



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento
ex D.M. 270/2004*)

In Lavoro, cittadinanza sociale,
interculturalità

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

L'ecofemminismo latino-
americano: teologia, etica,
spiritualità

Relatore

Ch. Prof.ssa Bruna Bianchi

Laureando

Rossella Covelli
Matricola 831541

Anno Accademico

2011 / 2012

Indice

Introduzione	p.1
--------------	-----

PARTE PRIMA

Alle origini dell'ecofemminismo latino-americano.

1. La teologia femminista

1.1 <i>Introduzione</i>	p.7
1.2 <i>Mary Daly e la critica al patriarcato</i>	p.9
1.3 <i>La critica alla logica dualista e alla relazione «oppressore-oppresso»: Rosemary Ruether Radford.</i>	p.15
1.4 <i>Tra riflessione teologica e istanze rivoluzionare: Teologia della Liberazione e teologia femminista latino-americana</i>	p.27

2. Ivone Gebara: per un'etica e un'epistemologia ecofemminista latino-americana

2.1 <i>Il potere delle donne latino-americane ed etica relazionale</i>	p.32
2.2 <i>Cosa significa «ecofemminismo» in America Latina</i>	p.40
2.3 <i>La prospettiva ecofemminista e la questione epistemologica</i>	p.44

PARTE SECONDA

Ecofemminismo latino-americano: il Colectivo Con-spirando delle donne cilene.

1.Il Colectivo Con-spirando: storia e obiettivi teorico-pratici.	p.54
2.Ecofemminismo, spiritualità, potere: un'esperienza latino-americana	p.65
3.Il corpo da una prospettiva ecofemminista.	p.71
3.1 <i>I riti di del Colectivo Con-spirando.</i>	p.78
4.Etica ecofemminista.	p.83
Conclusioni	p.94
Bibliografia	p.101
Sitografia	p.106

Introduzione

Gli studi ecofemministi si distinguono generalmente per la centralità data ai temi e alle questioni ecologiche, con riferimento alla condizione femminile e alle relazioni che sembrano intercorrere tra sfruttamento della natura, logica del dominio maschile (patriarcato) e sfruttamento delle donne.

L'ecofemminismo, almeno in buona parte dell'area Occidentale, si colloca nell'ambiente accademico degli studi di genere, ma nello stesso tempo, presenta una forte sensibilità per le questioni ecologiche e sociali, dalle quali trae ispirazione e cerca d'influenzare.

Si tratta di un campo disciplinare di recente formazione, che si presta a differenti declinazioni disciplinari. Pertanto, all'interno degli studi eco femministi, possiamo imbatterci in analisi di tipo storico, sociologico, antropologico, filosofico e spesso anche scientifico¹.

La struttura antropocentrica della società e delle sue istituzioni, da quelle politiche a quelle familiari, è messa in discussione così come l'ideologia dello sfruttamento e dell'accaparramento a tutti i costi delle risorse naturali.

I nessi tra sfruttamento patriarcale della natura e sfruttamento patriarcale delle donne, indipendentemente dalla loro condizione sociale, rappresentano la filigrana degli studi ecofemministi.

Le differenze fondamentali risiedono ovviamente nel tipo di metodologia adottata per analizzare i fenomeni ecologici e sociali e dalla posizione politica o filosofica assunta nel campo degli studi femministi. Si avranno quindi posizioni più radicali, di totale e netta opposizione alla logica patriarcale in ogni sua manifestazione anti-ecologica e anti-femminista; altre, molto più attente allo sfruttamento capitalista, liberista e neoliberista della natura, della società e delle donne; altre ancora, interessate a sviluppare riflessioni più attente alla questione dei diritti di auto-determinazione e rispetto delle donne e della natura.

Le ecofemministe latino-americane sono intellettualmente influenzate dagli studi ecofemministi e femministi emersi nell'area europea e nord-americana². Tuttavia, la loro

¹ Vedi ecofeminism.org.

² Un'esaustiva panoramica delle questioni emerse nel campo degli studi ecofemministi nordamericani è contenuta nell'opera di Karen J. Warren *Ecological Feminist Philosophies* (1996). Si tratta di una raccolta di saggi riguardanti temi ecologici, ecofemministi e animalisti che delineano il quadro del dibattito statunitense a partire dalla seconda metà degli anni Settanta fino ai primi anni Novanta, momento in cui le intuizioni femministe si coniugano a quelle ambientali, facendo emergere numerose connessioni storico-casuali (Spretnak 1990; Mechant 1980; Griffin 1978; Plumwood 1990; Ruether 1975); concettuali (Gray 1981; Y. King 1981; Warren 1987, 1991); empiriche e sperimentali (Cacelcott and Leland 1983; Mies 1986; Shiva 1988; Allen 1986); epistemologiche (*APA Newsletter on Feminism and Philosophy* 1989; Mills 1991); simboliche (Daly 1978; Griffin 1978; Ruether

prospettiva si distingue per alcune importanti caratteristiche: innanzitutto, le ecofemministe latino-americane sono portavoce del punto di vista di un'importante area del Sud del mondo, con le sue peculiari caratteristiche sociali, storiche, geografiche e antropologiche, molto differenti rispetto a quelle del mondo cosiddetto occidentale. Le questioni ecologiche, particolarmente vive in America Latina, sono affrontate in costante comparazione ai problemi della società latino-americana e delle condizioni di vita della popolazione più povera, soprattutto delle donne. In più, l'ecofemminismo latino-americano nasce in ambito teologico, da un'attitudine critica delle teologhe femministe nei confronti della struttura patriarcale della religione e dalla sensibilità sociale, sollecitata soprattutto dalla Teologia della Liberazione.

L'ecofemminismo latino-americano presenta una forte inclinazione filosofica e spirituale che nasce da un vivo interesse ecologico e sociale e muove verso il cambiamento etico e politico.

Le categorie e la prospettiva adottate collocano al centro dell'analisi i forti squilibri e le disuguaglianze nei rapporti sociali e di genere e ne rintracciano la causa nell'egemonia patriarcale, nella diffusione di una mentalità di sfruttamento e dominio di origine coloniale. Ciò che caratterizza la prospettiva femminista latino-americana è l'aver introdotto nell'analisi di genere la critica alla struttura delle istituzioni ecclesiastiche, al carattere antropocentrico e androcentrico delle religioni giudeo-cristiane maggiormente diffuse nel continente e alla strumentalizzazione patriarcale del messaggio biblico, da cui deriva la legittimazione della sottomissione della donna e dello sfruttamento della natura.

Le ecofemministe latino-americane si spingono oltre i confini della riflessione scientifica e accademica e propongono l'adozione di una nuova cosmovisione, dalle conseguenze etiche ed ecologiche e che implichi una ridefinizione delle categorie epistemologiche e relazionali *tout court*.

Questo studio vuole indagare la genesi concettuale dell'ecofemminismo latino-americano, che affonda le proprie radici nelle questioni sollevate da alcune delle più importanti teologhe femministe statunitensi contemporanee e nella «rivoluzione» teologica operata dalla Teologia della Liberazione, che ha riposizionato gli assi del messaggio evangelico sul piano della prassi politico-sociale.

È poi analizzata l'opera epistemologica ed etica di una delle più influenti ecofemministe latino-americane, la teologa femminista brasiliana Ivone Gebara. La sua opera ha avuto grande risonanza nel panorama degli studi ecofemministi in America Latina, influenzando le

1989; Spretnak 1989; Starhawk 1989; Gearhart 1979; Piercy 1976); etiche (Warren 1990); teoretiche (Adams 1988,1991; Y. King 1981, 1983, 1989,1990); politiche (Griffin 1989; Harris and King 1990).

attività e le ricerche di uno dei circoli ecofemministi più vivaci del continente, il *Colectivo Con-spirando* di Santiago del Cile.

Quest'ultimo si è distinto per avere realizzato un'esperienza di grande fervore intellettuale, dando voce, attraverso la propria attività divulgativa, alle ecofemministe di tutta l'America Latina, indipendentemente dalla formazione culturale, religiosa o spirituale.

Vedremo che oltre alla pubblicazione della rivista e di libri dedicati ai temi della teologia femminista e dell'ecofemminismo, il *Colectivo* si dedica anche all'organizzazione e allo sviluppo di attività laboratoriali, corsi di approfondimento, scuole estive, rituali con lo scopo di potenziare le energie creative, spirituali e corporee delle donne, spesso inesplorate e per questo inattive.

Il *Colectivo* presenta dunque una doppia vocazione: da un lato, intende partecipare alla riflessione ecofemminista latino-americana, apportando a essa un consistente e interessante contributo teorico; dall'altro, manifesta un'attitudine ecofemminista pratica, attraverso la realizzazione di cicli di attività che toccano vasti campi di conoscenza, che vanno dallo sviluppo di un'eco-spiritualità all'educazione di genere nella sfera pubblica e privata.

La prima parte di questo studio è dunque dedicata alle questioni emerse in seno alla riflessione teologica femminista statunitense dalla fine degli anni Sessanta del secolo scorso. Teologhe come Mary Daly e Rosemary Ruether Radford, sebbene assumano posizioni e manifestino inclinazioni di analisi spesso radicalmente differenti tra loro, hanno portato alla luce del dibattito teologico e femminista temi come la struttura patriarcale delle religioni giudeo-cristiane e dell'istituzione ecclesiastiche che le reggono (*The Church and the Second Sex*, 1968); l'impostazione androcentrica e antropocentrica dei testi biblici, esegetici, teologici dall'antichità a oggi; la strumentalizzazione di tali opere e valori compiuta dal patriarcato per giustificare la subordinazione delle donne, della natura e di tutti quelli che non rientravano nella definizione di maschio dominante cui è stato conferito, per mandato divino, potere e dominio (*Per una teologia della liberazione, della donna, del corpo, della natura*, 1992).

Le opere di Daly e di Ruether Radford hanno avuto il merito di collocare temi cari al dibattito teologico nel campo degli studi di genere, sottraendoli al dominio intellettuale maschile e affrontandoli da una prospettiva di analisi femminista. Alcune delle conclusioni cui giungeranno, come la necessità di valorizzare il principio della sororità e della solidarietà tra donne per opporsi e superare il dominio patriarcale (*Beyond God the Father*, 1973) o il dovere di sviluppare un'attitudine comunitaria e rispettosa (*Gaia e Dio*, 1995), che come genere

umano, ci porti oltre ogni dualismo inficiante e di ogni arrogante gerarchia androcentrica e antropocentrica, influenzeranno notevolmente le opere della teologa brasiliana Ivone Gebara e di conseguenza, la nascita dell'ecofemminismo di matrice latino-americana.

Il lavoro intellettuale di Ivone Gebara è analizzato alla luce della rivoluzione teologica e sociale operata dalla Teologia della Liberazione in America Latina. La teologa brasiliana, infatti, ne è fortemente influenzata e la sua attività teorico-pratica è dedicata interamente al riscatto e all'emancipazione delle donne povere latino-americane. Dalle loro esperienze quotidiane emergono alcune delle sue più importanti intuizioni ecofemministe dalle conseguenze etiche ed epistemologiche.

Pertanto, sono state analizzate le opere dedicate più approfonditamente alle questioni ecofemministe (*Longing for running water*, 1999; *Intuiciones ecofeministas*, 2000) e alla condizione sociale della donna povere latino-americana dal punto di vista della teologia femminista (*Noi figlie di Eva*, 1995) per mostrare infine gli apporti maggiormente indicativi della teologa brasiliana al dibattito ecofemminista in America Latina.

Nella seconda parte, è esaminata l'esperienza del *Colectivo Con-spirando*: la sua storia; l'apporto teorico di Mary Judith Ressa, (*Without a vision the people perish*, 2003; *Ecofeminism in Latin America*, 2006) cofondatrice del collettivo; la posizione assunta nel panorama ecofemminista latino-americano; attività e rituali; prospettive etico-filosofiche.

Con-spirando rappresenta l'esempio più originale di ciò che è ecofemminismo in America Latina. La varietà e la complessità delle posizioni intellettuali riunite nel collettivo, degli interessi, delle pubblicazioni editoriali e delle attività organizzate e svolte fanno di esso un luogo culturalmente vivo e affascinante.

Esplorare il campo dell'ecofemminismo latino-americano consente di appropriarsi di idee e riflessioni sul rapporto umanità-natura e sulla posizione che l'uomo ha assunto o dovrebbe assumere riguardo al pianeta e agli altri esseri viventi. Risalta l'importanza che l'elemento teologico, religioso e spirituale ha in America Latina e l'apporto teorico di una tradizione femminista, che sebbene poco conosciuta nel mondo occidentale, ha rappresentato e ancora rappresenta un filone di pensiero importante e di forte opposizione al sistema dei rapporti sociali eretto dal colonialismo e dall'imperialismo, fondato su una categorica ineguaglianza razziale, di genere e su una deleteria ideologia dello sfruttamento delle risorse naturali.

Ringrazio Bruna Bianchi per avermi offerto l'opportunità di addentrarmi in un campo di studi per me inesplorato; per avermi consentito di nutrire la passione per gli studi latino-americani

con nuova linfa e nuove conoscenze; per aver, attraverso questa ricerca, determinato in me una vera e propria trasformazione intellettuale e personale, aprendomi a metodologie e riflessioni aliene a quelle con cui ho imparato a operare durante il mio percorso accademico. La ringrazio, infine, per la libertà di pensiero, l'autonomia e la fiducia con cui ho potuto affrontare questa ricerca, per me tanto affascinante quanto rivoluzionaria.

PARTE PRIMA:

Alle origini dell'ecofemminismo latino-americano.

1. La teologia femminista.

1.1 *Introduzione.*

I movimenti per i diritti civili, sorti negli anni Sessanta, dimostrano come «l'ideale dell'uguaglianza, elevato dall'Occidente a suo ideale fondante e legittimante³», fosse in realtà totalmente privo di attuazione pratica per la maggior parte delle persone, soprattutto appartenenti alle minoranze storicamente marginalizzate.

Le manifestazioni e le dure battaglie sociali del movimento afro-americano del *Black Pride* resero note pubblicamente le incongruenze e le idiosincrasie derivati dalla retorica dell'uguaglianza e della parità civile, tanto elogiate dalla sedicente maggioranza bianca occidentale. La popolazione afro-americana volle comunicare, mediante una netta presa di posizione pubblica, l'acuto disagio sofferto di fronte alle numerose discriminazioni sociali e al razzismo istituzionale della società statunitense.

Inoltre, l'opposizione dei movimenti studenteschi e intellettuali alla campagna bellica nord-americana in Vietman, si radicalizzò in un totale rifiuto dei valori e dei miti della classe media, dell'ideologia del successo e del progresso ad ogni costo, dell'ipocrisia tipica di quel perbenismo vuoto, che invade e influenza la dimensione etica ed esistenziale.

