

Relacionalidad, interdependencia y ecojusticia en la epistemología ecofeminista de Ivone Gebara



Mariana Alvarado

INCIHUSA-CCT Mendoza / CONICET, Argentina
ORCID: 0000-0001-5562-1697 | elotro4to@gmail.com



Palabras clave

cuerpo | género | naturaleza | territorio

Recibido: 24 de febrero de 2025. Aceptado: 11 de marzo de 2025.

RESUMEN

A partir de una breve reseña biográfica este escrito pretende mostrar cómo se construye conocimiento, se configura un punto de vista, se (des)legitima y circula el pensamiento de Ivone Gebara. La narrativa de su historia de vida junto con los testimonios de otras mujeres le permiten rescatar la experiencia como punto de partida para transitar de la teología de la liberación al ecofeminismo. Con su adhesión al feminismo vincula la crisis climática y ambiental a las opresiones estructurales y circunstanciales, locales y globales, del capitalismo neoliberal y el patriarcado colonial. El texto se despliega en tres apartados en los que da cuenta de las mediaciones sociohistóricas que presentan la problemática ecológica ineludiblemente atravesada por la raza, el sexo y la clase. Explora y sistematiza los supuestos epistemológicos desde los que da sentido a la red de relaciones, los ciclos vitales, los territorios y la cosmogonía interrelacional que amparan otros mundos posibles. El escrito pretende visibilizar algunos desplazamientos en su punto de vista a partir de su historia de vida como parte de los esfuerzos de las precursoras que tramaron una agenda feminista local-global aunque situada y en contexto. Para ello retoma trabajos en archivo que ligan materiales diversos, así como la indagación en textos y experiencias de la pensadora que permiten dar cuenta de las categorías de relacionalidad, interdependencia y ecojusticia.

ABSTRACT

Based on a brief biographical review, this paper aims to show how a point of view is configured in Ivone Gebara's thought. The narrative of her life story together with the testimonies of other women allow her to rescue the experience as a starting point to move from liberation theology to ecofeminism. Her adherence to feminism allows her to link the climate and environmental crisis to the structural and circumstantial oppressions, local and global, of neoliberal capitalism and colonial patriarchy. The text unfolds in three sections in which it gives an account of the socio-historical mediations that present the ecological problem inescapably crossed by race, sex and class. It explores and systematizes the epistemological assumptions from which it gives meaning to the network of relationships, life cycles, territories and the interrelational cosmogony that shelter other possible worlds.

KEYWORDS

body | gender | nature | territory

DESPRENDIMIENTOS Y DESPLAZAMIENTOS SITUADOS Y EN CONTEXTO

El Encuentro Latinoamericano de Teología desde la Perspectiva de la Mujer, convocado por la Asociación Ecueménica de Teólogos (y Teólogas) del Tercer Mundo (ASET'T), tuvo lugar en Buenos Aires en 1985. Se realiza a dos años del retorno de la democracia en Argentina que, entre 1976 y 1983, estuvo sometida bajo el terrorismo de Estado impuesto por la dictadura cívico-militar eclesiástica. Hacia 1984 se crea la Secretaría de la Mujer para articular la reflexión y el estudio sobre la militancia cristiana. En 1986 se realizan paralelamente el Primer Encuentro Nacional de Mujeres,¹ en Buenos Aires y el Primer Encuentro de Mujeres del Cono Sur. Tres años después tendrá lugar el Tercer Encuentro Nacional de Mujeres, en 1988, en la Ciudad de Mendoza. Estos eventos dan cuenta de diversas experiencias colectivas de la década de 1980 situadas en Argentina.

Contó con la participación de 28 mujeres, provenientes de nueve países de América Latina y el Caribe. Entre ellas se nombra a Ivone Gebara, Tereza Cavalcanti, Aurora Lapiedra, Consuelo del Prado, María Teresa Porcile, Alieda Verhoeven, Nelly Ritchie, María Clara Bingemer, Araceli de Rocchietti, Elsa Támez.

1 El movimiento de mujeres forjó en Argentina los Encuentros Nacionales como espacio propio de reconocimiento, diálogo, discusión, reflexión y articulación para los diversos, plurales y distintos feminismos. Desde el encuentro pionero se realizan año a año reuniones masivas que no tienen parangón con otras en el mundo. No hay organización que los sostenga, organice o financie. Durante tres días de un fin de semana largo, miles de mujeres se encuentran para discutir y llegar a síntesis que expresen opiniones consensuadas. Para ello se reúnen en talleres agrupados por temáticas que funcionan como ronda de opiniones que se expresan desde las propias experiencias. Los talleres se desarrollan de manera simultánea y se elaboran síntesis consensuadas que expresan la memoria del movimiento. A cuatro décadas del encuentro pionero, la participación no solo desbordó las fronteras nacionales, sino que amplió la escucha y la audibilidad a mujeres de diversos territorios y a lesbianas, travestis y trans como colectivo diferenciado de la mujeres heterosexuales y cisgénero, bisexuales, intersex y no binaries.

Los trabajos presentados fueron compilados en un libro denominado *El rostro femenino de la teología* (1986). (Aquino y Támez, 1998: 45; Alvarado, 2021: 493).

Ivone Gebara (*São Paulo*, 1944), era licenciada en filosofía y había obtenido su doctorado en filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, en 1967; con 22 años, había ingresado a la Orden de las Hermanas de Nuestro Señor, canonesas regulares de San Agustín. En 1973 enseñaba filosofía y teología en el Instituto Teológico de Recife (INTER), fundado por uno de los teólogos de la liberación, Hélder Câmara; ejerce la docencia por tres meses reemplazando al padre Joseph Comblin, expulsado de Brasil por el régimen militar. Fue subdirectora del INTER hasta su cierre en 1989 –la primera mujer que ocupa esa posición en la institución–. Formó parte de un grupo interdisciplinario encargado de la formación de los agentes pastorales en medios populares y del Departamento de Investigación y Asesoría (DEPA) dependiente del Centro nordeste de la Pastoral (CENEPAL), coordinado por el sociólogo Humberto Plummen (Gebara, 2005: 30-32, 71-75; Villar, 2005: 93; Fernández Nadal, 2016: 151).

