



# MUJERES SANANDO LA TIERRA

**Ecología, feminismo y religión,  
según mujeres del Tercer Mundo**

**Rosemary Radford Ruether, editora**

Colaboradoras: Ivone Gebara, Brasil; Mercedes Cañas, El Salvador; Gladys Parentelli, Venezuela; Janet May, Costa Rica; Mary Judith Ress, Chile; Vandana Shiva, India; Aruna Gnanadasan, India; Gabriele Dietrich, India; Victoria Tauli-Corpuz, Filipinas; Sun Ai Lee-Park, Corea; Denise Ackermann y Tahira Joyner, Sudáfrica; Tumani Mutasa Nyajeka, Zimbabwe; Sara Mvududu, Zimbabwe; Isabel Apawo Phiri, Malawi; Teresia Hinga, Kenia.

ROSEMARY RADFORD RUETHER es profesora de teología aplicada de Georgia Harkness en Garrett-Evangelical Theological Seminary, Universidad de Northwestern, Evanston, Illinois. Es autora de muchos libros, incluyendo *Liberation Theology*, *Sexism and God-talk* y *Gaia and God*.

# Contenidos

## MUJERES SANANDO LA TIERRA

### Ecología, feminismo y religión, según mujeres del Tercer Mundo

Edición e introducciones de  
Rosemary Radford Ruether



# MUJERES SANANDO LA TIERRA

Ecología, feminismo y religión  
según mujeres del Tercer Mundo

Escuela e Investigaciones de  
Rosario - Editorial Trilce

## MUJERES SANANDO LA TIERRA

Ecología, feminismo y religión, según mujeres del Tercer Mundo

© SELLO AZUL

Casilla 291-12, La Reina  
Santiago - Chile

Todos los derechos reservados

Inscripción N° 108.657  
I.S.B.N. 956-7509-03-4

Distribución: Editorial Cuatro Vientos  
Casilla 131 - Fono/Fax: (56-2) 3413107  
Santiago - Chile

Diseño y Producción: SURADA Gestión Gráfica y Editorial  
Impresión: Dolmen Ediciones /Andros Ltda.

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE  
1ª edición en español, junio de 1999

# Contenidos

Presentación .....	7
<i>Colectivo Con-spirando</i>	
Introducción .....	9
<i>Rosemary Radford Ruether</i>	

## PARTE 1 AMÉRICA LATINA 17

1. La Trinidad vista desde una perspectiva ecofeminista .....	21
<i>Ivone Gebara, Brasil</i>	
2. En nosotras crece la vida. Un punto de vista ecofeminista .....	48
<i>Mercedes Cañas, El Salvador</i>	
3. Mujeres de sectores populares y ética ecofeminista en América Latina .....	54
<i>Gladys Parentelli, Venezuela</i>	
4. Extranjeras: un diálogo multicultural .....	65
<i>Janet May, Costa Rica</i>	
5. Después de cinco siglos de mezclas, ¿quiénes somos? Caminando con los pies de nuestra abuela morena .....	76
<i>Mary Judith Ress, Chile</i>	

## PARTE 2 ASIA 86

6. Sobrevivamos. Mujeres, ecología y desarrollo .....	90
<i>Vandana Shiva, India</i>	
7. Hacia una ecoteología feminista para la India .....	99
<i>Aruna Gnanadason, India</i>	
8. El mundo como cuerpo de Dios .....	106
Perspectivas feministas sobre ecología y justicia social <i>Gabriele Dietrich, India</i>	
9. Reivindicar la espiritualidad basada en la Tierra .....	122
Mujeres indígenas de la cordillera <i>Victoria Tauli-Corpuz, Filipinas</i>	
10. El árbol prohibido y el año del Señor .....	129
<i>Sun Ai Lee-Park, Corea</i>	

11. Sanación de la Tierra en Sudáfrica. Desafíos a la iglesia y la mezquita ....	142
<i>Denise Ackermann y Tahira Joyner, Sudáfrica</i>	
12. Mujeres <i>shonas</i> y el principio <i>mutupo</i> .....	156
<i>Tumani Mutasa Nyajeka, Zimbabwe</i>	
13. Revisión del manejo tradicional de bosques indígenas .....	163
<i>Sara Mvududu, Zimbabwe</i>	
14. El culto <i>chisumphi</i> . El rol de las mujeres en la preservación del medio ambiente .....	179
<i>Isabel Apawo Phiri, Malawi</i>	
15. Teología <i>gikuyu</i> de la Tierra y justicia ambiental .....	189
<i>Teresia Hinga, Kenia</i>	
Bibliografía seleccionada .....	203

# Presentación

ROSEMARY RADFORD RUETHER

Como mujeres que, en nuestro recorrido como colectivo, hemos elegido —a través del trabajo editorial, en talleres y encuentros— levantar preguntas y sospechas, a la vez que dialogar con otras/os desde los contextos actuales y concretos de nuestras vidas, queremos invitarlas/os, a ustedes, lectoras, lectores, a conocer, y al mismo tiempo dialogar con esta primera versión en español de *Mujeres sanando la tierra*, colección de ensayos sobre ecología, feminismo y religión, escritos por mujeres de América Latina, Asia, África, y editados por la destacada teóloga feminista Rosemary Radford Ruether.

La invitación es a explorar los ensayos de estas mujeres —provenientes de distintos lugares, de distintos continentes y países— a recorrer con una mirada alerta, sus distintas propuestas, reflexiones, testimonios, en conversación con nosotras/os mismas/os: ¿Desde qué imágenes de nosotras mismas surgen? ¿Desde qué tradiciones? ¿Desde qué necesidades? ¿Qué pistas encontramos —en este diálogo— que nos ayuden en la formulación de nuestras teologías, nuestras prácticas políticas, espirituales, de acción social, de comunidad, educativas, etc.? ¿Estamos frente a un conjunto homogéneo de propuestas, o se trata, más bien, de una variedad de búsquedas con algunos hilos en común?

Como es nuestra costumbre en nuestro quehacer como colectivo, queremos animar este encuentro, más que con afirmaciones o respuestas, con preguntas sobre preguntas. Le damos así una oportunidad a la provocación: que ésta aliente la lectura y la reflexión.

Colectivo Con-spirando  
Santiago de Chile  
mayo, 1999

# Introducción

ROSEMARY RADFORD RUETHER

Este libro de ensayos de mujeres de América Latina, Asia y África sobre religión, ecología y feminismo constituye un esfuerzo de comunicación entre diferentes culturas y de solidaridad entre mujeres del "Primer Mundo" y aquellas de países que luchan contra los efectos de la colonización occidental. Son muchas las razones por las que he querido reunir esta colección de ensayos.

En primer lugar, como euro-estadounidense residente en Estados Unidos, me he preocupado sobremedida, durante treinta años, del opresivo uso del poder de mi propio país contra los pueblos sometidos del "Tercer Mundo". Me siento solidaria con su lucha por la liberación. Mi propia experiencia de "entrecruzar mundos" de ricos y pobres, de blancos y gente de "color" y del "Primer" y "Tercer" mundo ha sido reveladora y transformadora para mi comprensión y mi vida. Al observar las clases gobernantes de mi país desde el lado de abajo, sus maldades y mentiras quedan de manifiesto, se insertan en el contexto de una realidad más amplia y exigen justicia.

Segundo, durante muchos años, pero especialmente en los últimos cinco, he procurado explorar las interconexiones entre ecología y feminismo, entre la dominación de las mujeres y la dominación de la naturaleza, o "ecofeminismo", y la forma en que la religión interactúa en esta conexión, tanto de manera positiva como negativa. ¿Cómo ha reforzado la religión esta dominación y cómo podría ser un recurso para liberarse de la violencia tanto para la mujer como para la naturaleza?<sup>1</sup>

Mi experiencia de la forma de pensar y trabajar de las mujeres de muchos países por los que he viajado para conversar y dialogar —India, Corea, Filipinas, América Latina y Central, Sudáfrica y Zimbabue— me señala que el modo en que ellas integran las conexiones feministas, ecológicas y religiosas sería ilustrativo para mujeres de Norteamérica interesadas en ellas.

Sin embargo, este libro no sólo trata que las mujeres de Norteamérica escuchen las voces de las mujeres de Asia, África y América Latina; es también una oportunidad para que las mujeres del sur reúnan sus propios puntos de vista, se comuniquen y aprendan unas de otras. Este trabajo se ha realizado en colaboración con el Colectivo *Con-spirando* de Santiago de Chile, que agrupa a las mujeres latinoamericanas en torno a la teología ecofeminista y a la espiritualidad y que publica una revista del mismo nombre<sup>2</sup>. Este grupo se reunió para traducir los ensayos sobre América Latina para este libro. También esperamos que la comunicación fluya en el otro sentido. Estos ensayos se traducirán al idioma español para una versión latinoamericana.

Las mujeres del sur que escribieron estos ensayos también están cruzando

mundos, aprendiendo unas de otras en un diálogo "sur-sur", así como también intercambiando contextos culturales y sociales en sus propias sociedades. Dos de nuestras autoras latinoamericanas, Janet May y Mary Judith Ress, son de origen norteamericano, pero han vivido muchos años en América Latina, forjando su propia inmersión y solidaridad con el contexto latinoamericano. Otras autoras provienen de clases educacional y social más privilegiadas y se han comprometido solidariamente con las mujeres más pobres de sus sociedades.

Otras han surgido de culturas locales nativas, buscando reconectarse con sus propias raíces. Muchas de las autoras del sur reconocen la "mezcla" en su propia realidad, como pueblos nativos y como pueblos colonizados que han sido incorporados a la cultura y religión de los colonizadores. Escriben sobre mujeres, religión y naturaleza como pueblos que "entrecruzan mundos" dentro de ellos mismos.

En este libro no se sugiere que estos ensayos representen un "movimiento" ecofeminista en el "Tercer Mundo", paralelo al ecofeminismo en Norteamérica. Escasamente podemos afirmar que exista un "movimiento" ecofeminista en Norteamérica. Existen más bien diversos movimientos en relación a las crisis ecológicas desde varias perspectivas, y dentro de esos movimientos, hay mujeres que realizan una crítica consciente al androcentrismo de esos movimientos y tratan de mostrar la conexión entre la dominación de la mujer y la dominación de la naturaleza<sup>3</sup>.

Asimismo, en Asia, África y América Latina no hay un "movimiento ecofeminista". La mayoría de las autoras de este libro no utilizan el término ecofeminista, aunque algunas lo hacen dándole un significado en el contexto de su propia realidad. Lo que conecta estos ensayos no es el uso consciente de una ideología en particular acerca de la conexión entre mujer y naturaleza, sino más bien una compleja realidad de cómo mujeres y naturaleza han sido explotadas por sus propias sociedades y por los poderes colonizadores, de cómo las mujeres funcionan como mediadoras de los beneficios de la naturaleza para su familia, y en este contexto, como cuidadoras de la naturaleza.

Algunas autoras también se interesan por las religiones nativas de su herencia local, que identificaron la santidad de la naturaleza con los roles femeninos de madre y de cuidadora de la naturaleza. ¿Cómo pueden las mujeres (y los hombres) recuperar hoy esta santidad femenina de la naturaleza para superar patrones de desacralización, instrumentalización y desconsideración por la naturaleza, generados por la cultura colonizadora occidental —a través del cristianismo y de la ciencia y tecnología occidentales?

Puede resultar útil comparar las perspectivas del ecofeminismo de Norteamérica con aquellas sobre mujer y naturaleza que aparecen en estos ensayos. Las ecofeministas del norte generalmente realizan una primera conexión entre dominación de la mujer y dominación de la naturaleza a nivel simbólico-cultural. Éste traza la forma en que la cultura patriarcal ha definido a las mujeres como "más cercanas a la naturaleza", como estando en la facción naturaleza de la división jerárquica naturaleza-cultura. Esto lo demuestra la forma en que las mujeres han sido identificadas con el cuerpo, la tierra, el sexo y la carne en su mortalidad, con la debilidad y la "inclinación al pecado", en comparación con una masculinidad identificada con el espíritu, la mente y un poder soberano sobre la mujer y la naturaleza como propiedad de las clases masculinas gobernantes.

Un segundo nivel de análisis ecofeminista va más allá del nivel simbólico-

cultural y explora los pilares socioeconómicos de cómo la dominación del cuerpo y el trabajo de las mujeres se interconecta con la explotación de la tierra y los animales como fuentes de labor y riqueza. ¿De qué manera el patriarcado, como sistema legal, económico, social y político, ha colonizado a las mujeres, como grupo de género? ¿Cómo funciona esta colonización del cuerpo y trabajo de la mujer como la subestructura invisible de extracción de riquezas para los hombres de las clases gobernantes? ¿Cómo es que la posición de las mujeres como cuidadoras de niños, jardineras, tejedoras, cocineras, limpiadoras y administradoras de desperdicios para los hombres de la familia, rebaja este trabajo y las identifica con un mundo no humano inferior?

Desde una perspectiva marxista-feminista, los patrones simbólico-culturales que vinculan mujer y naturaleza son una superestructura ideológica, mediante la cual el sistema de dominación económica y legal de las mujeres, la tierra y los animales se justifica y se hace ver como "natural" e inevitable dentro de la cosmovisión patriarcal global. Entonces aparece la religión para reforzar esta dominación de mujeres y naturaleza, reflejando la voluntad de Dios y la relación de Dios como el hombre supremo patriarcal deificado por el "mundo" que él "creó" y gobierna.

Las ecofeministas que enfatizan este análisis socioeconómico de la conexión mujer-naturaleza como explotación de género, generalmente también incluyen un análisis de jerarquías de clase y raza. Las mujeres no son un grupo homogéneo. Debemos observar la estructura total de clases de la sociedad —fusionada con la jerarquía de raza— y ver cómo la jerarquía de género cae dentro de la de clase-raza. Esto significa que las mujeres de las clases gobernantes no sólo tienen muchas comodidades diferentes a las de las mujeres pobres, sino que también hay diferentes "imágenes" ideológicas de la señora blanca de clase gobernante que la separa de la mujer pobre de color, de la esclava, de la campesina.

Por muchos deberes familiares que tenga y sufra abusos por cuenta de los hombres de su familia, la imagen de la señora blanca se sublima como el "ángel de la casa" y como exhibición de objeto de ocio, mientras que la mujer pobre, la esclava y la campesina se consideran más como "animales", bestias de carga y objetos de proyección de carnalidad rebajada. La división Eva-María refleja esta imagen dividida de la mujer en el cristianismo. Para éste, todas las mujeres sufren el castigo de ser hijas de Eva, pero la "mujer buena" es redimida al ser "tipo-María". La incorporación del tipo-María a la ideología de clases se revela por su identificación con "Nuestra Señora", y de ahí con "señoras"<sup>5</sup>.

Las ecofeministas del norte no sólo se han interesado en analizar las conexiones entre mujer y naturaleza como expresiones de una ideología y un sistema socioeconómico de explotación por la élite masculina. Muchas se han interesado también en la conexión histórico-cultural entre mujer y naturaleza como una relación positiva, mediante la cual las mujeres pueden ser solidarias con la naturaleza explotada, resistir la violencia contra ella y contra sí mismas y convertirse en sanadoras de la naturaleza.

Algunas ecofeministas ven en términos más prácticos el rol positivo de la mujer como defensora y sanadora de la naturaleza. No es que las mujeres se parezcan más a la tierra, a los animales y a las plantas que los hombres; o en otras palabras, los hombres se parecen tanto a la tierra, a los animales y a las plantas como las mujeres. Más bien, la posición social de las mujeres como

mediadoras de la naturaleza se puede usar para resistir la explotación y cuidar la comunidad ambiental de la cual depende su bienestar y el de su familia.

Otras ecofeministas del norte ven una conexión más esencial entre mujer y naturaleza. En el vínculo mujer y naturaleza hay una verdad más profunda que el patriarcado ha distorsionado para explotarlas. Las mujeres son dadoras de vida, nutridoras, en ellas crece la semilla de la vida. Fueron y a menudo siguen siendo las principales recolectoras de alimentos, inventoras de la agricultura. Su cuerpo está en misteriosa sintonía con los ciclos lunares y las mareas. Al considerar a las mujeres como dadoras de vida, paridoras de niños y proveedoras de alimentos, los primeros humanos convirtieron la imagen femenina en la primera personificación de lo divino, en la Diosa, la fuente de toda vida<sup>6</sup>.

Muchas de estas ecofeministas esencialistas conectan esta primacía de la Diosa con una historia primitiva de la historia humana. En esta historia, en las etapas cazadora-recolectora y hortícola, los humanos vivían en sociedades igualitarias, sin clases, en una relación benigna, nutritiva entre sí y con el resto de la naturaleza. El sistema social de dominación masculino guerrero y violento surgió con una serie de invasiones de pastores patriarcales de las estepas nortinas en algún momento entre el sexto y el tercer milenios a.C. en el antiguo Medio Oriente, convirtiendo las tempranas sociedades igualitarias en sociedades de dominación militarizada<sup>7</sup>.

Estas sociedades dominadoras también trajeron consigo un concepto de Dios como gobernante y guerrero patriarcal, desconectado y fuera de la naturaleza, que usaron para eliminar el temprano concepto de la Diosa como vida inmanente dentro de la naturaleza. Quienes atribuyen a esta historia primitiva la "caída" en el patriarcado y en la religión patriarcal, deducen que para sanarnos a nosotros mismos y a la tierra debemos rechazar las religiones patriarcales (en general consideradas específicamente como el cristianismo) y volver a la adoración de la antigua Diosa. Para las mujeres, esto significa redescubrir las magníficas conexiones entre la santidad de la naturaleza como Gran Diosa y la santidad de nuestra propia sexualidad y poderes vitales. Adorar a la Diosa como mujer es recuperar estos poderes perdidos, injustamente robados a nosotras por la religión patriarcal.

Otras mujeres de antecedentes cristianos no consideran que el descubrimiento de la Diosa prehistórica sea un llamado a regresar literalmente a su adoración. Más bien, reciben este descubrimiento como una liberación de la finalidad de la imagen bíblico-cristiana del dios patriarcal. Como dice Mary Judith Ress (en comunicación conmigo el 27 de abril de 1995), "algunas mujeres que han vivido el proceso de darse cuenta de una evolución en nuestra imagen fundamental de lo Sagrado, es decir, que antes de Dios hubo una imagen más primitiva de la Diosa... buscan nuevas imágenes más apropiadas a cómo sentimos ahora el Gran Misterio que nos envuelve".

Mi propia visión es que esta historia de la caída-del-paraíso-hacia-el-patriarcado es un poderoso mito contemporáneo, aunque con raíces antiguas. Con el término mito no quiero decir que esto sea falso, sino que es una reflexión simplificada y selectiva (como todo mito) de un proceso complejo —proceso (en este caso) mediante el cual los humanos modelan las jerarquías socio-patriarcales y religioso-ideológicas y eliminan gradualmente tempranas sociedades igualitarias, que eran más interdependientes con sus ambientes biorregionales<sup>8</sup>.

Además, creo que cuando feministas privilegiadas del norte se apoderan de

esta historia como su mito de identidad, pueden crear ciertos engaños e irresponsabilidades. La historia puede ser leída por ecofeministas del "Primer Mundo" que deciden adorar a la Diosa como si ellas, simplemente cambiando sus imágenes y prácticas religiosas, se vieran a sí mismas en continuidad directa con las víctimas inocentes de la conquista patriarcal de hace diez mil años. No tienen que examinar ni asumir la responsabilidad por su actual contexto social, como herederas y beneficiarias de esta conquista como personas ricas del "Primer Mundo".

Muchas ecofeministas esencialistas o matricéntricas del norte no logran realizar verdaderas conexiones entre su propia realidad de mujeres privilegiadas y el racismo, clasismo y empobrecimiento de la naturaleza. La relación con la naturaleza se considera en términos psico-espirituales, como rituales de autobendición, jubilosas vivencias de la luna creciente y de las maravillas estacionales. No desvalorizo esta reconexión ceremonial con nuestro cuerpo y la naturaleza. Creo que tiene un lugar vital en la sanación de nuestra conciencia de una cultura alienada.

Pero esta reconexión psico-espiritual con el cuerpo de las mujeres y la naturaleza se puede convertir en una autoindulgencia recreativa, para una élite contracultural privilegiada del norte, si éstas son las *únicas* ideas y prácticas del ecofeminismo; si la sanación de nuestro cuerpo y de nuestra imaginación como euro-estadounidenses no se conecta concretamente con las siguientes realidades de consumismo y desperdicio excesivos: el 20% de la población del mundo disfruta del 82% de la riqueza, mientras el otro 80% se gana la vida a duras penas con el 18%; y el 20% más pobre de la población, más de un *billón* de personas —mayoritariamente mujeres y niños—, padece hambre y muere tempranamente por el aire, aguas y tierras envenenadas.

Un ecofeminismo del norte que no sea un escapismo cultural para una élite femenina rica, debe conectarse concretamente con mujeres del extremo inferior del sistema socioeconómico. Debemos reconocer que la devastación de la tierra es parte integral de la apropiación de sus bienes, mediante la cual una minoría rica puede disfrutar de frutillas en invierno, volar a sus rutilantes supermercados gracias a un sistema global de adquisición de alimentos, mientras quienes recogen y empaacan las frutillas carecen de dinero para pan y mueren envenenados por pesticidas.

Recuerdo haber estado en enero en un mercado de México mirando codiciosamente unas cajas con hermosas frutillas y preguntándome si podría introducir a hurtadillas algunas por la aduana de Estados Unidos para llevar a mi casa cubierta de nieve. Gary McEoin, un amigo periodista que durante mucho tiempo cubrió las luchas latinoamericanas por la liberación, me dijo suavemente: "Hermosas, ¿no es cierto?... y están cubiertas de sangre". En mi contexto social, ser ecofeminista significa cultivar ese tipo de percepción acerca de la parte oculta de los bienes y servicios a mi disposición.

Los diálogos con mujeres de Asia, África y América Latina, son un importante correctivo a las miopías del contexto blanco, así como de las luchas étnico-raciales de mujeres y hombres contra el racismo ambiental en Estados Unidos. Creo que el ecofeminismo suena significativamente diferente cuando proviene de estos contextos globales de clase y raza.

Esto no significa que las mujeres de América Latina, Asia y África no se preocupen de los mismos temas que las ecofeministas del norte. Como veremos en los ensayos de este volumen, algunas de las autoras analizan lo masculino-femenino

en cuanto a la división cultura-naturaleza como parte de su propia herencia cultural, especialmente desde un cristianismo que colonizó a su pueblo. Muchas ven también una relación especial entre mujeres y naturaleza, tanto como mediadoras de ésta para su familia y como mujeres que de alguna manera están más en contacto con los ritmos naturales que los hombres. Otras quieren remontarse a la época anterior a la colonización europea cristiana, entre doscientos y quinientos años atrás, y recuperar la santidad de la naturaleza representada como una mujer divina inmanente (hace aún más tiempo para las mujeres de la India enfrentadas a las invasiones arias que llevaron la jerarquía de casta patriarcal hindú hace dos mil años).

Para mí hay dos diferencias importantes cuando estos temas son contextualizados por mujeres del "Tercer Mundo". En primer lugar, es menos probable que las mujeres de Asia, África y América Latina olviden, a diferencia de las del norte, que el empobrecimiento es la línea de base de la dominación de la mujer y de la naturaleza; el empobrecimiento de la mayoría de su pueblo, particularmente mujeres y niños, y el empobrecimiento de la tierra.

Esta interconexión entre el empobrecimiento de las mujeres y el de la tierra no es una teoría abstracta que se pueda expresar estadísticamente, como a menudo lo es para las mujeres del norte que tienen casas y vehículos con calefacción o aire acondicionado. Está presente más bien en realidades concretas que se viven y observan a diario. La deforestación significa que cada día las mujeres deben caminar el doble para conseguir madera. La sequía significa que cada día deben caminar el doble para conseguir agua. La contaminación significa luchar para obtener la escasa agua limpia disponible para la mayoría de estos pueblos; significa que los niños de las barriadas pobres mueren deshidratados por el agua contaminada.

Segundo, aun cuando muchas mujeres de Asia, África y América Latina se interesan profundamente por recuperar los patrones de espiritualidad y práctica de un pasado precristiano, esta espiritualidad es aquella de sus propias raíces indígenas. No se incluyen como una remota y lejana historia idealizada con la que no se tiene ninguna experiencia cultural, sino que este pasado indígena precristiano aún está presente. Ha sido roto y silenciado por el colonialismo y la cristianización, pero aún está presente en pueblos indígenas contemporáneos, descendientes de los propios ancestros indígenas, o incluso como una costumbre con la que la autora se crió en sus primeros años.

Esto significa que las espiritualidades y prácticas de los pueblos tribales aparecen en los relatos de estas mujeres en su complejidad y especificidad. Estas espiritualidades y prácticas no se pueden idealizar como referencias a un Edén perdido donde todo marchaba bien. Indudablemente podrían haber funcionado mejor que el cruel régimen traído por los colonialistas, pero estas tradiciones también conservan patrones problemáticos para las mujeres. Registran el temor de los hombres a las mujeres, el cual sólo se puede vencer mediante el dominio y la conquista, y proyectando sobre ellas tabúes de contaminación que limitan sus actividades.

Mujeres de Asia, África y América Latina que regresaron a sus tradiciones indígenas deben evaluar no sólo el poder y la sanación de estas tradiciones, sino también lo que expresa, en un estilo social y literario diferente, la opresión de la mujer, al igual como tienen que evaluar lo opresivo y lo que puede ser liberador en las tradiciones laicas y religiosas en que han sido socializadas por sus conquista-

dores. Por lo tanto, es menos probable que las mujeres del "Tercer Mundo" realicen una oposición general de que todo lo occidental y cristiano es malo y todo lo de sus propias culturas es bueno, o viceversa. Están desabsolutizando el cristianismo para verlo como un recurso cultural para sí mismas y para otros que se acercan a ellas desde las primeras raíces. Son ecumenistas prácticas transculturales, que hablan *shona* e inglés y que en forma crítica y creativa usan elementos que les llegan desde sus diversas herencias culturales para reanimar la vida de su pueblo, especialmente de las mujeres y niños del extremo inferior de la sociedad.

Las ecofeministas del norte, creo, pueden aprender mucho de estos ensayos para ayudarnos a ser más verdaderas y responsables y entrar en alianzas concretas entre nuestras ideas y trabajo en Norteamérica y aquellos de las mujeres del sur. Primero debemos observar bien lo que para nosotras es una relación menos visible entre la opresión de la mujer y la pobreza (la pobreza de la mayoría de la gente, especialmente mujeres y niños), el empobrecimiento de la tierra, la contaminación del aire y el agua —estos escasos medios de sobrevivencia básica para quienes luchan por vivir en una economía de subsistencia inferior y marginados del sistema global dominante de poder y ganancias. Esto significa que también debemos ser más honestas acerca de quiénes somos en este sistema.

Segundo, podemos aprender a ser menos dogmáticas y más creativas acerca de qué es bueno y malo, útil y problemático en nuestros propios legados culturales. También podríamos retroceder a nuestras raíces indígenas celtas, nórdicas o eslavas europeas (sin darle el mal uso que hizo el fascismo europeo) y encontrar patrones de espiritualidad similares a los de África, Asia y América Latina. También podemos abrir nuestro legado griego, hebreo y cristiano, así como nuestras modernas tradiciones emancipadoras para lograr percepciones útiles.

Debemos liberarnos de nuestro chauvinismo y escapismo para jugar con lo liberador de nuestra herencia (así como evaluar sus problemas), abandonando la urgencia por inflar nuestra identidad como el único camino verdadero o repudiarla como total desperdicio tóxico. Debemos cuestionar nuestra urgencia de imaginar que podemos descartar nuestra propia realidad al apropiarnos de las ideas y prácticas de pueblos indígenas de otros mundos, para salvarnos sin tener ninguna relación real con estos pueblos, como lo han hecho algunas euro-estadounidenses con los pueblos nativos de Norteamérica<sup>9</sup>.

En resumen, debemos asumir quiénes somos en forma modesta y honrada, pero también transformativa, cultural y económicamente. Debemos rechazar lo opresivo, pero también hacer síntesis creativas de lo liberador de nuestras herencias, que puede estar en reciprocidad positiva con las diferentes pero complementarias síntesis realizadas por mujeres *shonas* y cristianas en Zimbabwe, cristianas, budistas y chamanistas en Corea, mayas y metodistas en México. Sólo así podemos descubrir cómo ser verdaderas amigas y hermanas de las mujeres —de los pueblos— de otros mundos, ya no como opresores que intentan eliminar la identidad de otros pueblos, pero tampoco como "blancos vacíos" que tratan de llenar su propio vacío a expensas de otros.

## NOTAS

1. Ver Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God: Ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper San Francisco, 1992.
2. Colectivo y Revista *Con-spirando*, Casilla 371-11, Correo Ñuñoa, Santiago de Chile.
3. Ver Irene Diamond y Gloria F. Orenstein (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club, 1990.
4. Ver Ynestra King, "Healing the Wounds: Feminism, Ecology and the Nature/Culture Split", en *Reweaving the World*, pp. 106-121.
5. Ver, por ejemplo, Rosemary Radford Ruether, "The Cult of True Womanhood and Industrial Society", en *From Machismo to Mutuality*. Rosemary Radford Ruether y Eugene Bianchi (eds.), Nueva York, Paulist Press, 1976, pp. 39-53.
6. Ver Charlene Spretnak, "Ecofeminism: Our Roots and Our Flowering", en *Reweaving the World*, pp. 3-14.
7. Ver Riane Eisler, *El cáliz y la espada*, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos, 2ª edición, 1990.
8. Ver Ruether, *Gaia and God*, pp. 144-155.
9. Ver Andy Smith, "For All Those Who Were Indian in a Former Life", en *Ecofeminism and the Sacred*, Carol J. Adams (ed.), Nueva York, Continuum, 1993, pp. 168-171.

## PARTE 1

# AMÉRICA LATINA

En la Casa de la Cultura de León, Nicaragua, cuelga el enorme cuadro de una mujer mestiza nicaragüense de pie en una chacra bajo las montañas que dominan el paisaje. Sus manos están extendidas, con las palmas hacia arriba, y las venas de sus muñecas están rasgadas. Su sangre se derrama sobre la chacra. Ronald Reagan está posado sobre sus hombros, llevando una escopeta, mientras Henry Kissinger y George Schultz están parados a su lado vestidos como bufones de corte. El cuadro constituye un comentario devastadoramente irónico de la explotación de la tierra y el pueblo de Nicaragua por parte de la superpotencia norteamericana.

La imaginería cava en lo más hondo del alma y de la historia latinoamericana. La mestiza, fruto de la violenta violación de la mujer indígena por parte del conquistador español, representa al pueblo y la tierra de Centroamérica y Latinoamérica violada y explotada, cuya vida es desangrada para enriquecer a colonos que aún se posan sobre ella. La imagen recuerda el título del libro que tal vez muestre con más fuerza la historia de esta extracción de riquezas por parte de explotadores extranjeros y domésticos: *Las venas abiertas de América Latina: cinco siglos de saqueo de un continente*, de Eduardo Galeano.

Las escritoras de estos ensayos acerca de la mujer y la ecología en América Central y Latina aparecen en el contexto de esta historia. Las mujeres, en particular las mujeres indígenas, representan a los más pobres entre los pobres. Pero al mismo tiempo luchan por sobrevivir, por cultivar un pedazo de tierra, por barrer un piso de tierra, por embellecer la entrada de una choza con flores en latas de aluminio, por reunir frugalmente los recursos que están disponibles para alimentar y vestir a sus familias.

Ivone Gebara, una teóloga brasileña que vive y trabaja con los más pobres de los pobres del norte de Brasil, reflexiona desde una perspectiva ecofeminista sobre aquella doctrina religiosa que es vista como la más oscura e incomprensible de todas las traídas a Latinoamérica por los misioneros cristianos: la Trinidad. El ensayo de Gebara empieza reconociendo el asombro que sienten normalmente las latinoamericanas al encarar a esta doctrina tan central y aun así tan inescrutable. Las mujeres se sienten intimidadas con la mera idea de que ellas puedan reconocer tal idea teológica como propia en el contexto de sus experiencias.

Aun así Gebara va a insistir en que no sólo la doctrina de la Trinidad es significativa con respecto a la experiencia de las mujeres, sino que en su raíz la Trinidad está referida a las estructuras subyacentes de nuestra experiencia diaria. Además, la Trinidad como teoría no cayó del cielo, fue creada en sí misma por los seres

humanos para expresar sus experiencias —sus experiencias con respecto al cosmos, la tierra, los demás y su propia existencia.

Los seres humanos, la tierra y toda la comunidad de la vida sobre la tierra, y finalmente el todo del cosmos existen y se sustentan a partir de un solo aliento de la Vida, una matriz de parentesco dadora de vida en la cual vivimos, nos movemos y existimos (Hechos, 17:28). A este poder dador de vida llamamos Dios, pero Dios no es un gobernante distanciado con "tres cabezas". Por el contrario, Dios es la fuente subyacente de la existencia, que sostiene el proceso vital y toda la creación que está continuamente brotando y renovándose. Este proceso vital se desenvuelve a través de un proceso dinámico de diversificación, interrelación y comunión. Estas mismas estructuras de diversidad, interrelación y comunión moldean todo aquello que existe —desde el cosmos con sus innumerables estrellas y galaxias, a la rica variedad de plantas y animales sobre la tierra, a la diversidad de culturas humanas, a las interacciones de dos personas entre sí, hasta llegar finalmente a la relación de cada persona consigo misma como encarnación de su espíritu.

Para Gebara, la Trinidad como forma de entender a Dios, no es ni más ni menos que la forma en que los seres humanos buscan capturar y expresar el proceso dinámico, por medio del cual la vida brota en toda su variedad de expresión, sosteniéndose, interconectándose, entrando en comunión con todo lo que la rodea, y renovándose constantemente. El mal también existe en estas relaciones, no como algo deseado por el creador y fuente de la vida, sino por el contrario, como la forma en la cual los seres humanos interrumpen dicho proceso vital en su intento de controlarlo, de aferrarse a él en virtud de cierto poder o ganancia obtenidos por unos pocos por sobre la multitud. Al hacer esto, aparece una distorsión en el proceso dinámico y se manifiesta a través de la violencia, el empobrecimiento de la gente, y la destrucción de la tierra.

La lucha por la liberación es, entonces, una lucha por sobrellevar estas relaciones distorsionadas, por renovar la vida humana en su contexto de relación entre personas, entre personas y la comunidad terrestre y el universo entero, en una mutualidad de amor y de fecundidad. La redención se basa en la *metanoia*, aquel cambio de mentalidad o giro que nos haga volver a nuestra interrelación positiva, que se enraiza en las dinámicas trinitarias del proceso vital del amor creativo de Dios. Al liberar a Dios de su encierro en la imaginaria de la dominación patriarcal, las mujeres y hombres de Latinoamérica pueden redescubrir el verdadero significado de Dios como liberación de la vida misma.

Mercedes Cañas, una socióloga salvadoreña, aparece con una crítica ecofeminista para testimoniar las luchas por la liberación en su pequeño país quebrantado por la guerra y devastado en términos medioambientales. Ella critica a los crecientes grupos ecologistas en El Salvador, por su tendencia a ver a las mujeres solamente como un problema, como quienes "causan" la sobrepoblación y quienes tienen que aprender a cuidar del medio ambiente, en cuanto registran la tierra en búsqueda de madera, agua y comida para sus familias.

Cañas aclara que los que han empobrecido a la gente de El Salvador y los que han despojado sus suelos y sus bosques no son las campesinas pobres, sino el mismo grupo de grandes terratenientes e industrialistas que son propietarios de la mayor parte del mejor terreno y lo usan para su propio provecho sin respeto por la tierra ni su gente. Las mujeres pobres son las más explotadas entre los pobres, y su explotación ha estado cercanamente unida a la explotación de la tierra. Pero

también son las mujeres que están liderando la protesta en contra de esta doble explotación.

El ecofeminismo exige un principio alternativo en las relaciones entre hombres y mujeres, entre seres humanos y la tierra —una mutualidad en la que no existe una jerarquía, sino más bien una red de vida interconectada. Esta fecunda relacionalidad no es una teoría abstracta, sino que se manifiesta en la forma concreta en que las mujeres pobres cuidan de la tierra y de sus familias, sustentando la vida y no destruyéndola. La revolución de las mujeres es la revolución de la tierra misma en contra de la dominación destructora de cuerpo y alma, con su expresión mayor en la guerra interminable y los incontrolables escuadrones de la muerte. Es una revolución a favor del volver a arraigar a los seres humanos en estas formas de relacionarse entre sí y con la tierra, haciendo que tenga sentido vivir la vida, donde “vale la pena haber nacido”.

Gladys Parentelli, una teóloga feminista venezolana, vuelve la mirada hacia las mujeres pobres de su país y las innumerables formas en que sustentan la vida en su quehacer diario. El sinfín de actividades de las mujeres pobres por sustentar la vida aparece como una realidad contrapuesta a la historia de quinientos años de explotación colonial y neo-colonial, que continúa hoy en el incesante desangramiento del que es víctima la riqueza latinoamericana a manos de los acaparadores del poder tanto locales como extranjeros.

Las mujeres, y en particular las mujeres pobres, instintivamente aman la vida y actúan para conservarla, pues es precisamente el medio a través del cual no sólo sustentan sus propias supervivencias y las de sus familias, sino que también proveen toques de belleza redentora a una vida diaria marcada por un mundo de violencia, que las pasa por alto tanto a ellas como a la tierra, dejando caer manos rapaces sobre cualquier cosa que pueda traer poder o ganancia.

Janet May, una norteamericana que ha vivido y trabajado como misionera y profesora por veinte años en América Central y Latina, escribe desde su contexto actual como teóloga feminista pastoral, enseñando en el *Seminario Bíblico Latinoamericano* de San José, Costa Rica. Su ensayo refleja un diálogo entre cinco mujeres del seminario, todas ellas “extranjeras” en Costa Rica, que reflexionan sobre sus propias realidades multiculturales como mujeres que viven y estudian en Costa Rica, extraídas de una pluralidad de antecedentes étnicos y religiosos. Elena Kelly es una mujer afro-indígena nicaragüense y morava; Anastasia Mejía es una guatemalteca maya quiché; Silvia de Lima es una católica afro-brasileña; Esther Camac es una peruana metodista quechua, y Janet May una metodista euro-americana.

A medida que estas cinco mujeres exploran el diálogo multicultural entre sí, fundamentalmente dentro de los múltiples niveles de sus propias realidades, se preguntan por cómo han de retener toda esta multiplicidad en una forma creativa y buena. Las partes de sus identidades que han sido más despreciadas —sus linajes indígenas y africanos, las religiones de sus ancestros indígenas y africanos— devienen preciados recursos para una creatividad vital y alegría, por sí mismas, por sus pueblos, y por sus sentimientos de relación con el mundo natural que las circunda. También se preguntan por cómo pueden extraer de sus identidades cristianas recursos que liberen y afirmen a la mujer, no en contra de, sino que en armonía con las perspectivas que les son provistas por sus madres y abuelas indígenas y africanas, violadas, pero al mismo tiempo sustentadoras de la vida.

En el último ensayo de esta sección, Mary Judith Ress, una de las co-fundadoras y editoras del Colectivo y Revista *Con-spirando*, en Chile, explora esta relación con las "abuelas morenas", las mujeres indígenas de cuyos cuerpos violados afloraron los pueblos "mezclados" de Latinoamérica. A medida que las mujeres latinoamericanas buscan su propia liberación como mujeres, buscan proteger la tierra que ha sido constantemente devastada por quienes la usan sólo para su propio provecho, ellas se vuelven particularmente hacia las culturas y cosmovisiones de sus ancestros indígenas.

Las voces de los pueblos indígenas y sus diversas culturas, silenciadas durante quinientos años por una cristiandad arrogante que veía en la espiritualidad de ellas solamente "idolatría" demoníaca, han empezado a ser escuchadas otra vez, sobre todo a través de la remembranza hecha en 1992 para el aniversario de los quinientos años de la conquista de Colón en 1492. A medida que los pueblos indígenas retoman sus voces y sus identidades, como náhuatl y maya, quechua, aymará, y mapuche, sus hijas mestizas (e hijos mestizos) están despertando de su larga vergüenza y repudio frente a sus abuelas morenas.

Las latinoamericanas están descubriendo en sus ancestros indígenas una cosmovisión de respeto por la vida, que es capaz de resistirse a la devastación de sus tierras y retomar la inseparable interdependencia de un pueblo con su comunidad de vida de animales y plantas, aire, agua, montañas, lagos y valles. Cristo aún tendrá un lugar para muchos en la espiritualidad latinoamericana, pero otros, especialmente los pueblos indígenas, están saliéndose de su dominio, el cual en cierto sentido jamás los acogió. La pregunta es si Cristo puede ser convertido a la liberación, a la defensa de la vida de los pobres, encarnados en la realidad del mestizo.

Cristo puede encarnarse en un mestizo, convertido para cuidar del pueblo en y a través de su tierra, sólo si es capaz de admitir que es el hijo de una morena mujer indígena. El Dios al cual nos apunta Cristo no debe ser un lejano conquistador español, sino un Dios que es tanto madre como padre, que es (para el pueblo andino) la *Pachamama*, la fuente y principio de la vida misma.

## La Trinidad vista desde una perspectiva ecofeminista

IVONE GEBARA

*Un ser humano es una parte del todo que llamamos UNIVERSO, una parte limitada en el tiempo y en el espacio. Él se concibe a sí mismo, a sus ideas y sentimientos como algo separado de todo el resto. Es como si fuera una especie de ilusión óptica de su conciencia. Esta ilusión es un tipo de prisión que restringe nuestros deseos personales y reserva nuestro afecto para unas pocas personas cercanas a nosotros. Nuestra tarea debe ser liberarnos de esta prisión ampliando nuestro círculo de compasión de manera de abarcar todas las criaturas vivas y toda la naturaleza en su belleza.\**

Albert Einstein

### Introducción

Cuando oímos la palabra Trinidad, inmediatamente la asociamos con un misterio insondable que es parte de nuestra fe, pero al cual tenemos un difícil acceso. Nos han explicado que nuestro Dios es Trinidad superando toda soledad y aislamiento y que la Trinidad se refiere a la comunión divina entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, una comunión muy bonita y perfecta que tenemos que imitar en nuestras relaciones. Hoy día esta "imitación" parece ser cada día más difícil e incomprensible, dado que esta comunión parece tener lugar tan lejos de nosotros, tan distante de nuestra carne, de nuestras preocupaciones y límites y, sobre todo, se trata de una comunión entre "personas" espirituales, perfectas, en fin, una comunión divina.

Por ello, para muchas personas, el tema de la Trinidad no tiene interés alguno. Es parte de aquellas reliquias de las cuales hemos oído hablar que, sin embargo,

\* Citado por Peter Russel, "O despertar da terra. O cérebro global", Ed. Cultrix, São Paulo, 1991, p. 172.

poco se articulan con la vida de cada día. Quizá, todavía, sirva a las personas religiosas que tienen garantizadas sus necesidades básicas y que pueden darse el lujo de pensar en esas cosas. El mundo de estas personas puede incluir esta búsqueda de perfección y, también, discursos que hablan de misterios insondables y de cosas del "otro mundo".

Pensar en la Trinidad sería algo superfluo, que no amerita una reflexión frente a los clamores de tantas personas amenazadas por el hambre, por el sufrimiento, por el desempleo, por la guerra, por la falta de sentido de la vida. La Trinidad nada tiene que ver con el abandono de los niños, con la falta de tierra, con la opresión de las mujeres, con la exclusión de los indígenas y de los negros, con el exterminio de niños y jóvenes.

En cierto sentido, las personas que expresan su falta de interés en reflexionar acerca de la Trinidad tienen razón, sobre todo al encontrarnos con discursos tradicionales herméticos y tan alejados de nuestra cotidianidad, discursos que no ayudan a sobrevivir ni tampoco a tejer una espiritualidad que sustente y anime nuestra existencia. En efecto, son discursos nacidos en otros momentos y que, sin duda, reflejan las preguntas y respuestas adecuadas a otras épocas y situaciones.

A pesar de las dificultades, en relación a la comprensión tradicional de la Trinidad, encontramos, también, mucha gente que se contenta con las cosas antiguas de la religión que les han sido transmitidas y, hasta, temen formular preguntas críticas a su propia fe para evitarse el trabajo de desordenar y volver a ordenar su casa interior. Estas personas adhieren a una tradición y la tratan como un absoluto, sin reflexionar acerca de los cambios históricos y los cambios que son necesarios a la expresión propia de nuestra fe. A menudo identifican lo esencial de la fe cristiana con las expresiones culturales y religiosas que nos fueron transmitidas.

Sé que estas personas tendrán dificultad para aceptar una reflexión diferente. Por esto no escribo prioritariamente para ellas, sino para personas sedientas de una nueva comprensión del mundo, de la historia, de la humanidad y, en ella, de los valores cristianos. Escribo para las personas que viven un cierto malestar hacia las cosas de la religión patriarcal tradicional y buscan una nueva espiritualidad, más adecuada a la situación actual de la humanidad, más cercana a las preguntas que se formulan y a las situaciones concretas del mundo en que vivimos.

Mi tarea no es fácil, sin embargo, es un desafío y, al mismo tiempo, es muy agradable. Trataré de utilizar un estilo coloquial directo como si estuviera conversando con ustedes. Trataré de adivinar las preguntas que ustedes me plantearían si estuvieran cerca mío y de ayudarlas/os a abrir brechas dentro de sí mismas/os para que podamos pensar sin miedos, sin censura interior en relación a sí mismas/os. "No tengamos miedo..." es algo que, con frecuencia, encontramos en el Evangelio de Jesús. Hay un miedo real que se expresa de diversas formas y en diferentes aspectos de nuestra vida. Entre estos miedos existe el de atreverse a pensar, de plantear preguntas, de dudar de ciertas respuestas, de sospechar acerca de lo que nos enseñaron y que es propuesto como la verdad. Muchas veces las instituciones religiosas nos crearon ese miedo y aprisionaron nuestra capacidad de pensar críticamente "las cosas de nuestra fe".

Quiero invitarlas/os a atreverse a pensar, especialmente en este momento decisivo de nuestra historia, tan repleto de preguntas difíciles, de crisis de las instituciones y cuando, lo que parece absurdo, está en juego la misma posibilidad de que la vida sobreviva. Por esto, la perspectiva que asumo es una perspectiva *ecofeminista*.

Me gustaría, en términos prácticos y resumidos, mostrar la necesidad de recuperar, para nuestra reflexión, dimensiones más globales de vida, dimensiones que tienen relación con lo que la tierra y el cosmos nos dicen de ellos mismos, y dimensiones que las mujeres vienen expresando, vehementemente, en lo que concierne a la propia dignidad de su ser y de la humanidad como un todo. El *ecofeminismo* no será desarrollado como una teoría acerca de la ecología feminista, sino que aparecerá en todo mi texto como una especie de línea previa, a partir de la cual se construye la reflexión. En las conclusiones ustedes podrán constatar si esto fue así.

### ¿A qué experiencia humana corresponde el discurso acerca de la Trinidad?

#### La maravilla que es el ser humano

Antes de hablar de la Trinidad me gustaría hablarles un poco acerca de la *maravilla que es el ser humano*. El ser humano es el fruto de un largo proceso de evolución de la propia *VIDA*. La vida evolucionó durante miles de años antes de crear esa especie a la que pertenecemos y que llamamos *humana*. La vida sigue siendo creada en nosotros, desarrollándose, desdoblándose, revelándose en diferentes grupos culturales, en diferentes sistemas económicos, políticos, sociales y culturales. La vida hace surgir al ser humano desde el interior de la propia evolución creadora de la Tierra y el Cosmos.

Por su parte, el ser humano continúa en sí mismo, y en sus obras, la propia expresión creadora de la vida. Nos recreamos en la misma evolución creadora de la vida. A este nivel tenemos, también, que incluir nuestra capacidad reflexiva, de amar, nuestra capacidad ética y todas las otras capacidades que nos caracterizan.

Por ello, no podemos tener temor de afirmar que todo lo que "producimos" como conocimiento, como arte, como relaciones, aun lo destructivo o alienante, es una tentativa de comprendernos, de transformarnos y de adecuarnos, de la mejor manera posible, a las interrogantes que la misma vida nos lanza. Por último, estas preguntas son las mismas situaciones en las que nos encontramos a lo largo de nuestra historia personal y colectiva.

Nuestro aprendizaje vital, articulado con el conjunto de la naturaleza, ha permitido que gradualmente respondamos, por ejemplo, al reto que un río nos lanza como "separación" entre un lugar y otro. Y fuimos capaces de construir puentes. Para no ahogarnos en las aguas construimos botes y después barcos. Para vencer las distancias construimos aviones y del mismo modo enfrentamos cada problema. Aprendimos a observar atentamente nuestra existencia humana, la vida de los insectos, de los animales y las plantas y, en todo ello, descubrimos caminos para vivir y desarrollar nuestra creatividad y para adecuarnos a los retos en cada situación.

Nuestro aprendizaje vital nos hace descubrir las causas sociales de la pobreza económica de nuestros pueblos, nos hace elaborar hipótesis explicativas e interpretaciones de la historia, así como organizar acciones concretas.

Nuestro aprendizaje vital nos hace cultivar en nosotras/os la admiración ante

el "orden" de todo lo que existe y nos hace hablar de divinidades ordenadoras o creadoras, así como de espíritus protectores. Nos hace percibir también el enigma del mal, de la injusticia, del odio, de la impunidad humana y nos hace hablar de demonios e infierno. Y este proceso, bien conocido por nosotras/os continúa desdoblándose en diversas formas, según las culturas, los contextos y las épocas.

La vida que está en nosotras/os es, a su vez, recreada continuamente a partir de nosotras/os mismas/os. La cultura humana en sus múltiples expresiones artísticas o literarias, es testigo de nuestra impresionante creatividad. Ésta también se da en los reinos vegetal y animal bajo formas diferentes, a pesar de que nos enseñaron que "esos reinos" serían poco creativos.

En realidad, pensamos así porque siempre nos referimos a la creatividad humana y, a partir de ella, juzgamos todo lo que existe. Sería bueno que, de vez en cuando, la gente se detuviera a pensar en la creatividad que posee una semilla de naranja, en la memoria inscrita en esa semillita, en su capacidad de desarrollarse, si las condiciones son propicias, en su capacidad de adaptarse a diferentes tipos de suelo y a situaciones diferentes, de transformarse en árbol, de dar flores y frutos, y, de nuevo, semillas. Indudablemente su creatividad no posee las mismas características que la humana, ni tampoco su complejidad, pero no deja de participar de la maravillosa y continua creatividad del Universo.

No es mi objetivo reflexionar acerca de la energía vital presente en las plantas, animales y en todo el Universo. Sin embargo, es importante recordar que todos esos seres son habitados por la misma energía vital que se desdobra en distintas y originales formas.

Ahora bien, en esta perspectiva me gustaría explicarles qué es el ser humano, quien no sólo creó formas para adecuarse mejor a las condiciones del medio ambiente, sino que, además, creó sus propias creencias, sus mitos acerca del Universo y de lo humano, sus liturgias, sus celebraciones y sus organizaciones. Lo que trato de decir, concretamente, es que el ser humano no inventó en un día la existencia de un ser superior o la divinidad de la Tierra o del Sol. Estas afirmaciones nacidas de los diferentes pueblos, son fruto de una gradual evolución en que, poco a poco, los seres humanos fueron organizando, de manera reflexiva, el sentido de su vida, fueron respondiendo, de manera provisoria, a las preguntas acerca de su origen, fueron organizando, también, el sentido de sus miedos, dándoles orientaciones y explicaciones, fueron buscando la causalidad de todas las cosas, ensayando hipótesis, confirmando unas y rechazando las otras.

Nuestras ideas acerca de las cosas, de nosotras/os mismas/os y del Universo, no nacieron de repente, no cayeron milagrosamente del cielo, ni brotaron mágicamente de la tierra. Ellas fueron fruto de una lenta maduración, de milenios de gestación y de continua transformación, aunque no siempre percibimos su complejo recorrido.

La semilla plantada en la tierra sufre múltiples procesos de transformación, de mutación de vida y de muerte, hasta aparecer en la superficie. Y, cuando la gente descubre que la semilla se ha vuelto una plantita, no piensa en todo el arduo proceso vivido en las entrañas de la tierra, en las entrañas mismas de la semilla, y en todas las múltiples interacciones de todas las fuerzas de la naturaleza. Lo mismo sucede con el ser humano. La cosas que producimos, aun las más preciosas y sublimes, como nuestras creencias religiosas, salieron de un largo proceso de maduración, en el cual siempre estaban presentes las respuestas a nuestras necesidades

del momento. Nuestra extraordinaria creatividad fue capaz de producir *significados* que pudieron ayudarnos a vivir una u otra situación. Y estos significados no son realidades estáticas, sino que son parte del dinamismo de la vida y, por ello, también, necesariamente cambian, se transforman para responder a los llamados de la vida y adecuarse a las nuevas situaciones que enfrentamos.

No siempre pensamos en estas cosas y, por eso, muchas veces sólo permanecemos en la superficie y en los efectos producidos por la tierra, sin preguntarnos por otros niveles más profundos, por las raíces, por las posibles causas que han hecho surgir una u otra creencia, una u otra esperanza. A veces parece que nos habitara un miedo de ir más allá y no comprendemos que si no avanzamos, si no aramos la tierra, si no la removemos, si no la abonamos de nuevo, incluso la plantita recién nacida perecerá.

Lo importante para dar el paso siguiente, en nuestra reflexión, es tener claro que los significados humanos de los asuntos humanos nacen de nosotras/os mismas/os, igual que los significados humanos de todo el universo. Somos nosotras/os mismas/os, que construimos nuestras interpretaciones, nuestra ciencia, nuestra sabiduría y conocimientos. Nosotras/os mismas/os hoy afirmamos algo y, mañana, rectificamos nuestra anterior afirmación.

Nosotras/os mismas/os expresamos una imagen de Dios guerrero/vengador o una imagen de Dios tierno y compasivo. Somos nosotras/os, a través de nuestras/os antepasadas/os y tradiciones, quienes expresamos la Trinidad como "tres personas distintas en un solo Dios" y podemos expresarlo de otro modo según las nuevas percepciones que tengamos.

Somos seres que necesitamos sentido, somos como habitantes de un continente llamado sentido, sólo que este continente está formado sustancialmente por construcciones, por interpretaciones nacidas de nosotras/os mismas/os. Como dijo, en algún lugar, mi amigo el poeta Rubem Alves "la gente teje las redes en las cuales se enreda".

Esta es la *maravilla* humana, maravilla que debe ser resituada y valorada en el conjunto del Universo del cual somos parte. Por ello, tenemos que, poco a poco, tratar de superar la tendencia, tan presente en nosotros, de que sólo aquello que viene de un Ser superior que está encima de nosotros, puede ser bueno, o hasta que todo lo que existe o sucede nos viene de un Ser superior todopoderoso. Esta tendencia nos viene de una visión jerarquizada y teocéntrica (Dios Padre/Creador) de comprender el mundo, propia del mundo antiguo y medieval que subsiste, hasta hoy día, en las diferentes interpretaciones cristianas de la historia y de la teología.

La concepción jerarquizada del mundo, concepción que llamamos patriarcal, porque toma al "patriarca" o la figura masculina como principio organizativo y controlador de la sociedad, necesita poco a poco, ser superada para comprender lo humano y todas las otras variadas expresiones de la vida.

Este esfuerzo ha sido bandera de lucha de muchas mujeres participantes en el movimiento feminista, en el movimiento ecológico, en los movimientos de indígenas, así como de muchos científicos de las más diversas especialidades de todo el mundo.

## La maravilla humana y la Trinidad

En la perspectiva que ya hemos expuesto acerca de la Trinidad, hablando de las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, cada vez más, esto me resulta una abstracción, es decir, un discurso en el cual la gente da vueltas alrededor de una idea puramente imaginaria, que no nos lleva muy lejos. Limitar la Trinidad sólo a la expresión cristiana es olvidar los miles de años anteriores de historia humana.

Casi siempre, nuestra tentación consiste en repetir, con algunas variantes, lo que ha sido dicho o aprendido, como si ese discurso acerca de Dios que, sin duda, fue útil durante siglos, no pueda cambiar hoy día frente a los nuevos desafíos que la historia nos lanza. La experiencia humana respecto a Dios no comenzó con la elaboración teológica acerca del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es mucho más amplia y esta amplitud debe penetrar muy intensamente las fibras de nuestro ser.

Nosotras/os atamos, a lo largo de nuestra historia, el símbolo de la Trinidad al mundo cristiano y lo identificamos con el único Dios verdadero, tanto en el contenido como en la expresión.

Es bueno recordar que otros credos religiosos utilizan símbolos trinitarios, por ejemplo, los antiguos celtas que reconocen tanto el aspecto masculino como el femenino de Dios. La imagen femenina de Dios es una Trinidad simbolizada por tres mujeres que representan, cada una, aspectos esenciales de toda vida humana<sup>1</sup>.

Trinidad, o Padre, Hijo y Espíritu Santo, son códigos cerrados que necesitan ser abiertos y traducidos nuevamente. Son símbolos que se refieren a experiencias de vida que fueron, sin embargo, olvidadas como símbolos, y absolutizadas dentro de una teoría más o menos hermética, cerrada y eminentemente masculina. Al hablar de "códigos cerrados", quiero decir que ellos no nos remiten directamente al mundo de nuestra experiencia inmediata, sino que exigen de nuestra parte un esfuerzo de interpretación y comprensión. Es como cuando alguien utiliza una palabra cuyo significado desconocemos porque no está presente en nuestra experiencia cotidiana. Entonces, necesitamos descubrir lo que ella significa, a qué se refiere, de qué experiencia habla. De esa forma abrimos el "código", penetramos en su sentido y captamos lo que nos quiere decir. Abrimos el "código" tal como abrimos un sobre bien cerrado y conseguimos, al fin, leer el mensaje que guarda.

En palabras de la teóloga estadounidense Sandra Schneiders<sup>2</sup>, nuestra imaginación religiosa necesita una verdadera terapia porque redujo la Trinidad "a un hombre viejo, a un hombre joven y a un pájaro". Dentro de esa ironía androcéntrica, Sandra Schneiders quiere recuperar una experiencia más amplia de Dios, en la que las metáforas utilizadas sean vistas como expresiones limitadas y contextualizadas de lo que vivenciamos. El símbolo o la metáfora intentan expresar lo que vivimos, lo que experimentamos sólo por aproximación. Lo vivido es siempre mayor que lo dicho o que la imagen que de ello tenemos.

Si las palabras Padre, Hijo y Espíritu Santo, son símbolos, necesitan ser decodificados, necesitan una comprensión siempre cambiante para que aparezca su extraordinaria riqueza. Es necesario captar cuál es la experiencia fundamental que subyace, que sustenta la afirmación cristiana de que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es más, es necesario preguntarnos si esta expresión es la más adecuada, la más cercana a lo que vivimos y a lo que experimentamos como divino.

Puede suceder, como ya sucedió en la historia humana, que sean necesarios

cambios y que, probablemente, se elaboren nuevos enfoques de la realidad misteriosa que nos constituye. Este enfoque crítico no significa la negación de nuestro pasado cristiano el cual, a pesar de los límites inherentes a toda existencia humana y a la vida en general, trató de crear relaciones de justicia, de amor y de misericordia entre las personas y los pueblos. Según una profunda intuición de Rosemary Radford Ruether<sup>3</sup> el problema parece centrarse en las raíces culturales de la sociedad occidental, en particular en las culturas que se construyeron alrededor de una figura monoteísta masculina de Dios y de su relación de Creador del Cosmos y de todo lo que existe. Esta imagen, según Rosemary Radford Ruether, reforzó simbólicamente las relaciones de dominación del hombre en relación a las mujeres, a los esclavos, a los animales y a la tierra.

Hoy estamos en otro momento de la historia humana y del cosmos y, en este momento nuevo, es necesario cambiar la orientación de nuestra experiencia y reconstruir los significados que nos son queridos y que nos ayudan a vivir.

Según los sociólogos<sup>4</sup> con el número tres nace la vida social y con ella la posibilidad de la sociología, la ciencia de los fenómenos sociales. El número tres es un indicador de la pluralidad, símbolo de la riqueza inagotable y de la múltiple universalidad que caracteriza la vida. El número tres es una convención que indica que somos muchos, que la vida es múltiple e impresionantemente diversificada. Y es en la exuberancia de la multiplicidad que podemos captar lo que llamamos creatividad. Si todo fuera igual, estático, fijo, no podríamos hablar de creatividad, de cambio, de evolución.

Indudablemente, el número tres es una convención simbólica. Por ejemplo, podría usarse el siete, sin embargo, se convino en atribuir al tres la simbología de la multiplicidad/unidad.

Cuando hablamos de experiencia estamos refiriéndonos a un terreno más conocido, al alcance de nuestra observación cotidiana. Podemos experimentar esa diversidad en nuestra vida. No existe ninguna flor igual a otra, ningún animal igual a otro, ningún ser humano igual a otro, ni tampoco un comportamiento igual a otro. Somos semejantes, sin duda, pero cada persona conserva su marca propia, su originalidad, su disposición única de ser y de sentir el mundo.

Esta percepción de la multiplicidad de las cosas es tan antigua como el ser humano y ha sido bien analizada por los filósofos griegos, los llamados *pre-socráticos* del siglo VI a.C. Ellos estaban impresionados frente a la diversidad y el dinamismo de todas las cosas y buscaban medios para entender esta realidad que parecía caracterizar a todos los seres. Por ejemplo, Heráclito de Éfeso, impresionado por el flujo incesante de todas las cosas y del propio sujeto que conoce, había afirmado que "descendemos o no descendemos en un mismo río, nosotros mismos somos y no somos" (Fragmento 49)<sup>5</sup>.

Mi pregunta acerca de la Trinidad se refiere, en primer lugar, a la experiencia humana. Me pregunto: ¿qué fe o qué experiencia humana concreta me lleva a hablar de la Trinidad? En otros términos, ¿a qué tipo de experiencia corresponde la Trinidad?

Me doy cuenta de cómo en la teología cristiana empleamos palabras que no tienen mucho que ver con nuestra experiencia cotidiana. Tal vez, hayan correspondido a vivencias de otras épocas que, ahora, muchas veces parecen carecer de sentido. Repetimos cosas aprendidas en forma casi mecánica, sin embargo, no sabemos muy bien a qué corresponden y cómo y por qué han surgido.

Hasta podríamos decir, en el caso de nuestra experiencia religiosa, que, muchas veces, o no tenemos palabras adecuadas para expresarlas o, sencillamente, vivimos utilizando las expresiones tradicionales aprendidas que nos da miedo abandonar.

Identificamos esas expresiones con nuestra propia fe, sin comprender que el lenguaje de la fe exige también una adecuación al lenguaje actual y, sobre todo, a nuestras vivencias actuales. Utilizamos un lenguaje de cierta forma abstracto, que nada tiene que ver con las cosas de todos los días, como si la experiencia religiosa tuviera que expresarse siempre con un lenguaje hermético como el que utilizan los científicos.

Por costumbre repetimos lo que no entendemos y, muchas veces, hasta nos negamos a reflexionar acerca de las formas tradicionales que son parte de nuestro aprendizaje religioso. Imaginamos que lo que no entendemos es más profundo, más religioso, más digno de confianza... Sería, tal vez, parte de aquello que nos dijeron que era "misterio de fe" y, al misterio de fe, la gente lo acepta sin discutir.

Pienso que el gran desafío que se nos presenta hoy, sobre todo a nosotras mujeres, es el de comprender existencialmente lo que afirmamos o, en otras palabras, el desafío de expresarnos en forma simple, accesible y propia, acerca de aquellas experiencias que son realmente significativas en nuestra vida. No podemos seguir teniendo miedo de hablar a partir de nosotras, de nuestra racionalidad y de nuestra experiencia. Es en ella, que se expresa nuestra fe, es en ella que aparecen nuestros amores, nuestros compromisos, nuestra solidaridad. La fe podría sintetizarse en los valores fundamentales que mantienen la vida, valores sobre los cuales apostamos, valores que, en la experiencia de Jesús y de su *movimiento socio-religioso*, se traducen en comportamientos de solidaridad con los pobres, de defensa de la vida frente a las múltiples amenazas, de denuncia de la opresión, de compartir, de perdón, de misericordia, de alabanza. Son comportamientos que podrían ser llamados experiencia de resurrección, experiencia de restitución de la vida en todos los sentidos que esta expresión puede tener.

Leonardo Boff, en su libro *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, publicado en 1986<sup>6</sup>, ensaya un camino teológico que parte de la comunidad humana para hablar de la Trinidad. Conserva la teología clásica de la Trinidad, en lo esencial, introduciendo nuevos elementos como la dimensión femenina en la propia realidad trinitaria.

Mi objetivo es, más bien, de orden práctico, pastoral y, sobre todo *ecofeminista*. Con ustedes, quiero interrogarme acerca de lo que experimentamos hoy y qué nos lleva a hablar de la Trinidad.

Sabemos que, aunque en el medio popular, haya alguna expresión religiosa relativa a la Trinidad, no se puede decir que en la religiosidad popular haya una comprensión y devoción especial hacia ella. Se hace continuamente la señal de la cruz, señal trinitaria, pero no hay una reflexión propiamente trinitaria. Es como una especie de costumbre compulsiva que lleva a la gente a hacer la señal de la cruz como signo de protección en ciertas situaciones particulares, como por ejemplo, al pasar frente a una iglesia, al acercarnos a un difunto o cuando nos sentimos en peligro, etc.

La reflexión más ajustada acerca de la Trinidad se da en los medios religiosos o en los medios más intelectualizados de las diversas iglesias a partir de los cuales se busca una espiritualidad, una teología, una vivencia que bautizamos como tri-

nitaria. En esos medios la palabra Trinidad es empleada más frecuentemente.

Me gustaría que nos basemos en nuestra propia experiencia y, a partir de ella, nos interroguemos acerca de lo que significa existencialmente para mí la relación con la Trinidad o acerca de lo que es mi experiencia trinitaria. Y si esa experiencia es hecha tanto por intelectuales y religiosos, cuanto por las/os empobrecidas/os, aunque la explicitaran de modo diferente.

Pienso que en la vida concreta lo que experimentamos es una sorprendente multiplicidad o pluralismo, la impresionante diferencia, el cambio aturrido de las cosas, la fragilidad, lo provisional, la mezcla de la vida y de la muerte, de la muerte con la vida. Esa variada multiplicidad es Trinidad, es decir, está simbolizada por el número *tres*, por *ese tres* que, en realidad, quiere decir millares, millones... que quiere decir infinito.

Entrar en la sociedad significa salir de la vida intrauterina de osmosis con la madre, en una especie de dualidad unificada, y, consecuentemente, enfrentar un mundo diferente, lleno de diferencias, en el cual cada una/o de nosotras/os es una/o entre tantas y tantos. Nuestra primera experiencia histórica es, pues, de multiplicidad, de conflicto con las diferencias, de búsqueda de adaptación con las personas que son irreductibles a mi propio yo. Y esta experiencia está profundamente marcada por el sufrimiento, por el dolor de la diferencia, por la competencia, por la lucha por la sobrevivencia, por el deseo de tener lo que los otros tienen, por la máscara que se va construyendo en las relaciones humanas y que levanta barreras de todo tipo. Ésa es nuestra experiencia. Y es, precisamente a partir de ella, que el ser humano piensa en Dios como Diferente, lo imagina como Superior a esa relatividad que nos constituye. Es porque experimentamos el pluralismo en el dolor, en la división interior, en el miedo, en el sufrimiento y en las precarias alegrías, que buscamos a un Dios *Uno* que supere esa precariedad que nos caracteriza, que unifique en su propio Ser toda esa diversidad que nos constituye. Imaginamos que ese *Uno* no está sujeto a nuestros dolorosos límites.

Es por el hecho de percibirnos, que Dios es Dios para nosotras/os, o a partir de nosotras/os, que en la experiencia cristiana, como en otras experiencias religiosas, se habla de Trinidad o de las tríadas divinas. La Trinidad es una expresión de la historia, de la trágica y desafiante historia humana, pero es una Trinidad unificada como si en esa unidad expresáramos el deseo de armonía y comunicación con todo lo que existe. Comunión a la que aspiramos en medio de las lágrimas y las experiencias de dolor y sufrimiento, como si esa Trinidad Santa de la cual hablamos fuera la expresión de un mundo plural transformado, armónico, en el que se supere todo sufrimiento o dolor, en el cual se superen separaciones y divisiones, en el cual toda lágrima sea enjugada y finalmente Dios, es decir, el *Uno*, el Amor será todo en todos.

La Trinidad comporta la multiplicidad y el deseo de unidad, en un mismo y único movimiento, como si fuesen momentos de una misma respiración. La Trinidad es el nombre que damos a nosotras/os mismas/os, nombre que es síntesis de la percepción de nuestra propia existencia. Trinidad es un lenguaje que construimos para tratar de expresar esa conciencia de ser multitud y, al mismo tiempo, unidad. Es la palabra que indica nuestro común origen, nuestra común materia, nuestra común respiración universal dentro de nuestra inmensa diversidad que hace de cada una/o de nosotras/os, una obra original y única, un camino dentro del gran camino de la vida. Trinidad es sólo una palabra sobre nosotras/os mismas/os, sobre

lo que conocemos, sobre lo que experimentamos en nuestra carne, en nuestra historia.

Por ello, es necesario volver a nuestra experiencia cotidiana para verificar en ella el fundamento de nuestra imagen de Dios. Dios es el ideal del ser humano. Hablar de Dios es hablar del ser humano como igual a sí mismo y como diferente de sí mismo, como en mí y como fuera de mí. También, por ello, las imágenes de Dios son múltiples y variadas en las diversas culturas humanas. Siempre es pobre, limitado y metafórico, nuestro esfuerzo para expresarlas. En este sentido tenemos que tener muy claro que no somos el reflejo de la Trinidad como si ella fuera una entidad triple bien delimitada, encima de nosotros, existente en sí y por sí misma, de la cual, como podemos, describimos cualidades y perfecciones.

La Trinidad no es una entidad que puede ser explicada por nosotros, como por ejemplo, cuando describimos una maracuyá o una nuez. La Trinidad que adoramos nace de nuestra propia experiencia humana, de nuestras entrañas, aunque sea infinitamente mayor que ella o se despliegue en perfección, en ideal, en motor de vida, en busca de significado. En ella nos encontramos, en ella nos percibimos, en ella somos como todo es. Nos hablamos de ella hablando de nosotras/os. Nos expresamos al tratar de expresarla.

La tela de la experiencia trinitaria y del lenguaje que trata de explicarla nace en nuestras entrañas, como la tela de una araña... Pero a diferencia de la araña, hemos sido habituadas/os por la sociedad patriarcal a creer que la tela no viene de nosotras/os sino que existe por sí misma, apenas fuera de nosotras/os, y que fue ella misma que nos reveló su íntima constitución. Decir lo contrario, sería decir que nos asemejamos a arañas que tejen sus telas y descansan en ellas, parece blasfemia, traición, disminución del misterio de Dios, porque eso acarrearía una especie de autonomía por la cual podrían culpabilizarnos o, peor aún, por la cual nosotras/os mismas/os nos sentiríamos culpables. Decir que somos con todo el Universo, en opinión de muchas personas, sería caer en el panteísmo, tan negativamente pintado, y maldito, en nuestras tradiciones religiosas. No somos Dios, dicen con vehemencia, y el mundo no es Dios. No perciben que existimos en ese gran Misterio Divino explicitado o manifestado en múltiples facetas y que, lo que conocemos, es sólo lo que experimentamos e intentamos interpretar buscando el significado.