I movimenti per i diritti civili (femministi, giovanili, della popolazione di colore, studenteschi ecologisti, ecc.) misero al centro della loro battaglia la critica alla «presunta universalità del principio di uguaglianza⁴» e ai concetti di assimilazione e di inclusione, «percepiti come una forzata adesione a ideali e modelli sociali che difendono e consolidano gli interessi di una minoranza che detiene il potere e occupa le posizioni di prestigio⁵» ovvero la minoranza bianca occidentale.

In questo panorama, il movimento femminista rappresentò una voce dissonante e critica soprattutto nei confronti del modello sociale occidentale maschilista e patriarcale, ritenuto ormai privo di qualsiasi attendibilità.

Le femministe coinvolte nei movimenti sociali denunciarono l'esclusione delle donne dai ruoli decisionali più rilevanti e professionalmente e istituzionalmente più gratificanti. La critica femminista venne orientata in particolare verso quelle dinamiche sociali, che declassando tutte le dimensioni dell'esperienza femminile, relegavano le donne al solo lavoro domestico e

³ Enzo Colombo, *Le società multiculturali*, Roma, Carocci ed., 2002, p.17.

⁴ *Ivi*, p.18.

⁵ *Ibidem*.

di cura, alla riproduzione, alla sfera privata.

Essa dimostrò inoltre l'impraticabilità e i condizionamenti sociali derivanti da una visione del mondo patriarcale, che pone l'uomo (bianco-occidentale-eterosessuale) al centro della specie umana, elevandolo a paradigma universale.

In un sistema sociale, che pone il genere maschile come centro e punto di riferimento simbolico e culturale, l'affermazione del valore dell'uguaglianza diventa strumento ideologico, mediante il quale è possibile decretare l'esclusione di coloro che non si conformano al modello di riferimento imposto, come le donne e gli/le omosessuali.

L'origine dell'esclusione sociale venne individuata nell'omologazione dettata dal modello patriarcale, di cui l'uomo-maschio bianco occidentale è la sola unità di misura.

La rivendicazione della specificità, la valorizzazione delle differenze e della pluralità dell'esperienza femminile divenne il centro delle lotte femministe.

Il movimento femminista assunse diverse sfaccettature e forme. Divenne movimento di attivismo politico e originò numerose e feconde riflessioni in ambito teorico, coinvolgendo intellettuali donne di ogni provenienza culturale, sociale e religiosa.

Anche la teologia cristiana-cattolica, caratterizzata da secoli dal predominio della speculazione teorica maschile, ne venne influenzata. La teologia femminista, criticando fortemente la teologia cristiana occidentale e la sua struttura esclusivista e maschilista, propose una riflessione sulla realtà di Dio e degli esseri umani, ma da un punto di vista maggiormente inclusivo e rispettoso dell'opinione femminile sulle questioni teologiche.

Venne, talvolta radicalmente, messa in discussione la teologia cristiana occidentale, accusata di essere strumento di consolidamento del sistema gerarchico patriarcale.

Consapevole del carattere immanente e storico dell'oppressione femminile, la teologia femminista sviluppò una scrupolosa analisi critica dei nessi che intercorrono tra sessismo, classismo e razzismo, nel tentativo di elaborare strategie di superamento di situazioni oppresse concrete.

Ciò che metodologicamente caratterizza la teologia femminista è il costante riferimento a fatti sociali, reali e concreti dai quali ha origine l'oppressione delle donne. All'analisi teorica delle condizioni sociali di sfruttamento segue poi l'elaborazione di una strategia di lotta pratica, che combatta l'oppressione sociale affinché vengano create le condizioni per la realizzazione del regno di Dio sulla Terra⁶

⁶ Cfr. *Le sfide del femminismo alla teologia*, a cura di Mary E. Hunt e Rosino Gibellini, Brescia, Queriniana, 1985.

1.2 *Mary Daly e la critica al patriarcato.*

La teologia femminista affonda le sue radici storiche nella *Woman's Bible* di Elizabeth Cady Stanton e del suo comitato di revisione, pubblicata in due parti rispettivamente nel 1895 e nel 1898.

Stanton e le sue collaboratrici furono le prime studiose a impegnarsi in un meticoloso lavoro di identificazione, estrapolazione e reinterpretazione dei versetti della Bibbia in cui comparivano figure femminili o si faceva riferimento al ruolo sociale e culturale della donna nel cristianesimo. Il loro obiettivo fu di rivedere le fonti bibliche alla luce della consapevolezza storica che le donne stavano acquisendo «all'interno del movimento culturale per il voto alle donne, la modifica delle procedure civili e le norme concernenti la proprietà, per un più equo accesso all'istruzione e al mercato del lavoro⁷». Il declino del movimento femminista nordamericano, di cui la Stanton era parte attiva, coincise però col declino della riflessione femminista sulla teologia a cavallo tra il XIX e il XX secolo.

In seguito, negli anni Sessanta, col riaccendersi dei movimenti di rivendicazione femminista, vennero date alle stampe le opere teologiche di radicale critica al sistema patriarcale cristiano di Mary Daly, filosofa femminista radicale e teologa statunitense.

La sua opera *The Church and the Second Sex*, pubblicata nel 1968, diede avvio al dialogo femminista nel mondo cattolico e più largamente ecumenico.

Per la prima volta, nel contesto teologico, il cattolicesimo venne esplicitamente accusato, di essere uno dei bastioni del patriarcato, inteso qui come «valore normativo attribuito dalla nostra società alla maschilità, e che esclude l'espressione piena della femminilità⁸», determinando l'oppressione non solo economica e sociale delle donne, ma anche emotiva e spirituale. Inoltre, venne reso evidente il legame storico che sussiste tra lo sviluppo storico del patriarcato, la sua legittimazione culturale e l'emergere del razzismo, dell'eterosessismo, dell'imperialismo come strumenti per il suo mantenimento .

Con il suo secondo libro *Beyond God the Father*, pubblicato nel 1973, Mary Daly criticò con «argomentazioni serrate e vistosamente articolate⁹» l'esclusione delle donne dalla Chiesa cristiana e denunciò pubblicamente l'atteggiamento esclusivista e maschilista dell'istituzione ecclesiastica, accusandola di essere il principale pericolo per la loro salute spirituale ed

⁷Mary E. Hunt, *Editoriale*, in *Le sfide del femminismo alla teologia*, a cura di Mary E. Hunt e Rosino Gibellini, Brescia Queriniana, 1985, p.8.

⁸ *Ivi*, p.12.

⁹ *Ivi*, p.16.

emotiva.

In *Beyond God the Father* Daly esortò le donne a non lasciarsi coinvolgere in un'istituzione identificata come uno dei più importanti e forti bastioni del patriarcato. L'unica possibilità di salvezza dalle nefande conseguenze del patriarcato sta nel riconoscere l'inadeguatezza della maschilità di Gesù come figura salvifica universale, ritrovando invece nella sororità (il vincolo empatico che si stabilisce tra le donne) una nuova forma di patto salvifico cosmico.

Il linguaggio, i simboli, le strutture concettuali delle tradizioni giudeo-cristiana vennero criticate dalla teologa statunitense come costruzioni maschili, cui le donne sono obbligate ad aderire, ma che sono tenute a identificare e rigettare. Esse devono scegliere di vivere consapevolmente ai margini e ai confini dell'esperienza sociale, ma in modo totalmente creativo, sottraendosi a un ambiente e a una tradizione che le opprime da secoli, accrescendo la loro consapevolezza in attesa di un nuovo linguaggio e di nuovi modelli sociali affini alle loro vissuto¹⁰.

La critica radicale di Mary Daly influenzò in modo decisivo tutta la teologia femminista elaborata dal 1973. Essa diede alle donne (ma anche a tutti gli uomini che rifiutavano il pensiero patriarcale) la possibilità di abbandonare l'istituzione-chiesa per ritrovare riconoscimento in un nuovo spazio, consacrato alla libertà psico-spirituale e a relazioni paritarie fondate sul legame cosmico della sororità. Questa implica una significativa trasformazione della consapevolezza femminile, raggiungibile solo attraverso un duplice movimento dialettico della coscienza, di negazione prima e affermazione poi: «da una parte rappresenta infatti l'esperienza dell'assenza, del non-essere e del silenzio, dall'altra invece l'esperienza della presenza dell'Essere, che si manifesta nella ritrovata unione delle donne¹¹». Affinché le donne possano vivere pienamente e autenticamente la propria esistenza, è necessario affrontare l'esperienza del nulla, prendere coscienza di avere vissuto e di vivere un'esperienza di non-essere all'interno delle strutture gerarchiche delle istituzioni patriarcali.

¹⁰ Contrariamente a Mary Daly, che propone un atteggiamento di radicale critica teorica alle categorie patriarcali della tradizione giudeo-cristiana, ma anche di opposizione reale delle donne al dominio maschile all'interno dell'istituzione ecclesiastica, la teologa femminista Rosemary Ruether Radford parla di un "processo di duplice conversione", dai rivolgimenti teologici, ma anche sociali. Per Ruether Radford, stimolare le donne a coltivare la propria parte maschile e gli uomini il loro lato femminile, potrebbe solo generare «personalità integrate», che in fin dei conti non rinunciano all'atteggiamento di dominio. È dunque auspicabile che gli opposti si riconcilino in una nuova creazione, che le donne diventino più attive, senza perciò trasformarsi in delle dominatrici, e gli uomini si rivelino maggiormente ricettivi a livello empatico. Cfr. Mary E. Hunt, *op. cit.*

¹¹ Sheila Greeve Davanay, *Teologia femminista e teologia cristiana*, in *La sfida del femminismo alla teologia*, a cura di Mary E. Hunt e Rosino Gibellini, Brescia, Queriniana, 1985, p.88.

Il divenire della personalità femminile, la trasformazione della consapevolezza e della coscienza di genere, la creazione di una nuova identità implicano una radicale presa di posizione di fronte all'invisibilità e al silenzio in cui le donne sono state sottoposte per secoli. Per Daly, la lotta femminista deve contenere in sé uno sforzo di costante auto-trascendenza, che si manifesti a livello spirituale, cosmico e religioso e arricchisca la prospettiva pluridimensionale, in cui le donne normalmente si muovono poiché «la liberazione delle donne riguarda soprattutto le donne, ma non si limita a esse: è un processo di trasformazioni di dimensioni cosmiche¹²», che fa della sororità un valore da accrescere e difendere per superare le ingerenze della logica dicotomica e assolutistica.

La sororità è amicizia tra donne, capacità tipicamente femminile di prendersi cura le une delle altre, unendosi in alleanze di ricerca della giustizia dalle implicazioni politiche. Mary E. Hunt scrive :

Por esto es que amar a las mujeres es una actividad politica, No es una actividad privada de sentimientos misteriosos, aunque, desde luego, la amistad nunca se puede reducir a una agenda politica, Más bien, es la deliciosa experiencia de descubrir que el cuerpo y el espíritu no necesitan estar separados, que las amigas pueden ser amantes, que las colegas pueden ser amigas, que el mundo no necesita ser un medio ambiente alienado y dicotomizado. Este es el trabajo de la justicia, transformar la ideología de la opresión en una invitación a una liberación comunitaria¹³.

Il compito della teologia femminista è dunque quello di creare nuovi spazi, in cui sia valorizzata l'esperienza delle donne in quanto donne, nella loro specificità e differenza, attraverso l'affermazione di un rinnovato concetto di umanità. La teologia deve impegnarsi in una continua di ricerca di Dio, libera da qualsiasi tentativo di definizione e addomesticamento della sua figura. La ricerca teologica intorno alla realtà trascendente di Dio deve, secondo Mary Daly,

¹² *Ivi*, p.92.

¹³ *Mary E. Hunt, Amigas verdaderas; amigas en la acción, in Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista a cura di Mary Judith Ress, Santiago de Chile, Sello Azul, 1997, p.447.*

promuovere diverse forme di rappresentazione, che non possano essere impiegate in modo distruttivo, ma che siano capaci di promuovere una visione creativa dell'umanità. Ad esempio, l'immagine di Dio-Padre, rafforzata e ritenuta verosimile dal patriarcato, ha sostenuto e aiutato la società gerarchica maschilista nel far sì che i meccanismi di oppressione delle donne apparissero corretti, adeguati e sostenuti dall'essenza stessa del divino: «si Dios en su cielo es un padre que dirige a su pueblo, entonces está en la “naturaleza” de las cosas y de acuerdo al plan divino y al orden del universo que la sociedad sea dominada por el sexo masculino¹⁴».

Questa immagine determina una mistificazione dei ruoli di generi, per cui se l'uomo domina la donna e lo sposo assoggetta la sposa, egli lo fa come vicario e immagine di Dio stesso.

Le relazioni patriarcali, i valori e le immagini avvalorate dalla società patriarcale vengono proiettate nel sistema delle credenze, che a loro volta giustificano le strutture sociali: «el sistema de creencias se solidifica y objetiviza, apreciando así que fuera válido por sí mismo y estuviera dotado de una existencia independiente e inalterable¹⁵». Mary Daly mise in discussione le credenze, i valori e le immagini che per secoli hanno dominato l'immaginario religioso e sollecitò il movimento femminista a fare altrettanto estendendo questa riflessione a tutte le dimensioni dell'esperienza umana.

Le riflessioni di Daly sollecitano ad abbandonare l'immagine del Dio-Padre per abbracciare un concetto di Dio come «verbo», come Essere dalla natura processuale, diveniente e personale. Solo così, il rapporto con Dio può diventare relazione di partecipazione alla dimensione divina nel processo cosmico e creativo del divenire.

L'attività, il movimento, la trasformazione sono manifestazioni stesse del divino. Dio e il rapporto Dio-universo si possono comprendere solo nel dinamismo e nella reciprocità di una visione olistica e creativa della realtà.

È importante analizzare, criticare e proporre una nuova interpretazione di ciò che afferisce alla dimensione divina poiché il linguaggio e il pensiero umano ne sono direttamente influenzati. Molte teoriche femministe sono, infatti, convinte che esista una reale connessione tra l'immagine di un Dio maschile, che domina la cultura giudeo-cristiana, e il sessismo culturale e religioso: è, infatti, attraverso il linguaggio che i valori e pregiudizi impliciti in una cultura sono trasmessi.

Nel pensiero di Mary Daly il sessismo è identificato come il male assoluto. Esso nega la

¹⁴ Mary Daly, *Después de la muerte de Dios padre: la liberación de la conciencia cristiana*, in *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* a cura di Mary Judith Ressa, Santiago de Chile, Sello Azul, 1997, p.98.