Diversas experiencias vividas –en Tabatinga en el extremo oeste del Amazonas, cercana a la frontera Brasil-Colombia-Perú y en Olinda y Escada en Pernambuco, en el Nordeste de Brasil– constituyen un punto de vista en Gebara: “todo depende del punto de vista. Todo depende del lugar social a partir del cual analizamos la realidad histórica” (Gebara, 2005: 163). El “punto de vista” refiere a un *locus* de enunciación. Se trata de

qué hacemos cuando decimos que investigamos como condicionante ineludible e intransferible que exige, muchas veces, desprendimiento de *epistemes* asumidas y, otras tantas desplazamientos de/entre territorios del saber que obligan a dar(nos) cuenta de aquello que (des)orienta la investigación, el tratamiento de influencias, adhesiones y filiaciones, la construcción de genealogías, criterios de periodización, la reformulación del *canon*, el (des)orden del archivo y cómo todo ello impacta nuevamente en el acercamiento a los materiales que corporizan el/los problema/s. (Alvarado, 2023: 20)

No se trata solo del lugar geográfico que habitamos sino de la posición que ocupamos en el territorio y con otras lo que nos permite situarnos en un punto de vista. Gebara no llegó a hacer del deseo de su madre uno propio, ni a colmar las expectativas de su padre. Ingresó como novicia sin el consentimiento de sus padres. Díscola de las normas familiares, escuchaba los relatos de Rica, la criada, una mujer mestiza, guardiana de historias y tejedora de narrativas que escapaban al círculo oficial de la familia, descendiente de esclavos de la colonia portuguesa. Con Rica dice haber aprendido sobre la libertad económica, la diversidad de etnias, la lucha por el reconocimiento, la afirmación de quienes tienen una orientación sexual diferente a la considerada “normal”, la igualdad en la conquista de derechos civiles, políticos y sociales. Entre su madre y Rica vivió en la cocina de su casa, el dualismo jerárquico que –todavía– define los lugares que ocupan las mujeres en la matriz moderna colonial patriarcal. También supo de la dictadura y sus prácticas; Carmen, su amiga, una profesora de química, fue allanada, detenida y torturada, y supo, entonces, que las violencias se practican de formas diferentes en los cuerpos sexuados. Conoció a una vieja sacerdotisa del candomblé, Ivone. Quiso conocer a sus protectoras; en una vieja capilla en el fondo de su casa, se lanzaron los caracoles sobre una pequeña mesa y entre rezos y ofrendas, Ivone, vestida para la ocasión, anunció: *Le-manjá*, diosa madre protectora de aguas saladas y *Lansã*, diosa guerrera a la que parece gustarle la coquetería y el oro. La dentadura es una marca en algunos de los relatos de sus experiencias, elude Gebara decirlo explícitamente; se trata de una marca en los cuerpos, una marca clasista que aparece en la desdentada Rica

y en un dentista, el folclorista que le permitió conocer a las mujeres trabajadoras sexuales, objeto de los relatos de varones pobres que narraban experiencias sexuales que fueron compiladas en un libro (Gebara, 2005: 41-48, 83-100, 124-126).

Si en los setenta fue marcada por la teología de la liberación, en los ochenta ya se reconocía teóloga feminista. Desde la experiencia en el territorio, con mujeres pobres de Recife, recibió la demanda de dejar de hablar como un hombre y hablar como una mujer con y desde las mujeres; dejar de hablar de las reivindicaciones laborales de los varones para empezar a hablar de quienes reproducen la vida (Villar 2005: 93; Carbajal, 2012: 1).

Mientras me limitaba a repetir las ideas de otros, particularmente de otros hombres, no hubo problema. Podía ser profesora de filosofía y de teología, es decir, podía contentarme con preparar bien mis clases a partir de otros libros de filosofía y teología escritos y publicados por hombres, y nunca tuve dificultades. Se me apreciaba y consideraba enormemente como una profesora competente. (Gebara, 2002: 78)

En *Las aguas de mi pozo* (Gebara, 2005: 127-135), un proceso creativo de escritura autobiográfica –una autoetnografía– en la que elige acontecimientos de su vida para dar testimonio en un autorretrato social, refiere a ese momento en el que en Escada, entre 1978 y 1980, se reunía con trabajadores para hablar de la vida en la fábrica, sus reivindicaciones, los salarios, el sindicato y las luchas políticas, y una mujer la interpela por hablar un lenguaje que las mujeres no comprendían, por no hablar el lenguaje de las mujeres. ¿Cuáles eran las cosas por hablar? ¿Qué lenguaje hablan las mujeres para hablar de “sus” problemas que no eran el de los trabajadores de la fábrica? ¿Cuáles eran los problemas de los trabajadores en los que esas mujeres no eran habladas? ¿Qué lleva a estas mujeres a querer hablar con voz propia? Las condiciones materiales de vida, los ciclos vitales como la menstruación, la natalidad, el embarazo, el amamantamiento, crianza, sexualidad. Gebara entiende que su compromiso se modulaba en torno a lo social, pero se alienaba desde el punto de vista de la mujer y su sexualidad. El cuerpo femenino como lugar de las opresiones, como lugar consustancial de dominio masculino. En el noreste de Brasil declara ser partidaria de una forma concreta de liberación de las formas de opresión sobre el cuerpo de las mujeres; ahí fue cuando el feminismo la encontró; ahí fue donde Gebara se dejó encontrar.

Años después, en los noventa, el Vaticano le impuso el silencio eclesiástico advertida con varios pedidos de retracción pública, por su posicionamiento en relación a la despenalización del aborto.