Algunas personas todavía admiten hablar de la Trinidad a partir de la experiencia de Jesús que clamaba Abba Padre, que decía que él y el Padre eran uno y que prometió enviarnos al Espíritu Santo. Sin embargo, podríamos preguntar: ¿a qué experiencia de Jesús correspondía ese lenguaje? ¿Qué experimentaba él para decir lo que dijo? ¿Qué experimentaban sus discípulos, o los redactores de los evangelios, para expresar por escrito lo que dijeron? Es difícil saberlo... de esas experiencias sólo tenemos múltiples y variadas hipótesis e interpretaciones. Por ello, necesitamos acoger esta insegura realidad en relación a las experiencias hechas por Jesús y en relación a nuestros discursos acerca de ella. Lo que, seguramente, más conocemos de Jesús fueron sus actitudes de misericordia, su compasión frente a los sufrimientos humanos, las vías que propuso para que seamos hermanos y hermanas. Por lo tanto, se trata de una experiencia humana concreta y no de hipótesis dogmáticas acerca de sus creencias metafísicas, que servirán para alimentar herejías o largas querellas teológicas.

En ese sentido, no basta escudarnos en la experiencia de Jesús para hablar de

la Trinidad. Es necesario que nos escudemos sobre nuestra propia experiencia, sobre nuestra historia personal y colectiva, sobre los valores de los que no desistimos, sobre nuestra ternura y compasión.

Este camino podrá abrirnos a un nuevo descubrimiento de nosotras/os mismas/os, a un nuevo nacimiento o renacimiento que podría estar simbolizado por el bautismo de fuego, el bautismo del Espíritu. El bautismo de fuego es aquel que opera en nosotros por la fuerza de nuestra adhesión a nosotras/os mismas/os y a la realidad que nos rodea, por la fuerza del redescubrimiento de nuestro ser profundo y en ese redescubrimiento renacemos de nuevo en Dios, renacemos para la Tierra, para el Cosmos, para la historia, para el servicio mutuo, para la construcción de las relaciones humanas fundamentadas en la justicia y en el mutuo respeto.

### **El lenguaje religioso y su cristalización en las instituciones religiosas**

#### **Trinidad y lenguaje**

En la primera parte de nuestra reflexión señalé el hecho de que la Trinidad es, también, un lenguaje o una forma de expresar nuestra experiencia interna y externa de multiplicidad y unidad que nos caracterizan.

Decir que la Trinidad es, también, un lenguaje, significa que a través de ella expresamos nuestra experiencia plural de la Trascendencia a partir de nuestras diferentes culturas y expresiones. La Trinidad es algo presente en diferentes credos religiosos, expresado en formas culturales distintas, pero abarcando el mismo contenido de multiplicidad y unidad.

A partir de nuestra formación religiosa no siempre fuimos iniciadas/os al respeto del pluralismo y a la percepción de las semejanzas en las diferentes experiencias.

Sucede que el mundo de la religión, en sus instancias organizativas, es un mundo que busca la estabilidad, que trata de fortalecerse con la adhesión de sus adeptos y que trata de imponerse utilizando un poder denominado "espiritual". Le teme al movimiento, a la verdadera relatividad de las cosas, a su fragilidad, a su limitación, al cambio inherente a los procesos vitales.

El mundo de la religión patriarcal volvió el lenguaje simbólico (que expresa lo que hay de más profundo en el ser humano) nada más que un lenguaje simbólico, musical, poético, aproximativo, de sueños, de deseos profundos, pero lo cristalizó y pasó a creer y transmitir la creencia de que lo que es dicho existe tal cual.

De este modo, el poder religioso pasa a condenar o a elegir quiénes son fieles o infieles a las entidades y/o discursos cristalizados o esclerotizados por el lenguaje. Culpabiliza, angustia y atormenta a los que comienzan a decidirse por la vida, por su apasionante riqueza y mutación, por la impresionante relación entre todas las cosas.

En el mundo de la religión patriarcal olvidamos la riqueza de los símbolos y adherimos a conceptos bien definidos. Nos olvidamos de la historia y nos apegamos a la doctrina sin historia actual. Olvidamos el mundo cambiante y de relaciones que nos caracteriza y defendemos la estabilidad de ideas y dogmas.

Retenemos la evolución de los significados, aprisionamos los símbolos, tratamos de dominar la realidad con la ilusión de que, así, venceremos la fuerza del movimiento, del cambio y la creatividad de los procesos vitales.

Somos esclavas/os del lenguaje, especialmente del lenguaje religioso consagrado, como aquel al cual todas/os debemos adherir para ser fieles a la voluntad de Dios. Considero que cada vez que actuamos de manera sumisa, nos alejamos del dinámico sentido de la Trinidad. Caemos en una especie de monismo cerrado, de dominación de un Absoluto, que desconoce la condición de la Tierra, de la historia y de la incansable libertad humana. Desgraciadamente, a lo largo de la historia cristiana, nuestra fe en la Trinidad ha sido apenas una fe en tres entidades fijas, tres personas que a pesar de comunicarse conservan su propia independencia abstracta y su inmenso poder sobre nosotras/os.

La Trinidad fue enseñada como un Absoluto, lo Totalmente Diferente de nosotras/os, lo Superior, lo Independiente. Tal enseñanza es, sin lugar a dudas, fruto de una concepción dualista del mundo y del ser humano, muy presente en la teología cristiana tradicional, especialmente en la catequesis.

Actualmente, para recuperar el dinamismo de la Trinidad tendremos que recuperar el dinamismo propio de nuestra existencia, aun con el riesgo de no lograr formular nuestros discursos en forma clara y precisa.

El gran desafío es aceptar la inseguridad del discurso acerca de la realidad y acoger la seguridad que nos viene del hoy, de la vida cotidiana, de nuestra propia experiencia, de nuestras interrogantes y de aquella frase sabia del mundo judío que afirma que "a cada día le basta su labor".

Muchas veces, nuestra angustia se origina en el hecho de olvidarnos del hoy y tratar de resolver los asuntos de mañana, de angustiarnos más por el miedo de pensarnos diferentes, que por los desafíos del presente. Para sentirnos seguras/os y vencer el miedo a nosotras/os mismas/os, buscamos una forma de ajustarnos a las doctrinas antiguas, aun si no nos sentimos bien con su forma ni su contenido. Preferimos la estabilidad de las creencias tradicionales, pensando que ellas pueden continuar como siempre fueron, a pesar de que el mundo se debate en conflictos, en cambios diarios, o en desafíos a los cuales mal podemos responder.

Por lo tanto, la Trinidad no significa tres personas distintas viviendo en un cielo que no sabemos localizar. No son tres personas como nosotras somos personas distintas unas de otras. Padre, Hijo y Espíritu Santo no son substancia divina por oposición a la substancia humana, sino *Relaciones*, es decir, relaciones experimentadas por las personas humanas y expresadas de forma tal vez antropomórfica, pero metafórica y no metafísica. Podemos decir, en términos sencillos, que el amor es una relación, pero no captamos la persona del amor o algo que se llama amor. Si decimos que el amor es ser, estaríamos al nivel de la metafísica, del discurso filosófico acerca de los seres en sí mismos y tendríamos, entonces, que dejar de hablar metafóricamente, simbólicamente, del amor.

Si, por casualidad, decimos a una persona "tú eres un amor", ello significa que la relación con ella es tierna, bondadosa, que sus acciones evidencian solidaridad, servicio, disponibilidad, etc.

Por ello, necesitamos reafirmar que la Trinidad es una expresión del Misterio múltiple y uno, que nos envuelve, nos constituye y del cual participamos sin cesar. Tenemos que superar el mecanicismo idealista, a través del cual nos acostumbramos a hablar de la Trinidad como si ésta fuera una especie de ser o "máquina" que

funciona independientemente de nosotros. Tenemos que entrar en una nueva comprensión de nuestra realidad personal y, a partir de ella, percibiremos cómo personalizamos todas nuestras relaciones, todos nuestros contactos, todos nuestros discursos, incluso con las cosas y con los animales. Nosotros somos personas que volvemos el mundo personal.

Nosotros somos personas que volvemos a Dios persona, en cierta forma, a nuestra imagen y semejanza. Hablar así no es herejía ni una falta de respeto a la Trascendencia, sino una forma de aproximarnos más al propio misterio de la vida, al extraordinario misterio humano, de reconocer su poder en nosotros, su fuerza creativa capaz de transformarnos y transformar todas las cosas. Hablar así no es una gran novedad, como algunos podrían pensar, sino volver a la antigua forma de los místicos/místicas, de aquellos o aquellas que se negaban a hablar de Dios como "algo", como "un ser en sí", como "persona", sino que callaban confundidos ante el misterio que nos constituye y envuelve todo lo que existe.

### **Trinidad: Padre, Hijo, Espíritu Santo**

Como hemos dicho la Trinidad es símbolo, metáfora, es decir, una imagen que sugiere alguna otra cosa, más de lo que el lenguaje literal es capaz de proporcionar. La metáfora remite a algo que denominaríamos trascendente, es decir, que está más allá de aquello que se dice. Así, por ejemplo, cuando digo *Padre, Hijo y Espíritu Santo* no me refiero a tres personas distintas viviendo en una esfera celestial, sino que ello es parte de un lenguaje metafórico, como antes expliqué. A partir del lenguaje simbólico y de sus imágenes, y considerando los límites de toda imagen, quiero indicar que la fuente de vida está en todas/os nosotras/os, que ella es nuestro origen y habitación común (Padre/Madre), que, por lo tanto, somos hijas e hijos de esa misma fuente y es a través de esa misma fuente relacional, energética, que todos nos relacionamos con todo lo que existe (*Espíritu*), que somos capaces de ser solidarios, misericordiosos, tiernos, apasionados, deslumbrados, justos, ante la maravilla que nos constituye.

Padre, Hijo y Espíritu Santo son expresiones simbólicas de la experiencia cristiana para hablar de esa intuición profunda de que, finalmente, somos todas y todos, con todo lo que existe, participantes del mismo sople de vida.

Los siglos de catequesis cristiana, a pesar de los beneficios innegables que proporcionaron, fueron cristalizándose, endureciéndose, tal vez hasta esclerotizando las experiencias religiosas y su correspondiente lenguaje simbólico. Cristalizar algo es volverlo duro, difícil de remover, protegido de los cambios y hasta distante de nuestra experiencia actual. Ahora bien, fue este proceso de cristalización, fenómeno humano común, que alcanzó la experiencia trinitaria y la redujo a una sistematización de conceptos, limitada a la relación entre las tres personas divinas. Como, de cierta forma, la cristalización impide los cambios y hasta se protege de ellos, es capaz de provocar miedos en los "creyentes", miedo de cuestionar el significado y el origen de tal o cual enseñanza. A pesar de nuestros miedos es preciso avanzar, acompañar la intensidad del movimiento de la vida en nosotras/os e intentar, siempre, un regreso a las primeras experiencias, anteriores a los discursos dogmatizados.

## La reconstrucción de los significados trinitarios y la celebración de la vida

### La reconstrucción de los significados

La palabra "reconstrucción" indica que una posesión, una relación humana, una ciudad, una sociedad, necesitan rehacer, recrear su propio cuerpo, renovar su actividad relacional. Ello porque sucedió algo que debilitó la construcción, los lazos de amistad, la relación. Es, en este sentido, que les propongo intentar la reconstrucción de los significados trinitarios, reconstrucción exigida por la actual realidad histórica que vivimos.

Tenemos, siempre, que tener presente que nuestro cuerpo, nuestras costumbres y tradiciones se construyen y se modifican según nuestras necesidades. No siempre logramos alcanzar, con la rapidez deseada, los cambios que consideramos necesarios, y no siempre lo que consideramos importante encuentra eco en los grupos con los que estamos en contacto. Esto es parte del pluralismo en el cual vivimos en nuestros diferentes contextos y opciones de vida.

Les propongo cinco puntos para esta reconstrucción:

- A. Trinidad en el Cosmos
- B. Trinidad en la Tierra
- C. Trinidad entre pueblos y culturas
- D. Trinidad en las relaciones humanas
- E. Trinidad en cada persona

Indudablemente, este esquema sugiere que *todo* es Trinidad, es decir, *todo* es esa relación íntima vital entre la multiplicidad y la unidad que nos caracteriza y constituye. Tal perspectiva nos abre para ir más allá de la experiencia cristiana que, de cierta forma, teorizó acerca de la Trinidad Divina a partir de la Biblia, de las filosofías antiguas, de las herejías, de las luchas religiosas, de los sistemas de poder establecidos y de la experiencia humana. No quiero limitarme sólo a la formulación y sistematización trinitaria cristiana entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino incluirla en un horizonte antropológico más amplio, a partir del cual podremos comprender cuánto, los diferentes grupos humanos, tienen en común con el conjunto de la Tierra y del Universo. Pienso que este es un paso fundamental en el mundo de hoy.

Quiero ayudarles a comprender mejor nuestras vivencias y las interpretaciones que de ellas hacemos, para que capturemos lo esencial de la dimensión religiosa de la vida humana y abandonemos con humildad el triunfalismo que caracteriza nuestra teología y nuestros comportamientos cristianos. Para la propia sobrevivencia de la vida y de los diversos grupos humanos, tenemos que asumir una actitud de humildad y de respeto profundo hacia las diferentes formas culturales y hacia las diversas formas en que el misterio de la vida puede expresarse.

Estoy convencida de la importancia de nuestra experiencia colectiva y personal para recuperar nuestras creencias más profundas, los valores que no queremos abandonar, valores que sostienen el sentido de nuestra existencia y son el fundamento del diálogo entre diversos pueblos y culturas. Estoy convencida también que, al

tocar el nivel de la experiencia profunda de cada ser humano, a pesar de las obvias diferencias, las personas se encuentran "pisando" un misterioso terreno común que nos invita a asumir comportamientos de comunión, igualdad y reciprocidad.

### A. *Trinidad en el Cosmos*

"Este Universo es un único y variado despliegue energético de materia, mente, inteligencia y vida". La afirmación es de Brian Swimme, astrofísico estadounidense que ha trabajado mucho para describir de forma empírica la historia del Universo. Él intenta mostrar que la humanidad, en este final de milenio, alcanzó la capacidad de contar la historia del propio Universo. Esta conquista es un paso fundamental para comprender nuestra propia historia común, e intentar una nueva relación con la Tierra, con el Cosmos y entre los diversos pueblos.

En este punto, sólo quiero llamar la atención acerca de la estructura única y multiforme del Universo, que en términos simbólicos o metafóricos llamaríamos estructura trinitaria. Estructura trinitaria significa esta realidad que forma todo el Cosmos, toda la organización de la Vida, es decir, una realidad marcada al mismo tiempo por la multiplicidad y por la unidad, por la diferencia y por la articulación y la interdependencia entre todas las cosas.

Estrellas, galaxias, planetas, satélites, atmósfera, mares, ríos, vientos, lluvias, nieve, montañas, volcanes... Son expresiones de la creatividad múltiple del Universo, profundamente articulada e interdependiente entre sí. Diversidad y unidad que existe y se interpenetra en un mismo y único movimiento de continua creatividad.

Esta estructura trinitaria cósmica, de cierta manera, es independiente del ser humano, pero el ser humano es el único capaz de nombrarla, de captarla, de extasiarse delante de ella y de comprenderse parte integrante de ella. Además, el ser humano es el único viviente capaz de nombrar su cuerpo como cuerpo cósmico, dada su conciencia de extrema y extraordinaria dependencia del Cosmos.

### B. *Trinidad en la Tierra*

Plantas, animales, bosques, montañas, ríos, mares, formando las más variadas combinaciones bajo todos los ángulos... Atrayéndose, apareándose, combinándose, destruyéndose, recreándose en especies y en colores de todo tipo. Creciendo, alimentándose de la vida de unos y otros... transformándose, adaptándose, muriendo/resucitando de otras maneras dentro del complejo vital al cual pertenecemos. Impresionante mutación de la Tierra que a veces nos amedrenta y a veces nos extasia, que a veces nos causa escalofríos y otras, gritos de júbilo. Girando en torno al sol o en torno de sí misma, va creando los días, las estaciones y las más variadas formas de vida.

¡Trinidad de la Tierra! Tierra trinitaria en un movimiento de creación continua, que supone procesos de creación y destrucción como expresiones del mismo proceso vital. Basta pensar en las diferentes eras geológicas, en el nacimiento de los continentes, en la transformación del mar en desiertos, en el florecer de los bosques, en el surgimiento de las distintas formas de vida vegetal y animal, para captar esa inmensa fuerza creativa en la cual estamos inmersos/os y de la cual somos parte.

Así, como en el punto anterior pudimos comprender, la estructura trinitaria del Cosmos, ahora, también podemos comprender, a través de una observación puramente empírica, la estructura trinitaria del planeta Tierra y nombrarnos como terrícolas, es decir, seres terrestres.

### *C. Trinidad entre pueblos y culturas*

Blancos, negros, amarillos, indígenas, mestizos de hablar diverso, de diversas costumbres y tamaños, de sexos diferentes, constituyen la sorprendente, y múltiple, sinfonía humana en la que, nuevamente, la variedad y la unidad son expresiones que constituyen el mismo proceso vital que nos sostiene.

Si asumimos esa diversidad dentro de la misma estructura trinitaria y si tomamos en serio esa constitución básica de todos los seres, no se justifican ni la superioridad ni la inferioridad. Entonces lo que existe es una ciudadanía cósmica. Somos, sencillamente, cósmicos, terrícolas, seres del Cosmos y de la Tierra, que nos necesitamos unos a otros y sólo existimos a base de una existencia común y de una interdependencia en nuestras diferencias.

Estoy convencida que si tratamos de desarrollar esta idea de ciudadanía cósmica y terrícola, podremos vencer con más eficacia las formas de racismo, antirracismo, xenofobia, marginalización, violencia, machismo, tan presentes en nuestra cultura. Hay una nueva conciencia de ciudadanía que necesita nacer y crecer en nosotras/os, sin negar la ciudadanía nacional que es parte, todavía, de nuestra historia.

Todavía no ha terminado la época de las ciudadanía nacionales, entendida como la afirmación de una nacionalidad específica, pero ya anuncia, en forma sorprendente, los límites de su percepción de lo humano basado en el sistema de protección y destrucción de unos y otros, armados a partir de la afirmación absoluta de los diferentes nacionalismos.

La pluralidad que nos constituye como grupo humano es la Trinidad, es decir, la expresión simbólica de esa realidad múltiple y una, que es la realidad constitutiva de nuestro tejido vital. Y esa pluralidad es fundamental para que la propia vida humana pueda seguir su curso, para que las diferentes razas y culturas puedan desarrollarse, ayudarse mutuamente y entrar en comunión.

### *D. Trinidad en las relaciones humanas*

Las relaciones humanas están marcadas por el yo, el tú y el él/ella. Esto me lleva a afirmar que, incluso, en la experiencia de la soledad, mi soledad es "multitud" interior y algarabía y música de tonos variados. En este sentido, hasta la soledad se torna una metáfora de la Trinidad. Entender esta soledad múltiple que nos constituye, es entender mejor los procesos biológicos, psicológicos y religiosos que son parte de nuestra vida.

Cuando los monjes buscan la soledad, en realidad buscan el encuentro con su voz interior, es una tentativa de encuentro consigo mismos en medio de las muchas voces que oyen, tanto en su interior como las que vienen del exterior. Y, por lo tanto, necesitan buscar durante toda su vida, porque la captación de la realidad personal íntima es efímera, pasajera y casi indecible. ¿No es esto mismo lo que llamamos yo? En realidad el yo es una conjunción extraordinaria de una diversidad de encuentros,

de personas, de experiencias, de tradiciones e historias combinadas de un modo más o menos original. Toda esta variedad es experimentada en esta realidad personal única que denominamos "yo".

Claro está que la experiencia de búsqueda del yo interior no pertenece sólo a los monjes/monjas o los sabios/as, pero digamos que socialmente e históricamente son ellos/as que, especialmente en el pasado, evocaban y simbolizaban a través de su vida la dimensión fundamental del encuentro consigo mismos y con el *Todo*.

Debemos recordar que la soledad es un sentimiento con varios significados, los que tienen consecuencias negativas o positivas sobre nuestro psiquismo. Parece que, en realidad, nuestra soledad es, también, una cierta comunión con el aire, el sol, con la Tierra y con la multitud de personas que atraviesan o atravesarán nuestra existencia. Esta comunión, no siempre presente en nuestros procesos conscientes es condición, incluso, para hablar de soledad. Nuestra soledad es, pues, en este sentido, soledad trinitaria, soledad más allá de nuestra individualidad, soledad personal habitada por la multiplicidad. La multiplicidad es, pues, condición imprescindible para la propia afirmación de la soledad personal.

Nuestra sociedad individualista insiste en afirmar la independencia casi total del yo, insiste en cultivar en nosotras/os la ilusión de nuestra omnipotencia individual y, en ella, fundamenta todos los sistemas de competencia económica y exclusión social. Hoy día, muchas personas comienzan a comprender los límites de esta forma de percepción.

La vida, como sabemos, es de por sí un acontecimiento abierto y sólo subsiste en esta apertura a la diversidad; sólo es creadora y dinámica si se conjugan los varios elementos que la constituyen. Al faltar un elemento cualquiera como aire, agua, calor, minerales, vegetales, personas, afectos, etc., la vida no subsistirá en nosotras/os.

También está el misterio trinitario en la relación íntima entre el yo y el tú. Somos yo/tú y el misterio, es decir, el misterio de nuestra presencia en el mundo, en el Universo y en nosotras/os mismas/os. Somos el misterio de nuestra historia, de nuestras tradiciones, de nuestras propias preguntas. Somos yo, tú y el misterio, por lo tanto Trinidad, en la densidad y atracción de una relación profunda que sobrepasa nuestro momento de intimidad, nuestro deseo de conocimiento recíproco, de ternura y de comunión. Por ello, el conocimiento recíproco exige no sólo tiempo, paciencia y diálogo, sino que es una inversión continua y profundamente retardadora. Se nos desafía a entrar en un proceso de mutua revelación, de aceptar "desnudarnos", de mostrar, cada vez más, algo de nuestra realidad y saber que ese "mostrarnos" está contaminado de lo conocido y desconocido para nosotras/os mismas/os y, por ende, para las/os demás.

Afirmar la Trinidad como símbolo de nuestra existencia, al mismo tiempo múltiple y una, es permitir que los diversos grupos humanos, las diversas experiencias místicas, puedan encontrarse y abrirse unas a otras, escucharse recíprocamente, conocer la impresionante semejanza de nuestras experiencias más profundas, aunque esas experiencias sean expresadas en lenguajes diversos, en contextos culturales diferentes y por diferentes personas. Éste es uno de los antiguos desafíos que la humanidad tendrá que enfrentar en el próximo milenio. Indudablemente, del acoger este desafío de un modo diferente, dependerá el nuevo camino que ensayaremos con varones y mujeres de "todas las razas y naciones" de la Tierra.

### E. Trinidad en cada persona

Podemos comprender que mi realidad personal es absolutamente interdependiente de las demás y del conjunto de la Tierra y del Cosmos. Yo soy yo, pero, al mismo tiempo, millares de vidas y circunstancias que, antes de mí, prepararon y tejieron mi existencia personal. Yo soy yo y mil vidas antes de mí. Yo soy yo y mis antepasadas/os con sus historias, sus voces y tradiciones que corren por mis venas. Yo soy yo y mi situación, más allá de mi individualidad, más allá de mi historia personal limitada a mis años de vida. Esto no significa que no pueda afirmarme como un "yo", como alguien que es, hasta cierto punto, libre, autónoma, que desea, que ama, que odia, que espera. Pero esto significa que mi realidad personal, mi autonomía es siempre relativa, dependiente de... Por esta razón, nuestra propia estructura personal es trinitaria, es decir, que es, al mismo tiempo, misteriosamente diversa y una. Y lo más importante es que esta extraordinaria realidad es perceptible en la vida de todos los pueblos, está presente en todos los procesos biológicos, culturales y religiosos. Esta visión nos sitúa en otra cosmovisión y en otra antropología, a partir de las cuales nos comprendemos como seres de la Tierra y el Cosmos, participantes en la extraordinaria evolución de la vida.

"El nuevo Cielo y la nueva Tierra" están siempre en camino... Ocurrieron ayer, ocurren hoy, ocurrirán mañana. El Cielo no se opone a la Tierra, no se afirma como superior, no aparece como un objetivo final de nuestros esfuerzos, el lugar donde, finalmente, entraremos en la paz de la armonía divina.

Tal perspectiva nos abre hacia una valorización de la vida actual, para el combate por los derechos que tienen los seres vivos de ver ampliar en sí mismos, y en los otros, las posibilidades que les son debidas.

La vida después de ésta, como acostumbramos decir, se sitúa en el propio *misterioso y sagrado viaje de la vida*, después de nosotras/os. Acerca de esto podemos decir muy poco. Sólo podemos afirmar algo que nuestro ser conoce, es decir, que de la disolución de una forma de vida surgen millares de otras, que una vida alimenta una serie de otras y que, finalmente, vivimos de ese proceso de disolución y recomposición de la vida.

Algunas/os de ustedes, tal vez, se sorprenderán que yo no hable del Cielo, de los brazos del Padre que nos esperan a la puerta del Paraíso, del encuentro feliz con todos quienes amamos o quienes nos gustaría haber conocido. Éstos son nuestros sueños de ahora, de la infancia o de adultos, de nuestra catequesis, sueños que nos consuelan o, tal vez, nos tranquilizan. Pero, el *misterio de la vida*, en su *sagrado y largo viaje*, no le permite a nadie ser propietario de sus originales caminos, de sus transformaciones, de su recorrido. Podemos soñar, como en un juego de "haz de cuenta", pero cómo será, simplemente, será.

Es necesario confiar, acoger este hecho como un don de estar hoy aquí, participando de la intensidad de este *misterio mayor*. Por ello la novedad que hoy intuimos necesita encarnarse en nosotros, poco a poco. Es como un proceso de gravidez colectiva... vamos comprendiendo la nueva vida generada por nuestra propia vida, vamos aceptando su dependencia e independencia, vamos aceptando que el mundo ya no será el mismo con la novedad que irrumpe en nuestra propia carne.

## La celebración de la Vida

### A. La celebración y el bien

Celebrar es algo fundamental en la vida humana. Celebramos de diversas formas lo que amamos, lo que esperamos o lo que hemos vivido. Celebramos los momentos importantes de la vida de nuestro pueblo, nuestras tradiciones nacionales y religiosas.

Y, es tratando de comprender la Trinidad como experiencia nuestra, como experiencia de la Tierra y el Cosmos, que seremos capaces de celebrar las cosas de la Vida de otro modo. Ese otro modo significa que somos celebradas/os al celebrar la vida en la Trinidad. Significa también que, a pesar de nuestros límites, experimentamos una pertenencia más amplia a los procesos vitales.

No nos alabamos, alabamos a la Tierra, alabamos a todos los seres, cuando levantamos nuestras voces alabando a la Trinidad y al expresarnos a través del lenguaje de los símbolos que nos son más queridos.

Nos incluimos en la celebración. Ella no es algo exterior a nosotros, sino parte de nuestra propia experiencia existencial, de nuestra comunión con todas las formas de vida y con todas las energías cósmicas.

Por esto cuando una celebración no nos incluye, no toca nuestra energía vital, no nos compromete, decimos que está vacía de significado.

Hay todo un aprendizaje creativo que necesitamos hacer unas/os con otras/os, para expresar en nuestras celebraciones las cosas esenciales a nuestra vida. Necesitamos salir del dualismo propio de nuestras liturgias en las que parecemos, más bien, espectadoras/es que actrices/actores de un momento simbólico común en el cual festejamos y celebramos a nosotras/os mismas/os y a las personas y acontecimientos que nos son caros.

En nuestras celebraciones, muchas veces, parecemos evocar unas energías ocultas, como si todas las energías disponibles no estuviesen también en nosotras/os. Olvidamos que somos personas-cósmicas, es decir, que el Cosmos con todos sus elementos está en nosotras/os y nosotras/os en él; somos humanas/os terrícolas, es decir, que la Tierra con toda su fuerza está en nosotras/os y nosotras/os en ella. Además, nuestras/os antepasadas/os también están, de cierta manera, en nuestras venas, en nuestra carne, en las formas más diversas, conocidas o desconocidas, conscientes o menos conscientes. Y soy yo y la humanidad, la Tierra y el Cosmos.

El momento de celebración debería ser un momento de fiesta que rehaga nuestras energías, que nos abra a la bondad que nos habita y a las energías que nos hacen ser más solidarias y comunitariamente responsables por la vida de la humanidad y de toda la Tierra.

Necesitamos crear símbolos comunes a todos los pueblos, que expresen lo que es común a todos, lo que es parte de nuestra carne humana colectiva para, así, superar las divisiones, las imposiciones y los exclusivismos que marcan la historia humana bajo la égida del patriarcado y, especialmente, del patriarcado religioso. Somos invitadas/os, por la propia vida, a aprender a celebrar más allá de las fronteras religiosas establecidas.

Por esta razón hoy día, con frecuencia, observamos celebraciones litúrgicas, especialmente en los medios cristianos ecuménicos, donde se trata de superar las

particularidades de cada credo religioso y se busca enfatizar una apertura común, a lo que parece ser esencial. A partir de lo esencial que nos une como personas, nos hermanamos en una experiencia común y celebramos a partir de ella. Tal comportamiento significa apostar a la urgente necesidad de transformar nuestras relaciones con la Tierra y con todos los pueblos en ella existentes. También, significa un nuevo momento en la historia de la humanidad, momento que revela una conciencia más universal, una conciencia que desca trasponer las antiguas fronteras que crearon tantas divisiones en la historia de la humanidad.

### *B. La celebración y el mal*

Al hablar de celebración pensamos, inmediatamente, en celebrar el bien, lo positivo de la Vida, sus buenos frutos. Y si nos detenemos en la celebración de un hecho marcado por el sufrimiento, por el dolor o la muerte, tratamos siempre de exorcizar su aspecto negativo y de preservar del dolor lo que se puede llamar memoria positiva. No voy a escapar de esa tradición que nos caracteriza, sino que quiero profundizarla a la luz de la reflexión que hacemos acerca de la Trinidad.

Si decimos que la Trinidad incluye todo, tendremos también que afirmar que el mal está incluido en ella y que, de cierta forma, celebramos también al mal. Esto es un asunto extremadamente difícil. Sólo trataré de abrir algunas pistas de reflexión, convencida como estoy de que necesitamos retomarnos en un momento u otro. Ahora, parece inevitable tratar el asunto del mal, no sólo cuando se habla de celebración y de Trinidad, sino porque estamos viviendo tiempos difíciles en los cuales lo que llamamos fuerzas del mal, parecen estar llevando la delantera.

A este respecto podemos observar que, actualmente, a medida que proponemos alternativas diferentes de vida, es como si no tuviéramos confianza en emprender una novedad que, a primera vista, no ofrece la seguridad que buscamos. Todo parece tan frágil e incierto que desconfiamos más de lo que confiamos. Por ello, es importante que reflexionemos sobre el asunto del mal en una perspectiva más global y diferente.

Las culturas humanas siempre buscaron, espontáneamente, distinguir el bien del mal y supieron construir sus sistemas morales afirmando la supremacía del bien e identificándose con una fuerza superior o, sencillamente, presente en el ser humano e, incluso, trascendente al ser humano.

Como sabemos, en la tradición cristiana siempre el bien se opuso al mal. Incluso, lo imaginario religioso popular creó al demonio como un ser que se opone al ser infinitamente bueno de Dios, y al infierno como lugar de perdición y castigo, en oposición al cielo como lugar de salvación y premio. Mal y sufrimiento, aunque siempre presentes en la vida humana, son realidades perennemente combatidas.

Siempre tuvimos dificultad para conciliar la bondad de Dios con el sufrimiento, con la injusticia, con lo que podríamos llamar mal ético, es decir, el mal que, cometido por unos, siempre encuentra su respuesta/réplica en el mal sufrido por otros, en un espiral sin fin de venganza y sufrimiento muchas veces innecesarios. La presencia del mal fue, siempre, considerada como absurda y todos los sistemas morales tuvieron la preocupación de buscar vías, no sólo para curar el mal y el sufrimiento que produce, sino para evitar que las personas lo cometan.

En nuestra tradición, Dios siempre estuvo al lado del bien. Él mismo es el Bien

*Supremo*. Por ello, en todas las situaciones más dramáticas y más incomprensibles en que el mal parece victorioso, siempre se eximió a Dios de cualquier responsabilidad directa con el hecho. La responsabilidad se atribuyó a la libertad humana, y Dios permanece la mayoría de las veces "inocente" del mal o, cuando mucho, aparece como aquel que lo permite como buen pedagogo preocupado por ayudar a los humanos a salir de los caminos tortuosos de la maldad.

El viejo problema del mal es, hoy, de una actualidad singular, sobre todo, como lo he dicho, porque vemos crecer la depauperación de las personas, de los grupos, de la Tierra y pareciera que nuestra sociedad se vuelve más incapaz de encontrar salidas dignas para la convivencia y sobrevivencia humanas. La impresión que tenemos es que nuestro mundo actual, con sus análisis, teorías y pronósticos, ape-la cada vez más a la violencia y a la exclusión para solucionar los problemas provocando una ola creciente de depauperación jamás vivida antes en la historia.

Parece que el método más comúnmente utilizado, es resolver las cosas por la fuerza, las armas, la violencia bruta institucionalizada, la eliminación asesina de otros, el "sálvese quien pueda". Pagar mal con mal, se ha vuelto casi la norma de vida de los diversos grupos sociales y hasta de los individuos. Basta ver, por ejemplo, las reacciones populares de aprobación por la pena de muerte, la eliminación de prisioneros y hasta de niños y jóvenes transgresores. Basta ver los comportamientos intervencionistas de las grandes naciones, eliminando las posibilidades de sobrevivencia de las naciones empobrecidas.

Y, en este contexto, las religiones con su discurso acerca de la bondad de Dios, acerca de su voluntad misericordiosa e, incluso, con los castigos del infierno, son cada vez más ineficaces para aliviar la ola de violencia que vive y parece crecer en nuestras entrañas.

Nuestros antiguos discursos acerca del bien y del mal ya no nos conmueven, ya no explican lo que explicaban, ya no tienen sentido frente al absurdo de la perversidad creciente. La voluntad de Dios dirigida hacia el bien, parece estar fuera de esa lucha por la sobrevivencia o por el lucro ilimitado. Dios "ya no ayuda como antes". Los ricos recurren a Dios para mantener sus riquezas. Los condenados de la Tierra, los hambrientos, los desempleados, los sedientos de justicia experimentan, cada vez más, el silencio de Dios a pesar de que sigan ratificando su Justicia, como una forma de "esperar contra toda esperanza".

Los discursos tradicionales de la religión parecen, cada vez más, fuera de las necesidades cotidianas, a pesar de que es notable el crecimiento, en los sectores populares, de los diferentes grupos de tradición pentecostal, que mezclando charlatanismo y creencias ingenuas, mantienen al pueblo cautivo y esclavo de los llamados "poderes divinos" y, especialmente, del poder de sus representantes.

Una visión trinitaria del Universo, y del ser humano, no sitúa al mal, la destrucción, el sufrimiento, como realidades externas a nosotras/os, realidades que tenemos que eliminar en forma violenta, o realidades que tenemos que acoger, porque son "la voluntad de Dios".

No se señala al "otro" como mal, pero comprendemos que lo que llamamos "mal", de cierta forma, está en nosotras/os y en nuestro cuerpo. El mal es una relación que construimos y que lleva a la destrucción no sólo del individuo, sino del conjunto del tejido humano.

Una visión trinitaria del Universo, aunque nos sitúa en una misma fuente energética originaria de todo lo que existe, distingue lo que llamamos *proceso de creación* y

*destrucción*, inherente a la propia evolución de la vida, del *mal moral* o del mal, éticamente hablando. Éste se refiere al mal humano, que es obra nuestra, que concierne la acción que, mezclada a nuestra fragilidad constitutiva, es capaz de transformarnos en asesinas/os de la vida, en todas sus variadas expresiones.

Cuando se trata del ser humano, siempre hablamos en términos de bien y de mal. Pero, cuando se trata del Cosmos, del Universo, es necesario hablar de fuerzas, al mismo tiempo, creadoras y destructoras. Esta realidad que constituye el Universo, esos dos polos, negativo y positivo, son indisociables de todos los procesos vitales. La aparición de una región desértica significó, probablemente, la muerte de un bosque. Alimentarnos de pescado supone que muchos peces mueren... así habría muchos ejemplos a citar.

Somos las/os humanas/os quienes calificamos los procesos de creación y destrucción en buenos o malos, porque siempre nos referimos a lo que nos parece bueno o malo para nosotras/os.

Somos, por ejemplo, nosotras/os quienes decimos que un tifón provocó destrucción... que la crecida de un río fue asesina o que el rayo provocó la muerte... que la sequía destruyó la tierra y provocó el desastre del éxodo rural hacia las grandes ciudades.

Siempre se habla del mal en relación a nosotras/os, y es dicho por nosotras/os, en relación a los animales o al conjunto de la naturaleza. Somos nosotras/os quienes decimos que la serpiente es mala, porque su veneno nos puede matar.

El hecho de que seamos la "conciencia", o el pensamiento del Universo, nos lleva a calificar las cosas de buenas o malas en relación a nosotras/os mismas/os. Esta afirmación fue hecha por los antiguos filósofos griegos y por muchos pensadores cristianos de la Edad Media, aunque los contextos eran diferentes. Ahora, retomamos estas reflexiones a partir de los desafíos de nuestra historia contemporánea y de una visión más global y articulada de los procesos vitales.

El mal ético, el mal producido por los seres humanos, surge de la propia dinámica de la vida y de nuestra propia frágil, dependiente e interdependiente constitución humana. La tradición cristiana siempre afirmó que las acciones malas surgen del exceso de nuestras pasiones, de nuestro egoísmo.

Por otra parte, el mal ético, también surge de una comprensión muy limitada de nosotras/os mismas/os, de la comprensión de nuestra humanidad en relación a todos los otros seres. Desarrollamos demasiado el sentido de individualidad, de superioridad y de inferioridad, pero bien poco el sentido de colectividad, de comunión con el todo, en vista de nuestra propia sobrevivencia y de nuestra felicidad común.

A la luz de la estrecha afirmación de nuestra individualidad personal, racial, religiosa y hasta de clase, terminamos creando sistemas de protección de unos contra los otros, basados en el lucro y en la superioridad de los que se consideran "los más fuertes o los más perfectos". A partir de ellos, no evaluamos la provisoriedad de nuestra existencia personal, sino que transformamos al individuo, en el caso del individuo más poderoso, más rico, el aparentemente mejor dotado, en un absoluto, en una "divinidad" a ser protegida contra las fluctuaciones y agresiones de la historia.

En esta perspectiva, la idea que desarrollamos de un Dios encima de la historia y presidiendo la historia, nos hace desarrollar la imagen de una divinidad justa en algún lugar fuera de nuestro lugar, divinidad poderosa, muchas veces a imagen de

los poderosos de este mundo. Ese Dios, también "individuo" o persona individual, es siempre justo, fuerte y bueno, en oposición a nuestra debilidad y maldad. Es el Dios de la Teodicea, de la justicia, difícil de conciliar con la trágica realidad de la historia humana. Es un Dios, cuya bondad "en sí misma", tenemos siempre que afirmar o salvar, como si salvando la bondad de un Ser Superior, tuviéramos garantizada la superación de nuestra trágica maldad.

Esta divinidad siempre buena, nos lleva a hacernos preguntas sin fin frente a las diversas situaciones sin salida en que nos encontramos.

Hoy día, los pobres continúan de rodillas delante de esa divinidad (*Dios*) pidiendo misericordia, clemencia y ayuda, para satisfacer sus necesidades básicas y para mantener su dosis cotidiana de esperanza. Se comportan delante de ella casi como lo hacen delante de los dones del poder de este mundo, esperando de él comprensión para tener la posibilidad hasta de ganar su pan. Los pobres son esclavos de muchos dones y, analógicamente, hasta de un don supremo.

Salir de esta concepción muy patriarcal, jerárquica, materialista, individualista, dependiente, economicista y grosera de Dios y de Trinidad, parece un paso fundamental en el presente y en vista del futuro. Esto es sobre todo, un camino espiritual, una inversión personal y colectiva que nos sitúa en un horizonte más amplio y más libre. Camino espiritual significa, aquí, un camino que modifica interiormente nuestras convicciones, camino exigente que va más allá del cumplimiento de un programa político partidista o de la obediencia a un código de leyes canónicas. Camino espiritual, porque es un camino del espíritu que sopla donde quiere y nadie puede detenerlo.

Estamos siendo invitadas/os a retomar nuestras raíces de comunión con la Tierra, con todos los pueblos, con todos los seres vivos, para captar la trascendencia, no como una realidad aislada en sí misma, superior a todo lo que existe, sino la trascendencia en nosotros, con nosotros, en la Tierra, en el Cosmos, en todo. Trascendencia aquí y ahora, en medio de los semejantes o diferentes, en medio de las plantas y animales, de los ríos y los mares. Trascendencia como una invitación para ir más allá de los límites de nuestro egoísmo y para sentirnos convocadas/os a un comportamiento ético colectivo de "salvación" de la vida. Trascendencia como cántico, como sinfonía continuamente ejecutada por la infinita creatividad de la vida.

Entonces ¿qué sería el mal en esta perspectiva, al mismo tiempo, tradicional y diferente?

Lo que llamamos *mal* es la falta de equilibrio que nos rodea, la milenaria sed individualista de poder, la milenaria hambre de comer cada vez más, e impedir que otros coman.

El *mal* es esta especie de retención de la vida por sí misma, de apropiación de los bienes por las personas o los grupos que se auto-otorgaron la posesión de la tierra y de las personas que consideran inferiores.

El *mal* es esta disfunción creciente, tanto en la vida personal como en la social, que me lleva al cultivo narcisista de mi individualidad, de mis intereses empresariales, eclesiales, políticos.

El *mal* es este exceso o esa abundancia retenida o contenida, de comida, de tierra, de poder, de saber, de placer, en manos de los que se presentan como los verdaderos dioses de la tierra, dueños del capital apoyados por sus cómplices directos o indirectos.

El *mal* es esta idolatría del individuo, de raza pura, de pueblo mesiánico, del Imperio que domina al penetrar en todo y hasta en las fibras más íntimas del pueblo, y lo lleva a creer en su inferioridad.

El *mal* es la afirmación de un sexo sobre el otro, que domina todas las estructuras personales, sociales, políticas y económicas.

El *mal* es la proclamación e imposición de mis dioses como eternos y únicos capaces de salvar a toda la humanidad.

El *mal* es la afirmación de que algunos conocen la voluntad de ese dios y pueden enseñarla como dogma irrefutable y que otras/os tienen que recibir y aceptar humildemente su propia ignorancia.

Es el *mal* que nos deja confusos y nos plantea diferentes preguntas, muchas veces, sin respuesta. El "mal" cósmico, o el proceso de creación y destrucción inherentes al Universo sólo nos intimida en la medida que suframos sus consecuencias.

Este mal de doble aspecto es parte de la Trinidad que somos, de la humanidad y divinidad que somos. Este mal es, además, la negatividad, o si deseamos emplear otro lenguaje, es el "vacío" presente en todo el Universo, en toda la Tierra y en todos los seres humanos. "Vacío" que permite oposiciones, conflictos, tensiones, destrucciones, y que supone, también, una posibilidad creativa extraordinaria, un despliegue de nuestra sensibilidad, una humillación de nuestras entrañas, más allá de nosotras/os mismas/os.

Lo que parece negativo es una energía capaz de desarrollar en nosotras/os el amor al prójimo, la capacidad de levantar a los caídos en los caminos, de acoger a los niños abandonados, de reforestar la selva destruida, de limpiar un río contaminado, de alimentar a los animales en tiempos de sequía. De la misma basura que acumulamos puede nacer una flor... de los "huesos resecos" vuelve la vida, del horror de la guerra nace la compasión. Esa misma energía, de polo negativo y positivo, nos constituye y constituye todo el Universo. Continuamente, esta misma energía crea y recrea la Tierra y la existencia humana.

La historia humana es testigo de que los grandes gestos de misericordia y ternura nacieron de situaciones dramáticas de amenaza a la vida. Cuando el dolor del prójimo se vuelve insoportable se transforma en mi dolor y provoca gestos de amor. Buda, Jesús, Mahoma, los mil Franciscos, Claras y Teresas, las Severinas y los Antonios de siempre, transformaron el dolor en fuente de compasión, en misericordia, en nuevas posibilidades de vida.

Esta nueva visión presente en nuestra reflexión acerca de la Trinidad nos ayuda a salir de un cierto antropocentrismo, dualista y excluyente, que caracterizó nuestra tradición occidental y cristiana, dualismo que no sólo opuso Dios y humanidad, sino también, espíritu y materia, varón y mujer, buenos y malos, y continuó produciendo mil y una oposiciones a lo largo de nuestra historia.

Por esto, podemos decir que celebramos el mal, no para mantenerlo, sino para exorcizarlo, para comprender que a partir de él aprendemos algo más acerca de nuestra existencia, de la vida de la Tierra y de todos los seres vivientes. Celebrar al mal no es alegrarnos porque lo cometemos, sino que es una forma de apropiarnos de lo que también somos, de reconocer comunitariamente quiénes somos y tentar el camino de la vida en abundancia.

La máxima atribuida a Jesús de Nazaret: "amar al prójimo como a sí mismo" debe ser retomada y comprendida como un camino de regreso al equilibrio trinitario.

Si nos excedemos en el amor hacia nosotras/os mismas/os, caeremos en una especie de narcisismo ilimitado, de destrucción casi implacable de los demás. Seguiremos construyendo imperios, nazismos, fascismos, racismos, clasismos, machismos, y todo tipo de excesos que terminarán volviéndose contra nosotras/os mismas/os y, especialmente, contra los más pobres. El equilibrio entre el yo y el tú, el yo y el nosotros, el yo y los otros, nosotros y la Tierra, es un camino para volver a permitir el florecimiento del ser humano, de las plantas, de los animales, en fin, de todas las energías creadoras de la Tierra.

Indudablemente, esta nueva visión no parece resolver nuestros problemas inmediatos, no nos da soluciones prontas y completas. Ella es, todavía, el vestido nuevo que no cae bien a nuestro cuerpo, la ropa que, apenas, comienza a ser cosida. Entretanto, ella nos invita insistentemente, a comprender el Universo, la Tierra y los diversos grupos humanos, como mi cuerpo. Cuerpo en evolución, en éxtasis creador, en trabajo destructor y regenerador, cuerpo de muerte y de resurrección. Todo es nuestro cuerpo, *cuerpo trinitario*, tensión y comunión continuas de multiplicidad y unidad, en la extasiante y misteriosa aventura de la vida.

### Conclusión

Esta conclusión es sólo una invitación para que ustedes hagan preguntas a lo leído y traten, individualmente o en grupo, de encontrar respuestas aunque sean provisionarias. No teman hacer preguntas, incluso manchar el texto y que lo leído cambie. Las personas crecen cuando preguntan y si no hay "por qué" ya no crecerán, ni por dentro ni por fuera.

Mi conclusión quiere ser un desafío y un pedido de que piensen no sólo en la Trinidad que somos y de la que formamos parte, sino también en la responsabilidad de ser lo que somos.

También, mi conclusión quiere ser la expresión de una convicción llena de esperanza. En este final de milenio, estamos comenzando a construir, colectivamente, una nueva espiritualidad, unidos a los pueblos de diferentes rincones de la Tierra. Hasta parece un nuevo Pentecostés, pero un Pentecostés, construido pacientemente, universal, hasta imperceptible, un Pentecostés interno y externo, que haga estallar nuestras fronteras religiosas, y comience, no sólo a modificar nuestra comprensión del mundo y de nosotras/os mismas/os, sino a modificar nuestras acciones. Todo esto es *espiritualidad*, es decir, energía que organiza nuestra vida, que indica un sentido, que despierta, en nosotras/os, deseos, los más bonitos, para ayudar a otras personas a descubrir la "perla" preciosa escondida en su propio cuerpo y en la Tierra. Ya sabemos que cuando encontramos "nuestra perla", personal y colectiva, "vendemos todo" para podernos quedar con ella. La perla es la expresión simbólica de nuestra nueva *espiritualidad* creciendo en nuestro propio cuerpo, alimentada por las energías humanas de la Tierra, del Cosmos, es decir, la *energía trinitaria* indisolublemente una/múltiple y presente en todo lo que existe.

Al hablar de la energía trinitaria pienso en un trozo de un bellissimo texto de Joseph Campbell<sup>8</sup> sobre el AUM, el sonido del misterio de la palabra, que quiero compartir con ustedes.

"AUM es una palabra que representa a nuestros oídos el sonido de la energía del Universo de la cual todas las cosas son manifestación. El sonido comienza en la parte posterior de la boca, "aa", después la "uu" lo toma y la "mm" lo cierra. Cuando se pronuncia adecuadamente, todos los sonidos vocálicos se encuentran incluidos en AUM. Las consonantes son consideradas, aquí, como interrupciones del sonido vocálico esencial. Todas las palabras son, pues, fragmentos de AUM, así como las imágenes son fragmentos de la Forma de las formas. AUM es un sonido simbólico que nos pone en contacto con el ser, reverberante, que es el Universo. Si oyeras alguno de los registros de los monjes tibetanos cantando AUM, sabrías exactamente lo que la palabra significa. Es el AUM de estar en el mundo. Estar en contacto con él, captar su sentido, es la experiencia culminante de todo."

La Trinidad como nuestra primera realidad creadora, realidad fundamental, que penetra todo lo que hacemos y lo que somos. Trinidad de cosas, de historias, viejas y nuevas, que evolucionan y se disponen en múltiples formas creadoras.

Pienso que, también fue una oportunidad de comprender que la perspectiva ecofeminista, articulación íntima entre una línea de pensamiento feminista y otra ecológica, nos abre, no sólo a una posibilidad real de igualdad entre varones y mujeres, de culturas diversas, sino a una relación diferente entre nosotras/os, con la Tierra y con todo el Cosmos. Esta nueva relación, aún embrionaria, quiere superar las discusiones puramente especulativas que no nos llevan a un verdadero cambio. Estamos cansadas/os de la ineficacia de los discursos religioso-científicos, de sus poderes fundados en el Todopoderoso Uno y Trino, distante y separado de nosotras/os. Estamos cansadas/os, para utilizar las palabras de Arnaldo Jabor<sup>2</sup>, de ver el mundo "cada vez más dividido entre los que lamentan el infierno y los que viven en él". Se trata del infierno de nuestra sociedad que mata indígenas, niños, pueblos, pero que también es capaz de producir personas que se presentan como la conciencia de los males de nuestra sociedad y que hablan en nombre de Dios, sin pensar en la blasfemia que hacen, ni en la complicidad de sus creencias.

Espero que renueves cada día, con ternura, responsabilidad, valor y con mucho ardor, la esperanza de luchar por la vida que nos habita en forma extraordinaria, en una multiplicidad de todas las cosas.

## NOTAS

1. Robert Lentz, "The Celtic Trinity", en *Creation Spirituality*, enero/febrero de 1991, Oakland, CA, EE.UU.
2. Sandra Schneiders, *God is more than two Men and a Bird*, entrevista con la hermana Sandra Schneiders, U.S. Catholics Claretian Publications, Chicago, mayo de 1990, EE.UU.
3. Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God, An ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper San Francisco, Nueva York, 1992.
4. Michel Maffiesoli, *Le Temps des Tribus*, Ed. Meridiens Klincksieck, París, 1988.
5. Rodolfo Mondolfo, "El pensamiento antiguo", en *Desde los orígenes hasta Platón*, Ed. Losada, Buenos Aires, 4ª ed., 1959 (cf. p. 47).
6. Leonardo Boff, *A Trindade, a Sociedade e a Libertação*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1986.
7. Brian Swimme, *A Terra é un dragão verde*, Ed. Cultrix, São Paulo, 1984 (cf. p. 22).
8. Joseph Campbell, *O poder do mito*, Associação Palas Athena, São Paulo, 1990 (cf. p. 241).
9. Arnaldo Jabor, "Todos temos inveja da paz dos ianomâmis", en *Jornal do Commercio*, Recife, 25 de agosto de 1993.

Traducido por Rosa Ciancio, julio de 1995

Revisado por Gladys Parentelli, diciembre de 1995

## En nosotras crece la vida

### *Un punto de vista ecofeminista*

MERCEDES CAÑAS

*Somos la raíz donde se sostiene todo un pueblo para crecer.*  
(Palabras de una mujer campesina en un taller sobre "Derechos de la Mujer")

El Salvador, Santa Ana

En nuestro país, es preciso que las mujeres tomemos conciencia del grave deterioro del medio ambiente y del peligro de que éste "termine con la viabilidad de nuestra sociedad y la habitabilidad de nuestro país"<sup>1</sup>. En este sentido, es invaluable el aporte social que los grupos ecologistas, aglutinados en la *Unidad Ecológica Salvadoreña*, han dado y están ofreciendo a la patria: la "*Propuesta del Cerro Verde*", la "*Propuesta Alimentaria Nutricional*" y el "*Acuerdo Ecológico*" que hicieron llegar a los partidos políticos de El Salvador, son ejemplos de los más importantes, a nivel teórico-político.

Las feministas, de diferente forma y por otro camino, llegamos a la misma conclusión: "El problema ecológico no es un problema sin solución, más aún, hay esperanzas y señales de que el deterioro ecológico se puede revertir, pero para ello es necesario sustituir el enfoque economicista del desarrollo por un enfoque ecologista donde la supervivencia del país y el bienestar de sus habitantes prevalezca sobre criterios de beneficio financiero... Nuestro país tiene suficientes recursos para satisfacer las necesidades de todos los salvadoreños, pero no suficientes para satisfacer la ambición de unos ni la irracionalidad de otros"<sup>2</sup>. Solidarizamos con sus luchas, son nuestras también, sin embargo, consideramos que el feminismo ha dado aportes a nivel mundial, que deben ser integrados al enfoque ecologista nacional, por varias razones:

1. Le dará mayor profundidad y amplitud a su planteamiento.
2. Las mujeres somos la mayoría de la población.
3. En nosotras crece la vida, de nuestra calidad de vida depende la nación.
4. Es un imperativo ético, ya que si llegan a dedicar esfuerzos por salvar especies animales y vegetales en peligro de extinción, mucho más necesario, importante y humano es que pongan sus esfuerzos en contribuir a la preservación de la vida de

la "especie" de seres humanos con quienes comparten la vida, las alegrías, el amor, la belleza, y que no los abandona ni a la hora de desesperanza, el terror y la muerte.

### La relación mujer-medio ambiente

Cuando se habla del binomio mujer-medio ambiente, casi siempre se hace alusión a dos aspectos:

1. La degradación del medio ambiente generada por el acelerado aumento poblacional, y de esto la responsabilidad recae en la mujer.

2. La mujer es la encargada de educar la protección del medio ambiente, la protección o deterioro del mismo será causa del desempeño de las mujeres en su labor. Precisamente en las propuestas de la *Unidad Ecológica*, la única vez que hace relación específica a las mujeres, se refiere a esto (ver *Propuesta del Cerro Verde*).

Ambas conclusiones, que no pretendo invalidar, sino relativizar, pueden hacer llegar a grandes desaciertos ideológicos, políticos y éticos.

### Degradación y explosión demográfica

En primer lugar, es claro que al encontrar las raíces del problema ecológico únicamente en la explosión demográfica, se deja de lado la crítica al modelo de desarrollo, a las estructuras económicas y políticas que han llevado al mundo y a nuestro país en particular a esta situación:

-El 80% de la vegetación natural de El Salvador ha sido eliminada. Sólo el 6% del bosque original se reconoce como tal.

-De las 120.000 hectáreas de manglares, sólo quedan 30.000, gracias a la expansión incontrolada del algodón y el uso de pesticidas.

-Las aguas superficiales y subterráneas están contaminadas, y constituyen una fuente para la proliferación de enfermedades. Esto se agrava con que las fuentes de agua se están secando, los mantos acuíferos de San Salvador, por ejemplo, se están reduciendo en un metro por año.

-El 80% del territorio nacional presenta graves muestras de erosión, baja fertilidad, alta contaminación de agroquímicos y pérdida de cobertura vegetal.

-Hay tres especies de árboles, diez de aves y tres de mamíferos extintas.

-La falta de equilibrio ecológico origina cada año más sequías, más inundaciones, más deslaves, más hambre y más muertos. El 80% de los niños menores de cinco años tiene algún grado de desnutrición, el 18% de las muertes es de niños menores de un año, el 49% de las muertes se debe a parásitos y a enfermedades infecciosas<sup>3</sup>.

Situación que de acuerdo al Centro Salvadoreño de Tecnología Apropriada, coloca a El Salvador en el nivel más alto de degradación ecológica en el continente americano.

En general, quienes relacionan degradación ecológica y explosión demográfica, encuentran como brillante solución, el establecimiento de políticas de control de la natalidad, bajo lemas como "una familia pequeña vive mejor" o similares, ante esto, es necesario repetir:

A. Y las mujeres ¿no tenemos derecho a participar en esas reflexiones que deciden sobre nuestros cuerpos?, se habrán preguntado quiénes toman estas decisiones ¿por qué una mujer llega a tener hasta diez o más hijos? ¿Quién decide cuántos hijos tenemos, nuestros maridos, la iglesia, la fatal ignorancia, la suerte, quién? ¿Saben algo de todo esto?, o es que las mujeres procreamos neciamente, "es inaceptable que se les diga a las mujeres que tienen pocas alternativas para elegir, que tener menos hijos les hará tener una vida mejor. Para ellas los hijos son la única fuente de valoración como personas"<sup>4</sup>.

B. ¿Quiénes son los responsables de la grave crisis ecológica, las mayorías populares o las élites de poder, que han impulsado un modelo económico que teniendo como criterio de decisión la ganancia, no les importa a costa de quién? "La destrucción del medio ambiente ofrece siempre ventajas de crecimiento a corto plazo y a mediano plazo... Así, la maximización del crecimiento tiende a la destrucción del medio ambiente, a pesar de que el medio ambiente determina el límite de la maximización del crecimiento a largo plazo"<sup>5</sup>.

¿No son acaso en El Salvador, los grandes añileros, cafetaleros, cañeros, algodóneros, empresarios de la construcción, etc., quienes históricamente han deteriorado el medio ambiente? ¿No son también las mayorías populares, y de éstas, la mayoría mujeres, afectadas en su calidad de vida, junto con el medio ambiente, por estos mismos modelos económicos?

### Mujer educadora para el cuidado del medio ambiente

Una nueva tarea para quienes en el mundo "realizan casi las dos terceras partes del total de horas de trabajo, reciben sólo una décima parte del ingreso mundial, y poseen menos del 1% de la propiedad mundial"<sup>6</sup>. Para quienes son productoras de la mitad de todo el alimento producido en los países en desarrollo<sup>7</sup>.

Una tarea más, que si bien la hemos estado realizando, porque nadie podrá negar que la generalidad de las mujeres enseña a proteger lo que ellas mismas respetan, por consideraciones vitales: agua, bosques, tierra, plantas y animales no ha sido efectiva porque no depende de las mayorías la depredación del medio ambiente, los que abusan, los que envilecen son otros, no son nuestros desnutridos hijos. Y sin embargo, los grandes planificadores, nos delegan otra tarea más. ¿Que no es responsabilidad de todos el planeta? ¿No son los hijos responsabilidad de padre y madre? ¿No debiera ser el cuidado y educación de los niños, responsabilidad social? ¿Al dejar esta tarea a las mujeres, no se está reproduciendo la idea de que para lo único que servimos es para ser madres? ¿Por qué no nos invitan a participar en la elaboración de políticas?

Nos surgen mil preguntas, inventamos respuestas, las buscamos permanentemente, pero ¿acaso los interesados en salvar el medio ambiente, se habrán preguntado por las necesidades de las mujeres?

## La respuesta ecofeminista

Diferentes grupos de mujeres feministas y ecologistas, han ampliado la significación del ecologismo, al plantear que la ecología, al estudiar las interrelaciones entre los componentes de un sistema natural, tendrá también como objeto de su estudio, las relaciones entre los seres humanos; y por tanto, deberá ser considerado un problema ecológico, el romper las relaciones de dominación del hombre sobre la mujer, ya que éstas significan pérdida del "equilibrio entre dos polaridades (extremos de una misma unidad), existentes en toda la naturaleza y que se fue perdiendo en las relaciones humanas, sobrevalorando un aspecto en detrimento de otro... lo sensible, lo intuitivo y lo sintetizante se considera típicamente femenino, con connotaciones negativas, mientras que lo agresivo, lo competitivo, analítico y racional, es vinculado con lo masculino y sobrevalorado socialmente... para lograr el equilibrio de las relaciones sociales y ecológicas se necesita tanto la intuición como la racionalización, la integración como la autoafirmación. Se necesita una interacción dinámica de estos dos elementos que conforman la unidad"<sup>8</sup>.

Las ecofeministas plantean, entre otras, cuestiones fundamentales:

1. El dominio y la explotación de la naturaleza y la mujer por parte de la civilización occidental/industrial son reforzados mutuamente, porque la mujer es considerada semejante a la naturaleza.
2. La vida en la tierra es un tejido interconectado y no existe un privilegio jerárquico humano proyectado sobre la naturaleza que justifique su dominación.
3. Un ecosistema saludable, equilibrado, que incluya a los habitantes humanos y no humanos, debe mantener la diversidad. El ecofeminismo propone un movimiento global, fundado en el interés común y con respecto a la diversidad, en toda oposición a toda forma de dominación y violencia.
4. La continuidad de la vida en este planeta exige un nuevo entendimiento de nuestra relación con la naturaleza, con los demás seres humanos y con nuestro propio cuerpo."<sup>9</sup>

Además, las ecofeministas han evidenciado que el impacto de la degradación ambiental afecta de manera diferente a las mujeres, por ser las mujeres parte del propio ecosistema dominado y explotado irracionalmente:

"En Centro América, la mujer tiene grandes preocupaciones para el logro del desarrollo familiar adecuado. Entre ellos, la nutrición, la salud, la economía y afortunadamente, en este caso, la educación de sus hijos. Asimismo, tiene problemas específicos a su género, necesidades de mayor educación, y capacitación, lucha por la igualdad de oportunidades (lucha contra la agresión y la violencia). Cualquier programa que involucre mujeres y su relación con el medio ambiente deberá involucrar estas preocupaciones de profunda trascendencia,... la incorporación de la mujer en el proceso hacia el desarrollo sostenible, hace imprescindible restaurar el medio ambiente, que hasta hace pocos años era fuente de recursos para el bienestar de la familia y hoy, debido a su escasez ha casi duplicado las horas laborales de gran cantidad de mujeres en todo el itmo."<sup>10</sup>

"La mujer tiene igual importancia en la ordenación de las aguas. Por constituir un elevado porcentaje de los agricultores. En las regiones rurales, es también la mujer la que recoge y utiliza el agua para su hogar, la que resulta primero afectada si se deterioran los sistemas de suministro de agua, la que tiene un interés vital en que las aguas sean de buena calidad... en muchas sociedades es la mujer la responsable de la atención y conservación de los árboles, y es también la principal recolectora de leña para la calefacción y cocina."<sup>11</sup>

Además se ha demostrado, que "la capacidad de concebir hace que la mujer sea más vulnerable que el hombre ante los contaminantes ambientales". "Numerosos informes han establecido un vínculo entre los defectos de los recién nacidos y contaminantes ambientales como el plomo... Los estudios en relación a la influencia en las mujeres reveló, asimismo, que las sustancias contaminantes se encuentran también en la leche materna. Se sabe, por ejemplo, que algunos productos químicos como los plaguicidas y los haluros orgánicos se concentran en la leche materna"<sup>12</sup>.

Para terminar, el ecofeminismo hace sus planteamientos con responsabilidad, rigurosidad, sin dogmatismos, ni preponderancias, con determinación, y con la alegría de romper el silencio en que por siglos se nos ha mantenido, con la esperanza de aportar al mundo lo que las mujeres como género hemos logrado preservar del terror: el respeto y el amor por la vida, la utopía que se persigue es una sociedad donde para todos y todas "valga la pena haber nacido", en donde la infancia sea para todos, tiempo de juegos, de estimulación, de desarrollo de la creatividad; la juventud tiempo de libertad para decidir sin peligros lo que queremos ser, tiempo de reafirmación, de generosidad, de energía creadora; donde la vejez sea tiempo de descanso, de profundización, tiempo de compartir las experiencias; una sociedad donde no falte a nadie lo esencial materialmente para vivir, ni amor, solidaridad, amistad y ternura para conservar intacta el alma.

## NOTAS

1. *Unidad Ecológica Salvadoreña*, "Propuesta del Cerro Verde", San Salvador, junio 1990.
2. *Unidad Ecológica Salvadoreña*, "Propuesta del Cerro Verde". San Salvador, junio 1990.
3. Datos proporcionados por la UNES y el CESTA, en la *Propuesta del Cerro Verde* y un desplegado informativo, respectivamente.
4. Marge Berer, "Hacia una política de población feminista", en *Palabra de Mujer*, N° 2, El Salvador, 1991.
5. Franz Hinkelamert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, Costa Rica, 1987, p. 55.
6. "Conferencia Mundial del Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer", Copenhague, 14 a 30 de julio de 1980.
7. "La mujer y el problema del medio ambiente", en *Mujer/Fempres*, N° 107, Santiago, 1990, p.25.
8. Verónica Rossato, "Feminismo y ecología", en *Mujer/Fempres*, N° 93, Santiago, 1989, p. 6.

9. Verónica Rossato, "Una visión ecofeminista del manejo de los recursos naturales", en *Mujer/Fempres*, N° 115, Santiago, 1991, p. 6.
10. Vivien Solís y Marta Trejos, "Presentación para taller regional: mujer y su aporte en la implementación de los Planes de Acción Forestal", mimeografiado, San Salvador, enero de 1991.
11. "La mujer y el problema del medio ambiente", en *Mujer/Fempres*, N° 107, Santiago, 1990, p. 25.
12. "La contaminación afecta especialmente a la mujer", en *Mujer/Fempres*, N° 108, Santiago, 1990, p. 25.

# Mujeres de sectores populares y ética ecofeminista en América Latina\*

GLADYS PARENTELLI

## Introducción

El ecofeminismo propone abandonar los paradigmas impuestos por la visión androcéntrica vehiculada por las religiones occidentales y la *civilización* patriarcal, en los cuales la Tierra y las mujeres<sup>1</sup>, como toda persona sin poder, son explotadas sin ningún respeto por sus derechos. En efecto, la ética ecofeminista plantea nuevos paradigmas donde la Tierra y toda la Vida que ella contiene, es tan sagrada como la vida humana, cuya plenitud depende del respeto a todos los elementos que la Tierra engloba.

## Conquista, patriarcas, medio ambiente y culturas ancestrales

En el año 1992, América Latina fue escenario de variados eventos en ocasión del Quinto Centenario de la llegada de Colón y, por iniciativa del papa Juan Pablo II, de la *celebración* del inicio de la evangelización.

La opinión generalizada entre los latinoamericanos, fue que no había nada que celebrar en la evangelización de América ni en la colonización, porque los conquistadores (con el acuerdo y la colaboración de la jerarquía de la Iglesia Católica) denigraron de la cultura propia a los pueblos originales de América.

Los conquistadores no comprendieron que habían llegado a un continente donde existía un tipo de sociedad que, entre otros indicadores, estaba inserta en

\* Esta versión, fruto de varios años de investigación y de recopilación de testimonios directos en diferentes países de la región latinoamericana, tuvo como base un documento redactado en 1994, para una antología sobre teología ecofeminista en el Tercer Mundo editada por Rosemary Radford Ruether. El texto que sigue fue terminado en enero de 1996. La autora agradece a las Doctoras Gloria Comesaña y Sylvia Marcos y a Rosa Ciancio sus observaciones y aportes.

un medio ambiente totalmente diverso del europeo. Los conquistadores cambiaron el sistema agrícola, introdujeron especies vegetales y animales que, para su cultivo, reproducción y cría, requieren otras condiciones ambientales. Ello produjo desastres ecológicos, cuyos efectos negativos continúan hoy día, porque sacrificaron, indiscriminadamente, tierras y bosques a objetivos que no se corresponden con la vocación natural de nuestro medio ambiente.

En efecto, los conquistadores no tomaron en cuenta la sabiduría de los indígenas, la cultura que impregnaba toda la organización económico-social, enraizada en las creencias ancestrales de la población originaria de estas tierras.

Cristóbal Colón, testigo original de la vida social del continente, dijo que la gente que encontró: "Son la mejor gente del mundo y más sana (...) aman a sus prójimos como a sí mismos (...) son fieles y sin codicia de lo ajeno".

La cultura indígena era consistente. Y lo sigue siendo, aun hoy día, a pesar de todas las agresiones que ha sufrido. En efecto, la vida de las comunidades populares, especialmente las campesinas, pero no menos la de las urbanas<sup>2</sup>, en sus ritos de sanación, en la utilización de hierbas que curan sus enfermedades, etc., refleja una relación con el Cosmos fuertemente enraizada en sus antiguas creencias.

Para comprender el significado profundo de las actitudes de las personas de estas comunidades, es necesario sumergirse en las cosmologías precolombinas que son su fuente (Marcos, 1991). Y dado que de mujeres se trata, es oportuno enfatizar, que en esas cosmologías, las deidades femeninas tenían roles similares a las masculinas, como las Mesoamericanas *Chantico*, *Chalchiuhtlicue*, *Cihuateteo* o *Xilonen* y, más aún, en la mayoría de la culturas esas deidades eran consideradas las Creadoras de la Vida y de la Tierra, como la *Pachamama*, *Bachué*, *Coatlícue*, *Auxisue*, *Haba*, *Igua*<sup>3</sup>.

Observadores actuales, como el teólogo Paulo Richard, un privilegiado observador de la vida de las comunidades indígenas y populares, con las cuales interactúa desde hace décadas, afirma que "Estos pueblos han sobrevivido por su propia religión" (tradicional), es decir, por lo que conservan de su sabiduría ancestral. Al hablar de religiones tradicionales no se debe olvidar las creencias aportadas por los africanos traídos por los tratantes de esclavos (Güerere, 1995)<sup>4</sup>.

Los conquistadores no respetaron a la población autóctona, dueña y señora de estas tierras, lo que incluyó apoderarse de todo producto de valor que encontraron. Lo mismo hicieron con las personas a las que trataron como objetos. De las mujeres poco se habló, aunque ellas sufrieron la conquista tanto o más que los varones. Algún intelectual habló del *mestizaje* como lo positivo de la colonización, es decir, que había surgido de ella un *hombre nuevo*.

Ese mestizaje se efectuó por la violación de las mujeres indígenas por parte de los blancos, ya que nunca se dio el matrimonio de un blanco con una indígena y, mucho menos, de un indígena con una blanca. El término *chingada* para referirse a la mujer (tan importante en la cultura psicosocial mexicana) alude a la madre abierta, violada o burlada por medio de la fuerza. Y el hijo de la chingada, el supuesto *hombre nuevo*, es el engendro de la violación, del raptó o de la burla.

## Patriarcado y situación de mujeres y niños

La mayoría de la población de los países de América Latina, en un 80% aproximadamente<sup>5</sup>, está integrada por mujeres, por sus hijos y por inmigrantes recién llegados; son ellos quienes soportan el mayor peso de la producción de cada país, mientras que el Estado los excluye de los servicios básicos vitales que su vida requiere<sup>6</sup>.

Las mujeres pobres significan lo mejor de cada país latinoamericano, ya que son ellas quienes llevan sobre sí el mayor peso de la producción de riqueza, la crianza de los niños que son el futuro de cada país, y la conservación de los recursos y del medio ambiente; todo ello sin ayuda ni estímulo de los poderes patriarcales y, lo que es aún más escandaloso, éstos las excluyen de la posibilidad de justicia personal o social.

En efecto, las mujeres de sectores populares sobreviven por su propio esfuerzo, crían a sus hijos sin ayuda de nadie, ni del padre o padres de sus hijos, ni del Estado que, sin embargo, y por ejemplo, aduciendo *el deber de servicio a la Patria*, obliga a los hijos de los pobres a cumplir con el servicio militar con salarios inferiores al mínimo nacional.