¹⁵ *Ibidem*.

partecipazione dell'essere, distrugge il processo del divenire, è causa di oppressione, conduce alla stereotipia sessuale dicotoma, da cui derivano forme dualistiche del pensiero come mente/corpo, umanità/natura, Dio/umanità, pensiero/sentimento, nero/bianco, noi/loro. Dualismi che hanno fatto del sessismo una condizione ontologica dell'umanità e della maschilità:

Los roles y estructuras del patriarcado se han desarrollado y sostenido en conformidad con una polarización artificial de las cualidades humanas en los estereotipos sexuales tradicionales. La imagen del hombre dotado de autoridad y la comprensión aceptada de su rol ha correspondido al eterno estereotipo masculino, que denota hiper-racionalidad, «objetividad», agresividad, la posesión de actitudes dominantes y manipuladoras hacia las personas y el medio ambiente, la tendencia a construir límites entre el yo (y aquellos identificados con el yo) y «el otro». La caricatura de un ser humano representado por este estereotipo depende para su existencia de una caricatura opuesta -el eterno femenino (hiperemocional, pasivo, autodegradado, etc.)¹⁶

La salvezza sta solo nel movimento femminista, l'unico capace di creare un nuovo Essere, attuando il cambiamento ontologico necessario per la creazione di un'alternativa esistenziale concreta, basata sulla consapevolezza che il superamento dell'oppressione maschile sta solo nell'auto-consapevolezza, nell'auto-realizzazione e nella capacità d'intessere legami cosmici di compartecipazione dinamica e creativa, basati sulla sororità:

Lo más probable es que las mujeres desarrollán una línea más amplia de cualidades y destrezas en ellas mismas y a partir de ahí motivarán a los hombres a comprometerse con un similar procedimiento liberador (fenómeno que empezamos a presenciar ya en los grupos de liberación de los hombres). Esta conversión es seres humanos integros afectará los valores de nuestra sociedad, porque implicará un cambio en el diseño de la conciencia humana¹⁷.

Lo sviluppo delle capacità e abilità personali per la creazione di un essere umano integro

¹⁶ Mary Daly, *op.cit.*, p.99.

¹⁷ *Ibidem*.

sono i presupposti per determinare la riconversione delle strutture sociali e della coscienza umana in conformità a nuovi valori, relazioni sociali e simboli.

La liberazione delle donne è un evento che sfida le nozioni di fede e di rivelazione autoritarie, escludiviste e non-esistenziali. Essa parte dall'auto-consapevolezza delle donne e dalla costruzione di una nuova identità femminile per giungere alla destrutturazione radicale dei valori e della moralità cristiana.

La comprensione dei sottili meccanismi che producono e distruggono «l'altro» e la realizzazione di una piena empatia con tutti gli oppressi deve essere il risultato dell'auto-consapevolezza femminile. Essa deve imporsi come alternativa concreta a quella mentalità dello sfruttamento, che minaccia la sussistenza e l'esistenza stessa delle persone e dell'ambiente. L'attività delle donne deve alimentarsi di rabbia creativa, amore e speranza.

Erede del pensiero critico di Mary Daly, la teologia femminista può essere definita come lo sforzo ermeneutico delle donne verso Dio e la spiritualità, partendo dall'esperienza quotidiana e dall'analisi critica della propria condizione storica.

Il suo fine è la decostruzione e la riformulazione delle immagini tradizionali di Dio, la distruzione dei presupposti simbolici, culturali e sociali su cui poggia il sistema patriarcale e la critica della moralità cristiana, colpevole di aver privato le donne della possibilità di identificarsi e di essere riconosciute come agenti morali, critici e coscienti.

La comprensione giudeo-cristiana della verità e della realtà e i modelli androcentrici di Dio e dell'umanità sono messi in discussione e rifiutati dalla teologia femminista e dai movimenti che s'ispirano a essi.

1.3 *La critica alla logica dualista e alla relazione «oppressore-oppresso»: Rosemary Ruether Radford.*

Stimolato dai movimenti di emancipazione degli anni Sessanta e dal varco apertosi all'interno della riflessione teologica cristiana con le opere di Mary Daly, nel pensiero delle teologhe femministe avviene un vero e proprio cambiamento epistemologico. La logica dualistica e le sue opposizioni concettuali («spirito-materia», «mente-corpo», «uomo-donna») sono ritenute inesatte e superate. In particolare, sono destrutturate tutte le interpretazioni e le acquisizioni della teologia di matrice patriarcale, che pongono il maschio in una posizione di superiorità gerarchica rispetto alla donna e alla natura. Questi, da soggetti della relazione sono ridotti a oggetti manipolabili e funzionali al mantenimento del sistema di potere patriarcale, mosso dallo sfruttamento delle risorse e dal perseguimento del massimo profitto possibile.

Le donne, attraverso la re-interpretazione in chiave femminista dell'esegesi biblica e delle opere di teologia classica, propongono una nuova forma di sentire e di praticare la religiosità, che si fonda su una nuova lettura del rapporto uomo-Dio, scevra da tutti quegli elementi linguistici, filosofici, ermeneutici ed epistemologici elaborati dal pensiero maschilista.

Le teologhe femministe pensano a una relazione col divino, che non abbia come punto di riferimento l'uomo, padrone e dominatore di tutto ciò che è stato creato. Il rapporto con Dio non si fonda su sull'identificazione simbolica del maschio col Dio-Padre, ma è relazione olistica col cosmo. Il riferimento simbolico non è più il «maschio», ma uno spettro simbolico e mistico più ampio, che fa del divino l'espressione stessa della molteplicità delle esperienze possibili, della differenziazione, della corporeità in un unico sentire cosmico.

Le donne diventano consapevoli del legame di sororità che le unisce in un unico respiro, di aver sempre rappresentato «l'altro», il «differente», lo *xenos*, di essere state vittime di una plurisecolare esperienza storica di alienazione e subordinazione, che le ha eclissate dallo spazio pubblico per relegarle alla sfera privata, essenzializzando le loro esistenze con tutti i mezzi che il patriarcato ha avuto a disposizione, da quelli economici e politici a quelli filosofici, teologici, scientifici. L'esistenza delle donne è stata sempre più problematizzata, stereotipizzata fino a essere equiparata a una «condizione» particolare. L'esperienza femminile ha rappresentato sempre più un caso scientifico da isolare, analizzare, ricondurre a determinate categorie sociali, filosofiche o teologiche; infine, da sottomettere o irretire in ruoli imposti dal sistema di dominio patriarcale.

Comprendere la propria condizione sociale, i ruoli volontariamente assunti o imposti dal potere maschile, sono considerati dalle teologhe femministe una tappa fondamentale della liberazione non solo sociale, ma anche culturale delle donne. Infatti, solo attraverso la consapevolezza della complessità della loro esperienza storica, le donne possono diventare promotrici di cambiamento. Questo deve coinvolgere ogni aspetto dell'esistenza, da quella privata a quella pubblica, in cui devono affermarsi, promuovendo la specificità del loro punto di vista.

Dalle analisi delle teologhe femministe emerge, non solo una minuziosa critica di tutti i meccanismi simbolici e dottrinali che hanno per secoli impedito alle donne di emergere dalla sfera privata e di emanciparsi dal ruolo di mogli docili e madri pronte al sacrificio, ma anche i limiti del pensiero dualistico, dell'opposizione «mente-corpo», «razionalità-irrazionalità», «attivo-passivo». Inoltre, è sostenuta la necessità d'intraprendere un lavoro pratico di emancipazione, che parta dai margini, luogo dell'esperienza femminile, e si arricchisca della capacità di sentire empaticamente. Le donne devono sentirsi unite, oltre le differenze, e partecipare alla medesima opera sociale: farsi promotrici di pluralismo e diversità in un sistema economico, politico e sociale escludente e omologante. Vi deve essere il tentativo pratico di farsi testimoni di un unico sentire, che unisce empaticamente tutti esseri viventi tra loro e col cosmo.

La riflessione teologica femminista cristiana parte dalla convinzione che il cristianesimo sia un messaggio di liberazione per tutti gli esseri viventi.

Il problema della liberazione muove direttamente dall'analisi del rapporto «oppressore-oppresso», del sessismo, del colonialismo e del razzismo, che ne sono la conseguenza storica e sociale.

Rosemary Ruether Radford, teologa cattolica femminista nord-americana, sostiene la necessità per il cristianesimo di offrire nuovi «simboli efficaci», più adatti al processo di liberazione di tutti quei popoli, che hanno subito le conseguenze storiche della sua oppressione.

Per ottenere questo cambiamento rilevante ci si dovrebbe muovere verso il superamento del modello patriarcale, edificato sulle opposizioni «uomo-donna», «mente-natura», «spirito-materia», per adempiere la vocazione messianica del cristianesimo.

È nell'opposizione «corpo-anima» e «soggetto-oggetto» che Ruether Radford rintraccia il paradigma dell'oppressione, la cui origine filosofica risale al pensiero classico greco. In

particolare, è nel *Timeo* platonico che sono chiaramente stabilita la differenziazione tra il mondo intelligibile ed eterno e quello sensibile, diveniente e generato¹⁸.

Tuttavia, è nel *corpus* delle opere aristoteliche che sta la sistematizzazione logico-scientifica della dialettica «anima-corpo», la distinzione tra la facoltà intellettiva e quella vegetativa, e il loro approfondimento dal punto di vista etico e politico.

Definendo la famiglia come la più importante tra le comunità esistenti nella città, Aristotele analizza i rapporti e gli equilibri «naturali» che la sostengono, individuandoli nei legami tra marito-moglie, padre-figli, padrone-schiavo¹⁹. L'autorità esercitata dal marito sulla moglie è equiparata all'autorità esercitata dall'uomo nella dimensione pubblica della città. Per questa ragione, l'esercizio del potere maschile nel vincolo coniugale, assume una valenza politica poiché nel sesso maschile è insita una naturale propensione al comando²⁰. Questa è espressione dell'anima razionale; mentre la «naturale» attitudine della donna all'obbedienza è una manifestazione dell'anima irrazionale. La facoltà deliberativa, virtù dell'anima razionale, appartiene in modo totale e completo al maschio, mentre la donna è incapace di farne uso, pur possedendola.

Aristotele è una delle massime espressioni dell'*ethos* greco risalente al periodo classico. La sua filosofia ha influenzato in modo decisivo la cultura occidentale, non solo dal punto di vista teoretico, ma anche etico-morale e politico-sociale.

Tuttavia è il pensiero platonico, con la sua più forte carica mistica, a trovare la sua eredità nella teologia cristiana ellenistica.

La distinzione platonica tra «mondo intelligibile» e «mondo sensibile» influenzò le teorie creazionistiche cristiane e trovarono manifestazione nell'apocalittica giudaica e nella gnosi greco-orientale.

Entrambe le dottrine si distinsero per essere espressione di una visione alienata dell'universo.

¹⁸ Platone, *Timeo*, in *Dialoghi Politici. Lettere*, vol. I, a cura di Francesco Andorno, Torino, Unione Tipografica-Editrice Torinese, 1988, pp.738-739 (28-a): «Secondo me, dunque, si hanno innanzi tutto, da distinguere questi punti: quale è l'essere [*on*] che sempre è e che non ha nascita, e quale quello che sempre si genera e mai non è? Il primo si apprende con un atto d'intellezione e discorsivamente, in quanto è sempre quello che è; il secondo, invece è oggetto d'opinione, per mezzo della sensazione, immediata e non discorsiva, in quanto nasce e muore, e mai è davvero. Non solo, ma tutto ciò che si genera è necessariamente effetto di una causa, ché senza causa è impossibile che qualsiasi cosa si generi».

¹⁹ Cfr. Aristotele, *Politica*, Milano, Rizzoli editore, 2002.

²⁰ «Tre si è detto che sono le parti dell'amministrazione familiare, una che concerne la figura del padrone, intorno alla quale si è parlato, l'altra quella che concerne la figura del padre e, in terzo luogo, quella che concerne la figura del marito, perché esercitare il comando sulla moglie e sui figli è esercitare in entrambi i casi un'autorità su liberi, ma non allo stesso modo, in quanto l'autorità esercitata sulla moglie è simile all'autorità esercitata nelle città, mentre quella esercitata sui figli è simile all'autorità del re. Il sesso maschile è per natura atto al comando più del sesso femminile, se non accada qualcosa che in qualche modo vada contro l'ordine naturale [...]» Aristotele, *op.cit.*, pp-122-123.

L'apocalittica giudaica nacque come radicalizzazione della tradizione profetica ebraica e si scagliò soprattutto contro i regimi imperiali e oppressivi (assiri, babilonesi, persiani, greci, romani), che assediavano Israele. Per l'oppressione vissuta, parte della società ebraica si convinse di vivere in un universo dominato da forze demoniache. Perciò, solo l'intervento divino, avrebbe potuto sconfiggere le forze del Principe maligno e creare le condizioni per una nuova era di salvezza, in cui la promessa di Dio è adempiuta e il popolo eletto ricondotto nella sua «terra promessa».

L'apocalittica giudaica teorizzò una concezione del mondo totalmente alienata e trascendente, di rifiuto e svalutazione del mondo concreto, reale e storico in vista della salvezza in un mondo purificato e trascendente.

La gnosi (conoscenza soprannaturale rivelata a pochi iniziati) elaborò anch'essa una filosofia fondata sull'esperienza dell'alienazione, del giudizio divino e della trascendenza. Si distingue però dall'apocalittica giudeo-cristiana, per il continuo riferimento a categorie spaziali («sopra» e «sotto») anziché temporali («adesso» e «futuro»), tipiche della dottrina apocalittica.

L'esperienza ascetica, contemplativa, di profonda alienazione, si tradusse nella gnosi in una cosmologia radicalmente dualista, che oppose la realtà celeste, fonte di verità e perfezione, alla caducità e all'imperfezione della realtà terrestre e materiale, cui appartiene l'uomo.

L'esperienza dell'alienazione è centrale sia nella prospettiva gnostica sia in quella apocalittica. Secondo Ruther Radford «possiamo prendere in esame quest'alienazione e il suo disporsi a un triplice livello: 1. alienazione dal proprio corpo e dal proprio io; 2. alienazione dal proprio simile nella comunità “estranea”; 3. alienazione dal “mondo”; dalla terra visibile e dal cielo²¹».

Da ciò possono comprendere il suo evolversi storico-sociale, come elemento centrale nell'elaborazione dell'etica, della visione del mondo cristiano occidentale e della conseguente stigmatizzazione culturale della donna.

Storicamente l'apocalittica giudeo-cristiana e la gnosi si svilupparono come vere e proprie contro-culture di resistenza all'imperialismo militare e culturale greco-romano²².

²¹ Ruether Radford, *op. cit.*, p.26.

²² A proposito dei rapporti intrattenuti dall'Impero romano con le religioni dei popoli stranieri conquistati, Luigi Bessone spiega: «L'assimilazione delle divinità dei popoli soggetti costituiva un fatto abbastanza normale [...] Quest'apertura religiosa presupponeva una reciprocità e rientrava nell'ordine naturale delle cose che gli stranieri divenuti provinciali, se anche restavano sentimentalmente legati alla religione avita, riconoscessero la superiorità degli dei venerati dai Romani e si adeguassero. Normalmente, la “conversione” agli dei di Roma andava di pari passo con la romanizzazione, che consisteva anzitutto nel conformarsi al costume romano e nell'adottarne i modi comportamentali anche nel rapportarsi alla divinità [...] Con la restaurazione promossa da Augusto di pari passo con quella sociale e morale della romanità in genere e della

Durante il I e il II secolo d.C., il cristianesimo primitivo s'ispirò profondamente a questi movimenti dalla carica mistico-rivoluzionaria, sostenendo l'idea che l'uomo e il mondo, ormai corrotti, potessero essere salvati solo dall'opera del Salvatore trascendente, il Cristo.