Yo apoyaba la causa por saber de mujeres que se habían hecho abortos en mi barrio y también entre las feministas. Las apoyaba como persona, pero no tenía muy claras las cosas. Hasta que un día una de las feministas de San Pablo me llama por teléfono a Recife y me dice si podría dar una entrevista a la revista *Veja* sobre la Iglesia Católica y la formación de curas, y acepté. Hice la entrevista. Al final, el periodista me pregunta en *off the record* si yo conocía casos de mujeres que se habían hecho abortos. En ese momento justo había ocurrido que una chica que yo conocía del barrio, que tenía ya cinco hijos y se había enamorado de un hombre que trabajaba en una estación de servicio, después de una noche juntos había vuelto a quedar embarazada. Ella tenía problemas mentales y se había hecho el aborto con misoprostol. Se lo comenté. El periodista me dice que en ese caso el aborto no es un pecado. Yo digo: “Claro, no es un pecado”. Entonces, rompiendo el *off the record*, el periodista

publica en la revista la entrevista diciendo que una monja católica está en contra de la hipocresía de la Iglesia y a favor del aborto. (Carbajal, 2012: 3)

Toma posición, Gebara asume un punto de vista, escribe un artículo que sería publicado por uno de los periódicos más importantes de Brasil, *O Estado de São Paulo*, en el que denuncia el aborto social que viven las mujeres pobres, la base de todas las formas de aborto.² En Argentina, hacia el 2018, la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito –una alianza entre organizaciones y colectivos– se hizo presente en el marco del tratamiento por el Senado de la Nación de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE). El relato de Gebara da cuenta del contexto en el que se iban forjando experiencias, alianzas, articulaciones, confluencias, militancias políticas y teológicas que contribuyeron a que fuera posible no solo el reconocimiento de derechos, sino la conformación de una Red Latinoamericana que tejía estrategias para que las mujeres pudieran decidir libremente sobre su sexualidad. Alicia Schejter, Safina Newbery, María José Rouco Pérez, Laura Bonaparte, Carmen González, Nadine Osídala y Rosa Farías, junto a la abogada e incansable luchadora contra la clandestinidad del aborto Dora Coledesky (Buenos Aires, 1928-2009), fundaron la Comisión por el Derecho al Aborto (CDA) y ya en 1989 marcharon para el 8M. Por entonces, Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) ya tenían visibilización con una Oficina Regional. El posicionamiento de Gebara visibilizaba que es en el cuerpo femenino donde se deposita la criminalización del aborto y la regulación de la natalidad e invita a ser parte del problema.

En la censura, sin retractarse ni abandonar la Iglesia católica, escribe *El mal visto desde la mujer*, tesis con la que defiende su segundo doctorado, ahora en Ciencias Religiosas, en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) (Villar, 2005: 95-96; Carbajal, 2012: 2); *El aborto desde la perspectiva de la Teología Feminista. Para una discusión abierta y plural*, escrito en el 2003, en coautoría junto a Safina Newbery, para destruir el patriarcado y sus violaciones. Presenta las razones con las que sostiene la despenalización y legalización del aborto “como una forma de disminución de violencia contra la vida”; asume que la prohibición del aborto es una hipocresía clasista, que la interrupción del embarazo es un derecho válido en todas las situaciones, que es una práctica que tiene que garantizar el Estado y que urge tramar nuevas relacionalidades (Gebara y Newbery, 2003: 1-24).

Hacia el 2013, Ivone Gebara ya era referente de la teología de la liberación feminista en la búsqueda de la liberación de los cuerpos de las mujeres de la dominación simbólica y cultural del poder masculino. Su adhesión al feminismo le permitió una vía de acceso al feminismo teológico de Rosemary Radford Ruether, Mary Daily, Elisabeth Schüssler Fiorenza y Dorothee Sölle. Entiende que el feminismo latinoamericano³ ha sido marcado por dos tendencias, por un lado, el popular que toma contacto con la experiencia de las mujeres y, por otro, el académico o universitario marcado por la reflexión feminista de las ciencias humanas. Por su parte, como “intelectual feminista independiente”, asume el compromiso de hacer puente entre estas tendencias (Gebara, 2005: 137; Gebara, 2002: 27-28).

2 Para ampliar el contexto histórico puede consultarse Gutiérrez, A. y Norman, V. (2023). Para ampliar las luchas desde los movimientos puede consultarse: <https://abortolegal.com.ar/> y <https://catolicas.org.ar/>

3 Las construcciones teóricas de Diamela Eltit, Diana Maffia, Alejandra Ciriza, Eli Bartra, María Viveros Vigoya, Marta Lamas, Nelly Richard, Norma Blazquez Graf son expresiones de nuestro feminismo latinoamericano. Para introducirse en esta línea de los feminismos puede consultarse: Gargallo (2004, 2007), Femenías (2011), Alvarado (2018, 2019, 2016), Alvarado y Zapata (2020).

Denuncia la complicidad del mundo material y la producción simbólica de sentido, la ciencia patriarcal y la concepción antropológica dualista cuya visión sexista y androcentrada legitima relaciones de dependencia.

“La posibilidad de liberar el cuerpo de las mujeres y, por tanto, el cuerpo de la tierra, debería pasar también por la liberación de ciertos contenidos teológicos considerados relevantes” (Gebara, 2005: 143). A los 79 años es pionera en los ecofeminismos cuando asume que la explotación de las mujeres y la explotación de la naturaleza sostiene y reproduce el patriarcado y que las relaciones de género son indisociables de la transformación del ecosistema.

El ecofeminismo es un punto de vista crítico antipatriarcal, antisexista, antirracista, antielitista, antiespecista. Investigaciones en curso, me permiten identificar entre sus sistematizaciones⁴ aquellas que *tejen territorio-cuerpo-tierra* (ecofeminismos territoriales, feminismos ecoterritoriales, feminismos antiextractivistas, prácticas de resistencia eco-territoriales, ecofeminismos del sur, ecofeminismos latinoamericanos) y aquellas que anudan *mujer y naturaleza* (ecofeminismo esencialista-biologicista, ecofeminismo constructivista, ecofeminismo deconstructivista, ecofeminismo ilustrado, ecofeminismo social o materialista). En estas últimas derivas se encuentra el pensamiento de Ivone Gebara: “No habrá vida humana sin la integridad de la vida del planeta” (2000: 40). Estos posicionamientos coinciden en que ineludiblemente el destino de humanos y no humanos está estrechamente vinculado al desequilibrio ecológico.

Mi perspectiva feminista también evolucionó hacia un enfoque que incluía la ecología, ya que daba cuenta, cada vez más, que limitar a Dios a una imagen puramente antropomórfica corría el riesgo de contribuir a la dominación entre nosotros y sobre la tierra. (Gebara, 2005: 175)

Los desprendimientos y desplazamientos a los que he aludido en este apartado me permiten dar cuenta de cómo se configura un punto de vista, el de Ivone Gebara, a partir de su historia de vida. En lo que sigue exploro y sistematizo los supuestos teórico-epistemológicos que dan sentido a la red de relaciones, ciclos vitales, territorios y cosmogonía relacional que amparan otros mundos posibles. Para ello, profundizo en los vínculos entre mediación de género y epistemología, los ecofeminismos y la epistemología ecofeminista asumiendo que en el pensamiento de Gebara no pueden escindirse para sostener la interrelacionalidad, la codependencia y la ecojusticia.