Al igual que los colonizadores, quienes representaban el brazo armado del mayor poder de su época, los *patriarcas* que se encuentran, hoy día, en el vértice de la pirámide de los poderes<sup>7</sup> que manejan cada país, ignoran los derechos de las mayorías. En efecto, tanto el poder económico como el de ciertas industrias, especialmente la de armamentos<sup>8</sup>, dilapidan sumas astronómicas en algo que no favorece a los pueblos. Asimismo, la industria de las telecomunicaciones (alta tecnología, publicidad, medios de comunicación, etc.) trabaja con recursos importados y reexporta sus beneficios a países que dan seguridad a sus capitales<sup>9</sup>.

En América Latina, los patriarcas políticos manejan y consumen la totalidad de los recursos, los dineros de cada nación, que pertenecen a sus ciudadanos, dilapidando sumas inimaginables en prioridades que el pueblo no comprende ni aprueba. Por ejemplo, en Venezuela, el Gobierno dedicó, en el periodo febrero 1994-agosto 1995, diez mil millones de dólares para auxiliar a bancos privados, en crisis debido a manejos corruptos, mientras negaba los recursos necesarios al funcionamiento de hospitales públicos, al pago de las pensiones de los ancianos que cotizaron durante toda su vida para obtenerlas, a la educación de los campesinos y de la población indígena.

## Situación y derechos de las mujeres en la sociedad y en la iglesia

Mientras que en las diversas áreas de la vida de las sociedades se reconoce a las mujeres, al menos teóricamente, como sujetos de derecho, las jerarquías religiosas las siguen considerando *objetos* a los cuales les asigna roles que ellas difícilmente pueden evitar: esposas, madres y, eventualmente, vírgenes.

Los roles de esposa/madre están al servicio del sistema patriarcal; las monjas/vírgenes son trabajadoras casi gratuitas al servicio de las jerarquías eclesiales. Que en sociedades tradicionales las mujeres tengan más opciones para trabajar fuera de su hogar, y a servicios de salud, no implica, necesariamente, que hayan

dejado de ser propiedad del varón, ya que, también, por ejemplo, el patriarcado se preocupa por el *bienestar* de los animales que aumentan su capital. Aun en lugares donde se restringe la salida de las mujeres de su casa, su trabajo fuera de ella es aceptado porque el dinero que por él obtendrán, es esencial para la supervivencia de su familia.

Algo que las religiones monoteístas/patriarcales nunca podrán aceptar son los derechos de las mujeres a manejar su sexualidad (decidir el número de hijos, placer entre mujeres, no tener hijos, abortar, sororidad, etc.), porque los valores sexuales femeninos erosionan las bases mismas del patriarcado y, por ende, de las religiones monoteístas. Por estas razones, por ejemplo, en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Población de El Cairo (1994), el Vaticano y los musulmanes fundamentalistas, se pusieron de acuerdo para entorpecer todo lo que promovía el libre ejercicio de la sexualidad de las mujeres.

El Vaticano, demasiado a menudo, habla de defender la moral, pero ya hemos tomado conciencia de que, para el magisterio de la iglesia, la prioridad no es la verdad de Jesucristo, su prioridad no es enseñar, sino dominar.

### Actitudes enraizadas en creencias ancestrales

Mientras tanto, las mujeres toman decisiones éticas frente a la vida. Hablamos especialmente de las mujeres de medios populares, las indígenas o las negras, víctimas del racismo, las campesinas, las del barrio marginal, las que nadie valora, que son quienes más cuidan la vida de la Tierra o menos la agreden. Ellas deciden siempre lo mejor para ellas, para sus hijos, para su familia extendida, incluso para el marido que las abandonó, para sus semejantes, para su comunidad.

Tomar decisiones éticas implica tener un profundo respeto frente a todo lo viviente y todos los objetos que se manejan directa o indirectamente, tanto por las personas como por todo lo demás que vive o hay en su medio: animales, plantas, bosques, aguas, tierras, objetos, herramientas o equipos útiles, etc.

Las mujeres, siempre, han sido consideradas las protectoras de la vida, amantes de la paz y, en efecto, ellas no aceptan la violencia ni la generan. Cuando el embarazo está muy avanzado, la mujer, más que de costumbre, camina con los hombros echados hacia atrás y a esa posición física se la denomina *orgullo de la embarazada*. La mujer que espera un hijo está orgullosa de traer un ser humano al mundo, está feliz con la perspectiva de cuidar a un ser bello e indefenso, de acariciarlo, de estar en contacto con su piel mientras lo alimenta y lo asea, en fin, de hacerlo crecer sano porque lo ama. La mujer que vive en la pobreza expresa, como nadie, la alegría de sobrevivir un día más y el orgullo de estar viva, de lo que puede hacer por su propia iniciativa: de encontrar o recibir una semilla, de ponerla en la tierra, de verla crecer, de esperar que, un día, le dará un fruto, de engendrar un hijo incluso con un compañero de un día, de llevarlo en su seno con la esperanza de no estar sola en el futuro<sup>10</sup>.

Con pocas excepciones, las mujeres aman tanto la vida; por ello, raramente tomarán iniciativas contra ésta o harán opciones por la muerte. Incluso cuando se plantean la opción de abortar, las mujeres pobres lo hacen sólo después de largas reflexiones, dudas y consultas a sus amigas, vecinas, incluyendo a monjas o sacerdotes. Abortar no

implica nunca ningún tipo de alegría, las mujeres pobres, generalmente, lo hacen en medio del tormento personal que conlleva un acto que les puede significar su propia muerte (dadas las condiciones en que se practica por ser ilegal) y, si lo hacen, es porque están obligadas por una situación familiar de abandono por parte del varón que engendró el feto y de no-asistencia por parte de los sistemas religioso, social y legal, que, primero las abandona a su propia suerte y, después, las condena.

### **Acciones de mujeres en la administración de los recursos disponibles**

Las mujeres de los sectores populares son las administradoras por antonomasia, porque nadie administra mejor que ellas los pocos recursos disponibles. Por esa misma razón ellas se organizan solas o en compañía de sus vecinas o de sus amigas, quienes tienen similares necesidades.

#### **Alimentos, bebidas, hierbas aromáticas y medicinales, flores**

Veamos un espectro de acciones de mujeres; cómo una significativa mayoría de las mujeres trata a los recursos, a su entorno y a las personas.

Aprovechan cualquier pedacito de tierra, un recipiente que ya no sirve, para sembrar verduras, legumbres, un árbol frutal, para tener siempre hierbas aromáticas o medicinales frescas que mejorarán sus guisos, sopas y ensaladas. Un diente de ajo dará una planta de la cual se aprovecharán las hojas para la sopa o la ensalada; el cebollín plantado, cuando se instaló en el lugar donde reside, seguirá reproduciéndose durante toda su vida, reemplazando a la cebolla seca que es un lujo. Del durazno, o la ciruela, consumida un verano, se plantará la semilla para tener duraznos y ciruelas, más pequeños, pero cada verano. En el trópico: de una semilla de café crecerá una planta que, primero, dará bellas flores blancas, después, los granos rojos serán aún más llamativos, y recogidos y secados al sol y tostados, permitirán obtener un café de buena calidad y sin aditivos. Una mata de plátano que alguien le regaló, dará cada año un racimo, y, periódicamente, otra mata que dará, a su vez, otro racimo.

Cuando adquieren lo necesario para preparar los alimentos, compran lo más barato para aprovechar al máximo su poco dinero: pescado o pollo en lugar de carnes rojas, que son más caras y menos digeribles; legumbres y granos en lugar de carne; las verduras y legumbres de estación que se producen en sus zonas o en el país; de este modo, al mismo tiempo, son solidarias con los campesinos que los producen y evitan el gasto de energía del transporte de los que vienen de lejos o de los que se importan de otros países.

De las frutas aprovechan las cortezas y cáscaras para hacer refrescos (guarapos, karatos), mermeladas y dulces, o para alimentar una gallina que aportará huevos, o un conejo, o un cerdo, que les darán, tal vez, la única carne que consumirá su familia en todo un año.

Al preparar los alimentos lo hacen del modo que resulte más sano. Si sobra alguna comida, inventan formas de presentarla de otro modo para no cansar a los comensales.

contemplación que desemboca en una ética, un compromiso con la lucha por el respeto a las diferencias (no sólo religiosas sino también étnico-culturales, de género, de opciones sexuales y otras), y por el derecho de vida y expresión de los grupos marginados."

Eva, Raquel, Sara, Agar, Rut, Noemí, y Jezabel. No son las únicas mujeres de la Biblia que caminaron por tierras extrañas. Silvia, Esther, Anastasia, Elena y yo somos solamente unas pocas de las millones de mujeres que hoy también son peregrinas en otros pueblos. Nuestras experiencias no son suficientes para que hablemos en nombre del resto. Pero, son testimonios de la lucha por la auto-definición, la auto-afirmación y la búsqueda de una espiritualidad que sostiene el peregrinaje, tejiendo en medio de todo, comunidades de apoyo para otras muchas.

## NOTAS

1. Todas las citas de este artículo vienen de la conversación inicial del grupo, de entrevistas individuales y de apuntes de cada una, mientras desarrollamos el manuscrito.
2. Desafortunadamente, esto me fue contado hace tantos años que ya no me acuerdo de las circunstancias, ni de la amiga específica que me lo dijo. Obviamente, era dentro del contexto boliviano, donde trabajé desde 1973 hasta 1985. Creo que la fuente es Antonia de Poma, una mujer aymará oriunda de Acoraimes.

Las mujeres de los sectores populares unen sus pocos recursos alimenticios y hacen sopas comunitarias con las cebollas o el arroz que aporta una u otra. Son conocidas las ollas populares que ayudaron a sobrevivir a los niños de las *poblaciones* de Chile, bajo la dictadura de Pinochet, y el vaso de leche que las mujeres peruanas preparan con donativos de leche en polvo.

En las zonas de cuatro estaciones, cuando llega el otoño, las mejores semillas de maíz, habas, arvejas, etc., se guardarán para sembrarlas en la primavera siguiente; si se consumió una sandía, las semillas serán conservadas para tener sandías en el huerto. Proceden de forma similar con las semillas o bulbos de plantas florales, que se volverán a sembrar para tener flores con qué adornar la casa, para llevar a las tumbas de sus muertos, para regalar o vender.

Se transmiten conocimientos acerca del efecto curativo de las hierbas. En la época en que lo vio hacer a su madre, o a su abuela, ella recogerá hierbas medicinales que reemplazarán a los fármacos, más caros o nocivos, y evitarán la consulta al médico.

### **Vestido y calzado**

Las mujeres pobres nunca desechan un abrigo, un vestido o un par de calzado: el de la hermana o el hermano mayor, que han crecido, servirá a otros más pequeños. El abrigo pasará de abuelas a nietas, y, aun cuando ya esté descolorido o viejas las botas, evitarán empaparse cuando llueva durante semanas y hay que salir a ordeñar, cortar legumbres del huerto o dar alimentos a las gallinas, etc.

Las mujeres pobres tampoco desechan un pedazo de tela: cuando el vestido de una adulta ya no pueda ser utilizado, se podrán aprovechar los mejores trozos para hacer un vestido o una falda para una niña, un pantalón para un varoncito, una ropa interior. Cuando éstos hayan cumplido su función, las telas descoloridas todavía servirán para hacer una colcha de retazos, un trapo para lavar la loza o para limpiar la casa. Las medias de lana gastadas servirán para pulir los zapatos.

El viejo pulóver, con huecos en los codos, o el que usó el niño antes de crecer, se lava y deshace, y, si se puede comprar un poco de lana, se vuelve a tejer otro.

### **Muebles, equipos, enseres**

Mientras los ricos tienen prisa por adquirir nuevos muebles o equipos importados<sup>11</sup>, las mujeres indígenas recogen el fruto de la calabaza, si es pequeño, será utilizado para beber infusiones; si es de tamaño mayor servirá como recipiente de comida, de agua, de semillas. También recogen y tejen fibras para hacer hamacas o fabricar utensilios de uso doméstico. Todas conservan la silla y la cama que heredaron de la madre, la madera bonita de un envase o cajón que les regaló la patrona. A la silla que hizo el abuelo se le retejerá, con fibra, el asiento, cada vez que se haya desgastado.

Las planchas y artefactos duran años, si el cable o el interruptor se gastan, ellas saben cambiarlos.

### Conservación de energías

Para preparar los alimentos cuecen sólo lo adecuado; si disponen de electricidad o gas, nunca utilizan un quemador o una llama grande porque desperdician energía; si disponen de una gran cocina no la usan, salvo cuando preparan mucho alimento, y tienen una hornilla pequeña para calentar el agua del café o infusiones; si cocinan con fuego, utilizan las ramitas secas que el viento separó de los árboles o la bosta de vaca secada por el sol, o trozos de maderas de envases que los ricos desechan.

Tanto el fluido eléctrico, como el kerosene o la vela, se encienden sólo cuando es esencial. Aprovechan la luz clara y gratuita del sol para bordar, tejer, coser o remendar la ropa de colores oscuros y, durante la noche, la de colores claros para evitar el gasto de luz.

### Medio ambiente, agua, animales domésticos, objetos desechados

El agua es esencial para la vida. Y no siempre está disponible. Mediante sistemas rudimentarios recogen el agua de lluvia que cae sobre los techos, porque al lavarlos con ella, los cabellos quedan más suaves, y se necesita menos jabón, si se la utiliza para lavar la ropa. El agua con que se lava la ropa sirve para lavar los pisos o el patio; la que se utilizó para lavar verduras o legumbres sirve, después, para regar las plantas; la que se utilizó para hervir verduras la beben los animales que hay en la casa.

Se acondiciona el terreno que circunda la vivienda para que el agua de lluvia no cause erosión y para conservarla de modo que alimente los árboles y el huerto o jardín, o quede empozada para ser bebida por gallinas y animales domésticos. El gato o el perro no sólo son amados y tratados como compañeros, también contribuyen a controlar ratones, cucharachas y otros animales molestos. Ellos evitan la utilización de venenos que degradan al medio ambiente.

En el medio rural o en los barrios periféricos de las ciudades, nada es considerado basura: por ejemplo, las cáscaras o cortezas de frutas y legumbres, si no fueron utilizadas para hacer refrescos o mermeladas o para alimentar animales domésticos, servirán de abono a las plantas, igual que los excrementos de gallinas o conejos. Las ramas de un árbol seco servirán para hacer una cerca. El caucho de la camioneta, relleno de tierra, se volverá un cantero o evitará la erosión de un desnivel del terreno; su tripa o cámara de aire será de nuevo inflada para servir de juguete/salvavidas, para flotar en las aguas del arroyo, o del río, en días de calor.

Recogen los envases que otros desechan, para usarlos como recipientes de otros alimentos que compran sueltos, o de mermeladas o conservas que preparan para consumir durante el invierno, o fuera de la época de mayor producción; o para poner flores o plantas de adorno, o sembrar en ellos hierbas; o como depósitos de clavos o tornillos que recuperan para reusarlos cuando sea necesario.

Un gajo de una planta floral plantado en la acera o vereda hará agradable y acogedor el paso de los peatones.

## Conclusiones

Al evocar las actitudes de respeto hacia la Tierra de las mujeres de sectores populares (que también incluye una cierta proporción de las de clase media) no se puede olvidar que el sistema capitalista incita al consumismo y, que, hay mujeres alienadas por éste, lo cual las lleva a comprar y desechar cuando pueden hacerlo.

La precedente descripción de las actividades de mujeres pobres no pretende idealizar sus actitudes; en este documento se dio prioridad a la descripción de hechos que revelan actitudes profundas de una mayoría significativa de ellas.

A este respecto, sería necesario establecer los indicadores que diferencian la pobreza de la miseria: las mujeres que viven más miserablemente son las que no tienen amor por la Tierra y no saben cómo aprovechar los pocos recursos disponibles. Tal vez, están en la miseria, precisamente, porque no pueden hacer fructificar los tesoros de Gaia/La Tierra. En efecto, en variadas ocasiones se ha planteado la pregunta si la diferencia entre pobreza y miseria, no depende de las actitudes de las personas, aunque una sea vecina de la otra.

Un número significativo de mujeres, no sólo las que se definen como feministas porque han logrado un nivel de conciencia mayor que las demás<sup>12</sup>, sino, especialmente, las mujeres sencillas del pueblo, que sufren la injusticia de la exclusión social, se encuentra ejerciendo una acción comprometida que es guiada por una ética ecofeminista natural. Ellas están en pie de lucha, uniéndose para crear y hacer funcionar organizaciones horizontales que ataquen sus problemas y los de sus hijos.

Por ello, su actitud en todo tiempo y lugar, es de amor, de trabajo, de organización horizontal para la lucha, a fin de construir una sociedad donde el patriarcado autoritario, injusto y corrupto, deje lugar a otra sociedad más justa para todos, donde todo ciudadano tenga derecho de realizar su libertad, su creatividad, su responsabilidad, su inteligencia y su capacidad, y participe en la toma de decisiones que afectan su vida personal, la de su familia y la de la vida toda que Gaia supone.

La ambición desmedida de poder, la mentalidad o cultura de fortaleza excluyente, que representa muerte para quien la practica, tiene poco que ver con las mujeres de sectores populares. A ellas la Vida las hace fuertes, porque están comprometidas con ella, desde la vida de la humilde hierba que brota después de una quema, hasta la vida de las personas que las rodean.

En una América Latina que, a lo largo de cinco siglos, ha sido depredada por diferentes poderes patriarcales, las mujeres, especialmente las de sectores populares, han sabido intuitivamente, salvaguardar la vida de la destrucción y del genocidio. Ellas, que siguen siendo consideradas hoy día como las *menores* por excelencia, olvidadas o pisoteadas por estos poderes, son las únicas que conservan, y llevan a la práctica en permanencia, la antigua sabiduría de respeto y amor por todo tipo de vida.

¡Que *La Pachamama*, *Bachué*, *Coatlicue* y todas las deidades femeninas que, según nuestras tradiciones, fueron Creadoras de la Tierra, nos sigan inspirando!

## NOTAS

1. En este documento, al hablar de la mujer en América Latina se utilizará el plural para dejar constancia expresa que no hay un solo tipo de mujer, sino que ellas viven variedad de situaciones, de familia, de cultura, de etnia, de preferencia sexual, etc. El empleo de la palabra en singular o plural no es teóricamente irrelevante, puesto que *la* mujer hace referencia a una esencia femenina única (el eterno femenino), ahistórica, de raíz a la vez biológica y metafísica. En tanto que *las* mujeres expresa la diversidad e historicidad de las situaciones en que se encuentran las mujeres (De Barbieri, 1992).
2. Una proporción muy significativa de la población urbana de América Latina es de origen rural.
3. En el sur de América Latina (Argentina, Bolivia, Perú), tradicionalmente se llama *Pachamama* a la Tierra, que correspondería a la Gaia del Hemisferio Norte. *Bachué* es la madre de la humanidad según las narraciones mitológicas muiscas (indígenas colombianos). Según los indios colimas de Tolima su deidad madre se llama *Auxisue*. Para los indios kogi la madre universal se llama *Haba*. Los guajiros o wayúus (colombo/venezolanos) se dicen hijos de la diosa *Igua* (Carbonell, *s/f*). En Mesoamérica, *Coatlicue* era la diosa dadora de vida y madre de los dioses. (Marcos, 1991). El culto a *María Lionza* es practicado por masas de venezolanos y se dice que es el culto ancestral que tiene más creyentes en América Latina.
4. Los africanos que fueron traídos como esclavos aportaron sus creencias que impregnan la cultura de no pocos pueblos, cuya práctica es evidente, aun hoy día, en la *santería* tan importante, especialmente, para diversas comunidades de países de las Antillas, Caribe y Brasil. La *santería* ofrece otro caso de predominancia de las deidades femeninas.
5. Las estadísticas que se citan en este documento provienen de informes de Naciones Unidas y otros organismos internacionales, de grupos de mujeres o de ONG's que trabajan en los diversos medios sociales, en diferentes países de América Latina y el Caribe. Se evita utilizar estadísticas oficiales nacionales porque se ha comprobado que, en general, las mismas son manipuladas según la conveniencia del patriarcado, dueño del poder.
6. En América Latina, en forma similar a otras regiones del Tercer Mundo: a) más del 70% de la población vive en condiciones de pobreza, concepto que incluye la pobreza crítica y la miseria; b) algunos de los *servicios públicos básicos* que están a cargo de los poderes oficiales, *funcionan, más o menos adecuadamente, para los barrios o urbanizaciones citadinas donde residen las clases que se encuentran en los estratos superiores de la sociedad* (por ejemplo, aguas blancas, recogida de desechos, fluido eléctrico, cloacas, etc.), pero *no existen, no funcionan o funcionan muy mal en los barrios o urbanizaciones citadinas donde residen las clases pobres o en el medio rural*; c) en el caso de *otros servicios públicos básicos* como los de salud, educación primaria, secundaria o técnica, aunque existe la infraestructura (hospitales, escuelas, etc.), en general, no funcionan para nadie, pero mientras que a las clases altas se los proporciona su dinero, las clases populares ni los pueden pagar ni se los proporciona el Estado. Una muestra de ello es que el 98% de los niños de sectores populares sufre de caries dentales no atendidas; d) debido a que la sofisticación de las tareas en la sociedad moderna exige una calificación o capacitación escolar y técnica, cualquier persona que busque *trabajo* lo obtendrá sólo si llena la calificación exigida; por ello, los jóvenes capacitados, de clases

medias y altas, logran los pocos empleos disponibles, mientras que *el desempleo alcanza proporciones desesperantes entre las clases marginales analfabetas o que apenas poseen educación primaria*. Una cierta proporción de varones pobres obtiene empleos de sueldo mínimo que no requieren calificación o trabajan en la economía informal con empleos de mayor ingreso, mientras que la gran mayoría de las mujeres marginales no puede acceder a empleos en el sector terciario de la economía por no llenar el requisito exigido de *buena presencia* (que implica llenar unos requisitos estéticos que cuestan dinero, como buen vestido, calzado y peinado) y sólo obtiene los empleos peor pagados (cuidado de niños, servicio de limpieza, cocineras de familias o de los expendios populares de alimentos, etc.) o se ve obligada a ganarse la vida trabajando en la economía informal en los puestos de menor ingreso (cocinar alimentos para su venta callejera, etc.) o con trabajo sexual (prostitución).

7. La referencia concierne a los poderes clásicos que manejan cada sociedad, y los otros poderes extranacionales que, en el mundo actual, han adquirido aún más peso que los tradicionales.
8. Según un informe de la O.E.A., los gobiernos de América Latina y el Caribe, destinan anualmente alrededor de 10.800 millones de dólares a gastos militares. (Agencia Reuter, diario *Las Últimas Noticias*, 19 de marzo de 1994, p. 70).
9. También existen negocios ilegales, como el narcotráfico, el cual, según declaró el Secretario General de la INTERPOL, Raymond Kendall, hizo negocios, en el año 1992, por un total estimado de 350.000 millones de dólares a nivel mundial. (Agencia Reuter, diario *El Universal*, Caracas, 14 de abril de 1994, p. 11, Cuerpo 1).
10. Las mujeres que son el 60% de la población del mundo sólo obtienen el 1% de los recursos. En Venezuela, en forma similar que en otros países de América Latina: más del 50% de las familias están dirigidas y sostenidas por mujeres, comprendida la construcción o adquisición de su vivienda. Las mujeres, sin ayuda del Estado, han reducido la tasa de fertilidad a la mitad en los últimos veinticinco años. El 80% de los niños que nacen son hijos de las mujeres de medios populares. Un 60% de los niños no han sido reconocidos por el varón que los procreó, quien no aporta nada para llenar sus necesidades básicas de amor, alimento, vestido, salud, etc.
11. La computadora de última generación, el carro lujoso que les dará más *status*, con su correspondiente derroche de divisas, lo que supone hacerle el juego a las transnacionales que sólo se interesan en ganar más dinero incitando al consumismo.
12. En este documento no se hace referencia a las acciones de las mujeres que se definen como feministas, o ecofeministas, y lideran el movimiento ecofeminista organizado en América Latina, aunque habría mucho que informar sobre sus actividades.

## BIBLIOGRAFÍA

- Buxó i Rey, María Jesús. "Vitrinas, cristales y espejos: dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres quiché de Quetzaltenango (Guatemala)", en *Mujeres y sociedad*. Lola G. Luna (comp.). Barcelona, España: Universitat de Barcelona, 1991.
- De Barbieri, Teresita. "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica", en *Fin de siglo. Género y cambio civilizatorio*. Santiago de Chile: Isis Internacional, 1992 (Ediciones de las Mujeres, N° 17).
- Carbonell, Nora. "La mujer en la mitología indígena colombiana", en *Chichamaya*. Barranquilla: s/f, pp. 24-28.
- Güerere, Tabaré. "Las diosas negras. La santería en femenino". Caracas: Alfadil, 1995.
- Marcos, Sylvia. "Género y preceptos de moral en el antiguo México", en *Concilium, Revista Internacional de Teología*, N° 238, 1991, pp. 433-450.
- . "Mujeres, cosmovisión y medicina: las curanderas mexicanas", en *Trabajo, poder y sexualidad*. México: El Colegio de México, pp. 359-382.
- . "Mujeres, ritos de sanación y medicina popular en México", en *Concilium, Revista Internacional de Teología*, N° 234, 1991, pp. 327-342.
- Richard, Pablo. "La teología de la liberación evita el fundamentalismo", en *El País*, Madrid, 18 de diciembre de 1995, p. 35. Entrevista de Miguel Bayón.
- Ruether, Rosemary Radford. *Gaia and God. An ecofeminist theology of earth healing*. San Francisco: Harper, 1992. (Se ha editado una versión en español: *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. México: Demac, 1993).
- Ress, Mary Judith. "The ecofeminist paradigm". Santiago de Chile: mimeo, 1993.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. *Pachacamac y el señor de los milagros*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 1991, 3ª ed.
- Trapasso, Rosa Dominga. *Ecología: una visión global y transformadora*. Lima: Círculo de Feministas Cristianas Talitha Cumi (N° 24), 1993.

## Extranjeras: un diálogo multicultural

JANET MAY

Eva, Raquel, Sara, Agar, Rut, Noemí, y Jezabel: además de ser mujeres del Antiguo Testamento, ¿qué es lo que tienen en común? Son mujeres que vivieron como extranjeras que, fuera de sus países de origen, conjugaron sus identidades y su fe. Eva fue la expulsada, como las refugiadas políticas de hoy. Raquel abandonó a su familia para seguir a su marido. Sara acompañó a su marido en sus permanentes peregrinajes. Agar fue llevada dondequiera que fuera su amo. Noemí abandonó su país por hambre y regresó viuda, sin hijos, casi sin fe. Rut dejó su país natal para acompañar a su suegra, y allí logró construir para ambas un futuro. Jezabel, objeto de matrimonio político, intentó mantener la fe de sus antepasados en un país que la odió por su nacionalidad extranjera y por su religión.

Para cada una de ellas, existe hoy una hermana que camina por un sendero similar. Las refugiadas políticas, las que siguen a sus maridos por razones de trabajo, las que buscan nuevas posibilidades mediante el estudio académico, las que están en el peregrinaje del campo a la ciudad por el hambre y la sequía, las que son llevadas a la prostitución por el engaño esclavizador —todas tienen sus antecesoras entre las extranjeras de la Biblia. Hoy, como ayer, experimentan el rechazo por su género, por su origen cultural, por su origen extranjero, por su lucha por mantener una espiritualidad que las conduce hacia una vida sana. En los márgenes de las sociedades dominantes, buscan construir sus identidades en el contexto de sus prácticas de la espiritualidad. Son mujeres marginadas, mujeres al borde.

Como mujer blanca, protestante, de clase media y con una buena educación, soy producto de la cultura dominante, no sólo de los Estados Unidos, sino del mundo occidental. Hace más de veinte años salí con mi marido para trabajar como misionera en América Latina. Aunque mis propias raíces están dentro de un *status* privilegiado, yo también he experimentado la opresión, la violencia sexual, la violencia política y la marginación por ser extranjera y mujer. Estas experiencias de contradicción —de privilegio dominante y de opresión marginante— han sido los factores principales que me han ayudado a estar abierta a las experiencias y a las contradicciones de otras. Me ayudan a estar consciente de la presencia de otras perspectivas y a aceptar las diferencias como una riqueza diversificada. Estas voces distintas, no siendo la voz dominante, cuestionan la dominación y reclaman espacio.

Como respuesta a ese reclamo, decidí organizar un diálogo multicultural entre mujeres extranjeras que residen en Costa Rica, un diálogo de voces distintas, cada una aportando a la totalidad. Enfrentando las diferencias de la multiculturalidad, buscamos identificar las especificidades de la espiritualidad de cada una y los lazos que nos unen. En el diálogo participaron cinco mujeres, cada una de un país, cultura y tradición religiosa diferente. Después del diálogo inicial en grupo, tuvimos varias conversaciones posteriores. Además, cada participante me remitió algunas observaciones y reflexiones escritas, luego de leer el primer borrador de este artículo<sup>1</sup>. Todos estos aportes forman la columna vertebral de esta reflexión. Así que, las verdaderas autoras de este artículo son:

Participante	Nacionalidad	Cultura	Religión
Elena Kelly	Nicaragüense	Afro-indígena	Morava
Anastasia Mejía	Guatemalteca	Maya-kiché	Maya
Silvia de Lima	Brasileña	Afro-brasileña	Católica
Esther Camac	Peruana	Quechua	Metodista
Janet May	Estadounidense	Blanca	Metodista

### Espiritualidad y marginación

Una experiencia común a todas es que vivimos en un país que no es el nuestro; vivimos diariamente marginadas de nuestras raíces y de nuestra cultura. Es una experiencia que nos lleva al borde de una crisis que puede ser arriesgada, pero que también abre posibilidades antes desconocidas. La separación de la cultura original brinda la posibilidad de distanciarse, de evaluar y medir aquella y a una misma. Da la posibilidad de experimentar otras formas de ver e interpretar el mundo. Más que todo, diría que la experiencia de ser extranjera provoca en cada una un cuestionamiento diario de la identidad y la búsqueda de un lugar donde se encuentre aceptación. Esta búsqueda podría ser llamada crisis cultural. Esta crisis cultural afecta también nuestras expresiones de la espiritualidad.

La crisis cultural tiene muchas posibilidades de resolución. Por un lado, es la posibilidad del rechazo a la cultura nueva, quizás como Jezabel. Las que rechazan la nueva cultura intentan recrear su país de origen dondequiera que estén, constantemente justificando su rechazo mediante la crítica continua de la cultura diferente. Para la espiritualidad, esto significaría el rechazo de cualquier expresión religiosa que no encaje con sus experiencias originales. La fe se solidificaría, sin capacidad para crecer o profundizar. Aunque esto es común, especialmente entre personas del Primer Mundo que viven fuera de su país, no es la situación de ninguna que ha participado en el diálogo.

Otra posibilidad de resolución es intentar resolver la crisis mediante la inmersión en la nueva cultura, renunciando a la cultura de origen. Quizás esto es lo que hizo Rut. En el sentido de la espiritualidad, esto significaría renunciar completamente a sus creencias originales y adoptar la religión del nuevo lugar. Pero, las mujeres de hoy se encuentran con la realidad de que ésta no es una solución. Como me explicó hace años una amiga aymará de Bolivia, "nunca podrás ser aceptado como aymará a menos que tengas una madre aymará"<sup>2</sup>. Además, la renuncia total

significa la pérdida de los valores fundamentales de la fe con que una ha crecido. Lo que las participantes en el diálogo encuentran es la necesidad de afirmar valores positivos en las creencias y las prácticas religiosas en las que fueron formadas, incluyendo la fe cristiana con otras expresiones que reflejan sus orígenes culturales, a la vez que se mantienen abiertas a otras influencias.

Sin importar la actitud frente a la cultura ajena, tarde o temprano una se enfrenta con la realidad de la alteridad. La cultura nueva no es la misma que la propia; los valores culturales son diferentes; una siempre tiene el papel de foránea, de extranjera, de marginada. Pero no es necesario ser extranjera para sentir la marginación cultural. Esto también ocurre en los países de origen para las personas pertenecientes a grupos dominados. Elena Kelly experimentó la marginación aun dentro de su propio país, a causa de su herencia cultural mixta. Por un lado, Elena es negra, pero tiene una bisabuela rama y una abuela garífuna, dos grupos indígenas de la costa centroamericana. Una prima de ella ha dicho que "los pecados de sus ancestros [prácticas religiosas indígenas] la enfrentan y la condenan". Para Elena, "es difícil ser indígena siendo negra y difícil ser negra con antepasados indígenas". A causa de los estudios teológicos y del ministerio de su marido en la Iglesia Morava Costarricense, vive en Costa Rica desde hace seis años. Aquí en Costa Rica, dentro de la iglesia, continúa experimentando la marginación: "Una se siente que no pertenece por no ser costarricense, por no ser rígidamente morava y por ser mujer".

Esta observación apunta a otra experiencia común a todas: la marginación por el origen cultural está combinada con la marginación por ser mujer. Hace veinte años, cuando Elena expresó su interés de estudiar teología, recibió el consejo: "No debe perder su tiempo en esto". Entonces, estudió enfermería en Nicaragua. Sin embargo, una vez en Costa Rica, aprovechó los estudios teológicos de su marido, para también estudiar teología, descubriendo que aquí el estudio teológico por parte de las mujeres no era considerado "una pérdida de tiempo".

Esther Camac nació y creció en la cultura quechua peruana. Su abuela materna fue una guía espiritual indígena, pero renunció a sus prácticas tradicionales al convertirse al protestantismo. Sin embargo, en su pueblo la mayoría de las personas siguieron sus prácticas religiosas indígenas, las cuales no escaparon a la curiosidad de la niña. Esther sintió una doble contradicción. Rodeada de prácticas indígenas que afirmaban su identidad cultural inconsciente, éstas eran rechazadas por su familia. Además, fue discriminada en la sociedad y en la iglesia por ser indígena y por ser parte de la minoría protestante. Vivió la marginación por ser indígena, protestante y mujer. Hace años vino a Costa Rica para estudiar teología, se casó con un costarricense y radica aquí desde entonces. En el traslado de una cultura a otra, siente cuestionada su identidad, que expresa observando "al llegar a San José, busco mis raíces".

Anastasia Mejía es una mujer maya-kiché de Guatemala. Ella, como Esther, creció en un contexto de conflicto entre las prácticas indígenas tradicionales y la fe cristiana. Su madre fue catequista católica y consideraba las prácticas religiosas indígenas como "hablar con el diablo". Su padre renunció a ser sacerdote maya-kiché para casarse con su madre. Sin embargo, sus abuelos continuaron sus responsabilidades como dirigentes espirituales indígenas y Anastasia pudo observar, participar y aprender de ellos, haciendo preguntas. Ella también llegó a San José para estudiar. Observa: "estando en el Seminario Bíblico Latinoamericano, un

compañero guatemalteco me llevó a conocer la Liga Maya... Al llegar a Costa Rica me sentía confundida, encerrada, discriminada por ser indígena”.

Silvia de Lima es otra mujer que ha llegado a San José para continuar sus estudios teológicos. Viene de Brasil, de la tradición católica. Desde su niñez se sintió afligida por el sufrimiento de los pobres y quiso responder a esto como cristiana. A los quince años entró en un convento franciscano. Trabajó en una escuela católica, y también asumió trabajos pastorales. Al principio, estos trabajos eran suficientes para satisfacer sus deseos de servicio, y permaneció en estas labores por diez años. Pero, poco a poco, Silvia sintió que estos trabajos no eran adecuados. Quiso estar más cerca de los pobres, al mismo tiempo, sintió un despertar de su identidad negra.

Estas inquietudes fueron el empuje para que entrara en contacto con el grupo Agentes Pastorales Negros, una organización ecuménica de personas negras que trabajan entre las comunidades negras. Estimulada por el trabajo con los pobres negros apoyado por los Agentes Pastorales, Silvia salió del convento franciscano. Ella y dos colegas fundaron una nueva orden católica, la Comunidad Misionera Negra. La comunidad está bajo la supervisión del obispo católico de su región y los miembros toman los tres votos tradicionales: castidad, pobreza y obediencia. La Comunidad Misionera Negra trabaja en la favela Baxia Fluminense, buscando incorporar en su ministerio un compromiso social, una espiritualidad esperanzadora y una afirmación de la negritud.

En Brasil y aquí, Silvia también ha experimentado la doble discriminación por ser negra y mujer. Reflexiona que: “hay un racismo y sexismo estructurales que se expresan en gestos pequeños, en lo cotidiano, en el mercado, en el bus, en las miradas y en las palabras que se oyen en la calle”.

Como ella explica, son gestos pequeños cotidianos. Al entrar en una tienda, los vendedores no la atienden. O cuando expresa el deseo de ver una cosa, le muestran otra más barata. En el bus, los jóvenes hostigan a las mujeres jóvenes, con susurros y con toques indiscretos que aparentan ser accidentales, pero que son demasiado frecuentes para ser coincidencia. La gente evita tomar asiento al lado de un negro, aun cuando el bus esté lleno. Todos estos gestos son expresiones diarias de racismo y sexismo que la marginan, sin diferenciar si es extranjera o miembro del grupo minoritario nacional. La marginación por ser mujer es profundizada por el color de la piel y el origen cultural

### **La afirmación de nuestras raíces cristianas**

Un elemento de la espiritualidad, común a todas, ha sido la apreciación de sus raíces en la fe cristiana. Estas raíces han ayudado a cada una a entender las religiones tradicionales y las otras expresiones de espiritualidad como parte de lo sagrado.

Silvia aprecia especialmente la doctrina de la encarnación de Jesucristo. Ella observa:

“Siempre tuve como una fuerza muy grande en mi espiritualidad el misterio de la encarnación de Dios/a en Jesucristo. Percibía en esta forma de ser de Dios/a una búsqueda incesante por aproximarse a la humanidad. No se satisface sólo

con acercarse; decide asumir nuestra carne. Asumir la carne, asumir nuestra propia carne y colocarse una en el lugar del otro/a fue y sigue siendo un desafío que asumo por mi propia vida. La dinámica de la encarnación sigue en los rostros sufridos y los cuerpos sacrificados en nuestros días. Nos presentan el dinamismo de un/a Dios/a que da forma creativa y siempre actual, insistente en hacer historia actual."

Elena nació en una familia morava y siente muy profundamente sus raíces. A pesar de la discriminación, la Iglesia Morava le ha aportado un sentido de pertenencia a una comunidad. Su fe cristiana es la base de su compromiso social hacia los más marginados. Afirmar sus raíces como morava es la afirmación de una parte de sí misma, que le da fuerzas para seguir adelante en su compromiso con otros.

Para Esther, el descubrimiento de los cambios que ha atravesado el pueblo de Dios en la historia, le da una herramienta para interpretar su propia historia y realidad en su propio contexto territorial y temporal.

"Para mí, valorar las raíces cristianas es reconocer el aporte que me ha brindado en mi conciencia como mujer y en la fortaleza en la reconstrucción de mi identidad. Descubrir que soy persona, descubrir mi historia y mis raíces al reconocer que el pueblo de Dios también tiene su propia historia. La espiritualidad es el auto-reconocimiento y la valorización de nuestras raíces ancestrales, la conciencia de quiénes somos a partir de nuestras historias y una cosmovisión propia en relación con la Madre Tierra, con la naturaleza, en un determinado territorio para fortalecer nuestro presente y encaminar nuestro futuro."

Mi propia base espiritual radica en la Iglesia Metodista Unida. El metodismo me ha dado una herencia rica doctrinal, que me ayuda a confrontar experiencias diferentes de la espiritualidad con apertura y aceptación. El ecumenismo tradicional metodista me permite ver otras expresiones religiosas cristianas como parte de la espiritualidad cristiana. Esto me preparó para trabajar entre pentecostales, luteranos, bautistas, católicos y otros, sin sentir que ellos tuvieran una teología equivocada por no ser la misma que la mía. A la vez, la experiencia de participar en una denominación con gran flexibilidad litúrgica me ha enseñado que la fe no requiere una sola forma de expresión religiosa para ser "correcta". A la vez que tengo mis propias preferencias litúrgicas, mi tradición me ha preparado a aceptar que otras personas pueden adorar a Dios de maneras distintas, pero muy importantes para ellas e igualmente válidas que las mías.

Otra herencia que encuentro de valor entre mis raíces metodistas es la doctrina de la gracia originaria. Esta doctrina afirma nuestra creencia de que, aunque Jesús de Nazaret es la máxima expresión encarnada de Dios, el Espíritu Santo está presente en toda creación. Así que lo sagrado puede manifestarse en otras culturas y religiones fuera del cristianismo. La doctrina de la gracia originaria da la base para afirmar la presencia de lo sagrado en toda la vida, y no solamente en la forma limitada de vida dominada por la fe cristiana.

## La insuficiencia de la espiritualidad cristiana tradicional

Sin embargo, aunque apreciamos nuestras tradiciones cristianas y les consignamos gran importancia en nuestras vidas y espiritualidades, lo que recibimos de la iglesia no ha sido del todo adecuado. Cada una hemos experimentado la sensación de la insuficiencia de la espiritualidad cristiana tradicional. Elena, Esther y Anastasia crecieron en familias donde coexistían prácticas cristianas y prácticas indígenas. Para Silvia, el encuentro con las religiones africanas llegó más tarde, no de su familia, sino "en un momento de necesidad como mujer y acompañada por la afirmación de su identidad negra". Como parte de su acompañamiento pastoral en Baxia Fluminense, empezó a asistir a las celebraciones del Candomblé con la gente del barrio.

Elena observa que la Iglesia Morava es muy rica en sus tradiciones, pero muy rígida en sus doctrinas, discriminando a cualquiera que haga preguntas y que busque profundizar o introducir cambios. Anastasia reflexiona que, al llegar el momento de participar en su primera comunión, ella hizo preguntas acerca del sentido de lo que hacía y no encontró respuestas satisfactorias. Silvia, dentro del contexto franciscano, buscó alternativas misionales que tuvieran sentido contextual, pero aún hacía falta la afirmación de su negritud y de su identidad como mujer. Para ellas, las prácticas rituales cristianas no eran suficientes. Percibían que algo faltaba.

Cada una expresaba una aceptación en la iglesia "a pesar de" —a pesar de ser mujer, de ser indígena, de ser negra. El "a pesar de" siempre expresaba una discriminación, con sus limitaciones para la participación plena. Como compartió Elena, que las mujeres estudiaran teología era considerado "una pérdida de tiempo". Para Anastasia y Silvia, en adición a la exclusión de la mujer de la participación en el sacerdocio y las tomas de decisiones, no se presentó espacio católico capaz de responder a la identidad negra o indígena.

Quizás, la insuficiencia más grande que encontramos en la fe cristiana se ubica en la esfera de la sexualidad. Con las enseñanzas de las voces dominantes que "tocar a una mujer" es ensuciarse, que las relaciones sexuales son un acto pecaminoso perdonable sólo si es para procrear hijos y con la promoción de la castidad como algo más sagrado que la vida sexual activa, las iglesias están haciendo daño a la auto-imagen de toda la humanidad y en especial de las mujeres. A esto se agrega el silencio cómplice de la iglesia en los casos de violencia doméstica, la confusión hasta en la Biblia entre la sexualidad y la violencia sexual, el consejo dado a las víctimas de perdonar sin el correspondiente llamado a los culpables al arrepentimiento y al cambio de conducta (la conversión expresada en hechos). No es ninguna sorpresa que la iglesia carezca totalmente de una autoridad moral en el campo de la sexualidad, dejando al margen a todas las que buscan una voz sensata.

Para cada una, la autoafirmación como mujer ha incluido la afirmación de su propio cuerpo y de su sexualidad como partes integrales de su identidad. La afirmación de la sexualidad es vista como la afirmación de una misma y de su identidad como mujer. La superación de las tradiciones de lo pecaminoso de la sexualidad ha facilitado una mayor afirmación de sí mismas, una mejor autoestima y la posibilidad de autodefinirse en cuanto a su vida sexual. Sin embargo, esto no quiere decir que se tiene que asumir una vida sexualmente activa, ni que sea necesario ser madre para auto-afirmarse. Es, más bien, una afirmación de que sus cuerpos y sus

deseos sexuales son sanos, buenos y normales. Que la sexualidad activa, lejos de ser pecaminosa, es una de las expresiones más profundas del placer y de la intimidad humana. Que nosotras podemos escoger el expresar este aspecto de nuestra identidad en contextos y maneras apropiados, sin sentirnos cargadas con un sentido de culpabilidad. La determinación mutua de la sexualidad con su pareja, las decisiones sobre la maternidad y paternidad y el disfrute del placer del cuerpo han sido redefinidos como medios positivos de construcción de la intimidad con una misma y con su pareja.

### La integridad y las religiones tradicionales

Como mujeres, han tomado conciencia de las contradicciones que no solamente enfrentan, sino que llevan adentro. Para cada una ha llegado el tiempo de afirmar sus raíces no-hispanas y sus prácticas de la espiritualidad no-cristiana. Esther comenta que pasó por tres despertares: el papel de la fe en su vida, la afirmación de su identidad como indígena y la afirmación de su identidad como mujer. Salió de su pueblo y trabajó en los barrios pobres de Lima con mujeres de habla quechua. Dice que allí "empecé a darme cuenta que no tenía que sentirme mal por ser indígena". Al llegar a Costa Rica, cuando trata de buscar sus raíces indígenas descubre que "sé cómo rezar al Dios cristiano, pero no sé cómo dirigirme al Dios de mis antepasados". Para Esther, la práctica de tradiciones indígenas ha significado una manera de superar los dualismos de la fe cristiana, de afirmar su identidad como indígena y como mujer:

"La espiritualidad se relaciona con el encuentro con una misma, redescubriendo la riqueza de lo que fue negado, la riqueza de la vivencia individual desde nuestra identidad cultural, los valores que nos formaron, la solidaridad, el respeto, el equilibrio, la relación con la tierra y los seres humanos.

La espiritualidad no es algo acabado y rígido, sino creativo. Busca la autoafirmación individual y colectiva. Por tanto, señalamos que la identidad no es decir nuestro nombre o procedencia como simple identificación. La identidad significa expresar nuestras vivencias, compartir nuestras historias personales y colectivas como proceso de autoafirmación, para identificar cómo vivir mi "ser mujer indígena" en una cultura patriarcal y occidentalizada que niega las diferencias.

Por eso nosotras como indígenas, primeramente partimos o entendemos nuestra vivencia espiritual desde la recuperación o reconstrucción de nuestra historia negada, desde el dolor histórico. La hacemos consciente en nuestro presente para así entender nuestro presente y proyectarnos al futuro. La espiritualidad desde la diversidad cultural se enmarca desde la vivencia de cómo vemos el mundo desde la enseñanza de nuestros antepasados, en vías de reconstruir el equilibrio entre el cosmos y el ser humano.

Esta búsqueda de equilibrio, que forma parte de la identidad indígena, enseñanza transmitida por nuestros ancestros, forma parte de la espiritualidad. Por eso podemos decir que la espiritualidad no es algo acabado, sino que se renueva y es la búsqueda plena de la realización humana, de nuestro entorno y el respeto a la diversidad, que hacen el equilibrio de la belleza y la vida.

La espiritualidad no es única o exclusiva "como la cristiana". Existen espiritualidades individuales y colectivas, y en ella radica la riqueza de la espiritualidad, porque es diversa y pluricultural."

Anastasia llegó a la decisión de abandonar la práctica de la fe católica porque ésta nunca tuvo significado para su vida. Para ella, la espiritualidad maya-kiché es suficientemente rica. En su tradición maya-kiché percibe una afirmación de su identidad y la expresión de la integridad de la vida. En un momento en que tocaba la marimba para una celebración indígena del Día de los Muertos, manifestó su deseo de ser sacerdotisa maya-kiché. Los ancianos dijeron que era posible para una mujer, pero que pocas lo asumieron a causa de otras responsabilidades. Un día llegó un anciano que le pidió que llevara una ofrenda a cierto lugar. Allí se encontró con unas quince mujeres y veinte varones de diferentes edades, todos en preparación para el sacerdocio. Cuando llegó el tiempo de comunicar a sus padres sobre su decisión, su padre la aceptó, diciéndole que siguiera adelante, y que no dejara que le apartaran, como hicieron con él. Anastasia reflexiona sobre la importancia de la mujer dentro de la espiritualidad maya-kiché:

"Hoy las mujeres mayas hacemos presencia desde los diferentes niveles que la vida nos ofrece sin perder esa visión del mundo y de la vida, la propia cosmovisión maya, que cada día se manifiesta y se afirma. Hoy somos muchas las mujeres que estamos en el ejercicio de la espiritualidad, de ser guardianes y guardianas, de ser guías de nuestro camino. Yo soy una joven que vivo la esperanza de mis ancestros y abuelos mayas que nos dijeron: "guardar la memoria y la historia de nuestros pueblos, darlo a conocer a los que lo puedan ver y vivir". Esa es mi misión hoy, alimentar esa luz, esa calma en nuestros corazones, la quietud y la paz en nuestras tierras."

Elena está recién encontrando la afirmación de sus raíces indígenas. Observa que ser afro-indígena es experimentar una doble discriminación. Por un lado es discriminada por los blancos a causa de su negritud. Por otro, es discriminada por los negros a causa de sus raíces indígenas. La internalización de estas discriminaciones resulta en una autodiscriminación que ella ha tenido que afrontar. Como ella observa, los recursos para la superación de la discriminación internalizada devienen de su familia:

"Tuve una estrecha relación con mi bisabuela garífuna y las otras raíces indígenas de mi familia. Mi mamá hizo lo posible para relacionarnos con estas raíces... Ahora, con los años de estudio y lectura desde una nueva perspectiva, por primera vez puedo afirmar que soy afro-indígena."

Silvia participa en la fe cristiana y en las religiones afro-americanas como parte de su peregrinaje espiritual. Reflexionando sobre lo que ella encuentra en la religión tradicional afro-brasileña, nos relata:

"Me encuentro con mujeres y hombres en el espacio de lo sagrado. Oigo a Dios/Diosa con voz también de mujer. Para esta Diosa/Dios mis descos no son pecado; son aspectos integrantes e importantes de vida."

Vida no es sólo vida humana; es también naturaleza. Dependemos de ella; ella nos alimenta, nos protege y nos cura. Al comienzo esto me parecía medio mágico; después llegué a entender que no. El problema es que nos separamos mucho de la tierra, de los árboles, de las hierbas, de las flores, del propio aire que respiramos. Olvidamos que ellos son parte de nosotros y que salud significa también redescubrir y rehacer esta relación, esta comunión con el cosmos y con el mundo creado. La naturaleza es también parte de la historia. Sus raíces son muy largas, y florecen aquí. En la naturaleza Dios está también presente. La naturaleza guarda energía; allá está Dios/Diosa."

Esther, Elena y Silvia han incorporado en sus vidas las tradiciones cristianas y las de sus antepasados. Para ellas, la participación en las religiones tradicionales además de la fe cristiana, no es vista como un sincretismo ni como un dualismo en sus vidas. No es un sincretismo porque la religión tradicional no es algo que se agrega a la fe cristiana, ni la fe cristiana algo que se combina con lo tradicional. Pero tampoco es un dualismo. No perciben la necesidad de renunciar a una en el momento de celebrar la otra, ni de mantenerlas totalmente divididas en su vida. Las dos prácticas tienen una relación complementaria: facilitar la integración de la identidad como persona de una cultura antigua que vive en un mundo dominado por la fe cristiana.

### **Espiritualidad y solidaridad**

Aquí, en San José, Esther y Anastasia forman parte del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas, organización que trabaja a favor de los derechos de las indígenas en las esferas política, económica y cultural. Para ellas, el trabajo con mujeres de distintos grupos indígenas es una afirmación de la cultura y de la espiritualidad indígenas, desde la identidad de mujer. Según Anastasia:

"Somos muchos entre hombres y mujeres, que tenemos la misión de velar por todo lo que nos rodea. Quizás mi propia experiencia es diferente a otros hermanos de mi pueblo, ya que mi formación se está realizando fuera de mi comunidad natal (por vivir en Costa Rica), pero es grande y hermosa la experiencia.

Es doble el trabajo que nos corresponde como mujeres. Es doble nuestro aporte como mujeres. Es doble nuestro sufrimiento como mujeres. Nuestro horizonte está por llegar, porque aún vemos brillar el sol y la luna, porque aún se escuchan nuestra palabra y nuestras voces, y cada vez más hacemos mayor presencia en diferentes campos."

Elena encuentra una de las más profundas expresiones de la espiritualidad en la enfermería, en el servicio a los necesitados.

"De los doce años de práctica en enfermería, pasé siete sirviendo en las comunidades más necesitadas. No sólo es enfermería, porque en las visitas domiciliarias se comparte con los otros el quehacer diario, corriendo riesgos a caballo, en

botes, durmiendo en cabañas improvisadas. Y hoy reconozco que esto brinda gran satisfacción y tiene gran sentido espiritual. Entonces, me parece que parte de la espiritualidad es el ayudar a otros."

Silvia, al terminar sus estudios en Costa Rica, tiene el compromiso de regresar a Brasil. Allí sigue trabajando en el ISER (Instituto Superior de Enseñanza de la Religión) y en el Barrio Fluminense, aplicando sus nuevos conocimientos en la docencia y trabajo comunal. Para ella, además de la identidad como negra y mujer, la solidaridad es uno de los ejes principales de la espiritualidad, la cual la ha impulsado desde su niñez y lo sigue haciendo.

Mi propio peregrinaje espiritual como extranjera ha dado dos giros. Uno es el aprender de las tradiciones que me rodean, no para injertarlas en la fe cristiana, sino para apreciarlas por lo que son —expresiones tan válidas como el cristianismo del encuentro humano con lo sagrado, para las personas que devienen de estas tradiciones. Otro camino de mi peregrinaje ha sido la pintura. Mediante la pintura elaboro una teoría de género, un análisis social, la afirmación y la denuncia, la solidaridad con las oprimida, en fin, la espiritualidad visual.

### Conclusión

Los caminos hacia una espiritualidad integral varían mucho en su expresión individual específica, pero hay consenso entre todas sobre el significado de la espiritualidad. Para todas, la espiritualidad es una expresión fundamental de la identidad como mujer, como miembro de un grupo cultural específico, y de una comunidad, en los que experimentan la aceptación. La espiritualidad es más amplia que la experiencia cristiana. Y, la espiritualidad, aunque incluye el proceso de autoafirmación y autodescubrimiento, se expresa mediante la solidaridad.

Para Anastasia, la espiritualidad es "compartir, respetar, buscar el equilibrio y la armonía. Es la columna vertebral de todo cuanto existe". Para Elena "no es ser religioso... es ser pueblo". Esther define la espiritualidad como "el fortalecimiento de la identidad de uno con otros seres humanos y la naturaleza". Silvia resume la experiencia de todas en sus caminos respectivos:

"Ser negra y ser mujer fue un descubrimiento que hasta los días de hoy vivo como un proceso de encuentro y construcción de identidad. Digo "proceso" por no ser algo hecho, acabado. Es más dinámico, porque constantemente me desafía a dar pasos, a tener nuevas experiencias. Ser mujer negra es una búsqueda de realización personal, de felicidad, además de un proyecto político, de construcción social.

La segunda experiencia que apuntaba era el encuentro con el/la Dios/a de los/las pobres. Se da inicialmente en el interior de las comunidades cristianas populares...

Estas dos experiencias me llevan al reconocimiento de la revelación de Dios/a en la historia de mi pueblo. Este "descubrimiento-susto" va creando en mí una apertura a maravillarme, indignarme y comprometerme siempre con los distintos rostros en que voy conociendo a Dios/a. Es una actitud permanente de

contemplación que desemboca en una ética, un compromiso con la lucha por el respeto a las diferencias (no sólo religiosas sino también étnico-culturales, de género, de opciones sexuales y otras), y por el derecho de vida y expresión de los grupos marginados."

Eva, Raquel, Sara, Agar, Rut, Noemí, y Jezabel. No son las únicas mujeres de la Biblia que caminaron por tierras extrañas. Silvia, Esther, Anastasia, Elena y yo somos solamente unas pocas de las millones de mujeres que hoy también son peregrinas en otros pueblos. Nuestras experiencias no son suficientes para que hablemos en nombre del resto. Pero, son testimonios de la lucha por la auto-definición, la auto-afirmación y la búsqueda de una espiritualidad que sostiene el peregrinaje, tejiendo en medio de todo, comunidades de apoyo para otras muchas.

## NOTAS

1. Todas las citas de este artículo vienen de la conversación inicial del grupo, de entrevistas individuales y de apuntes de cada una, mientras desarrollamos el manuscrito.
2. Desafortunadamente, esto me fue contado hace tantos años que ya no me acuerdo de las circunstancias, ni de la amiga específica que me lo dijo. Obviamente, era dentro del contexto boliviano, donde trabajé desde 1973 hasta 1985. Creo que la fuente es Antonia de Poma, una mujer aymará oriunda de Acoraimes.

## Después de cinco siglos de mezclas, ¿quiénes somos?

*Caminando con los pies de nuestra abuela morena*

MARY JUDITH RESS

Pertenezco a un colectivo de mujeres en Chile que durante los últimos tres años ha intentado tejer una red de latinoamericanas interesadas en teología feminista, espiritualidad y ecofeminismo. Además de una publicación trimestral llamada *Con-spirando*, realizamos rituales femeninos creando nuestro propio espacio y tiempo sagrados y compartiendo nuestra experiencia de lo sagrado en nuestra vida.

Durante un reciente ritual en honor a nuestras numerosas antepasadas desconocidas, se nos pidió que "retrocediéramos" a través de la historia y nos imagináramos primero caminando con los pies de nuestra madre, abuela, bisabuela, y así sucesivamente a través de las generaciones. Debíamos ver a cada una en su propio paisaje, remontándonos a quinientos, seiscientos, setecientos e incluso mil años atrás. De pronto me encontré entre campesinos pobres en la pedregosa colina de Connemara al oeste de Irlanda. Una misionera luterana se veía envuelta en pieles de animales alrededor del fuego en las estepas de lo que hoy es Suecia. Pero todas las mujeres chilenas expresaron gran confusión al llegar a sus abuelas y a lo que las rodeaba: ¿estaban en España o aquí en Chile? E incluso más atrás: ¿eran mapuches, aymarás o parte de la extinguida tribu ona que alguna vez recorrió la enorme Patagonia? Si bien tenían cierta claridad respecto a sus raíces europeas, su linaje indígena era borroso.

En 1992, el tema de la identidad latinoamericana —siempre latente bajo la superficie— estalló como resultado de la fanfarria que rodeó la celebración de los quinientos años del "descubrimiento" de América por Colón. El colectivo *Con-spirando* también lidió con la pregunta: ¿quiénes son las mujeres latinoamericanas —después de quinientos años de resistir, adaptarnos y acomodarnos a continuas olas de invasiones extranjeras?

Una respuesta parcial es que somos una mezcla —europea y nativa; y una mezcla de mezclas—, hombres españoles, portugueses, alemanes, ingleses e irlandeses (que llegaron solos, sin mujeres de su propia cultura) con mujeres mapuches,

aymarás, quechuas, mayas, aztecas; esclavos chinos y africanos con mujeres de la primera mezcla. Ni blancos ni negros, ni indígenas, somos una nueva raza, una nueva síntesis.

Si bien el término "nueva síntesis" puede sonar optimista, la unión universalmente violenta de hombres europeos con mujeres nativas ha dejado profundas cicatrices en la psique latinoamericana. La antropóloga chilena Sonia Montecino dice: "El nacimiento mismo del *mestizo* ocurre dentro de un ritual de sexo y guerra. La mujer nativa, prisionera de las definiciones de su cultura, está conectada con la tierra y la naturaleza y recibe los mensajes de la masculinidad mediante la invasión; así, un pueblo mezclado, dualista, comienza a poblar un nuevo territorio modelado según el dominio español"<sup>1</sup>.

Montecino sostiene que si de esta unión nace un varón, jamás conocerá a su padre como un modelo de rol; su progenitor será siempre genérico, nunca un hombre específico. Jamás será aceptado por la familia de su padre debido a su sangre indígena. Así, la única relación concreta será con su madre como hijo; su concepto de padre es aquel de alguien que sólo realiza el acto de ayudar a concebir un hijo. Si nace una niña, imitará a su madre, una mujer sacrificada que trabaja duro, que mantiene y protege a sus hijos ilegítimos, pero que también es solitaria y autosuficiente. Su rol se definirá como "madre", reproductora y sustentadora de la vida. La niña mestiza aprenderá a relacionarse con los hombres como una madre con su hijo, más que con una pareja sexual adulta.

"El evento más significativo de estos quinientos años es el nacimiento de quinientos millones de latinoamericanos", dice el novelista brasileño Diego Ribeiro. "Pero para que nosotros nacióramos, mataron a miles de personas que tenían sus propios lenguajes y culturas; exterminaron al menos tres grandes civilizaciones (los imperios inca y azteca y las comunidades de la cuenca del Amazonas)".

"Somos hijos desleales que, al ser rechazados por nuestros padres por ser 'impuros', nunca nos hemos identificado con la raza de nuestras madres", dice Ribeiro, que aún más que la conquista española, lamenta que los *mestizos* hayan sido los opresores más temidos y odiados por los actuales pueblos nativos de Latinoamérica. "Modelados por manos y voluntades ajenas y luego remodelados por nosotros mismos, pero ahora con la conciencia de pueblos colonizados, fuimos modelados para no existir, para no parecer ni reconocer lo que realmente somos. Esta es la fuente de nuestra continua búsqueda de identidad como pueblo ambiguo; ya no somos pueblos nativos, pero tampoco europeos. Sin embargo, aún no podemos aceptarnos con orgullo como el nuevo pueblo que somos"<sup>2</sup>.

Al reconocer nuestras mezclas, nuestro *mestizaje*, "¿cuál sería mi responsabilidad con mis antepasadas, con mis abuelas blancas y morenas?", preguntó Elena Águila, una de las fundadoras de *Con-spirando*. "Soy una mujer de ambos mundos; me niego a rechazar uno y adoptar el otro. Siento la urgente necesidad de dialogar con las voces de todas mis abuelas".

Luego, Elena pregunta por qué tantas mujeres latinoamericanas ignoran las raíces indígenas de la mezcla a favor de las raíces europeas blancas. Su respuesta: "Porque 'blanco' es sinónimo de 'poder' —económico, político y cultural. Por ejemplo, poder para formular interrogantes teológicas y sugerir respuestas, poder para definir lo santo a su propia imagen y semejanza, poder para institucionalizar prácticas religiosas, poder para establecer mitos y rituales de una cultura". Por otro lado, nativo ha significado opresión, pobreza y vida abnegada. (Es innegable

que en Latinoamérica la mayor pobreza está en las comunidades indígenas existentes). Ella desafía a las mujeres latinoamericanas a redescubrir el poder de la mezcla, a dejar de negar "la pluralidad escrita en nuestro rostro, a reivindicar las arrugas y cicatrices de la abuela morena porque ¿quién sabe qué sabiduría, poderes y secretos ocultos se conservan ahí?"<sup>3</sup>.

Recogimos el desafío de Elena e invitamos a nuestra red a recuperar nuestro legado indígena. Como mujeres *mestizas*, reconocemos que las cosmovisiones de nuestras antepasadas mapuches, aymarás o mayas tienen profundamente nuestra emergente espiritualidad y teología. Al mismo tiempo, como feministas, rechazamos los "movimientos indigenistas" que predicen un tipo de catástrofe que pondrá al mundo de cabeza, restaurando el antiguo régimen (la época de *Pachakuti* para los aymarás; la época de *Wedawun mapu* para los mapuches). Nuestras investigaciones y experiencia nos llevan a concluir que, si bien ecológicamente más sensibles e igualitarias que la sociedad occidental, las sociedades indígenas no son el "paraíso perdido". Algunas, como los imperios azteca e inca, degeneraron en un período de guerra, expansión y jerarquías rígidas cuando llegaron los españoles. Mientras las mujeres eran veneradas y las deidades eran masculinas y femeninas, los hombres eran los gobernantes. Aún más desconcertantes son los mitos del origen de pueblos tribales como los *ona* (*selk'nam*) del sur de Argentina y Chile, los *sherenté* y *chamacoco* de Brasil y los *toba* de la región del Chaco en Argentina, Bolivia y Paraguay. En estas historias, en todos los casos, las mujeres alguna vez gobernaron o estuvieron "arriba, en el cielo", pero debieron ser sometidas por los hombres; la mujer debió ser sacrificada para que continuara la reproducción de la especie. (En el caso de los *ona* y de los *toba*, las mujeres poseían una *vagina dentata* que "se comía" el miembro masculino)<sup>4</sup>.

No, no tenemos el deseo romántico de "regresar". Pero ésta es una época de grandes cambios de paradigmas y se necesita una nueva síntesis, nuevas energías, símbolos e iniciativas. Y así, volvemos a nuestras abuelas morenas. ¿Qué podemos aprender de ellas? ¿Qué susurran sus voces acerca de lo sagrado de nuestros orígenes y destino? Recién estamos comenzando a descifrar los secretos ocultos en las arrugas del rostro de sus hijas. Quizás una pregunta aún más crucial sea: ¿cómo desafiarán y modelarán nuestro cristianismo estas antiguas creencias, reprimidas por tanto tiempo como paganismo por las familias de nuestras abuelas europeas?

Debido a que la base de nuestro colectivo es Chile, estamos más familiarizadas con el pueblo mapuche. Sin embargo, también nos atrae el pueblo aymarás del norte de Chile, Bolivia y Perú, lugares que, según nuestras entrañas, algunas de nuestras abuelas recorrieron alguna vez.

### Raíces mapuches

En Chile aún hay cerca de medio millón de mapuches que viven en unas dos mil comunidades rurales en ciudades como Temuco, Valdivia y Santiago —constituyendo uno de los grupos étnicos más grandes existentes en América.

Para el afuerino (*huinca* —aquel que viene a matar y a robar, cuya palabra no vale nada), los mapuches son un pueblo arisco, estoico y guerrero que los españoles

jamás pudieron conquistar. Pero al acercarse a este "pueblo (*che*) de la tierra (*mapu*)", se evidencia que esta cultura está apegada a la tierra. "Toda mi fe descansa en la tierra", nos dijo una mujer mapuche durante un ritual de imágenes sagradas. "La tierra siempre es fiel, dándonos sus frutos a través del año. Es la única constante de mi vida en la que puedo confiar".

"Somos el sueño de la tierra", dice Leonel Lienlaf, un joven poeta mapuche. "Ella nos sueña, al igual como en otros planetas habrá seres que son el sueño de ese planeta —y ellos también serán maravillosos. En realidad, el universo es una comunión de sueños". Los sueños tienen gran significado en la cosmología mapuche; clarifican, orientan y sirven de puente entre la comunidad y el mundo de los espíritus. A través de los sueños, los mapuches comprenden cómo participarán en el escenario amplio del universo.

La *machi*, o figura chamánica mapuche, es invocada a su vocación a través de un sueño o visión. Es un llamado al cual no se puede negar, y aunque cualquiera puede ser llamado, con más frecuencia es una mujer. En el caso de los hombres, la homosexualidad o discapacidad física los disponen para ser *machis*. La *machi* es el vínculo entre la comunidad mapuche local y lo Divino; ella debe comunicarse con el mundo de los espíritus y proteger a su pueblo de fuerzas dañinas que provocan enfermedades y desastres. Es una sanadora y se espera que tenga gran conocimiento de plantas medicinales; interpreta los sueños y da consejos recibidos del mundo de los espíritus. Parada sobre el *rewe*, tronco de un árbol que sirve de altar, y golpeando el *kultrún*, tambor mapuche, la *machi* canta, baila y reza a los antepasados, a los antiguos, para que bendigan a la comunidad. (Cuando un mapuche muere, él o ella se convierte en antepasado, un intercesor que periódicamente regresa dando importantes mensajes a través de los sueños. A menudo los antepasados se tornan visibles como águilas, halcones, mariposas y aves sorprendentemente hermosas)<sup>4</sup>.

El punto culminante de la vida religiosa mapuche es el *Nguillatún*, que se celebra una vez al año en planicies abiertas. Durante tres días, toda la comunidad baila en torno al *rewe* al son del *kultrún*, convencida que *Ngenechén* escuchará las peticiones del pueblo. En ninguna ocasión los mapuches son más pueblo que durante el *Nguillatún*, donde se palpa la energía colectiva. Hay una profunda percepción de ser parte del Universo y de la interconexión de todas las cosas; de ser una vibración que forma parte del gran ritmo de la vida.

Para el mapuche, la divinidad, *Ngenechén*, es Padre y Madre. Hay una segunda pareja en el panteón, su hijo e hija. Todo se considera en pares: "¿No tenemos acaso dos manos para trabajar y dos pies para caminar?"; señala la explicación. Además, toda existencia está marcada por opuestos: luz y oscuridad, materia y espíritu, etc. Pero esta polaridad es complementaria y tiende al equilibrio. El *rewe* sagrado, árbol de la vida, es un mapa vertical de la cosmología mapuche. La *machi* escala los siete nichos tallados en el tronco que representan las diferentes zonas de los infiernos y los cielos mapuches, hasta llegar a la cima, al altar, donde vive *Ngenechén*, el Antiguo de los Días. En este último cielo, Madre y Padre Antiguos, Hombre Joven y Mujer Joven, son Uno. El Uno que es viejo y joven, masculino y femenino<sup>5</sup>.

Según la cosmología mapuche, el tiempo es cíclico. Hay dos grandes estaciones: *wukan*, época del florecimiento de la tierra; y *puken*, época del descanso de la tierra, del sueño. El mapuche sigue la dirección de la tierra, trabajando durante el

periodo de plantación y cosecha; descansando en invierno, cuando la tierra descansa —tiempo de contemplar y soñar. El sistema *huinca* no comprende este ritmo y llama flojo al mapuche. Pero para el “pueblo de la tierra” no sería correcto guardar para el futuro cuando se tiene lo necesario. Los líderes mapuches critican con fuerza a los *huincas* por abandonar la ley de reciprocidad: “inventaron el dinero porque no quieren pagarle a la tierra en especies”, dice Leonel. “Si usas la madera de un árbol, debes plantar otro —no pagar con dinero, que es un mero papel sin valor”.

Para este “pueblo de la tierra”, todo lo que le ocurra a la tierra, también le ocurrirá a su gente. Todo habitante de la tierra, pasado y presente, compartirá el mismo destino. Por eso los mapuches están a la vanguardia del movimiento para salvar los bosques antiguos de Chile. Los bosques nativos de araucarias en el sur de Chile son tierra sagrada, la matriz de los mapuches. Cada árbol es un altar, una antena que une tierra y cielo; algunos tienen cincuenta metros de altura y más de dos mil años de antigüedad. El hecho de que estos árboles estén siendo talados por compañías transnacionales y convertidos en *chips* para papel de computadoras o en papel moneda es esencialmente la muerte de la especie para los mapuches: “Cuando hayan cortado el último árbol y contaminado el último río, cuando ya no queden peces, sólo entonces los humanos se darán cuenta que no pueden comer dinero”, se lamenta Ernesto Meliú de Quinquén. “Pedimos que nos devuelvan las tierras de nuestros antepasados. No pueden seguir cortando la araucaria —¡es nuestra madre!”.

El poeta mapuche Leonel Lienlaf llama “autopetrificación” al sistema que mata los bosques por dinero. La primera vez que vino a Santiago y vio que la ciudad estaba cubierta con una nube de *smog* de gases venenosos, dijo que la única solución era tapar la ciudad con un techo de cemento del mismo grosor que el de las calles, convirtiendo el lugar en un inmenso sándwich lleno de seres humanos. “Puede servir de monumento para los peligros del progreso”, dijo, agregando que a cualquier lugar que vayan, personas como las del sándwich contaminarán su ambiente.

Leonel también dice que a pesar de que si a la mayoría de los mapuches se les pregunta, dirán que oficialmente son católicos bautizados, pero las dos cosmovisiones son incompatibles. La creencia mapuche se basa en la tierra; no necesitan iglesias, ni un dios personal, ni revelación fuera de aquella que proviene de los sueños. Jesucristo, acerca de quien los mapuches no saben mucho fuera de que murió y se fue al cielo, se considera una importante figura histórica. Pero al lado de una antigua araucaria, Cristo y su mensaje parecen demasiado recientes<sup>2</sup>.