Superata la fase dell'alienazione storica, diventato religione imperiale, il cristianesimo si avviò verso l'elaborazione di una nuova sintesi culturale, capace di coniugare l'esperienza del passato con gli insegnamenti del nuovo vangelo. Particolare importanza ebbe l'opera di proselitismo teorizzata da Paolo di Tarso, il quale riteneva inscindibile dal messaggio di Gesù di Nazareth, la pratica di un'intensa opera di evangelizzazione dei popoli oltre i confini di Israele.

Nonostante l'apertura verso un maggiore ecumenismo, la spiritualità cristiana classica acuì la fobia gnostica verso il corpo, irrigidendosi nella convinzione che ogni appetito o sensazione sensuale fosse l'espressione di un peccato assolutamente da soffocare e reprimere.

La mortificazione della carne fu considerata come l'unica via di fuga verso un io trascendente, spirituale e interiore, unica via di salvezza, cui rivolgere il proprio sguardo.

Persino le teorie scientifiche dell'età moderna fondarono il proprio metodo investigativo sulla convinzione che esistesse una netta e indiscutibile divisione tra «sostanza pensante-non materiale» e «estensione non pensante» o «materia»; ma soprattutto si persuasero che l'uomo (il maschio), dovesse dominare la natura in virtù delle proprie capacità intellettuali e della propria indiscutibile affinità con Dio.

Il dualismo «soggetto-oggetto» e l'oggettivazione della realtà «esterna» divennero veri e propri paradigmi epistemologici per la scienza moderna. L'uomo finì per riconfermare l'alienazione da ogni realtà identificata come corporea e sensibile, percependosi come intrinsecamente diviso, «incapace di ricomprendere nell'immagine di sé i suoi sentimenti e che si rapporta agli altri e alla terra in termini di sfruttamento²³».

Nel Cinquecento e nel Seicento fu plasmato il mondo scientifico ed economico moderno. La personalità di Cartesio rappresentò un punto di svolta decisivo tra le idee formulate e approfondite durante il Rinascimento e quelle che caratterizzeranno la nuova cornice

classe dirigente in particolare, la riproposta della genuina religione dei padri doveva veicolare il ripristino del *mos maiorum*, il riaffermarsi dei valori tradizionali [...] Il valore politico della religione di stato compì un ulteriore passo avanti con l'introduzione del binomio culturale Roma-Augusto [...] La divinizzazione del principe vivente, che ripugnava alla mentalità romana ed era estranea al mondo occidentale fu subito praticata nell'ambito orientale [...] Per i politeisti un dio in più non faceva differenza; se poi era espressione del potere, lo si accettava senza troppi problemi, come semplice questione di osservanza civica. Diversa era naturalmente l'ottica di Ebrei e cristiani». In Luigi Bessone, Rita Scuderi, *Manuale di Storia Romana*, Bologna, Monduzzi editore, 2005, pp.205-207.

²³ Ruether Radford, *op.cit.*, p.27.

concettuale dell'età moderna e della Rivoluzione Scientifica.

Temi rinascimentali, quali il riconoscimento della soggettività umana, la tensione verso un suo chiarimento e approfondimento, il riconoscimento di una relazione tra essere umano e mondo, in cui l'essere umano sia il termine fondamentale della relazione, sono affrontati dalla filosofia cartesiana come nuovo dilemma del pensiero, che tocca tanto l'essere umano, inteso come soggetto di conoscenza, quanto il mondo oggettivo.

L'obiettivo della filosofia cartesiana fu quello di trasformare la mera speculazione teoretica in una filosofia pratica, che solleciti l'essere umano a imporsi come padrone della natura. Per tale motivo, la filosofia «deve mettere a disposizione dell'uomo congegni che gli facciano godere senza fatica dei frutti della terra e di altre comodità e mirare alla conservazione della salute, il primo bene per l'uomo in questa vita²⁴». Se la soggettività razionale e pensante è l'unico principio e punto di riferimento scientifico, al contrario la realtà degli oggetti sensibili deve essere dubitata. Nella filosofia cartesiana, le uniche certezze sono rintracciabili nel pensiero e nelle sue determinazioni, cioè lo spirito, l'intelletto, la sostanza raziocinante.

Cartesio affermò la netta divisione tra il mondo della ragione, cioè il *cogito*, la cui funzione intellettuale s'identifica nella razionalità, e il mondo dei corpi esterni, caratterizzati dall'estensione spaziale corruttibile.

Il rigoroso dualismo «anima-corpo» e la riduzione della corporeità all'estensione spaziale sono alla base del meccanismo della fisica cartesiana, in cui tutte le proprietà della materia sono suddivisibili e scomponibili, al fine di analizzare e comprendere le regole, che ne governano i movimenti e la struttura.

Con la rivoluzione cartesiana fu affermata la superiorità del pensiero speculativo rispetto alla dimensione della corporeità, sensibile e corruttibile, e per tale motivo capace di ingannare la ragione, che instancabilmente indaga per raggiungere la più alta comprensione di se stessa e il totale dominio del mondo che la circonda.

Rosemary Ruether Radford definisce l'oppressione sociale, culturale ed economica esercitata dalla cultura occidentale come il risultato delle dottrine della realtà alienata, di origine gnostica e apocalittica, e del rifiuto fobico della dimensione corporale, che la scienza moderna ha riconfermato, teorizzando e confermando con gli strumenti del linguaggio scientifico l'atteggiamento di dominio, implicito nella relazione «soggetto-oggetto». Atteggiamento che si è tradotto in un auto-distruttivo sfruttamento della terra, dell'aria, dell'acqua, delle piante,

²⁴ Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, Vol.3 *Il pensiero moderno: da Cartesio a Kant*, Roma, Gruppo Editoriale L'Espresso, 2006, p.11.

degli animali e di tutti gli esseri viventi percepiti come inferiori o non pienamente «umani». L'oppressione ovvero «la proiezione sociologica del dualismo “corpo-anima” e “soggetto-oggetto”²⁵», nata dalla visione alienata del corpo e della terra, è trasposta nel modello genetico rappresentato dal dualismo sessuale «maschio-femmina».

A livello teologico, l'opposizione «maschio-femmina» trova conferma nelle opere dei Padri della Chiesa, che mediante gli strumenti dell'esegesi biblica e della riflessione teologica, affermarono l'idea che al maschio spettasse per diritto di natura il ruolo di membro «attivo» della relazione, mentre la donna dovesse «per natura» adeguarsi al ruolo di oggetto «passivo» e disponibile per l'uomo.

Il maschio, essenzialmente e pienamente «umano per natura», era considerato puro «spirito razionale», creato a immagine divina, «modellato nel suo essere interiore dal *Logos* intellettuale o dal “pensiero” di Dio²⁶». La donna, senza alcun diritto sul proprio corpo e lontana dal corrispondere all'immagine di Dio, era ritenuta proprietà privato di un uomo, prima il padre poi il marito, al quale doveva unirsi per correggere la propria natura imperfetta di «oggetto sessuale», «corpo che fabbrica bambini», «incarnazione della sensualità degradante e tentatrice²⁷».

Il cristianesimo attribuì all'uomo ogni facoltà intellettuale e degradò la donna a essere superficiale, irrazionale, privo di qualsiasi facoltà cognitiva e totalmente consacrata alla dimensione materiale.

Il dualismo sessuale divenne nei secoli il paradigma di riferimento per l'istituzionalizzazione culturale di qualsiasi forma di oppressione e di emarginazione sociale. L'opposizione maschio-femmina, con tutto il suo dispositivo di significati simbolici, fu estesa al piano psichico. Divenne la chiave ermeneutica per definire la dominazione razzistica, che l'uomo bianco impose agli uomini e alle donne di colore e a tutti quelli che furono classificati come «oggetti di sfruttamento ed esseri così adoperabili in forza della loro “natura” irrazionale, passiva, anzi pericolosamente sensuale²⁸».

L'alienazione dell'anima dal corpo, dell'io soggettivo dal mondo oggettivo, l'isolamento del soggetto dalla comunità, il dominio e il rifiuto della «natura» da parte dello «spirito» sono antinomie del pensiero, che hanno origine nel cristianesimo tradizionale, erede del neoplatonismo e del giudaismo apocalittico.

²⁵ Ruether Radford, *op.cit.*, p.28.

²⁶ *Ivi*, p.29.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Rosemary Ruether Radford, *op.cit.*, p.31.

L'alienazione del principio maschile da quello femminile, simbolo sensuale primario, riassume tutte queste formule antitetiche. Da qui, l'identificazione dei caratteri psichici dell'intelletto, dello spirito autonomo e trascendente con il principio maschile e la corporeità, la sensualità, la sottomissione con quello femminile.

I ruoli assegnati simbolicamente all'uomo e alla donna vennero socialmente confermati nel corso dei secoli. Scrive Rosemary Ruether Radford:

L'ambiente fisico -ovvero la possibilità in termini di spazio e di tempo – di accedere alle istituzioni sociali, è stato modellato perché servisse a liberare soltanto una metà della razza in vista del lavoro che la società chiama «produttivo»; mentre l'altra metà della razza resta in una sfera a servizio di questa libertà in vista del lavoro²⁹.

Per Ruether Radford, la sottomissione della donna da parte dell'uomo è il risultato di un modello psichico primario, o di una psicologia sciovinista e paranoica, che investe le energie degli uomini in senso distruttivo piuttosto che cooperativo, per la soddisfazione dei bisogni di tutti e per una reale e universale civilizzazione. La subordinazione della donna all'uomo è l'archetipo di qualsiasi rapporto tra oppressore e oppresso, tra classi sociali, tra razze e stati.

Questi modelli dell'alienazione si affermarono storicamente col dissolvimento del modello comunitario di vita, tipico delle antiche società tribali. Da allora in poi, tutte le energie umane vennero canalizzate, ad avviso di Ruether Radford, nella formazione di un'etica fondata sulla competitività e sul rifiuto dell'esistenza finita.

Il cristianesimo ha assunto questa concezione alienata dell'esistenza, enfatizzandone il concetto di coscienza trascendentale, mentre la scienza astratta e la rivoluzione scientifica rappresentarono la moderna espressione della volontà di dominio dell'uomo sul mondo sociale e naturale.

«Il dio esclusivamente maschile che crea dal nulla, che trascende la natura e domina la storia, sovrano nella collera e nella grazia, il dio davanti al quale l'uomo è solo un miserabile peccatore³⁰» è espressione di una teologia e di una spiritualità del rifiuto del mondo, che «proietta sulla femmina il disgusto, l'avversione e la paura delle forze fisiche³¹».

Le donne vennero equiparate alla natura, alla terra e al corpo e per tale motivo disprezzate e

²⁹ *Ivi*, p.140.

³⁰ *Ivi*, p.148.

³¹ *Ibidem*.

rifiutate. La proposta di Rosemary Ruether Radford è di sollecitare le donne alla rivendicazione di «quelle capacità umane d'intelligenza, volontà e libera coscienza creativa³²», che sono state loro negate dal pensiero dualistico e dalla polarizzazione psicosociale. Esse devono sì rifiutare l'identificazione con la natura, la terra e il corpo, ma nello stesso tempo devono evitare di introiettare caratteristiche maschiline, come la competitività e l'aggressività, solo perché ritenute socialmente valide.

Le donne hanno tradizionalmente sviluppato una personalità comunitaria, votata al rinnovamento e in grado di condividere i successi altrui, piuttosto che vedere in essi una minaccia al proprio ego e all'affermazione della propria soggettività.

La liberazione delle donne si coniuga a un'etica della riconciliazione, al recupero della dimensione comunitaria della personalità, alla soppressione dei rapporti sociali basati sulla dialettica dominio-sfruttamento, all'espressione di una creatività non alienata. In poche parole, si tratta di preferire una soluzione creativa, che non sia il semplice rovesciamento delle opposizioni tradizionali, per cui al Dio delle religioni monoteistiche semitiche, trascendente, maschile, dominante, uniforme e monocentrico è sostituita una Dea femminile, relazionale, reciprocamente attiva, multiforme e policentrica. Bisognerebbe scegliere «qualcosa di analogo alla paradossale “coincidenza degli opposti” di Nicola Cusano, in cui “il massimo assoluto” e il “minimo assoluto” sono la medesima cosa³³». Soprattutto in vista di una teologia e di una spiritualità ecofemministe attente al ben-essere ecologico³⁴. L'obiettivo deve essere l'edificazione di un nuovo ordine sociale fondato sulla cooperazione e sulla reciprocità tra tutte le persone, nei rapporti sociali, economici e politici, tra l'umanità intera e la natura.

Un ruolo importante è giocato dalla cultura ecologica, che deve tentare di consacrare la coscienza umana alla terra, avvalorando un uso alternativo della coscienza riflessiva, nostro

³² Rosemary Ruether Radford, *op.cit.*, p.150.

³³ Rosemary Ruether Radford, *Gaia e Dio*, Brescia, Queriniana, 1995, p.350.

³⁴ La teoria del «massimo assoluto» e del «minimo assoluto» è spiegata da Ruether Radford con un riferimento alla fisica subatomica: «A livello subatomico la distinzione classica tra materia ed energia scompare. La materia è energia che si muove secondo modelli definiti di relazionalità. A livello del “minimo assoluto” la comparsa della “sostanza” fisica scompare in un tessuto di relazioni simili al vuoto,, relazioni in cui l'intero universo è alla fine collegato e in cui anche l'osservatore si pone come parte del processo. Non possiamo osservare nulla “oggettivamente”, perché l'atto stesso dell'osservazione influenza ciò che osserviamo. Se passiamo al di sotto del “minimo assoluto” delle particelle più minuscole, nel vuoto danzante dei modelli di energia che edificano l'“apparenza” di oggetti solidi a livello microscopico, riconosciamo che questo è anche il “massimo assoluto”, la matrice di tutti i collegamenti dell'intero universo. Questa matrice di energia danzante opera con una “razionalità”, con modelli prevedibili che risultano in un numero fisso di possibilità. Così ciò che tradizionalmente abbiamo chiamato “Dio” o la “mente” o lo schema razionale che tiene insieme tutte le cose, e ciò che abbiamo chiamato “materia”, la “base” degli oggetti fisici, vengono a riunirsi. La disintegrazione dei molti “frammenti” infinitamente piccoli e l'Uno, o l'insieme unificante che connette insieme tutte le cose, vengono a coincidere». In Rosemary Ruether Radford, *Gaia e Dio*, *op.cit.*, pp.351-352.

privilegio e rischio. La mente dovrebbe essere impiegata per comprendere e conservare la matrice relazionale della vita, anziché per affermare la supremazia della classe dominante maschile rispetto alla natura, alle donne e agli uomini oppressi:

La coscienza umana non deve essere, allora, quella che separa in modo drastico noi dal resto della “natura”. La coscienza è invece là dove questa danza dell'energia si organizza in modi sempre più unificati, finché riflette di nuovo se stessa nell'autocoscienza. La coscienza è e dev'essere là dove riconosciamo la nostra affinità con tutti gli altri esseri. Il vuoto danzante, da cui i più minuscoli eventi delle strutture atomiche guizzano dentro e fuori dell'esistenza, e il pensiero conscio di sé sono affini, lungo un *continuum* di energia-vita organizzata [...] La nostra capacità di coscienza è sostenuta da un organismo complesso ma fragile. Si recida questo organismo nei suoi centri vitali, nel cervello o nel cuore, e la luce della coscienza se ne andrà, e con essa il nostro «io»³⁵.