GÉNERO Y EPISTEMOLOGÍA

El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres (2002) es el título de la tesis que Gebara defiende en la Universidad Católica de Lovaina-la Nueva en Bélgica. La obra se sitúa en el campo teológico desde una fenomenología del mal a través de la mediación hermenéutica de género apelando a la voz de las mujeres que narran y dan testimonio. Si el cuerpo es lo que nos permite ubicarnos en el mundo, incorporar la diferencia cultural y la diferencia sexual le permite destacar la vida de las mujeres como sujetas históricas. Apoyada en el campo de la experiencia presta oído y amplía la escucha al “mal de no tener”;

4 Una aproximación a estas sistematizaciones puede encontrarse en Vandana Shiva y María Mies (2014) y Maristella Svampa (2024).

el “mal de no poder”; el “mal de no saber”; el “mal de no valer”; el “mal del color de la piel”⁵ Comparte una crónica personal e introduce el valor de la propia historia en la experiencia de haber nacido mujer, de la fragilidad de las matriarcas, de haber nacido en una patria sin tener una patria, de ser teóloga feminista, de la inmanencia del mal. Este contexto discursivo se densifica en diálogo con las teóricas del género de la segunda mitad del siglo XX: Julia Kristeva, Joan Scott, Françoise Collin y Luce Irigaray y de la teóloga feminista Kari Elisabeth Borresen y la historiadora Kari Vogt.⁶

La categoría de género me ayudará a captar la dinámica de las relaciones y de los poderes, pero no puede ser considerada como un nuevo concepto absoluto capaz de explicar cualquier opresión de las mujeres. Si estamos en contra del fetichismo de la virilidad, no podemos erigir el género en nuevo fetichismo. Si estamos en contra de los discursos totalitarios, no podemos erigir un concepto en clave explicativa de la totalidad. Por tanto, hay que salvaguardar en todo momento la dialéctica de las relaciones entre hombres y mujeres sin perder de vista que la vida humana se desarrolla en una interacción continua entre los dos sexos, a pesar de las injusticias históricas que padecemos. (Gebara, 2002: 98)

La mediación de género le permite ingresar a la estructura antropológica del pensamiento teológico y construir los supuestos teórico-epistemológicos que le habilitan la crítica a la opresión, dependencia y sometimiento de las mujeres pobres en/de Latinoamérica, es decir, abrir el pensamiento a la experiencia del mal en lo femenino. Introduce la discrepancia entre la identidad biológica y la identidad de género a través de Simone de Beauvoir para preguntar ¿la mujer se hace?, ¿cuáles mujeres son quienes tienen el privilegio de elegir?, ¿hasta qué punto podemos intervenir en las construcciones culturales que han moldeado nuestra cultura y en las construcciones sociales que han moldeado nuestra historia?, ¿en qué medida esta mediación contribuye a comprender el mal padecido por las mujeres?

A la reconocida expresión de la filósofa francesa en *El segundo sexo* “no se nace mujer, se llega a serlo”, Ivone agrega: “no se nace libre, se llega a serlo”, y esa libertad se expresa en nuestras relaciones (Gebara, 2002: 87; Gebara, 2005: 140). Asume que la diferencia de género es una más entre otras –edad, clase, cultura, religión–; en este sentido, indica que el entrecruzamiento entre estas diferencias atraviesa todo su análisis.

Aun así, la mediación de género permite:

- una nueva densidad y hondura a las investigaciones,
- comprender la complejidad de las relaciones humanas,
- transformar las relaciones sociales en lo público como en lo doméstico,

5 Elementos teóricos que animarán subsiguientes estudios, como el abordado por Ruby Zárate Carrizo en el proceso psicoterapéutico con un colectivo femenino (2007: 57-80).

6 Para ampliar aportes teóricos con relación al sistema sexo-género puede consultarse Rubin (1975), Lugones (2008), Richard (2008), Mendoza (2014), Alvarado (2017).

- analizar políticamente las relaciones entre mujeres y varones,
- visibilizar cómo las relaciones entre los sexos son fuente de producción del mal y cómo la teología reproduce estereotipos que reproducen esas relaciones,
- evidenciar que la sexualidad está determinada culturalmente,
- advertir que los discursos no son neutros sino eminentemente comprometidos, políticos,
- revelar que hay diferencias entre las percepciones de las mujeres y la de las de varones,
- organizar la lucha que pretende alcanzar el respeto en las diferencias.

En lo que respecta al análisis crítico que esta mediación habilita, señala:

- quebrar la hegemonía del monólogo masculino,
- salir del universal androcentrado pretendidamente neutral,
- introducir la relatividad de/en la diferencia,
- valorar la potencia epistemológica de la experiencia,
- ampliar la concepción de lo femenino/masculino,
- desarticular la construcción jerárquica y binaria fixista en la que uno de los términos de la oposición es inferior al otro (cultura/naturaleza, ser humano/animal, hombre/mujer, Eva/María),
- proponer un pensamiento y una praxis alternativos en clave de utopía emancipatoria.