En Santiago, un creciente número de mapuches jóvenes, más urbanos, se están integrando a la iglesia pentecostal. “Mi madre era *machi* y cuando nos vinimos a la ciudad, el único lugar donde ella sentía que aún podía ejercer su llamado era en nuestra comunidad pentecostal”, dice Gloria, que actualmente estudia *mapudungun*, el lenguaje mapuche, en un esfuerzo por recuperar sus raíces.

“Al sacerdote le decimos que somos católicos, para que no nos moleste”, dice Juana Calfunao, líder del movimiento mapuche *Ad Mapu*. “Vienen a evangelizarnos —¡desde hace quinientos años! Cuándo entenderán que tenemos nuestras propias creencias y prácticas religiosas, nuestro propio Dios, nuestros propios lugares sagrados”.

Juana asistía a una fiesta de fin de año en Santiago donde un grupo de mujeres de barriadas pobres dramatizaba un ritual mapuche de año nuevo. Estas mujeres

—cuya mayoría ignoraba si tenía ancestros mapuches— están buscando sus raíces y en el proceso han encontrado elementos muy nutritivos. Reverencia por la tierra, la divinidad en pares (masculino/femenino; viejo/joven), el rol de la *machi*, permitiendo a las mujeres mediar con lo sagrado —todo esto es muy atractivo. “¿Pero esto no entra en conflicto con sus creencias católicas?”, les pregunté. “No, en realidad no. Después de todo, soy católica pero a mi manera”.

### Raíces aymarás

Algunas mujeres del colectivo *Con-spirando* vienen del norte de Chile. Marcado por el gran desierto de Atacama y los rugosos picos de los Andes, este país trabaja el cobre, su principal producto de exportación. Desde el auge de las minas de salitre, esta región tiene una orgullosa historia de militancia sindical. Muchos chilenos tienen abuelos, padres, tías y tíos que vivieron y trabajaron en campamentos mineros. Algunos de estos parientes llegaron de los poblados aymarás del altiplano andino en busca de trabajo.

Como la de otros pueblos nativos, la espiritualidad de los aymarás está marcada por el entorno. La majestuosa cadena montañosa coronada de nieve cobijando la vasta meseta del altiplano está profundamente encarnada en la psique aymarás. El distante e inescrutable Dios creador, *Viracocha*, reside lejos en los cielos, más allá de las montañas. Las propias montañas son antepasados, congelados por el tiempo. *Inti*, el dios inca del sol, es pareja de *Quilla*, la diosa luna.

Pero lo que más nos interesó es la constante reverencia del mundo andino por la *Pachamama*. ¿Es ella la antigua Diosa Madre? ¿Es ella el principio femenino, la madre tierra, la contraparte de un dios padre?

“La *Pachamama* no es una persona, es la vida misma, la fuente de la vida”, nos dice Diego Irrarrázaval. Diego, sacerdote chileno y respetado teólogo de la liberación, ha vivido y trabajado con los aymarás desde 1981. “*Pacha* significa todo espacio y tiempo vivo; *Mama* significa mujer, pero con una familia. Entonces, la *Pachamama* contiene todo lo que existe. Somos parte de ella y nuestra relación con ella lo abarca todo, porque es tan ilimitada como la vida misma, es bondad pura y misterio indescriptible. Y debido a su bondad, los aymarás están llamados a vivenciar la vida como bondad. Porque ella los nutre, ellos deben también nutrir a ella, en reciprocidad; hay que devolver lo que se ha recibido, así tradicionalmente los aymarás dan el primer sorbo o bocado a la *Pachamama*. Proviene de ella y regresan a ella cuando mueren. Así, su respuesta es de gratitud. Por eso la fiesta es tan importante para los aymarás: las celebraciones de agradecimiento por la vida son su experiencia religiosa más profunda”, dice Irrarrázaval.

La *Pachamama* se puede comprender como la tierra, que es un espacio físico, social y espiritual. El pueblo aymarás se ve a sí mismo como residente temporal de la tierra, pero también como su fruto. En términos de tiempo, la *Pachamama* es el presente, pero también se relaciona con el pasado a través de los antecesores que ahora descansan dentro de ella. Por ejemplo, es muy importante que padres y abuelos sean enterrados en sus propios terrenos. Los muertos están muy presentes como protectores que bendecirán las cosechas si son tratados bien. (El 1 y 2 de noviembre, Fiesta de Todos los Santos y Todas las Almas, y comienzo del periodo de plantación, los aymarás llevan a los muertos sus alimentos preferidos a sus tumbas). Hay una

enorme resistencia a vender esos campos porque sostienen el futuro de las personas; de hecho, un aymará sin tierras pierde algo fundamental como persona<sup>9</sup>.

En nuestras conversaciones con Irrarázaval y otros religiosos que han vivido en los Andes durante años, nos dijeron una y otra vez que la clave para comprender la espiritualidad aymará es la interconexión de toda vida. Por ejemplo, cuando alguien se enferma, los aymarás piensan que de alguna manera se ha roto la armonía de la vida y se necesita reconciliación. El curandero/a, o sanador, está a cargo de la salud espiritual, psicológica y física de la comunidad. Al igual que la *machi* mapuche, los aymarás creen que el sanador es elegido por Dios, quien le ha dado una sabiduría especial que se debe usar en beneficio del pueblo. Los sanadores a menudo tratan de encontrar el origen de una enfermedad mediante un trance inducido al masticar hojas de coca o tomando otras hierbas alucinógenas. Para sanarse, el paciente debe tener fe en el sanador.

Las mujeres desempeñan roles claves en la sociedad aymará. Son las matronas que reciben a los recién nacidos y los presentan a la *Pachamama*. Las mujeres dan a luz en cuclillas, de modo que el bebé cae a la tierra y es recibido por ella. Son las intermediarias en los matrimonios. Acompañan a la familia en el momento de la muerte de un ser querido. Durante siglos han sido las curanderas, consejeras, líderes políticas locales y sacerdotisas del pueblo. Sin embargo, aún hay desigualdades entre los sexos, admite Irrarázaval. "Discuto con otros teólogos sobre esto, pero aun cuando hay mayor complementariedad, existen sutiles manifestaciones que no llamaría precisamente machismo, sino cierto orden jerárquico que ubica a los hombres en primer lugar".

Para Irrarázaval, los pueblos indígenas pueden ofrecer a la sociedad moderna nuevas formas de organización política que combinan respeto por la autoridad con consenso y co-responsabilidad, nuevas formas de organización económica basadas en la reciprocidad, nuevas formas de disfrutar y celebrar la vida.

Las mujeres que participan en los talleres y rituales de *Con-spirando* incorporan ceremonias en torno a la *Pachamama* a su vida cotidiana: antes de beber un vaso de vino, el primer sorbo es para la *Pachamama*; la basura orgánica "regresa" a la *Pachamama* como abono; en momentos de compromiso solemne, ponen su mano en la tierra y dan su palabra "por la *Pachamama*".

### Relativizando el cristianismo

¿Qué hacemos con esto en términos teológicos? Es mucho más que el sincretismo de adaptar elementos de creencias y prácticas mapuches o aymarás en el cristianismo, o viceversa. Energías ignoradas durante mucho tiempo están sacando a luz esa oculta habilidad y deseo de las mujeres de conectarse con lo sagrado, de redefinir ética y espiritualidad según su propia experiencia. Y no es ningún secreto que estas energías están emergiendo precisamente en un momento en que crece la indiferencia al catolicismo y se desgasta la autoridad de esa iglesia, incuestionable en América Latina durante casi cinco siglos, debido a un mayor acceso a la información y educación de los sectores incluso más pobres de la sociedad.

La teóloga feminista brasileña Ivone Gebara señala que para permanecer sano, debemos relativizar el cristianismo, considerándolo "sólo UNA experiencia de cómo los seres humanos explican el Misterio Divino". Gebara dice que el "movimiento

de Jesús" ofrece una respuesta a la búsqueda de sentido de la humanidad, pero es sólo una respuesta, no LA respuesta. Insiste en que es solamente una pequeña clave. "Y aun cuando pudiéramos reunir todas las claves, todas las respuestas, seríamos incapaces de imaginar el Misterio en que vivimos"<sup>10</sup>.

Nuestra abuela blanca ha tenido la palabra definitiva acerca de quiénes somos por demasiado tiempo. Es hora de escuchar a nuestra abuela morena —sin rechazar a nuestras otras antecesoras. Aquí en Santiago, en *Con-spirando*, nos atrae realizar rituales bajo los árboles —incluso en invierno, cuando nos convertimos en "sandwich" de una nube cubierta de gas venenoso. Nos sentimos impulsadas a bailar y cantar al compás del tambor mientras tratamos de captar los ritmos de la tierra —la *Pachamama*— en nuestro propio cuerpo. Nos sentimos atraídas por las *machis* y curanderas modernas que caminan por las calles, viejas tías y abuelas que nos dicen qué hacer con el asma de los niños o con nuestras propias dolencias —lo que parece ser un bálsamo para el espíritu y el cuerpo. El sentido de interconexión presente en las tradiciones mapuche y aymará, de la necesidad de devolver a la tierra lo que tomamos de ella, nos suena tan verdadero que ansiamos ponerlo en práctica. Percibimos que las raíces de nuestra actual crisis ecológica se basan en nuestro olvido de la reciprocidad que nosotros, "el pueblo contemporáneo de la tierra" debe a la *Pachamama*.

Recién comenzamos este proceso de recuperar nuestros orígenes, de caminar con los pies de nuestra abuela morena. Una perspectiva ecofeminista de nuestro pasado indígena debe cuidarse de caer en las fantasías del Paraíso Perdido, de los estereotipos simplistas que tienden a rodear a las culturas nativas. Es tanto lo que se ha perdido: ¿cómo desciframos las escasas imágenes, paisajes, artefactos que aún perduran? ¿Cómo extraemos la verdad de las leyendas en mitos transmitidos por fuentes de segunda/tercera mano, siempre patriarcales? ¿Cómo respondemos al doble desafío de no sobre-idealizar nuestro pasado indígena y no descartarlo como "salvaje"? ¿Cómo aceptar sencillamente a estas antepasadas como parte de nosotras mismas? O, como dice Elena Águila, "¿Cómo dejar que estas antiguas mujeres que nos habitan hablen a través de nuestro cuerpo, de nuestra vida?"

Mujeres de otros lugares de América Latina también están comprometidas en recuperar la sabiduría de sus abuelas morenas. Rebecca Scherkenbach, una monja que ha vivido en Perú durante treinta años, trabaja en una pequeña comunidad quechua de Jesús en los Andes nortinos. Mientras aprendía *callua*, una antigua forma de tejer, con Rosa Montenegro Chávez, Rebecca se dio cuenta que el diseño de figuras que representan varios títulos marianos era realmente mucho más antiguo. Los títulos marianos "Madre de Dios", "Espejo de Justicia" y "Trono de Sabiduría" aparecían en quechua como *ñuñuma*, o "Madre del Agua", un saludo que data de antes del cristianismo. "Causa de Nuestra Alegría", "Nave Espiritual" y "Rosa Mística" era *Waita Ticca*, o "Flor Sagrada". "Puerta del Cielo", "Estrella de la Mañana" y "Reina de la Paz" era *Casca-Lucero*, o "Estrella de la Mañana"<sup>11</sup>.

En Venezuela, la historiadora y teóloga feminista Gladys Parentelli está estudiando la leyenda de María Lionza, la figura de culto popular más reverenciada por millones de pobres. Una estatua colosal de esta antigua diosa, a horcajadas sobre un león prehistórico y sujetando una gran pelvis sobre su cabeza, detiene el tráfico de las principales carreteras de Caracas. ¿Quién es ella? ¿Qué representa? ¿Qué atracción ejerce sobre miles de venezolanos que peregrinan a su altar en las montañas de Sorte cada año? "Ella es el poder terrestre de América; es la Madre

Naturaleza y ha existido desde los inicios del continente americano", escribe Parentelli<sup>12</sup>.

Mujeres de Guatemala están recuperando las enseñanzas de su libro sagrado, *Popol Vuh*, y muestran que la antigua visión maya de la unidad de todas las cosas puede ofrecer soluciones para salvar el planeta<sup>13</sup>. Mujeres mexicanas están meditando sobre los secretos de la diosa de la luna, *Coyolxauhqui*, recientemente desenterrada (1978)<sup>14</sup>. Otras están examinando la relación entre Nuestra Señora de Guadalupe y *Tonantzin*, la diosa azteca creadora, sobre cuyo templo se construyó el altar de Guadalupe<sup>15</sup>. Y aun otras mujeres mexicanas están rehabilitando la figura de Malinche, la princesa azteca que supuestamente traicionó a su pueblo ante Hernán Cortés al ser su intérprete<sup>16</sup>.

Y a través de toda América Latina, las mujeres están mirando con nuevos ojos la persistente y avasalladora devoción a María. ¿Es la Madre de Dios o la Diosa Madre? ¿Por qué ella, más que Jesús, es la principal fuente de oración y devoción? ¿Qué relación tiene con las cosmologías indígenas? Aquí en *Con-spirando* también estamos abordando el tema de esta querida y antigua madre, que también puede ser una fuente de opresión así como de liberación<sup>17</sup>. Hay mucho que hacer. Pero ya hemos comenzado.

## NOTAS

1. Entrevista con Sonia Montecino, "El mestizo nació dentro de un rito de guerra y sexualidad", en *Revista Con-spirando*, N° 2, octubre de 1992, p. 20. Ver también *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Sonia Montecino, Editorial Cuarto Propio-CEDEM, Santiago, 1991.
2. Melinda Roper, MM, "Repentance, Conversion, Reconciliation", artículo presentado en U.S. Catholic Mission Association Annual Conference "1492-1992: Cultures Challenge Mission", St. Louis, MO, octubre de 1991.
3. Elena Águila, "Mestiza, champurria, revoltijada", en *Revista Con-spirando*, N° 2, octubre de 1992, pp. 2-5.
4. Sonia Montecino, "La creación de las mujeres: mitos de sacrificio y fecundidad", en *Revista Con-spirando*, N° 6, diciembre de 1993, pp. 13-20.
5. Bridget Cooke, "Llamada a ser nexa: la machi-chamana mapuche", en *Revista Con-spirando*, N° 6, diciembre de 1993, pp. 7-9.
6. Malú Sierra, *Mapuche, gente de la tierra*, Editorial Persona, Santiago, 1992, pp. 74-88.
7. *Ibid.*, p. 19.
8. *Ibid.*, p. 237.
9. Entrevista con Diego Irrázaval, "El mundo aymarará: un lenguaje de símbolos, danzas y colores", Mary Judith Ress y Josefina Hurtado, en *Revista Con-spirando*, N° 6, diciembre de 1993, pp. 28-31. Ver también *Cultura y fe latinoamericanas*, Diego Irrázaval, Ediciones Réhue, Santiago, 1994.
10. Entrevista con Ivone Gebara, "Ecofeminismo holístico", en *Revista Con-spirando*, N° 4, junio de 1993, pp. 44-49.
11. Rebecca Scherkenbach, "Las letanías de María", en *Revista Con-spirando*, N° 6, diciembre de 1993, pp. 24-25.

12. Gladys Parentelli, "María Lionza: la fuerza telúrica de América", en *Revista Con-spirando*, N° 2, octubre de 1992, pp. 28-31.
13. Entrevista con Dora Vásquez, "Yo soy tu espejo como tú eres mi espejo: la cosmovisión maya", en *Revista Con-spirando*, N° 6, diciembre de 1993, pp. 34-35.
14. María Anzures, *Coyolxauhqui, nuestra madre cósmica*, México, Consejo Nacional de la Cultura Náhuatl, Centro de Estudios Tepiteños, 1991.
15. Louise M. Burkhart, "The Cult of the Virgin of Guadalupe in Mexico", *Southern and Meso-American Native Spirituality*, Gary H. Gossen (ed.), Nueva York, Crossroad, 1993. Ver también Helen Carpenter, MM, "María, ¿qué pasa con la libertad de las mujeres?", en *Revista Con-spirando*, N° 2, octubre de 1992, pp. 21-23.
16. Marie Moore, MM, "Hemos cruzado las fronteras de nuestras conciencias", en *Revista Con-spirando*, N° 2, octubre de 1992, pp. 24-25.
17. El número completo de septiembre de 1994 de *Revista Con-spirando* se dedicó a María.

## PARTE 2

### ASIA\*

Dentro de la teología de la liberación asiática y de las luchas por la justicia social en la década de los '80, las mujeres asiáticas se movieron rápidamente para interconectar feminismo, ecología y liberación con dependencia y explotación. Las mujeres feministas de Asia han asumido el liderazgo de la percepción ecológica como elemento integral de su crítica al desarrollismo neocolonial y al patriarcado, tanto en el modo en que fue importado de Occidente como dentro de tempranas formas en sus propias culturas. No sería exagerado decir que, en Asia, el líder de la percepción ecológica es el ecofeminismo social.

La persona que ha tomado el mando en modelar este ecofeminismo social, para los indios en particular y para las mujeres asiáticas en general, es Vandana Shiva, una mujer india con formación en física. Shiva fundó y dirige la Fundación Investigadora de Recursos Naturales en Ciencias, Tecnología y Política en Dehra Dun, Uttar Pradesh, cerca de Delhi. Su libro *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, publicado en 1989, se ha convertido en un clásico para el ecofeminismo del Tercer Mundo.

En su artículo "Let Us Survive: Women, Ecology and Development", aparecido por primera vez en 1986 en la revista femenina india *Sangharash*, Shiva explora algunos de los temas claves que desarrolla en su libro. Critica el desarrollo occidental como una forma de neocolonialismo que aumenta la pobreza y devastación ecológica que comenzó con el colonialismo occidental y que intensifica la pobreza y marginación de las mujeres, especialmente de las campesinas.

Shiva lleva esta crítica del desarrollo como proyecto patriarcal y neocolonial a una crítica de la ciencia occidental como fundamento de una cosmovisión de fragmentación, dualismo y dominación jerárquica que sustenta los proyectos occidentales patriarcales y coloniales. Para Shiva, estos proyectos y actitudes mentales occidentales intensifican la victimización de la mujer, especialmente de las campesinas pobres, lo que ya está presente en formas patriarcales indias más tempranas.

Pero la conexión mujer-naturaleza es más que una base de victimización de las mujeres. Ellas también se aferran al lado positivo de esta conexión entre su vida y el mundo natural, para defender de este sistema de destrucción los me-

---

\* La traducción del inglés de las partes de Asia y África fue realizada por Elena Olivos. (N. de la E.)

dios de subsistencia para la naturaleza y la sociedad. Shiva considera que las mujeres y la sociedad pueblerina india tradicional están enraizadas en una cultura dadora de vida interdependiente, que el hinduismo tradicional llama *Shakti*, o "principio femenino cósmico". Para Shiva, este principio es la naturaleza auténtica de las cosas sobre las cuales las mujeres y los pueblos colonizados se pueden apoyar para oponerse a las fuerzas de explotación y destrucción.

Aruna Gnanadason ha guiado el movimiento feminista indio durante muchos años, el cual se ha convertido en líder del ascenso de las mujeres y de la teología feminista dentro de las iglesias cristianas de la India. Como cabeza del Consejo Indio de Mujeres Cristianas, Gnanadason se convirtió en 1991 en líder del gabinete de trabajo de las mujeres en el programa para la Justicia, Paz y Creación del Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra, Suiza.

El ensayo de Gnanadason, que explora los componentes básicos de una ecoteología feminista para la India, toma elementos del trabajo de Vandana Shiva. Gnanadason también critica el modelo de desarrollo de Occidente y sus raíces en la ciencia occidental como una cosmovisión y un sistema de dominación que empobrece a la mayoría de los pueblos del Tercer Mundo y a su medio ambiente. Destaca como algo especialmente duro para las mujeres el impacto de este empobrecimiento del pueblo indio y de su medio ambiente.

Además, Gnanadason esboza las bases para una teología ecofeminista de resistencia y renovación de vida. Recurre a la cosmología hindú de la interconexión dinámica de los principios femenino y masculino, no como una visión que divide a hombres y mujeres entre sí o a los humanos de la naturaleza, sino más bien como una dinámica de creatividad presente en mujeres y hombres, uniendo a los humanos con la naturaleza.

Como cristiana, Gnanadason también se refiere a ejemplos de la tradición bíblica donde las mujeres defendieron la vida contra la opresión. Gnanadason da por sentado que una teología ecofeminista india puede y debe tomar elementos de estos dos legados espirituales. No se necesita enfrentar a uno contra el otro.

Gabriele Dietrich es una teóloga feminista católica que durante muchos años ha enseñado en el Seminario Teológico Tamil Nadu en Madurai al sur de la India. Shiva y Gnanadason analizan de un modo general la devastación de los recursos naturales y la pobreza, especialmente de las mujeres, a raíz del modelo moderno de desarrollo. Sin embargo, Dietrich los aborda centrándose en dos comunidades locales específicas de su región: una comunidad de pescadores costeros en Tamil Nadu y Kerala, y los habitantes de una barriada urbana en Tamil Nadu.

Dietrich amplía las interconexiones entre mujeres, recursos naturales y procesos sociales a través de un lente quintuple. Observa el trabajo de las mujeres en cada una de estas comunidades; la forma en que su cuerpo y sexualidad son construidos por sus roles laborales y por ideologías culturales; la relación entre el trabajo y el cuerpo de las mujeres con los recursos naturales de los cuales dependen estas comunidades; las espiritualidades, cristiana e hindú, a las que recurren las mujeres para sobrevivir; y las luchas para reconstruir relaciones sociales y ecológicas sustentables a raíz de la devastación ocasionada en estas comunidades por la "modernización".

Después de dar al lector una breve visión de las complejas interconexiones entre los cinco aspectos de estas dos comunidades, Dietrich se remite a la tradición bíblica para una visión teológica de esperanza. ¿Cómo se pueden reconstruir cultura, espiritualidad y sociedad en relaciones dadoras de vida como resultado del actual

empobrecimiento y desintegración de los sistemas tradicionales de subsistencia? Dietrich recurre a diversos temas bíblicos que revelan tanto la profundidad de la alienación humana, como la presencia redentora de Dios en la recreación del mundo desde el punto de vista de la vida, usando el símbolo teológico de "el mundo como cuerpo de Dios" como modelo normativo para la interrelación Dios-creación-sociedad.

Victoria Tauli-Corpuz, que proviene de la comunidad tribal de los igorots de la región montañosa del norte de Luzón, Filipinas, proporciona una perspectiva crítica del rol del cristianismo en su país. Los misioneros, católicos y luego protestantes, han sido los mediadores de una colonización occidental que ha desintegrado las culturas tradicionales y los sistemas de subsistencia de su pueblo.

Alejada del cristianismo en que la educaron, porque le pareció una irrelevancia ultramundana frente a lo real, Tauli-Corpuz también se alejó de la espiritualidad tradicional de sus antepasados animistas por la condena cristiana de ésta como "paganismo". A los cristianos se les enseñó a rehuir estas costumbres ancestrales por representar el mal y la ignorancia, fuente del "retroceso" de su pueblo, y a abrazar el cristianismo y los métodos occidentales de desarrollo para alcanzar la salvación, tanto espiritual como material.

Al reexaminar las costumbres, rituales y espiritualidad tradicionales de su pueblo, Tauli-Corpuz descubre que están repletos de una sabiduría que sustenta la solidaridad comunitaria, las relaciones igualitarias y la reverencia por el mundo natural que las apoya. Tanto el cristianismo como la modernización han provocado pobreza y un desarraigo de estas relaciones, con escasos elementos para reemplazar la sabiduría tradicional.

Tauli-Corpuz no rechaza totalmente la posibilidad de que el cristianismo proporcione valores positivos para la justicia y una vida sustentable. Pero, para hacerlo, la iglesia debe dejar de tratar de destruir o cooptar la cultura tradicional y estar dispuesta a acercarse a ésta con pleno respeto por su integridad según sus propios derechos.

El ensayo final de esta sección sobre mujeres asiáticas es de Sun Ai Lee-Park, importante figura de la teología feminista coreana. En 1980, Sun Ai Lee-Park fundó la revista feminista cristiana asiática *In God's Image*, que sigue siendo el principal vehículo para la red del feminismo cristiano asiático. Feministas cristianas asiáticas de Filipinas, Indonesia, Corea, Japón, India, Australia y Malasia pertenecen al consejo editorial. Actualmente con base en Corea, la revista, que ahora cuenta con el apoyo del *Asian Women Resource Center for Culture and Theology*, promueve continuamente reuniones de feministas cristianas asiáticas y publicaciones de la creciente fuerza de sus reflexiones teológicas y sociales.

El ensayo de Lee-Park asume la forma de un estudio bíblico de dos pasajes claves: Génesis 2:15-17 y Levítico 25:8-55. Sus viajes a Malasia, donde vio la devastación de los bosques tropicales y de la forma de vida tradicional de sus habitantes, llevaron a Lee-Park a reflexionar sobre el símbolo del árbol prohibido en el Génesis 2. Sugiere que la prohibición de Dios de comer del árbol de la sabiduría del bien y del mal, representa los límites dentro de los cuales a los humanos se les permite usar la naturaleza para mantener relaciones dadoras de vida con Dios, entre sí y con la creación.

La transgresión de estos límites provoca creciente destrucción: una codicia voraz utiliza al mundo natural en beneficio de unos pocos, mientras la mayoría de los humanos están sumergidos en la pobreza, y la propia creación es cada vez

menos capaz de sustentar la vida. La renovación de la vida, la justicia humana y la reconciliación con la naturaleza exigen reaprender estos límites dentro de los cuales puede florecer la vida para todos.

Levítico 25 da a Lee-Park una visión redentora de la creación y la humanidad restauradas. Las deudas que agobian a los pobres deben ser perdonadas; aquellos que han caído en la servidumbre deben ser liberados de su esclavitud. Se debe dar un periódico descanso a la naturaleza, a la tierra y a los animales. Aquellos que han perdido sus tierras y hogares por deudas y esclavitud recuperarán los medios para sobrevivir. La redención no es un evento definitivo al final de la historia, sino más bien un proceso continuo de restaurar equilibrios justos entre los humanos y entre éstos y la naturaleza.

La visión redentora bíblica se revela aquí como holística. La salvación no se trata simplemente del perdón de los pecados, reconciliando a los humanos con Dios de una manera que no tiene efectos en la vida real aquí y ahora. Más bien, esta reconciliación se manifiesta a través del desarrollo de relaciones justas entre humanos y relaciones sustentadoras de vida entre humanos y el mundo natural. Para Lee-Park, la Biblia, leída desde la perspectiva de los asiáticos pobres y de las mujeres asiáticas, es un vehículo para una ecoteología de la liberación.

## Sobrevivamos

### *Mujeres, ecología y desarrollo*

VANDANA SHIVA

El "desarrollo" debió haber sido un proyecto liberador —un proyecto para eliminar la pobreza y nivelar las desigualdades socioeconómicas, basadas en clases, etnias y género. Mientras la imagen dominante del desarrollo persiste como modelo neutral de progreso para clase y género, la experiencia de "desarrollo" ha sido lo opuesto, polarizando la sociedad dicotomizada, creando nuevas formas de riqueza para los poderosos y nuevas formas de privación y desposeimiento para los débiles.

#### **El desarrollo como proyecto patriarcal**

La Década de la Mujer de Naciones Unidas se basó en la hipótesis de que el mejoramiento de la posición económica de las mujeres fluiría automáticamente de una expansión y difusión del proceso de desarrollo. Sin embargo, al final de la Década, quedó claro que el problema era el desarrollo en sí. La insuficiente e inadecuada "participación" en el "desarrollo" no fue la causa del creciente subdesarrollo de las mujeres; más bien, fue su forzada pero asimétrica participación en él, mediante la cual han soportado los costos, pero han quedado excluidas de los beneficios. La exclusividad del desarrollo y el desposeimiento agravaron y profundizaron el proceso colonial de degradación ecológica y la pérdida del control político sobre la base sustentable de la naturaleza. El crecimiento económico fue un nuevo colonialismo, consumiendo los recursos de quienes más los necesitaban. La discontinuidad radica en que ahora nuevas élites nacionales, no potencias coloniales, fueron quienes manipularon la explotación sobre la base de "intereses nacionales" y un creciente PNB (Producto Nacional Bruto), lo que se logró con tecnologías más poderosas de apropiación y destrucción.

Ester Boserup documentó que el empobrecimiento de las mujeres aumentó durante el gobierno colonial; esos gobernantes que durante siglos sometieron y mutilaron a sus mujeres convirtiéndolas en sub-capacitadas, en apéndices sub-intelectualizados, las perjudicaron en el acceso a la tierra, tecnología y empleo<sup>1</sup>.

Los procesos económicos y políticos del subdesarrollo colonial ostentan la clara marca del patriarcado occidental moderno, y mientras un gran número de mujeres y hombres se empobrecieron durante estos procesos, las mujeres perdieron más. La privatización de la tierra para generar ingresos desplazó en forma más crítica a las mujeres, erosionando su tradicional derecho al uso de la tierra. La expansión de monocultivos de retorno rápido socavó la producción de alimentos, y las mujeres a menudo quedaron con magros recursos para alimentar y cuidar a los hijos, ancianos y enfermos cuando los hombres emigraban o eran reclutados para trabajos forzados por los colonizadores. Al final de la Década de la Mujer de Naciones Unidas, mujeres activistas, organizadores e investigadores señalaron lo siguiente en un documento colectivo:

"La conclusión casi uniforme de las investigaciones de la Década es que, salvo algunas excepciones, ha empeorado el relativo acceso de las mujeres a recursos económicos, ingresos y empleos, ha aumentado su carga laboral y disminuido su nivel, relativo e incluso absoluto, nutricional, educacional y de salud."

El desplazamiento de las mujeres de la actividad productiva por la expansión del desarrollo se basó en gran medida en la forma en que los proyectos de desarrollo se apropiaron o destruyeron el recurso natural básico para la producción de medios de subsistencia. Destruyó la productividad de las mujeres al impedirles manejar y controlar la tierra, agua y bosques, así como a través de la destrucción ecológica del suelo, el agua y sistemas hortícolas, deteriorando la productividad y renovación de la naturaleza. Mientras la subordinación de género y el patriarcado son las opresiones más antiguas, han aparecido formas nuevas y más violentas a través del proyecto de desarrollo. Las categorías patriarcales que interpretan destrucción como "producción" y regeneración de vida como "pasividad" han generado una crisis de sobrevivencia. La pasividad, como categoría asumida de la "naturaleza" de la naturaleza y de las mujeres, niega la actividad de la naturaleza y la vida. La fragmentación y uniformidad como categorías asumidas de progreso y desarrollo destruyen las fuerzas vivas que surgen de relaciones dentro de la "red vital" y de los diversos elementos y patrones de estas relaciones.

Percibimos el desarrollo como un proyecto patriarcal porque ha emergido de centros de patriarcado capitalista occidental, y reproduce estas estructuras patriarcales en la familia, la comunidad y a través de la red de sociedades del Tercer Mundo. El prejuicio patriarcal tiñe las estructuras de conocimiento, así como aquellas de producción y trabajo que moldean y son moldeadas por la actividad del "desarrollo". El conocimiento y trabajo de las mujeres, integralmente vinculados con la naturaleza, se marginan y desplazan, y en su lugar se introducen patrones de pensamiento y trabajo que desvalorizan la dignidad del conocimiento y actividades de las mujeres. Esto fragmenta tanto la naturaleza como la sociedad.

Desde la perspectiva de la subsistencia, la productividad difiere agudamente de la visión dominante de productividad laboral definida para procesos de acumulación de capital. La producción de bienes del "hombre", usando parte de la riqueza de la naturaleza y el trabajo femenino como materias primas y malgastando el resto como desperdicios, se convierte en la única categoría legítima de trabajo, riqueza y producción. La naturaleza y las mujeres que trabajan para producir y reproducir la vida son declaradas "improductivas".

Con Adam Smith, la riqueza creada por la naturaleza y el trabajo de las mujeres se tornó invisible. El trabajo, y especialmente el masculino, se convirtió en la fuente que originalmente abastece a los humanos de todas las necesidades y comodidades de la vida. A medida que esta hipótesis se difundió a todas las comunidades, introdujo dualidades dentro de la sociedad y entre naturaleza y hombre. La naturaleza dejó de ser una fuente de riqueza y sustento; el trabajo de las mujeres dejó de ser un trabajo de sustento "productivo"; los campesinos y las sociedades tribales dejaron de ser creativas y productivas. Todo esto fue marginal al marco de la sociedad industrial, salvo como recursos y productos. El poder productivo transformador se asoció sólo con el trabajo masculino occidental, y el desarrollo económico se convirtió en un diseño para remodelar el mundo sobre esa hipótesis. La desvalorización y falta de reconocimiento del trabajo y productividad de la naturaleza han llevado a las crisis ecológicas; la desvalorización y falta de reconocimiento del trabajo femenino han creado sexismo y desigualdades entre hombres y mujeres. La desvalorización de la subsistencia, o más bien de las economías sustentables basadas en la armonía entre el trabajo de la naturaleza y el trabajo humano, ha creado las diversas formas de crisis étnicas y culturales que hoy plagan el mundo.

### La ciencia moderna como proyecto patriarcal

La ciencia moderna se ha proyectado como un sistema de conocimientos universal y exento de valores que ha desplazado a todos los demás sistemas de creencias y conocimientos por su universalidad y neutralidad valórica, y por la lógica de sus métodos para llegar a afirmaciones objetivas acerca de la naturaleza. Sin embargo, la corriente dominante de la ciencia moderna, el paradigma reduccionista o mecánico, es una respuesta particular de un grupo particular de personas. Es un proyecto específico del hombre occidental, que nació entre los siglos XV y XVII como la muy aclamada Revolución Científica. Durante estos últimos años, el ámbito académico feminista ha comenzado a reconocer que el sistema científico dominante emergió como una fuerza liberadora, no para la humanidad como un todo (aunque se legitima a sí misma en términos de un mejoramiento universal de la especie), sino como un proyecto masculino patriarcal que conlleva necesariamente el sometimiento de la naturaleza y la mujer. Harding lo llamó un "proyecto masculino burgués occidental", y según Keller:

"La ciencia ha sido producida por un subconjunto particular de la raza humana, es decir, por una mayoría de hombres blancos de clase media. Para los padres fundadores de la ciencia moderna, la confianza en el lenguaje de género fue explícita; buscaron una filosofía que merecía llamarse "masculina", que se podía distinguir de sus ineficientes predecesores por sus poderes "viriles", por su capacidad para someter a la Naturaleza al servicio del hombre y convertirla en su esclava."<sup>2</sup>

Bacon (1561-1626) fue el padre de la ciencia moderna, creador del concepto de instituto moderno de investigación y ciencia industrial, e inspiración de la Royal Society. Su aporte a la ciencia moderna y a su organización es crítico. Sin embargo,

desde el punto de vista de la naturaleza, de las mujeres y de grupos marginales, el programa de Bacon no era incluyente en términos humanos. Era un programa especial en beneficio del empresario europeo de clase media a través de la conjunción de sabiduría humana y poder científico.

El método experimental de Bacon, esencial para este proyecto masculino, presentaba una dicotomía entre masculino y femenino, mente y materia, objetivo y subjetivo, racional y emocional, y una conjunción de dominación masculina científica sobre la naturaleza, las mujeres y lo no occidental. Su método no era "neutral", ni "objetivo", ni "científico" —era un modo masculino de agresión contra la naturaleza y dominio sobre la mujer. Las severas pruebas de las hipótesis mediante manipulaciones controladas, si los experimentos pretenden repetirse, se formularon aquí con claras metáforas sexistas. La naturaleza y la indagación aparecen conceptualizadas de acuerdo a la violación y la tortura —en la relación más violenta y misógina del hombre con la mujer—, y este modelamiento es propuesto como una razón para valorar la ciencia. Según Bacon:

"La naturaleza de las cosas se traiciona a sí misma bajo la desazón del arte con mayor facilidad que en su libertad natural. La disciplina del conocimiento científico, y las invenciones mecánicas a las que conduce, no ejerce meramente una dirección suave sobre el curso de la naturaleza; tiene el poder para conquistarla y someterla, para estremecerla hasta sus cimientos."<sup>3</sup>

En *Tempores Partus Masculus (The Masculine Birth of Time*, traducido por Farrington en 1951), Bacon promete crear "una raza bendita de héroes y superhombres" que dominarán naturaleza y sociedad. Farrington interpreta el título como un vuelco de la antigua ciencia, representada como femenina —pasiva y débil—, a una nueva ciencia masculina de la Revolución Científica que el propio Bacon consideró precursora. En *New Atlantis*, el Bensalem de Bacon era administrado desde la Casa de Salomón, un instituto de investigación científica donde científicos varones gobernaban y tomaban decisiones para la sociedad y decretaban qué secretos debían revelarse y cuáles permanecían como propiedad privada del instituto<sup>4</sup>.

La sociedad científico-dominada ha evolucionado en gran medida de acuerdo al patrón del Bensalem de Bacon, siendo la naturaleza transformada y mutilada en modernas Casas de Salomón —laboratorios empresariales y los programas universitarios que patrocinan. Con las nuevas biotecnologías se está concretando la visión de Bacon para controlar la reproducción por el bien de la producción, mientras la revolución verde y la biorrevolución han realizado lo que en *New Atlantis* era sólo utopía.

Las biotecnologías se proyectan como ecológicamente benignas, pero los biopeligros que desencadenarán amenazan más la vida en este planeta que todas las tecnologías anteriores. La era biotecnológica constituye la fragmentación y control últimos de la vida misma. El desastre de Bhopal dramatiza en forma brutal el hecho de que no se revierte la destrucción de la naturaleza debido a las fases mecánica y química de la industrialización; más bien agrava y acelera la destrucción de la vida al manipularla en un patrón reduccionista. Las biotecnologías son reduccionistas, centralizadas, exclusivas y homogenistas.

En contraste, el enfoque vital necesario para una estabilidad ecológica es

holístico, descentrado, participativo y respetuoso de la diversidad. La ingeniería genética es en conjunto un tema de mujeres, y no sólo cuando controla directamente su cuerpo mediante tecnologías reproductivas. Las biotecnologías agrícolas también amenazan la salud y seguridad de las mujeres. Pero, aún más significativo, las hipótesis implícitas de la ingeniería genética son anti-naturaleza y anti-mujer, deseando controlar y manipular a ambas sobre la base de valores patriarcales de "perfeccionamiento" y diseño de "lo mejor". Sin embargo, como señala con fuerza Linda Bullard, este ejercicio es inherentemente eugenésico, ya que siempre requiere que alguien decida si un gen es bueno o malo. Además, es inherentemente destructor de los procesos ecológicos, porque al tratar de controlar los mecanismos internos de la naturaleza, crea una naturaleza totalmente fuera de control.

La ciencia moderna fue una actividad conscientemente patriarcal y de género. A medida que la naturaleza pasó a considerarse una mujer más para ser violada, el género también fue recreado. La ciencia como aventura masculina, basada en el sometimiento de la naturaleza y sexo femeninos, apoyó la polarización de género. El patriarcado, como nuevo poder científico y tecnológico, fue una necesidad política del emergente capitalismo industrial. Mientras, por un lado, la ideología científica aprobó la erosión de la naturaleza, por el otro legitimó la dependencia de las mujeres y la autoridad de los hombres. Ciencia y masculinidad se asociaron para dominar la naturaleza y todo lo femenino; las ideologías de ciencia y género se refuerzan entre sí. La histeria de la caza de brujas, que pretendía aniquilar a las mujeres en Europa por ser conocedoras y expertas, fue contemporánea de la Revolución Científica durante dos siglos. La caza de brujas llegó a su apogeo cuando Galileo publicó *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, desvaneciéndose durante la fundación de la Royal Society de Londres y la Academia de Ciencias de París.

Los sistemas de conocimiento, en los cuales se basa la actividad de desarrollo en el Tercer Mundo contemporáneo, radican histórica e intelectualmente en la aparición de la ciencia "masculina" de la Revolución Científica. Estos sistemas de conocimiento se caracterizan por la fragmentación de la naturaleza en partes inconexas, no relacionadas, atomistas, uniformes y homogéneas, y dicotomizan a la sociedad en expertos y no expertos. El conocimiento holístico que tienen las mujeres sobre la silvicultura, agricultura, procesamiento de alimentos, suelos y abastecimiento de agua es así ilegítimado y desplazado por la sabiduría reduccionista. La destrucción ecológica de la naturaleza va así mano a mano con la destrucción intelectual del conocimiento y pericia de las mujeres.

### Mujeres y movimientos ecológicos

No es en absoluto revolucionario decir que mujeres y naturaleza están íntimamente asociadas. Después de todo, fue precisamente esta suposición la que permitió la dominación de ambas. Campesinas del Tercer Mundo ofrecen la nueva percepción de que mujeres y naturaleza están asociadas, no en la pasividad, sino en la creatividad y en el sustento de la vida.

Este análisis difiere de la mayoría de los análisis tradicionales de ambientalistas y feministas. La mayoría de los trabajos sobre mujeres y medio ambiente del Tercer Mundo se ha centrado en las mujeres como las víctimas específicas de la degrada-

ción ambiental. Sin embargo, las mujeres que participan en y lideran los movimientos ecológicos en países como la India no hablan sólo como víctimas. Sus voces son aquellas de liberación y transformación que proporcionan nuevas categorías de pensamiento para nuevas direcciones exploratorias. En este sentido, éste es un estudio post-victimología. Es una coordinación del desafío que están creando las mujeres en los movimientos ecológicos del Tercer Mundo. Los temas femeninos y ambientales se pueden abordar ya sea desde estas categorías de desafío presentadas por las mujeres que están en la lucha por la vida, o mediante una extensión de las categorías convencionales del patriarcado y el reduccionismo. Desde la perspectiva de las mujeres comprometidas en la lucha por la sobrevivencia, que simultáneamente son luchas para proteger la naturaleza, mujeres y naturaleza están íntimamente relacionadas, y su liberación y dominación igualmente vinculadas. Por lo tanto, los movimientos feminista y ecológico son uno solo y principalmente contra-tendencias al mal-desarrollo patriarcal.

La actividad contemporánea de desarrollo en el Tercer Mundo sobrepone en comunidades de otras culturas los paradigmas científico y económico creados por la ideología occidental basada en el género. Ahora sabemos que la destrucción ecológica y la marginación de las mujeres han sido los resultados inevitables de la mayoría de los programas y proyectos de desarrollo basados en estos paradigmas; violan la integridad de una y destruyen la productividad de la otra. Las mujeres como víctimas de la violencia de las formas patriarcales de desarrollo, se han alzado en su contra para proteger la naturaleza y preservar su sobrevivencia y sustento. Han estado a la vanguardia de las luchas ecológicas para conservar los bosques, la tierra y el agua. Han desafiado el concepto occidental de la naturaleza como objeto de explotación y la han protegido como fuerza viva que sustenta la vida. Han retado los conceptos occidentales de economía, producción de utilidades y acumulación de capital frente a su propio concepto de economía como producción de sustento y satisfacción de necesidades.

Una ciencia que no respeta las necesidades de la naturaleza y un desarrollo que no respeta las necesidades de las personas inevitablemente amenazan la sobrevivencia. En su lucha por sobrevivir a las embestidas de ambos, las mujeres han iniciado una lucha que desafía las categorías más fundamentales del patriarcado occidental —su concepto de naturaleza y mujer, y de ciencia y desarrollo. El objetivo de sus luchas ecológicas es liberar simultáneamente a la naturaleza de la interminable explotación y a sí mismas de la ilimitada marginación. Están creando una ideología feminista que trasciende el género y una práctica política humanamente incluyente; están cuestionando la afirmación patriarcal ideológica sobre el universalismo no con otra tendencia universalizadora, sino más bien con diversidad; y están desafiando el concepto dominante de poder como violencia con el concepto alternativo de no violencia como poder.

Obviamente, aquí no se afirma que *todas* las mujeres tienen raíces ecológicas, ni que *sólo* ellas están cuestionando el sistema industrial sobre la base de su filosofía reduccionista e impacto destructivo. Esta creencia sería biologismo, contra el cual las feministas han luchado en todas partes. Vemos las categorías de "masculino" y "femenino" como construcciones sociales y culturales no determinadas biológicamente, y la relación entre mujeres del Tercer Mundo y naturaleza como históricamente condicionada.

La violación de la naturaleza se vincula con la violación y marginación de las

mujeres, especialmente en el Tercer Mundo. Ellas producen y reproducen la vida no sólo biológicamente, sino también a través de su rol social al proporcionar sustento. Todas las sociedades ecológicas de habitantes de bosques y campesinos, cuyas vidas se organizan sobre el principio de sustentabilidad y la reproducción de la vida con toda su riqueza, encarnan el principio femenino. Sin embargo, históricamente, cuando estas sociedades han sido colonizadas y destruidas, los hombres han debido emigrar; las mujeres, mientras tanto, en general siguen siendo vinculadas a la vida y a la naturaleza a través de su rol de proveedoras de sustento, alimentos y agua. Por lo tanto, el acceso privilegiado de las mujeres al principio sustentable tiene una base histórico-cultural, no meramente biológica.

El principio de crear y conservar la vida es ajeno a personas ecológicamente inconscientes, mujeres de la élite consumista del Tercer Mundo y del Occidente sobreconsumidor, pero se mantiene en el estilo de vida de los habitantes masculinos y femeninos de los bosques y campesinos de pequeños grupos aislados del Tercer Mundo. Sería inexacto disimular las diferencias culturales y de clases entre las mujeres, o ignorar los hilos del movimiento ecológico que no convergen con la respuesta feminista.

Lo que se necesita es un nuevo concepto que responda a la comunidad, que se base en lo concreto y complejo de nuestras múltiples identidades que han sido sometidas, distorsionadas y fracturadas de diferentes maneras por las mismas fuentes de dominación.

### Vínculos entre crisis ecológica y crisis cultural

Dado que la diversidad caracteriza a la naturaleza y a la sociedad en nuestra parte del mundo, el intento de homogeneizar la naturaleza crea trastornos sociales y culturales y la homogeneización de la naturaleza se une con aquella de la sociedad. Los conflictos étnicos y comunitarios, que en parte son una respuesta a la homogeneización cultural, se agravan aún más con el proceso de desarrollo que aliena el control sobre los recursos, despoja a las personas y degrada los ecosistemas.

El acelerado programa de Desarrollo de Mahaweli en Sri Lanka es un ejemplo de políticas de desarrollo que ignoran los factores tanto humanos como ambientales desde una perspectiva a largo plazo. La construcción de represas a través del río más largo de Sri Lanka deforestó y modificó el perfil de grandes áreas de terreno, desplazando a miles de familias, en su mayoría campesinas, que fueron reubicadas en provincias nor-centrales y orientales. Esta política de reubicación provocó un dramático cambio en los patrones demográficos, particularmente en la Provincia Oriental, alterando una composición étnica previamente equilibrada en favor de una mayoría cingalesa, creando así una situación que influyó en las tensiones étnicas.

La reciente comunización de Pendjab parece tener una base similar. La Revolución Verde, una estrategia de "desarrollo" para unir la agricultura del Tercer Mundo con los mercados globales de fertilizantes, pesticidas y semillas, ha generado graves vulnerabilidades económicas para pequeños y grandes agricultores en Pendjab. Ocurre que la comunidad agrícola de Pendjab también es jat sikh, y las tensiones económicas entre el Centro (Delhi) y los agricultores de Pendjab, y en-

tre agricultores y comerciantes, han sido convertidas en tensiones étnicas primero por el Centro y luego por el pueblo de Pendjab.

En mayo de 1984, la agitación campesina llegó a su apogeo en Pendjab. Durante una semana, los agricultores rodearon el Pendjab Raj Bhavan —desde el 10 al 18 de mayo. Según estimaciones conservadoras, a cualquier hora había entre quince y veinte mil agricultores en Chandigarh durante el gherao. Anteriormente, entre el 1 y el 7 de mayo, los agricultores habían decidido boicotear los mercados de grano en protesta contra la política de adquisición del gobierno central. El 23 de mayo de 1984, Harchand Singh Longowal, presidente de Akali Dal, anunció que la siguiente fase de agitación incluiría intentos para detener la venta de granos a la Corporación de Alimentos de la India. Ya que Pendjab provee la mayor parte de las reservas de grano que apoyan el sistema de distribución gubernamental manteniendo así los precios bajos, un bloqueo exitoso de la venta de granos implicaba una seria crisis nacional y habría dado a Pendjab una poderosa herramienta negociadora para sus exigencias de una mayor autonomía estatal. El 3 de junio, la señora Ghandi pidió al ejército que actuara en Pendjab, y el 5 de junio se unió el Templo Dorado; para los sikhs, esto fue un ataque a su fe, dignidad y honor. Después de la Operación Estrella Azul, los sikhs, como comunidad agrícola, han sido olvidados: permanecen en la conciencia nacional sólo como comunidad religiosa. Después de esto, nada se podía leer sin el sello de "comunidad". Así, en la resolución aprobada en Sarbat Khalsa en abril de 1986, los extremistas sikhs hablaron de la necesidad de "derrotar la unión Brahmin-Bania comunitaria que controla el Delhi Darbar". Según los extremistas, ésta era la única forma de "establecer la hegemonía de los sikhs en el país".

A otro nivel, los conflictos de Pendjab son un genuino levantamiento cultural como correctivo a la cultura comercial difundida por la Revolución Verde. Ésta, y la difusión de la agricultura capitalista, creó nuevas desigualdades, rompió los lazos comunitarios, trastocó antiguos estilos de vida y fracturó la estructura moral y ética que había establecido las normas sociales. El alcoholismo, tabaquismo y drogadicción se difundieron a medida que circulaba una mayor cantidad de dinero en los pueblos. Movimientos religiosos renovadores de la fe se convirtieron en correctivos morales a estas tendencias. En la primera etapa, cuando Bhindranwale predicaba sobre esta base, sus más ardientes seguidores fueron mujeres y niños, pues sufrían a raíz de un padre/hermano/esposo alcohólico o drogadicto. Durante esta fase, Bhindranwale no hizo afirmaciones anti-hindúes. Era popular porque se pensaba que transformaría la sociedad en una sociedad "buena". Incluso hasta hoy, los campesinos de Pendjab lo recuerdan sólo por su habilidad como predicador y reformador social y religioso.

Así, lo que comenzó como exigencias económicas y una recuperación del orden ético en Pendjab, se transformó en una guerra entre dos tendencias hegemónicas: una del Estado y la otra de los extremistas. Lo que comenzó como una recuperación de la diversidad, como búsqueda de seguridad económica e identidad cultural, fue obligado a convertirse en chauvinismo étnico involucrando en la violencia a cada vez más personas y regiones.

Vemos la difusión de la violencia como un estilo de vida, como la culminación de proyectos patriarcales que han convertido el riesgo de muerte en el acto humano paradigmático en lugar de la reproducción de nuestra especie. El patriarcado capitalista ha sustituido la santidad de la vida por la santidad de la ciencia y el

desarrollo. Las respuestas patriarcales a esta destrucción de la vida y la libertad se han caracterizado por el ascenso del fundamentalismo, terrorismo y comunalismo, que amenazan aún más la vida y la paz. La respuesta feminista a la violencia contra las mujeres, la naturaleza y la gente en general, intenta hacer del sustento y nutrición de la vida el principio organizador de la sociedad y de la actividad económica. Dado que la violencia es legitimada por la ciencia y la religión patriarcales, las mujeres del Tercer Mundo están simultáneamente comprometidas en una lucha contra la cultura científica y religiosa patriarcal. Ya sea el terrorismo tecnológico de la Unión Carbide en Bhopal o el terrorismo fundamentalista y comunalista en Pakistán, India y Sri Lanka, vemos una cultura de violencia y muerte que extingue una cultura de generación, protección y renovación de la vida. Las mujeres de nuestra región buscan su liberación y la de sus sociedades en la reivindicación de la vida y su santidad<sup>5</sup>.

#### NOTAS

1. Ester Boserup, *Women's Role in Economic Development*, Londres, Allen and Urwin, 1970.
2. Susan Harding, *The Science Questions in Feminism*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1986; Evelyn F. Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, CT, Yale University Press, 1985, p. 7.
3. F.H. Anderson (ed.), *Francis Bacon: The New Organon and Related Writings*, Indianápolis, IN, Bobbs-Merril, 1960.
4. Ver Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Londres, Zed, 1989, pp. 16-17.
5. Basado en "Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India", Kali for Women, 1988, así como en conversaciones durante el taller FAO/FFHC sobre "Teoría feminista en el sur de Asia" en Bangalore, enero de 1989.

## Hacia una ecoteología feminista para la India

ARUNA GNANADASON

*Mientras construyo esta represa  
Entierro mi vida  
Rompe el alba  
No hay harina en el molino*

*Recojo la cáscara de ayer para la comida de hoy  
Sale el sol  
Y mi espíritu se hunde  
Escondiendo a mi bebé bajo una canasta  
Y escondiendo mis lágrimas  
Voy a construir la represa*

*La represa está lista  
Alimenta sus campos de caña de azúcar  
Haciendo el cultivo exuberante y jugoso  
Pero camino kilómetros a través del bosque  
Buscando una gota de agua para beber  
Riego la vegetación con gotas de mi sudor  
Mientras caen las hojas secas y llenan mi patio reseco.*

Daya Pawar<sup>2</sup>

Las mujeres saben lo que significa la escasez de agua. Saben lo que significa la escasez de harina en el molino. Si conducimos por la ciudad de Madrás a las tres de la mañana, veremos filas de mujeres en los grifos esperando llenar uno o dos baldes. El sonido de las bombas manuales retumba en nuestros oídos cada mañana en la ciudad, mientras las mujeres se desgastan juntando el agua diaria para la familia. En muchas localidades rurales indias, las mujeres caminan kilómetros con baldes en la cabeza y caderas en busca de agua. Esta canción de Daya Pawar, cantada por las mujeres *dalit* (anteriormente llamadas "Intocables") en Maharashtra, revela en forma sucinta la realidad femenina. La canción "capta la fuerza anti-vida

de la represa del río que riega cultivos comerciales como la caña de azúcar, mientras mujeres y niños ansían agua para beber<sup>12</sup>.

### Mujeres asegurando la vida

Cada lucha de las mujeres, especialmente de aquellas en la periferia de la sociedad —mujeres *dalit*, mujeres tribales—, es una lucha por la vida. Cuando “abrazan” los árboles en Chipko Andolan, desafiando a los contratistas a talarlos; cuando acampan alrededor de una instalación nuclear, como en el Reino Unido; cuando se comprometen con la agricultura sustentable, como en Brasil; cuando participan en programas de reforestación, como en el movimiento Green Belt de Kenia; cuando luchan contra tecnologías reproductivas invasoras y otras tecnologías médicas que colonizan sus entrañas; o cuando trabajan contra el proyecto de la represa de Narmada Valley —lo hacen debido a su profundo anhelo por asegurar la vida.

La vida es uno de los dones más sagrados de Dios. Sifrá y Púa, las dos parteras de la historia del Éxodo (Ex 1:15 ff), con su poder feminista subversivo, protegían la vida de la única forma disponible para ellas “porque tenían temor a Dios”. Las mujeres que tienen la experiencia íntima de lo que significa “dar a luz una nueva vida” mediante la sangre vital purificadora que derraman cada mes, han estado históricamente comprometidas en la protección y nutrición de la vida. Por lo tanto, mientras las mujeres participan en movimientos pro paz, justicia e integridad de la creación en todo el mundo —cuando llaman a detener la guerra y la violencia, al margen de quien la lleve a cabo; cuando exigen poner fin a toda forma de violencia contra ellas: violencia doméstica, violación, prostitución y brutalidad aceptada por la religión, como el *sati* (quemar de viudas); y cuando ruegan por una cosmovisión eco-centrada— están de hecho exigiendo mayor sensibilidad y respeto por la vida.

### El paradigma feminista

A partir de las experiencias de lucha de estas mujeres contra las fuerzas de muerte, ha surgido un nuevo paradigma feminista —una espiritualidad feminista eco-centrada. Esta es una cosmovisión personificada por la reaparición de la energía dinámica (*Shakti*, la energía vital del universo), que es el origen y sustancia de todas las cosas, invadiendo todo. La manifestación de esta energía primordial se llama *Prakriti* (naturaleza).

Por lo tanto, la naturaleza, tanto animada como inanimada, es una expresión de *Shakti*, principio femenino y creativo del cosmos; en conjunto con el principio masculino (*Purusha*), *Prakriti* crea el mundo. *Prakriti* es adorada como *Aditi*, la inmensidad primordial, lo inagotable, la fuente de abundancia. Es adorada como *Adi Shakti*, el poder primordial. Todas las formas de naturaleza y vida en ella son las formas, los hijos de la Madre de la Naturaleza que es la propia naturaleza nacida del juego creativo de su pensamiento<sup>13</sup>.

## El nexa naturaleza-mujer

Desde la época del pensamiento preariano en la India, la naturaleza se ha simbolizado como la encarnación del principio femenino, lo que debe ser la esencia de una ecoteología feminista india. Hay una crítica frecuentemente citada contra el vínculo entre naturaleza y lo femenino como realidad única. Esto se debe a que el lazo entre mujer y naturaleza ha sido rebajado por quienes reducen los roles de la mujer al rol tradicional de maternidad-nutrición. El pensamiento patriarcal asume que, dado que las mujeres pueden dar a luz y amamantar y que tradicionalmente han sido las más afectadas por la disminución de los recursos naturales, es su responsabilidad cuidar a los hijos y encontrar el agua y combustible necesarios para la subsistencia de la familia. El resultado es que se ha impuesto restricciones sobre ellas, domesticándolas y exigiendo rescate por su liberación, por la precaria sobrevivencia de su familia. También ha sido la base para asociar mujer y naturaleza con lo bajo, lo inferior, lo degradado, siendo ambas adueñadas, usadas, abusadas y descartadas. (Obviamente se puede prescindir de ellas más fácilmente, como lo demuestra la frecuente quema de esposas indias, basta un tarro de parafina y un fósforo. Los residuos de los recursos naturales, como los desechos nucleares y tóxicos, no se pueden eliminar tan fácilmente).

Como corolario, si bien las mujeres son quienes más padecen por la disminución de recursos, también es cierto que, debido a fuerzas que escasamente pueden comprender, mucho menos controlar, suelen ser las agentes de su propia disminución de recursos. Como las principales "consumidoras" de agua y combustible (para la familia, desde luego), participan en una despiadada destrucción del ambiente. A largo plazo, es apenas lucrativo y un trabajo agobiador. Se estima que en algunas áreas de Bihar:

"Mujeres de hogares tribales viajan entre ocho y diez kilómetros en busca de leña (que generalmente obtienen en forma ilegal), luego abordan un camión o tren al pueblo cercano (Ranchi), pasan la noche en la estación y regresan con una magra ganancia promedio de cincuenta y cinco rupias, ¡por una carga de cerca de veinte kilos de madera que llevan sobre la cabeza!"<sup>4</sup>

Una visión que permanece en mi memoria, aunque la vi hace varios años, es la de una mujer tribal del área rural de Bihar con un enorme atado de leña en la cabeza —tal vez para su propia cocina o para venderla y ganarse a duras penas la vida.

Las sociedades tribales que tienen estrictas leyes consuetudinarias respecto a la tala de árboles, ahora están participando en un ecocidio debido a su pobreza y alienación de los bosques que amaban, que son su fuente de vida y subsistencia. Y así, en una parte de la India, vemos mujeres que están rompiendo el vínculo con la naturaleza, y por otro lado, vemos mujeres que lo protegen incluso con su vida, como lo evidencian los movimientos *Chipko* y *Apiko*.

## Rechazo de una teología jerárquica antropocéntrica

Por lo tanto, las feministas están llamando a una "ética ecológica, enfatizando la interconexión entre humanidad y naturaleza"<sup>5</sup>. Asegurando esta interconexión y totalidad, la teología feminista rechaza por ende los dualismos aristotélicos de mente/cuerpo, espíritu/carne, cultura/naturaleza, mujer/hombre, que han influenciado la teología patriarcal occidental y que han sido absorbidos también por las teologías heredadas del Tercer Mundo. Para gran parte de la teología de Occidente es fundamental una comprensión jerárquica de la relación entre alma y cuerpo, masculino y femenino, ámbito espiritual y mundo natural, como lo demuestran escritos de los primeros padres, como Agustín, que sostienen que las mujeres fueron creadas principalmente para su rol procreador. Así como la tierra coopera con semillas para producir plantas, la mujer debe cooperar con la semilla masculina para producir hijos y así cumplir el mandamiento de Dios "sean fecundos y multiplíquense, llenen la tierra y sométanla" (Gen, 1:28)<sup>6</sup>.

En su artículo "Una ecoteología para el futuro: recursos del pasado de la India"<sup>7</sup>, Eric Lott afirma que el cristianismo ha sido muy influenciado por este dualismo de humanidad y naturaleza que legitimó en el Occidente cristiano el arrogante y concluyente "señorío" de la raza humana sobre la naturaleza. Es tal vez esta filosofía "cristiana" la que hace afirmar a Robert Solow del MIT, Premio Nobel de Economía (1987), que "de hecho, el mundo puede prescindir de los recursos naturales, de modo que el agotamiento es sólo un acontecimiento, no una catástrofe"<sup>8</sup>. Esta actitud refleja la magnitud de la alienación entre la raza humana y la tierra. Una cosmovisión tan antropocéntrica como ésta, que legitima el dominio del "hombre" sobre la materia para que sirva a sus propósitos, ¡es lo que se aplaude en este mundo, es lo que recibe el máximo galardón! También es la razón del porqué la corriente principal de la teología occidental jamás criticó con fuerza el capitalismo o el colonialismo.

Teólogas feministas de Occidente han cuestionado la tradición teológica occidental de la cadena jerárquica de ser y cadena de comando. Teólogas feministas han desafiado el concepto de jerarquía de lo humano sobre la "naturaleza no humana" y el derecho de los humanos a tratar lo "no humano" como propiedad privada y riqueza material para ser explotada. Teólogas feministas de Occidente también cuestionan estructuras de dominio social basadas en clases, razas y género<sup>9</sup>.

## Perspectiva de mujeres —una visión holística de interdependencia

"Nuestra madre está muriendo" es una trágica reflexión de la actual crisis ecológica —y a partir de este grito las mujeres han sacado fuerzas. El temor a lo que se está haciendo con la tierra impone a las mujeres la urgente necesidad de afirmar su conexión con la naturaleza —su interdependencia con ella. "Cuando la hermana tierra sufre, las mujeres también" es una expresión común. Esto ha sido vivenciado y respondido por teólogas feministas de todo el mundo, y especialmente del Tercer Mundo, donde la lucha por la sobrevivencia es más aguda. Esto se plantea como:

"parte de la búsqueda de totalidad y autodesarrollo, y como una forma de vivenciar a Dios cuando instituciones religiosas oficiales excluyen a las mujeres y la experiencia femenina. La naturaleza ha aparecido para consolar a las mujeres cuando les falta contacto humano, cuando la religión institucional excluye sus vivencias, debido probablemente a la propia vulnerabilidad y apertura de la mujer a este tipo de experiencia religiosa y a su voluntad para admitir y dar la bienvenida a lo sagrado de la tierra como el verdadero hogar de la humanidad. Mujeres ricas y pobres han estado abiertas a la creatividad y fortalecedora conexión que derivan de los recursos naturales."<sup>10</sup>

La cosmología india siempre ha enfatizado esta conexión —persona y naturaleza (*Purusha-Prakriti*) son una dualidad en unidad:

"Son complementos inseparables —en la naturaleza, en la mujer, en el hombre. Toda forma de creación lleva el signo de esta unidad dialéctica, de diversidad dentro de un principio unificador, y esta armonía dialéctica entre los principios masculino y femenino y entre naturaleza y hombre se convierte en la base del pensamiento y acción ecológicos indios. Ya que ontológicamente no hay dualismo entre hombre y naturaleza y ya que ésta como *Prakriti* sustenta la vida, la naturaleza ha sido tratada en forma integral e inviolable. *Prakriti*, lejos de ser una abstracción esotérica, es un concepto cotidiano que organiza la vida. Aquí no hay separación entre la imaginaria popular y elitista, ni entre las tradiciones sagrada y laica."<sup>11</sup>

En la India existe una antigua imagen vegetal que emerge del cuerpo de la diosa *Devi-Mahatmyah*. Se dice que ésta

"nutre a su necesitado pueblo con vegetación generada por su propio cuerpo. Este es la tierra, fuente de la vida vegetal y de todo lo vivo. Como diosa de la vegetación, fuerza vital encargada del crecimiento de los granos, se le conoce como *Annapura*, Abundancia de Alimentos, la savia nutriente de todo ser. Los pueblerinos entre quienes surgieron las madres-diosas y diosas de la fertilidad siguen centrandó su vida religiosa en rituales para restaurar la fuerza del suelo, y sus deidades terrenales son verdaderas diosas de la vegetación en la tradición antigua.

Dado que los rituales de la diosa transmitidos desde la remota antigüedad se centran a menudo en el vigor del crecimiento y la nutrición, muchas plantas son usadas en la adoración de la diosa."<sup>12</sup>

Los bosques han sido muy importantes en la civilización india. Se han adorado como *Aranyani*, la Diosa del Bosque, principal fuente de vida y fertilidad.

La diversidad, armonía y naturaleza autosustentable del bosque formaron el principio organizativo que guía a la civilización india. Como fuente de vida, la naturaleza se veneraba como sagrada, y la evolución humana se medía en términos de la capacidad humana de fusionarse con los ritmos y patrones de la naturaleza, en forma intelectual, emocional y espiritual<sup>13</sup>.

La teología ecofeminista india se inspira en esta visión holística basada en nuestro pasado espiritual. Se debe prestar atención a esta "otra voz" que pide cambio,

crecimiento y transformación, mientras intentamos desarrollar una ecoteología auténtica en el contexto indio. El paradigma feminista ofrece una visión alternativa de esperanza y pide la reivindicación del principio femenino, ya que el respeto por la vida en la naturaleza y la sociedad parece ser el único modo de avanzar, la única esperanza para el mundo. Estas voces, aún mudas, están diciendo que hay otras categorías posibles para estructurar el mundo y nuestras relaciones con la naturaleza; sólo necesitamos la voluntad política y espiritual para desarrollarlas. Es una firme voz de alerta contra la forma en que hasta ahora hemos diseñado nuestras hipótesis ideológicas y teológicas, y contra nuestro exceso de dependencia del paradigma occidental. Es un desafío que surge de las experiencias de las mujeres, no sólo al haber llorado con la naturaleza por la salvación y la libertad, sino por años de resistencia organizada contra la insensible destrucción.

### Expresiones de resistencia

En la India, las expresiones de resistencia contra la profanación de la creación se remontan al año 1730 cuando en Khegadali, villorrio bishnoie de Rajastán, mujeres, niños y hombres dirigidos por una mujer llamada *Amritha Devi* impidieron que los hombres del Maharajá de Jodhpur cortaran los árboles sagrados de su pueblo. Su método fue aferrarse a los árboles, desafiando la espada de los hombres del Maharajá. Registros señalan que cerca de trescientos cincuenta personas fueron asesinadas mientras los hombres seguían cortando los árboles. Finalmente, éstos tuvieron que desistir, ya que otras personas del pueblo tomaban el lugar de los caídos. Se dice que finalmente el Maharajá intervino y detuvo las acciones de sus hombres y promulgó un decreto estableciendo que no se podían cortar más árboles en esa área. Esta comunidad aún se mantiene erguida por su actitud protectora de árboles y animales. El movimiento *Chipko* de principios de los años '70 demuestra similares acciones desafiantes conducidas en gran medida por mujeres y niños.

Esta canción, cantada por las mujeres *Garhwali* del movimiento *Chipko*, es un homenaje a la protección de la vida y resuena con alusiones teológicas:

“Una lucha por la verdad ha comenzado  
 En Sinsyari Khala  
 Una lucha por los derechos ha comenzado  
 En Malkot Thano  
 Hermana, es una lucha para proteger  
 Nuestras montañas y bosques  
 Nos dan vida  
 Abrazan la vida de arroyos y árboles vivos  
 Estréchalos a tu corazón  
 Resiste la excavación de las montañas  
 Que lleva a la muerte a nuestros bosques y arroyos  
 Una lucha por la vida ha comenzado  
 En Sinsyaru Khala”<sup>14</sup>

Chamundeyi, *Valle de Doon*,  
 Inspirada por la poetisa *Chipko*  
 Ghanshayam “Shailani”

En la Biblia, las mujeres resistieron la muerte en forma similar, y ratificaron la vida y la verdad. Este es nuestro legado de fe, y de aquí debemos obtener poder y fuerza. A partir de la valentía y abnegación de estas mujeres para participar en movimientos de cambio, se pueden restaurar los valores de comunidad, cuidado, nutrición y protección de la creación.

Las mujeres están en contacto íntimo con la creación y su naturaleza en su vida cotidiana. La viuda limpia y barre su humilde hogar en busca de la moneda perdida (Lucas, 15:8-10). Tradicionalmente las mujeres han sido asociadas con la limpieza de la casa —con mantener el orden, con preocuparse de los pequeños detalles de la vida. El orgullo de la mujer se refleja en lo resplandeciente de su entorno —incluso en los hogares más pobres. Suele hacer esto postergando sus propias necesidades, como descansar y recrearse. Pero ahora esta preocupación trasciende su pequeña casa hacia el *oikos* —hogar de Dios—, toda la tierra poblada, mientras las mujeres ansían limpiar la tierra de todo lo que contamina y “ensucia” la buena creación. Su perspectiva es sencillamente un llamado para una actitud más holística y nutritiva hacia la tierra y todo lo que hay en ella. Una ecoteología para la India debe incluir esta ecovisión feminista.

## NOTAS

1. Daya Pawar, canción cantada por mujeres *dalit* de Maharashtra, citado en Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Delhi, Kali for Women, 1988, p. 195.
2. Shiva, *ibid.*, p. 195.
3. *Ibid.*, pp. 38-39.
4. Bomo Amgarwa, *Cold Hearts and Barren Slopes: The Wood Fuel Crisis in the Third World*, Nueva Delhi, Allied Publishers, 1986, p. 17.
5. Carolyn Merchant, *The Death of Nature*, p. XV.
6. Agustín, *De Genesi ad Litteram*, XI, III 5 citado en “Experiencing Oneness, Caring for All”, WCC.
7. Eric J. Lott, “An Eco-theology for the Future: Resources from India’s Past”, en *Adventurous Faith and Transforming Vision*, Arvind P. Nirmal (ed.), Madrás, Gorukul Lutheran Theological College Research Institute, 1988, pp. 29-52.
8. Narendra Singh, “Robert Solow’s Growth Hickonomics”, en *Economic and Political Weekly*, Vol. XXII, N° 45, 7 de noviembre de 1987, pp. 198-199.
9. Ver especialmente Rosemary Radford Ruether, *Sexism and Godtalk: Towards a Feminist Theology*, Londres, SCM Press, 1983.
10. Mary Grey, *Redeeming the Dream: Feminism, Redemption, and Christian Tradition*, Londres, SPCK, 1989, p. 48.
11. Shiva, *ibid.*, pp. 55-56.
12. Ajit Mookerjee, *Kali, The Feminine Force*, Londres, Thames and Hudson Ltd., 1989, p. 22.
13. Shiva, *ibid.*, pp. 55-56.
14. *Ibid.*, p. 210.

## El mundo como cuerpo de Dios

### *Perspectivas feministas sobre ecología y justicia social*

GABRIELE DIETRICH

Desde la perspectiva de una mujer "asiática", ¿hay algo específico que decir sobre ecología, justicia social y enfoque bíblico? Temo aventurarme en generalizaciones de este tipo. Hay profundas divisiones de casta, clase, comunidad religiosa y cultura que separan a las mujeres asiáticas. En este artículo quisiera reflexionar de un modo específico y limitado sobre la ecología y la justicia social, tomando las vivencias concretas de dos comunidades de mujeres con quienes he tenido una estrecha experiencia.