Il cambiamento deve investire non solo l'ordine sociale e gli equilibri relazionali, ma deve corrispondere a una vera e propria trasformazione della coscienza e dei modi con cui impieghiamo le facoltà della nostra mente. Si dovrebbe convergere verso la scelta di una spiritualità ecologica, edificata su tre premesse indispensabili: la transitorietà dell'io e la negazione dell'esistenza di un «io immortale», la vivente interdipendenza di tutte le cose e il valore dell'individuale in comunione.

Accettare spiritualmente ed eticamente la transitorietà dell'io significa abbandonare non solo l'illusione della permanenza, accettando la dissoluzione della nostra sostanza corporea nell'energia primordiale, ma ridestare un nuovo sentimento di affinità con tutti gli organismi, in un comune senso di creativa compassione e di reciprocità esistenziale.

Partendo da tali premesse, la nuova etica si svilupperà sulla negazione dell'«altro». Il male non sarà identificato con «qualcosa» che sta oltre i nostri personali limiti, ma con il disequilibrio dei «rapporti ingiusti», generati dall'esaltazione del valore dell'esistenza individuale e dalla negazione dell'interdipendenza collettiva, che unisce tutti gli esseri tra loro: «in questo senso il “buono” sta nel limite, in un equilibrio tra la nostra stessa forza

³⁵ *Ivi*, pp. 354-355.

vitale e la spinta vitale degli altri con i quali viviamo in comunità, affinché il tutto sussista in un'armonia che conserva la vita³⁶».

La costruzione di società sane, che non apportino distruzione e non producano tossicità, deve partire dall'affermazione del principio di equità a tutti i livelli delle relazioni umane, fino a essere esteso globalmente all'intera comunità biotica.

Ciò implicherà la necessaria ristrutturazione dei rapporti e il passaggio obbligato da un sistema di dominio-sfruttamento a uno ricostruito sulla reciprocità biofilica.

La lotta per la costruzione di una società umana in vista di una terra vivibile dovrebbe allora partire dalla formazione di forti «comunità locali di celebrazione e resistenza» e dall'assunzione di un punto di vista olistico.

Le comunità locali, dove quotidianamente si svolge la nostra vita lavorativa e spirituale, sono caratterizzate da tre importanti aspetti connessi tra loro:

Uno è quello di esprimere le personali terapie, spiritualità e liturgie collettive attraverso le quali noi alimentiamo e simboleggiamo una nuova coscienza biofilica. Secondo, si possono utilizzare istituzioni locali sulle quali abbiamo un certo potere – le nostre case, le scuole, le chiese, le fattorie e le imprese controllate localmente – come progetti pilota per un vivere ecologico. Terzo, vi è la costruzione di reti organizzative a livello regionale, nazionale ed internazionale, nella lotta per cambiare le strutture di potere che mantengono in vita l'attuale sistema di morte³⁷.

È importante che il cambiamento cominci da noi e che tocchi non solo le nostre coscienze, ma anche i nostri cuori. Deve prodursi una vera e propria «conversione», una *metánoia* che ci insegni a «essere» anziché a «lottare». Dobbiamo votarci a nuove terapie e a «spiritualità risanatrici di crescita interiore per abbandonare i nostri timori ed aprirci l'uno all'altro e al mondo intorno a noi³⁸». Imparando di nuovo a respirare e a percepire l'energia vitale che ci circonda, dobbiamo recuperare il nesso «corpo-psyche-spirito» e liberare le «capacità intuitive soffocate» e le «potenzialità creative del nostro organismo».

Le nuove comunità così fondate «devono imparare a formulare liturgie collettive per fare

³⁶ *Ivi*, p.362.

³⁷ *Ivi*, p.379.

³⁸ *Ivi*, p. 380.

cordoglio insieme per le vite violate, a essere levatrici della guarigione e di una nuova nascita e a gustare una nuova creazione già presente³⁹», appellandosi a tutte le arti ed estendendosi a tutti i livelli della dimensione pubblica.

³⁹ *Ivi*, p.381.

1.4 Tra riflessione teologica e istanze rivoluzionare: teologia della liberazione e teologia femminista latino-americana.

Catharina Halkes⁴⁰ attribuisce alla teologia femminista un forte carattere contestuale. Essa «si oppone a una teologia basata su una legge naturale che ha fissato i ruoli dell'uomo e della donna in virtù della creazione e su una cultura che consolida tali modelli fissati⁴¹» evitando qualsiasi possibilità di definire il concetto di «donna» in modo astratto, astorico e generalizzante.

La teologia femminista è attenta alla dimensione storica, ma anche alla sofferenza, all'oppressione psichica e sessuale, alla loro invisibilità sociale delle donne.

Tuttavia, qualsiasi teorizzazione rappresenta solo «el segundo acto (Gustavo Gutiérrez), precedida por el reconocimiento de un serio problema (la estructura de injusticia sexual) y el compromiso de trabajar para su eliminación -en la creación de un mundo justo⁴²».

In particolare la teologia femminista latino-americana ha accolto le richieste sociali della teologia della liberazione, elaborata dal sacerdote peruviano Gustavo Gutiérrez e resa nota con l'opera *Teologa de la liberación* (Lima, 1971).

La teologia della liberazione afferma la priorità per il cristianesimo di farsi religione «dal basso», criticando le istituzioni politiche ed economiche imperialistiche, che attraverso l'ideologia dello sviluppo hanno messo i popoli del continente latino-americano in una condizione di dipendenza, impedendo alle masse più povere di emanciparsi dallo sfruttamento del liberalismo economico e dal colonialismo politico culturale.

La teologia della liberazione affronta una sfida globale. E come scrive Rosemary Ruether Radford:

Esige un'apertura del pensiero al di là delle strutture culturali nelle quali si è mosso il pensiero in passato, verso una nuova consapevolezza dell'*humanum* universale, che è, al tempo stesso la capacità di apprezzare la pluralità di prospettive dei diversi popoli

⁴⁰ Catharina Halkes, *Primo bilancio della teologia femminista*, in *La sfida del femminismo alla teologia*, a cura di Mary Hunt e Rosino Gibellini, Brescia, Queriniana, 1985.

⁴¹ *Ivi*, p.164.

⁴² Carter Heyward, *Introducción a la teología feminista: una perspectiva feminista cristiana*, in *Del cielo a la tierra*, a cura di Mary Judith Ressa, Santiago de Chile, Sello Azul, 1997, p37.

nelle diverse situazioni. Noi siamo chiamati a fare esperienza di quel che noi sembriamo ai vietnamiti, ai laotiani, ai cambogiani, agli africani e ai latino-americani. Siamo chiamati ad imparare molte lingue e a ricordare molte storie così da creare, per la prima volta, un senso dell'umano che sta incominciando a superare l'imperialismo ideologico di un solo centro e la tendenza di un solo popolo a totalizzare l'intero mondo nella propria egemonia⁴³

La teologia della liberazione si oppone non solo alla struttura tradizionale del cristianesimo, sostenuta da un clero conservatore e reticente al coinvolgimento politico e sociale dell'istituzione ecclesiastica, ma anche all'ideologia dello sviluppo, che implica l'imposizione di un ordine gerarchico tra le diverse nazioni e le differenti classi sociali. Non si pone dunque come *a priori* dogmatico, ma come riflessione creativa sulla prassi.

Il cristianesimo dovrebbe impegnarsi nel superamento di tutte quelle pratiche di prevaricazione, che per secoli hanno messo sulle spalle dei soggetti marginali (poveri, operai, donne) il giogo della dipendenza e della subordinazione, agevolando solo quella parte della società favorevole alle politiche imperialistiche occidentali.

La liberazione può avvenire solo attraverso una costante e fondamentale presa di coscienza, un processo di auto-liberazione interiore, storica e sociale da parte dei soggetti marginali. La «coscientizzazione», come viene definita dal pedagogista brasiliano Paulo Freire, è «imparare a cogliere le contraddizioni sociali, politiche ed economiche e prendere iniziative contro forze oppressive presenti nella realtà⁴⁴».

Questa pratica

non mira tanto a far «leggere» quanto a far *vedere*, a capire la propria situazione. Mira ad infrangere la penetrante «cultura del silenzio» che accompagna la condizione di oppressione, mediante una risurrezione interiore dell'anima che trasforma una persona da oggetto sottoposto a condizioni che determinano la sua natura e la sua coscienza, a soggetto della propria storia e del proprio destino [...] Il metodo di Freire è dialettico. La realtà è una falsa realtà che proclama il suo diritto a dominare e a definire la realtà secondo gli interessi del suo

⁴³ Rosemary Ruether Radford, *op.cit.*, p.206.

⁴⁴ Paulo Freire, *La pedagogia degli oppressi*, Milano, Mondadori, 1971.

potere. Ma questa natura ideologica della sua definizione di realtà è mascherata dalla pretesa di rappresentare «l'essere come tale». Il suo concetto di realtà è statico e totalitario, i suoi metodi educativi meccanici. La pedagogia degli oppressi, invece, è dialettica ed iconoclasta. La struttura del potere è sostenuta dalla falsa coscienza che attribuisce alla società dominante il carattere di «realtà» attraverso un insegnamento marcatamente ideologico della natura dell'«intuizione». Eppure questa intuizione è una forza esplosiva e liberante, che trapassa il monolitismo della coscienza dominante e le si contrappone; per definirsi in opposizione ad essa e per intuire, al di là, nuove possibilità. È questa rinascita il fondamento del «nuovo uomo» che può creare una nuova società⁴⁵.

Il cristianesimo deve trasformarsi in pratica rivoluzionaria, attiva politicamente, storicamente e presente tra il popolo. Esso deve agire dal basso, differenziarsi dalla gerarchia clericale per compiere il vero messaggio evangelico di liberazione dei poveri e degli oppressi⁴⁶. Deve agire affrontando innanzitutto i problemi quotidiani della popolazione marginalizzata e porsi come ponte tra la loro emancipazione socio-politica e la realizzazione di una nuova umanità più equa e più giusta.

La fede non è più vissuta come un'affermazione intellettuale su argomenti esclusivamente spirituali, ma si esprime nel lavoro, nell'azione, in un atto creativo. La speranza nell'aldilà diventa attesa di liberazione dalle strutture sociali ed economiche imposte e che determinano l'oppressione e lo sfruttamento del popolo. L'amore, scevro da qualsiasi forma di sentimentalismo, può manifestarsi solo nella solidarietà di quegli uomini e di quelle donne, che si uniscono per realizzare un futuro nuovo e diverso.

Da una teologia concentrata solo su valori trascendentali, si passa a una teologia dell'uomo nella sua completezza; da una teologia totalmente astratta si va verso una teologia dalle implicazioni politiche, che vuole coinvolgere tutte le persone nello sviluppo economico, politico e sociale.

Vi è inoltre il tentativo di superare tutti i dualismi della teologia cristiana tradizionale, di

⁴⁵ Rosemary Ruether Radford, *op.cit.*, p.209.

⁴⁶ «La chiesa latino-americana riscopre nella sua esigenza rivoluzionaria un potenziale creativo esplosivo che consente di mettere a nudo quella crisi profonda nei confronti dell'assetto costantiniano della chiesa, e può liberare, in modo concreto ed efficace, il significato rivoluzionario della fede cristiana come vangelo di salvezza storica universale». Rosemary Ruether Radford, *op.cit.*, p.213.

ridefinire il contenuto semantico dei simboli religiosi, purificandoli da qualsiasi implicazione ideologica e valorizzandone il contenuto umano.

La teologia della liberazione è «riflessione critica» del pensiero su se stesso e sulle categorie comunemente accettate. E tale funzione critica deve esprimersi in una lucida consapevolezza dei condizionamenti economici e socio-culturali sulla vita degli individui e delle comunità cristiane.

Nella teologia della liberazione l'«uomo» è ancora centro e punto di riferimento speculativo, snodo dal quale si dirama e ritorna qualsiasi tipo di riflessione.

Al contrario, la teologia femminista propone la messa in discussione delle categorie tradizionali: l'«uomo» non è più pensato come centro di qualsiasi teoria e di qualsiasi pratica, inizio e fine del processo di emancipazione sociale.

La teologia femminista vuole assumere un'attitudine relazionale, che abbraccia tutta la creazione in un profondo sentimento di comunione amorevole e di reciprocità tra Dio e l'uomo. Essa si oppone all'immagine di

Un Dio autosufficiente, onnisciente e onnipotente, il Totalmente Altro, il Dio esclusivamente trascendente dai tratti tipicamente «potenti» per il quale noi non siamo che umili creature. Piuttosto si sottolinea la reciprocità tra Dio e l'uomo, il fatto che Dio si rivolge a noi come *partner* d'amore, che Dio è tenero, vulnerabile e vicino : «God as creative and responsive love»⁴⁷.

Ivone Gebara, teologa femminista brasiliana, parla della necessità di costruire e di ripensare i contenuti della fede cristiana da un'antropologia «umanocentrica», che non tenti però una mera inversione del sistema patriarcale per istituirne uno di tipo matriarcale dalle conseguenze ugualmente discriminanti. Al contrario, bisognerebbe «cercare di esprimere quello che chiamiamo esperienza religiosa, partendo da una profonda reciprocità tra donna e uomo con la natura – il cosmo – insomma con tutto ciò che esiste⁴⁸». Per tale motivo la teologia dovrebbe assumere un atteggiamento maggiormente fenomenologico, vicino al reale vissuto del nostro mondo, e una prospettiva “che tenga conto della complementarità, della reciprocità profonda dell'uomo in comunione con tutto che esiste⁴⁹”.

⁴⁷ Catharina Halkes, *op. cit.*, pp.170-171.

⁴⁸ Ivone Gebara, *Noi figlie di Eva. Potere e non potere delle donne*, Assisi, Cittadella editrice, 1995, p.47.

⁴⁹ *Ivi*, p.49.

Questo radicale cambio di prospettiva, seguito dall'affermazione di un'antropologia «umanocentrica» e non più «fallogentrica», non dovrà però essere il risultato del tradizionale atteggiamento razionalistico di fronte al mondo, ma dovrà nascere da un «processo di gestazione», ispirato dal malessere in cui vivono soprattutto le donne.

Si tratta quindi elaborare una nuova teologia, che sappia essere espressione, ma anche mezzo di liberazione. Per tale motivo, deve accogliere un pensiero unitario e non dualista e sostituire l'ordine gerarchico tra tutti gli esseri viventi con la trascendenza degli uno negli altri, rispettandone l'originalità ed evitando qualsiasi tentazione riduzionista.