Todo lo cual implica, para Gebara, no solo una reelaboración de los conocimientos en el campo de las ciencias humanas desde las epistemologías feministas sino, además, avizorar nuevas líneas de indagación. Puesto que lo relativo al hombre o al ser humano en cuanto punto de vista sesgado refieren a la experiencia masculina y al mundo occidental, enfatiza la construcción contextual y parcial del conocimiento. Señala que el uso del lenguaje sostiene la norma establecida que oculta la diferencia, propone la incorporación del inclusivo para hacer aparecer a la mujer en su singularidad. El dualismo epistemológico sexista y androcéntrico tendría que abandonarse para habilitar relaciones solidarias y dar cuenta de lo no humano. La universalidad tendría que particularizarse para que derechos y deberes se supediten a sujetos y contextos concretos porque nuestro devenir mujeres se supedita a un hacerse marcado por dimensiones no elegidas en un cierto contexto: mujeres pobres del tercer mundo.⁷ La introducción de lo cotidiano y lo doméstico que hacen la historia socioeconómica-cultural, regional-contextual-individual instalan otra noción del

⁷ Para ampliar “mujeres del tercer mundo”, puede consultarse *Can the Subaltern Speak? y Under western eyes. Feminist scholarship and colonial discourses* de Gayatri Chakravorty Spivak.

tiempo y otro modo de recabar datos y sistematizarlos a los elegidos por la ciencia patriarcal. Las relaciones entre géneros-diferencias y violencias permiten introducir el cuerpo de las mujeres como objeto de análisis de la violencia doméstica, de la violencia machista, de la violencia patriarcal, de la violencia contra las mujeres, de la violencia institucionalizada. Finalmente, la visibilización del dominio, control y sometimiento de la naturaleza a la cultura, y de la analogía entre mujer y naturaleza –sostenida en los procesos biológicos como los de reproducción, nutrición y cuidado– imponen una nueva simbología que permite hacer justicia a la interdependencia vital y la relacionalidad.

La relacionalidad y la interdependencia son términos que expresan la complejidad vital de lo que existe. Abren, según Gebara, una perspectiva, un punto de vista que nos invita a comprendernos junto a otros seres en un mismo tejido vital. Designa reciprocidad, conexión, relación y codependencia; el tejido que crea y sostiene, alimenta y permite la vida. Todo lo existente depende de cada existente y cada afectado afecta al todo. Incluye la biodiversidad o *zoé*-diversidad de todas las dimensiones y ciclos de las vidas. Supone entonces, relaciones vitales interdependientes e inclusivas más que relaciones jerárquicas piramidales y excluyentes. En este sentido, no solo incumbe la dimensión biológica de los seres y al ecosistema sino, además, dimensiones ontológicas y éticas en tanto que afirma la codependencia como la diferencia. La dinámica de esta relacionalidad abre a un tipo de comunidad que convive con las diferencias sin inferiorizarlas, ni anularlas, ni silenciarlas, ni suprimirlas. Insiste Gebara en señalar que en otros modelos clásicos –los que responderían a un sistema moderno colonial patriarcal capitalista– en los que “Dios, desde la cima de la jerarquía del mundo, parece dirigirlo según su voluntad. En estos modelos las mujeres se encuentran en un peldaño más abajo en la escala de la humanidad” (Gebara, 2002: 172-179).

Afirmar la relacionalidad y la codependencia pone de manifiesto una antropología diferente en la que el cuerpo de las mujeres ya no se identifica con la naturaleza ni el cuerpo de los hombres con la razón. Destierra el dualismo y la justificación de “la dominación del cuerpo de las mujeres, de los indígenas, de los negros, como si esta dominación sobre cuerpos considerados inferiores estuviera permitida”. La relacionalidad abre a una “justicia interdependiente y a una ecojusticia, esto es, a una justicia que incluye el ecosistema” (Gebara, 2002: 182).

ECOFEMINISMO

Explica cómo mujeres y naturaleza han estado durante siglos bajo el dominio masculino, en resumidas palabras Gebara presenta al ecofeminismo. Lo que en un principio simula ser una mera asociación de palabras tiene no solo una historia sino también prácticas que sostienen una estructura moderna colonial capitalista y patriarcal. En los setenta, dirá, se movilizan las “dominadas”. Aparecen movimientos de mujeres y movimientos ecológicos que denunciaban la “hegemonía del imperio patriarcal”. En esa conjunción tiene lugar el ecofeminismo. Usado por primera vez en Francia para extenderse a otros países de Europa, África y en nuestra América a Argentina, Venezuela, Bolivia, Uruguay, Brasil y México en colectivos organizados, como Con-spirando en Chile y Talitha Cumi en Perú (Gebara, 2005: 146-147; Gebara, 2002a: 29 y 32; Gebara 2002b: 173).

Introducido por la socióloga feminista Françoise D’Eaubonne para visibilizar la alianza en la lucha por generar un cambio de relaciones entre varones y mujeres y en nuestras relaciones con el ecosistema. Se trata de un movimiento político-ideológico local-global atravesado por un pensamiento que sostiene la crítica a la explotación de la naturaleza y de las mujeres. Desde la modernidad, las mujeres fueron rele-

gadas a “vientres benditos” de reproducción de mano de obra, y la naturaleza, a objeto de control por el conocimiento científico y dominio por la concentración del capital. Gebara se apoya en la química, filósofa e historiadora de la ciencia Carolyn Merchant, pionera en los cruces entre ciencia, ambientalismo y feminismo, para señalar que la modernidad comienza con la caza de brujas en la ejecución de mujeres en Europa, lo que en términos actuales conocemos como feminicidio a través de Marcela Lagarde, un tipo de violencia sistemática según Julia Monárrez y femi-geno-cidio para Rita Segato. La modernidad comienza con la reclusión de las mujeres en el ámbito doméstico encerradas en la intimidad de lo privado inaugurando la posición de ama de casa subordinada a las estructuras del matrimonio y la familia que impusieron la maternidad como destino al tiempo que la naturaleza despojada gradualmente de sus secretos, ingresa al dominio del conocimiento científico, universal, abstracto, objetivo, neutral, aunque masculino y occidental (Gebara, 2000a: 17-19).

La analogía naturaleza-mujeres y la separación naturaleza y cultura se tornan claves interpretativas para la organización de la ciencia patriarcal que divide y jerarquiza disciplinas que, según Gebara, se traduce e impacta en la organización sociopolítica. Algunos humanos han sido considerados primitivos y clasificados como próximos a la naturaleza, lo que ha justificado diferentes formas de control, dominio y sometimiento sobre determinados cuerpos y la tierra. Negros, indígenas y mujeres eran parte de la naturaleza y por eso se justificaba su sumisión al orden de la cultura. (Gebara, 2000a: 19).

La problemática ecológica ineludiblemente está atravesada por la raza, el sexo y la clase; es transversal a problemas contextuales y globales. El punto de vista ecofeminista es crítico, político, antirracista, antixista y antielitista (Gebara 2000a: 25-29), es decir, antipatriarcal y anticapitalista.