Estas vivencias no se relacionan con ningún marco religioso. Radican en el hecho básico de que, para los campesinos pobres y países golpeados por la pobreza, la ecología es, en forma muy directa, un aspecto de sobrevivencia. Las comunidades no son agrícolas. Abordaré la lucha por tener techo de los habitantes de una barriada urbana en Tamil Nadu, y las luchas de pescadores costeros en Tamil Nadu y Kerala. Aunque separada de la agricultura, la situación está estrechamente relacionada con el problema de un concepto de desarrollo que se ha inclinado con fuerza a favor de un pequeño y rico sector urbano, que se orienta a nociones occidentales de progreso y modernidad.

La contribución de este artículo será abordar principalmente procesos sociales y la reorganización de estructuras sociales que se desintegran bajo el impacto del desarrollo capitalista. Así, la ecología no se presenta como un esfuerzo de reconciliación con la tierra, exaltando las fuerzas cósmicas y las fuerzas vitales no humanas. Enfoca la relación recíproca en la lucha cotidiana por el agua, por un pedazo de tierra para vivir, por un trozo de playa para secar los peces, por un mar como fuente de abundancia. En todo esto interviene el trabajo de las mujeres, tanto en el hogar como en procesos productivos más amplios. La protección del derecho a trabajar y de valorar los aportes del trabajo invisible son parte de un estilo de vida ecológicamente viable.

En este contexto, un importante aspecto es el control sobre el cuerpo de la mujer. Los aportes vitales del trabajo invisible de la mujer —crucial para la producción de

vida como un todo— han sido la mayoría de las veces extraídos mediante la violencia física o por controles sociales que niegan su sexualidad y el derecho a tomar decisiones sobre su propia vida. El movimiento de pescadores ha conectado intuitivamente la violación de mujeres con la violación del mar. Sin embargo, esto no responde la pregunta acerca de una alternativa a este tipo de violenta explotación.

Si planteamos la pregunta de dónde está Dios en el proceso de reconstrucción social, las respuestas de ninguna manera son fáciles. No bastaría decir que el espíritu de Dios está presente en la buena creación, porque ésta es violada desde el principio por diferentes tipos de trabajos humanos. El primitivo fratricidio entre Caín y Abel refleja las diferencias entre sociedades agrícolas y pastoras. El propio trabajo humano se relaciona con diferentes formas de extraer vida de escasos recursos bajo tensión y sufrimiento. El dolor del parto se conecta en forma crucial con esta alienación relativa al trabajo en una división laboral sexista. La dolorosa dicotomía entre el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal se suele considerar un atavismo oscurantista de la teología que trata de mantener a los seres humanos en la inmadurez y la dependencia.

En una era de poder nuclear y biotecnología, se han evidenciado más las limitaciones y abiertos peligros de un método de conocimiento anatomizado, agresivo y dividido, promovido por la tecnología y ciencia de Occidente<sup>1</sup>. También sabemos que esta forma de conocimiento es patriarcal y colonial. El esfuerzo por lograr diferentes modos de conocer el mundo, a nosotros mismos y a los demás, se ha convertido en un imperativo de sobrevivencia. Entonces, Dios debe estar presente, no sólo en la naturaleza y en nuestro corazón, sino también como un poder conciliador y sanador en las nuevas relaciones humanas que estamos tratando de construir con amor y sufrimiento.

Ésta no es una búsqueda privada o una mera aventura religiosa. Está intrínsecamente ligada a los procesos organizacionales. Tal vez sea necesario aprender del inmenso y flexible poder sustentador de la espiritualidad nacido en pequeñas comunidades de interdependencia íntima. Si bien estas comunidades tradicionales también han oprimido y explotado a las mujeres y a otros sectores más débiles, es el perseverante poder sustentador de las mujeres pobres, las *dalits* (oprimidas), asalariados y campesinos que han sido testigos de la afirmación de la vida. Los conceptos occidentales del trabajo hogareño y del trabajo físico arduo como una mera labor monótona que se hace obsoleta por la mecanización, no han ayudado a apreciar el trabajo básico de la producción de vida. Conceptos occidentales de privacidad y derechos individuales no han ayudado a apreciar la interdependencia y poderes sustentadores de las comunidades pequeñas. Es difícil separar sustento de opresión. No podemos permitirnos romantizar las estructuras sociales tradicionales. Sin embargo, debemos apreciar aquello que sustenta y respeta la vida, la belleza y la dignidad, incluso en medio de la violencia y de la opresora pobreza.

A continuación trataré de esbozar los temas básicos de la vida de los pescadores y de los habitantes de una barriada urbana del sur de la India. Me referiré especialmente al (1) trabajo, (2) relación con el cuerpo de la mujer, (3) relación con los recursos naturales, (4) espiritualidad de la mujer y (5) intentos para reorganizar la estructura social. Luego reflexionaré teológicamente sobre cada uno de estos aspectos. Además, situaré la reflexión teológica en el contexto de crear conciencia comunitaria en nuestro país y en la necesidad de resistir esta tendencia mediante una cultura pluriforme nutrida por una fuerte espiritualidad.

## Las mujeres pescadoras

Las luchas entre los pescadores de Tamil Nadu y Kerala se han dado en forma continua desde mediados de la década del '70<sup>2</sup>. Fueron provocadas principalmente por innovaciones de la tecnología pesquera introducidas por agentes gubernamentales e internacionales (proyectos pesqueros indo-noruegos, intereses comerciales japoneses, etc.). Así, desde esa época ha habido luchas contra la pesca a la rastra para proteger a los pescadores artesanales. Más tarde se debió enfrentar la disminución de los recursos pesqueros por el uso de motores fuera de borda en la actividad tradicional. Al mismo tiempo, las mujeres de la comunidad sostuvieron masivas luchas contra la mecanización de la confección de redes y el uso de redes de nylon en vez de algodón, que las privaba de una modesta pero esencial fuente de ingresos.

Ambas luchas se basaron en factores similares: mientras la pesca a la rastra y la mecanización reemplazaron el conocimiento artesanal por el poder mecánico que requiere un alto capital y consumo de energía, la confección de redes mediante máquinas eliminó las habilidades de las mujeres y las relaciones sociales en la playa, considerando el trabajo femenino una labor monótona superflua. La pesca mecanizada y las redes hechas a máquina han sido ecológicamente muy dañinas y han contribuido a disminuir los recursos pesqueros. Estos aspectos tornan visible la relación entre habilidad humana, intensidad laboral, sustentabilidad ecológica, cultura y nutrición.

### *Trabajo de mujeres*

Las mujeres de la comunidad pesquera no se involucran en la pesca misma, sino en su distribución y comercialización. Existe una estricta división sexual del trabajo que les impide entrar al mar (excepto en Navidad si son católicas latinas), porque se las considera contaminadas. Están sujetas a partos múltiples y la mortalidad infantil es muy alta. Las mujeres mayores reciben la pesca en la playa y la llevan al mercado. Así, son socialmente muy interactivas: deben comprar, vender, cocinar, lavar, limpiar, cuidar a los enfermos, preocuparse del bienestar de sus hijos y manejar toda la vida familiar. Se ha demostrado que el día laboral de las mujeres se ha alargado considerablemente debido a que la comercialización del pescado se hace a grandes distancias. Viajan durante largas horas, duermen poco y están sujetas al acoso sexual. Con la modernización del sector pesquero, los hombres acuden a otros lugares en busca de empleos temporales; la migración es muy alta. Esto hace que las mujeres sean más vulnerables en dos aspectos: están aún más solas con la carga familiar, mientras su acceso al dinero es más reducido, ya que dependen del dinero —que puede ser irregular y espaciado— que envían los hombres que han emigrado.

### *Control sobre el cuerpo de la mujer*

El cuerpo de la mujer es en sí un recurso material y se usa para separarlo de otros recursos materiales. La sexualidad de la mujer es el mecanismo crucial de control. Debido a la menstruación y al parto, se la considera contaminada. Tiene una relación mística con el mar; su sangre puede contaminarlo. La relación sexual

se considera impura. El hombre debe bañarse antes de entrar al mar. La castidad femenina se considera una protección para la seguridad del hombre en el mar. Así, el control sexual cobra fuerza, ya que la seguridad del hombre en el mar depende de la fidelidad de la mujer. El mar, *Kandalamma*, se considera generoso pero traicionero. *Kandalamma* puede castigar la infidelidad de una mujer. Si bien esto parece una dependencia del hombre de la mujer, es al mismo tiempo un modo eficaz de mantenerla en su lugar.

Así, la mujer es económicamente dependiente y sexualmente limitada. Los conceptos de castidad y fidelidad, que pueden ser válidos por derecho propio si se opta por ellos, están ligados a controles patriarcales con fuertes pilares económicos. Mantienen a la mujer en una posición que no es necesariamente débil, pero que está atada a la economía familiar, haciéndola directamente responsable del sustento cotidiano. Esto también es reforzado por la gran cantidad de talento requerido para la economía pesquera, que nuevamente descansa en la hipótesis de que una mujer no puede ser soltera y que necesariamente debe casarse para ser "protegida". Por supuesto, aquí no hay en absoluto una protección real, ya que los hombres se van al mar y la mujer es abandonada a sus propios recursos.

### *Relación con los recursos naturales*

El control sexual sobre la mujer se usa para mantenerla apartada de los medios de producción, es decir, de los botes y equipos de pesca. Sus habilidades también quedan reducidas. El conocimiento sobre peces y el mar pertenece a los hombres. Sin embargo, las mujeres ejercen un gran poder económico, manejando asuntos financieros, dirigiendo la economía familiar, recibiendo y otorgando préstamos e incluso tomando decisiones o al menos participando en ellas cuando se trata de la compra de botes o equipos. Pero la mujer y su cuerpo se consideran "naturaleza" explotable, así como el mar es explotado por diversas tecnologías.

En la medida en que el mar agota sus recursos y se necesita mayor inversión para mantener la pesca, las mujeres también son más explotadas, ya que pierden el control del mercado y confección de redes, deben hacer largos viajes y enfrentar peligros. Ni siquiera tienen libre acceso a la playa. Mientras secan pescados allí, las jóvenes quedan confinadas en la casa. Los espacios femeninos están definidos en forma contradictoria. La interacción con pueblos del interior es su responsabilidad, mientras sirva para el sustento de la familia, por ejemplo, comprar provisiones, visitar parientes, etc. Un dicho popular asocia la violación de la mujer con la violación del mar. Esto sugiere que el cuerpo de la mujer y el mar se pueden abordar violentamente y no necesitan ser cuidados con responsabilidad.

### *Espiritualidad de las mujeres*

Las mujeres de las comunidades pesqueras de Tamil Nadu y Kerala son principalmente católicas romanas. Su espiritualidad está estrechamente conectada con las prácticas eclesásticas. La Virgen María es una sólida fuente de inspiración espiritual y control ideológico. Sin embargo, hay conceptos implícitos que expresan el poder de las mujeres limitado socialmente para impedir que sea destructivo. Kalpana Ram ha señalado que el concepto tamil de *anunka*, que connota capricho, es la cualidad imprevisible del poder incontrolado<sup>3</sup>.

La religión católica romana ha dividido el poder femenino en una forma benévola domesticada, personificada por la Madre María, y una parte negativa caprichosa, personificada por *Eseki*, una diosa del pueblo de casta inferior de *Kanyakumari* perteneciente al área del viejo reino de Travancore. Sin embargo, los desordenados e indóciles elementos de la feminidad sólo son accionados en lo oculto y emergen a la superficie en forma de posesión. Las mujeres actúan como oráculos y danzan poseídas por la diosa. El cuerpo femenino se convierte en un campo de batalla entre la hegemonía de la iglesia y la religión popular. Los ideales de castidad y benevolencia son representados contra la amenaza de autonomía y la destrucción introducida por dioses y espíritus hindúes populares.

*Kandalamma*, la diosa del mar, es otra incorporación de la ambigüedad del poder femenino. Significa abundancia y fuente de vida, pero también puede sentir ira y ser una fuente de destrucción y muerte. El control sexual sobre la mujer se usa para resguardar la benevolencia del mar. Así, su espiritualidad está dividida entre benevolencia controlada y autonomía poderosa que se considera destructiva. En la posesión se reconcilia parte de esta ambigüedad. Pero la posesión no cuestiona los sistemas de control existentes, sólo actúa como salida y protesta simbólica.

No está claro cómo relacionar estos aspectos de la espiritualidad de la mujer con la ecología. La imagen benévola controlada de la Madre María parece eterna, prescindiendo del grado de explotación del mar y de las mujeres. La forma libre del poder de la mujer que se considera destructivo, se vincula a las incertidumbres del "control sobre la naturaleza". Sin embargo, el control sobre la naturaleza y la mujer, bajo condiciones de capitalismo ilimitado, ha llevado a destruir los recursos y desempoderar\* a la mujer. Al mismo tiempo, el concepto ilimitado de *ananku*, la diosa *Eseki* o *Kandalamma*, no se puede reivindicar de un modo simple para conceptualizaciones ecológicas. Cualquier espiritualidad ecológica debería reflexionar sobre los procesos sociales que van con las diferentes expresiones. La teología católica de la liberación, influenciada por el marxismo en Kerala, no ha comprendido las complejidades del control sobre el cuerpo de la mujer, ni la profundidad del problema ecológico.

### *Intentos por reorganizar las estructuras sociales*

Gran parte de lo que hasta aquí se ha dicho sobre las mujeres de las comunidades pesqueras revela que la organización social se relaciona con las estructuras económicas. Bajo el impacto del desarrollo capitalista, la organización social se desintegra. A medida que se generaliza la pesca mecanizada, se requiere insumos más caros y predomina la economía monetaria. Las mujeres están expuestas a mayores penurias debido a la migración de los hombres y menor acceso al dinero. *Stridan*, el regalo matrimonial ofrecido a las mujeres, se transforma en mayor cantidad de dote. Su posición relativamente poderosa en la economía hogareña se está deteriorando. Están expuestas a mayor violencia mientras aumenta el peso del mercado.

\* "Empoderar" viene del inglés "empower", palabra utilizada por las feministas para describir el proceso de una mujer de sentir/descubrir su propio poder. "Desempoderar" entonces, viene de "disempower". (N. de la E.)

Parte de la resistencia contra este desarrollo destructivo ha llevado a crear un sindicato de pescadores y diferentes tipos de organizaciones femeninas relacionadas en forma más o menos estrecha con el sindicato. La significativa contribución de esta reorganización es que ha abierto nuevos espacios para las mujeres mediante la creación de centros de cuidado infantil, planes de ahorro, unidades de producción y una nueva fuerza de participación en luchas contra el manejo global del desarrollo destructivo y la devastación ecológica. Las mujeres también se han organizado contra la violencia hacia ellas. Esto les proporciona un espacio seguro que les da cierta autonomía y están relativamente menos atemorizadas —en relación a conceptos culturales que ven la autonomía de la mujer como un estrago.

Transformar de esta manera el sindicato masculino-dominado de pescadores es un lento proceso de muchos años. Al mismo tiempo, este proceso es crucial, ya que también forma parte de una reorganización social global desarrollada en sindicatos independientes del sector no sindicado, movimientos femeninos y ecológicos. Hasta ahora es incierto cómo esto se podría acelerar en una verdadera fuerza de transformación socioeconómica. Más angustioso aún, no es fácil conocer el sustento espiritual de procesos de extensas luchas contra fuerzas políticas y económicas abrumadoramente adversas. No se puede desconocer la tradicional tenacidad de la capacidad de las mujeres para rezar y confiar en la bondad de Dios. El problema de la interacción entre nuevos movimientos sociales y comunidades de credos tradicionales se debe resolver en interacciones diarias. Esto es aún más urgente frente a la rápida comunalización de nuestra vida política, que trata de contrarrestar el proceso de desintegración social con conceptos sintéticos de identidad, proyectando ideales brahmánicos de Hindutva y versiones militantes de Ram. El problema se hace aún más urgente porque las mujeres están siendo rápidamente cooptadas en estas pseudo-identidades.

### Mujeres trabajadoras en barriadas urbanas

Mientras las mujeres trabajadoras del sector no sindicado de Madurai en Tamil Nadu viven en un ambiente físicamente diferente, hay muchas semejanzas en la forma en que enfrentan los aspectos adversos del desarrollo moderno y el control sobre su cuerpo. Se han organizado principalmente para luchar por derechos habitacionales, comodidades básicas como el agua, desagües, salud y víveres, protección de su derecho al trabajo y control sobre la violencia. Algunos de los problemas fundamentales en su vida han surgido de programas de desarrollo urbano que no toman en cuenta las necesidades básicas de los pobres.

Más importante aún, la expansión de las barriadas urbanas radica en políticas de desarrollo que tienen prejuicios urbanos y descuidan los recursos en el ambiente rural. Los distritos alrededor de Madurai son golpeados por la sequía, y la agricultura es viable sólo durante tres o cuatro meses al año. El nivel freático se hunde constantemente. La erosión de los suelos predomina. El Banco Mundial tiene sobre el tapete programas de desarrollo urbano que intentan desplazar a miles y privarlos de techo y medios de subsistencia.

### *Trabajo de mujeres*

En las barriadas urbanas, el día laboral de las mujeres es dolorosamente largo. Comienzan antes del amanecer: van a buscar agua, barren, cocinan, llevan a los hijos al colegio o al trabajo, hacen fila en tiendas de racionamiento y se preparan para su trabajo normal en el sector laboral no sindicado. Las vendedoras de flores u hortalizas deben acudir a los mayoristas temprano en la mañana, cuando aún está oscuro y luego vagan por las calles de casa en casa para poder vender. Las obreras de la construcción deben llegar de madrugada para ser contratadas por el día. Todas enfrentan extorsión por dinero, como cobro de impuestos sobre las utilidades por intermediarios, acoso policial por licencias o por ser despedidas de su trabajo.

Las empleadas domésticas trabajan hasta en seis casas además de la propia. La combinación de agotamiento físico y mental crea una tensión diaria. Constantemente se producen peleas en la fila para el agua, en las tiendas y la familia. Los trabajos doméstico y ocasional fuera del hogar no se reconocen como cruciales para la sobrevivencia de la familia y la sociedad, respectivamente.

### *Control sobre el cuerpo de las mujeres*

En esta situación, las mujeres no tienen soberanía sobre su cuerpo. En la casa no hay privacidad y los esposos pueden exigir servicios sexuales al azar. Si se produce una pelea, todo el vecindario se involucra. Policías, contratistas, comerciantes, albañiles, todos pueden poner sus manos sobre el cuerpo de las mujeres. Existe una constante amenaza de violencia. No hay mucho espacio para el concepto de castidad (*karpu*). Virtualmente se reconoce que es imposible salvaguardar la integridad de una mujer pobre. Sin embargo, la ideología de castas superiores de "proteger la castidad de una mujer" sigue operando, en parte, para poner en vigor contratos sociales.

La esposa se considera propiedad del marido, lo que incluye el derecho a golpearla e incluso matarla. Al mismo tiempo, deben valerse por sí mismas mientras los hombres se van a contraer segundas nupcias. Están divididas entre el verdadero ataque a su integridad dentro y fuera de la familia, la exigencia moral de ser "mujeres buenas", en contraste con las "prostitutas" o "mujeres libertinas", y su necesidad de conservar de algún modo su dignidad y soberanía.

### *Mujeres y recursos naturales*

En la ciudad no hay muchos "recursos naturales" que merezcan este nombre. La fuente de disputas es la tierra que se ha convertido en un producto de mercado. El agua también corre peligro de ser comercializada. Incluso las tierras *porampokku* (comunidad) se han comenzado a vender. El esquema arriendo-venta del Banco Mundial engaña a la gente con la seguridad de la propiedad. La tierra es tasada según el valor comercial y el comprador debe pagar un porcentaje de una cantidad global y luego cuotas durante quince años. El mismo plan se aplica a préstamos para la vivienda. El resultado es un endeudamiento a largo plazo, incapacidad de pagar y, finalmente, la perspectiva de ser desalojados de la tierra.

Normalmente, ningún *pattah* (título de propiedad) se extiende a nombre de

una mujer. Sólo después de prolongadas luchas se ha otorgado *pattahs* combinados o *pattahs* a nombre de mujeres. El movimiento femenino ha presentado demandas contra la privatización y comercialización de la tierra, pidiendo que ésta sea propiedad común y que el título se extienda sólo por la estructura de la casa. Esto significa que se impediría la compra y venta privadas. Además, este movimiento ha insistido que la tierra se otorgue cerca del lugar de trabajo para todos los trabajadores del sector no sindicado. Esto conecta el derecho al trabajo con una visión alternativa sobre la tierra y las comodidades básicas.

El derecho a la vida y a los medios de subsistencia se convierte en el aspecto clave en torno al cual se debe visualizar la reorganización de la ciudad. Además, recursos como el agua deben estar disponibles primero para necesidades básicas de sobrevivencia, no para hoteles de cinco estrellas, piscinas y heroseamiento de la ciudad. El tema crucial es la conexión entre los recursos y las necesidades y vida humanas, y no la comercialización de los recursos. Aquí hay una crítica fundamental a todo el concepto de desarrollo. El crecimiento económico se ha producido a costa del derecho a trabajar y controlar los recursos.

### *Espiritualidad de las mujeres*

Las mujeres en esta situación necesitan una tremenda fuerza espiritual para sobrevivir y salvaguardar la subsistencia de su familia. Tal vez el factor más importante sea su compromiso con la vida misma. Esto se ve en su capacidad para reír o hacer bromas y chistes en las circunstancias más adversas. Las mujeres pobres participan de los festivales habituales, pero aun aquí se trata de proporcionar los elementos vitales básicos, como una comida decente, algunos dulces, incluso ropa. Las barreras de castas se consideran algo más específico de hombres que de mujeres. Algunas van a los templos, donde prevalece la posesión del dios/diosa, y actúan como intermediarias. Caen en trance, bailan y hacen profecías. En estas ocasiones rara vez se cuestionan las normas sociales prevalecientes. El evento es más un escape de tensiones.

A veces las disputas sociales se resuelven mediante votos o maldiciones. Por ejemplo, se puede celebrar un *panchayat* en algún templo, y la hipótesis es que cualquiera que mienta o engañe en esta ocasión sufrirá castigos impuestos por el dios/diosa que se expresarán en enfermedades, agonía mental o desgracia económica. Hay una suposición fundamental de que el dios/diosa protege la integridad de la comunidad, la honradez y la responsabilidad. En otras ocasiones se hace brotar semillas por varios días durante un festival. Estas son reminiscencias de la cultura de los pueblos donde la mujer era responsable de probar la viabilidad de las semillas para la agricultura.

Hay cierta cualidad espiritual en la forma en que se estructura la rutina diaria. Por ejemplo, barrer la casa y el frente de ella, rociando agua para no levantar polvo y poniendo un *kolam* (*rangoli* —diseñado con polvo blanco basado en un sistema de puntos), se relaciona con ordenar el cosmos, mantener el caos bajo control, detener el mal. Las mujeres sienten una profunda interconexión con el agua que usan para trabajar y limpiar. Asumen labores muy monótonas, hacer filas para el agua, acarrear ollas, lavar ropa y platos, lo cual se acentúa si trabajan como empleadas domésticas. Sin embargo, el agua es algo que no se puede dar por sentado en este escenario.

Asimismo, las mujeres llevan el peso de la crisis de combustible, recolectan excremento de vaca para tortas de estiércol, buscan afanosamente combustible en arbustos y tarros de basura y mantienen encendido el fuego en la cocina a riesgo de dañar sus pulmones y ojos. Están centradas en las necesidades básicas de subsistencia, el arroz y el agua en la olla, el fuego debajo, las disciplinas sociales de la sobrevivencia laboral. Si bien conviene cambiar la división del trabajo para aliviar a mujeres y niños de algunas cargas domésticas, la preocupación del sustento también alimenta la tenacidad de las mujeres en las luchas colectivas, la valentía para enfrentar a la administración y la policía, y la imaginación de recurrir a otros y proyectar alternativas para el desarrollo urbano.

### *Esfuerzos para reorganizar las estructuras sociales*

El movimiento femenino urbano entre habitantes de las barriadas ha tratado de intervenir en muchos aspectos de la vida. Si bien la principal preocupación ha sido la vivienda y comodidades básicas, también se han abordado otras importantes políticas de desarrollo urbano, dando mayor énfasis al derecho básico de sobrevivencia de los pobres y al control comunitario versus privatización, una modernización de la ciudad según el modelo de Singapur. Un punto importante ha sido conectar el derecho al trabajo con el derecho a residir en la ciudad. También se han abordado aspectos de la violencia contra las mujeres, y la armonía comunitaria y solidaridad interreligiosa son interacciones cotidianas<sup>4</sup>.

En términos de organización, esto significa que las mujeres forman comités por áreas y emprenden acciones para la subsistencia de la comunidad en general. Esto cambia sus patrones de vida a medida que se desplazan por diferentes zonas, negocian con las autoridades y participan en las reuniones del área, reuniones populares, *dharnas*, hablan en público y cultivan habilidades de alfabetización y contables. Se afloja el control familiar sobre la mujer y se realza su posición en la comunidad.

Ya que los temas abordados son muy serios, la solidaridad se construye en organizaciones de derechos humanos y coaliciones en el sector no sindicado, como obreras de la construcción, conductoras de rickshaws, zapateras, barrenderas y vendedoras ambulantes. Si bien estas nuevas organizaciones no pueden reemplazar los vínculos convencionales de la familia, castas y comunidad religiosa, vienen al rescate cuando los medios tradicionales de sustento faltan, se desintegran, se vuelven destructivos o carecen de poder para luchar por la protección de la sobrevivencia.

### **Reflexiones teológicas**

Las historias de los pescadores y habitantes de las barriadas han planteado muchas preguntas teológicas implícitas y explícitas que deben ser examinadas. En el título de este artículo se usó la metáfora "el mundo como cuerpo de Dios". Se da tanto en la teología ecológica feminista (por ejemplo, Sally McFague) como en la filosofía de Rammanuja. Esta metáfora conecta espíritu y materia. No tenemos acceso al espíritu de Dios fuera del cuerpo que es el mundo. Éste no sólo es naturaleza, buena creación, sino también sociedad, la forma en que los seres humanos

interactúan entre sí y con la naturaleza. Así, explotación y violencia son una enfermedad del cuerpo de Dios, infligidas por la violación del espíritu que salvaguarda la vida en libertad y el sustento. Esta enfermedad aflige a la naturaleza y a la sociedad, a menudo en forma mortal.

A continuación trataremos de esbozar los diferentes nexos de la organización e interacción humanas con la naturaleza que protege el flujo del espíritu hacia la libertad y totalidad (*shalom*). El énfasis estará en el trabajo, control sobre el cuerpo de la mujer, relación con los recursos, espiritualidad y organización comunitaria.

### *Mujer y trabajo: la producción de vida*

Hoy no enfrentamos la naturaleza o la creación como una red vital que aún podemos recuperar en toda su integridad. La naturaleza ya ha sido herida y transformada por la explotación y el trabajo humanos. Esta distorsión en las relaciones e interacción humanas con la buena creación se asocia con la caída, que es la caída al patriarcado propiamente tal<sup>5</sup>. Incluso en el relato judío de la caída y sus consecuencias, la bendición es apoyada cuando el ser humano llama a su esposa Chawah (Eva), es decir, "La madre de todo ser vivo" (Gn, 3:20). Esto no sólo se refiere a la vida humana, sino al sustento de toda la creación. El flujo de bendición es sostenido incluso frente a la muerte o amenaza de extinción. La vida enclavada en la naturaleza, mantenida mediante los ciclos de muerte, es fundamentalmente distinta a las visiones de vida inmortal, que son las visiones esenciales de la biotecnología (un modo diferente de "vivir para siempre").

El trabajo monótono visualizado en Génesis 3 puede ser de dos tipos: explotador o útil para el sustento de la vida y la comunidad. Hay un vínculo entre el sustento de la vida y el trabajo de la mujer, no sólo el parto, sino también la contribución del trabajo diario. Es sorprendente que a pesar del profundo escenario legal patriarcal donde las mujeres se abordan como propiedad móvil<sup>6</sup>, la contribución del trabajo femenino se torna visible en textos como Proverbios 31:10-29. Mientras en el texto la mujer es definida en relaciones patriarcales, su trabajo de sol a sol es afirmado. Es la fuente de la prosperidad de su esposo, proporciona alimentos y organiza la actividad productiva del hogar, preocupándose de campos y viñedos. También comercia, fabrica ropa y la vende. Habla con sabiduría y enseña amabilidad. Sus hijos la llaman bendita y su esposo la alaba. Si bien ésta es una imagen algo idealizada de la mujer en una cultura campesina patriarcal, se cumplen los aspectos dadores de vida del trabajo femenino, pero permanece invisible el control sobre su cuerpo, las restricciones de movimiento.

En los relatos bíblicos se suele expresar la vulnerabilidad física de la mujer. En su libro *The Creation of Patriarchy*, Gerda Lerner señala que la servidumbre física de las mujeres es la base de la esclavitud<sup>7</sup>. Esto se ve en muchas variantes del Antiguo Testamento, desde la mujer esclava Agar (Gn, 16) hasta la captura de Betsabé por David (2 Sam, 11) y la violación de Tamar, hija de David, por su hermano Amnón (2 Sam, 13). Estos relatos demuestran la extensión del poder patriarcal y la tragedia de la víctima. No describen a la mujer como seductora, pero muestran a los hombres en el poder bajo una luz crítica. La apreciación del aporte del trabajo de la mujer debe leerse contra el telón de fondo de esta extrema vulnerabilidad física.

En los relatos bíblicos, la bendición de la creación transmitida a través de la

producción de vida, va un paso más allá y muestra las "madres del Mesías" en una sorprendente violación de los códigos patriarcales de la sociedad israelita. Lo vemos en la genealogía del libro de Rut, donde se solemniza su matrimonio con Booz. Éste, que redime a Rut de su viudez, es descendiente de Perez, hijo de Tamar, una mujer cananea. Ella se había casado con el hijo mayor de Judá, uno de los hermanos de José, pero ese hijo murió. Cuando se casó con el hermano menor, según la ley de levirato, ese hijo también murió. Entonces se vistió como prostituta, sedujo a Judá, se embarazó y dio a luz mellizos, uno de los cuales fue Perez. Cuando Judá supo lo ocurrido, exclamó: "¡Ella es más honrada que yo!" (Gn. 38:26). Es decir, gracias a su infractora y valiente intervención, protegió las continuas bendiciones sobre la buena creación que pasan por la genealogía. La continua bendición sobre la buena creación pasa por la línea de la mujer, independiente de las leyes del patriarcado.

Otro aspecto del pensamiento liberador confronta en formas directas el poder económico y los poderes estatales. Así, el nombre de Dios —revelado en Éxodo 3:14, "Yo soy el que soy... Yo-Soy me ha enviado a ustedes"— no sólo se refiere a la migración de Éxodo, sino también al poder sustentador de la mujer, que hace fluir la vida por el trabajo de sus entrañas y manos. Esto lo vemos en la visión de Revelación 12. La mujer se arropa con el sol —la luna bajo sus pies y en su cabeza una corona de doce estrellas—, está con el niño, llorando por los dolores del parto, en la angustia del parto. Es perseguida por un enorme dragón. El niño es llevado al trono de Dios, pero la mujer es perseguida y huye al desierto donde es sustentada. El dragón va tras ella, pero la tierra la rescata al tragarse el río que sale de la boca del dragón.

La mujer de este capítulo representa al pueblo de Dios, la comunidad mesiánica donde nace el Mesías en los dolores del parto de la historia<sup>8</sup>. El dragón, representación del poder destructivo que inspira a los imperios tiránicos, trata de devorar al niño y matar a la mujer. La tierra la rescata del poder destructivo del caos. Está aliada con la mujer y la promesa mesiánica. Los trabajos de la mujer (en el parto y manuales) serán redimidos rompiendo las condiciones patriarcales de la producción de vida en la nueva comunidad del pueblo de Dios, que será rescatado por la alianza con la tierra.

### *Levántate, hermosa mía, y camina por ti misma*

En contraste a la posición legal de las mujeres como propiedad móvil, el "Cantar de los Cantares" conoce el amor ilimitado. El amante pide a su amada que se levante y camine por sí misma (Cant. 2:10, 13), que salga de la casa. En el "Cantar de los Cantares", la bendición del momento de amor pide a Sharon (Sulamita), la mujer rosa, que se levante y camine por sí misma. El momento bendito se expresa en la reiterada petición: "Les ruego que no despierten ni molesten al Amor hasta cuando ella quiera" (Cant. 2:7; 3:5; 8:4). El amor no es cuestión de derechos conjugales, y la violencia es impensable. Sin embargo, este amor ilimitado debe abrirse paso en una sociedad llena de muros, rejas y guardianes del respetado orden de la sociedad.

La mujer escucha el llamado de su amante:

"Mi amado empieza a hablar  
 y me dice:  
 Levántate, compañera mía, hermosa mía,  
 y ven por acá.  
 Porque, mira, ya ha pasado el invierno,  
 y las lluvias ya han cesado y se han ido.  
 Han aparecido las flores en la tierra,  
 ha llegado el tiempo de las canciones.  
 Se oye el arrullo de la tórtola  
 en nuestra tierra.  
 Las higueras están brotando  
 y las nuevas viñas exhalan su olor.  
 Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven."

Cantar de los Cantares de Salomón 2:10-13

Aquí no sólo vislumbramos la abundancia de la naturaleza en el momento bendito del amor, sino también los muros, las rejas tras las cuales está la mujer. Sus hermanos están enojados con ella. Tratan de convertir en una fortaleza el cuerpo de su hermana (Cant, 8:8-9); pero ella se convirtió en portadora de paz (8:10) al decir: "Mi viña es sólo para mí y yo no más la cuido" (8:12). La mujer busca a su amado. Vaga por calles y plazas, pero es seguida por los centinelas (3:1-4). Trata de seguir el llamado de su amado, pero es encontrada por los centinelas y golpeada (5:2-7).

Los centinelas no protegen los muros de la ciudad del enemigo externo, sino los poderes patriarcales de la mujer que los trastoca. La protección está en la casa de la madre (3:4), donde puede amar a su amado. Tanto el mundo de los padres como el de los hijos —que Abraham debe abandonar— tienen una alternativa en el mundo de las madres, que aman en libertad y continúan la bendición sobre la buena creación a sus propios modos no ortodoxos. No hay padre en el "Cantar de los Cantares". El propio amante pide a su amada que camine por sí misma libremente hacia la tierra prometida.

La sociedad tal como está no permite vivir este tipo de amor. Sin embargo, la realidad fragmentada de este amor se afirma en los momentos benditos que desmoronan las protecciones patriarcales. Si la mujer ya no es una propiedad, se cuestionan las relaciones de propiedad en general y la apropiación de la naturaleza como ganancia. Esta florece en los momentos benditos del amor. Sin embargo, este amor no está a nuestra disposición. Nos recuerda al Señor Krishna que llama a la danza, toca con su flauta rítmicas melodías, ama, encanta y permanece por siempre esquivo. Esto también es parte de la separación del mundo de los padres y de los hijos.

Krishna no sólo es el amante, sino también el niño juguetero. Radha, que lo ama, es para él como una hermana mayor. El patriarcado ha sido vencido, pero ella también debe caminar por sí misma en una nueva libertad, separación, anhelo y realización. Encontramos algo de esto en el poder sustentador de mujeres pobres que deben valerse por sí mismas, pero que aún aman con plenitud.

Los centinelas y los hermanos de la mujer son figuras familiares en nuestra vida cotidiana. Constantemente las mujeres son recladas, golpeadas, sometidas. Este sometimiento físico es la raíz de las estructuras de esclavitud. Pero no es fácil

vincular la liberación de los pobres con aquella de la naturaleza. La promesa de que justicia y paz se abrazarán, si honradez y lealtad son mantenidas (Salmos, 85), tiene repercusiones en la reorganización de la sociedad. La rebelión de las mujeres, que protegen la continua bendición sobre la buena creación no puede persistir por sí sola.

### *La tierra es del Señor*

La percepción de que la tierra y su plenitud son del Señor también incluye "a todos los que ahí habitan" (Sal, 24:1). Esta percepción se expresa en la imagen del mundo como el cuerpo de Dios. No se trata de que el mundo sea propiedad de Dios, sino que el mundo y quienes habitan en él sean la expresión corporal del espíritu. A la luz de esto, ni la tierra ni los seres humanos pueden ser poseídos. Mujeres, niños, esclavos no son propiedad de nadie, como tampoco la tierra ni el mar.

El Antiguo Testamento percibe a fondo esta realidad. Mientras la sociedad a menudo se desvió de esta regla de libertad, en las prácticas sociales se crearon constantes recordatorios. Esto es especialmente claro en la ley del Deuteronomio durante la reforma de Josías. Pero el sabat, el séptimo día, se dio a todos —seres humanos, incluyendo mujeres, niños y esclavos, el ganado y la tierra misma— como día de descanso (Deut, 5:14-15). Fue para recordar el Éxodo de la esclavitud. Cada siete años es un año de sabat, cuando las deudas eran perdonadas y los esclavos liberados (Deut, 15). En una sociedad donde el endeudamiento era crónico y conducía a la servidumbre, esto significaba una radical nivelación de diferencias. La ley del diezmo (Deut, 14:22-29) reorganiza el sistema de impuestos y alivia a transeúntes, viudas y huérfanos, miembros más débiles de la sociedad. A los campesinos se les otorga una rebaja de dos tercios de la deuda. Los esclavos son liberados después de seis años; si escapan antes, tienen derecho a asilo.

La medida de mayor alcance es la redistribución de la tierra cada cincuenta años en el año del Jubileo (Lev, 25). Se divide en partes iguales —devolviéndola a las familias que la perdieron; deshaciendo la concentración de la tierra; además, se deja en barbecho. La sociedad de clases que se había desarrollado fue nuevamente criticada en forma radical por el carácter comunitario. El espíritu vulnerable de la libertad del desierto después del Éxodo y el espíritu vulnerable de la libertad de la agricultura descentralizada a pequeña escala —suficiente para la subsistencia de todos, pero opuesta a la acumulación— señalan la modesta utopía donde las espadas son vencidas por la reja de arado. Todos tendrán una casa, una higuera y tiempo para recordar el descanso de Dios el séptimo día y contemplar la buena creación. No sólo se requiere una crítica radical a los derechos de propiedad, sino también esfuerzos organizados para abolir deuda y esclavitud, trabajando por una estructura social donde el espíritu del amor y de la libertad invada todas las relaciones humanas y con la naturaleza.

Esta visión se opone diametralmente al actual conjunto de políticas que privatizan y comercializan la tierra, el mar, los ríos e incluso el agua para beber. El ciclo de endeudamiento impuesto por préstamos del Banco Mundial, motejando el gasto social como desperdicio, sube el precio de la tierra, aumenta el endeudamiento individual y la servidumbre, empobrece a la gente mediante la inflación, desmantela el sistema de distribución, trabaja por una sociedad fragmentada y, al mismo tiempo, destruye la naturaleza. El mar se contamina y disminuyen los

peces, se eliminan las habilidades tradicionales, la tierra se vende a precios exorbitantes, la gente es privada de techo y medios de subsistencia. La protección ambiental se divorcia del derecho humano a sobrevivir y juega en contra de las comunidades locales.

La fragmentación violenta genera competencia, imprudencia y violencia. Enfrentada a esta fragmentación, la ideología comunitaria proyecta una unidad ficticia, oponiendo a las minorías religiosas en una confrontación que puede terminar en guerra civil. En esta situación, las comunidades locales se desintegran y las mujeres llevan el peso de la destrucción. Frente a esta combinación de políticas económicas destructivas e inminente guerra comunitaria, donde los temas ecológicos casi no se pueden mencionar, es indispensable el despertar de una nueva espiritualidad. Esta debe integrarse a la construcción de la nueva comunidad a través de la lucha de los movimientos sociales.

### *Espiritualidad y nueva comunidad*

La espiritualidad es un factor crucial para el sustento de comunidades tradicionales y nuevas. Esta visión se expresa en Hebreos 10 y 11, en el reconocimiento de la esperanza sin vacilaciones, incitándose unos a otros a amar y realizar buenas obras. La fe es la promesa de las cosas esperadas y la convicción de lo invisible. La espiritualidad de Hebreos 11 se relaciona mucho con el Éxodo, el movimiento constante desde lo invisible hasta aquello que se torna visible. Hebreos 11:3 también relaciona esta fe con la creación. Aquí encontramos la conexión entre la bendición sobre la buena creación y la espiritualidad del Éxodo, conexión que también se aprecia en la visión de la Nueva Alianza prometida en Jeremías 31, en la rica imagería de los versos 15-22, donde el regreso del segundo exilio es conducido por mujeres y "lo nuevo en la tierra" es que "una mujer protege a un hombre".

En la nueva era, el alma cansada será renovada y terminará la destrucción. Los hijos ya no sufrirán por los pecados de su padre. Esta es una promesa sorprendente en nuestra era de potencial holocausto nuclear e intervención biotécnica, donde las generaciones deben pagar por los pecados de sus antepasados milenarios. Esta visión tiene un profundo significado ecológico. Las imágenes patriarcales de militancia se tornan innecesarias. Una visión similar aparece en Salmos 85, donde el amor inmutable se encuentra con la fidelidad. Justicia y paz se abrazan y la tierra rendirá sus frutos. Paz y equidad son cruciales para la sobrevivencia de la naturaleza.

Sin embargo, trabajar por tal visión requiere intensas luchas de poder. Las cartas paulinas también reflejan la tensión entre el tiempo de construcción de comunidades y el kairós revolucionario. La ambigüedad de la situación es enorme. El fin de los tiempos parece estar cerca; los poderes existentes son vistos bajo esta luz, mientras siguen siendo muy poderosos. La nueva comunidad está entre la sociedad tal como es y el desmantelamiento de todas las relaciones sociales previas. Mientras tanto, también debe construirse y sustentarse a nivel cotidiano una nueva comunidad de fe.

El evento crucial de intervención ha sido la propia cruz. En la Epístola a los Colosenses, Pablo habla de la reconciliación de todas las cosas en la tierra y el cielo, de paz, por la sangre de su cruz (Col, 1:20). Mediante la cruz se han desarmado los principados y poderes y convertido en ejemplo público (Col, 2:15).

También nos recuerda la muerte de Rajani Rajasingham, encargada de todos los principados y poderes en Sri Lanka, y fuerza impulsora de violaciones a los derechos humanos no sólo del IPKF y del ejército de Sri Lanka, sino también de los militantes. Cuando ella pagó por esto con su vida, en su placa conmemorativa decía: "No has sido enterrada, has sido sembrada".

En Romanos 8, este espíritu de la cruz y la resurrección se relaciona con el gemido de toda la creación en sus dolores de parto. La promesa de bendición sobre la buena creación es sostenida aquí como la promesa de resurrección de la tierra sometida a servidumbre. La esperanza crucial es que nada nos puede separar del amor de Dios que se vive en el amor de unos por otros. Ni tribulaciones, ni angustias, ni persecuciones, ni hambrunas, ni indefensión, ni peligros, ni espadas, ni muerte, ni vida, ni principados ni poderes nos pueden separar de este amor.

Este amor también critica las ideologías, visiones y acciones de movimientos revolucionarios. Mantiene despierta la esperanza para seguir adelante. El amor de unos por otros y por la creciente creación como un todo, se convierte en el criterio de viabilidad de todo lo que haremos. Lo que amamos no puede ser poseído ni explotado. Debemos permitir que las futuras generaciones vivan en amor.

### *El mundo como cuerpo de Dios*

La metáfora del mundo como cuerpo de Dios es la base de todo este artículo. El espíritu está encarnado en la materia. La materia está presente en la naturaleza en forma animada e inanimada, pero el espíritu lo penetra todo. El espíritu encarnado también se encuentra en la comunidad humana, en la existencia física de los seres humanos, en la protección organizada de la vida en la tierra.

Sally McFague ha desarrollado su teología en una era nuclear en torno a la imagen del mundo como el cuerpo de Dios, Dios como madre, amante y amigo<sup>16</sup>. A la luz de la situación sobre la que hemos reflexionado en este ensayo, estas imágenes asumen una vida más rica. Podemos ver el mundo en la dialéctica entre organización de la sociedad, comunidad humana y naturaleza, como una red vital que debe ser sustentada por una comunidad amorosa. El cuerpo es el todo, los seres humanos no pueden subyugar a la naturaleza, pero ésta tampoco puede someter a la comunidad humana. Hay una lucha constante acerca de cómo mantener un equilibrio.

Como vimos, la maternidad se relaciona con la producción de vida y sustento, con la labor de mujeres y trabajadoras del sector no sindicado de la sociedad. Pero la maternidad no puede mantenerse subyugada al patriarcado. La división sexual del trabajo entre estructuras patriarcales tecnológicas, políticas y económicas y la búsqueda privatizada de maternidad y nutrición son la base de la actual destrucción ecológica. Si reconocemos a Dios como madre, entonces maternidad y nutrición deben ser los principios que guíen la reorganización de estructuras económicas y políticas. La maternidad, la continua bendición sobre la buena creación, sigue su propia forma no ortodoxa. No está atada a los límites de la sociedad patriarcal. Pero sólo será plenamente ilimitada si se rompen los grilletes.

El amor ilimitado nos libera para el amor como forma de vida. Esta se expresa en la imagen de Dios como amigo. La amistad no está atada a lazos de sangre. Conserva el brillo del amor en la lealtad y honestidad. Trasciende el momento sagrado de realización en el amor y supera las barreras de casta, familia, afiliación política e identidad cultural. Sustenta la vida en las formas más perdurables.

## Reivindicar la espiritualidad basada en la Tierra

### *Mujeres indígenas de la cordillera*

VICTORIA TAULI-CORPUZ

Espiritualidad es un concepto del cual nos ha alejado la religión, la iglesia, la educación occidental, la ciencia y la tecnología. Cuando se me pidió escribir un artículo sobre la espiritualidad de las mujeres igorot, dudé antes de aceptar la tarea. Sentí no ser idónea para escribir al respecto. Además, no me gustaba la palabra *espiritualidad*.

Para mí, espiritualidad siempre ha estado asociada con religiosidad, iglesia, vida después de la muerte, personas santurronas, y lo peor de todo, con fundamentalistas intransigentes que no hablan de nada salvo "relación personal con Jesús, Señor y Salvador". La espiritualidad ha sido algo ajeno a este mundo y que no interesa a quienes luchan por la justicia y la paz, algo separado de las preocupaciones terrenales y que ha perpetuado o justificado la idea de que es inevitable el sufrimiento humano en la tierra.

Si bien sé que los pueblos indígenas son muy espirituales, crecí con la idea de que su espiritualidad era sólo paganismo. Me dijeron que éste era el factor principal del "atraso" de estos pueblos y que debían ser cristianizados. Mi padre, sacerdote igorot anglicano retirado, pertenece a la primera generación de igorots educada por misioneros estadounidenses. Su misión era cristianizar a su pueblo y familia. Por alguna razón, a esta primera generación de sacerdotes igorots le resultó imposible reconciliar la espiritualidad del pueblo indígena con la espiritualidad cristiana. Esta fue y aún es la principal fuente de tensión entre mi padre y sus parientes animistas.

Tuve que comprar y leer libros y artículos sobre espiritualidad escritos desde una perspectiva más radical. También discutí con personas para quienes la espiritualidad era importante. Sólo entonces comprendí que mi visión era muy limitada. Aprendí que todo en este mundo tiene su espiritualidad y que es importante que los oprimidos y marginados posean y expresen su propia espiritualidad.

Me di cuenta que fui víctima del dualismo prevaleciente en la religión y educación occidentales, de la dicotomización entre espíritu y naturaleza o espíritu y

materia. De hecho, este dualismo defiende el dominio del hombre sobre la mujer, del rico sobre el pobre, de la tecnología sobre la humanidad, y de los llamados "líderes espirituales" (curas, obispos, etc.) sobre el *tao* o persona común. Con mi nueva percepción de la espiritualidad, he logrado nuevas realizaciones. Puedo decir que mi viaje hacia la creación de una nueva conciencia para mí y para las mujeres y hombres que he organizado es en sí una experiencia espiritual.

Este artículo es parte de todo un proceso de reeducación de mí misma acerca de la espiritualidad. Es parte del proceso de observar y enunciar la espiritualidad desde el punto de vista de las mujeres nativas. Y finalmente, es parte del proceso de reivindicar nuestra espiritualidad indígena de la cual fuimos alejados.

### Integración de espiritualidad y naturaleza

La espiritualidad de las mujeres igorot refleja sus roles de producción y reproducción. La mayoría son campesinas dedicadas a la agricultura de subsistencia. Como tales, trabajan en forma estrecha con la naturaleza, y cualquier aberración de ésta afecta directamente su capacidad productiva y reproductiva.

Las mujeres y hombres nativos piensan la naturaleza en términos espirituales. A pesar del agresivo impulso de la cristianización entre los igorots, la mayoría aún tiene una orientación y práctica animistas. Se adoran, respetan y temen los espíritus naturales. Los rituales son para agradecer o apaciguar a espíritus naturales y antepasados. Sin embargo, desde la perspectiva de los misioneros cristianos que insisten en que se debe adorar y venerar un solo Dios, la práctica de estos rituales es pagana.

Los rituales coinciden con los ciclos agrícolas y los ciclos vitales. De modo que antes de plantar y cosechar arroz, durante matrimonios, nacimientos, muertes y otras instancias, se realizan diferentes rituales indígenas. Entre mi pueblo, los kankana-eyes, estas celebraciones se llaman en forma genérica *begnas*. Antes de plantar arroz, se hace un *begna*. Se declara un *ubaya* (feriado nativo) y nadie puede salir o entrar a la comunidad. Los mayores conversan o rezan a los antepasados y espíritus de la naturaleza, se ofrecen trozos de cerdo o pollo, y luego todos bailan al son de gongs y tambores.

Cualquier actividad importante se realiza de manera sagrada o es en sí un ritual. Todo evento importante, como nacimientos o muertes, tiene su propio ritual. Antes de hacer un nuevo arrozal, también se realizan rituales. Cuando arrecian las calamidades, se efectúan rituales para calmar a los espíritus. También hay un ritual para invocar la lluvia.

Los ifugaos tienen el *bulol*, dios o diosa del arroz. Para asegurar buenas cosechas, cada familia tenía dos *bulols*, masculino y femenino, afuera de la casa o en el granero del arroz. Al llegar los misioneros —católicos y protestantes—, pidieron que se quemaran los *bulols*. Actualmente muchas casas ya no los tienen. Ahora se fabrican como tallados en madera para vender a los turistas.

Cada familia kankana-eyes de la provincia montañosa solía tener su *takba*, o canasto sagrado. El primero lo vi en la cabaña de mi abuela paterna. Lo lleva al lugar donde se realizan las celebraciones durante los *begnas*. Cuenta que antiguamente contenían mandíbulas de las cabezas de caza. Sin embargo, ya que la caza terminó, ahora contienen restos de los animales sacrificados en los rituales. Así, la historia de cada familia se encuentra en su propio *takba*. Lamentable-

mente, muchos de estos *takbas* han desaparecido debido a la insistencia, nuevamente, de los curas católicos.

Cuando llega la cosecha, los ifugaos realizan los rituales junto a los campos que serán cosechados. Sin embargo, sólo los hombres los efectúan, mientras las mujeres cosechan. Los hombres aprovechan el ritual para llevar la cosecha a los graneros de arroz. Vino de arroz, pollos y cerdos nativos son siempre parte de estos rituales.

En general, aún los hombres se encargan de los rituales. Sin embargo, los kalingas e ifugaos tienen sacerdotisas llamadas *manhawak* (kalinga) o *menbaki* (ifugao). Los *menbaki* pueden ser hombres o mujeres, pero la mayoría son varones.

### Armonía con la naturaleza y la comunidad

La creencia básica de los igorots es que la naturaleza o la tierra es algo vivo que posee espíritu, al igual que todas las cosas vivas. Ríos, montañas, árboles, arrozales, etc., cada uno tiene su propio espíritu. Por eso es importante vivir en armonía con la naturaleza. Por eso no podemos poseer las tierras, bosques o ríos. Macli-ing Dulag, famosa líder kalinga, dijo: "¿Cómo puedes poseer algo que te sobrevivirá?". Nos preocupamos de la tierra y ella de nosotros. Así, para las mujeres igorots, hay interdependencia entre mujer y naturaleza, entre mujer y el resto de los *umili* (aldeanos).

Se debe realizar un ritual cuando la gente altera el estado natural de la tierra. De modo que cuando se labra un arrozal en la ladera de un monte o se hace un *swidden* (campo), los responsables deben efectuar un ritual para obtener permiso y bendición de los espíritus de la tierra. Cuando se levanta una casa en un sitio, se requieren rituales similares.

La tierra o dominio ancestral es aún más valioso porque se han sacrificado vidas en su defensa y nuestros antepasados se encuentran ahí. Para las mujeres, las principales productoras de alimentos, la tierra debe ser nutrida y defendida porque es su compañera en asegurar la sobrevivencia del clan o tribu. Cuando una mujer da a luz, la placenta, fuente de vida del bebé dentro del útero, se debe enterrar en un lugar especialmente elegido. Esto valoriza la tierra.

El vínculo espiritual entre las mujeres y la tierra ancestral está muy bien definido, de modo que no es fácil desprenderse de la tierra. Así, es natural que las mujeres se involucren activamente en las luchas para defender los dominios ancestrales. El viejo dicho "la tierra es vida" aún es válido en lo que respecta a las mujeres indígenas. La tierra también define la identidad de las personas. Yo soy "i-Payeo", que literalmente significa "de Payeo". Mi padre y madre vienen del pueblo llamado Payeo, de modo que mientras mi grupo etno-lingüístico es el *kankana-cy*, mi identidad es "i-Payeo".

Los valores básicos de unidad, compartir, interdependencia, democracia, toma de decisiones consensuales, colectividad e integridad sustentan la espiritualidad de las mujeres igorots. La unidad es crucial para la sobrevivencia de los pueblos nativos. Cuando se realizan rituales, se pide a los espíritus que ayuden a aumentar la unidad de la comunidad. De hecho, el mayor pesar de los ancianos, en lo que a educación se refiere, es que aquellos educados en escuelas son los que causan desunión en el pueblo.

Incluso nuestras canciones, danzas y mitos indígenas reflejan nuestro vínculo espiritual con la tierra. Danzar al son de los gongs y tambores tiene un efecto vigorizador en nosotros. Si se siente cansancio después de plantar o cosechar, o incluso después de una guerra tribal, al participar en un *patong*, *balangbang* o *tadek* (variaciones de danzas indígenas), se recuperan las energías.

### Interdependencia y colectividad

El compartir y la interdependencia son muy importantes. El lema del colegio Santa María en Sagada, "No debemos monopolizar lo bueno", capta adecuadamente el espíritu del compartir. Los antropólogos afirman que, a pesar de lo que se dice del retroceso de celebrar rituales, estos eventos son de hecho mecanismos de nivelación o distribución. Quienes tienen más, comparten más en términos de arroz, cerdos y otros alimentos consumidos por todo el pueblo. Por eso no hay una enorme brecha entre los miembros más ricos de la aldea y los demás, porque los ricos se empobrecen después de cada *begna* o *canao*. La esencia de la comunión es más verdadera en esta práctica.

En la agricultura *swidden*, el sistema de usufructo también es una forma de compartir. Aunque alguien haya mejorado un terreno, si no lo va a usar, cualquiera puede tomarlo y hacerlo producir. La distribución de agua para los arrozales se comparte en forma muy organizada.

En muchas comunidades tradicionales, la crianza de los hijos no sólo es responsabilidad de la madre, sino del clan e incluso de toda la comunidad. Así, el fenómeno de las nodrizas es muy común entre las mujeres nativas. Si una madre está amamantando y debe acudir a los campos, puede dejar a su bebé con otra madre que esté amamantando. Es común escuchar decir a las mujeres: "Oh, tú eres hijo de tal persona. Yo te amamanté cuando pequeño". Mi madre puede enumerar los bebés que amamantó además de los suyos.

La interdependencia y el compartir también se manifiestan en acciones o tomas de decisiones colectivas. Hay términos indígenas para intercambios mutuos de trabajo, práctica muy común entre las mujeres. Plantar o cosechar arroz es una actividad de la comunidad. Las mujeres se agrupan y cosechan el arroz de una de ellas. Luego se dirigen al campo de otra y lo cosechan, y así sucesivamente. Al final del día habrán cosechado arroz de los campos de cuatro de ellas. Estas prácticas convierten en rituales las actividades productivas. La unidad y camaradería entre las mujeres se fortalece después de cada actividad agrícola importante.

A través de todo esto, la espiritualidad nativa está en sintonía con los requisitos cotidianos de la vida. Hay que ser bueno y relacionarse bien con todos, porque esto es la esencia de la comunidad. Algo muy diferente a lo que se nos ha predicado en la iglesia, que debemos ser buenos para ir al cielo cuando muramos.

En los velorios indígenas se realiza una práctica que considero más aterrizada que lo que se hace en las sociedades modernas. Durante el velorio, los aldeanos se involucran mucho en todo el proceso. Los que conocen al muerto pueden acercarse y cantar un *baya-o* dirigido a él. El *baya-o* se parece a un tributo, pero en este caso, se puede hablar de los rasgos buenos y malos del muerto. Si alguien quiere conocer la historia de una persona, sólo tiene que escuchar su *baya-o*. De modo que si el muerto era corrupto o mujeriego, todo será cantado durante su velorio.

Entre los igorots, esta práctica es una presión adicional para hacer el bien en la vida. Una mala persona provocará la vergüenza de la familia cuando muera. Pero hoy esto ha cambiado entre los filipinos "educados o civilizados". Ellos sólo alaban a los muertos.

### Galanteo y matrimonio

Antiguamente el galanteo se realizaba en el *ulog*. El error prevaleciente acerca de los *ulogs* es que estos centros estimulaban la promiscuidad entre las mujeres. La verdad es que son casas donde las jóvenes duermen. Una casa igorot típica sólo tiene una cocina, un dormitorio en el rincón para madre y padre y un pequeño comedor. Así, cuando los hijos llegan a la pubertad, las niñas van al *ulog* a dormir con otras jóvenes, mientras los varones van a dormir al *dapay* con sus pares.

En el *ulog*, una mujer mayor viuda o soltera vigila a las jóvenes. Aquí se realiza la socialización y la educación sexual informal. Si un muchacho quiere cortejar a una de las jóvenes, puede ir al *ulog* y compartir con ellas. Los hombres que tienen intenciones serias deberán declararlo. Para ellos no es fácil bromear, porque la presión social de las demás que duermen en el *ulog* no lo permitirá. Mi tía, que pertenece a la última generación de mujeres de los *ulogs*, dice que en esos días había muy pocos embarazos adolescentes no deseados.

### Violencia contra las mujeres como un tema de la comunidad

En las comunidades tradicionales, la violencia contra las mujeres se considera un tema de la comunidad, no un problema privado. La justicia tribal impone fuertes castigos a quienes cometen violencia contra las mujeres. Los pocos casos de violación se resolvían expulsando del pueblo al violador o aplicándole fuertes multas. En muchas comunidades tradicionales, violar o golpear a una mujer es tabú. Se exigen fuertes multas a hombres que han golpeado a mujeres. En centros urbanos, generalmente habitados por poblaciones mixtas, la extensión y forma de la violencia doméstica dista mucho de aquella en las aldeas tradicionales.

### Tensiones entre modernización y tradición

Si bien aún hay reminiscencias de los aspectos positivos de la cultura y tradición nativas para las mujeres, el desarrollo en las últimas tres décadas ha provocado grandes cambios. Hay efectos positivos y negativos. También ha habido cambios en la espiritualidad de la mujer indígena.

Mientras en el pasado la violencia contra las mujeres era escasa, ahora, según ellas, la incidencia ha aumentado por el creciente alcoholismo. En las comunidades donde es fuerte la influencia del cristianismo y de la educación y valores occidentales, la violencia contra las mujeres se considera ahora un asunto privado o doméstico.

El vínculo espiritual de las mujeres con la naturaleza se está deteriorando por

la creación de nuevas necesidades por un nuevo paradigma de desarrollo que contradice los modelos indígenas. Para destruir esta relación es crucial la integración de los sistemas productivos indígenas a la economía del dinero o de mercado. Aun cuando se solía usar el sistema de barbecho para el *swidden*, la necesidad de generar dinero ha resultado en la expansión de monocultivos de retorno rápido. A cambio de más dinero, se sacrifica el descanso para que la tierra recupere su fertilidad. La conversión de tierras forestales en jardines comerciales ha aumentado, provocando problemas ambientales.

El tejido de vestimentas y canastos de las mujeres igorot para expresar su arte, produciendo al mismo tiempo lo que necesitaban, ya no se considera como antaño. Ya no existe la misma sensación de autoexpresión artística. Ahora se teje para vender. Empresarios contratan a tejedoras en forma temporal para fabricar artículos que se venden en el comercio. La mayoría de estas mujeres son mal pagadas.

La tan valorada unidad dentro del clan, tribu o pueblo, también se está desintegrando por una serie de razones. Un factor clave es la actual intensificación de la militarización y agresión evolutiva. El reclutamiento de CAFGU (Citizens Armed Forces Geographical Units) en los pueblos ha provocado divisiones en las comunidades, familias, clanes y tribus. La imposición de proyectos de desarrollo inadecuados como represas, empresas mineras y otros por el estilo, significa pagarle a individuos o grupos dentro de la comunidad para impulsar la implementación de estos proyectos. Surgen con naturalidad conflictos entre quienes están a favor o en contra de ellos.

La introducción de variedades de semillas de arroz de alta productividad ha perturbado las celebraciones para agradecer a espíritus, diosas y dioses. Las mujeres ya no pueden plantar y cosechar al mismo tiempo, porque quienes optan por estas semillas tienen un ciclo agrícola totalmente diferente. Es difícil programar un *begna* donde todos participen. Incluso se ha perdido el respeto por los *ubayas* (festivos nativos).

La militarización ha empeorado la situación. Los periodos de plantación y cosecha ya no siguen un patrón común, porque los militares imponen limitaciones a la movilidad de la gente. O bien, las mujeres temen trabajar en los campos porque las puede alcanzar una bala o bombas arrojadas de helicópteros militares.

La reubicación o migración a otro entorno es devastadora para la mujer indígena campesina. Esto la desarraiga virtualmente de su ambiente con el cual ha establecido una relación espiritual. Estos desalojos son causados por evacuaciones forzosas realizadas por los militares, por la necesidad de sus esposos de buscar "pastizales más verdes" o por un proyecto en el área que obliga a las personas a emigrar.

### Mecanismos para salir adelante

Quienes abandonan el pueblo insisten en regresar aunque sólo sea para los rituales específicos o ceremonias comunitarias. Anteriormente mencioné los conflictos entre la religión cristiana y la espiritualidad animista. Los igorots resuelven esta tensión de diversas maneras. La más común es practicar ambas. Por ejemplo, se casan en la iglesia, pero también celebran a la manera indígena. Los niños son bautizados en la iglesia, pero también se realizan los rituales nativos del nacimiento. Cuando alguien muere, si hay un cura disponible, se le pide que dé la bendición.

Pero los procedimientos tradicionales para despedir al muerto se realizan cabalmente cuando el cura se ha ido.

Actualmente, entre el clero progresista hay esfuerzos por contextualizar el cristianismo. Sin embargo, el enfoque predominante está más en la forma que en el contenido. Por ejemplo, utilizan vasijas de madera en lugar del cáliz de plata, o traducen los himnos al dialecto local y celebran misa en el idioma vernacular. De hecho, el énfasis está más en cristianizar las prácticas indígenas que en trabajar para integrar o sintetizar lo mejor de cada cual. Si esto último se lograra, disminuiría la tensión en las relaciones entre animistas y cristianos.

## Conclusiones

La espiritualidad de las mujeres indígenas de la Cordillera<sup>1</sup> aún se basa en la tierra. Comienza con la creencia de que el universo es una cosa viva que tiene espíritu. Todo en él tiene su propio espíritu. Creen que su capacidad para producir y reproducir es directamente proporcional a la capacidad de la tierra para renovarse.

Así, la relación entre mujeres y tierra es recíproca. Las mujeres cuidan la tierra, mientras ésta satisface las necesidades de ellas. Cuando la tierra sufre, la mujer también. Cuando ésta sufre, la tierra también siente el dolor. Esta espiritualidad basada en la tierra se manifiesta en la vida cotidiana y en las preocupaciones de las mujeres y hombres igorots.

La lucha por defender el dominio ancestral, en la que participan comunidades completas, es en sí una defensa de esta espiritualidad basada en la tierra. Una defensa de toda la filosofía, religión y estilo de vida sustentables y viables. Una defensa de la relación espiritual o solidaridad de los pueblos indígenas con la tierra.

Sin embargo, con los cambios a raíz de la colonización y continuo dominio extranjero, la espiritualidad se ha dicotomizado de la naturaleza. Ha asumido una perspectiva ultramundana muy abstracta y divorciada de las preocupaciones terrenales. Se ha dicotomizado la relación integral entre naturaleza y espíritu y se insiste en considerarla pagana, idólatra o atrasada. Se ha producido una ruptura en la solidaridad de la mujer indígena con la tierra.

El esfuerzo de los pueblos oprimidos y marginados por mantener su lucha para transformar una sociedad crecientemente deshumanizada, nos impulsa a reivindicar esta espiritualidad basada en la tierra. La crisis ambiental global también es un factor en el esfuerzo por recapturar lo bueno de las religiones y prácticas nativas.

Debemos persistir en desarrollar nuevamente nuestra tradición solidaria con la tierra. Se debe transformar el modelo de sociedad dominadora que se facilita al dicotomizar naturaleza y espíritu. Debemos reivindicar y reafirmar nuestra relación espiritual con la Madre Tierra.

## NOTA

1. La Cordillera es la región más montañosa de Filipinas. Ubicada al norte de Luzón, es el hogar de un millón de indígenas.

## El árbol prohibido y el año del Señor

SUN AI LEE-PARK

### El árbol prohibido —Génesis 2:15-17

Yahvé tomó, pues, al hombre y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivara y cuidara. Y Dios le dio esta orden al hombre: "Puedes comer de cualquier árbol que haya en el jardín, menos del árbol de la Ciencia del bien y del mal; porque el día que comas de él, morirás sin remedio".

En marzo de 1991 estaba en Sarawak, Malasia, para informarme de las consecuencias de la tala de árboles en los bosques tropicales de la región. Quería que a mi regreso se supiera lo que ocurría en Sarawak, para buscar apoyo y salvar los bosques y a los pueblos indígenas cuya vida depende completamente de ellos. El programa lo auspiciaba la Misión Rural-Urbana de la Conferencia Cristiana de Asia. En el curso de este programa surgieron muchos temas ecológicos.

Subimos en canoa a la parte superior del río Renjan, a un lugar donde desde hace tiempo había barricadas de kenianos. Estaba fascinada con el profundo e interminable verde de los cordones boscosos esparcidos libremente a ambos lados del río. Ocasionalmente notábamos las barracas de los aserraderos en las riberas, donde despachaban trabajadores y maquinarias hacia el interior y madera en balsas río abajo.

En mi mente estalló, como una revelación, el misterioso silencio que había acompañado al ciclo vital de los bosques tropicales por cientos de miles de años, inalterado por la invasión humana motivada por mera codicia. ¡El árbol prohibido! El árbol prohibido del Jardín del Edén se representaba nuevamente frente a mis ojos. Decidí utilizar este tema para mi estudio bíblico<sup>1</sup>.

Dios el Creador llevó a *ha-'adam* al Jardín del Edén para que lo cultivara y cuidara. La reinterpretación de Phyllis Tribble de la historia de la creación en Génesis 2 y de la caída en Génesis 3, afirma que Adán con artículo definido no es un sustantivo propio. Es un ser humano sin especificación de género. Adán se convirtió en su nombre después que Eva fue creada y denominada<sup>2</sup>. Dios les ordenó: "Pueden comer de cualquier árbol que haya en el jardín, menos del árbol de la Ciencia del bien y del mal; porque el día que coman de él, morirán sin remedio".

El Jardín del Edén es un lugar semi-mítico que representa una lujuriosa

fertilidad, especialmente en el simbolismo de sus árboles. Dios les dio libertad para comer todos los frutos de cada árbol, salvo del árbol de la ciencia del bien y del mal. La consecuencia de la desobediencia sería la muerte. Antes, en Génesis 2, se describen dos árboles plantados en medio del jardín, el árbol de la ciencia del bien y del mal y el árbol de la vida (versículo 9).

Los académicos discuten la posibilidad de que haya habido más de un autor en esta versión de la historia de la creación. En cualquier caso, un claro mensaje de esta historia es el conflicto entre libertad y restricción que enfrentan los humanos en la vida. Según la historia de la tentación, el último límite prohibido para los humanos es llegar a ser como Dios (Gn, 3:5).

El concepto de absoluta y exclusiva soberanía de Dios en la creación, especialmente en la creación de Eva, presupone la idea de igualdad de todos los seres humanos. Nadie puede tomar el lugar de Dios y dominar a otros seres humanos. Sin embargo, estos patrones de dominación han aparecido en la historia humana.

En términos modernos podemos referirnos a relaciones entre hombres y mujeres, empresarios y trabajadores, gobernantes y pueblo, países poderosos y países pequeños, razas y otros. En todas estas relaciones vemos el patrón de dominación y sometimiento. La dominación está presente porque los árboles prohibidos fueron transgredidos y se creó la situación de pecado.

En el bosque tropical de Sarawak, los pueblos nativos de la tierra viven al margen del sistema de economía de mercado. Obtienen todo lo que necesitan del bosque. Literalmente, ha sido su fuente de vida. Entre ellos no se evidencia el deseo de adquirir cosas materiales en exceso, ni de dominar política o militarmente a otros. Esto refleja su sistema de valores pacíficos con la naturaleza y entre sí en una comunidad donde no hay mecanismos inflados de dominación y explotación. Son felices tomando de la naturaleza lo necesario para vivir. Tienen la sabiduría de estar en armonía con los ritmos de la naturaleza, mientras la tierra es algo que se debe reverenciar y no convertir en mercancía. Jamás piensan en comprar o vender la tierra que es la residencia sagrada del alma de sus antepasados. Para la tribu Iban, el arroz que cultivan tiene el mismo significado. Es tan precioso que no lo pueden convertir en un ítem comercial. Creo que esto se relaciona con la idea de reverencia por la vida. La fuente de vida y lo que la sustenta tienen un valor absoluto inmensurable en un sistema mundano.

Sin embargo, en el mundo de hoy el negocio de la madera genera tanto dinero que cualquiera que consiga la concesión corta árboles sin piedad, destruyendo la fuente de vida de estos pueblos. Esto incluye no sólo los poderes económicos locales, sino también la tecnología y capital de los países ricos que desean consumir la madera en forma sofisticada. En este modo jerárquico de explotación, las víctimas inmediatas son los pueblos nativos carentes de poder. El daño ecológico provocado por la tala despiadada de los bosques tropicales afecta a todos los seres vivos del mundo. "Luego, su deseo por el mal concibe y da a luz el pecado; y el pecado, ya maduro, da a luz la muerte" (Js, 1:15). El deseo del mal de unos pocos alcanza a muchos como el poder de la muerte.

En otras industrias se ven fenómenos paralelos. Modelos industriales orientados a la exportación sugeridos por el Primer Mundo y llevados a cabo por la mayoría de los países del Tercer Mundo de Asia y la región del Pacífico, produjeron cuatro tigres como casos exitosos: Singapur, Hong Kong, Taiwan y Corea del Sur. Todos los demás luchan con fiereza en medio de la dura competencia por lograr

mercados. Al respecto, incluso los exitosos tienen problemas, especialmente cuando los países compradores sufren depresiones, por ejemplo Estados Unidos, o imponen duras restricciones sólo a las importaciones. Por ejemplo, en 1991, el déficit comercial de Corea con Japón era de US\$ 8 billones<sup>3</sup>.