È altrettanto importante che la nuova teologia assicuri la riconciliazione tra razionalità e fisicità, pensando il corpo umano, sia maschile che femminile, come luogo teologico e manifestazione del divino. È auspicabile che essa assuma un punto di vista pluridimensionale, che colga «la presenza di Dio nelle differenti dimensioni dell'uomo, del cosmo, insomma di tutto l'universo⁵⁰», abbandonando qualsiasi tentativo di adeguare la percezione della divinità ad una determinata forma o espressione culturale, ma aprendosi «alla gratuità, all'imprevedibilità, alla poesia dell'irruzione del trascendente colto nei limiti dell'essere-uomo⁵¹».

La nuova teologia deve sostituire il modello gerarchico della dipendenza con la profonda comprensione della relazione esistente tra tutti gli esseri, fondata sulla reciprocità strutturale e sul bisogno reciproco che abbiamo gli uni degli altri⁵².

La riflessione teologica femminista del Sud del mondo offre una proposta concreta per il superamento dell'attuale struttura socio-culturale, basata su istituzioni e valori maschilisti e marginalizzanti. Una struttura coadiuvata da un linguaggio discriminatorio, che tenta di confermare, mediante la dottrina ufficiale e le opere esegetiche e teologiche dei Padri della Chiesa, l'oppressione e l'invisibilità sociale delle donne.

⁵⁰ *Ivi*, p.29.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² La riflessione teologica di Ivone Gebara, suora brasiliana di Nostra Signora (Canossiane di San Agostino), prende avvio e si colloca nel contesto popolare latino-americano, dove le disparità, le disuguaglianze e l'insofferenza dei soggetti marginali, soprattutto donne, sono accentuati. Per l'attuazione di una teologia che sia unitaria, rispettosa della fisicità, pluridimensionale, fondata sulla reciprocità, ma soprattutto in grado di dar vita al processo di liberazione sociale, l'Autrice suggerisce alcune piste pratiche da seguire (Gebara, 1995): a) che le diocesi latino-americane s'impegnino in una maggiore sensibilizzazione verso le problematiche della donna, coinvolgendo allo stesso modo maschi e femmine; b) che ci si soffermi sui cambiamenti che le lotte delle donne determinano nell'identità maschile e che gli uomini vengano coinvolti alla pari nella costruzione di un nuovo mondo; c) che gli uomini appartenenti alla gerarchia ecclesiastica si aprano ad una maggiore collaborazione, riconoscendo come atto di giustizia la rilevanza del ruolo delle donne nelle chiese; d) che si presti maggiore attenzione al vocabolario usato e ai documenti, che testimoniano l'azione delle donne nei testi elaborati per le catechesi.

2. Ivone Gebara: per un'etica e un'epistemologia ecofemminista latino-americana.

2.1 *Il potere delle donne latino-americane ed etica relazionale.*

La capacità della scienza e della tecnica di controllare e sfruttare ogni aspetto dell'esistenza umana e ogni risorsa naturale sta aumentando paurosamente, tanto da minacciare la sopravvivenza stessa del pianeta e la vita interi popoli, soprattutto del Terzo Mondo.

Ivone Gebara, teologa femminista brasiliana e suora agostiniana attivamente impegnata nelle *favelas* di Recife, s'interroga sulla possibilità per le donne povere latino-americane di partecipare al cambiamento sociale. La loro esperienza, le lotte quotidiane e la loro visione del mondo rappresentano una possibilità concreta all'attuale sistema sociale, culturale ed economico, edificato sull'ordine gerarchico patriarcale e sul dominio della razionalità tecnico-scientifica.

La vita delle donne povere latino-americane è si distingue per essere ispirata da un sentimento di forte speranza. Ogni attività quotidiana è orientata alla sopravvivenza giornaliera, alla ricerca del cibo per la propria famiglia ed è alimentata da un intenso sentimento di condivisione, quello che la Gebara definisce il «cuore misericordioso, capace di condividere ciò che hanno oggi, perché domani è un altro giorno⁵³».

Per la teologa femminista brasiliana, l'atto della condivisione esprime tutte le potenzialità del messaggio evangelico e rappresenta un atteggiamento radicalmente opposto a quello dettato dalla tendenza all'accumulo individualista delle società del benessere.

Nell'esperienza delle donne latino-americane, la vita assume un valore assoluto in ogni istante ed è vissuta con un sentimento di provvisorietà che apre alla percezione dell'eterno.

Per Ivone Gebara, sono i valori e le esperienze dei poveri, che li rendono maggiormente predisposti a impegnarsi nella costruzione di una nuova società: più umana, meno discriminatoria, costruita sull'uguaglianza.

Il valore della condivisione e la consapevolezza del carattere provvisorio della vita (e dell'io) scaturisce, paradossalmente, da un'indistruttibile speranza nella vita e dalla forza dell'amore, elargito nei confronti di tutte quelle persone, che la società dell'abbondanza considera marginali.

⁵³ Ivone Gebara, *Noi figlie di Eva. Potere e non potere delle donne*, Assisi, Cittadella editrice, 1995, p.53.

Inoltre, il carattere collettivo delle lotte, intraprese dalle donne povere latino-americane per una maggiore ed effettiva partecipazione politica e rilevanza pubblica, rappresenta un altro elemento favorevole alla fondazione di una società, estranea alla competizione e all'accumulo illimitato e superfluo di beni materiali.

L'allegria e il piacere con cui le donne povere latino-americane s'incontrano per condividere le piccole cose, la gioia che nasce nel ricevere vestiti usati, la creatività che ne deriva, sono tutti eventi che le predispongono a creare un modello sociale alternativo, «dove la condivisione collettiva rispetta la necessità reale di ogni persona⁵⁴».

La responsabilità collettiva che si respira negli incontri organizzati da queste donne si trasforma automaticamente in consapevolezza politica. Gradualmente diventano coscienti delle potenzialità della sfera domestico-familiare come scuola per sviluppare capacità di comando, organizzazione, valorizzazione del proprio punto di vista, aspetti utili alla militanza politica. L'esperienza familiare e comunitaria si trasforma così in trampolino di lancio per il cambiamento il ruolo nello spazio pubblico.

Dalle osservazioni della Gebara emerge un aspetto ancora più importante: «nelle organizzazioni popolari femminili si riscontra una sororità molto significativa. Anziane, madri, prostitute, donne abbandonate dal marito, tutte si affratellano senza vergognarsi più della propria storia personale⁵⁵». Ciò rappresenta non solo l'abbattimento di qualsiasi gerarchia sociale, grazie alla condivisione e al rispetto dimostrato dalle donne nei confronti delle storie personali di ognuna di loro, ma soprattutto, la capacità di edificare l'esperienza pubblica sull'empatia e sulla solidarietà di genere.

Storicamente le donne sono state e continuano a essere vittime del potere patriarcale, autoritario e discriminatorio. In America Latina sono sempre state escluse dall'esercizio del potere politico a prescindere dal ceto sociale di appartenenza: vuoi perché povere e analfabete, vuoi perché ricche e benestanti e quindi meno inclini a rinunciare ai privilegi concessi loro dalle politiche conservatrici. Per differenti motivi storico-culturali, alle donne è sempre stata negata un'ampia ed effettiva partecipazione politica e di conseguenza, la possibilità di prendere decisioni, che avessero ripercussioni reali sulla società e gli interessi della maggioranza.

L'esperienza pubblica delle donne povere sembra essere caratterizzata da quello che Ivone Gebara definisce «non-potere», per cui «da un lato rifiutano e negano il potere/cupidigia, il

⁵⁴ *Ivi*, p.54.

⁵⁵ *Ivi*, p.55.

potere/oppressione, e dall'altro vivono personalmente un sentimento diffuso d'impotenza a cambiare radicalmente le cose in questa società così com'è organizzata⁵⁶».

Il «non-potere» delle donne è la negazione del potere patriarcale, del potere del capitale, rafforzato dall'uso della coercizione e dei mezzi di comunicazione di massa. Le donne povere non vi partecipano direttamente, producendolo, né hanno la possibilità di influenzarlo e modificarlo, ma lo negano moralmente, vivendone i pregiudizi e le prevaricazioni.

Se il potere è, per la Gebara, una realtà costitutiva dell'essere umano, esso è anche una realtà antropologica fondamentale, «dal cui esercizio dipende la nostra stessa esistenza, il nostro modo di essere e di porci nel mondo⁵⁷». Per tale motivo, è importante riuscire a formularne nuove espressioni, più idonee alla capacità umana di esistere, di stare in vita, di far parte del potere della terra, ma soprattutto più vicine al vissuto quotidiano delle donne.

Scriva Ivone Gebara:

Anzitutto, definisco «potere» ciò che per le donne povere è semplicemente *capacità di vivere*, capacità di fare appello alle diverse energie disponibili per esistere, per sopravvivere, per mantenersi in vita. È il «potere» come potere di vita, come attaccamento, come desiderio profondo di continuare nell'esistenza, lottando contro le diverse minacce di morte in una quotidianità «senza gloria».

Questo potere non è teorizzato dalle donne, è solo vissuto come la respirazione, senza la quale si muore⁵⁸.

Il potere è allora capacità di vivere, possibilità di trasformazione collettiva e personale, opportunità di creare alternative e di trovare piccole vie di uscite per riuscire ad ottenere una migliore qualità di vita. L'immaginario delle donne appartenenti ai ceti popolari è infatti caratterizzato innanzitutto dalla ricerca di migliori condizioni economiche, fattore indispensabile per la realizzazione personale.

Nell'ambiente popolare bisogna riuscire a creare alternative concrete, capaci di modellare una nuova immagine di donna e di uomo, purificata da qualsiasi forma di alienazione e repressione.

⁵⁶ *Ivi*, p.64.

⁵⁷ *Ivi*, p.65.

⁵⁸ *Ivi*, p.66.

Scrive Francesca Gargallo, esperta di studi latino-americani:

[...] renovar el imaginario del ser mujer por parte de una colectividad femenina supone la voluntad de querer revisarse en la historia, para saber si existe una posibilidad de autodefinirse como mujeres y para proponerse como miembro de pleno derecho de la comunidad humana [...] Por supuesto, querer saber significa desconocer conscientemente la idea de sí que ha construido (e impuesto) la cultura del poder hegemónico, es decir no reconocerse en el género que se les ha asignado. Los géneros son construcciones sociales que, con base en los genitales de un cuerpo humano, transforman ese cuerpo en sexuado (eso es, destinado a la reproducción) y asignado a un sistema jerárquico que inferioriza y descarta cualquiera opción que no sea el reconocimiento de ser hombre o mujer (asignación forzada a toda la intersexualidad, y desnaturalización de la misma). La superioridad del hombre es por tanto una compleja construcción cultural que se absolutiza en todos los países dominados por la cultura que la produce. A la vez, esta construcción tiene características acentuadas al racismo de la conquista y a la esclavización de los vencidos, de tal forma que sistema de géneros y guerra, sistema de géneros y colonialismo se acompañan y refuerzan uno a otro, porque tienen un mecanismo de jerarquización común en su base. Para deshacerse de la asignación de género con sus características impositivas, las mujeres empiezan a reconocerse en su historia. Exclusión y muerte, violencia y negación de su palabra, inferiorización y falta de derechos las han acompañado siempre⁵⁹.

Anche se il compito è difficile, poiché la maggior parte delle donne negli ambienti popolari non è stata ancora raggiunta dalle istanze del movimento femminista, un profondo cambiamento deve essere intrapreso soprattutto per quanto concerne il modello relazionale tra i generi, i ruoli e gli stereotipi che investono le donne in un ambiente, caratterizzato dal

⁵⁹ Francesca Gargallo, *Feminismo Latinoamericano*, in "Revista Venezolana de Estudios de la Mujer", jun. 2007, vol.12, no.28, pp.4-5.

godimento dell'istante e della lotta per la sopravvivenza.

La proposta di Ivone Gebara è di superare gli schemi e le categorie imposte dall'antropologia dualista a favore di un'antropologia della «differenza», che aiuti «l'essere umano a percepire la straordinaria interdipendenza che unisce tutto ciò che esiste⁶⁰».

L'essere umano deve imparare a comprendersi «al di là di se stesso», in un modo differente da quello tradizionale, «che collocava l'*aldilà* in Dio e in Lui il senso dell'uomo e di tutta la creazione⁶¹».

La descrizione che tradizionalmente l'uomo-maschio faceva di se stesso emergeva da categorie esclusivamente maschili. Il riferimento principale era alla Ragione (maschile), mediante la quale tutti i fenomeni, umani e naturali, erano interpretati. L'uomo si dedicava all'intellezione e alle scoperte, mentre le donne assumevano il ruolo di subalterne, di dipendenti, di inferiori, di esseri umani dalla discutibile razionalità.

La costitutiva connessione degli esseri umani con tutto l'universo è stata oggi affermata e comprovata da numerosi scienziati (Fritjof Capra; Gregory Bateson) uomini e donne, in tutti il mondo. Gli esseri umani sono stati definiti «organo» della terra o «pensiero vivo» e cosciente del sistema solare.

L'interdipendenza tra tutto ciò che esiste è così radicata che, agendo su un elemento del tutto, il tutto ne risentirà nel suo complesso. Essere cosciente oggi della profonda interdipendenza, che connette tutto ciò che esiste⁶², significa essere consapevoli della grave minaccia che lo sfruttamento selvaggio rappresenta per la sopravvivenza del pianeta :

Il risvegliarsi al senso di unicità e interiore diversità di questo corpo cosmico, come se fossimo uno stesso “essere vivo” con l'universo, è una sfida straordinaria che ci apre all'appassionante mistero che ci costituisce e avvolge. Percepire sprazzi di questo immenso mistero

⁶⁰ Ivone Gebara, *op.cit.* p.107.

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² Gregory Bateson (1991) parla di “struttura che connette” tutte le creature viventi. La struttura non è fissa, ma è in primo luogo “una danza di parti interagenti e solo in secondo luogo vincolata da limitazioni fisiche di vario genere e dai limiti imposti in modo caratteristico dagli organismi” (p.27). Nelle sue opere “ecologiche”, l'Autore dimostra la fondamentale analogia e connessione tra i processi mentali e processi biologici, che caratterizzano la natura nel suo complesso. A tal proposito parla di “unità di fondo” epistemologica, ma soprattutto estetica, governata principalmente dal criterio della “bellezza”. Sia nel caso della *Mente* sia in quello della *Natura*, ciò che determina l'evoluzione è l'apporto casuale e problematico di informazioni (una qualunque differenza che generi differenza) nell'interazione che ha luogo tra la creatura e l'ambiente : “ogni passo verso l'evoluzione è un'aggiunta di informazioni a un sistema già esistente. Per questo motivo le combinazioni, le armonie e le discordanze tra elementi e strati di informazioni successivi presenteranno molti problemi di sopravvivenza e determineranno molte direzioni di cambiamento” (p.38). In Gregory Bateson, *Mente e Natura*, Milano, Adelphi, 1991.

significa cogliere la *differenza* come “produzione” inerente a questo essere vivo⁶³.