América Latina es una región donde la población indígena -la que vive justamente en mayor conexión con la naturaleza- sufre un exterminio gradual; donde la población negra con sus tradiciones religiosas -acentuando la interrelación de todas las fuerzas humanas y de la naturaleza- es la más empobrecida y marginada; donde crecen los racismos marcados por diferentes ideologías, especialmente la del blanqueamiento de la piel y de la cultura; donde los bosques, lagos y ríos son destruidos de forma terrible, al ser tratados como objetos de lucro por el capitalismo internacional; donde la población femenina es la más privada de derechos de ciudadanía; donde la cruz y la espada patriarcales fueron las vencedoras y los varones continúan siendo los más importantes mediadores de lo sagrado. (Gebara, 2000a: 31)

El ecofeminismo interpela críticamente a las ciencias y la teología y se compromete con quienes, regionalmente, no tuvieron acceso a la modernidad o bien habitaron el lado oscuro del desarrollo y el progreso. Se trata, para Gebara, de un pensamiento situado y en contexto, ligado a los pobres, hambrientos y analfabetos, a los sin tierra, a los que viven en suelos sembrados de tóxicos, a quienes fueron tocados por radiaciones nucleares, a las mujeres y la naturaleza, objetos de dominio y lucro. Un pensamiento contextual marcado por diferentes preguntas que devienen de diversas historias de vidas, anima prácticas concretas, proponen y sostienen otras formas de relación, de conectar, de *re-ligare* (Gebara, 2005: 164). Relacionalidad e interdependencia para el mantenimiento de la vida y la imaginación de mundos por venir.

EPISTEMOLOGÍA ECOFEMINISTA

“Para nosotras, mujeres, la invitación a que movamos las aguas patriarcales en todos los órdenes del saber se impone hoy más que nunca como una exigencia de justicia” (Gebara, 2000a: 36).

Para Ivone Gebara la perspectiva ecofeminista habilita una percepción de la existencia que la ciencia patriarcal restringe. Los feminismos y la ecología ofrecen herramientas que permiten identificar los dogmatismos que nos impiden pensar el movimiento de la vida. Partir de nuestras experiencias concretas nos permite entender la interdependencia. Se trata de ir al rescate de la experiencia, es decir, poner en valor las experiencias de las mujeres como punto de vista generador de conocimientos. Ponerle palabras a nuestras experiencias como punto de vista contribuye a evitar ciertos sesgos, a descentrar al patriarcado y desprender epistémicamente la jerarquía del orden falocentrado al momento de construir conocimiento. Así, por ejemplo, no serán lo mismo la experiencia de mujeres negras a las de mujeres pobres, a las de mujeres lesbianas, a las mujeres en situación de prostitución, puesto que algunos cuerpos caen en la conjunción entre sexo, raza y clase y padecen opresiones interseccionadas que, claro está, las experiencias de las mujeres blancas no pueden abarcar. Según Gebara, el acto de conocer es contextual, sexual, situado y fechado, no hay neutralidad posible. La primera práctica con la que se compromete es la de “des-complicar” las palabras, “desnudarlas” del ropaje que dificulta el acceso a lenguas otras, a la pluralidad de discursos y devolverles a las personas lo que les ha quitado el elitismo científico. Democratizar el conocimiento para intervenir la estructura jerárquica de los saberes que continúa reproduciendo una forma de organización social. Mostrar la conexión sobre la que se sostiene el dominio de las mujeres y la naturaleza no solo introduce nuevas formas de pensar, sino que es una forma de hacer ecojusticia. Luchar por la justicia social implica una práctica de justicia respecto del ecosistema (Gebara, 2000a: 40).

Demanda la introducción transversal de los feminismos y los ecofeminismos como punto de vista constitutivo de los modos de conocer lleva a interpelar ontológica, cosmológica, antropológica y éticamente en tanto es posible superar los dualismos, acentuar la interdependencia, salir del eurocentrismo y las dominaciones imperialistas, contribuir a los procesos de reconstrucción de nuestras referencias culturales, cósmicas, vitales.

En estos términos la epistemología ecofeminista es una actitud, una convicción, una postura, un punto de vista, una línea de acción y pensamiento. Nuestros vínculos y relaciones dependen del cómo conocemos y en ese cómo están ancladas las posibilidades de transformación y liberación. El vínculo entre epistemología y ética está enraizado en nuestra experiencia ¿Cuáles son las intuiciones que amplían la percepción y la toma de conciencia en la red de conexiones inherentes a la propia vida y a los ciclos de la vida para la continuidad de la vida? La relacionalidad y la interdependencia cosmológica.

Somos con otros, dirá Gebara. Con todo lo que existe somos en equilibrio y en articulación de nuestras diferencias; formamos parte de la historia del planeta y estamos ligados a sus procesos y ciclos. Somos un mismo cuerpo vivo en crecimiento. La tierra es la morada de muchos seres, nosotros somos unos más en la multiplicidad que nos co-forma. Existimos con la tierra y no a pesar de ella. Apoyada en María Mies y Vandana Shiva interpela la supremacía racial, sexual y especista; promueve nuevos comportamientos y lenguajes para propiciar que los procesos vitales sean preservados (Gebara, 2000a: 69; Gebara, 2000b: 176).

La interdependencia significa acoger como hecho básico que una situación vital, un comportamiento o una creencia son siempre fruto de todas las interacciones que constituyen nuestra vida, nuestra historia, nuestra realidad terrena y cósmica más amplias. No se trata solo de la interdependencia e interrelación con los otros seres humanos, sino también con la naturaleza, las fuerzas de la tierra y el cosmos. (Gebara, 2000a: 74)

Desde nuestra experiencia nos afirmamos en un cuerpo sexuado en la tierra, en el cosmos; en la tierra y de la tierra y en el cosmos con nosotros; porque es en mi cuerpo y a partir de mi respiración que percibo el aire, su importancia y presencia vital. Es en mi cuerpo y desde mi experiencia que percibo lo vital para mí. (Auto)conciencia en el reconocimiento de otros y de nuestro parentesco con otros. Un parentesco sostenido por lazos vitales y no consanguíneos. Un parentesco a construir y hacer. Cuando lo humano aparece en conexión *-re-ligare-* e inter-dependencia con lo no humano no es posible reducir las experiencias a un tipo de conciencia racional, humana, por encima de otras. La experiencia así entendida, es resultado de todas las interacciones que constituyen nuestra realidad terrena y cósmica que, ya no es solo mía sino compartida en co-dependencia y relacionalidad con otros humanos y no humanos, con la naturaleza, con la tierra y el cosmos. Es urgente cuidar la tierra y sus habitantes como parte de nuestro cuerpo; urge cuidarnos entre parientes próximos.