La industria orientada a la exportación necesita trabajo barato. Para ello, los precios de los productos agrícolas se mantienen bajos. El resultado final es la devastación de la industria agrícola y la importación de productos agrícolas. En 1963, el autoabastecimiento alimentario de Corea era 93,6%, pero en 1983 cayó a 50,2%. Al verse en problemas para vivir con sus ingresos, muchos agricultores emigraron a áreas urbanas. Hasta principios de los años '60, la población rural de Corea era el 70%, pero actualmente sólo el 20%. La industria agrícola, que pasa por el proceso de feminización y empobrecimiento, se enfrenta a otro problema. En 1986, la reunión del GATT (General Agreement in Trade and Tariff) se realizó en Uruguay. Allí, representantes de Estados Unidos propusieron abrir los mercados de todos los países. Se decretaron dos items sobresalientes como importaciones de libre mercado: productos agrícolas (incluyendo el arroz) y servicios. Los agricultores de Corea creen que la promulgación de Uruguay será catastrófica para su vida, que ya es bastante sacrificada.

Sin embargo, el tema más grave es la dependencia coreana de los principales poderes que controlan su industria exportadora prestando capital y tecnología y exigiendo un mercado para sus productos. Corea se torna muy vulnerable cuando es presionada a importar items como cigarrillos a cambio de un mercado exportador. Las víctimas siguen siendo los agricultores en su posición débil.

Según la Asociación Coreana de Agricultores Cristianos, la industria de servicios comprende el 68% de la economía de Estados Unidos, y el empleo en esta área es el 72% del total de empleos del país. Esto compensa la ausencia de la industria de artículos de consumo, que la satisfacen los países del Tercer Mundo proporcionando trabajo barato. Coleen Roach, defensora de la Sociedad de Información y Comunicación del Nuevo Mundo, dice: "La venta estadounidense de programas de televisión a emisores extranjeros fue de US\$ 1,3 billones en 1988, un 30% más que en 1987. Se espera que esta cifra alcance los US\$ 2,3 billones en 1990"<sup>4</sup>. Las compañías cinematográficas estadounidenses están aumentando sus ganancias por las ventas al extranjero. Fueron de US\$ 800 millones en 1985, US\$ 1,05 billones en 1987 y US\$ 1,13 billones en 1988. Dos tercios de las ganancias provinieron de la CEE (Comunidad Económica Europea)<sup>5</sup>.

El Tercer Mundo también se ve afectado por este monopolio. Un video sobre colonialismo cultural, producido en Estados Unidos por la Iglesia Unida de Cristo, en cooperación con el Consejo Nacional de Iglesias, habla acerca de la programación televisiva en las islas del Caribe. La programación es completamente estadounidense durante 24 horas en todos los canales. Líderes eclesiásticos del Caribe están preocupados y solicitan ayuda para resolver este caso de imperialismo cultural y mantener su identidad nacional como pueblo. En todos estos casos, los árboles prohibidos son violados una y otra vez.

En la Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias en Vancouver, una mujer de las islas Marshall habló del sufrimiento de su pueblo a raíz de los ensayos nucleares realizados en sus aguas por los países poderosos. Han nacido *jelly babies* (bebés sin una adecuada estructura ósea) y la gente está muriendo de cáncer. Una isleña del Pacífico me contó su historia. Su hermano que trabajaba en el campo de

desechos nucleares murió de cáncer. Su hermana también está muy afectada y ella misma tiene los síntomas.

Uno de los grandes temas en Corea es la contaminación. Los desechos industriales tiznan la tierra, fluyen por los ríos y entran al cuerpo humano. A pesar del discurso alarmista, no se ha hecho mucho al respecto. El aire que nos dio la naturaleza ya no es fresco y limpio.

En un país tan pequeño como Corea, funcionan ocho plantas de energía nuclear y se están construyendo dos más. Su ambición es tener cincuenta plantas en el año 2000. La excusa es que el país necesita mucha energía para que funcionen todas las industrias que han surgido. Sin embargo, cabe recordar que este ambicioso plan se creó después del incidente en Three Mile Island que movilizó al Primer Mundo contra las plantas de energía nuclear en su territorio.

Estos fenómenos son producto de un programa de desarrollo sesgado con una orientación occidentalista y que no se adapta al mejoramiento de la vida humana práctica. Los beneficiados son empresas multinacionales, prestamistas internacionales, los que controlan la tecnología y quienes colaboran con los países poderosos. Las autoridades locales de estas empresas justifican su interés como intereses nacionales, mientras aumenta el número y grado de miseria y empobrecimiento de sus propios pobres, y de los del Tercer Mundo.

El décimo mandamiento establece claramente: "No codiciarás el hogar de tu prójimo; no desearás a la mujer de tu prójimo, ni a sus sirvientes, criadas, buey o asno, ni ninguna propiedad de tu prójimo". Aquí la esposa es tratada como propiedad. Las feministas lo han destacado como una expresión de androcentrismo en la Biblia. Pero ésta también prohíbe la expropiación de la propiedad ajena.

En la relación concreta entre Dios y humanos, y entre humanos y humanos, se manifiestan las violaciones al árbol prohibido. La relación puede ser individual o colectiva. En los escritos proféticos, Dios juzga las injusticias de los ricos y poderosos contra los débiles y sin poder. Los profetas perciben que Dios usa países vecinos para castigar los pecados de la élite política y religiosa de Israel, por haber traspasado las fronteras establecidas por Dios. Los poderosos estaban abusando de su poder con medidas explotadoras para satisfacer su codicia y para oprimir y empobrecer más a los pobres.

El profeta Amós dice:

"Así dice Yahvé:

Judá recibirá un castigo ejemplar  
por sus muchos crímenes,  
porque han despreciado la ley de Yahvé  
y no han guardado sus preceptos,  
sino que se dejaron llevar por sus falsos dioses,  
detrás de los cuales corrían ya sus padres.

Prenderé fuego a Judá  
y se quemarán los palacios de Jerusalén.

Así dice Yahvé:

Sentencia de muerte dictaré contra Israel  
por sus crímenes sinnúmero:  
porque venden al inocente por dinero  
y al necesitado por un par de sandalias...

Tomando las ropas empeñadas,  
se acuestan cerca de cualquier altar,  
y con el vino de las multas  
se emborrachan en la Casa de su Dios."

(Am 2:4-6, 8)

Judá distribuyó los campos familiares tradicionales entre quienes hacían mérito político y convirtió la tierra en cultivos para exportar. Los agricultores perdieron su tierra y tuvieron que trabajar como mozos de campo por bajos sueldos en viñedos u olivares. No podían vivir con sus ingresos y muchos se vendieron como esclavos a sí mismos y a sus hijos e hijas. Con estas ganancias, los ricos llevaban una vida extravagante e inmoral. Gracias al dinero obtenido con las exportaciones de vino y aceite de oliva, incluso compraron armamento. Al adquirir riquezas, lo necesitaron para protegerse, ya que eran envidiados por sus vecinos.

En los encuentros en Manila, compartimos nuestras historias. Estas se tejían en torno a grandes poderes que intimidaban a poderes pequeños, y al inocente sufrimiento de los habitantes de países pequeños por la política de poder internacional. Las historias del sufrimiento humano, causado por los codiciosos apetitos del negocio de la madera, hacen eco a las historias del sufrimiento del pueblo coreano, ocasionado por su división debido al interés militar de las superpotencias. La violación al árbol prohibido ha provocado el dolor de esposas maltratadas, de personas discriminadas por raza o etnia, y la angustia de todos los pueblos pobres y alienados.

En el mundo actual, los frutos del árbol prohibido son numerosos: los países grandes y poderosos que explotan y dominan a los pequeños, y los poderes políticos y económicos internos que controlan a su propio pueblo. Éste y otros tipos de abusos y mal usos del poder, se basan en el deseo de ser como Dios, el ser más poderoso y autoritario. En su teología dominadora, Dios es un ser dominante, egoísta, con poder ilimitado. Para ellos, las restricciones sobre el árbol prohibido, que deben ser acatadas por respeto a otros y a la vida, son una mera locura. Sin embargo, para el evangelio cristiano, la locura mundana es otra cosa. San Pablo dice:

"...mediante la locura que predicamos, a Dios, entonces, le pareció bien salvar a los creyentes. Los judíos piden milagros y los griegos buscan un saber superior. Mientras tanto, nosotros proclamamos un Mesías crucificado. Para los judíos, ¡qué escándalo más grande! Y para los griegos, ¡qué locura! Él, sin embargo, es Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios para aquellos que Dios ha llamado, sea entre los judíos o entre los griegos. En efecto, la "locura" de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres; y la "debilidad" de Dios es mucho más fuerte que la fuerza de los hombres." (1 Cor, 1:21-25)

## La gracia de Dios revelada en el espíritu del año del jubileo —Levítico 25:8-55

Libertad y restricción se entremezclan en las situaciones humanas a través de la historia y en todas las culturas. Las manifestaciones y formas en que abordamos la situación difieren. Hemos visto el origen del pecado al cruzar los límites de las restricciones puestas por Dios en nuestra relación con él y con otros seres humanos. El origen del pecado es el deseo de ser como Dios, el deseo de explotar y dominar a otros por intereses personales tanto individuales como colectivos.

Debido al pecado, los humillados y victimizados sufren. Dios no desea que estén en una situación de sufrimiento injusto. La gracia de Dios se revela en el espíritu de la ley del Jubileo. El año del Jubileo se menciona en diferentes partes del Antiguo Testamento. Levítico 25:8-55, Isaías 61:1-3 e Isaías 58:5-7 hablan del año o día de regocijo de Yahvé, cuando los oprimidos y explotados son liberados de su servidumbre.

En Levítico 25:8-55 se describe en forma más detallada el Jubileo. El año que sigue a los siete años sabáticos, es decir, el año cincuenta, es el año del Jubileo cuando todas las deudas son perdonadas y la tierra y casas perdidas son devueltas a los endeudados para comenzar una nueva vida. Para anunciar la buena noticia por todo Israel, sonará el cuerno de un cordero. El cuerno se llamó JOBEL, de modo que el Jubileo también se llamó año de JOBEL.

El sonido del cuerno significó el gran perdón, la liberación de la opresión y del sufrimiento, la alegría de recuperar la condición original mediante una suspensión temporal. Por lo tanto, el momento en que se escuchó el sonido del cuerno se llamó de varias formas: "Año de Jobel", "Año de la Gracia", y otras<sup>6</sup>.

Los principales puntos de la ley del Jubileo son la prohibición de compra y venta permanentes de tierras y casas, la obligación de dejar descansar la tierra y la naturaleza, la distribución justa de los productos de la tierra, préstamos de dinero sin intereses y la liberación de sirvientes y esclavos.

Según los israelitas, la tierra es una propiedad de Yahvé y ellos son invitados que viven en la tierra de Dios. Esta actitud eliminó el concepto de posesión de la tierra y prohibió su compra y venta permanentes. La tierra de donde se obtiene la fuente de vida para todo el clan le debe ser traspasada para su subsistencia. Todos tienen el derecho esencial a vivir, porque toda vida es dada y sustentada por el Dios Creador.

En otras palabras, el espíritu del Jubileo era el agradecimiento por la fuente de vida y una adecuada respuesta al Dios histórico que conduce a toda la humanidad con justicia y amor. Libertad y restricción en la conducta entre uno mismo y otros están en una relación dialéctica.

Se dice que la ley del Jubileo nunca se implementó realmente. Pero vemos muchas encarnaciones de su espíritu en distintas formas a través de la historia. El ministerio de Jesús de Nazaret es el arquetipo de actualización del Jubileo. En el Evangelio de Lucas 4:18-19 encontramos la declaración de la misión de Jesús:

"El espíritu del Señor está sobre mí.  
Él me ha ungido para traer la buena nueva a los pobres,  
para anunciar a los cautivos su libertad

y a los ciegos que pronto van a ver,  
para despedir libre a los oprimidos  
y para proclamar el año de la gracia del Señor.”

El año del Señor es el año del Jubileo cuando se le devuelven sus fuentes de vida a quienes habían vendido sus tierras y casas debido a crisis económicas, cortando así sus medios de subsistencia. De hecho, es una nueva vida para los pobres, cautivos, ciegos y oprimidos.

En la visión bíblica, el año de la gracia del Señor es cuando se establece el dominio de Dios y la fuente de vida se abre para todos. Entonces no habrá pobres, ni hambrientos, ni seres física o espiritualmente deformes, ni presos, ni oprimidos, por cualquier razón, en el país y en el mundo. Entonces, la verdadera paz mundial puede ser una realidad.

Esto parece demasiado bueno para ser verdad. Pero si más y más personas se convencen y tratan de implementar el año de la gracia del Señor mediante perspectivas y políticas sabias que permitan a la gente y a la naturaleza sobrevivir, el Dios de la vida estará de parte del movimiento por la vida para bendecir y aumentar sus fuerzas. Ésta es nuestra confesión de fe. Los movimientos femeninos y otros de renovación se centran en la supremacía de la vida. Creo que éste es el trabajo del Espíritu Santo.

El año del Jubileo requerirá la agradecida aceptación de las víctimas y el arrepentimiento de los agresores. En griego, arrepentimiento se dice *metanoia*, que significa “volver atrás”. Es una acción concreta de enmendar todas las relaciones injustas<sup>7</sup>. Y debe rendir frutos. Juan Bautista dijo a las multitudes que venían para que las bautizara:

“Raza de víboras, ¿quién les ha dicho que evitarán el castigo que se acerca? Muestran los frutos de una sincera conversión, en vez de pensar: “Nosotros somos hijos de Abraham”. Porque yo les aseguro que, de estas piedras, Dios puede sacar hijos de Abraham. Ya llega el hacha a la raíz de los árboles; todo árbol que no dé fruto va a ser cortado y echado al fuego.” (Lc. 3:7-9)

En *Theology of Hope*, Jürgen Moltmann escribe que hay pecados de ofensa y de desesperanza. Si caemos en un estado de desesperanza, abrumados por la realidad del pecado, estamos cometiendo el pecado de la desesperanza<sup>8</sup>. De hecho, todos debemos arrepentirnos frente a la visión de la tradición profética del Antiguo Testamento esperando el reino de Dios que Jesucristo anunció en su proclama y concretó en sus ministerios de restauración de la vida. Jesús vivió la esperanza en su vida y muerte que lo llevaron a ser el primer fruto de la resurrección.

Juan increpó a los que acudieron a él para ser bautizados. Entre ellos debieron haber algunos fariseos, que luego fueron activos opositores del ministerio de Jesús. Sin embargo, la mayoría debieron ser *oklos*, las masas explotadas y oprimidas de la época. ¿Entonces por qué el terrible reto? Tal vez Juan estaba enojado por su estado de desesperanza y el uso de la retórica de la fe como excusa para no involucrarse en el venidero reino de Dios.

¿Y qué pasa con la iglesia cristiana de hoy? La iglesia puede ser un instrumento para mantener el *status quo*, si sólo quiere subirse al carro de la victoria. O puede caer en el estado de desesperanza, usando la retórica de la fe en su deslealtad. O

puede ser el instrumento para responder al espíritu del Jubileo en nuestra propia realidad, si nos arrepentimos sinceramente de los dos lados de una misma moneda llamada "pecado".

El verdadero arrepentimiento debe rendir frutos concretos. La iglesia tiene la ventaja de trabajar con un amplio grupo de personas. Una de sus funciones es la educación. Qué y cómo enseñamos son consideraciones importantes. Un ejemplo es la guerra de Vietnam. Si los estadounidenses hubieran guardado silencio y no hubieran protestado, la guerra no habría terminado. Obviamente, la mejor alternativa era evitar la guerra, es decir, una solución pacífica de un pueblo con un mayor nivel de conciencia, si ésta hubiera sido la realidad del momento. Aquí se debe enfatizar la importancia del rol de la iglesia para influir en la opinión y la acción.

Cuando la iglesia habla de acción para el cambio, significa acción a corto y largo plazo. Ambas brotan del espíritu de justicia y del Jubileo. El espíritu de justicia es la fuerza impulsora de acciones de renovación a corto y largo plazo. Da continuidad histórica a las diversas manifestaciones de los llamados de justicia que representan un periodo histórico y cultural particular. Y el espíritu del Jubileo ofrece perspectivas para acciones de justicia. Ahora es el momento para anticipar una nueva visión. Al principio, en medio de la oscuridad y confusión, el Dios de la creación hizo la luz, la vida y el orden sustentador de la creación. Así, la visión del creador se hizo realidad. Ahora es el momento para las visiones de las criaturas humanas que deben realizarse en el espíritu del año del Jubileo.

### Conclusión

En el mundo de hoy se ha violado muchos frutos del árbol prohibido, y los poderes de la muerte flotan en el contaminado aire de todo el universo. Sin embargo, también escuchamos el cuerno del Jubileo sonando fuerte entre nosotros, mientras vivenciamos el evento Cristo que ocurre hoy. Cambiemos las fuerzas que nos han impedido ser canales activos de amor al prójimo, por fuerzas regenerativas para la libertad holística, de modo que los pobres, desposeídos, alienados y discriminados disfruten del derecho a la vida dado por Dios. Todo individuo y todo grupo de seres humanos, cualquiera sea su identidad, en términos de país, raza, sexo, religión, deben participar en la dirección de la creación de Dios como compañeros maduros y auténticos de Dios y de los demás. Entonces, la naturaleza y toda la creación serán liberadas y puestas bajo el reinado del Dios Creador, para que puedan operar como dadoras de vida, y no como agentes de fuerzas de muerte, actuando en venganza contra la explotación irresponsable e injusta de sus amos. En resumen, el Espíritu del año del Jubileo significa la liberación de todas las criaturas de su victimización por los poderes dominadores de la muerte.

Con el año del Jubileo que viene, nuestros ojos mirarán los frutos del árbol prohibido con adoración y agradecimiento por su hermosa presencia, que enriquece nuestra comprensión sobre lo que realmente significa respetar y amar a diferentes tipos de seres humanos y criaturas del mundo natural. Entonces, el árbol prohibido no será una tentación, ni una maldición o fuente de muerte.

## NOTAS

1. Este estudio bíblico fue presentado en la conferencia "U.S. Involvement in the Pacific Rim", patrocinada conjuntamente por la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos y la Iglesia Unida de Cristo de Filipinas, mayo de 1991, Manila, Filipinas.
2. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Filadelfia, Fortress Press, 1978, pp. 17-18.
3. *Chosun Daily*, 12 de diciembre de 1991.
4. *New World Information and Communication Order*, p. 292.
5. *Ibid.*
6. *Women Preparing the Year of Joy: Women and Year of Jubilee 1995, Year of Reunification of the Country*, Comisión Femenina del Consejo Nacional de Iglesias de Corea (ed.), Seúl, Corea, 1991, p. 17.
7. *Ibid.*, p. 32.
8. Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, Nueva York, Harper & Row, 1967, pp. 19-25.

## PARTE 3

# ÁFRICA

Los ensayos ecofeministas de África reúnen varias religiones y perspectivas culturales, desde las cristianas y musulmanas en Sudáfrica, hasta las africanas negras que se centran en cosmovisiones y prácticas religiosas indígenas.

Denise Ackermann es teóloga cristiana feminista y profesora de teología práctica en la Universidad de Western Cape en Bellville, Sudáfrica. Tahira Joyner, musulmana feminista, está terminando su segunda Maestría en el área de Estudios Religiosos y trabaja como enfermera psiquiátrica en Ciudad del Cabo, Sudáfrica. Escribiendo desde el contexto de la clase media cristiana y musulmana blanca, Ackermann y Joyner señalan las formas en que tanto el cristianismo como el Islam ensalzan una cosmovisión patriarcal, donde la dominación de Dios sobre la creación modela las jerarquías sociales de lo masculino sobre lo femenino, blancos sobre negros, ricos sobre pobres, y por último, el derecho de la clase dirigente blanca masculina a gobernar y explotar la naturaleza.

El cristianismo es la principal religión de Sudáfrica de todas las clases y razas. Así, es una organización popular de base, que podría ser un actor principal para la justicia ambiental.

Aun cuando algunas iglesias de Sudáfrica desempeñaron un rol clave en la lucha contra el *apartheid*, falta reconocer la destrucción ambiental y su íntimo lazo con la pobreza y la discriminación racial. Las iglesias de Sudáfrica aún tienen que asumir el liderazgo en este tema o reconocer ya sea su propia complicidad en la degradación ambiental o su potencial capacidad para enseñar a sanar el medio ambiente.

Algunas mujeres han asumido individualmente el liderazgo en la lucha por la protección ambiental, por ejemplo, Tsepho Khumbane en la reforestación y recursos hídricos en Transvaal, y Nan Rice en la protección de delfines y otros mamíferos marinos en las costas del Cabo. La principal movilización religiosa por la protección ambiental se ha desarrollado en Zimbabwe, donde M.L. Daneel, académico cristiano de las Iglesias Africanas Indígenas, fundó ZIRRCO (*Zimbabwean Institute of Religious Research and Ecological Conservation*) y ha ayudado al desarrollo de AAEC (*Association of African Earthkeeping Churches*). Aquí encontramos el inicio de la extensión de este trabajo de protección ambiental por las Iglesias Africanas Indígenas de Sudáfrica.

La AAEC es un ejemplo fascinante de la simbiosis de una cosmología cristiana y africana indígena aplicada a la restauración práctica del medio ambiente. Utilizando la visión del Nuevo Testamento de la creación como el Cuerpo de Cristo a través del cual "todo se mantiene unido" (Col. 1:17), así como creencias *shonas*

de que los antepasados se convierten en espíritus de la tierra, protegiéndola y provocando sequías cuando sus leyes son violadas, la AAEC ha desarrollado en Zimbabwe eucaristías basadas en la tierra. En estos servicios, las comunidades confiesan sus pecados de sobreexplotación de la tierra; después de recibir el perdón y la comunión, plantan árboles. Estas comunidades eclesíásticas también fomentan la conservación de los suministros de agua y la agricultura sustentable<sup>4</sup>.

Tahira Joyner ve en el Islam recursos positivos, tanto para una visión de Dios que incluye el género como para una visión masculino-femenina igualitaria. El Islam también contiene en gran medida el concepto, destacado por teólogos ambientalistas judíos y cristianos en las Escrituras hebreas, de que a los humanos se les dio el usufructo y no la propiedad de la tierra, que se les ordenó ser guías y protectores de la naturaleza, pero no explotadores. Sin embargo, como el judaísmo y el cristianismo, el Islam no ha logrado incorporar estas percepciones a su práctica, aunque algunos jóvenes musulmanes de Sudáfrica, como la organización Llamado del Islam, han tomado el liderazgo defendiendo los principios islámicos para la igualdad de género y la acción ambiental. Así, tanto el cristianismo como el islamismo en Sudáfrica esperan una profunda renovación de sus tradiciones para asumir seriamente el desafío del feminismo y la ecojusticia.

Sara Mvududu es una socióloga que trabaja en la protección ambiental y temas de género en el Proyecto de Investigación Sudafricano sobre Mujeres y Leyes en Harare, Zimbabwe. En su ensayo sobre el manejo tradicional de bosques y género, combina varios puntos de vista. Desde la perspectiva de la sociología feminista, detalla que los impedimentos de género de la cultura patriarcal *shona* tradicional, combinados con la visión patriarcal racial traída por los colonos británicos, ponen a la campesina de Zimbabwe en una posición difícil. Sin embargo, costumbres *shonas* aún vigentes en los campos, ensalzan los patrones del liderazgo femenino como mediums espirituales para la protección ambiental. Hoy están siendo revividas y utilizadas para plantar árboles y proteger los recursos hídricos.

Los ambientalistas suelen mirar a estas campesinas de Africa a través de tres lentes: como víctimas, villanas y mediadoras. Las mujeres africanas se consideran el sector más victimizado de la sociedad rural explotada, pero también quienes más contribuyen a la sobrepoblación, erosión del suelo, deforestación y sequía a través del parto, agricultura y recolección de madera y agua. Proyectos de educación ambiental dirigidos a campesinas africanas, suelen verlas sólo como trabajo gratis o barato para proteger recursos materiales, o como "problemas" a cuya fertilidad y tala de árboles se les debe poner freno.

Mvududu pide un mayor respeto por la sabiduría ambiental de las campesinas. Propone un mayor empoderamiento para ellas, mediante una combinación de cultura tradicional renovada y derechos modernos, para tener acceso a la tierra, educación, derechos legales y crédito agrícola, que les permitan ser agentes proactivos de un ambiente sustentable.

Metodista ordenada, Tumani Mutasa Nyajeka está terminando su doctorado en temas de mujeres, religión y ecología en Zimbabwe, en el Programa Conjunto de Estudios Teológicos y Religiosos del Seminario Teológico Evangélico Garret y la Universidad de Northwestern en Evanston, Illinois. Enseña estudios religiosos y africanos en el Berea College en Berea, Kentucky.

Su ensayo sobre mujeres *shonas* y el principio *mutupo* revela la cosmología que hay tras la movilización de mediums espirituales para la protección ambiental, que

se encuentra en las Iglesias Africanas para la Conservación de la Tierra y se analiza en el ensayo de Sara Mvududu.

Nyajeka demuestra que la cosmología *shona* tradicional equilibra cuidadosamente poderes acuáticos y terrestres en su cosmovisión y prácticas sociales, como el intermatrimonio. Enseña una interdependencia pactada entre humanos y el mundo animal, cada uno de los cuales descansa en el otro para la salud y protección. Como la describe Tumani, la cosmovisión *shona* se centra en la tierra, e incluso en los animales, y no en el ser humano, como la cultura y religiones occidentales. Patrones sagrados y tabúes conservan elementos frágiles y vulnerables en las comunidades humana y natural.

En la cosmología *shona*, no sólo están interconectados Dios y humanos, masculino y femenino, humano y animal, vivos, muertos y por nacer, sino que también hay un fluido intercambio entre ellos que impide que la complementariedad caiga en el dualismo. Esta cosmología puede ser una fértil fuente para desarrollar una cosmología ecológica renovada que responda a los actuales desafíos ambientales y sociales creados por el colonialismo occidental.

Isabel Apawo Phiri es catedrática en el Departamento de Teología de Chancellor College en Zomba, Malawi. Su ensayo sobre las mujeres y el culto *chisumph* en Malawi, agrega un completo estudio del culto de un territorio particular que propicia lluvias y conserva la tierra a las percepciones de Mvududu y Nyajeka sobre el potencial rol de la espiritualidad y prácticas indígenas para la protección ambiental. El culto *chisumph* es tradicionalmente dirigido por mujeres que se consideran "esposas espirituales" de una deidad. Como cuidadoras del santuario, guían al pueblo en las ceremonias de fabricación de lluvia y agradecimiento por los primeros frutos. También están encargadas de proteger los huertos y pozas de agua sagrada del área del santuario.

Sin embargo, la tradicional discriminación contra las mujeres que limita su actividad a través de tabúes de polución y los trastornos culturales y explotación provocados por el colonialismo, impiden que estas prácticas tradicionales sean eficaces para hacer frente a las actuales amenazas a la tierra, bosques y aguas. Phiri señala que estos cultos tradicionales podrán ser más útiles para la protección ambiental cuando disminuyan los patrones tradicionales de discriminación contra las mujeres, y cuando la ética ambientalista implícita en el culto sea rediseñada para responder a la nueva situación.

Teresia Hinga es catedrática senior del Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad de Kenyatta en Nairobi, Kenia. Actualmente realiza conferencias sobre estudios religiosos en la Universidad De Paul en Chicago, Illinois. Su ensayo se centra en la tierra y falta de ella en África, usando Kenia como caso de estudio. Hinga demuestra que la negligencia por la ética ambiental tradicional de los colonos y su sustitución por una ética colonial de dominación, llevaron al pueblo de Kenia a una masiva falta de tierra, así como al empobrecimiento de la calidad de la tierra disponible para él. Dada esta doble forma de carencia de tierra, han surgido muchos otros problemas, como choques étnicos y refugiados internos. Se centra especialmente en lo que significa para las mujeres la pérdida de tierra y el empobrecimiento de ella.

Hinga concluye apuntando hacia una teología y ética de la tierra reconstruidas a partir de la tradición keniana *gikuyu*. Si el pueblo de Kenia en particular, y todo el resto de los africanos, pretende abordar en forma adecuada la actual crisis ambiental,

es necesario recuperar algunos de los valores e ideas perdidos acerca de la relación entre seres humanos y naturaleza. Así, como Mvududu, Nyajeka y Phiri en la sección africana, y varias autoras de las secciones de Asia y América Latina de este volumen, para recrear una cosmovisión y práctica holísticas de ecojusticia, se considera clave recuperar la espiritualidad indígena.

#### NOTA

1. M.L. Dancei, "African Independent Churches Face the Challenge of Environmental Ethics", en David Hallman (ed.), *Ecotheology: Voices from South and North*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books and Geneva, World Council of Churches, 1994, pp. 248-263.

## Sanación de la Tierra en Sudáfrica

### *Desafíos a la iglesia y la mezquita*

DENISE ACKERMANN y TAHIRA JOYNER

La historia de Sudáfrica se ha caracterizado por patrones de dominación —blancos sobre negros, ricos sobre pobres, hombres sobre mujeres y seres humanos sobre naturaleza. El legado de los años del *apartheid* nos enfrenta a enormes divisiones, paradojas y tensiones. Los desiguales ámbitos de los *ghettos* y cinturón verde<sup>1</sup> resumen las esenciales desigualdades que existen codo a codo en nuestra estructura social. En su yuxtaposición de problemas ambientales del Primer y Tercer Mundo y sus inherentes actitudes patriarcales, Sudáfrica es un microcosmos de la bomba de tiempo ambiental que amenaza a nuestro planeta.

Somos una sociedad que esencialmente necesita sanarse en todos los aspectos de sus relaciones: con nosotros mismos, con los demás, con Dios y, más urgentemente, con la tierra. La mayoría de los sudafricanos están familiarizados con la inexorable relación entre injusticia social y pobreza. Sin embargo, es alarmante que tan pocos comprendan el vínculo entre el abuso del medio ambiente y la historia de nuestra injusticia social. Sudáfrica no tiene un movimiento ambiental masivo. Éste es el desafío que enfrenta nuestra inexperta democracia<sup>2</sup>, pero a la vez no nos atrevemos a dejarlo sólo en manos de los políticos.

Con este escenario de fondo, escribimos como feministas blancas de clase media, una teóloga cristiana y una musulmana. Reconocemos nuestra posición privilegiada entre las voces del sur. Compartimos la pasión por la conservación de nuestro ambiente natural, particularmente bendito con gran belleza y maravillosa variedad<sup>3</sup>, pero también ensangrentado por la sistemática opresión y penetración de valores y estructuras patriarcales.

#### **El legado del *apartheid* patriarcal**

La socióloga y activista ambiental Jacklyn Cock señala que en Sudáfrica los temas ambientales son profunda y fundamentalmente políticos<sup>4</sup>. El abuso del ambiente y el desequilibrio de la distribución de poder político de dominio masculino durante siglos, están íntimamente relacionados. Las políticas de conservación

reaccionarias y autoritarias de la era del *apartheid*, se resumen en la creación de diversas reservas de agrado para la minoría privilegiada, a menudo a expensas de desalojos que han dejado un legado de hostilidad y desconfianza entre muchos sudafricanos.

Políticas deliberadas de ingeniería social han tenido consecuencias ecológicas desastrosas en nuestra tierra. Las políticas de "tierra natal" basadas en la ideología del "desarrollo separado" hacinaron a miles de sudafricanos negros en *ghettos* municipales o en reservas pobres, lejanas, áridas, que dependían de la República para la sobrevivencia económica. Además, la agricultura concentrada en el capital ha resultado en el desalojo masivo de los campesinos de sus hogares y tierras. En zonas rurales, el omnipresente espectro de la sequía combinado con el excesivo pastoreo han generado erosión<sup>5</sup>. Los árboles han desaparecido por culpa de los pobres que necesitan combustible<sup>6</sup>. En los asentamientos informales alrededor de las principales ciudades, el hacinamiento, la falta de servicios básicos<sup>7</sup>, la escasez habitacional y la contaminación del aire provocan mayores peligros ecológicos<sup>8</sup>.

A pesar de una infraestructura minera, industrial, agrícola y comercial desarrollada, la pobreza es la realidad social más importante en nuestro país. La distribución de los ingresos está racialmente distorsionada y se caracteriza por ser una de las más desiguales del mundo<sup>9</sup>. Como señala Albie Sachs, abordar la pobreza requiere más que sólo aumentar el ingreso de los pobres. Significa extender las utilidades a todos los sudafricanos. Los derechos al agua, a calefacción, a luz eléctrica, a la eliminación de basura y a las comunicaciones, son elementos básicos de cualquier programa ambiental, no sólo porque protegen ríos o disminuyen enfermedades, sino porque las personas tienen el derecho humano a disfrutar de estos servicios<sup>10</sup>.

La pobreza y el rápido crecimiento demográfico van de la mano. Funcionarios gubernamentales blancos instan a las madres del país "blanco" a procrear, mientras al mismo tiempo lanzan programas de control natal para mujeres no privilegiadas, lo que ha dejado un legado de recelo entre la población negra. Además, declaraciones de inspiración ecológica sobre el control demográfico se suelen ver con recelo en África. Los africanos saben que los bebés de los pueblos subdesarrollados no son quienes amenazan la ecología del mundo, sino aquellos de padres acomodados del Primer Mundo. Harold Coward señala que estos niños son los que el mundo no puede afrontar. "Debido al excesivo consumo, el niño del Primer Mundo produce un impacto ambiental treinta veces mayor que un niño del Tercer Mundo"<sup>11</sup>.

Irónicamente, mientras el Programa de Desarrollo Demográfico impulsado por el *apartheid* pretendía disminuir el crecimiento de la población, el *apartheid* promovió mayor fertilidad al fragmentar las familias mediante políticas de control de afluencia, que socavaron los valores sociales que limitaban a los hijos fuera del matrimonio.

Las actividades sub-reglamentadas de empresas transnacionales y locales han degradado severamente los recursos ambientales y generado contaminación peligrosa<sup>12</sup> y desechos tóxicos<sup>13</sup> en nuestro país. El mal uso de fertilizantes y pesticidas<sup>14</sup>, prácticas mineras peligrosas<sup>15</sup> y un monitoreo inadecuado de las sustancias han costado la vida de numerosos trabajadores y arriesgado a muchos otros<sup>16</sup>.

La "desestabilización" sudafricana de los estados de primera línea costó un millón y medio de vidas y 60 billones de dólares entre 1980 y 1990<sup>17</sup>. Operaciones

militares diezmaron grandes extensiones del medio ambiente<sup>18</sup>, mientras elementos indisciplinados del ejército asesinaban elefantes y creaban conductos para la venta ilegal de marfil.

Según el Instituto Worldwatch, los sudafricanos blancos son los mayores responsables del efecto invernadero. Si los patrones de consumo de energía reflejan la distribución de ingresos, la emisión per cápita de carbonos de la población blanca llegó a más de nueve toneladas en 1987, mientras el promedio mundial fue de una tonelada<sup>19</sup>. Por último, la lección del costo ecológico del *apartheid* es que instituciones sociales injustas son incompatibles con la ecología sustentable<sup>20</sup>.

En el pasado, los proyectos de conservación solían ignorar los derechos humanos y la dignidad, alienando así a muchos sudafricanos. Se desarrolló un peligroso paralelo entre temas ambientales y femeninos, y ambos fueron rápidamente descartados como burgueses y divisorios<sup>21</sup>. Sin embargo, como vimos, los temas ambientales y feministas son profundamente políticos, enclavados en un conjunto de otros temas relativos a la distribución de poder y recursos en Sudáfrica. Farieda Khan señala que el mayor desafío que enfrentan las organizaciones ambientalistas no gubernamentales es extender su base de apoyo para que estos temas sean significativos para todos los sudafricanos<sup>22</sup>.

La sección 29 de nuestra nueva constitución dice: "Toda persona tendrá el derecho a un ambiente no perjudicial para su salud o bienestar"<sup>23</sup>. Esta cláusula constitucional debe ser acogida. También se ha dicho que dos pilares del Congreso Nacional Africano en relación a su política ambiental son "sus buenas conexiones populares y un bien desarrollado sentido de lo ambientalmente correcto, basados en sus fuertes estructuras diplomáticas internacionales"<sup>24</sup>. El Programa de Reconstrucción y Desarrollo del gobierno promete desarrollar estrategias que respetarán el ambiente. Sin embargo, a pesar de este compromiso, la dimensión del proyecto y sus temibles exigencias de recursos "ensombrecen profundamente la proposición de que todos los proyectos deben someterse antes a la evaluación del impacto ambiental"<sup>25</sup>.

Para que el movimiento ambiental sudafricano tenga éxito, es esencial y urgente el crecimiento de un fuerte sector no gubernamental. El desafío apremiante es que las organizaciones no gubernamentales (ONG's) se reúnan y establezcan una relación constructiva y colaboradora entre sí, con los movimientos sindicales y el Estado. Sin embargo, es imperativo que las ONG's ambientales y las comunidades religiosas presionen continuamente al gobierno para que implemente sus altos ideales y garantice que la legislación ambiental alcance sus objetivos.

Es profundo el impacto del deterioro ambiental en la vida de las mujeres. Por lo tanto, es natural que ellas sean las primeras en protestar contra la destrucción ambiental. Para que estas protestas se conviertan en un movimiento nacional que reúna a las mujeres, al margen de clases, razas o etnias, necesitamos enunciar y respetar nuestras diferencias y descubrir las necesidades comunes para resucitar y nutrir a todo ser vivo. No es fácil encontrar un terreno común. Una perspectiva ecofeminista que hable de conexión e integración de teoría y práctica, debiera ofrecer a las mujeres sudafricanas un terreno común. Pero el propio término "ecofeminismo" es relativamente desconocido y mal interpretado. Una perspectiva ecofeminista que exprese la necesidad de conservar las necesidades fundamentales de la vida, y que "radique en la producción diaria de subsistencia de la mayoría de las mujeres del mundo"<sup>26</sup>, debe ser acerca de la sobrevivencia. Tendrá mayores

posibilidades de abordar nuestra actual crisis ambiental que aquella que se divorcie de lo material.

Así como las feministas se preocupan de sanar la tierra, es claro que el dominio patriarcal apoyado por actitudes clasistas y racistas no es compatible con el cuidado de la creación. A la luz de las observaciones anteriores, preguntamos: ¿en qué medida nuestras tradiciones religiosas son parte del problema y tienen el potencial para apoyar una perspectiva ecofeminista?

### ¿Cristianos verdes?

Más del 70% de los sudafricanos se declaran cristianos<sup>27</sup>. Jacklyn Cock cree<sup>28</sup> que la iglesia en Sudáfrica "tiene un espacio organizado a nivel popular que podría promover la educación ambiental... y ser una importante fuente de la 'nueva ética' que están planteando algunos ambientalistas"<sup>29</sup>.

¿Podemos cifrar nuestras esperanzas para sanar la tierra en la iglesia? A primera vista parece altamente improbable. Los líderes varones de las instituciones cristianas en Sudáfrica, hasta ahora no han intentado crear conciencia entre miembros eclesiásticos sobre la preocupación del Consejo Mundial de Iglesias respecto a la relación entre "justicia, paz e integridad de la creación". El análisis indagatorio de Cock de los documentos y resoluciones de la iglesia revela un sordo silencio en temas ambientales<sup>30</sup>. Lamentablemente, esta falta de interés tiene sus raíces en la propia tradición cristiana, patología que compartimos con el cristianismo de todo el mundo.

Como han señalado muchas teólogas feministas, las visiones jerárquicas de la creación —donde el hombre es el agente de Dios, preocupado de la tierra que fue creada para su propio bienestar y el de sus subordinados— han otorgado a los hombres gobernantes licencias desenfundadas para ejercer su "dominio" sobre todas las formas humanas y no humanas de vida. Esta cadena de mandato divino al hombre, a los animales y a los objetos inanimados, se repite en las relaciones humanas: hombre sobre mujer, rico sobre pobre, blanco sobre negro, capacitado sobre discapacitado, heterosexual sobre homosexual, etc. En esta cosmovisión jerárquica y dualista, la diferencia no se considera un regalo, sino una amenaza. No se comprende la interdependencia de todo lo vivo y continúan la injusticia y voracidad.

¿Significa esto que la iglesia debe quedar fuera de esta apremiante y crítica tarea de sanar la tierra? Creo que no. Cock tiene razón. Mientras la mayoría de los sudafricanos estén de una u otra forma relacionados con la iglesia, ésta seguirá siendo una importante fuente para la reforma ecológica. La iglesia es parte de lo que Cock llama "la coalición del arco iris" de la política verde. Junto con los sindicatos, organizaciones comunitarias, grupos ambientalistas y agencias estatales, la iglesia es un agente difusor de la conciencia masiva ambiental tan necesaria en Sudáfrica. ¿Cómo puede un enfoque ecofeminista teológico práctico desafiar a la iglesia para que revise sus doctrinas y prácticas y se convierta en un miembro eficaz de esta alianza del arco iris?

La teología práctica se ocupa del "hacer" activo de las dimensiones de la fe. Los actos de celebrar, enseñar, predicar, ejercer ministerios, aconsejar y rezar constituyen su campo de estudio. La teología feminista práctica se centra en las acciones de las mujeres, en lo que comunican estas acciones, en las teorías que las apoyan, en

los impedimentos que las obstaculizan y en cómo estas acciones reflejan justicia, integridad y libertad. La teología ecofeminista práctica en Sudáfrica se preocupa de las acciones de las mujeres que buscan sanación, liberación y bienestar para sí mismas, sus familias y comunidades en ambientes renovados.

Aquí, el énfasis crítico está en la participación de las mujeres en la práctica de sanar la tierra. Ésta va dirigida a recuperar las relaciones entre nosotros mismos y toda vida creada, y está imbuida de una espiritualidad que reverencia la santidad de toda la creación.

La práctica de sanar la tierra requiere una comprensión de la interconexión de las diferentes manifestaciones de violencia. La violencia de la pobreza, del racismo, sexismo y clasismo, de trastornos sociales, del militarismo, del maltrato y la violación no está separada de la violencia contra el ambiente. Todas radican en el abuso de poder como explotación y dominio sobre "el otro". Las mujeres han sido especialmente vulnerables en este contexto de violencia. Sin embargo, han descubierto formas de resistencia como estrategias de sobrevivencia y solidaridad personal y política. El punto de partida para la práctica de sanar la tierra son las historias de la resistencia de las mujeres a la profanación de la tierra y su sabiduría subjetiva que ha practicado la sobrevivencia por décadas.

En el contexto sudafricano hay muchas historias de activismo ambiental de las mujeres<sup>31</sup>. Está el emocionante relato de Tsepho Khumbane. En la región norte de Transvaal, azotada por las sequías, coordinó a mujeres de treinta y un pueblos en un programa de plantación de árboles que duró cinco años. Lamentablemente, debido a la escasez de agua, pocos árboles sobrevivieron. Incansable, Khumbane asumió el problema del agua porque sabe que la plantación de árboles es prioritaria para controlar la erosión de los suelos y proporcionar combustible a la gente. Esto requerirá de mucha cooperación entre las comunidades locales. "Pero no lo veo tan imposible. Sólo queremos que el jefe dé su aprobación. Con su permiso movilizaremos a toda la comunidad. Y cuando tengamos el agua, habrá un tapiz verde"<sup>32</sup>.

Luego está la historia de la indomable Nan Rice. A través de su Acción por los Delfines y Grupo de Protección ha participado en la educación, protección y conservación de ballenas, delfines y marsopas durante veinte años. La experiencia de haber presenciado, hace muchos años, cómo doscientos veinte delfines eran arrastrados por redes cerca de su hogar en la costa del Cabo cambió su vida. Hoy es una reconocida autoridad en la caza de ballenas y ha presentado informes a la Comisión Internacional de Caza de Ballenas y a Investigaciones del Senado de Estados Unidos.

Su campaña contra el atroz uso de redes rastreras verticales ha tenido sorprendentes resultados. Cuando investigó a los pescadores taiwaneses de atún que robaban en aguas sudafricanas, quedaron al descubierto las pasmosas condiciones de trabajo de la tripulación sudafricana. Como resultado, Rice se ha convertido en consultora del Sindicato de Trabajadores Unidos y de Alimentos, que a su vez se ha aliado en la batalla contra la pesca con redes rastreras. "Existen formas y medios. Hay que tener los objetivos claros antes de iniciar una campaña y si perseveras es muy fácil... Cuando miro veintidós años atrás, veo todo lo que he conseguido con el grupo. Logramos credibilidad en todo el mundo —definitivamente el tema se ha difundido"<sup>33</sup>.

Historias como éstas (y hay muchas de valientes y perseverantes esfuerzos de

mujeres y hombres por el cuidado ambiental) demuestran que la percepción de algunas mujeres dio a luz diferentes tipos de prácticas de sanación de la tierra. Un enfoque ecofeminista teológico práctico toma estas historias para moldear liturgias, predicar y ejercer ministerios. Por ejemplo, enseñar a los niños las historias del evangelio en el contexto de la santidad de toda la creación y de la necesidad de respetarla y preservarla, adquiere un nuevo aspecto y urgencia. Nuestros cantos, oraciones, rituales y símbolos se pueden convertir en vehículos para afirmar la santidad de toda la creación. La conciencia ecológica y la práctica de sanar la tierra deben hacerse tan comunes, de modo que formen parte de todos nuestros actos de adoración privada y pública, así como centrales a nuestros actos de justicia y caridad.

Hay otra historia que ilustra cómo la iglesia puede "transmitir la palabra" de que la tierra necesita con urgencia sanarse y que los creyentes están llamados a ser agentes en la transformación de patrones destructivos en patrones sustentables.

Es la historia de M.L. Daneel sobre una revolución ambiental indígena, donde las mujeres desempeñan un rol esencial. La esencia de esta historia es la comprensión de que la subsistencia es clave para sobrevivir y que ésta significa cubrir la tierra de árboles para forraje, lluvia, combustible, que den sombra y frutos<sup>34</sup>.

El programa de plantación de árboles en Zimbabwe de las Iglesias Iniciadas de África (AIC) ilustra vívidamente la profunda afinidad con la tierra, tradicional en África, basada en una comprensión esencialmente religiosa del universo<sup>35</sup>. Esta organización no publica literatura ambiental.

Proclaman un extenso mensaje de salvación que abarca toda la creación y danzan a un nuevo ritmo en sus servicios religiosos que, en el juego de los pies, deletra esperanza para la devastada tierra. No se han preocupado de una nueva ética en el papel, pero están "vistiendo la tierra" (*kufukidza nyika*) con nuevos árboles para cubrir su desnudez inducida por los humanos. Al hacerlo, han introducido un nuevo ministerio de compasión; viven una ética de cuidar la tierra. Al declarar la llamada "guerra de los árboles", se creó una plataforma ecuménica para unir a las iglesias en un ejército verde y lanzar la reforma ambiental en términos de la liberación de la creación. En la nueva lucha, las estructuras eclesiásticas están cambiando, surgen nuevas percepciones de responsabilidad ecológica y se introducen procedimientos litúrgicos innovadores para integrar la ética ambiental con el latido de la práctica religiosa<sup>36</sup>.

La Asociación de Iglesias Africanas para Cuidar la Tierra (AAEC), fundada en 1991, promueve la forestación, conservación de la fauna silvestre y protección de los recursos hídricos<sup>37</sup>. Todos los fundadores concuerdan en que estos objetivos están sustentados por un mandato divino que ha llevado a celebrar eucaristías de plantación de árboles<sup>38</sup>.

La AIC expresa predominantemente un ecumenismo campesino, que descansa en el compromiso común de sanar la tierra. Popularmente se han considerado instituciones sanadoras, liberadoras, con historias de curanderos proféticos y apoyo a la lucha por la liberación (*chimurenga*). Ahora su foco ha girado hacia su rol en la sanación del sufrimiento de la creación. Los profetas están convirtiendo sus colonias sanadoras en "hospitales ambientales" donde el paciente es la desgastada tierra, el "dispensario" es el vivero donde se prepara la medicina adecuada, y la comunidad es el agente sanador<sup>39</sup>.

La organización de Iglesias Indígenas Africanas de Sudáfrica, que incluye cerca

de 6.000 movimientos, tiene miembros mixtos de casi el 50% de la población negra y está geográficamente expandida, cubriendo virtualmente todo el país. Iniciativas recientes indican que esta organización se ha comenzado a movilizar en la causa ambiental sudafricana<sup>40</sup>. ¿Las tradiciones africanas que reverencian la tierra pueden ofrecer un punto de partida para lo que Dancel llama "un movimiento verde masivo... [que podría] tener un impacto decisivo en el futuro ambiental de este país"?<sup>41</sup>.

La mayoría de los cristianos en Sudáfrica, ya sean miembros de esta organización o de las "corrientes principales" religiosas<sup>42</sup>, viven en circunstancias ecológicamente peligrosas. Para que emerja una conciencia ambiental masiva en grandes segmentos de la iglesia cristiana, se requiere un cambio de conciencia de los cristianos. Las historias tienen poder para modificar las percepciones de la gente y producir una práctica de sanación de la tierra.

Los cristianos llegarán a ser verdes cuando comprendan y crean que la tierra es de Dios y que nosotros, como parte de esta frágil e interdependiente cadena de vida, podemos destruirla irrevocablemente o ayudarla a sobrevivir y florecer. Creemos que Dios amó tanto al mundo que se produjo el drama de la vida y muerte de Jesús. Creemos que las buenas nuevas nos ofrecen una visión de sanación y totalidad. Lamentablemente, hemos comprendido nuestra fe de una manera tan centrada en lo humano que perdimos de vista la visión holística de la creación y salvación.

La clave de la teología ecofeminista práctica reside en la naturaleza interdependiente de nuestras relaciones. Jesús nos enseñó que debemos amar a Dios con todo nuestro "corazón, mente y fuerza", y a nuestro prójimo como a nosotros mismos (Mc, 12). No hemos comprendido que amar a Dios significa tratar la creación de Dios en forma amorosa. El amor al prójimo se relaciona con el estilo de vida. Un orden económico injusto basado en la codicia e indiferencia no es una expresión de amor al prójimo. Justicia y amor son dimensiones inseparables de nuestras relaciones, que descansan en una comprensión de la naturaleza interdependiente de toda la creación. Una ética de interdependencia requiere transformar la conciencia de las personas del mundo desarrollado, lo que significa renunciar al consumo excesivo con sus efectos colaterales de dominación y explotación.

El legado de nuestro corrupto y dividido pasado es una realidad con la que vivimos a diario. El *apartheid* ha violado nuestro ambiente. También vivimos con el recuerdo de nuestra pacífica transición a la democracia. Durante un breve pero precioso periodo, vivenciamos la práctica pacificadora. Luego comprendimos la interdependencia en nuestra diversidad. La iglesia desempeñó un rol significativo en este milagro. Habiendo sobrevivido al primer *round*, el reto es sobrevivir al último desafío: rescatar nuestra tierra de la destrucción ambiental para nosotros y nuestros hijos.

Los cristianos verdes pueden contribuir en gran medida a esta tarea. Nuestra sobrevivencia depende ineludiblemente de nuestra cooperación a través de todas las antiguas y actuales barreras para salvar la tierra. La teología ecofeminista práctica señala la forma de crear conciencia a través de historias de práctica de sanación de la tierra, expresadas mediante las numerosas acciones del pueblo en sus comunidades de fe.

## ¿Musulmanes verdes?

Cuando los musulmanes comienzan algo, buscan la bendición de Alá: "*Bies'miel'laahier Rah'maanier Rahiem*" o "Comienzo con el nombre de Alá, Que es el Más Compasivo y Misericordioso". Los sustantivos *compasión* y *misericordia* derivan de la palabra *rahim*, sustantivo de raíz femenina que significa entraña. Por lo tanto, es irónico que siempre se refieran y reverencien a Alá como una fuerza masculina. La metáfora principal de Alá es maternal. Está implícita la analogía entre entraña y macrocosmos, de modo que separarse de la Naturaleza equivale a aislarse de Alá<sup>43</sup>. A pesar de esta identificación fundamental de Alá con lo femenino, y el hecho obvio de que Alá trasciende la división del ser en masculino y femenino y está esencialmente más allá del género, la cultura y la fe islámicas han representado siempre a Alá como fuerza masculina.

Permanece incuestionable el uso exclusivo de imaginaria y pronombres masculinos, así como el rol que desempeñan historias y símbolos misóginos en perpetuar el sexismo institucionalizado en el Islam. Casi todos los musulmanes sostienen apasionadamente que el lenguaje utilizado es genérico, que los términos "hombres" y "hermanos" incluyen a las mujeres. Sin embargo, corrientes de teorías feministas contemporáneas han demostrado que el lenguaje es un vehículo sutil, insidioso y altamente eficiente para la ideología sociocultural y religiosa<sup>44</sup>. En muchos círculos se comprende ahora que la forma en que las mujeres han vivido, la forma en que se nos ha llevado a imaginarnos y la forma en que nuestro lenguaje nos ha atrapado, son consecuencias de que el acto mismo de nombrar ha sido una prerrogativa masculina<sup>45</sup>.

La histórica exclusión de las mujeres del sacerdocio y su dominación por los hombres dentro de la familia son consecuencias inevitables de una religión donde la masculinidad se considera el único símbolo adecuado para la Divinidad y toda autoridad espiritual descansa en los hombres. Esta desvalorización explícita del potencial espiritual femenino refleja que, a pesar del motivo liberador dentro del espíritu original *Qur'anic*, durante siglos los líderes y maestros que nuestra religión nos exige respetar han enseñado a las mujeres musulmanas a considerarse marcadamente inferiores y a menudo odiarse a sí mismas. Estos desequilibrios de poder culturales basados en el género son regularmente reforzados por el lenguaje, retórica, enseñanzas de los sermones semanales, oraciones y festivales.

El 12 de agosto de 1994, una mezquita de Ciudad del Cabo invitó a Amina Wadud-Muhsin, teóloga islámica de la Universidad de Virginia y autora de *Qur'an and Woman*<sup>46</sup>, a pronunciar el sermón antes de las oraciones *juma'ah*. La extensa comunidad musulmana respondió venenosamente. El Consejo Musulmán Judicial la condenó en los términos más severos, la gente levantó piquetes y protestó en las calles, y el imán recibió numerosas amenazas de muerte.

La tragedia es que las mezquitas son una herramienta potencial y extremadamente poderosa para crear sensibilidad respecto a temas de género y ecología. Un grupo dinámico de jóvenes musulmanes ha trabajado en un contexto intercredo en Ecoprograma, un subgrupo del "Llamado del Islam" y de la "Conferencia Mundial para la Religión y la Paz". Han publicado numerosos informes ecológicos (Eco-Fact Sheets) bien documentados y claramente expuestos, que se han distribuido en las mezquitas de Ciudad del Cabo. Sin embargo, sólo un puñado de imanes han desafiado a la comunidad acerca de los preceptos *Qur'anic* de que el *status* de

la humanidad es el del *khalifah*, vice-regente de Alá en la tierra (Surah, 2:30). Como señala Meryll Davies, dado que todos los hombres y mujeres son *khalifah*, debiera haber una igualdad básica en sus derechos de acceso a, responsabilidad por y usufructo de la generosidad de la existencia terrenal<sup>47</sup>.

Además, la sustancia de la vice-regencia de la humanidad sobre la tierra es principalmente la confianza. Una trayectoria *Qur'anic* fuerte proporciona el siguiente motivo: "Verdaderamente ofrecimos la confianza (la razón y voluntad) a los cielos, a la tierra y montañas: pero se negaron a oírla porque le temían. Sin embargo, el hombre la tomó —porque, verdaderamente, él siempre se ha inclinado a ser más perverso, más necio" (Surah, 33:72).

Davies analiza que la importancia de este verso exige una comprensión integrada del reiterado precepto *Qur'anic* de que la humanidad debe reflexionar acerca de que la negación de las verdades espirituales es una característica humana recurrente<sup>48</sup>. Obviamente, el bienestar de toda vida en la tierra tiene un valor intrínseco y, por lo tanto, parece que la confianza, *ammanah*, que Alá confirió a la humanidad fue para apoyar esta riqueza y diversidad, honrando nuestra parte dentro de la totalidad de vida y tomando de ella sólo lo necesario para satisfacer necesidades esenciales.

El académico Al-Hafiz Masri señala que los primeros musulmanes consideraban todos los elementos de la naturaleza, tierra, aire, agua, sol, bosques, como propiedad común de todas las criaturas<sup>49</sup>. Abu al-Faraj, académico musulmán jurídico, dice: "Las personas de hecho no poseen cosas, el verdadero dueño es su Creador: sólo disfrutaban del usufructo de las cosas, sujetos a la Ley Divina"<sup>50</sup>. Surah 7:31 enseña claramente cómo usar estos recursos: "Come y bebe, pero no desperdicies permitiéndote excesos; por cierto, Alá no aprueba la intemperancia".

El *Qur'an* indica claramente que el término *khalifah* es relacional, y así una tarea ecofeminista vital es examinar y criticar cómo se definen estas relaciones. El *Qur'an* insiste reiteradamente que la confianza implícita es un privilegio equilibrado por el deber, y no un derecho absoluto de posesión, uso y eliminación del ambiente físico y de todo lo que contiene. Davies sostiene que *khalifah* es la definición de un usufructo, un guía que opera en dos niveles. El primero es entre cada ser humano como guía, al margen de castas, clases, color, credo o sexo, y Alá, el omnisciente y omnipotente. El segundo está a nivel generacional, con responsabilidades cruciales dentro y entre cada generación<sup>51</sup>.

A pesar de la cualidad de esta visión, una antropología teológica estridentemente misógina la socava en forma dramática. Es altamente discutible que antropologías teológicas deshumanizadoras hayan legitimado una fuerte insensibilidad a la relación esencial de toda forma de vida. Significativamente, el innovador trabajo de Carol Gilligan expone claramente que, como cuidadoras tradicionales, las mujeres se identifican fácilmente con otros, valoran los sentimientos de las personas y basan los códigos morales en el bien de todo el grupo<sup>52</sup>. Dada la primacía atribuida a la interconexión, un motivo común de la teoría ecofeminista es que la comprensión innata de los trabajos comunitarios, con valores esencialmente femeninos, ofrece los mejores medios para la transformación de conciencia, necesaria para la sobrevivencia del planeta.

En la tradición de la fe islámica, la imagen de los hombres como personas claves de la creación y la hipótesis de que es derecho suyo dominar a todos, desafían el planteamiento de Alá a la humanidad de honrar con integridad nuestro rol

como gufas de la tierra. Surah 14:32-33 dice: "Alá es quien... subordinó los ríos, el sol y la luna, el día y la noche a ti".

Además, el *Qur'an* no sólo establece que las mujeres son inferiores a los hombres, sino que aprueba la violencia en su contra. Surah 4:34 dice: "Los hombres se ocuparán por completo de las mujeres con la generosidad que Alá ha conferido en forma más abundante a ellos... y en cuanto a aquellas mujeres cuya mala voluntad temen con razón, amonéstalas (primero); luego déjalas solas en el lecho; luego golpéalas; y si te prestan atención, no les hagas daño".

La percepción de la ausencia de respeto por la vida de las mujeres y por la frágil y prístina belleza de la creación impresa en el corazón de la doctrina teológica masculina, en la estructura de la familia patriarcal y en el lenguaje de la ética patriarcal, aún no se esboza en la conciencia de las mujeres musulmanas sudafricanas. Según Harrison, la explicación más posible es que el lenguaje funciona "ya sea para reproducir y reforzar las relaciones sociales existentes, enseñando así la legitimidad de lo dado, o para permitir una reapropiación o trascendencia imaginativa de lo dado"<sup>53</sup>. El lenguaje reproduce o remodela nuestra realidad social.

En la tradición de la fe islámica, el valor y significado de la oportunidad dada por Dios para ser los cuidadores de la tierra han sido de alguna manera envenenados y socavados por un marco ideológico misógino de dominio y control: "Tus esposas son tus campos; ve, entonces, a tus campos como lo deseas, pero antes da algo a tu alma" (Surah, 2:223).

La creencia popular prevaeciente es que el valor de las mujeres reside casi exclusivamente en su habilidad para procrear y esto dentro de la institución rígidamente estructurada del matrimonio, donde el hombre mayor es jefe del hogar y de la familia extendida. Consideremos, por ejemplo, esta enseñanza de Mujlisul-Ulama de Puerto Elizabeth, Sudáfrica: "Algunos esposos creen que gracias al matrimonio tienen una sirvienta gratis —de hecho una esclava... Una causa importante del quiebre de la relación marido/mujer y la ruina moral de los hijos es quitar a la esposa su rol natural de cuidadora del hogar... está más allá de su capacidad natural física y mental representar el rol de hombre y mujer... Al someter a la esposa a esta imposición injusta e ilegal, se descuida el hogar y se viola flagrantemente la Ley Divina de Hijab. La Ira de Alá Ta'ala alcanza el hogar"<sup>54</sup>.

Esta camisa de fuerza sociocultural del rol sexual estereotipado convierte al Islam en una religión igualmente responsable de imponer un desarrollo no sustentable en el planeta y de perpetuar, de generación en generación, un grotesco desequilibrio entre hombres y mujeres. Nuestra cultura ejerce una tremenda violencia mental, emocional, física y sexual contra las mujeres.

Inspirada por Christine Downing, sostengo que cuando lo divino es representado exclusivamente como masculino, a las mujeres se les niega la dignidad plena y la posibilidad del potencial humano que los símbolos sagrados representan para el hombre. En sus palabras: "Alimentarse sólo de imágenes masculinas de lo divino es estar desnutrida. Estamos hambrientas de imágenes que reconozcan la santidad de lo femenino y la complejidad, riqueza y poder nutritivo de la energía femenina"<sup>55</sup>.

El planeta cruje bajo la tensión de actitudes antropocéntricas que desvalorizan seriamente a la mujer y a la naturaleza. Nuestra urgente responsabilidad espiritual de asumir nuestro rol de *khalifah* es negada a riesgo nuestro. Como guardianas de la cultura contemporánea, debemos desarrollar imágenes que se identifiquen como auténticamente femeninas: valentía, creatividad, confianza

en sí misma, flexibilidad, lealtad, capacidad de pasión, clara percepción y soledad<sup>36</sup>. En la representación de lo sagrado, el cambio simultáneo de paradigma puede resultar revolucionario si es subordinado, los enfoques autocastigadores de lo Divino son reemplazados por celebraciones auténticas del proceso vital y de los desafíos planteados por nuestra participación en él.

### Diversidad interdependiente como poder sanador

Sudáfrica es un país donde diversidad y diferencia se reconocen sólo para separar. Leyes, cultura y tradición han acentuado las diferencias de raza, género, etnia y religión. Como mujeres cristianas y musulmanas, nuestras diferencias se ven claramente en los distintos enfoques de nuestra preocupación común de sanar la tierra. Hablan de nuestra diversidad, una diversidad diferente a la que es tan familiar para los sudafricanos. Es una diversidad que reconoce nuestra interdependencia como mujeres de credos diferentes.

Las mujeres saben que diversidad y género están relacionados. Vandana Shiva escribe: "La cosmovisión patriarcal ve al hombre como medida de todo valor, sin espacio para la diversidad, sólo para la jerarquía. Las mujeres, al ser diferentes, son tratadas como no iguales e inferiores. La diversidad de la naturaleza no se considera intrínsecamente valiosa, se le confiere valor sólo a través de la explotación económica para fines comerciales... Marginación de la mujer y destrucción de la biodiversidad van de la mano".

En nuestra apasionada preocupación por la sanación de la tierra encontramos nuestro terreno común. La aceptación de la diversidad como poder sanador significa reconocerla y abrazarla en la riqueza y abundancia de la creación y la variedad de las vivencias de las mujeres. La diversidad es sobre todo una afirmación de la exuberancia, de la pródiga generosidad del Creador, no algo que se debe temer y controlar. Shiva escribe que cuando mujeres y biodiversidad se encuentran en campos y bosques, en regiones áridas y pantanos, entonces se encuentran la política de diferencia de género (y raza) y la ecopolítica que afirma la variedad y diferencia de la naturaleza. Cuando los conocimientos subyugados de las mujeres, campesinas, mujeres en asentamientos informales alrededor de las principales ciudades, trabajadoras, mujeres blancas, negras, jóvenes y viejas hacen oír su voz en sus comunidades de fe, iglesia y mezquita, pueden ser agentes para sanar la tierra.

Mujeres que cruzan barreras erigidas por los hombres en nuestras comunidades religiosas, mujeres que predicán la verdad de las relaciones y de nuestros símbolos sagrados, mujeres que plantan árboles y salvan delfines, todas están involucradas en la práctica de sanar la tierra. *De profundis* es un anhelo de sanación del mundo y de nosotras. *Mayibuye Afrika* (Vuelve África) significa que la tierra debe ser devuelta a la gente, pero también implica una tierra sanada y recuperada, verde y sana. La tierra se podrá sanar cuando celebremos nuestra diversidad y comprendamos nuestra total interdependencia de unos con otros y con todos los aspectos de la creación.

## NOTAS

1. Ver Lesley Lawson, "The Ghetto and the Greenbelt: The Environment Crisis in the Urban Areas", en Jacklyn Cock y Eddie Koch (eds.), *Going Green: People, Politics and the Environment in South Africa*, Ciudad del Cabo, Oxford University Press, 1991, pp. 46-63.
2. Sudáfrica eligió su primer gobierno democrático en abril de 1994.
3. Sudáfrica tiene más de doscientas cuarenta especies de mamíferos, ochocientas ochenta y siete especies de aves y más de veinte mil flores silvestres. Ver Jacklyn Cock, "Going Green at Grassroots", en Cock y Koch (eds.), *Going Green*, p. 5.
4. *Ibid.*, p. 4.
5. Ver Henk Coetzee y David Cooper, "Wasting Water: Squandering a Precious Resource", en Cock y Koch (eds.), *Going Green*, pp. 129-130.
6. Francis Wilson y Mamphela Ramphele, *Uprooting Poverty: The South African Challenge*, Ciudad del Cabo, David Philip, 1989, p. 44. Ver también Mark Gandar, "The Imbalance of Power", en Cock y Koch (eds.), *Going Green*, p. 26, quien escribe: "La leña proporciona calor doméstico y calidez a 10 millones de sudafricanos y ocupa gran cantidad de tiempo y esfuerzo humanos en su recolección —dos veces y media del total del trabajo empleado en toda la industria carbonífera del país".
7. Sobre los problemas de agua en Sudáfrica, ver Eddie Koch, Dave Cooper y Henk Coetzee, *Water, Waste and Wild Life: The Politics of Ecology in South Africa*, Londres, Penguin Books, 1990, pp. 39-40.
8. Investigaciones médicas revelan que los niños de Soweto sufren más de asma y bronquitis y se demoran más en recuperarse de enfermedades respiratorias que los niños de otros lugares del país. Ver Jacklyn Cock, "Green Politics in the South African Context", ASSA Conference Paper, julio de 1990, p. 4.
9. Wilson y Ramphele, *ibid.*, pp. 23-25.
10. Albie Sachs, *Protecting Human Rights in a New South Africa*, Ciudad del Cabo, Oxford University Press, 1990, p. 141.
11. Harold Coward, "Is Population Excess Destroying Environment? Points of Consensus and Divergence in the Response of World Religions". Artículo presentado en International and Interfaith Consultation sobre "Religion, Population and Public Policy", Genval, Bélgica, 4-7 de mayo de 1994, p. 26.
12. Ver James Clarke, "The Insane Experiment: Tampering with the Atmosphere", en Cock y Koch (eds.), *Going Green*, pp. 144-149.
13. Ver Koch, Cooper y Coetzee, *Water, Waste and Wildlife*, pp. 43-55, y Peter Lukey, Chris Albertyn y Henk Coetzee, "Wasting Away: South Africa and the Global Waste Problem", en Cock y Koch (eds.), *Going Green*, pp. 162-173. Acerca del problema de los desechos nucleares, en una entrevista en *The Weekly Mail* (4 de mayo de 1990), Henk Coetzee señaló que los desechos del reactor nuclear de Sudáfrica en Koeberg llegaban a los doscientos kilos de plutonio al año.
14. Para un relato sobre el daño provocado por herbicidas en Tala Valley, cerca de Pietermaritzburg, ver Eddie Koch, "Rainbow Alliances: Community Struggles around Ecological Problems", en Cock y Koch (eds.), *Going Green*, p. 26. Sobre la contaminación del agua con pesticidas, ver también Koch, Cooper y Coetzee, *Water, Waste and Wildlife*, p. 37.
15. La sorprendente historia de la contaminación por asbestos en la comunidad Mafefe en el noreste de Transvaal, es relatada por Marianne Felix, "Risking Their Lives in Ignorance: The Story of an Asbestos-polluted Community", en Cock y Koch (eds.), *Going Green*, pp. 33-43.

16. Thor Chemicals, una multinacional británica con subsidiarias en muchos países, incluyendo Alemania, Francia, Australia, Estados Unidos y Gran Bretaña, recientemente se vio involucrada en un juicio por envenenamiento con mercurio, donde tres directores fueron acusados de la muerte de dos ex empleados. También se sostuvo que Thor Chemicals proporcionaba cifras incorrectas a las agencias gubernamentales en sus informes mensuales. Ver *Sunday Times*, 13 de marzo de 1994, y *Cape Times*, 10 de mayo de 1994.
17. A. Durning, "Apartheid's Environmental Toll", *Worldwatch Paper* 95, 1990. Ver también Wilson y Ramphel, *Uprooting Poverty*, pp. 227-229.
18. *Ibid.*, p. 47.
19. *Ibid.*, p. 25.
20. *Ibid.*, p. 7.
21. Cock, "Green Politics", p. 2.
22. Farieda Khan, "Involvement of the Masses in Environmental Politics", *Veld y Flora*, Vol. 76 (2), p. 36.
23. Constitución de la República de Sudáfrica, 1993.
24. Ver Víctor Munnik, "Green Wings for a New Government", en *New Ground*, otoño 1994, Vol. 1, N° 15, p. 19.
25. *Ibid.*
26. María Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Londres, Zed Books, 1993, p. 19.
27. Según las cifras del censo de 1980.
28. Jacklyn Cock, "Christian Witness and Ecology", *International Review of Mission*, Vol. LXXXIII (328), 1994, pp. 89-92, y "Towards the Greening of the Church in South Africa: Some Problems and Possibilities", en *Missionalia*, 20 (3), 1992, pp. 174-185.
29. Cock, "Towards the Greening", pp. 174-175.
30. *Ibid.*, pp. 175-179.
31. Para ésta y otras historias, ver Cock y Koch (eds.), *Going Green*, con quienes estoy en deuda.
32. Cock y Koch (eds.), *Going Green*, p. 45.
33. *Ibid.*, p. 209.
34. Kofi Asare Opoku, "The Traditional Foundations of Development", artículo presentado en 40th Annual New Year School, Institute of Education, Universidad de Ghana, 27 de diciembre de 1988 y 4 de enero de 1989, p. 11.
35. M.L. Daneel, "African Independent Churches Face the Challenge of Environmental Ethics", en *Missionalia*, 21 (3), 1993, pp. 311-332.
36. *Ibid.*, p. 312.
37. *Ibid.*, pp. 313-314.
38. *Ibid.*, p. 314.
39. *Ibid.*, p. 319.
40. En una conversación reciente, M.L. Daneel informó que Nature Foundation y organizaciones verdes están tomando contacto con la AIC localmente para iniciar el diálogo sobre temas ambientales.
41. Daneel, "African Independent Churches", p. 332.
42. "Corrientes principales" se refiere a las iglesias tradicionalmente establecidas por los misioneros, por ejemplo aquellas que pertenecen al Consejo Sudafricano de Iglesias (anglicanas, presbiterianas, metodistas, congregacionalistas) y la iglesia católica romana.
43. Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Nueva York, State University of New York Press, 1992, pp. 203-222.