La «differenza» caratterizza tutto ciò che esiste. Tutto è differente e conserva in sé il segno dell'assoluta creatività e originalità dell'universo. Percepire il differente «in relazione a», ci consente di avere esperienza dell'unità dell'universo.

Pertanto, l'unità tra gli esseri umani può essere affermata e costruita solo accettando profondamente la differenza : «avvicinarsi al differente in fin dei conti significa rendere possibile la provocazione, la sfida, la possibilità di dialogo, la comunione. La distanza e la vicinanza del differente garantiscono l'autonomia degli esseri e permettono di celebrare e vivere la loro profonda unità⁶⁴».

La differenza è principio di creatività, possibilità di avvicinamento e dialogo, *conditio sine qua non* per la percezione dell'unità tra tutti gli esseri. Riconoscere e prediligere la differenza significa permettere ad ogni essere di vivere in modo autonomo, in virtù dei principi di uguaglianza, somiglianza e comunione. Significa opporsi ai modelli imposti da chi detiene il potere arrogante⁶⁵.

Valorizzare e amare la differenza significa stimolare l'uomo e la donna a ridefinire la propria corporeità, la propria sessualità, i propri sentimenti, i concetti di razionalità e ciò che li

⁶³ Ivone Gebara, *op.cit.*, p.108.

⁶⁴ *Ivi*, p.109.

⁶⁵ Bateson (1991), in occasione del Committee on Educational Policy del 20 luglio 1978, sottolinea la «fregatura» derivata dall'*obsolescenza* attuali processi educativi. Nel suo intervento così osserva: «Mentre buona parte di ciò che le università insegnano oggi è nuovo e aggiornato, i presupposti di pensiero su cui si basa tutto il nostro insegnamento sono antiquati e a mio parere *obsoleti*. Mi riferisco a nozioni quali: a) Il dualismo cartesiano che separa la “mente” dalla “materia”. b) Lo strano fisicalismo delle metafore che usiamo per descrivere e spiegare i fenomeni mentali: “potenza”, “tensione”, “energia”, “forze sociali”, ecc. c) Il nostro assunto antiestetico, derivato dall'importanza che un tempo Bacone, Locke e Newton attribuirono alle scienze fisiche; cioè che tutti i fenomeni (compresi quelli mentali) possono e devono essere studiati e *valutati* in termini quantitativi.

La visione del mondo – cioè l'epistemologia latente e in parte *inconscia* – generata dall'insieme di queste idee è superata da tre diversi punti di vista: a) Dal punto di vista pragmatico è chiaro che queste premesse e il loro corollari portano all'avidità, a un mostruoso eccesso di crescita, alla guerra, alla tirannide e all'inquinamento [...]. b) Dal punto di vista *intellettuale*, queste premesse sono obsolete in quanto la teoria dei sistemi, la cibernetica, la medicina olistica, l'ecologia e la psicologia della *Gestalt* offrono modi manifestamente migliori di comprendere il mondo della biologia e del comportamento. c) Come base per la *religione* le premesse che ho menzionato divennero *chiaramente intollerabili* e quindi *obsolete* circa un secolo fa [...]. Ogni aspetto della civiltà è necessariamente spaccato in due [...] L'obsolescenza non deve essere evitata semplicemente accelerando il cambiamento della struttura, né può essere evitata semplicemente rallentando i cambiamenti funzionali. È chiaro che non vanno bene né un conservatorismo assoluto né un'assoluta brama di cambiamento [...]. In un combattimento a due è difficile che ciascun avversario riesca a vedere più in là della dicotomia vittoria e sconfitta. Come il giocatore di scacchi, egli è sempre tentato di fare una mossa astuta e ingannevole per ottenere una rapida vittoria. La disciplina del cercare la mossa migliore per ogni posizione dei pezzi è dura da raggiungere e dura da mantenere. Il giocatore deve sempre guardare a una prospettiva più lontana, a una *Gestalt* più vasta». In Gregory Bateson, *op.cit.*, pp. 285-295.

conduce alla ricerca dell'assoluto, ma soprattutto significa scoprire le novità che essa offre per le donne.

L'efficacia di un'antropologia basata sulla «differenza» sta nella possibilità per le donne di partecipare in maniera privilegiata all'energia femminile presente nella terra, liberandola, sviluppandola e condividendola. Ciò non risolve i problemi dell'immediato o l'oppressione vissuta quotidianamente da molte di loro, ma rappresenterà una chiave di lettura, la condizione di possibilità di nuova epistemologia.

Scrivo Ivone Gebara:

Credo che la cosa più importante nell'antropologia della differenza sia la disposizione presente in essa ad aiutare uomini e donne a non annullare ciò che li caratterizza, a non lasciarsi ridurre solo ai ruoli socio-culturali che ricoprono, ma a rivalorizzare l'originalità propria di ogni essere, la loro dignità fondamentale e il loro imprescindibile contributo alla costruzione del mondo, partendo dalla considerazione della differenza⁶⁶.

Si tratta di un punto di vista relazionale, che supera il riferimento al singolo individuo o alla sola umanità per comprendere tutta la creazione.

La relazionalità implica la reciprocità, la connessione e l'interdipendenza. Essa non è solo un dato oggettivo che intercorre tra gli esseri umani in rapporto tra loro, ma crea e sostiene il tessuto stesso della vita: «la relacionalidad nos abre a una perspectiva más inclusiva y experiencial de la vida y nos invita a tratar de volver a comprendernos constantemente como seres humanos que formamos parte de ese intrincado tejido vital⁶⁷».

Ci troviamo coinvolti in struttura relazionale né gerarchica né piramidale, ma che evoca un'immagine circolare, nello stesso tempo aperta e ricca d'interconnessioni. Si tratta di una nuova figura di pensiero, che consente ad una problematica includendone i vari aspetti e considerandone le diverse esperienze: «en este paradigma de la vida, la relacionalidad nos abre el camino hacia a una justicia interdependiente, desterrándose así el dualismo que identifica a las mujeres con la naturaleza y a los hombres con la razón, el espíritu, o lo

⁶⁶ Ivone Gebara, *op.cit.* p.113.

⁶⁷Nora Matilde Méndez, *Un acercamiento a la ética feminista del cuidado pastoral cristiano*, in «Revista Venezolana de Estudios de la Mujer», ene. 2008, vol.13, no.30, p.7.

divino⁶⁸».

Ivone Gebara sviluppa i presupposti concettuali di una nuova coscienza culturale, lontana dai riferimenti tradizionali del pensiero patriarcale. Tale nuova coscienza culturale non si costruisce sulle strutture del pensiero competitivo, ma sull'interdipendenza, la relazionalità e la solidarietà. Non si manifesta in sistemi gerarchici e anonimi, ma si dà in legami comunitari, basati sull'uguaglianza degli elementi interagenti. Ma soprattutto implica il riconoscimento «de que todos y todas necesitamos cuidarnos los unos a otros⁶⁹», in un rapporto etico di reciproca cooperazione, che abbraccia non solo gli esseri umani, ma anche la Terra, nostra patria comune.

Sviluppare una nuova coscienza culturale significa assumere una prospettiva ecofemminista, una combinazione di femminismo sociale ed ecologismo olistico, che implica l'abbandono di una visione del mondo esclusivamente antropocentrica (centrata sull'essere umano) e androcentrica (centrata sul maschio).

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibidem.*

2.2 Cosa significa «ecofemminismo» in America Latina.

La parola «ecofemminismo» fu coniata in Francia sul finire degli anni Sessanta. Da qui si diffuse poi nel resto d'Europa, in Africa (*Green Belt Movement*), in America, in India (*Chipko Women*).

Il termine fu utilizzato per la prima volta dalla sociologa femminista francese Françoise D'Eaubonne, nell'opera *Le Féminisme ou la mort*⁷⁰, per definire la lotta per il cambiamento delle relazioni uomo-donna e la trasformazione del nostro rapporto con l'ecosistema. La D'Eaubonne collocò la questione sul piano politico-ideologico delle lotte sociali e delle relazioni nazionali e internazionali tra i diversi gruppi umani alla luce del possibile disastro ecologico.

L'ecofemminismo nacque in associazioni culturali femminili e intende indagare la relazione, che durante i secoli del dominio maschile, è intercorsa tra il concetto e il ruolo della donna e quello attribuito alla natura.

Come pensiero e movimento sociale, l'ecofemminismo si ricollega al rapporto ideologico tra lo sfruttamento della natura e lo sfruttamento delle donne all'interno del sistema gerarchico patriarcale. Dal punto di vista filosofico e teologico, può invece essere considerato una forma di sapere, che tenta di riscattare l'ecosistema e le donne.

In quegli anni si conclude che il genere, inteso come costruzione sociale del maschile e del femminile, la natura, la cultura, la tradizione, il sesso, la razza sono formulazioni storiche e sociali. Non esistono come essenze immutabili in una dimensione storica, ma solo all'interno dei differenti gruppi umani e con significati del tutto contestuali. Il dato biologico puro, distaccato dal dato culturale, non esiste. Qualsiasi questione relativa al genere deve essere storicizzata e analizzata, tenendo conto di elementi quali la classe sociale, la razza, l'etnia.

I temi riguardanti le donne non possono essere affrontati, considerandole ingenuamente la parte più debole dell'umanità, ma bisogna sempre e onestamente considerare l'apporto femminile all'affermazione della struttura sociale androcentrica del dominio maschile. Pertanto, è necessario sviluppare un'attitudine critica, che stimoli le donne ad assumere comportamenti e a intraprendere azioni capaci di modificare realmente le relazioni tra gli uomini e le donne, tra i differenti gruppi umani e con la Terra.

L'adesione di Ivone Gebara all'ecofemminismo è innanzitutto il risultato delle osservazioni

⁷⁰ Françoise D'Eaubonne, *Le Féminisme ou la mort*, Parigi, Pierre Horay Editeur, 1974.

condotte sulle condizioni di vita delle donne povere nel nord-est brasiliano e in un quartiere periferico di Recife.

La teologa parla di «ecofemminismo urbano», basata sull'esperienza di coloro che hanno un accesso limitato al verde, all'acqua pulita e che respirano quotidianamente una grande quantità di aria inquinata.

Dalla convivenza con le donne povere emerge soprattutto la consapevolezza della connessione esistente tra schiavitù economica e schiavitù sociale, cui sono sottoposte le donne, e dominio della terra per mano di pochi latifondisti.

Anche se tale schiavitù è chiaramente condivisa con gli uomini, le donne sembrano viverla in una doppia dose, poiché portano sulla loro pelle le conseguenze di un'organizzazione sociale, che ha sempre finito per privilegiare gli uomini, lasciando su di loro la responsabilità della crescita dei figli:

Percibí esto especialmente en las periferias de las ciudades. Son las mujeres las que tienen la responsabilidad de llevar los hijos e hijas, víctimas de enfermedades respiratorias y otras, a los servicios de salud. Son ellas las que soportan largas horas de pie con los niños en brazos, esperando turno para ser atendidas. Son ellas que se angustian corriendo tras los medicamentos, viviendo un verdadero *via crucis* en busca de los recursos necesarios para salvar las vidas de las confiadas⁷¹.

Assumere una prospettiva ecofemminista significa adottare una posizione politica critica, che sia antirazzista, antisessista e anti-elitista. Le donne, i bambini, le popolazioni indigene o di origine africana sono, non solo le principali vittime, ma anche i primi esseri umani a essere esclusi dai beni prodotti dalla Terra, vivendo nei luoghi più critici dell'ecosistema e subendo la minaccia della morte come conseguenza del disequilibrio ecologico.

La questione ecologica si collega alla razza, al sesso e alla classe, pertanto non può essere trattata come una disciplina isolata dalle problematiche sociali mondiali, che caratterizzano la nostra epoca.

Affrontare problematiche di tipo ecologico significa preferire uno stile di pensiero maggiormente inclusivo, che conduca le persone a percepire la connessione sussistente tra le

⁷¹ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión.*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p.24.

questioni del lavoro, della disoccupazione, della fame e dell'inquinamento e l'immagine patriarcale di Dio, sulla quale il sistema androcentrico capitalista si giustifica simbolicamente. L'ecofemminismo nasce dalla vita quotidiana, dai problemi che le persone povere affrontano giorno per giorno, dal cattivo odore dei rifiuti che permangono nelle strade dei quartieri periferici, dall'impossibilità di usufruire di acqua potabile alla totale assenza di sistemi fognari, dalla cattiva nutrizione all'inadeguatezza dei sistemi di cura. Problemi che investono soprattutto le donne perché sono principalmente loro a occuparsi della sopravvivenza quotidiana, della pulizia della casa, del nutrimento e della pulizia dei bambini, ad affrontare le problematiche derivanti dall'assenza di servizi, cure e pulizia.

Nonostante la maggior parte dei rifiuti non sia prodotta dai poveri, poiché sono i minori consumatori di prodotti confezionati, essi sono i primi a subire le conseguenze negative della sovrapproduzione di spazzatura. Nei paesi in cui vivono grandi masse di persone indigenti, come in America Latina, è possibile notare come i luoghi in cui è gettata la gran massa di dei rifiuti siano anche quelli in cui vivono i più poveri e i più marginali di tutti: i neri e gli indigeni. Senza tener conto che i luoghi in cui i ricchi godono la loro vita sono paradossalmente tenuti puliti dai poveri, in particolare dalle donne, che continuano a essere vittime dello sfruttamento e dell'invisibilità che la società patriarcale ha imposto loro.

In America Latina, ma non solo, è facile trovarsi di fronte alle conseguenze più dure del sistema capitalista, alla sua mentalità esclusivista e alla logica gerarchico-patriarcale, dei privilegi di classe, di razza e di genere.

Per i poveri la questione ecologica fa riferimento innanzitutto alla riforma agraria nelle campagne e alla redistribuzione dei lotti urbani nelle città.

Le donne dell'America Latina occupano ruoli chiave nelle lotte per la terra e per una migliore qualità di vita, poiché è su di loro che grava il peso delle responsabilità quotidiane e del mantenimento del fragile equilibrio familiare.

Nonostante il termine «femminismo» non sia molto usato, i movimenti delle donne latino-americane stanno crescendo e intraprendendo battaglie sempre più forti per la loro dignità, per la loro autostima e per un loro maggiore coinvolgimento nelle organizzazioni politiche e civili. Insieme ai movimenti popolari, quelli delle donne rompono con le gerarchie, supportate dal patriarcato, e lottano per vincere il silenzio politico imposto.

I movimenti ecologisti popolari⁷² non trattano allora di questioni come il mantenimento e la

⁷² Vedi *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (Brasile), www.mst.org.br.

preservazione della terra, delle foreste pluviali e dei fiumi, ma di come vivere sulla terra, come amarla e come costruire la propria dimora su di essa. Ci avvertono così che la vita è un processo interdipendente, che la vita di un gruppo dipende da quella di un altro e che da ognuno di loro dipende la sopravvivenza stessa del pianeta e di tutti gli esseri viventi.