La interdependencia cosmológica invita a pensarnos en reciprocidad con la vida dependiente de otras vidas en el planeta. Gebara critica el antropocentrismo que sostiene al hombre por arriba de otras especies y en el centro de la creación; renuncia a fagocitar lo masculino como humano, visibilizando el sesgo falogocentrado en detrimento de las mujeres; asume a la naturaleza como sujeto al igual que las mujeres; desarticula el sistema jerárquico-patriarcal que fundamenta la explotación y el dominio de la mujer y expolia a la naturaleza en la asociación que postula con lo femenino. La clave, para Gebara, es articular los derechos individuales a partir de las relaciones de género con los derechos colectivos en resguardo de lo local-global. La relacionalidad re-ubica a las mujeres en cuanto sujeto en relación con otros sujetos en un lugar concreto e histórico; una experiencia tangible de/en cada ser humano en co-dependencia: humano-humano; varón-mujer; humano-no humano; con la tierra y los territorios; con la divinidad; con el cosmos. De ahí el concepto de *religare* o *religere*.

Estas dimensiones cosmológicas y antropológicas de la epistemología ecofeminista instalan, para Gebara, conflictos en el orden institucional porque cuestionan las formas de organización sustentadas ontológica y epistemológicamente en el orden, la autoridad, la obediencia, la verdad. Sin embargo, otras formas de organización se están gestando. La codependencia lleva a transformaciones radicales que impactan en todos los órdenes materiales de existencia, por ejemplo, la economía de mercado transnacional que no respeta las economías regionales y agreden el suelo, depredan recursos, expolían los territorios y eliminan a sus poblaciones; por ejemplo, el rescate de los saberes ancestrales y la configuración de las naciones vinculadas a las etnias; una nueva red de relaciones entre los pueblos en la que los ancestros y las fuerzas de la naturaleza tienen lugar.

CONCLUSIONES

La práctica-teórica que anima el ecofeminismo de Ivone Gebara despliega analíticamente una dimensión ontológica sobre la que monta otra dimensión, la estructural que organiza lo local/regional; es este último orden donde tiene lugar la experiencia, desde donde es posible transformar en la primera dimensión. No se trata de la experiencia individual, singular, aislada sino de la experiencia politizada en/desde una pedagogía amorosa, una pedagogía afectiva (Gebara, 2001: 86-87) quizás, y seguramente similar a la desplegada en los Encuentros de Mujeres. Sostiene la interdependencia de saberes y la dinámica del conocimiento condicionado por las necesidades vitales de diversos grupos en un momento histórico en relación con otros humanos y no humanos. Con la introducción del género como mediación para la interpretación del mundo y sus relaciones incorpora otros referentes para contextualizar el conocimiento a partir de las experiencias cotidianas que se desligan de interpretaciones biologicistas, dualistas y culturales ideologizadas que asignan posiciones y atribuyen capacidades por sexo.

Se trata de una epistemología contextual e inclusiva que opera los borramientos entre los límites pretendidamente claros entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo universal y lo particular, entre lo humano y lo no humano desde la centralidad de los afectos, la seducción, el erotismo, los sentidos, las emociones, las pasiones, la intuición, el encantamiento y el involucramiento como fuentes de conocimiento que reconocen la interdependencia recíproca entre saberes y habilita la rearticulación de las experiencias desde la codependencia vital.

A la escucha de las voces de mujeres en la revisión de su propia historia de vida –una autoetnografía– visibiliza discriminaciones múltiples en varios niveles y desigualdades interdependientes. No todas las mujeres experimentamos las mismas opresiones del mismo modo porque no todas las mujeres cabemos en ser humano ni nuestras experiencias están contenidas en una única experiencia. Gebara da cuenta de que la opresión no es aditiva ni las violencias pueden ser sumadas o restadas, sino que se amalgaman en determinadas circunstancias situadas. El patriarcado en sus diversas expresiones se experimenta de formas diferentes desde la blanquitud, desde la ancianidad, desde la precariedad, desde el privilegio económico, desde el heterocisexismo, desde la racialización, desde la indignancia, desde la prostitución. La opresión sostenida en la clase no visibiliza la opresión de género ni ambas podrían explicar aisladamente el sistema de opresión amalgamado entre el sexo, el color de la piel, la edad, opción sexual. Lo que subyace en este punto de vista es que las formas de opresión –clasismo, racismo, heteronormatividad, cisexismo, capitalismo– son mutuamente constitutivos y que operan articuladamente y que tanto el género como la clase, la raza, la etnia son mediaciones sociohistóricas, variables atadas al tiempo y al contexto.

Gebara presenta relatos de mujeres, testimonios de mujeres pobres en los que es posible leer la feminización de la pobreza. Las mujeres son las más pobres entre los pobres y sufren su explotación y dependencia económica de un modo particular por el lugar que ocupan ontológica, estructural y circunstancialmente: reproductora de la vida material y humana. Propone un marco teórico que opera un proceso de producción de conocimiento crítico y emancipatorio: cierta experiencia de ciertos grupos de mujeres que no tienen forma de articularse de modo inteligible bajo las categorías homogéneas de la ciencia patriarcal, demanda la generación de marcos teóricos –ecofeminismos– que las vuelvan visibles, analizables, sentibles, transformables. El punto de vista ecofeminista manifiesta y advierte la dimensión colectiva –somos parte de un todo y el todo está en cada parte–; esa vincularidad relacional que nos propone habitar haciendo parentescos humanos y no humanos es interrelacionalidad antropológica y cósmica. Una vez que

estas experiencias se articulan en los ecofeminismos, dan sentido a la red de relaciones, los ciclos vitales, los territorios y la cosmogonía interrelacional que amparan otros mundos posibles. Las fuerzas vitales determinan nuestra mutua conexión y con la tierra. Una condición fundamentalmente humana aunque cósmica. Por ello, la tarea no es meramente racional, ni la razón es lo que nos coloca por encima, por el contrario, Gebara insiste en aquello que nos constituye con otras, entre otros: nuestras capacidades afectivas; relacionalidad e interdependencia entre y con humanos y no humanos y con la tierra y el cosmos. Conectar-nos *–religare–* en la interrelación y la co-dependencia de los sistemas que nos atraviesan para vivir otros mundos posibles. A través de un aprendizaje experiencial y una pedagogía afectiva de nuestras interdependencias es posible habitar la relacionalidad de las vidas.