44. Ver Beverly Harrison, *Making the Connections*, Boston, Beacon Press, 1985, p. 24; Dale Spender, *Man Made Language*, Londres, Routledge & Kegan, 1981, p. 58; y L. Vygotsky, *Thought and Language*, Cambridge, MA, MIT Press, 1962, p. 51, 125-153.
45. Ver Adrienne Rich, *On Lies, Secrets and Silence*, Londres, Virago, 1980.
46. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, Kuala Lumpur, Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1992.
47. Merryl Wyn Davies, *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*, Nueva York, Mansell Publishing Limited, 1988, pp. 92-93.
48. *Ibid.*, p. 93.
49. Al-Hafiz B.A. Masri, "Islam and Ecology", en F. Khalid y J. O'Brien (eds.), *Islam and Ecology*, Londres, Cassell, 1992, p. 6.
50. *Ibid.*, p. 7.
51. Ver Davies, *Knowing One Another*, pp. 93-94.
52. Ver Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.
53. Harrison, *Making the Connections*, p. 24.
54. Ver Mujlisul-Ulama de Sudáfrica (Puerto Elizabeth), Az-Zaujus Salih, *The Pious Husband*, Benoni, Young Men's Muslim Association, 1993, p. 26.
55. Christine Downing, *The Goddess: Mythological Images of the Feminine*, Nueva York, The Crossroad Publishing Company, 1987, p. 4.
56. *Ibid.*, p. 5.

## Mujeres *shonas* y el principio *mutupo*

TUMANI MUTASA NYAJEKA

En 1890, los británicos entraron al actual territorio de Zimbabwe, área donde los *shonas* y *ndebeles* compartían una cosmovisión centrada en torno al culto *Mwari* en Matopos. Fuentes revelan que en esta cosmovisión religiosa las mujeres eran las principales participantes y se consideraban iguales en todo aspecto relativo al futuro destino de su pueblo<sup>1</sup>. A través de esta cosmología religiosa, las mujeres *shonas* ejercían el poder y la autoridad generalizados a todos los aspectos de la vida de la comunidad. Durante este periodo, no sólo eran destacadas sacerdotisas en los santuarios, sino que también tenían posiciones políticas claves en la familia, la comunidad y el clan.

La cosmología *shona* tenía una expresión bifocal. Primero, a través de la fe en *Mwari*, la Deidad Suprema, se construían santuarios para simbolizar el espíritu cooperador de toda la existencia. Segundo, el mito *mutupo* (tótem) de la creación se construyó en forma muy elaborada con el propósito de afirmar la singularidad e individualidad de las entidades, como especies, géneros, clanes y razas, y para afirmar la relacionalidad de toda esta diversidad dentro de la existencia.

Durante este periodo, la mayoría de las relaciones de género entre los *shonas* parecen haber sido bastante amigables e igualitarias. Por ejemplo, en el siglo XIX, una mujer actuó como oráculo de *Mwari* en Matopos. El oráculo fue consultado sobre todos los asuntos de Estado y cultura, por los sistemas políticos a través de la región. Anualmente se enviaban emisarios de diversas zonas para invocar la lluvia, así como para pedir consejo del oráculo en materias de organización política y gobierno. Segundo, las jóvenes (*mbongas*) eran formadas junto con los jóvenes (*hosanas*) como mensajeros de *Mwari*. Luego se casarían en algunos de los distintos clanes donde asumieron el rol de *mhondoro* (Clan/Espíritu de *Mwari*) entre el pueblo. El poder y autoridad de estas figuras femeninas quedaron en evidencia en 1896-1897 cuando Tekela wa Ponga y Nehanda Nyakasikana ayudaron al plan Mkwati y Kaguvi, organizaron y emprendieron la primera *chimurenga* (guerra de resistencia) contra el colonialismo británico<sup>2</sup>.

Autoridades portuguesas y británicas también conocieron y negociaron con estas gobernantes, que eran figuras destacadas en todo el territorio *shona*. Un ejemplo de esto son Chikanga y sus cinco hermanas de la dinastía Mutasa en Manyikaland. Durante el periodo colonial, los británicos debilitaron deliberada-

mente el poder y autoridad de estas mujeres, ignorándolas o anexando sus tierras, a pesar de que su pueblo seguía consultándolas y reconociendo su legitimidad política<sup>3</sup>.

Este poder y autoridad no era ejercido sólo por mujeres de círculos reales o sacerdotales. A través del principio *mutupo*, la mayoría de las mujeres comunes eran formadas para ejercer cómodamente el poder y la autoridad en todos los niveles de su sociedad. En el Zimbabwe precolonial, las mujeres *shonas* y *ndebeles* no sólo tenían acceso a la tierra, poder y propiedad, sino que una rúbrica de reglas formales e informales protegía sus derechos e intereses como madres, esposas, hermanas o hijas. Un análisis de fuentes orales *shonas* como folklor, mitos y leyendas, indica la existencia de una sociedad agrícola, pastoril, cazadora-recolectora, donde la estructura de género era fluida y no rígida o prejuiciada contra las mujeres. Estos descubrimientos apoyan el argumento de Walter Rodney de que, en la mayoría de las sociedades precoloniales, las mujeres disfrutaban de derechos y privilegios fundamentales que se perdieron abruptamente o se erosionaron lentamente por cuenta del colonialismo y el estado colonial<sup>4</sup>. En fuentes coloniales y misioneras encontramos una descripción de las políticas *shonas* precoloniales como patriarcados rígidos, donde las mujeres eran esclavas, jurídicamente inferiores y subordinadas a los hombres en todo sentido<sup>5</sup>.

A través del análisis de la filosofía *shona*, de fuentes orales y escritas, este ensayo busca mostrar una cosmovisión donde las mujeres eran criadas para sentirse a gusto en pos del poder, la autoridad y los derechos de su comunidad. En estas organizaciones, las mujeres se destacaban como sabias, cazadoras, políticas, consejeras, artistas, bailarinas, músicas, agricultoras, mineras, comerciantes, así como madres en la comunidad. Las niñas crecían colmadas de alabanzas poéticas *mutupo* y con los nombres de figuras femeninas legendarias de su familia o clan. En la cultura *shona*, las relaciones de género eran coherentes pero complejas. Dentro de esa complejidad reside una cultura que pareció comprender que su sobrevivencia dependía de la protección de los derechos de los débiles y más vulnerables.

### Cosmovisión *mutupo*

A fines del siglo XIX, las sociedades *shonas* y posiblemente *ndebeles* se organizaron en torno al principio *mutupo*. Este principio es una filosofía o mito de base religiosa, en torno al cual los *shonas* comprendían su vida en relación recíproca y con el resto del mundo. De este mito y de la creencia en una deidad, estas sociedades derivaron la ciencia, así como un código moral, que reflejaba su comprensión de las relaciones existentes. A su vez, la ciencia y el código moral sirvieron para proteger y perpetuar la cosmovisión del pueblo. El principio *mutupo* no sólo es la historia a partir de la cual definieron su lugar e identidad en el universo frente a otras entidades, sino también el medio por el cual vivencian y expresan el significado de la existencia.

La cosmología *mutupo* es el mito *shona* de la creación. Es una historia coherente, pero compleja que los *shonas* construyeron, creyeron y percibieron como el plan maestro o fuente principal de su comprensión de la vida y existencia. En esta historia hay tres dimensiones: la creencia en *Mwari* (Dios) como creador de la naturaleza y el universo; la creencia en el origen acuático de algunos animales y

humanos; y la creencia en el origen terrestre de otros animales y humanos.

Chigwedere reconstruyó una teoría migracionista etnográfica de los grupos *mutupo* de Bantú, que se establecieron en el área del actual Zimbabwe. Sostiene que los grupos bantúes tenían historias diferentes respecto a su origen mítico. Los *karangas* fueron el primer grupo bantú que llegó a Zimbabwe alrededor del siglo VIII, ocupando tierras de los *tongas* que habían pertenecido a los *san*. Alrededor del siglo XII fueron seguidos por otro grupo distinto: los *mbire*<sup>6</sup>.

El mito de la creación de los *karangas* traza el origen de la vida y la existencia en el concepto de la Gran Poza (*Dzivaguru*). En este mito se cree que la Gran Poza fue el lugar de origen de toda la naturaleza. La vida acuática se percibe como el comienzo del pueblo *karanga*. Por lo tanto, cada clan adoptaba una especie acuática como su progenitor o *mutupo* (animal tótem). Por ejemplo, un clan declaraba que su progenitor *mutupo* era el *Mvuu* (hipopótamo). Otros decían que su *mutupo* era *Hove* (pez); *Mheta* (serpiente de agua); *Garwe* (cocodrilo); *Dziva* (Gran Poza); *Hungwe* (pez-águila); *Mbiri* (nutria), etc. Según Chigwedere, el símbolo unificador de los clanes *karangas* es *Hungwe*, el pez-águila.

El mito *mbire* de la creación establece su comienzo en la región terrestre. Sus mitos se centran en torno al concepto del Gran Mono (*Soko*). Aquí los clanes derivan sus progenitores/*mutupos* de especies terrestres. Ejemplos de *mutupos* del clan *mbire* son *Shava* (antílope); *Beta* (termitas); *Humba* (cerdo); *Nzou* (elefante); *Shumba* (león); *Tsivo* (órgano humano femenino) y *Nyati* (búfalo). El mono (*Soko*) es el símbolo unificador de la comprensión del universo de los grupos *mbire*. Ambos grupos desarrollaron un patrón de intermatrimonios, equilibrando así los clanes acuáticos y terrestres.

### Cosmovisión shona

A fines de siglo, los *shonas* consideraban y vivenciaban el mundo a través del principio *mutupo*. La base esencial de este principio es la relacionalidad de toda la existencia. Se centra en fomentar las relaciones primarias entre animales y humanos, animales y la deidad, humanos y humanos, naturaleza y humanos, deidad y humanos, los muertos y los vivos. El principio *mutupo* intenta enumerar o aproximarse al modo de vida ideal que asegura un futuro sustentable a toda la existencia. Un análisis de los elementos fundamentales de este principio, revela que busca crear una cosmología que toma en serio la existencia de entidades no humanas. En este mito se crea una cosmología no antropocéntrica, pero al mismo tiempo celebra como única la experiencia de ser humano en el universo.

En el mito *mutupo*, un clan humano adopta a otras especies y promete que "su pueblo será nuestro pueblo". Se establece un solemne compromiso de proteger la sobrevivencia de todos con la suposición de que lo no humano comprenderá. La identidad y destino del clan y del *mutupo* se perciben como congruentes: cualquier cosa que ocurra a uno afecta directamente al otro. Según la cosmovisión *karanga*, esta relación entre el clan y su *mutupo* es axiomática. Se comprende como el punto ventajoso desde el cual se vivencia y llega a conocer el universo. También se comprende como la base sobre la cual se definen todas las relaciones. La relación entre el clan y su *mutupo* es un pacto sagrado, en que las dos partes se comprenden y acuerdan ser fieles, leales y comprometidas en afirmar la vida y

existencia del otro. Para los *shonas*, la mención de un *mutupo* evoca un significado sagrado. Resuena con todas las dimensiones de la experiencia humana, como adoración, seguridad, justicia, amor, vida comunitaria, romance, alabanza, danza, muerte, maternidad, belleza, vivos, muertos y por nacer.

En el mito *mutupo* hay tres principios fundamentales. A partir de ellos se construye un código moral *shona* que otorga y protege la libertad de toda la creación. Primero, se cree en la unidad o singularidad de toda la naturaleza y existencia. Segundo, el mito *mutupo* comunica una cosmología donde toda entidad existente se percibe como inherentemente dotada de libertad y derechos. Y finalmente, Dios (*Mwari*) es la fuente y sustento de toda vida y existencia.

El principio *mutupo* apunta a una unidad intrínseca o singularidad que da un *status* de igualdad a todas las formas de la naturaleza. Toda la naturaleza se percibe imbuida con una energía que se manifiesta en diversas formas, como realidad o naturaleza. El concepto *mutupo* intenta comunicar este principio. Comienza estableciendo que los humanos, deidad, naturaleza, tiempo y espacio son de la misma esencia. Se percibe que la naturaleza de la realidad y la existencia desafían las formas jerárquicas. La naturaleza de la realidad se percibe como una red intrincadamente unida de relacionalidad, donde el círculo simboliza en forma precisa la naturaleza de este fenómeno dinámico. El círculo desafía la búsqueda de un comienzo o un final, así como las estructuras jerárquicas. Espacio y tiempo, fuego y hielo, humanos y animales, mujeres y hombres, jóvenes y viejos, deidad y creación están recíprocamente interrelacionados. Esta creencia se transmite por dichos populares como "*Mambo wanhu*" (la jefatura es del pueblo).

La cosmovisión *shona* también ve naturaleza, realidad y existencia como un misterio paradójico de interrelaciones, más que como una lucha bipolar de opuestos. La tarea de la existencia es comprender la naturaleza de estas interrelaciones entre tierra y cielo, mujer y hombre, joven y viejo, fuego y hielo, deidad y creación, día y noche. Según el teólogo ecologista Jay McDaniel, "la red de vida se concibe mejor como un 'nosotros' colectivo donde, ontológicamente hablando, no hay 'ellos'"<sup>7</sup>. El principio *mutupo* señala que todo en la creación es libre de ser, porque existe. Cada entidad existente está inherentemente dotada del derecho y la libertad para ser. El cuidado protector de toda la naturaleza como creación, asegura la continuación de la existencia y la sobrevivencia de las especies. Los *shonas* rezaban a los bosques para que fueran "amables y misericordiosos" y devolvieran a los niños, cuando vagan y desaparecen en su espesura. Las entidades se consideran valores intrínsecos en y por sí mismas, aunque tengan una importancia instrumental para otros. Aquí el principio *mutupo* no tiene una visión antropocéntrica de la naturaleza y la existencia. Los humanos se perciben en comunidad con toda la creación y no como el centro del universo. El animal tótem permite al ser humano vivenciar y observar el universo desde una perspectiva no humana. A través de cuentos donde animales y naturaleza se describen como el centro del universo, los niños *shonas* son iniciados desde pequeños en este modo que trasciende lo humano.

El folklor y el lenguaje *shonas* encierran la historia y naturaleza de esta forma dinámica de relaciones. En el folklor africano, cada arbusto, roca, río y animal tiene carácter y voz. Los humanos jamás ocupan la escena central en el folklor *shona*, tampoco son los personajes más inteligentes de la historia. Más bien, siempre deben aprender de la naturaleza y los animales. En estos cuentos, la sabiduría animal suele salvar a los humanos. Cabría decir que la cosmología *shona* está

"centrada en los animales", porque en los cuentos los humanos se describen como extensiones e incluso caricaturas de los animales o de la naturaleza. Los niños *shonas* se identifican con miles de personajes animales, antes de adoptar modelos de roles humanos.

En la filosofía *shona*, el mundo animal es una característica utópica. Es un género literario que inicia a los niños en los principios de democracia, libertad, paz y justicia. La ley en esta tierra se conoce como democracia consensual, donde se llama a reuniones y se espera oír la voz de todos antes de tomar una decisión. A temprana edad, los niños son iniciados en la conciencia de los dilemas éticos y morales de la vida y la existencia. En las historias de animales están los dilemas existenciales de opción entre la agenda comunitaria y la individual. En estas historias, el niño aprende lecciones de amistad, amor, odio, calidez del prójimo, valentía, guerra, deudos y amigos, ira, codicia, comercio y frustración. También aprende a ser misericordioso y amable.

La mayoría de los cuentos *shonas* de animales se sitúan en un contexto de severa sequía por dos razones. Primero, a través de estas historias se transmite un valioso conocimiento científico a los niños, condicionándolos a recordar siempre que las tierras *shonas* viven en un delicado ecosistema de sequías cíclicas que amenazan perpetuamente la vida y la existencia. Segundo, un ambiente de sequía representa metafóricamente la naturaleza de la existencia y las condiciones humanas, donde la sobrevivencia no es un asunto personal, sino comunitario. A un niño se le enseña que "*Munhu Wanhu*" (ser es comunidad).

En la cosmología *shona*, el *mutupo* o animal tótem se convierte en símbolo de la relación pactada con todas las cosas. El *mutupo* es un pacto sagrado donde los humanos prometen proteger y aumentar la vida y sobrevivencia de sus "hermanos" de otras especies. La poesía, arte, danza, música, folklor y filosofía *shonas* expresan esta cosmovisión. Desde pequeños los niños son colmados de poesías de alabanza y embromados con gestos que imitan al animal tótem para imprimirles esta identidad. Estos nombres de alabanza, poesía y términos de cariño sirven para enseñar a los niños dos aspectos fundamentales de la cosmología *shona*. Primero, que, a través de su *mutupo*, pertenecen a una comunidad más amplia que la comunidad humana y, segundo, que pueden pedir con orgullo su lugar en el universo, porque hubo pueblos anteriores que permitieron su nacimiento. Ahora es su turno de vivir sabiamente.

Esta poesía diaria de alabanza no termina en la niñez, sino que se evidencia en los actos comunes del pueblo *shona*. Por ejemplo, su saludo diario sirve para recordar constantemente la creencia en la relacionalidad "trans-especie" de la existencia dentro del principio *mutupo*. Cuando se saluda a alguien, hombre o mujer, cuyo animal tótem es *svosve* (mono), se le dice *Mhukahuru* (animal poderoso), *Chirombowe* (el poderoso, el maravilloso), o directamente el nombre de su animal tótem: ¡*Mangwanani, Chirombowe, Mhukahuru, Soko!* (¡Buenos días, Maravilloso Mono!).

Este saludo transmite dos aspectos del pensamiento *shona*. Primero, en forma literal, es un poema de alabanza a la existencia de una persona y de su animal tótem. El saludo celebra el misterio de la existencia, asegurando mutuamente que cada uno tiene un lugar en el universo. Segundo, es una afirmación de la índole de esta relación mística de la naturaleza. La idea vivamente comunicada en este saludo es la paradoja de ser humano, donde los seres humanos quisieran verse como lo

más maravilloso de la creación (*Mhukahuru*), con la capacidad de pensar libremente y manipular el ambiente, pero comparten un destino común con su animal tótem como criaturas compañeras, cuya sobrevivencia o extinción depende de la comunidad de especies.

El universo no se considera creado para la explotación humana, sino para sustentar la creación. Los *shonas* saben que cuando el bebé mandril no tiene leche, el bebé humano pronto enfrentará el mismo problema. El pensamiento *shona* reconoce que "*Kakara kununa kudya kamwe*" (la salud de una criatura se basa en alimentar a otra) acepta con tristeza realidades como la muerte, pero también celebra triunfalmente el misterio de una naturaleza interrelacional de la existencia. Todo lo que hay en el universo pertenece a una comunidad donde, en última instancia, existen todas las entidades unas para otras, entrelazadas en una red de relaciones. El desafío de los humanos es afirmar estas interrelaciones para sustentar una comunidad pacífica. Esta es un tema del folklor, música y cuentos *shonas*, donde se enfatiza constantemente, para asegurar la subsistencia de todos, justicia y libertad para todas las criaturas.

A partir de esta búsqueda de una comunidad pacífica, procede todo el sistema de tabúes en la cosmología *shona*. Un análisis crítico de sus tabúes (*zvinoda*) demuestra que son normas y reglamentos diseñados especialmente para crear una comunidad pacífica, donde los débiles y vulnerables son protegidos y se hace justicia. En *shona*, la palabra tabú (*zvinora/zvinoda*) se traduce como sagrado o inalcanzable. No connota impureza. Un acto, objeto o palabra es tabú cuando está en una etapa liminal, temporal o permanente. Los débiles y vulnerables, como bebés, parturientas, púberes, enfermos o muertos, plantas y animales excepcionales, son tabú —sagrados o inalcanzables. Líderes como sacerdotes, jefes, curanderos y guerreros también son tabú. Declarar tabú al animal tótem salvó de la extinción a casi todas las especies de fauna y flora en la sociedad *shona*. En el principio *mutupo*, una comunidad humana entra en un pacto de sobrevivencia mutua entre humanos y animales.

El mito *mutupo* es una filosofía religiosa, porque un Creador-Ser (*Mwari*) es el creador y esencial gestor de los principios de vida y existencia. El principio *mutupo* es intermediario de una deidad que crea y sigue creando. Toda la creación, incluyendo los humanos, es agente del proceso de creación en curso. Toda la creación en relación al Creador tiene igual valor y *status*.

El *mutupo* apunta a una deidad profundamente misteriosa, que jamás será comprendida por la mente humana. Este misterio de la deidad se canta en la música, poesía, oraciones y rituales *shonas*. A *Mwari* se le llama comúnmente *Chibwe chitedza chinokwirwa newatanu* (la gran roca resbaladiza que sólo los más sanos pueden escalar). Asimismo, a Dios se le conoce como el que participa e interviene en los asuntos del universo, porque su ser se manifiesta en toda la creación. A *Mwari* se le recuerda por haber alimentado con *sadza* (alimento) a los emisarios regionales, que invocaban la lluvia en *Mutiusinazita* (árbol inencontrable) durante los años de sequía severa. *Mwari* es el protector y vengador de todos los afligidos, oprimidos y esclavizados. Se le suele llamar *Pfuyanherera* (el que nutre a los huérfanos).

Dado que toda la naturaleza se entiende como una creación divina, se la percibe dotada del misterio y energía del Creador. Esta creencia explica la veneración *shona* a toda la creación. Dentro de esta modalidad, ríos, pozas, montañas, bosques y cerros

son temas poéticos reverenciados. En esta cosmovisión, nada es común; hasta el detalle más pequeño de la naturaleza se ve con admiración y sorpresa. Imágenes de una hormiga que mata a un elefante están impresas en la mente de un niño como un modo de comunicar la igualdad en toda la existencia. En otro momento, la historia de la hormiga que ofrece techo al elefante en la tormenta, comunica la índole de la existencia simbiótica para la sobrevivencia de toda la naturaleza.

La metafísica *shona* también ve la naturaleza y la existencia en términos simbióticos e igualitarios, más que como bipolaridad opuesta, jerárquica y exclusiva. Por ejemplo, las mujeres no se perciben como el opuesto del hombre; ambos se consideran intrínseca y permanentemente relacionados. La misma percepción se aplica a Dios y la creación; a lo espiritual y lo físico; a vivos y muertos; a jóvenes y viejos; a tiempo y espacio. En esta relación de entidades opuestas, los *shonas* creen que pueden trascender su naturaleza específica y convertirse dinámicamente en el otro. Dios no es comprendido sólo como un ser exclusivo, sino que se convierte en el Gran Mono para el pueblo *mutupo Soko*, o en León para el pueblo *shumba*. Los humanos también son capaces de trascender el género, lo físico, incluso el espacio y el tiempo. Además, toda la naturaleza tiene igual valor porque todo se entiende como creación divina.

En la cultura tradicional *shona*, estudios ambientales y de género deben comprender este principio gobernante tras su cosmología. El principio *mutupo* fue un plan maestro en el cual se basaron las relaciones *shonas*. Como es típico en cualquier comunidad o civilización, el ideal igualitario del principio *mutupo* no se tradujo siempre en realidad. Pero proporcionó un mapa ideal que buscó mantener en equilibrio a los miembros de la comunidad humana y el mundo natural. Después de las duras distorsiones del colonialismo y explotación capitalista del pueblo y medio ambiente de Zimbabwe, estos principios también se pueden reivindicar hoy para reconstruir una sociedad más sustentable y justa y una relación con el ambiente.

## NOTAS

1. M. Gelfand, *Medicine and Magic of the Mashona*, Ciudad del Cabo, Sudáfrica, Juta and Company, 1956, p. 22.
2. M.L. Daneel, *The God of the Matopo Hills*, París, Francia, Mouton and Company, 1970, p. 32.
3. Entrevista con el jefe mutasa, 28 de septiembre de 1993.
4. W. Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Nairobi, Heinemann, 1972, p. 248; J. Gunther, *Inside Africa*, Nueva York, Harper & Row, 1953, p. 295.
5. *The Heathen Woman's Friend* (1899), Vol. XI, N° 1; también C. Walker (ed.), *Women and Gender in Southern Africa*, Ciudad del Cabo, Sudáfrica, Philip and James Curry, 1990.
6. M.I. Chigwedere, *From Mutapa to Rhodes*, Londres, Macmillan, 1980.
7. Jay McDaniel, *Earth, Sky, Gods and Mortals*, Mystic, CT, Twenty-Third Publications, 1990.

## Revisión del manejo tradicional de bosques indígenas

SARA MVUDUDU

Este artículo sostiene que, para diseñar intervenciones del manejo de bosques y evaluar políticas e impacto de los programas, es necesario trascender distinciones simples de género y observar otros estratos, como el acceso individual de una campesina a los recursos naturales, incluyendo derechos de uso y control sobre un recurso en particular. También observará como un factor en el manejo de bosques la cultura *shona* tradicional.

Las diferencias de género no se pueden separar fácilmente de otros factores de los sistemas socioeconómicos. Están vinculadas directa o indirectamente con recursos naturales escasos, como la tierra fértil. Las diferencias de género —como han sido formuladas por parámetros históricos, culturales, religiosos, sociales, económicos y educacionales— se fabrican en el sistema que genera restricciones y oportunidades a nivel casero, nacional e internacional. Estos factores y sistemas deben constituir un elemento clave en cualquier marco conceptual eficaz para el análisis de género en el manejo de bosques.

### ¿Por qué el género en el manejo de bosques?

Van den Hambergh (1993: 18) demuestra que hay tres factores importantes fuertemente interrelacionados, que explican el porqué género, ambiente y desarrollo están tan estrechamente conectados: la división sexual del trabajo, la feminización de la pobreza y la ideología de género. La división sexual del trabajo convierte a las mujeres, especialmente a las campesinas pobres, en importantes colaboradoras de la agricultura, siendo a veces las únicas responsables de la recolección de leña, forraje y agua. La división sexual del trabajo significa que mujeres y hombres tienen diferentes conocimientos e intereses por el uso y manejo de los recursos naturales.

Los nexos claves entre el manejo de bosques y los temas de género son la deforestación y las necesidades de energía en el hogar; la disponibilidad de agua y necesidades domésticas; y la degradación del suelo y abastecimiento familiar de

alimentos (Clones, 1992: 1). El género es importante en tres aspectos fundamentales: equidad social, eficiencia en el manejo y desarrollo de recursos y ampliación de la silvicultura para abarcar la gama total de usos humanos del recurso bosque.

El término género, como lo usamos aquí, se refiere a conceptos cultural e históricamente específicos de feminidad y masculinidad y las relaciones de poder entre hombres y mujeres. El género también es fundamental para comprender las interacciones humanas con el medio ambiente y los recursos naturales. Da forma a la división sexual del trabajo, al conocimiento, a la responsabilidad y al control.

El conocimiento de las mujeres acerca del ambiente suele ser más amplio dada la diversidad de sus tareas. La principal responsable del sustento de la familia es generalmente la mujer, lo que aumenta debido a la migración masculina de áreas rurales degradadas. Así, el conocimiento de las mujeres es un aspecto importante en el manejo y rehabilitación del ambiente. Debido a la división sexual del trabajo y la feminización de la pobreza, las mujeres suelen llevar la carga más pesada de la degradación ambiental. La disminución de la fertilidad del suelo, de alimentos, forraje y leña, hace cada vez más pesada su cuota de trabajo. Afecta su salud y eventualmente la de toda la sociedad.

El género en relación a los recursos naturales y al ambiente económico, político y cultural, es probablemente más evidente como una dimensión de poder, además de clase, edad, etnia y religión. Para lograr el desarrollo sustentable, es crucial cambiar las dimensiones de poder existentes, por razones éticas y humanitarias, pero también porque el lujo (desperdicio de los recursos) y la pobreza (sobreexplotación de los restos) contribuyen en gran medida a la degradación ambiental. La conexión entre degradación ambiental, explosión demográfica y distorsión de género, que comienza a penetrar el pensamiento de donantes nacionales e internacionales, aún no se ha aglutinado; por lo tanto, estas interrelaciones siguen siendo tratadas principalmente a nivel retórico. Se necesita acción sustancial.

Debemos comprender el funcionamiento de los ecosistemas forestales y las interrelaciones de todas las especies que viven en o usan los recursos forestales. Al examinar sólo la forma en que los hombres de una sociedad dada utilizan los frutos del bosque, nueces, hojas, plantas medicinales o fibras y tinturas, se obtiene una visión parcial del bosque. Todos estos usos están interconectados y afectan al bosque y a sus usuarios. Silvicultores que trabajan con agricultores pequeños deben conocer las necesidades de sus clientes, sus objetivos y fines, cómo y por qué usan árboles, cómo se ganan la vida, para desarrollar lo que Rocheleau (1987b) llama una "perspectiva del usuario".

Muchos estudios recientes señalan que los llamados "productos forestales menores" o "productos forestales no madereros" tienen usos significativos en muchas áreas y constituyen importantes fuentes de ingresos para pueblos rurales. Las mujeres suelen ser las principales usuarias de estos recursos. El valor de los productos del bosque es considerable en términos de ingresos anuales, que están muy por debajo de los US\$ 250 por familia. Así, al comprender el conocimiento de las mujeres sobre los recursos forestales, podemos ampliar nuestra comprensión general de la silvicultura. Las mujeres usan los recursos forestales como combustible, alimento, forraje, materiales de construcción, herramientas, artesanía, medicinas tradicionales, purificación de agua, y para una amplia variedad de otros propósitos (Williams, 1992).

## Perspectivas y enfoques

Es muy útil en el análisis la aplicación del Desarrollo de Crisis y Visiones Alternativas: Perspectivas de las Mujeres del Tercer Mundo (DAWN), porque su objetivo es ser holístico, reuniendo factores sociales, económicos, culturales, políticos y ambientales. Se basa en un paradigma alternativo de cambio social; es político, feminista y pretende unir las experiencias a nivel familiar de las mujeres pobres con políticas macroeconómicas. DAWN fomenta un enfoque "centrado en la gente", compartiendo un desarrollo adecuado basado en resistencia cooperativa a las jerarquías, compartiendo responsabilidad y compromiso con la paz, ampliando y profundizando el debate sobre género y desarrollo.

Piers Blaikie y Harold Brookfield (1987) utilizan el enfoque de una ecología política regional, para su explicación de la degradación de la tierra, con énfasis en causas sociales y económicas. Por ejemplo, con respecto a población y degradación de la tierra, afirman que la presión de la sobrepoblación no es causa del deterioro ambiental en sí, aunque puede generar tensiones. Es más bien la marginación política y económica de los pueblos, combinada con la marginación de su ambiente natural en una espiral descendente.

Merchant (1992: 10) sostiene que el problema de la disminución de los recursos naturales tiene raíces específicas en la historia interna de cada país, su lugar en el orden global y la actual trayectoria de su desarrollo interno. Por lo tanto, cada problema ambiental debe ser examinado en el contexto de su propia historia específica, así como sus vínculos con políticas económicas globales. Los problemas ambientales en los países en vías de desarrollo radican en la pobreza y el hambre, en la presión demográfica en tierras marginales y la distribución desigual de la tierra.

En este contexto se deben reconocer las relaciones de género. Según Merchant (1992: 183), el ecofeminismo surgió en la década de los '70 debido a una creciente toma de conciencia de las conexiones entre mujer y naturaleza. Las mujeres también han asumido el liderazgo de movimientos ambientales. Ejemplos comunes son Kenia e India. En Kenia, mujeres del movimiento Green Belt se reúnen para plantar millones de árboles en tierras áridas degradadas. En India se unieron al movimiento *Chipko* (abrazar árboles) para impedir que madereros cortaran árboles para la construcción.

Merchant (1992: 185) cita a Warren como un filósofo que conceptualiza de la siguiente manera el ecofeminismo:

"es tanto una crítica a la dominación masculina de mujeres y naturaleza como un intento de enmarcar una ética libre de prejuicios de género masculino acerca de mujeres y naturaleza. No sólo reconoce las múltiples voces de mujeres según raza, clase, edad y etnia, sino que las centraliza. El ecofeminismo se construye en las múltiples perspectivas de aquellos cuyas visiones son omitidas o subvaloradas en los discursos dominantes, por ejemplo el movimiento *Chipko*, que desarrolla una perspectiva global del rol de la dominación masculina en la explotación de mujeres y naturaleza. Por lo tanto, una perspectiva ecofeminista es... estructuralmente pluralista, incluyente y contextual, enfatizando mediante ejemplos concretos el rol crucial que juega el contexto en la comprensión de las prácticas existentes."

Las mujeres del Tercer Mundo han llevado el peso de la crisis ambiental provocada por la marginación colonial y proyectos de desarrollo ecológicamente inestables. Las mujeres han organizado movimientos, instituciones y empresas para transformar el mal desarrollo en desarrollo sustentable. Algunas se consideran conscientemente feministas y otras adoptan el ecofeminismo, pero a la mayoría le preocupa principalmente mantener las condiciones de sobrevivencia.

Karen Warren (1987) declara que el ecofeminismo se basa en la premisa de que las soluciones para los problemas ambientales deben incluir una perspectiva feminista. Estos principios se aclaran al determinar el rasgo básico de la conexión histórica entre la opresión de mujeres y naturaleza. María Mies (1988) dice que es esencial comprender el porqué esta división se tornó tan asimétrica, jerárquica y explotadora. Inspirada en el marxismo, vincula género y ambiente con lucha de clases, señalando que el cuerpo de las mujeres y la naturaleza fueron "colonizados" por el patriarcado y el capitalismo en conjunto (Mies, 1986).

Susan George (1992) ha descubierto fuertes correlaciones positivas entre altos niveles de endeudamiento y degradación ambiental, especialmente deforestación, y afirma que el ajuste estructural crea mayor tensión en ecosistemas ya frágiles. El "modelo de crecimiento basado en la exportación, en el cual insisten el FMI y el Banco Mundial, es sólo extractivo, se ocupa de minar más que de manejar los recursos, mucho menos de su conservación". La literatura que combina los efectos del ajuste estructural sobre las mujeres y el ambiente es escasa.

El crecimiento demográfico se suele etiquetar como "problema ambiental", pero se ha demostrado que lo crucial no es la cantidad de personas, sino lo que ellas consumen, qué parte del "ecoscopio" usan. Es significativo el excesivo consumo del norte. Además, problemas ambientales del sur, que parecen locales, como la erosión, con frecuencia se pueden atribuir a su uso económico por cuenta del norte, que penetra el sur cada vez más. La pobreza y la degradación ambiental están unidas por estructuras económicas dominantes.

Como dijera Ruth Bamida Engo-Jeda en el Congreso Mundial de Mujeres de 1992, la sobreexplotación de los recursos para satisfacer la codicia del norte es un importante factor que se debe considerar al relacionar crecimiento demográfico y ambiente. El agotamiento de los recursos naturales y la creciente toxicidad ambiental son subproductos de los excesos sociales, es decir, del estilo de vida de las sociedades ricas frente a la tierra y control sobre los recursos, de modo que cada vez más personas deben arreglárselas con menos tierra fértil y otros recursos. Así, tanto la pobreza como la riqueza excesiva son perjudiciales para el ambiente.

### Tradiciones *shonas* y manejo de los recursos forestales

No se ha registrado en forma adecuada el rol tradicional de las mujeres en el manejo de los recursos indígenas. Si miramos la historia de Zimbabwe, es legendario el rol crucial que desempeñó la *Svikiro* (médium espiritual) Mbuya Nehanda al encabezar la primera guerra de liberación (*chimurenga*). Esta sección se centrará en cómo la carrera de la médium y sus poderes sanadores y protectores se funden inevitablemente en los niveles político, ambiental, religioso y económico.

Se cree que la médium Nehanda tiene dos tradiciones distintas igualmente legítimas, una en la región de Mazoe y la otra en Dande. La Nehanda de Mazoe, una

mujer llamada Charwe, fue líder de la rebelión de 1896 contra el nuevo estado colonial. Junto con otra líder de la rebelión, la médium de Kagubi, fue sentenciada a muerte y colgada. Una fuerte y prolífica tradición oral creció en torno a su nombre, a su participación en la rebelión y especialmente a los últimos momentos de su vida después de ser condenada: su negativa a convertirse al cristianismo, su actitud desafiante en el patíbulo y su profecía de que "mis huesos se levantarán para liberarnos de los europeos" (Lan, 1985: 3). Esta profecía se cumplió durante la segunda guerra *chimurenga* que finalmente liberó a Zimbabwe en 1980. Después del fracaso de la rebelión de 1896, el victorioso gobierno blanco emprendió una completa reorganización de la sociedad *shona*, para exprimir los últimos focos de resistencia.

### *Midzimu y mhondoro: creencias shonas*

Según el pueblo *shona*, sus antepasados asumen la forma de *mweya* (respiro o aire). No tienen forma material, así que pueden estar en todos los lugares al mismo tiempo. Siguen teniendo emociones y deseos, pero nunca frívolos o desagradables. Su única preocupación son sus descendientes. Existe una sola razón por la que harían daño a un descendiente: alguna señal de que desean poseerlo/a, hablar por su boca para advertir que se aproxima un desastre, reclamar que han sido olvidados, pedir que se fabrique cerveza o poner a un niño su nombre como recuerdo.

Durante su vida, un jefe debe velar por todos sus seguidores, proporcionarles grano en tiempos de sequía y mantener la paz obligando a cumplir las leyes. Cuando muere se transforma en un *mhondoro* y en la fuente de fertilidad de la tierra. Él/ella proporciona lluvia para los campos y protege los cultivos mientras crecen. La lluvia sólo se niega si se desobedecen las leyes del *mhondoro*. Si hay incesto, asesinato o brujería, habrá sequía, pero si los descendientes del *mhondoro* obedecen sus leyes y realizan sus ceremonias a debido tiempo, vivirán en paz y abundancia.

Los ancestros reales, los *mhondoros*, se llaman *midzimu*, o antepasados, porque ellos también son los "restos" de muertos transformados y realzados por su muerte. Mientras el *midzimu* se encarga del linaje que ha perdido su protector humano, el *mhondoro* se encarga del *nyika*, el país, que gobernó cuando vivía. La palabra *mhondoro* significa león; cuando un jefe muere, su espíritu se abre camino hacia los arbustos donde entra al cuerpo de un león.

El pueblo *shona* siempre ha visto la relación entre su pasado y presente reconciliada por sus antepasados. En la *chimurenga*, los jóvenes guerreros debían dialogar con estos antepasados para justificar y explicar sus actos y buscar ayuda ancestral. Esto se representó dramáticamente cuando los mediums hablaban por los ancestros mientras las guerrillas, por los vivos.

Cuando las guerrillas *zanla* ingresaron a Zimbabwe, percibieron que si querían tener éxito, debían ser considerados liberadores por quienes habían venido a liberar. Sus acciones parecerían legítimas no en términos de los análisis políticos de teóricos socialistas, sino en términos de las ideas políticas e interpretaciones de la historia de los campesinos de Zimbabwe. Estas ideas populares habían sido forjadas por eventos remotos y recientes, y por la continua lucha del pueblo por dar sentido a su historia y ambiente.

Lan (1985: 5) resume adecuadamente todo esto en su estudio de Dande, donde

describe el primer contacto de un guerrero liberado en Zimbabwe (1971) en el valle de Zambezi. Las guerrillas fueron llevadas por densos matorrales hasta el pueblo de una antigua médium. Su nombre era Nehanda. Ella les ayudó indicándoles direcciones en el bosque, qué tipo de alimento comer, en qué partes del bosque no podían quedarse o dormir, y dónde no podían pelear.

Los campesinos llevaron a las guerrillas donde los mediums, porque éstos habían sido antes los líderes políticos de Dande. Finalmente se rompió el ciclo de intercambio ritual que por tanto tiempo unió a jefe, antepasados y vivos en una relación desigual pero flexible. Mientras los pueblos que vivían en tierras tomadas por blancos fueron desalojados y reubicados, las jefaturas se disolvieron y sus miembros se dispersaron. El mejor relato conocido de los mediums *mhondoro* esgrimiendo control político y social es la historia de la rebelión de 1896 de Terence Ranger, *Revolt in Southern Rhodesia*. Este libro fue el primer intento importante de establecer las consecuencias de compartir autoridad político-religiosa entre jefes y mediums como característica única del pueblo *shona*.

En la historia del pueblo *shona* abundan los ejemplos de resistencia a cambios impuestos por colonos blancos, incluyendo el montaje de infraestructuras en las áreas sagradas. Por ejemplo, los rituales del *mhondoro* para proteger la tierra de los mediums, expresaban una fuerte hostilidad a las innovaciones económicas introducidas por blancos durante este siglo, como las técnicas de producción agrícola, especialmente el uso de fertilizantes, afirmando que a sus espíritus no les agradaba el olor que daban a su tierra.

El rol de Nehanda durante la primera guerra de liberación demuestra claramente que fue en reacción a la colonización. Fue en respuesta a la acelerada deforestación que no agradaba a los ancestros, porque áreas donde solían esconderse y quedarse estaban siendo saqueadas por el *hombre blanco* (llamado comúnmente "gente sin rodillas", porque los pueblos indígenas no estaban acostumbrados a ver hombres con pantalones).

La observancia de un conjunto de prohibiciones rituales fue la forma más llamativa en que estos mediums expresaron su antipatía por el nuevo orden. Se entendía que estas restricciones expresaban la antipatía de los ancestros, no la de los mediums. Las fuerzas de la naturaleza son las que corren riesgo por la dominación económica de los blancos. Muchos distritos de los espíritus contienen pozas de agua sagrada para los ancestros protegidas por leones. Estas pozas se secarían si una jarra de estaño tocaba sus aguas. Sólo una calabaza o tazón de madera se podía usar para sacar agua de ellas. Es tal el avance de la sociedad blanca en Dande que muchas pozas que en el pasado estaban llenas incluso en las estaciones más secas, hoy son sólo hondonadas. Las prohibiciones rituales eran impuestas cuando los mediums hablaban en estado de trance y en sus actividades cotidianas (Lan, 1985: 139-159). Además, del este de Dande llegaron informes de mediums que se oponían a la construcción de represas que inundarían las pozas sagradas.

Durante las luchas de liberación en Zimbabwe, las guerrillas no estaban autorizadas para matar animales salvajes, especialmente elefantes y mandriles. Todo lo que crece en los matorrales, plantas cultivadas y silvestres, está bajo la protección del *mhondoro*. El bosque, escondite de las guerrillas, se transformó en un recurso al cual acudían en momentos de peligro o necesidad. Animales salvajes y guerrillas estaban bajo la protección del *mhondoro*. Lan (1985: 226) señaló que al cumplir con ciertas prohibiciones rituales, las guerrillas lograban aceptación como

*autochthons*, guerreros del pasado que regresaban bajo una nueva apariencia como cuasi descendientes del *mhondoro*. Esto era muy eficaz porque la ideología política de Dande deriva de una conceptualización de la relación entre linaje y tierra en el tiempo. El linaje que vivía más tiempo en un territorio, era considerado el dueño, de modo que él o sus ancestros aseguraban su fertilidad.

Gaidzanwa (1992) destaca el rol de las mediums en su análisis de género de estas creencias. Nehanda Nyakasikana, médium que asumió un rol de liderazgo canalizando la resistencia a los colonos, es la mujer más famosa en las luchas contra la colonización. La participación de Nehanda en las luchas anti-coloniales indica los espacios que tenían las mujeres en la sociedad *shona* precolonial, en la realidad político-religiosa de una época en que no estaban establecidas las distinciones entre política, religión y producción. Nehanda no fue un símbolo maternal, y como médium de espíritu poderoso, su identidad político-espiritual eclipsó su identidad como mujer.

Esto cambió después de la independencia, cuando conceptos occidentales liberales acerca de las mujeres se movilizaron para reconstruir y entregar los derechos por los cuales habían luchado. Nehanda fue, y aún es, reconocida por su rol político-espiritual, no por su rol como mujer o madre. En general, los mediums estaban exentos de las exigencias impuestas a hombres y mujeres comunes en relación al matrimonio y otros roles. Algunos no se casaban, particularmente las mediums poseídas por espíritus masculinos. Así, la maternidad no era el rol más importante o sobresaliente de las mediums en Zimbabwe.

Simbólicamente, la domesticación de las mujeres está representada por el cambio del nombre del principal hospital de maternidad, llamado ahora Nehanda Nyakasikana, la médium militante que fue ejecutada por el régimen colonial por su papel en la resistencia a la colonización. Vincular a Nehanda con un hospital de maternidad, en lugar de un movimiento político, refleja en parte la ignorancia y errónea interpretación cultural de los políticos responsables del nuevo gobierno de Zimbabwe (Gaidzanwa, 1992: 116).

En la esfera religiosa son evidentes las creencias contaminadas, y las mujeres normalmente no asumen un rol líder en la relación con los ancestros, ni conducen ceremonias espirituales, a menos que sean especialistas religiosas elegidas por los espíritus de muertos que las poseen. Por ejemplo, en la cultura *shona*, a las jóvenes en edad fértil no se les permite fabricar cerveza ritual porque se las considera impuras, peligrosas y contaminadas. Sólo las mujeres post-menopáusicas pueden participar en este ritual.

### Definición del actual manejo tradicional de bosques

En el pasado, los valores que mantenían la biodiversidad se solían entrelazar en la estructura y tradiciones heredadas del pueblo. Es interesante que la mayoría de las actuales prácticas de conservación hayan existido desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, algunas han sufrido transformaciones para adecuarse a las cambiantes circunstancias, y durante el periodo colonial se agregaron algunas prácticas que reglamentaban el acceso a y uso de los recursos. A continuación se da una lista de las actuales reglas y prácticas:

- Está estrictamente prohibido cortar madera húmeda para el fuego.
- Para el fuego se puede usar madera seca y recortes de varas y de carpintería.
- Para proteger los bosques del saqueo, está estrictamente prohibida la venta de leña y varas.
- Está prohibido cortar árboles frutales y ciertas especies raras (como *Lonchocarpus Capassa* "mupanda") que tienen un valor espiritual.
- El subjefe, o *Sabhuku*, autoriza la fabricación de ladrillos.
- Sólo se permite podar ramas y no cortar árboles en pie.

En general se reconocen tres formas de posesión de tierras en Zimbabwe: tierras estatales, áreas comunitarias y tierras comerciales. Según Nhira y Fortman (1992: 140), en Zimbabwe hay dos sistemas de manejo de bosques, que no se excluyen necesariamente en forma mutua: los sistemas de manejo iniciados, implementados e impuestos por el Estado y aquellos iniciados e implementados por comunidades locales e individuos.

En este ensayo se enfatizará el segundo sistema —de comunidades e individuos, destacando especialmente los sistemas de manejo tradicionales. Nhira y Fortman (1992) han descrito este tipo de mecanismo de manejo como controles sagrados, que son normas de protección y uso de los árboles basadas en creencias religiosas tradicionales o populares e impuestas por la internalización individual de las normas, autorización de la comunidad y líderes religiosos o tradicionales.

En áreas comunitarias de Zimbabwe, algunos bosques están protegidos y se prohíbe cortar árboles. Algunas están alrededor de cementerios de personas comunes y jefes. El tamaño de estos lotes, que existen desde épocas precoloniales, es de veinte a ochenta hectáreas. En estas áreas, el manejo de los bosques es por abandono.

Zimbabwe ha sido conocido por sus prácticas religiosas tradicionales, que J.M. Schoffeleers (1979: 5-6) ha caracterizado como "profundamente ecológicas", y por emitir e imponer directrices respecto al uso del ambiente por la comunidad. Estas se relacionan con el manejo de árboles y bosques. Señaló que cultos religiosos tradicionales con funciones ecológicas "son necesariamente instituciones comunitarias que incluyen a toda la población de un área geográfica en un sistema de obligaciones comunes".

Los controles sagrados se están debilitando rápidamente. Un investigador (Matowanyika) señaló que el 77% de su muestra opinó que la introducción del cristianismo e ideas occidentales había sido la causa del quiebre de las regulaciones indígenas. McGregor (1989: 7-8, 39) señaló que aun cuando tradicionalmente el acceso a los bosques era controlado, estos controles se estaban rompiendo. "Hay algunas áreas de bosques protegidas por el espíritu de un león donde se prohíbe la tala... o ciertas especies son protegidas debido a su significado en los rituales".

"Algunos árboles no se pueden usar como leña, por ejemplo el *Pseudolachnostylis maprounifolia*, que es usado por los yerbateros que exorcizan espíritus vengativos en él, y se dice que *mupanda* atrae un relámpago al hogar si lo cortan. Bajo tensión, estos controles ceden y estos árboles se pueden usar. Para explicar este cambio, algunos dicen no conocer las antiguas restricciones; otros piensan que sólo son cosas de viejas, y otros sólo señalan sus dificultades para adquirir madera. Incluso encontramos casos de familias quemando exclusivamente árboles prohibidos..." (McGregor, 1989: 7-8)

Algunas de estas especies, como el *Ficus capensis* (muonde), *Azelia quanzensis* y *Trichilia dregeana* (mutsikiri), son protegidas porque suben el nivel freático. La mayoría de las especies de ficus son esenciales para los rituales, bajo cuya sombra se celebran ceremonias, como aquella para hacer llover. El *Ochna pulchra* (muminu) aún no se usa como leña, ya que se supone que provoca disputas familiares. Sin embargo, las ceremonias religiosas todavía se realizan en estos sitios, y hay una movilización general para revivir los antiguos tabúes, especialmente después de la sequía de 1990-1991, la peor de la que se tenga memoria.

Inmigrantes y gobierno suelen ser culpados por el deterioro de los medios de control tradicionales de los bosques sagrados. Áreas consideradas sagradas están en cerros y montañas. Se creía, y aún se cree, que eran zonas donde descansan espíritus ancestrales o caminos para el *mhondoro* (espíritus ancestrales con forma de animal). Estas áreas tradicionalmente se llaman *rambatemwa*, que literalmente significa "bosques que no se pueden cortar". En algunas regiones de Zimbabwe aún se ven restos de estos bosques.

### Impacto de género y posesión en el manejo de bosques

En el sistema comunitario de posesión de tierras no hay títulos de dominio. El Acta de Tierras Comunitarias de 1982 confiere la propiedad al Presidente. Por lo tanto, las tierras comunitarias son estatales, y su distribución, ocupación y uso se realiza a través de la asamblea del distrito que otorga ocupación según la ley consuetudinaria. En la práctica de esta ley, los jefes distribuyen derechos de usufructo en pedazos de terreno a hombres adultos casados para su uso y el de su familia. Esto, en realidad, significa que las mujeres tienen acceso a la tierra a través de sus esposos o parientes varones. Por lo tanto, el acceso de los hombres a la tierra es primordial; el derecho de las mujeres es secundario y depende completamente del arbitrio de sus parientes hombres.

La distribución de tierras basada en patrones patrilineos es una disparidad de género fundamental, que combinada con diferencias en los roles de género afecta las relaciones mujer/hombre y su impacto en los recursos forestales. Este tipo de distribución de tierras tiene debilidades inherentes, que automáticamente perjudican a las mujeres, en términos de acceso a buenas tierras y tamaño de las unidades de tierra operacionales.

Hasta la aprobación del Acta Legal de Mayoría de Edad (1982), las mujeres no podían contratar o adquirir propiedades por derecho propio y permanecían inferiores de por vida. Incluso con la aprobación de esta acta, las mujeres en áreas comunitarias todavía obtienen su tierra a través del pariente varón. Las excepciones son las zonas francas donde ellas pueden comprar y áreas de reasentamientos donde las mujeres adultas con cargas pueden adquirir tierras. A nivel comunitario, esto significa que no pueden tomar decisiones independientes respecto a la instalación de infraestructuras comunitarias como cañerías y potreros, y ni siquiera pueden reservar bosques indígenas para conservarlos para el futuro.

La colonización introdujo cambios en la dinámica de los sistemas domésticos africanos y alteró las relaciones socioeconómicas incluso a nivel familiar. La dinámica familiar ha desempeñado un rol clave en la determinación de cargos en las relaciones de género. Según J.K. Henn, todos los sistemas políticos

africanos radicaban en la familia extendida la unidad socioeconómica fundamental. La división del trabajo en la familia extendida refleja su estructura. El jefe del hogar, a veces junto con el jefe del linaje o clan, controlaba el uso de la tierra y de otros recursos económicos, como herramientas o ganado. También controlaba el trabajo de los miembros de su familia. Este jefe distribuía los campos a las esposas, y a veces exigía que parte de la cosecha se destinara a su granero personal.

Donde las mujeres tenían derechos de usufructo tradicionales de sus esposos, padres o hermanos, las reformas de la tierra la han transferido a un sistema de posesión casi exclusivamente de orientación masculina, y han relegado a las mujeres a una situación de trabajadoras agrícolas sin tierra, dependiendo de los hombres para su subsistencia. Mientras en Zimbabwe la ley consuetudinaria reconoce los derechos de usufructo de las mujeres y asegura el porvenir de los recién casados, otorgándoles una porción de terreno, las viudas se tornan dependientes de los hijos herederos y quedan sin tierra si sólo tienen hijas. Las mujeres divorciadas y separadas también quedan sin tierras.

La falta de control sobre el acceso a la tierra, combinada con otras limitaciones impuestas a la mujer por el sistema socioeconómico, las convierte no sólo en víctimas sino también en agentes de la degradación ambiental (Clones, 1992: 13). Así, la inelegibilidad para el crédito tradicional, combinada con la falta de acceso o control sobre los ingresos, deteriora la capacidad de las mujeres para adquirir los insumos necesarios para aumentar su productividad o invertir en la mantención y mejoramiento de la fertilidad de su tierra.

Una inversión para aumentar la productividad actual y futura de las mujeres es mejorar sus habilidades técnicas en todo el espectro de sus actividades, a través de su influencia en las generaciones venideras, lo que es vital para aumentar el conocimiento e impedir el deterioro del frágil ambiente. Las agricultoras africanas no han tenido una formación en métodos agrícolas ambientalmente cuidadosos, ni acceso a la información técnica vía la extensión de servicios y otros programas, equivalente al de sus contrapartes masculinas. Esto es especialmente notable si consideramos que las mujeres producen la mayoría del alimento que se consume en el hogar.

Según Rocheleau (1987), la división de género de los recursos, el conocimiento, el trabajo y los productos que de ahí provienen, reflejan complementariedad o coincidencia en los intereses de hombres y mujeres en los sistemas rurales de uso de la tierra. El grado en que las campesinas controlan los recursos, puede influenciar su habilidad para participar en actividades de desarrollo forestal. Los límites en algunos recursos pueden actuar como restricciones en su participación. Comprender las limitaciones y oportunidades en una situación dada, es importante para introducir estrategias que involucren a las mujeres en actividades forestales y asegurar la obtención de beneficios por su participación.

Un tema predominante sobre recursos forestales en cuanto al género, que no ha recibido atención directa, es la seguridad alimentaria. Esta corre peligro al desvalorizar o rechazar el trabajo de la mujer en la agricultura y manejo de recursos naturales. Estadísticas sesgadas apoyan políticas que frustran su trabajo como productoras de alimentos y administradoras de recursos naturales. A nivel local, la seguridad alimentaria se debilita por las desigualdades de género y la división sexual del trabajo, donde las mujeres son las principales responsables del suministro de alimentos, combustible y agua, pero, a la vez, carecen del tiempo y con-

trol suficiente sobre los recursos para poder hacerlo de un modo sustentable. Ecológicamente, la agricultura, silvicultura, energía y suministro de agua están íntimamente conectados a través del trabajo de las mujeres.

### Problemas y consecuencias de la deforestación

La deforestación, degradación de la tierra y desestabilización de cuencas hidrográficas constituyen problemas ambientales significativos. Para comunidades agrícolas de tierra firme, esto se traduce en problemas crónicos de suministro de combustible, agua y alimentos, así como en la disminución de la restitución a la tierra y del trabajo en la agricultura de subsistencia familiar. Se pueden producir problemas más agudos cuando los cambios ambientales exacerban el impacto de sequías y hambrunas periódicas.

La degradación de la tierra abarca desde la degradación física hasta el apoyo vital y medios de subsistencia de los campesinos pobres. La recolección de leña se está convirtiendo en una tarea que exige mucho tiempo, entre dos a cuatro horas promedio cada viaje, normalmente tres o cuatro veces por semana. Estimaciones demuestran que en varias áreas deforestadas, las mujeres gastan el 20% de su tiempo productivo recolectando leña.

Las imágenes más impactantes generadas por la noción popular de los roles de las mujeres, son las de *víctimas*, *villanas* y *mediadoras* en el proceso de degradación ambiental y disminución de la producción agrícola. Como *víctimas*, son representadas con pesadas cargas de leña a través de los devastados paisajes. Como *villanas*, son retratadas directa o indirectamente como causas de deforestación y sobrepoblación. Se considera que las agricultoras, cortadoras de leña, "invasoras" de los bosques y madres actúan contra el medio ambiente nacional y global. Así, se convierten en objetivos de la educación ambiental y acción reguladora. Estos programas suelen enfatizar objetivos negativos: detener el cultivo en tierras marginales, prohibir a las mujeres el acceso a productos forestales, cambiar los métodos tradicionales del uso de la leña y limitar el tamaño de la familia (Rocheleau, 1989). Como *mediadoras*, según han reconocido investigaciones forestales sociales y organizaciones de desarrollo, tienen poder potencial como agentes en el manejo de los recursos agrícolas. Sin embargo, en muchos casos, esto se ha traducido en un limitado enfoque de las mujeres como trabajo gratis (o barato) para realizar proyectos forestales sociales en interés de la comunidad.

### Estudio de un caso modelo

#### *Asociación de Conservación Ambiental Tradicional de Zimbabwe*

Actualmente hay intentos de mediums por revivir las formas tradicionales de manejo forestal. Es interesante que sean líderes comunitarios y espirituales quienes estén motivando la acción ambiental, pero no es particularmente sorprendente a la luz de la cultura de Zimbabwe. Tradicionalmente, los jefes han tenido una estrecha relación con la tierra e imponen mucho respeto, mientras los mediums

tienen gran influencia sobre el pueblo porque son el vínculo entre los vivos y los espíritus ancestrales, que se supone presiden todas las actividades comunitarias.

La Asociación de Conservación Ambiental Tradicional de Zimbabwe (AZTREC) ha funcionado como un consorcio desde 1988. Actualmente, AZTREC está involucrada en proyectos de conservación en cinco distritos en Masvingo al sudeste del país. Con el apoyo de la Comisión Forestal, se introdujeron doce proyectos en 1992, se reprodujeron sesenta mil árboles indígenas exóticos y especies de hierbas, que fueron donados a los pueblos. En áreas rurales, actualmente hay cuatrocientas treinta y siete reservas para la conservación de bosques en ochocientos treinta y dos hectáreas de tierra. Además, con la ayuda de AZTREC, se ha reforestado cerca de doscientas once hectáreas de bosques más extensos y permanentes como una solución a largo plazo de la alta tasa de desertificación del área.

Actualmente, AZTREC está trabajando con una ONG de Kenia en un proyecto de aprovechamiento de aguas lluvia en estanques de almacenamiento para uso doméstico y escolar, y para regar árboles frutales recién plantados. AZTREC está desarrollando las siguientes actividades:

#### *Plantación de árboles*

El objetivo del componente forestación del programa era satisfacer los requisitos de la comunidad criando especies indígenas exóticas adecuadas. La plantación de árboles es para satisfacer las necesidades de producción maderera, para combustible, construcción, forraje y propósitos medicinales. El proyecto tiene doce viveros a través de la provincia.

#### *Manejo de bosques*

La percepción comunitaria se logra involucrando a las comunidades mediante la educación y participación, utilizando la tradición y costumbres relacionadas con la preservación de lugares sagrados; por ejemplo, *Mapa*, cementerios tradicionales para los jefes, y *Marambatemwa*, lugares sagrados naturales.

#### *Conservación ambiental de reservas de agua*

Este componente del proyecto contiene una serie de actividades como chequear o reducir la erosión y mejorar la capa vegetal alrededor de las reservas de agua y cuencas recolectoras. La comunidad delinea sus problemas ambientales y necesidades, lo que va seguido de planificación de actividades para la conservación ambiental de reservas de agua. La rehabilitación de cuencas recolectoras se realiza plantando árboles, arbustos y hierbas indígenas a lo largo de las riberas de ríos y otras áreas de captación. La comunidad también construye depósitos impermeables. Luego se cavan zanjas bajo techos de fierro acanalados, de modo que las aguas lluvia se almacenen en los depósitos.

#### *Agricultura sustentable*

Aquí el proyecto intenta reducir insumos externos y promover el uso de recursos locales. El proyecto espera que la productividad comunitaria no sea obstaculizada por la falta de fondos para comprar fertilizantes o pesticidas, utilizando recursos locales, es decir, estiércol de cerdo y vaca y otras prácticas agroforestales para cultivos intercalados. Entonces estarán en condiciones de autosustentarse. Para lograrlo, los grupos trabajan en conjunto con organizaciones como la Red

Agrícola Natural. Estamos lanzando un programa de permacultura financiado por la Comisión Británica Superior.

### **Participación de las mujeres**

Hay catorce grupos de mujeres participando en estas actividades, y todos tienen sus viveros. Su objetivo es la seguridad alimentaria y la mantención de la tecnología indígena que las mujeres han controlado en pro del bienestar de las familias.

En la siguiente descripción de Lydia Chabata, vemos las actividades cotidianas de las mediums:

"Ella (médium) está a cargo del programa Mujeres y Educación y Actividades Ambientales. En él supervisa la plantación de árboles en los viveros y asegura la integración de las mujeres a estas actividades.

Supervisa tres lugares sagrados que están siendo protegidos como *Mapa* y *Marambatemwa* como parte del manejo forestal. Los lugares sagrados se protegen para preservar especies de árboles y hierbas y como lugares de crianza de la fauna, pero, principalmente, porque es una costumbre cultural. Los lugares sagrados son protegidos por mediums, autoridades locales y jefes.

Estoy involucrada porque también soy médium. Mi rol es motivar la participación de las mujeres en el manejo de lugares sagrados. El pueblo puede cosechar productos forestales de las áreas sagradas, siempre y cuando respete los procedimientos. Es decir, primero deben acudir al mensajero del jefe que informará su petición a éste, quien la llevará al médium a cargo de esa área en particular. La retroalimentación seguirá el mismo canal descendente.

La mujer común no tiene voz ni voto en el manejo del bosque. Sólo las mujeres mayores son responsables de barrer los senderos y llevar tuestos con cerveza si hay alguna ceremonia tradicional programada en el bosque. Únicamente los lugares sagrados originales se consideran sagrados, nadie puede designar un área como lugar sagrado. La costumbre de proteger los lugares sagrados perdurará, porque el pueblo de Zimbabwe ahora tiene una nueva percepción, que valora las costumbres tradicionales. La campaña de esta nueva percepción se está implementando en colegios, clubes y otras partes.

Chabata también se refiere a algunos problemas: 'Sin embargo, entre la nueva generación parece no haber conciencia para valorar la mayoría de los tabúes; por ejemplo, pocos lo piensan dos veces antes de cortar un árbol en un lugar sagrado. La nueva generación debe continuar con la costumbre para mantener nuestra identidad, ya que no podemos ser una nación sin cultura'." (Chabata, 1993, entrevistas personales con la médium)

### **Estrategias y políticas para el desarrollo sustentable**

En el sentido más amplio, el objetivo de las estrategias para el desarrollo sustentable es *promover la armonía entre los seres humanos y entre la humanidad y la naturaleza, lo que se centra en torno a los siguientes aspectos:*

- Reducir o eliminar restricciones legales y socioculturales a campesinas con acceso a y uso de recursos productivos escasos.
- Desarrollar y/o difundir tecnologías para uso doméstico y comercial que ahorren esfuerzos a las campesinas.
- Promover investigaciones sobre el rol de las mujeres en la conservación de suelos, riego y manejo de cuencas de agua, manejo de aguas superficiales y recursos costeros, manejo integrado de plagas, planificación para el uso de la tierra, conservación de bosques y silvicultura comunitaria.
- Identificar y emplear conocimientos técnicos indígenas de las campesinas sobre el uso sustentable de recursos.
- Determinar el impacto de la degradación ambiental en los medios de vida de las mujeres y en el bienestar de su familia.
- Identificar claramente y difundir las relaciones esenciales entre políticas y prácticas demográficas y sustentabilidad ambiental.
- Aumentar la participación de las campesinas en el diseño de programas y proyectos de desarrollo sustentable.

Crear conciencia y educar acerca de temas de género a nivel de planificación de políticas, son requisitos para cambiar las intervenciones tradicionales de desarrollo por aquellas que respondan al género. Tal enfoque de desarrollo sustentable y de preservación de recursos naturales, asume una conciencia adecuada de los temas de género a nivel de planificación de políticas en las capitales de los países y/o en agencias internacionales. Cuando está ausente esta conciencia, el primer paso necesario es un entrenamiento adecuado u otras medidas para llenar este vacío.

Los aspectos políticos conceptuales y prácticos se deben decidir dentro de un enfoque que responda al género. Un aspecto político conceptual importante es la decisión de enfatizar proyectos dirigidos exclusivamente a las necesidades de las mujeres como parte de un paquete de desarrollo o de integrarlos todos. El primer enfoque, que suele ser propuesto por algunos grupos de mujeres como una necesaria acción afirmativa, para cerrar la brecha de las disparidades de género, ha sido cuestionado como una posible contribución a la perpetuación de las disparidades de género. Sin embargo, ambos enfoques se podrían usar de un modo complementario más que como alternativas excluyentes.

Hay diferencias entre los roles y responsabilidades de hombres y mujeres; restricciones y oportunidades en actividades productivas y generadoras de ingresos; tipo y escala de actividades productivas (subsistencia versus monocultivos de retorno rápido); educación y conocimientos sobre asuntos ambientales. Dadas estas diferencias, más la responsabilidad que tienen las mujeres en la reproducción y en el cuidado de la salud, cabe esperar que tengan diferentes prioridades, percepciones del impacto de proyectos de desarrollo, diferentes respuestas a los incentivos fiscales y desempeño con las utilidades y patrones de consumo. La integración de la mujer al proceso de desarrollo requiere su plena participación e influencia a todos los niveles del proceso de toma de decisiones y no sólo en el desarrollo de la implementación y potenciales beneficios.

Es esencial la capacitación de la mujer vía educación, formación y experiencia. Su empoderamiento se define aquí como la ilimitada oportunidad para influir en el proceso de toma de decisiones, tener acceso irrestricto a y control sobre los recursos y servicios y poder para discernir los beneficios y obligaciones de un

proyecto de desarrollo. Empoderamiento significa la posibilidad de una distribución justa de costos y beneficios del proceso de producción, de las oportunidades y obligaciones para la preservación de los recursos naturales y cuidado del hogar.

### Desafíos futuros

- Intervenciones para aumentar la sensibilidad de género, vinculando macro versus micro.
- Incorporar conocimientos indígenas.
- Aumentar las habilidades de las mujeres como administradoras de bosques.
- Reforzar la movilización grupal y el liderazgo.
- Diversificar la generación de ingresos familiares y mejorar la seguridad alimentaria.

### BIBLIOGRAFÍA

- Agarwal, B. *Engineering Environment Debate: Lessons from the Indian Subcontinent*. Michigan State University, 1991.
- Blaikie, P. y H. Brookfield. *Land Degradation and Society*. Londres: Methuen, 1987.
- Borkenhagen, L.M. y J.N. Abramovitz. *Proceedings of the International Conference on Women and Biodiversity*. Kennedy School of Government, Harvard University, octubre 4-6, 1991.
- Borooh, R., K. Cloud, J. Peterson, T.S. Saraswathi y A. Verma. *Capturing Complexity, Women, Households and Development*. University of Illinois, 1991.
- Bradley, P.N. y K. McNamara. *Living with Trees Policies for Forestry Management in Zimbabwe*. Washington: Banco Mundial, 1993.
- Brechin, S. y P. West. "Social Barriers in Implementing Appropriate Technology: The Case of Community Forestry in Niger", West Africa, *Humboldt Journal of Social Relations*. Vol. 9, N° 2, 1982.
- Brechin, S., W. Margin, K. Shapiro y P. West. *Agroforestry in Developing Countries Economic and Social Policy Issue*. USAID, 1984.
- Campbell, B.M., J.G.M. Clarke y D.J. Gumbo. *Traditional Agroforestry Practices in Zimbabwe: Agroforestry systems*. Zimbabwe: 1991.
- Campbell, B.M., S.J. Vermeulen y T. Lynam. *The Value of Trees in Small-Scale Sector of Zimbabwe*. IDRC Publications, 1991.
- Clones, J.P. *The Links between Gender Issues and the Fragile Environments of Sub-Saharan Africa*. Washington: Banco Mundial, 1992.
- Correia, M.C. y S.C. Mvududu. *Women in SADC Forestry Sector Programme of Action Reid Collins and Associates*. Vancouver, Canadá; y Forestry Sector Technical Co-ordination Unit, Lilongwe, Malawi, 1992.
- Deweese, P.A. "The Wood Fuel Crisis Reconsidered: Observations on the Dynamics of Abundance and Scarcity", en *World Development*, 17, 1989, pp. 1159-1172.
- Feldstein, H.S., C. Flora, y S.V. Poats. *The Gender Variable in Agricultural Research*. Ottawa, Canadá: IDRC, 1991.
- Forestry Commission 1990. *Deforestation and Afforestation Activities in Zimbabwe*. Harare, Zimbabwe, Gobierno de Zimbabwe, International Institute for Environmental and Development 1992. *Environmental Synopsis of Zimbabwe* (ODA).

- Gaidzanwa, R. *The Ideology of Domesticity and the Struggle of Women Workers: The Case of Zimbabwe*. La Haya, Holanda: Institute of Social Studies, 1992.
- George, Susan. *Debt Boomerang: How the Third World Debt Harms Us All*. Londres: Pluto, 1992.
- Henn, J.K. *The Material Basis of Sexism: A Mode of Production Analysis With African Examples*. Boston University Press, 1986.
- Kamau, I.N. *Agroforestry Technological, Innovations, Political, Ecological, Cultural Issues*. Michigan State University, 1989.
- Lan, David. *Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. Harare: Zimbabwe Publishing House, 1985.
- McGregor, J. *Coping with Deforestation: Local Strategies and State Policy in Zimbabwe's Communal Areas*. Londres: Commonwealth Science Council, 1989.
- Merchant, Carolyn. *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. Nueva York: Routledge, 1992.
- Mies, M. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. Londres: Zed, 1986.
- . *Women: The Last Colony*. Londres: Zed, 1988.
- Mvududu, S.C. *Social Forestry for Rural Development: The Case of Women's Participation in Social Forestry Activities in Zimbabwe*. African Training and Research Centre for Women y Comisión de Naciones Unidas para África, Addis-Abeba, Etiopía, 1990.
- Nhira, C. y L. Fortman. *Local Control and Management of Forest and Environmental Resources in Zimbabwe*. Harare: University of Zimbabwe Press, 1992.
- Ranger, T.O. *Revolt in Southern Rhodesia, 1896-7*. Londres: Heinemann, 1979.
- Rocheleau, D.E. "Gender Resource Management and the Rural Landscape: Implications for Agroforestry and Farming Systems Research", en S.V. Poats, M. Schmink y M. Spring, 1987a, pp. 149-169. *Gender Issues in Farming Systems Research and Extension*. West View Press, Boulder, Colorado.
- Rocheleau, D.E. "The User-Perspective and the Agroforestry Research and Action Agenda", H. Gholz (ed.), 1987b: pp. 59-87. *Agroforestry: Realities, Possibilities and Potentials*. Martinus Nijhoff Doordrecht.
- Rocheleau, D.E. *Yours, Mine and Ours: The Gender Division of Work, Resources and Rewards in Agroforestry Systems*. ICRAF Nairobi, 1989.
- Scherr, S.J. *Agroforestry Systems*. ICRAF Journal, Vol. 15, nº 2 y 3, Nairobi, 1991.
- Schoffeleers, J.M. *Guardians of the Land*. Gweru: Mambo Press, 1979.
- Scoones, I.C. *Livestock Population and the Household Economy: A Case-study from Southern Zimbabwe*. Tesis de doctorado, University of London, 1990.
- Van den Hambergh, H. *Gender Environment and Development: A Guide to the Literature*. Institute for Development Research by International Books. Utrecht, Holanda, 1993.
- Warner, K. *Patterns of Farm Tree Growing in Eastern Africa*. ICRAF, Nairobi, y Oxford Forest Institute, Oxford, 1993.
- Warren, Karen. "Feminism and Ecology: Making Connections", en *Environmental Ethics* 9, 1, pp. 3-20, 1987.
- Banco Mundial. *Zimbabwe Agricultural Sector Memorandum*. Washington: Banco Mundial, 1991.
- Williams, P.J. *Women's Participation in Forestry Activities in Africa*. Nairobi, Kenia: Project Summary and Policy Recommendation Environment Liaison Centre International, 1992.