FINANCIAMIENTO

La producción teórica de Ivone Gebara forma parte del archivo personal de Estela Fernández que cedió para los fines de esta indagación. Desde el proyecto de investigación plurianual N° 1220200102197CO01 (2021/23) “Prácticas, saberes, territorios. Articulaciones entre academia y activismos” (CONICET ARGENTINA) que dirijo, fue posible digitalizarlo conformando un archivo con acceso colectivo para las y los investigadores y becarios miembros del PIP. Este artículo se enmarca en una de las cinco líneas que lo articulan: prácticas político-académicas ligadas al cuidado del ambiente y el territorio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvarado, M. (2023). Feminismos del sur: contribuciones epistémico-metodológicas para la historia de las ideas feministas. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, (14), 16-35. Recuperado de <https://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/>
- Alvarado, M. (2021). Teología feminista latinoamericana entre el exilio de la filosofía y la filosofía del exilio. En A. M. Arpini (ed.), *Materiales para una historia de las ideas mendocinas* (pp. 485-513). Mendoza: Qellqasqa. Recuperado de <https://orcid.org/0000-0001-5562-1697>
- Alvarado, M. (2019). (In)ciertos feminismos. *Cuyo Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (36), 149-174. Recuperado de <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/article/view/3520>
- Alvarado, M. (2018). Junturas teóricas para los feminismos del sur. *Hermenéutica Intercultural*, (30), 87-110. Recuperado de <https://ediciones.ucsh.cl/index.php/hirf/article/view/1817>
- Alvarado, M. (2017). Experiencia y punto de vista como aperturas epistemológicas para una historia de las ideas del sur. *RevIISE*, 9(9), 157-167. Recuperado de <https://ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/126>
- Alvarado, M. (2016). Voces del Sur que hacen experiencia de frontera. *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 5(9), 67-75. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/14527>

- Alvarado, M. y Zapata, C. (2020). Presentación del Dossier Feminismos Latinoamericanos: trayectorias, junturas, tensiones y aperturas. *Revista Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 22, 1-6. Recuperado de <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/384>
- Aquino, M. P. y Támez, E. (1998). *Teología Feminista Latinoamericana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- AAVV (30 de diciembre de 2019). Nueve teólogas feministas latinoamericanas que luchan contra los fundamentalismos religioso en la región. *Todxs. Comunidad en Movimiento. Noticias*. Recuperado de <https://www.todxs.com.ar/2019/12/30/nueve-teologas-feministas-latinoamericanas-que-luchan-contra-los-fundamentalismos-religiosos-en-la-region/>
- Carbajal, M. (23 de julio de 2012). Es un derecho pensar diferente. *Diálogos, Página 12*. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-199303-2012-07-23.html>
- Femenías, M. L. (2011). Feminismos latinoamericanos: una mirada panorámica. La manzana de la discordia. *Memoria Académica*, 6, 53-59. Recuperado de https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.16244/pr.16244.pdf
- Fernández Nadal, E. (2016). Pensadoras latinoamericanas. Aproximaciones a las filosofías críticas de Ivone Gebara, Silvia Ribera Cusicanqui y Francesca Gargallo. *Revista Realidad*, I(48), 149-167. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/49858>
- Gargallo, F. (2004). *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Gargallo, F. (2007). Feminismo Latinoamericano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 17-34. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4135141>
- Gebara, I. (2000a). *Intuiciones ecofeministas*. Madrid: Trotta.
- Gebara, I. (2000b). Ecofeminismos: algunos desafíos teológicos. *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica*, 7(16/17), 173-185.
- Gebara, I. (2002). *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta.
- Gebara, I. (2005). *Las aguas de mi pozo*. Montevideo: Doble Clic.
- Gebara, I. (2007). Reflexiones desde el ecofeminismo. *Vida y pensamiento. Revista teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, 27(1), 5-41.
- Gebara, I. y Newbery, S. (2003). *El aborto desde la perspectiva de la Teología Feminista. Para una discusión abierta y plural*. Buenos Aires: Librería de Mujeres.

- Gutiérrez, A. y Norman, V. (2023). Recuperando la historia: las luchas por el derecho al aborto en Argentina. En M. Fonseca Santos, G. Hernández Rivas y T. Mitjans Alayón (comps.), *Memoria y feminismos: cuerpos, sentipensares y resistencias*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- López Mac Kenzie, J. (28 de marzo de 2018). Ivone Gebara: “No debemos callarnos”. *La Pulseada*. Recuperado de <https://www.lapulseada.com.ar/ivone-gebara-no-debemos-callarnos/>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9(9), 73-110. Recuperado de <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Mendoza, B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso, D. Correal y K. Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 91-103). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Richard, N. (2008). *Feminismo, género y diferencia(s)*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex. En R. Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women* (pp. 157-210). Nueva York: Monthly Review Press.
- Shiva, V. y Mies, M. (2014). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Buenos Aires: Icaria.
- Suárez, H. J. (noviembre de 2007). Ivone Gebara, teóloga feminista. *Mujeres en Red. El periódico feminista*. Recuperado de <https://mujeresenred.net/spip.php?article2062>
- Svampa, M. (2024). Perspectivas teóricas y prácticas de los ecofeminismos latinoamericanos. En F. Fernández Droguett y F. Puente (coords.), *Feminismos ecoterritoriales en América Latina: cuidar, crear, re-existir* (pp. 23-51). Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Tamez, E. (ed.) (1986). *El rostro femenino de la teología*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- Villar, I. (2005). Ivone Gebara. Me hice monja para buscar mi libertad. *Conversaciones Iglesia Viva*, (224), 93-99.
- Zárate, R. (2007). El pensamiento teológico de Ivone Gebara sobre el concepto del mal. *Vida y pensamiento. Revista teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, 27(1), 57-80.
-