## El culto chisumphí

### *El rol de las mujeres en la preservación del medio ambiente*

ISABEL APAWO PHIRI

La tasa de destrucción del ambiente es ahora preocupación de toda disciplina académica. La religión no es una excepción. Como señalara Schoffeleers, antes de la llegada del Islam y el cristianismo a las sociedades de África Central, los pueblos tenían sus propias filosofías de protección del ambiente. Éstas se reflejaban en su religión<sup>1</sup>. Los académicos de Religiones Africanas Tradicionales también concuerdan que en la cosmovisión africana, los seres humanos existen en relación al universo. Esto significa que hay una relación especial entre Dios, las deidades, los ancestros, los seres humanos y la naturaleza<sup>2</sup>. En las sociedades africanas tradicionales, las preocupaciones ecológicas se expresaban de distintas formas, una de las cuales fueron los cultos territoriales. Schoffeleers señaló que:

"Las actividades características de los cultos territoriales son rituales para contrarrestar sequías, inundaciones, situaciones difíciles, pestes y epidemias que afectan al ganado y al hombre [*sic*]. En términos positivos, los cultos territoriales operan en relación al bienestar de la comunidad, de sus campos, ganado, pesca, caza e intereses económicos generales. Sin embargo, fuera de la acción ritual, dictan e impulsan directrices con respecto al uso comunitario del ambiente."<sup>3</sup>

El culto chisumphí, tema de este artículo, cae en la categoría de culto territorial. Ya se han realizado investigaciones detalladas del culto desde perspectivas históricas y teológicas. Y. Ntara<sup>4</sup> fue el primer malawino que escribió sobre el culto en los años '50 en su relato *Mbiri ya Achewa*. Durante el mismo periodo, W.H.J. Rangeley<sup>5</sup> y R.A. Hamilton<sup>6</sup> registraron en detalle las estructuras organizativas históricas del culto chisumphí entre los chewas del centro y del culto mbona entre los chewas del sur. En los años '60, Thomas Price<sup>7</sup> realizó otra investigación de los dos santuarios chewas que fue presentada en un seminario del Centro de Estudios Africanos, Universidad de Edimburgo. Comentando el trabajo de

Price llamado "Cultos de Lluvia Malawi", George Shepperson nota la falta de un análisis del rol de las mujeres en los cultos tradicionales<sup>8</sup>. A través de diversos artículos desde una perspectiva histórica y teológica, J.M. Schoffeleers hizo importantes contribuciones sobre los dos santuarios para la lluvia. En un artículo realiza un estudio histórico comparativo de los dos cultos, para mostrar las diferentes organizaciones políticas y sociales en que funcionaban<sup>9</sup>. Todos los estudios han destacado el desarrollo, organización y fragmentación históricos del culto chisumphi hasta los años '70. Estos estudios aparecen en un libro editado por Schoffeleers, *Guardians of the Land*. En la introducción, Schoffeleers muestra preocupación por la falta de un estudio explícito sobre la ecología fuera de los relatos del ritual<sup>10</sup>. Después señala que tal vez se debía a que "por un lado, todos los estudiosos de los cultos se han interesado más en sus aspectos religiosos, políticos e históricos, y, por otro, paradójicamente, sus funciones ecológicas no son evidentes en forma inmediata. Sin embargo, el impacto de los cultos territoriales en el sistema ecológico es tal que, usando la frase de Rappaport, perfectamente podemos hablar de 'un ecosistema dirigido ritualmente'"<sup>11</sup>.

El objetivo de esta investigación es llenar los vacíos examinando el actual rol de las mujeres en y en torno al santuario en el uso y protección de los recursos naturales. Esto significó un análisis socioeconómico y religioso-cultural del rol del culto en relación a los recursos naturales del entorno. El estudio también trató de descubrir si las mujeres de las comunidades cercanas han vivenciado que la ausencia de un rol fuerte del culto tiene un efecto en el medio ambiente. Ellas han sido escogidas porque, según la tradición, son las responsables de conseguir el agua, la leña y el alimento diario. Por lo tanto, son las más afectadas por los cambios ambientales. Así, el objetivo general de este estudio es investigar cómo contribuyen las mujeres a la destrucción de los recursos naturales y si la Religión Africana Tradicional proporciona o no recursos útiles para empoderar a la mujer como agente para sustentar la integridad de la creación.

### Antecedentes

El santuario de Chisumphi se ubica actualmente en Kachikoti, distrito de T.A. Pemba en Dedza. Está a 63 kilómetros de Lilongwe en Malawi. El nombre tradicional del lugar es Msinja. La razón principal de la elección de este santuario es porque estudios históricos y teológicos sobre él, mencionan el importante rol que alguna vez desempeñaron las "esposas de espíritus". Ntara menciona que en el periodo proto-chewa, todos los santuarios chews formaban una red y eran dirigidos por las "esposas de espíritus" del Dios Chewa conocido como Chisumphi<sup>12</sup>. Estas esposas se conocían como guardianas de la tierra. Su rol continuó durante el periodo del clan phiri.

Entre los chews del centro, la "esposa del espíritu" más famosa fue *Makewana* —madre de todos los pueblos— en Msinja. De hecho, Msinja era el centro de la religión chewa<sup>13</sup>. *Makewana* fue llamada al caer en trance y entregar un mensaje de Chisumphi al pueblo. El rol tradicional de *Makewana* era religioso y político. Su rol político terminó primero con los ataques de los ngonis en la década de 1870 y luego con la llegada del gobierno colonial en 1890. Desde entonces, el lugar ha

permanecido fragmentado y sin mucho poder. No obstante, como informa Schoffeleers, cada vez que el país se ve afectado por una sequía severa, hay intentos de restaurar el lugar según su *status* original. Por ejemplo, en 1948 hubo uno. Entre 1992 y 1994, el país ha experimentado una aguda escasez de alimentos. A este estudio le interesa descubrir qué han hecho sus guardianes para abordar el tema de las sequías.

La tradición dice que cuando *Makewana* estuvo a cargo del santuario, debió permanecer soltera y dedicar su vida al servicio del lugar. Una historia contemporánea señala que en 1950 una joven fue llamada por Chisumphi para ser *Makewana*. Su nombre original era Mothela. Ya que el culto se había deteriorado y por lo tanto no tenía mucha influencia, Mothela decidió mantener el título de *Makewana*, pero decidió casarse. Tuvo un hijo. Después del parto, ella enfermó. Comenzó a tener alucinaciones y sus cuidadoras empezaron a ver cosas extrañas en su casa, como luces brillantes, aun cuando no había electricidad. Después de una larga enfermedad, falleció. Los sueños de algunas personas revelaron que murió porque Chisumphi no estaba contento con su matrimonio.

Desde entonces, otras mujeres llamadas a servir en el santuario se negaron a usar el nombre de *Makewana*. Mkwinda, la siguiente guardiana, se consideraba una hermana perpetua de *Makewana*<sup>14</sup>. Era viuda cuando asumió esta responsabilidad, y murió en 1992, lo que coincide con la gran escasez de alimentos que hubo ese año.

La actual cuidadora del santuario es Nandinesi Nabanda. Es viuda y ya había llegado a la menopausia cuando asumió. Si bien anteriormente hubo una que se convirtió en guardiana al caer en un trance, la actual heredó el cargo de su madre, Mkwinda. No se considera *Makewana* o sobrina de ésta, sino hermana perpetua de la *Makewana* tradicional. Con este cambio en la tradición, se ha olvidado el nombre de *Makewana* como guardiana de *Makewana*. Este cambio se produjo por temor a lo que ocurrió a la última *Makewana*, y no debido a la presencia de un jefe varón conocido por el mismo nombre, como sugiere Schoffeleers<sup>15</sup>.

La historia de Mothela parece confirmar la creencia tradicional de que las mujeres deben ser solteras para servir eficazmente a Dios. Es posible que la muerte de Mothela no se asociara con su cargo, sino que fuera resultado de complicaciones del parto. Sin embargo, en la cosmovisión africana, cuando alguien actúa en contra de las exigencias de la tradición y luego muere, la explicación común es que la muerte fue un castigo por desobedecer.

### El rol de Nandinesi Nabanda como protectora de la tierra

Nandinesi Nabanda se considera protectora de la tierra de dos maneras: a través de los rituales de agradecimiento por la lluvia anual y los primeros frutos, y estando a cargo de los recursos naturales alrededor del santuario. Todo el pueblo de Kachikoti desempeña el rol de invocador de la lluvia. Al observar el ambiente, puede decir si en un año particular habrá lluvias normales, demoras o mucha lluvia. El ritual de la lluvia se realiza para apurarla o detenerla si hay demasiada.

### Invocación anual de la lluvia

En la invocación de la lluvia, se informa con anticipación a todo el pueblo para que las parejas se abstengan de tener sexo, ya que, según las creencias chewas, el santuario es santo y las relaciones sexuales profanan lo santo. El mismo día del ritual, se comienzan a preparar temprano en la mañana. Tradicionalmente, la guardiana del santuario usaba una vestimenta oscura llamada *Biliwita*. Se suponía que simbolizaba y atraía a las nubes oscuras. Esta vestimenta ya no existe, y por lo tanto, se usa ropa común. La guardiana se dirige a Chisumphí y a los antepasados en el santuario. En el caso de éstos, no menciona ningún nombre en particular. También indica cómo se debe realizar la ceremonia.

Nabanda es acompañada por tres grupos de personas. El primero es de niñas<sup>16</sup> y a veces niños<sup>17</sup> entre seis y once años. La edad es significativa, porque, en el caso de las niñas, no deben ser púberes. La creencia implícita es que la menstruación tiene un efecto negativo en el santuario. De hecho, todas las mujeres nacidas y criadas en Kachikoti han participado en el culto entre esas edades<sup>18</sup>. Este grupo debe desempeñar un rol distintivo. Visten ropa común, aunque en el pasado usaron ropa oscura. Se congregan en la cabaña de Nabanda donde sus rostros son cubiertos con carbón en polvo y salpicados con una pasta de harina de maíz. Una niña lleva un potaje de harina de maíz en una olla de arcilla, y la segunda, una olla de arcilla con agua. Todo el grupo entona canciones para invocar la lluvia mientras camina hacia el santuario con Nabanda. Siguen cantando mientras circundan el santuario. Además, deben limpiar las ollas de arcilla que quedan en el santuario. Barren el entorno y derraman la bebida. Después de la ceremonia, se van a casa cantando y esperando que llueva en cualquier momento. Antiguamente, la lluvia caía antes de que llegaran a casa. No ha sido así en los últimos diez años. Se cree que la demora de las lluvias en años recientes, se debe a una combinación de factores: la moral relajada del pueblo, negligencia al cortar árboles sin plantar nuevos y la voluntad de Dios<sup>19</sup>.

El segundo grupo que acompaña a Nabanda está formado por tres o cuatro mujeres que han llegado a la menopausia. Su rol principal es apoyar a Nabanda en los rituales. Tradicionalmente, el grupo de mujeres jóvenes y mayores que trabajaba con *Makewana* se llamaba *Matsano*. Esto apoya la tradición recopilada por Rangeley de que *Matsano* eran niñas que no habían llegado a la pubertad o mujeres que habían alcanzado la menopausia<sup>20</sup>. El evitar la sangre menstrual también puede explicar por qué sólo debían ser mujeres en la menopausia. La actual generación de mujeres parece no recordar que tradicionalmente se las llamaba *Matsano*.

El tercer grupo está formado por funcionarios varones. Incluyendo al actual jefe, Kachikoti, su hermano mayor Mkale Julius Mabvuka Phiri y algunos consejeros del jefe. Actualmente, su deber es cuidar el santuario junto con Nabanda. El santuario está en las afueras del pueblo. Antes de llegar a él, el jefe se dirige a los espíritus que habitan el árbol sagrado más cercano al pueblo. El jefe y su grupo de hombres no llegan hasta el santuario, se detienen unos cien metros antes.

Cuando llueve demasiado, el techo del santuario se abre para que entre luz. Este techo simboliza una cubierta de nube-lluvia. La acción de sacar el pasto del techo significa ahuyentar la nube-lluvia. Y así se espera que la lluvia se detenga. Se supone que este ejercicio impide que los cultivos se pudran por exceso de agua.

### *Ceremonia de agradecimiento por los primeros frutos*

Cuando comienza la lluvia y las hojas de zapallo han alcanzado un buen tamaño<sup>21</sup>, Nabanda convoca a una ceremonia de agradecimiento. Se elige un día, y se anuncia para que las parejas se separen. El día del ritual, cada familia lleva a Nabanda una hoja de zapallo. Las mujeres de la familia son las encargadas de hacerlo. Sin embargo, si están menstruando, no ingresan a los campos a recoger estas hojas. En tal caso, se pide a las hijas o parientas que lo hagan. En la tarde se realiza una procesión al santuario igual a la del culto anterior. La única diferencia es que en vez del potaje, llevan hojas de zapallo. Esta ceremonia se repite con el primer maíz verde. Es tabú comer estos dos tipos de alimento antes de una ceremonia de agradecimiento. Esta es un reconocimiento de que Dios es la fuente de alimento. Dios, como fuente de lluvia, la proporcionó, y por lo tanto, muestran su gratitud mediante este ritual de agradecimiento.

### **Protección de los recursos naturales en torno al santuario**

Al oriente de Kachikoti está la reserva forestal Dzalanyama, que cuenta con protección gubernamental. De hecho, el empleado del gobierno que protege el bosque vive en el pueblo. Entre el pueblo y el bosque, está Kanyungu Dambo con pozas de agua y potreros comunitarios. Al sudeste hay un huerto sagrado donde está el santuario. Al norte está el río Diampwe. Aunque el área actual del santuario es pequeña, el lugar sagrado comprende una parte de la reserva Dzalanyama y una sección de las pozas en Kanyungu Dambo. Cada lugar sagrado tiene una historia de por qué es preservado.

#### *Huerto sagrado en la reserva forestal Dzalanyama*

Esta área es el lado masculino del lugar sagrado. Según la tradición, era la zona residencial de *Kamundi Mbewe*<sup>22</sup>, funcionario del santuario que solía realizar los deberes de esposo de *Makewana* durante la iniciación de las niñas<sup>23</sup>. El lugar también se llama *Pakabvumbwa*, porque hay una caverna donde se escondió el pueblo de Msinja durante los ataques ngonis en la década de 1870<sup>24</sup>. Hoy existen conflictos entre el Departamento Forestal y las funcionarias del santuario acerca de la propiedad del sitio. Los lugareños quieren usarlo con fines religiosos, pero el Departamento Forestal no se los permite porque el lugar sagrado está dentro de la reserva Dzalanyama. Aun así, la cuidadora del santuario considera *Pakabvumbwa* como parte de su área de influencia. Todavía se cree que en ese lugar hay un pitón que se come los alimentos ofrecidos en el santuario, que está a un kilómetro de distancia. Nadie ha visto al pitón, pero sí sus huellas al día siguiente de un ritual.

Las mujeres del pueblo compran leña en la reserva Dzalanyama. Las jóvenes lo hacen tres veces por semana a un precio de 50t<sup>25</sup> por atado. Las mujeres mayores compran a diario porque sus atados son pequeños. Dado que quienes son sexualmente activas no pueden transitar por el lugar sagrado, se ha convertido en una tradición que todas las mujeres tomen un camino más largo al lugar donde el Departamento Forestal vende la leña. Antes de que se instalaran los refugiados de

Mozambique en el pueblo y sus alrededores en los años '80, las mujeres de Kachikoti se demoraban una hora caminando hacia y desde la reserva para comprar leña. Debido a la presencia de los refugiados, ha aumentado la población. El efecto ha sido un uso excesivo de la sección del bosque más cercana al pueblo. Ahora las mujeres demoran un cuarto de día en comprar leña.

### *Pozas sagradas en Kanyungu Dambo*

Linden ha dicho que el simbolismo del agua es importante en la teología del culto chisumphi<sup>26</sup>. En el dambo hay una poza dedicada a Chisumphi. Se llama *Dziwe La Anamwali*. Según la tradición, hace muchos años seis niñas estaban en una ceremonia de iniciación en el área de *Makewana*. El último día, temprano en la mañana, las niñas y sus madrinas fueron a una de estas pozas a bañarse. Formaron una fila, de modo que cuando cada niña saltaba al agua, era seguida por su madrina. La última madrina se sorprendió de que todas las que pasaron antes no salieron a la superficie. Decidió esperar y ver qué pasaba. Después de un largo rato y viendo que las demás no salían, dio la alarma y llegó todo el pueblo de Msinja. Al atardecer apareció un arco iris sólo en esa poza. *Makewana* interpretó la presencia del arco iris como una señal de que las niñas y sus madrinas aún estaban vivas, pero con Chisumphi. El lugar se declaró sagrado.

Para distinguir a los iniciados, los chewas celebran con un baile *nyau* (máscara). Sin embargo, desde la desaparición de las seis niñas y cinco madrinas, el baile *nyau* se prohibió en Msinja. Hasta hoy no está permitido en Kachikoti<sup>27</sup>.

La naturaleza mística de la poza continúa hasta hoy. Después de un tiempo, algunas personas fueron a pescar allí. Los peces atrapados tenían collares iguales a los de las niñas. Esto asustó a la gente. Nadie puede sacar agua o peces de esa poza. En 1993 se informó que unos hombres tenían un vivero de tabaco cerca de la poza, pero usaban agua de otra. El jefe y Nabanda lo consideraron una falta de respeto hacia Chisumphi. Por lo tanto, fueron multados con dos pollos negros y una cabra negra. Los pollos fueron atados y arrojados vivos a la poza como sacrificio a Dios. La cabra fue degollada en la poza. La sangre goteó allí. La carne fue asada y comida sólo por los presentes. Los huesos, cuero y demás restos fueron arrojados a la poza<sup>28</sup>.

A pesar de que dos costados de Kachikoti están rodeados de agua, las mujeres enfrentan escasez de peces y agua. Aunque algunas pozas no son sagradas, las mujeres no sacan agua de allí, ya que le temen al lugar. Además, en la estación seca, las otras pozas se secan, salvo la sagrada, que no puede ser utilizada por el pueblo. Recientemente, el río Diampwe se ha estado secando más rápido que hace cuatro años. Esto se ha atribuido a la disminución de lluvias. Dado que el nivel freático ha bajado, ya no funciona la única cañería que proporcionaba agua limpia al pueblo. Como alternativa, las mujeres obtienen agua de un pozo de dos metros de profundidad que está en las afueras del pueblo. La mayoría de los hogares usan un promedio de seis a ocho baldes de agua diarios. Esto significa que las mujeres deben levantarse alrededor de las cuatro de la mañana para buscar agua. Dado que las filas son largas y el agua del pozo no es suficiente para todo el pueblo, se demoran un promedio de treinta minutos a una hora en obtener un balde de agua.

La escasez de agua redundo en problemas para obtener hortalizas. La mayoría de las mujeres tienen un huerto a un costado del dambo. Mantener el huerto tam-

bién es un lío por la presencia de ganado. El Departamento Forestal tiene ganado que pasta libremente en el dambo. Algunas personas también poseen ganado. La población ganadera ha aumentado, pero los potreros siguen siendo los mismos. Esto ha provocado un pastoreo excesivo. Proteger los huertos del ganado se considera un trabajo femenino. Por lo tanto, mientras los cuidan, las mujeres preparan el almuerzo para su familia. Cuando sus hijas regresan del colegio, asumen el cuidado de los huertos para que sus madres puedan buscar leña y más agua para el hogar.

### *La tierra en torno al santuario*

La guardiana del santuario se encarga de que nunca se corten los árboles que le rodean. Se dice que un jefe ngoni, Kachere, envió a unos hombres a cortar uno de los árboles en Msinja para carpintería. La razón principal era desafiar la santidad de Msinja. Según la tradición, cuando empezaron a cortarlo, se escuchó una voz que protestaba. Sin embargo, siguieron haciéndolo. Mientras el árbol caía, hubo una advertencia, un fuerte grito y sangre brotaron del árbol. Todos arrancaron. Poco tiempo después, el jefe Kachere y los participantes de este hecho murieron. Esto sirvió de advertencia a todos: nadie debía cortar los árboles del santuario. El tronco aún sigue ahí, aunque en parte podrido y quemado por el incendio de los matorrales.

Este fuego ha dañado la mayoría de los árboles en torno al santuario, y hoy no quedan más de doce árboles sagrados. La mayor parte de la tierra se cultiva. El argumento es que se permitieron los cultivos cerca del santuario para impedir incendios de los matorrales que podían acabar con los árboles restantes. Otra razón posible es que debido al aumento de la población, hay mayor escasez de tierra de cultivo. El jardín del santuario pertenece a su cuidadora y al jefe. Cuando se cae una rama de un árbol sagrado, sólo la pueden recoger las niñas que van al santuario con la cuidadora y el jefe. Se informó que ese tipo de madera sólo se puede usar para calentar a la gente en la noche durante un funeral. Sin embargo, la cuidadora también contó que ella, y las mujeres mayores que la acompañan, la pueden usar para cocinar.

## Conclusión

En este ensayo se ha intentado mostrar un cuadro del estado actual del santuario Chisumphí en relación a la ecología y las mujeres. Ha demostrado que el santuario aún funciona. Todavía se realizan rituales dirigidos a la preservación del ambiente. Aún se mantienen los lugares sagrados y por lo tanto protegidos por la tradición del santuario. La tensión existente entre las funcionarias del santuario y el Departamento Forestal acerca de la propiedad de *Pakabvumbwa* es compleja y necesita atención de todos los interesados en la preservación de los recursos naturales y religiones tradicionales.

La investigación también ha demostrado que si bien éste es un santuario dirigido por mujeres, aún conserva tradiciones que las afectan negativamente. Por ejemplo, la cuidadora del santuario debe ser célibe; la menstruación y la sexualidad en general se consideran negativas en el ambiente; la recolección de hojas de zapallo

durante la menstruación se asocia con la improductividad de la tierra; las mujeres casadas sexualmente activas no pueden transitar por el camino al altar por temor a provocar desgracias en la comunidad, aun cuando es un atajo.

También observamos que algunas tradiciones han cambiado, como los nombres originales de las funcionarias. Los nombres de *Makewana* y *Matsano* han desaparecido, aunque no los roles en la conservación del ambiente. Esto indica que la tradición no es estática sino dinámica.

Un estudio comparativo para examinar el *status* económico del pueblo de Kachikoti y otros pueblos en Dedza, demostraría que las mujeres de Kachikoti tienen suerte porque no caminan distancias muy largas para buscar agua, leña y alimentos. Mientras otros lugares del país solicitan maíz al gobierno, el pueblo de Kachikoti tiene suficiente hasta la siguiente temporada de lluvias. Las mujeres lo atribuyen al hecho de que pertenecen a un pueblo religioso y por lo tanto bendito por Dios<sup>29</sup>.

Estas mujeres también han aprendido que caminar distancias largas o hacer filas son ocasiones sociales para conversar con sus amigas. Sin embargo, esto no significa que no busquen métodos más fáciles o mejores para obtener leña y agua. Cabe destacar que convirtieron un problema en una reunión social.

No consideran la posibilidad de tener una plantación personal de árboles porque esto se considera trabajo de hombres. Aquellas mujeres que tienen sus propias plantaciones son criticadas por querer convertirse en hombres<sup>30</sup>. Por lo tanto, es necesario cambiar esta actitud para que las mujeres comiencen a contribuir a la preservación del ambiente. Lamentablemente, mientras la cuidadora del santuario ve la necesidad de plantar árboles como una solución al problema del agua y la leña, se considera que esto va más allá de su responsabilidad en el santuario. Se requerirán programas de concientización que empoderen a las cuidadoras y a las mujeres del pueblo para que aporten soluciones a sus problemas ambientales.

El problema de los huertos y el ganado es grave y necesita atención inmediata. Una forma de resolverlo sería que las mujeres se unieran y pidieran una reunión con el jefe y el Departamento Forestal para discutir acerca de las tierras reservadas para cultivar hortalizas, sin perturbaciones del ganado. Si el cultivo de hortalizas, la plantación de árboles y la mantención de cañerías fueran temas comunitarios, y no sólo de mujeres, todos los problemas planteados en este estudio se podrían resolver con mayor facilidad.

## NOTAS

1. M. Schoffeleers, "Introduction", en J.M. Schoffeleers (ed.), *Guardians of the Land*, Gweru, Mambo Press, 1979, p. 2.
2. E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies in African Traditional Religions*, Onitsha, IMICO Publishers, 1987, p. 263.
3. Schoffeleers, *Ibid.*, p. 2.
4. Ver S.Y. Ntara, *Mbiri ya Achewa*, Lusaka, Northern Rhodesia and Nyasaland Publications Bureau, 2ª ed., 1950.
5. Ver W. Rangeley, "Two Nyasaland Rainshrines: Makewana, the mother of all people", en *Nyasaland Journal*, Vol. 2, 1962.
6. Ver R.A. Hamilton, "Oral Tradition: Central Africa", en R.A. Hamilton (ed.),

- History and Archaeology in Africa*, Londres, Universidad de Londres, Escuela de Estudios Orientales y Africanos, 1995.
7. Ver T. Price, "Malawi Rain-cults", en *Religion in Africa*, Acta de sesiones de un seminario realizado en el Centro de Estudios Africanos, Universidad de Edimburgo, 10-12 de abril de 1964.
  8. G. Shepperson, "Religion in British Central Africa", en *Religion in Africa*, Acta de sesiones de un seminario realizado en el Centro de Estudios Africanos, Universidad de Edimburgo, 10-12 de abril de 1964.
  9. Ver J.M. Schoffeleers, "The Interaction of the M'Bona Cult and Christianity, 1849-1963", en T.O. Ranger y J. Weller (eds.), *Themes in the Christian History of Central Africa*, Londres, Heinemann, 1975.
  10. Schoffeleers, *ibid.*, p. 3.
  11. *Ibid.*
  12. Chisumphi fue uno de los nombres usados para referirse a Dios entre los chewas.
  13. Esto fue confirmado por el actual jefe David Billiard Kachikoti durante una entrevista, 17 de agosto de 1994.
  14. Schoffeleers, *Ibid.*, p. 174.
  15. Entrevista con Nandinesi Nabanda, 17 de agosto de 1994.
  16. Nandinesi Nabanda recuerda sólo a niñas desempeñando este rol. El grupo actual está formado por Ezeliya Gama (9 años), Marita Chikwembani (11), Lisineti Dzomba (9), Marita Ntekwe (10), Kalade Kadzalero (10) y Delezina Davide (9).
  17. Entrevista con Nexion Kachime, 17 de agosto de 1994. Es sobrino del jefe Tsumbi, que tiene conexiones históricas con el santuario. De hecho, el jefe actual, Kachikoti, fue designado por Tsumbi.
  18. Entrevista con Namadesi, 17 de agosto de 1994.
  19. Entrevista con Nabanda, jefe Kachikoti, Naziwaya, Flora Naphiri, 17 de agosto de 1994.
  20. W. Rangeley, en *Nyasaland Journal*, Vol. 2, 1962, p. 36.
  21. Las hojas de zapallo son una hortaliza común en Malawi. En el ritual representan a todas las verduras que las mujeres cosechan de sus huertos seis a ocho semanas después de la primera lluvia.
  22. Entrevista con los jefes Ching'ombe Tsumbi y David Billiard Kachikoti, 17 de agosto de 1994.
  23. W. Rangeley, en *Nyasaland Journal*, Vol. 2, 1962, p. 33.
  24. Entrevista con el jefe Kachikoti y Mkale Julius Mabvuka Phiri, 17 de agosto de 1994.
  25. La tasa de cambio actual es K7,7228 por US\$ 1,00. K1,00 es igual a 100t.
  26. I. Linden, "Chisumphi Theology in the Religion of Central Malawi", en J.M. Schoffeleers (ed.), *Guardians of the Land*, p. 196.
  27. Entrevista con el jefe Kachikoti, jefe Msumbi, Nabanda y Naziwaya, 17 de agosto de 1994.
  28. Entrevista con el jefe Kachikoti y Mbale Julius Mabvuka Phiri, 17 de agosto de 1994.
  29. Esta creencia se expresó en todas las entrevistas, tanto con mujeres como hombres. Personas entrevistadas: Nandinesi Nabanda, Kazeka Naphiri, Lucy Nangozo, Margret Nambada, Nairi Naphiri, Esita Naphiri, Flora Naphiri, Naziwaya, Namadesi David, jefe Kachikoti, jefe Msumbi, Mkale Mabvuka Phiri, Nexion Kachime, Ezeliya Gama, Marita Chikwembani, Lisineti Dzomba, Marita Ntekwe, Kalade Kadzalero y Delezina Davide.
  30. Entrevista con Namadesi David, 17 de agosto de 1994.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bourdillon, M. *Religion and Society: A Text for Africa*. Gweru: Mambo Press, 1990.
- Gwengwe, J.W. *Kukula ndi Mwambo*. Blantyre, Dzuka, 1975.
- Hamilton, R.A. "Oral Tradition: Central Africa", en R.A. Hamilton (ed.), *History and Archaeology in Africa*. Londres: Universidad de Londres, Escuela de Estudios Orientales y Africanos, 1955.
- Ikenga-Metuh, E. *Comparative Studies in African Traditional Religions*. Onitsha: IMICO Publishers, 1987.
- Linden, I. "Chisumphu Theology in the Religion of Central Malawi", en J.M. Schoffeleers (ed.), *Guardians of the Land: Essays on Central African Territorial Cults*. Gweru: Mambo Press, 1979.
- Ntara, S.Y. *Mhiri ya Achewa*. Lusaka: Northern Rhodesia and Nyasaland Publications Bureau, 2ª ed., 1950.
- Pachai, B. *The Early History of Malawi*. Londres: Longman, 1972.
- Phiri, K.M. *Chewa History in Central Malawi and The Use of Oral Tradition 1600-1920*. Ph.D., Universidad de Wisconsin, 1975.
- Price, T. "Malawi Rain-cults", en *Religion in Africa*. Acta de sesiones de un seminario realizado en el Centro de Estudios Africanos, Universidad de Edimburgo, 10-12 de abril de 1964.
- Rangeley, W. "Two Nyasaland Rainshrines: Makewana, the Mother of All People", en *Nyasaland Journal*, Vol. 2, 1962.
- Schoffeleers, J.M. "The Interaction of the M'Bona Cult and Christianity, 1849-1963", en T.O. Ranger y J. Weller (eds.), *Themes in the Christian History of Central Africa*. Londres: Heinemann, 1975.
- y A.A. Roscoe. *Land of Fire: Oral Literature from Malawi*. Limbe: Popular Publications, 1985.
- "The Chisumphu and Mbona Cults in Malawi: A Comparative History", en J.M. Schoffeleers (ed.), *Guardians of the Land: Essays on Central African Territorial Cults*. Gweru: Mambo Press, 1979.
- Shepperson, G. "Religion in British Central Africa", en *Religion in Africa*. Acta de sesiones de un seminario realizado en el Centro de Estudios Africanos, Universidad de Edimburgo, 10-12 de abril de 1964.

## Teología gikuyu\* de la Tierra y justicia ambiental

TERESIA HINGA

La crisis ambiental africana se suele presentar en forma errónea como un producto inevitable de la naturaleza del continente y de sus habitantes. Las hambrunas a menudo se describen como producto de la tendencia a la sequía en las áreas afectadas. A veces se sostiene que África tiene muchas bocas que alimentar y que la respuesta está en medidas más estrictas de control natal. Otras veces se asume que las crisis que acosan a África se relacionan con un liderazgo político mediocre y posiblemente una incapacidad inherente de sus habitantes para enfrentar el ambiente de manera responsable.

Sin embargo, yo diría que la actual crisis tiene más que ver con la evolución histórica del continente, en especial después de la colonización del siglo XIX, donde los poderes coloniales literalmente se adueñaron y distribuyeron el territorio para explotar sus ricos recursos materiales y humanos<sup>1</sup>. También diría que el proceso de colonización fue guiado por una ideología inherentemente racista, que no percibió ningún fundamento para escuchar al pueblo africano. A su vez, estos pueblos habían luchado por largo tiempo con su ambiente y desarrollado valores e ideologías que celebraban y aseguraban una relación más equilibrada con el ambiente, del cual dependían. Me refiero, por ejemplo, a la relación íntima de grupos pastoriles con los animales, de los cuales dependían, y con la tierra que dio vida a seres humanos y animales. Me refiero, en particular, al respeto por el ambiente como fuente de vida que llevó a que los africanos fueran despectivamente llamados adoradores de la naturaleza<sup>2</sup>. Los colonizadores no sólo ignoraron los valores y ética ambiental de los pueblos conquistados, sino que impusieron su propia visión de la relación humana con la naturaleza. En África, la ética cristiana de dominio, implícita en ciertas lecturas del Génesis sobre la creación<sup>3</sup>, apoyó las ideologías imperiales que impulsaron el proyecto colonialista. Esta combinación permitió grandes abusos ambientales a todo nivel, incluyendo la explotación de riquezas minerales y de

\* Gikuyu se escribe a veces kikuyu. Gikuyu es el adjetivo y agikuyu el sustantivo, que se refiere a quienes forman este grupo étnico.

los recursos humanos africanos, la injustificada destrucción de sistemas vegetales naturales a favor de monocultivos de retorno rápido, como café, té y tabaco. La explotación de los africanos fue especialmente destructiva, ya que dejó un legado de confusión, apatía y alienación. Los frutos de esta herencia se manifiestan en la perpetuación del abuso recíproco y de la naturaleza, algo que hoy alcanza a veces niveles chocantes<sup>4</sup>.

La crisis ambiental en África tiene distintas dimensiones entrelazadas. Me centraré en el tema de la tierra y su falta como una de las dimensiones más esenciales y polémicas de la crisis, especialmente desde la perspectiva de la justicia. Por ejemplo, en Kenia, este tema ha provocado sangrientos disturbios, mientras un mayor número de personas reclama por un recurso cada vez menos adecuado. Por lo tanto, el tema de la tierra y su falta requiere un análisis urgente en un intento por evaluar los errores.

Utilizando como caso de estudio los agikuyus de Kenia, demostraré que el descuido por la ética ambiental tradicional, y su sustitución por la ética colonial de dominación, llevó a la falta de tierras no sólo en términos de cantidad, sino de calidad de la tierra disponible. Presento esto porque, debido a esta falta cuantitativa y cualitativa de tierras, han surgido otros problemas, incluyendo recientemente los llamados choques "étnicos", la consecuente pérdida de vidas y propiedades, y el desplazamiento conspicuo de personas, generando la aparición de un fenómeno sin precedentes de refugiados internos.

### Teología gikuyu de la Tierra: una reconstrucción

La comunidad agikuyu constituye una de las cincuenta o más comunidades étnicas que viven en Kenia<sup>5</sup>. Son principalmente agricultores sedentarios que viven del cultivo de la tierra y del ganado. La teología gikuyu de la tierra se puede reconstruir a partir de un análisis de sus tradiciones orales y prácticas religiosas y culturales, que demuestran claramente una actitud más cuidadosa frente al medio ambiente que los colonos invasores.

Observando primero su teología de los orígenes, este pueblo considera que la naturaleza pertenece al creador. Según su mito cosmogónico, *Ngai* (Dios) creó la naturaleza y por lo tanto es su dueño y administrador esencial. Esta visión está implícita en el término para Dios, *Ngai*, que significa "el gran divisor" del universo<sup>6</sup>.

Los agikuyus también afirman que *Ngai* no es sólo el creador, sino también el proveedor de las necesidades humanas. En su generosidad da a cada grupo de seres humanos, en cualquier parte del mundo, su justa cuota de universo para satisfacer sus necesidades inmediatas. En relación a esto, notamos que los agikuyus responden con gratitud a *Ngai* por darles una parte del universo. Según una oración de agradecimiento, a la porción gikuyu "no le falta alimento, ni agua, ni tierra para cultivar".

Antes de la colonización, los agikuyus comprendían claramente que sólo *Ngai* tenía derechos absolutos sobre los bienes ambientales que él creó. A la inversa, ellos, y por extensión todos los demás seres humanos a quienes Dios otorgó su cuota justa y correcta de universo, sólo tienen derechos de usufructo.

Debido a esa comprensión teológica, parecen haberse desarrollado otros ideales pertinentes. Los agikuyus, entre muchas otras comunidades africanas, perci-

ben el ambiente como un regalo divino para disfrutar y como una responsabilidad que deben asumir, ya que en última instancia pertenece al Creador. El sentido de la responsabilidad humana por mantener los equilibrios de la naturaleza se puede inferir de sus respuestas religiosas a los trastornos y desastres ecológicos. Por ejemplo, cuando escasea la lluvia y prevalece la sequía, los agikuyus consideran que deben examinar su conciencia y descubrir dónde y cómo descuidaron sus obligaciones morales con Dios, los demás y la naturaleza, negligencia que puede llevar al caos, el cual se puede manifestar mediante los desastres ecológicos.

Kenyatta registra las respuestas de los agikuyus cuando no llueve:

“Cuando luego de preparar los campos para sembrar, el pueblo ve que las lluvias escasean y la sequía se prolonga... los mayores se reúnen y convocan a los adivinos para preguntarles si han recibido alguna comunicación de *Mwene-Nyaga*<sup>7</sup> en relación a las causas de la sequía...” (Kenyatta, 1965, p. 234)

Este acto de convocar a los adivinos para que diagnostiquen si el pueblo se ha equivocado y receten un antídoto, es la forma gikuyu de reconocer su responsabilidad con Dios, responsabilidad que tiene consecuencias no sólo para ellos, sino también para el resto del orden creado. Cabe destacar que su oración por lluvias no sólo expresa su arrepentimiento por cualquier cosa que hayan hecho para provocar el desequilibrio natural, sino que también ruega a Dios por otras criaturas, mostrando así el sentido gikuyu de responsabilidad con la naturaleza. Esto se demuestra en la petición gikuyu por lluvias que también se refiere a su ganado. Kenyatta registró la siguiente oración:

“Reverendo mayor (*Ngai*), que vive en Kerenyaga (monte Kenia)... Tú que haces caer la lluvia e inundas los ríos. Te ofrecemos este sacrificio para que nos des lluvia... El pueblo y los niños lloran... ovejas, cabras y... ganado lloran...” (Kenyatta, 1965, p. 237)

El sentido agikuyu de responsabilidad por la naturaleza también se evidencia en la forma en que la utilizan. Antes de plantar, realizan rituales que representan su percepción de que el acto de usar la tierra es un privilegio que le deben a *Ngai*. Cuando los cultivos se dan bien, los agikuyus oran agradeciendo a Dios y separan parte del producto para él, en señal de gratitud (Kenyatta, 1965, pp. 242-247).

Un análisis de la teología gikuyu de la tierra y de la naturaleza afirma en forma definitiva que la tierra no debe ser cruelmente explotada, sino utilizada con cuidado y con sentido de responsabilidad, precisamente porque en última instancia pertenece a Dios, que también exige que los seres humanos instauren y apoyen el equilibrio creado.

La comprensión gikuyu de la tierra como regalo del creador, que tiene derechos absolutos sobre ella, ha llevado a desarrollar un sistema de posesión de tierras que reconoce intrínsecamente que ningún ser humano individual tiene el dominio absoluto de ella. Como dice Kenyatta, según los gikuyus, todos tienen derecho a la tierra, ya que Dios la creó para el uso de todos. Sin embargo, algunas personas pueden adquirir cierto grado de uso “exclusivo” de un pedazo de tierra específico, en virtud de trabajar en ella y despejarla para fines agrícolas. Esta persona se llama *Mwene Githaka*. Un individuo también puede adquirir tierra mediante el

intercambio legítimo de bienes o servicios, como "comprar" tierra previamente despejada por otro.

Sin embargo, los agikuyus comprenden que, aun cuando una persona se pueda considerar "dueña" de un pedazo de tierra adquirida, su dominio no es absoluto. Otros miembros de la familia tienen derecho a la tierra en virtud de ser parientes o descendientes. Las leyes de primogenitura impiden que el jefe familiar disponga de la tierra a expensas de sus subordinados o descendientes, incluso de aquellos que aún no nacen. Incluso completos extraños pueden acceder a esta tierra si necesitan derechos de cultivo o construcción<sup>5</sup>.

En el contexto tradicional, a pesar de ser llamada "dueña" de la tierra, esa persona sólo es depositaria o administradora, *status* descrito mejor por el título *Muramati*. Como tal, no sólo está obligada a cuidar la tierra a favor de otros miembros de la familia, sino también a usar su sentido común para permitir que quienes no poseen su propia tierra tengan acceso a ella como usufructo. Estas personas pueden obtener derechos de cultivo y construcción y aprovechar esta oportunidad para independizarse. Estos principios y ética de posesión de tierras subrayan más las necesidades humanas que el tema de la propiedad<sup>6</sup>.

### Gobierno colonial y aparición de la crisis de la tierra

Los ideales éticos y sociales de los agikuyus les permitieron tener una relación equilibrada con la naturaleza y entre sí. Sin embargo, con la llegada de la colonización a fines del siglo XIX, estos procesos e ideales, que en general eran cuidadosos con el ambiente y esenciales para el pueblo que dependía de ellos, fueron destruidos y reemplazados casi en su totalidad por actitudes e ideales que aumentaban la dominación, tanto del pueblo como del ambiente. Esto se aclara cuando miramos de cerca el impacto del colonialismo en el continente.

En esencia, es importante reiterar que el colonialismo fue motivado por el deseo de favorecer los intereses de los colonos, aparentemente a través de cualquier medio. El rasgo que define al colonialismo es la intención de explotar para ganar lo más posible mediante el uso extremo de los ricos recursos naturales y humanos del continente.

Así, por definición, los colonos no priorizaron la preservación y conservación de los recursos del continente, incluyendo reservas y recursos forestales, riquezas minerales y, por supuesto, la tierra. Los agikuyus resultaron especialmente perjudicados por la explotación colonial de la tierra. Los colonos ignoraron y abusaron de la ética gikuyu tradicional hacia la naturaleza y la tierra. Su afirmación unilateral de control sobre la tierra, sin el debido cuidado por los pueblos indígenas, afectó a miles de acres de la mejor tierra en Gikuyuland y creó una aguda escasez para los pueblos nativos. Kanogo, uno de los principales historiadores de Kenia, documenta que la empresa colonialista convirtió de la noche a la mañana a muchos agikuyus en intrusos en su propia tierra, ya que no podían usarla libremente o cuidarla como lo exigía Dios. Kanogo dice:

"Cuando los británicos declararon Protectorado lo que se llegó a conocer como Kenia, los asentamientos kikuyus se expandieron hacia el norte de Nairobi, hacia las laderas del monte Kenia... Los colonos intentaron apropiarse de las áreas

más altas de cultivo, tierra que ya se había dividido en preferencia a terrenos eriazos y desocupados... Funcionarios [administrativos coloniales] a cargo de las solicitudes europeas para la tierra, generalmente daban a los colonos autoridad inmediata para ocuparlas, siendo la única condición pagar a los propietarios kikuyus la magra cantidad de tres rupias por acre... En 1933, ciento nueve millas cuadradas de tierra potencialmente valiosa fueron enajenadas para los colonos europeos... Este traspaso indiscriminado de la tierra dejó a miles de africanos sin tierras... quienes perdieron su tierra en esta forma fueron instados a quedarse y trabajar para los colonos... En julio de 1910, aproximadamente once mil kikuyus... cultivaban tierras de colonos europeos. Algunos de los intrusos eran los dueños originales de estos campos." (Kanogo, 1987, p. 11)

La dolorosa realidad de convertirse en intrusos en sus propias tierras, se combinó con la explotación colonial del trabajo humano con poca compensación. La economía salarial violaba la comprensión tradicional del trabajo como un método de producir riquezas y materiales, para el mejoramiento de la propia familia y comunidad. Los agikuyus eran reacios a esta economía salarial, ya que el dinero por el trabajo no sólo era una compensación inadecuada, sino una práctica insatisfactoria, pues los sueldos eran para pagar impuestos al gobierno colonial y no para sus bolsillos (Kanogo, pp. 41-44).

Además, los colonos introdujeron nuevas ideas acerca de la posesión de tierras, que permitían a los individuos poseerlas en términos absolutos y exclusivos y disponer de ellas a voluntad. La individualización de la posesión de tierras tuvo el efecto inmediato de dejar sin tierra a los agikuyus en forma cuantitativa, al convertirlos en intrusos en su propia tierra. También destruyó significativamente la solidaridad comunitaria, que en la sociedad gikuyu tradicional garantizaba el acceso a la tierra incluso a los más pobres.

Además de confiscar literalmente la tierra ya trabajada para su uso exclusivo, el gobierno colonial restringió el uso de tierras no trabajadas. Las declaró reservas "protegidas" y se requería permiso gubernamental para acceder a ellas. Los pueblos indígenas fueron apiñados en áreas desproporcionadamente pequeñas descritas como "reservas nativas", mientras el gobierno británico declaró propiedad de la "Corona" la tierra no trabajada pero potencialmente utilizable. El resultante uso excesivo y consecuente deterioro de la escasa tierra disponible se ve hasta hoy en la reducida productividad de la tierra ocupada por los agikuyus. En consecuencia, ahora son víctimas de la falta de tierras de un modo *cualitativo*, ya que la tierra a la que tienen acceso está usada en exceso y no los puede sustentar.

La idea de que el gobierno podía poseer tierras y denegar a los ciudadanos los derechos de usufructo no tenía precedentes. Los agikuyus y otros pueblos africanos siempre creyeron que el uso de la tierra —al menos el usufructo— era un derecho inalienable, al margen del *status* en la sociedad.

Los colonos también introdujeron patrones de uso de la tierra fundamentalmente enemigos del equilibrio ecológico. En busca de ganancias materiales, la mayoría de las tierras usurpadas por los europeos se usaron para monocultivos de retorno rápido como té y café, cultivos perennes que no se adecuaban a los patrones tradicionales del uso de la tierra, que permitían que los suelos estuvieran periódicamente en barbecho para recuperarse. En los lugares más ricos de Kenia, miles de acres aún están plantados con estos monocultivos, sin posibilidad de rotación.

Una consecuencia significativa es la fuerte dependencia de fertilizantes químicos para mantener niveles adecuados y conservar estos monocultivos de retorno rápido.

Además, cabe señalar que destinar tanta tierra a cultivos no alimentarios, generalmente dirigidos a la exportación, ha provocado una subproducción de alimentos que ha resultado en hambrunas en áreas donde los primeros colonos encontraron un abastecimiento adecuado de alimentos para usar y comercializar<sup>10</sup>.

### La respuesta gikuyu: la guerra *Mau Mau* y su legitimación

La toma de conciencia de su problema llevó a los agikuyus a levantarse en una resistencia armada contra los colonos y la explotación de su tierra y pueblo. Al librar la guerra de liberación *Mau Mau*, los agikuyus sentían que ésta era una guerra justa y santa: luchaban para defender sus derechos sobre la tierra que *Ngai*, Dios, les había dado. Cabe destacar que, aun cuando los colonos descartaron la guerra gikuyu despectivamente como *Mau Mau*, definido como una recaída irracional de los nativos en su "salvajismo" precolonial, los guerreros preferían autodenominarse Ejército Liberador de la Tierra de Kenia (Kanogo, 164). Para los agikuyus, su objetivo era liberarse del yugo político colonial y liberar la tierra de la ocupación ilegal, abusiva y "pecaminosa" de los extranjeros. La tierra y su recuperación era un tema constante en los himnos de los guerreros como estímulo en esta desequilibrada guerra<sup>11</sup>.

También es notable que, según los agikuyus, Dios estuviera de su lado en esta lucha, ya que su justa porción del universo estaba siendo usurpada por los colonos. Muchos de los himnos celebran las victorias de las guerrillas sobre los colonos, que tenían armamento y estrategias bélicas más sofisticados. Las victorias se consideraban evidencias de que *Ngai* estaba de parte de los oprimidos agikuyus. Un himno celebra la victoria de los guerreros en una batalla ganada en nombre de *Mwene-Nyaga*:

"Amigos, escuchen.  
Escuchen esta historia sobre el cerro Tumu Tumu  
Para que se den cuenta que *Mwene-Nyaga* está con nosotros  
y jamás nos abandonará  
Teníamos grandes guerreros en nuestro ejército.  
Burunji dio su propia vida para salvar la de sus compañeros.  
Encendió la mecha y arrojó la granada,  
y las ametralladoras del enemigo se silenciaron.  
¡Qué gran victoria para nuestra guerrilla!"

(Kenyatti, 1987, p. 108)

Los guerreros consideraban que *Ngai* estaba de su lado porque, a pesar de sus escasos recursos, ganaban significativas batallas a sus opresores. Incluso cuando los colonos intentaron sabotear la lucha destruyendo los cultivos y el ganado de los agikuyus, los guerreros celebraron el hecho de que el poderoso y justo *Ngai* no

los abandonó. En lugar de eso, *Ngai* usó la naturaleza para apoyar a los guerreros, de modo que, con su bendición, pudieron sustentarse con frutos silvestres y animales de caza. En una canción, los guerreros dicen:

"Las masas de Olenguruone vieron con sus propios ojos  
a sus vacas y cabras encerradas en corrales.  
Los niños también presenciaron la destrucción de Olenguruone  
y todas las riquezas y esperanzas de las masas oprimidas.

Eran fuertes los gritos de los niños olenguruones  
Porque sufrían bajo la lluvia y el frío terrible.  
*Ngai* vio al enemigo destruir los campos de maíz.  
Lo sentía por los niños que sufrían de hambre  
Y los bendijo con frutos y animales silvestres.  
Y les dijo: Coman hasta hartarse."<sup>12</sup>

(Kenyatti, p. 52)

Los espesos bosques en las laderas del monte Kenia también se consideraban escondites divinos, desde donde los guerreros podían librar su lucha predominantemente guerrillera. Percibían claramente que era una guerra justa y santa y que *Ngai* era su mejor aliado.

Los himnos también informaban acerca de la teología gikuyu de la tierra. Muchos se referían al mito gikuyu cosmogónico antes citado. Entendían que la guerra era teológicamente legítima, en tanto que la tierra era legítimamente suya. Por ende, era su obligación moral luchar para recuperar lo que les correspondía. Un himno señala:

"*Ngai* nos dio este país hace mucho tiempo  
Cuando dividió la tierra entre las naciones  
Y dijo que jamás nos diéramos por vencidos.  
Pero nos fue usurpada por esas hordas coloniales que invadieron  
nuestro país...  
*Ngai*, recuperaremos nuestra tierra..."

(Kenyatti, p. 28)

### Mujeres, tierra y justicia ambiental en Kenia

Cabe destacar que la ideología colonial de dominación que llevó a abusos extremos del medio ambiente africano, también llevó a un gran abuso y explotación de las mujeres, ya que la ideología y praxis coloniales también eran sexistas. La presencia e ideología coloniales resultaron en la radical patriarcalización de las sociedades africanas, con el consecuente desempoderamiento de las mujeres en todas las esferas de la vida. Académicas africanas que buscan desenmascarar las fuentes de su opresión y falta de poder, están documentando cada vez más este hecho<sup>13</sup>.

La situación de los gikuyus es un ejemplo de cómo el colonialismo llevó a la

patriarcalización de las sociedades africanas y al consecuente desempoderamiento de las mujeres. Kenyatta documenta con vívidos detalles que la sociedad gikuyu se basaba en la reciprocidad de los sexos. Esto era aplicable tanto a la conducción de los asuntos grupales como a la producción de bienes y servicios para la comunidad. Señala, por ejemplo, que las mujeres gikuyus no eran pasivas observadoras o esclavas. Tenían un rol significativo en la vida política, económica y religiosa. Kenyatta demuestra que la sociedad gikuyu era en general acéfala, conducida por un sistema de consejos convocados para cumplir propósitos comunitarios específicos (Kenyatta, pp. 179 y ss.). Consejos de vecinos administraban la justicia en las comunidades locales, consejos de mujeres trataban las preocupaciones de éstas, y consejos ceremoniales abordaban aspectos religiosos y rituales. Como agricultores, los agikuyus desarrollaron divisiones laborales complementarias, sin valorar el rol de un género sobre el otro. Hombres y mujeres participaban en la preparación de la tierra para plantar, sembrar y cosechar, incluso la construcción de refugios era una responsabilidad compartida. Ciertas tareas, como la guerra, eran más exclusivas de los hombres, por razones obvias (Kenyatta, p. 52 y s.).

Las mujeres gikuyus distaban del estereotipo descrito, por ejemplo, por Evans Pritchards, quien en 1955 habló de mujeres "primitivas" que eran esclavas sin voz en las economías sociales y políticas tradicionales<sup>14</sup>. Si bien éste no es el momento para una crítica detallada de Evans Pritchards, cabe destacar que el colonialismo llevó al silenciamiento y marginación de las gikuyus y de otras mujeres africanas, en el contexto económico y social colonial y neocolonial. Aunque esto ocurrió en todas las esferas de la vida, me centraré en el tema de la tierra.

Primero, los colonos tenían una comprensión decididamente patriarcal de la familia. Asumían que las mujeres africanas eran esclavas de sus esposos, parte de la ostensible propiedad de los hombres, incluyendo tierras y animales<sup>15</sup>. En consecuencia, cuando los colonos "negociaron" la tierra, consultaron sólo a los hombres de las comunidades. Esto sentó un precedente mortal, especialmente cuando las prácticas colonialistas se convirtieron finalmente en leyes. La mayoría de éstas ignoraban las necesidades o derechos de las mujeres.

Segundo, los colonos introdujeron nuevas actitudes y sistemas de posesión de tierras contrarios a los tradicionales. Por ejemplo, asumían que los individuos, especialmente los hombres, podían poseer y disponer de la tierra. El sistema colonial empoderó a los individuos para poseer y disponer de la tierra sin considerar las necesidades de otros en la comunidad. Esta individualización de la posesión de tierras socavó en gran medida el derecho de las mujeres al usufructo de la tierra. Refiriéndose al impacto del Acta de Registro de Tierras en Kenia en 1950, un académico lamenta la forma en que el acta disminuyó el acceso de las mujeres a la tierra:

La administración colonial introdujo en Kenia el concepto de propiedad individual, que era ajeno a la posesión comunitaria tradicional. La promulgación del Acta de Registro de Tierras introdujo el derecho absoluto sobre la propiedad... El acta se presentó debido al derrumbe de los estándares agrícolas en las reservas africanas, atribuidos a "manejos de posesión defectuosos" en la sociedad africana... Un rasgo notable de la adjudicación, consolidación y proceso de registro de los años '50 fue que las mujeres no se registraron como propietarias de tierras. (Macharia, citado en Khasiani, 1992, p. 94)

Tercero, los colonos introdujeron la idea de que la tierra era un producto que se podía adquirir con dinero. Esta radical conversión de la tierra en un producto llevó a la restricción de los derechos a la tierra de quienes no tenían poder monetario en la sociedad. Esto no habría ocurrido en sociedades tradicionales, donde hasta los más pobres tenían derechos de construcción y cultivos en la comunidad. Esto afectó especialmente a aquellas mujeres víctimas de esposos o parientes inescrupulosos que vendían unilateralmente la tierra dejando desprovistos a mujeres y niños<sup>16</sup>.

Cuarto, como señalamos, el gobierno colonial introdujo la idea de que la tierra se podía poseer privadamente, al margen de si el propietario la usara o no. Cuando los británicos llegaron a Gikuyuland, confiscaron las tierras ya trabajadas por los pueblos indígenas, declarándolas tierra de colonos, y restringieron el acceso futuro a tierras no trabajadas, declarando el resto como propiedad de la "Corona", aunque en realidad no se usaba. Así, los colonos podían separar con cercas y apropiarse de miles de acres de tierras utilizables, sin hacer prácticamente nada con ellas.

Mientras tanto, la reubicación de los pueblos indígenas en pequeñas "reservas nativas" sentó un precedente para la actual práctica keniana de acumular la mayor cantidad posible de tierra, sin ninguna obligación de hacer algo con ella, salvo usarla como garantía para préstamos de bancos comerciales que sacan provecho de la tierra como un producto. Esta práctica ha provocado una grave escasez de tierras en medio de la abundancia. Es usual encontrar grandes "haciendas", cuyos dueños habían sido colonos ausentes, usurpadas por magnates africanos que sólo las usan para sobrealimentar su ego. Entretanto, la mayoría de los kenianos sigue luchando por y usando en exceso las limitadas parcelas de terreno que quedan<sup>17</sup>.

Estas prácticas colonialistas y neocolonialistas han afectado directamente a las mujeres, disminuyendo en gran medida su acceso a la tierra. En cierto sentido, se han convertido en víctimas dobles, porque también cargan con el peso de un medio ambiente maltratado. Como lamenta un informe de Naciones Unidas:

"La degradación ambiental ya ha movilizó a muchas mujeres hacia lugares marginales donde el abastecimiento de agua es críticamente bajo, hay escasez de combustible, excesiva utilización de pastizales y tierras cultivables y la densidad demográfica las ha privado de sus medios de vida." (citado en Khasiani, 1992)

Esta privación se ha traducido en frustración, mientras las mujeres tratan de implementar los roles inherentes de madres y nutridoras de vida. La pérdida de las mujeres, que cada día tienen mayor dificultad para alimentar a sus hijos, a pesar de trabajar duro y por largas horas, es una dolorosa realidad que predomina en el continente.

### **Difusión de la crisis: ¿qué se puede aprender?**

Si bien las mujeres suelen ser víctimas pasivas de sus circunstancias, no han perdido por completo su acción moral, aunque a veces ha sido ignorada o acallada, especialmente por quienes formulan las políticas. Cabe destacar que las mujeres han sido participantes activas y visibles en la guerra "santa" y justa por la recuperación física de su tierra de los poderes coloniales. Esto no sólo ocurre en

Kenia, sino a lo largo del continente, donde se han librado guerras de liberación política. En el caso gikuyu, las mujeres fueron combatientes activas en la guerra *Mau Mau*, y además apoyaron a las guerrillas abasteciéndolas de alimentos y armas (ver Kanogo, p. 143). En realidad, la guerra *Mau Mau* también fue una guerra de mujeres por la justicia ecológica de obtener acceso a la tierra.

Este mismo tipo de acción moral se ha manifestado en los periodos post y neocoloniales, cuando las mujeres han seguido luchando activamente por la justicia en todas las esferas de la vida, incluyendo política y economía. En particular, las mujeres africanas han percibido que deben luchar por soluciones a la crisis ambiental que las afecta directamente. Por ejemplo, en Kenia, han tomado la iniciativa de luchar por la recuperación de la tierra en términos cualitativos y cuantitativos. Esta iniciativa se ha cristalizado en la creación de muchos grupos y organizaciones de mujeres que, en el espíritu de los patrones tradicionales de solidaridad femenina, están empoderando a las mujeres para que participen en la difusión de la crisis ambiental. Están formando cooperativas para comprar tierras, edificar y mejorar sus hogares, construir represas y estanques para las aguas lluvia, e incluso para pagar la educación de sus hijos.

Una organización involucrada directamente con la degradación ambiental en Kenia es el movimiento Green Belt, fundado por la profesora Wangari Maathai, importante activista feminista y ecológica. Este movimiento ha tenido un tremendo éxito movilizando a las mujeres desde las bases populares, para participar en un agresivo programa de reforestación. La organización pretende recuperar no sólo la calidad de la tierra mediante la plantación de árboles, sino el poder de las mujeres, sembrando nuevamente en ellas el sentido de confianza y orgullo de muchas sociedades africanas de los tiempos precoloniales. La recuperación de esta confianza equipa mejor a las mujeres para luchar contra el monstruo multicéfalo de la injusticia en África.

### Conclusión: hacia soluciones sustentables

A pesar de los diversos esfuerzos de activistas, ONG's y la presión internacional, la crisis ambiental sigue teniendo mucha importancia en África y amenaza con mantener la miseria en el futuro. Para encontrar alguna solución significativa, los africanos deben iniciar su propio proceso de recuperación y la búsqueda urgente de una nueva confianza en sí mismos. En la medida en que redescubran el orgullo en su cultura y en sí mismos, también descubrirán que las respuestas a sus actuales problemas no vendrán de afuera, por muy bien intencionadas y caritativas que sean.

Esta reivindicación esencial de los valores tradicionales puede llevar a los africanos a redescubrir uno de los ideales éticos más fundamentales en relación a la tierra y al ambiente: la tierra nos fue dada sobre la base de la confianza de usarla en forma responsable —no a expensas de otros, sino para el mutuo enriquecimiento de nuestros co-depositarios. El redescubrimiento de que Dios es el único dueño absoluto del universo, debe prevenirnos contra la fatal falacia e ilusión de que los seres humanos tienen control absoluto sobre la naturaleza.

La falacia del control humano de la naturaleza se está evidenciando obviamente en la forma en que la naturaleza se desquita con una tremenda variedad de

desastres, muchos de los cuales están relacionados con el abuso humano de ella. El reconocimiento de que dependemos de ella, nos debe llevar a desarrollar un sentido de gratitud y respeto que era tan palpable en las sociedades africanas tradicionales. El redescubrimiento de los africanos de una teología y ética del ambiente, ejemplificado aquí en el caso gikuyu, debe permitir avanzar hacia la solución de algunos de los problemas que enfrentamos debido a la degradación e injusticia ambientales.

## NOTAS

1. Para detalles de esta explotación, ver Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Tanzania Publishing House, 1976.
2. Ver, por ejemplo, la respuesta apologética de Kenyatta a quienes acusaron a los agikuyus de adorar la naturaleza. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, 1965, p. 231.
3. Ver Génesis 1:26.
4. Por ejemplo, en la novela *Things Fall Apart* de Chinua Achebe, se expone la confusión, alienación y apatía que aabrumó a los africanos como resultado del colonialismo. Si bien no podemos exonerar a quienes cometen atroces actos de violencia en la África actual, cabe decir que gran parte del caos que se manifiesta en disturbios sociales, golpes, dictaduras y guerras civiles, se vincula con el sentido de que las cosas se desintegraron debido a la colonización. El actual desafío para los africanos no sólo es luchar contra el colonialismo, sino descolonizar las mentes para dismantelar el legado de destrucción, muerte y confusión que caracteriza al África postcolonial.
5. En esta sección, me he basado en gran medida en el libro *Facing Mount Kenya* de Kenyatta (1965), uno de los relatos más completos de los agikuyus en la Kenia precolonial. Este libro se publicó por primera vez en 1938.
6. Ver Kenyatta, p. 5.
7. *Mwene-Nyaga*, otro nombre gikuyu para Dios, describe su santidad y misterio.
8. Irónicamente, esta comprensión de la posesión de tierras fue lo que inicialmente llevó a los agikuyus a permitir que los colonos se instalaran en medio de ellos como *Ahoi* y *Athami*. Ver Kenyatta, p. 45.
9. Cabe destacar que los agikuyus no fueron los únicos en desarrollar un sistema de posesión de tierras que aseguraba el acceso a ellas como un derecho básico. Para un sistema similar en otra comunidad keniana, ver Ocholla-Ayayo, *Traditional Ideology and Ethics among the Southern Luo*, 1976, pp. 129-132.
10. Incluso en lugares donde los europeos introdujeron maíz y trigo, funcionaron, y aún lo hacen, como monocultivos de retorno rápido que suelen ser inadecuados para los hábitos alimenticios de los pueblos. Para detalles sobre la conexión entre la introducción del maíz y la frecuente aparición de hambrunas en Luo al oeste de Kenia, ver Cohen y Atieno, 1989, p. 64.
11. Para un relato detallado de la importancia de estos himnos, ver Kenyatti, *Thunder from the Mountain*, Africa World Press, 1987.
12. Para un relato histórico detallado de los eventos que llevaron a la crisis olenguruone que aparece en estos himnos, ver Kanogo, pp. 115 y ss.
13. Esta es la postura tomada, por ejemplo, por Ifi Amadiume en su libro *Male Daughters and Female Husbands*. Dedicó un capítulo al análisis del colonialismo y erosión del poder de las mujeres igbo (ver Ifi Amadiume, 1987, pp. 119 y ss.).

14. Ver Evans Pritchards, "The Position of Women in Primitive Societies and in Our Own". Resulta notable que esta conferencia se diera en 1955, pocos años antes de la independencia de Kenia, en gran medida debido al impacto de la guerra *Mau Mau* donde las mujeres kenianas fueron activas participantes. También cabe destacar que los pueblos descritos como "primitivos" son africanos, ya que Evans Pritchards realizó su investigación entre los nuers y los azandes de Sudán y los luos de Kenia. Para una crítica feminista occidental de esta conferencia y su significado para las mujeres occidentales, ver Karen Sacks, *Sisters and Wives*, 1982, pp. 36 y ss.
15. Para detalles acerca de esta lamentable situación, ver Adhiambo Mbeo y Ooko Ombaka (eds.), *Women and Law in Kenya*, 1989, p. 71.
16. La falta de tierras en Kenia es una de las preocupaciones claves en los dos libros de Ngugi Wa Thiongo, *Devil on the Cross* y *I Will Marry When I Want*, donde analiza el impacto del neocolonialismo en los campesinos kenianos, que siguen siendo víctimas de injusticias y opresión muchos años después de la independencia de Kenia. Como aspectos claves de la injusticia que la gente común sufre en la Kenia actual, destaca la comercialización y acumulación de tierras por unos pocos y la consecuente falta de tierras de la mayoría de los kenianos.
17. La aguda escasez de tierra en Kenia, que se debe en gran medida a la indiscriminada acumulación de las mejores tierras del país por unos pocos ricos, ha provocado en los últimos años sangrientos choques entre las comunidades kenianas. Éstos se han llamado en forma errónea "choques tribales", sugiriendo que son consecuencia de la hostilidad y enemistad innatas entre las distintas tribus. Sin embargo, se han camuflado los temas reales que básicamente se refieren a la justicia distributiva (o más bien, falta de ella) en el país. Para un relato detallado de cómo la situación colonial dejó sin tierras a muchos grupos étnicos, especialmente a los agikuyus, ver Kanogo, *Squatters and the Roots of Mau Mau* (1987). Para un análisis acerca de la exacerbación de la situación en la era postcolonial (debida principalmente a la codicia de unos pocos), ver Ngugi Wa Thiongo, *Devil on the Cross*, 1987, pp. 99-118.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amadiume, Ifi. *Male Daughters and Female Husbands*. Londres: Zed Books, 1987.
- Cohen, William David y Odhiambo Atieno (eds.). *Siaya: The Historical Anthropology of An African Landscape*. Ohio University Press, 1989.
- Kanogo, T.M. *Squatters and the Roots of Mau Mau*. Londres: James Curry, 1987.
- Kenyatta, Jomo. *Facing Mount Kenya*. 1938; reimpresso Nueva York: Vintage Books, 1965.
- Kenyatti, Maina Wa. *Thunder from the Mountain*. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1987.
- Khasiani, S.A. (ed.). *Groundwork: African Women as Environmental Managers*. Nairobi: African Center for Technology Studies, 1992.
- Mbeo, Adhiambo y Ooko Ombaka (eds.). *Women and Law in Kenya*. Nairobi: Public Law Institute, 1989.
- Ocholla-Ayayo, A.B. *Traditional Ideology and Ethics among the Southern Luo*. Upsala: Scandinavian Institute of African Studies, 1976.
- Rodney, Walter. *How Europe Underdeveloped Africa*. Tanzania Publishing House, 1976.

- Sacks, Karen. *Sisters and Wives: The Past and the Future of Sexual Equality*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1982.
- Timberlake, Lloyd. *Africa in Crisis: The Causes, the Cures of Environmental Bankruptcy*. Washington, D.C.: Earthscan Paperback, 1985.
- Wa Thiongo, Ngũgĩ. *Devil on the Cross*. Londres: Heinemann, 1987.
- . *I Will Marry When I Want*. Londres: Heinemann, 1982.



## Bibliografía seleccionada

- Aquino, María Pilar. *Nuestro clamor por la vida: teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José, Costa Rica: DEI, 1993.
- Balasuriya, Tissa. *Planetary Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984.
- Bingemer, María Clara e Ivone Gebara y otras. *El rostro femenino de la teología*. San José, Costa Rica: DEI, 1986.
- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Lumen, 1996.
- Chung, Hyun Kyung. *Struggles to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1990.
- Diamond, Irene y Gloria Feman Orenstein. *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco, CA: Sierra Club Books, 1990.
- Fabella, Virginia y Mercy Amba Oduyoye. *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*. Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1988.
- . y Sun Ai Lee-Park. *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women*. Seúl, Corea: The Asian Women's Resource Center, 1989.
- Gebara, Ivone. *Instituciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Doble Clic, 1998.
- Hallman, David C. (ed.). *Ecotheology: Voices from North and South*. Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1994.
- Mueller-Fahrenheit, Geiko. *God's Spirit: Transforming a World in Crisis*. Nueva York: Continuum Publishing Company, 1995.
- Oduyoye, Mercy Amba. *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*. Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1995.
- . y Musimbi Kanyoro. *The Will to Arise: Women, Tradition and the Church in Africa*. Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1992.
- Plant, Judith. 1989. *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Filadelfia, PA: New Society Publishers.
- Ress, Mary Judith, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup (eds.). *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*. Santiago de Chile: Sello Azul, 1994.
- Ruether, Rosemary Radford. *Gaia y Dios: una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. México: DEMAC, 1993.
- Shiva, Vandana. *Abrazar la vida: mujer, ecología y sobrevivencia*. Montevideo: Instituto del Tercer Mundo, 1991.
- Tamez, Elsa. *El rostro femenino de la teología*. San José, Costa Rica: DEI, 1986.
- . *Teólogos de la liberación hablan sobre la Mujer*. San José, Costa Rica: DEI, 1988.
- . *Las mujeres toman la palabra*. San José, Costa Rica: DEI, 1989.

REVISTAS

*Con-spirando: Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología*,  
Santiago de Chile: Colectivo Con-spirando (cuatro números al año).  
Casilla 371-11, Correo Ñuñoa, Santiago, Chile.  
Fono/Fax: (56-2) 2223001  
E-mail: [conspira@bellsouth.cl](mailto:conspira@bellsouth.cl)

*In God's Image*, Seúl, Corea: Asian Women's Cultural Center (cuatro números al año).  
AWRC, 79 Lorong Anggor  
Taman Shangai, 58100 Kuala Lumpur  
Malaysia  
Fono: (603) 7849734 / Fax: (603) 7844227  
E-mail: [tingjin@pc.jaring.my](mailto:tingjin@pc.jaring.my)

## TÍTULOS PUBLICADOS

- **DEL CIELO A LA TIERRA**  
Una antología de teología feminista  
Mary Judith Riss, Ute Seibert  
Lene Sjørup / editoras
- **EL ÁRBOL SAGRADO**  
El gran consejo de ancianos y dirigentes  
indígenas de América del Norte
- **EL UNIVERSO ES UN DRAGÓN VERDE**  
Un relato cósmico de la creación  
Brian Swimme

En *Mujeres sanando la tierra*, la destacada teóloga Rosemary Radford Ruether reúne reveladores escritos desde Latinoamérica, Asia y África sobre el significado de los temas ecoteológicos en sus propios contextos —y su significado para las mujeres del Primer Mundo. Durante los últimos años, Ruether ha explorado la crisis ambiental, los roles de la religión y de las feministas y lo que las mujeres del Tercer Mundo tienen que decir.

Las ecofeministas del norte deben escuchar atentamente a las mujeres del sur, ya que los problemas comunes sólo se pueden resolver comprendiendo las diferencias culturales e históricas. Cuando las mujeres del sur reflexionan sobre temas ecológicos, se basan en asuntos de vida y muerte, no en teorías ni estadísticas. Ruether dice: "La deforestación significa que las mujeres deben caminar el doble para reunir leña... La contaminación significa que los niños de las barriadas pobres mueren deshidratados por el agua contaminada". El empobrecimiento del ambiente equivale al literal empobrecimiento de la gran mayoría de los habitantes del planeta.

Al abordar los temas entrelazados de ecología, clase, raza, religión y sus elementos liberadores, *Mujeres sanando la tierra* ofrece percepciones profundas a mujeres y hombres involucrados en la lucha por superar la violencia contra mujeres y naturaleza; y garantizar la preservación ecológica y la justicia social.