2.3 La prospettiva ecofemminista e la questione epistemologica.

Ivone Gebara analizza la questione ecofemminista adottando una prospettiva filosofica e teologica di derivazione cristiana. La sua finalità è di riuscire a far emergere i legami esistenti tra determinate dottrine religiose e la distruzione dell'ecosistema, proponendo una nuova prospettiva epistemologica che sia anche un cambiamento paradigmatico del pensiero umano. Per fare ciò, propone di analizzare e modificare le dottrine religiose e i riferimenti gnoseologici della tradizione patriarcale e di ri-orientare il pensiero e l'esperienza umana verso la realizzazione della giustizia ecologica e sociale.

È importante rilevare che la linea ecofemminista, sulla quale Gebara lavora, non sostiene il punto di vista essenzialista né la superiorità epistemologica della differenza. Il suo è un tentativo di pensare la dimensione religiosa della vita umana e della teologia cristiana, muovendo da referenti concettuali molti più ampi, ma soprattutto diversi da quelli elaborati e reiterati dalla tradizione patriarcale.

Com'è già stato mostrato dalle teologhe femministe nord-americane, le religioni patriarcali si distinguono per aver adottato una prospettiva razionale dualista, che ha condotto il pensiero umano ad alcuni fondamentali paradossi: da un lato, infatti, predica la pace e l'amore verso il prossimo; dall'altro, invece, esortano e giustificano il dominio della natura da parte del maschio, la lotta contro le passioni del corpo e la violenza contro tutto ciò che rappresenta il «diverso» o il «differente».

Gebara affronta gli argomenti sostenuti dalla tradizione patriarcale con gli strumenti teorici della teologia femminista e tenta di dimostrare l'inadeguatezza dei modelli concettuali della religione cristiana trascendentale, alla luce delle problematiche etiche ed epistemologiche emerse con l'acuirsi della crisi ambientale e la conseguente messa in discussione dell'attuale condizione umana.

Per la teologa e filosofa brasiliana, la questione fondamentale non è sacralizzare il mondo della natura o quello delle donne. Gli essere umani, gli animali e la natura possono essere tanto fonte di distruzione quanto di creazione. La morte e la vita s'intrecciano e la loro inseparabilità si esprime all'interno della complessa struttura della vita: «somos parte de un destino común y, en cierta manera, la lucha ecologica, la lucha de las mujeres y de tantos otros grupos alternativos frente al sistema establecido, tienen que ver con la preservación de la

vida⁷³». L'ambivalenza è dunque una dimensione costitutiva del mondo umano, di quello animale e del mondo fisico, che tuttavia non implica la radicale separazione sul piano delle lotte sociali ed ecologiche. Pertanto, qualsiasi radicalizzazione pratica o concettuale non può far altro che condurre il pensiero verso un pericoloso dogmatismo, nemico di qualsiasi nuova forma alternativa di vita : «si nuestro pensamiento y nuestra práctica pretenden ser inclusivos, obediendo a la perspectiva ecofeminista, necesitan ser discutidos por los diferentes grupos y nunca erigidos en nueva afirmaciones absolutas⁷⁴».

Adottare una prospettiva ecofemminista significa allora coniugare le teorie acquisite dalla riflessione femminista alle percezioni ricevute dall'esperienza, nel tentativo di detronizzare e di destabilizzare gli assunti derivati da teorie assolutiste o troppo sicure di loro stesse: «solo así podremos estar más en conformidad con el flujo creador de la vida que hace nacer las flores, abrir los capullos, acontecer las tempestades, destruir viejas estructuras, más allá de nuestras previsiones científicas⁷⁵».

In alcuni paesi dell'America Latina come l'Argentina, il Cile, il Perù, il Venezuela, la Bolivia, l'Uruguay, il Brasile, il Messico esistono diversi piccoli gruppi ecofemministi, ma con poca incidenza all'interno della riflessione teologica femminista, delle istituzioni accademiche e dei seminari religiosi. Tuttavia, essi rappresentano un tentativo reale di dar risonanza pubblica alle teorie e alle pratiche elaborate nei propri circoli, costruendo una rete ecofemminista latino-americana, che non tratti solo di questioni concernenti la spiritualità e alla teologia, ma consideri e rifletta sui numerosi e differenti aspetti della vita quotidiana delle donne del continente, indipendentemente dall'appartenenza di classe e dalla formazione culturale e/o religiosa.

L'obiettivo dei gruppi ecofemministi è costruire relazioni fondate sull'autonomia e sull'interdipendenza non competitiva, capaci di accrescere la coscienza femminista e di adottare una prospettiva ecologica sulle questioni riguardanti la condizione femminile e alla sopravvivenza del Pianeta.

Il gruppo che ora esprime al meglio le proposte ecofemministe, così come formulate da Gebara, è il collettivo *Con-spirando*, con sede a Santiago del Cile. Il collettivo *Con-spirando* pensa l'ecofemminismo (o gli ecofemminismi) come una corrente di energia finalizzata al cambiamento politico e culturale. Aspira alla creazione di una spiritualità e di una teologia,

⁷³ Ivone Gebara, *op. cit.*, p.26.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ Ivone Gebara, *op.cit.*, p.27.

che si fondi sull'esperienza del sacro vissuto dalle donne in prima persona. Ripensa i temi della fede cristiana alla luce delle sfide del nostro tempo, riflettendo su modi alternativi di collocarci nel mondo, ritessendo la nostra vita quotidiana e la trama delle relazioni che costruiscono la nostra società, rivalutando il nostro modo di produrre la cultura che abitiamo.

Il pensiero religioso ecofemminista latino-americano nasce dall'attività teorico-pratica di intellettuali impegnate in prima persona in attività sociali con le donne povere dei *barrios* metropolitani o dei zone rurali. Ed è proprio dall'esperienza di vita quotidiana, dalle condizioni delle donne, che derivano le motivazioni e le ispirazioni ecofemministe.

Infatti, ciò che distingue il pensiero ecofemminista latino-americano è che esso è sviluppato innanzitutto ipotizzando la stretta connessione tra tutte le forme di oppressione e violenza e, in seguito, facendo emergere il forte nesso ideologico e culturale tra dominio delle donne e quello della natura.

In America Latina, le questioni sollevate e messe in luce dall'ecofemminismo e dai programmi di educazione sociale, che a esso s'ispirano, rappresentano un interessante stimolo per la formazione della coscienza critica delle donne povere coinvolte. Essi rendono innanzitutto consapevoli di come la forte marginalizzazione, di cui le donne sono e sono state storicamente vittime, sia il frutto del processo di gerarchizzazione ed esclusione sociale avviata dalla dominazione patriarcale da categorie quali razza, genere e classe:

America Latina es una region donde la poblaciòn indigena - a que vive justamente en mayor conexiòn con la naturaleza - sufre un exterminio gradual; donde la poblaciòn negra con sus tradiciones religiosas -acentuando la interrelaciòn de todas las fuerzas humanas y de la naturaleza- es la mas empobrecida y marginada; donde crecen los racismos marcados por diferentes ideologias, especialmente la del blanqueamiento de la piel y de la cultura; donde los bosques, lagos y rios son destruidos de forma terrible, al ser tratados como objetos de lucro por el capitalismo internacional; donde la poblaciòn 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 sagrado⁷⁶.

L'ecofemminismo latino-americano valorizza il pluralismo e tenta di collocarsi all'interno

⁷⁶ *Ivi*, p.31.

delle istituzioni sociali e religiose, facendosi portavoce delle richieste dei poveri, degli affamati, degli analfabeti, dei senza-terra, di chi è costretto a vivere in territori contaminati da rifiuti tossici e radioattivi. È un pensiero, una visione del mondo, una epistemologia che rivendica il diritto alla sopravvivenza e alla dignità della crescente massa di esclusi ed escluse del continente: «in other words, Latin American ecofeminism remains the “preoccupation” and the “occupation” of minorities, and especially minorities who are woman⁷⁷».

La prospettiva dalla quale muove Gebara e i gruppi ecofemministi, che traggono ispirazione dal suo pensiero, propone di percepirci e relazionarci nelle nostre esistenze di esseri umani come parti di un unico *Cuerpo Sagrado* e di adottare un atteggiamento riflessivo e umile, che si sforzi continuamente di mantenere aperto il dialogo con altre prospettive, ideologie e forme di pensiero, anche nei limiti del conflitto e del disprezzo. Infatti, «nos movemos en un horizonte en el cual siempre se pueden agregar nuevas percepciones, corregir otras, incluir aproximaciones diferentes, reconociendo el desafío y el misterio eternamente presentes en el hecho cognoscitivo⁷⁸». Adottare una prospettiva ecofemminista significa allora collocarsi all'interno di una nuova epistemologia, che denuncia il carattere ideologico della tradizione scientifica patriarcale, fondata sul pensiero dualistico, l'opposizione gerarchica soggetto-oggetto della conoscenza.

L'ecofemminismo di Ivone Gebara corrisponde a una rinnovata attitudine della conoscenza, che dispone il pensiero a percepire e a cogliere le infinite e differenti connessioni, che coinvolgono l'essere umano, le sue relazioni con la Terra e di conseguenza con tutto il cosmo. Il valore dell'esperienza è recuperato, ma depurato dall'isolamento, dall'individualismo e dall'antropocentrismo, che nonostante sia innegabile e connaturato alla nostra stessa condizione umana, è riconsiderato da un orizzonte biocentrico e globale. La natura della coscienza riflessiva è intimamente congiunta a quella del *Cuerpo Sagrado*, di cui facciamo parte, in cui abitiamo e da cui non possiamo prescindere poiché lo statuto stesso della nostra realtà umana è intimamente connesso a quello della realtà cosmica e dell'ecosistema.

L'esperienza di ogni essere umano e di ogni essere vivente si distingue per essere relazionale e interdipendente. In particolare, l'interdipendenza rappresenta l'elemento centrale dell'esperienza umana e il nesso fondamentale dell'epistemologia ecofemminista. Ciò significa accettare come postulato il fatto che qualsiasi situazione vitale, comportamento, credenza sia il risultato della totalità delle interazioni che costituiscono la nostra vita, la nostra storia, la

⁷⁷ Ivone Gebara, *Longing for running water*; 1999, Minneapolis, Fortress Press, p.17.

⁷⁸ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, op.cit., p.70.

nostra realtà terrena e cosmica: l'interdipendenza, infatti, non si dà solo nelle relazioni con gli altri esseri umani, ma anche con la natura, la Terra e il cosmo. Conoscere è allora un atto umano di elaborazione e comprensione sia della nostra organizzazione vitale sia della parte animale, vegetale e cosmica del nostro essere. È riconoscere l'importanza del *Cuerpo Mayor*, che trascende il nostro io individuale e in cui siamo collocati, per accrescere la nostra capacità di rispettarlo e prenderci cura di esso. Ciò ovviamente non implica la negazione della soggettività e dell'individualità delle nostre esperienze personali, ma la predisposizione a percepire più adeguatamente il nostro *Ser Mayor* e tutta quella serie di risorse disponibili, che si presentano alla nostra esistenza al di fuori dell'orizzonte antropocentrico:

El sujeto es él mismo sujeto y objeto, no separado e independiente, sino interdependente, interrelacionado, interconectado con todo lo que se propone conocer. Y el conocimiento personal es apenas un aspecto de esa relación. Se trata, pues, de articular subjetividad/objectividad, individualidad/colectividad, trascendencia/inmanencia, ternura/compasión/solidariedad, plantas/animales/humanidad, a partir de una perspectiva englobante que descubra las íntimas interconexiones existentes⁷⁹.

In questa prospettiva, l'umano appare nella sua straordinaria connessione con tutto ciò che è stato definito finora non-umano. Questo tipo d'interdipendenza non è meccanica ma vitale, sacra e viscerale, punto centrale di un'epistemologia che vuole essere processuale e dinamica, in netta opposizione alla linearità della ragione patriarcale. Conoscere da una prospettiva ecofemminista significa allora «percibir, captar, organizar, perder, transformar y dar sentido al universo en el cual existimos y somos⁸⁰», essere consapevoli di abitare in un processo continuo e dinamico «como las piezas siempre en movimiento de un caleidoscopio al cual se puede siempre agregar otras, formando nuevas combinaciones⁸¹».

Percepire e comprendere il *Cuerpo Mayor* di cui facciamo parte, l'interdipendenza dinamica e processuale tra tutti gli esseri viventi, il movimento caleidoscopico del reale equivale a riconoscere e vivere il fondamento unitario della materia e dell'energia cosmica di cui siamo costituiti. Assumere una prospettiva ecofemminista e situarsi in essa implica il dissolvimento

⁷⁹ *Ivi*, p.75.

⁸⁰ *Ivi*, p.77.

⁸¹ *Ibidem*.

di qualsiasi separazione e divisione, soprattutto a livello epistemologico. Il dualismo della logica patriarcale è abbandonato a favore di referenti cognitivi plurali, capaci di comprendere diversi e più ampi aspetti dell'esperienza.

L'epistemologia ecofemminista si distingue così per essere eminentemente contestuale. Essa è un'esigenza del momento storico in cui viviamo, che prende avvio da contesti locali pur collocandosi in una prospettiva globale. Coglie i nessi esistenti tra il carattere regionalista e quello universalista della conoscenza umana, sempre da un determinato contesto, da una determinata localizzazione spazio-temporale che si apre verso l'universalità.

L'universalità della conoscenza non significa imposizione a tutti i gruppi umani di determinati assunti ritenuti validi da una determinata comunità scientifica, ma «regionalidad universal de todo el conocimiento⁸²» ovvero capacità regionale o locale di captare e comprendere l'universalità che ci caratterizza. Ed è proprio da questa comprensione che il mondo umano si coglie nella sua diversità universale.

Parlare dunque della relazione tra ecologia ed epistemologia femminista significa trasmettere una comprensione del mondo e dell'essere umano alternativa a quella trasmessa dal sistema patriarcale. Significa affermare la relatività di determinate acquisizioni, ritenute valide culturalmente e scientificamente, come ad esempio la supposta inferiorità intellettuale e intuitiva delle donne; ma anche destare il sospetto sul carattere d'immutabile obiettività asessuata della scienza per dimostrare, al contrario, come la conoscenza umana sorga dalla relatività della nostra realtà sociale, culturale e sessuale di soggetti contestualmente situati.

In opposizione all'epistemologia cartesiana, che riduce la conoscenza umana a dei processi meccanici del pensiero che dall'interiorità del soggetto si estendono a mondo cosiddetto oggettivo, l'epistemologia ecofemminista accoglie la validità cognitiva del tutto, superando l'opposizione soggetto-oggetto e affermando che non solo siamo un tutto, ma che il tutto stesso ci abita⁸³. L'epistemologia ecofemminista è olistica poiché «nos abre hacia la

⁸² Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, op.cit., p.85.

⁸³ Cfr. Mary Judith Ress, *Without a vision, the people perish. Reflections on Latin American Ecofeminist Theology*, Santiago, Cile, Sociedad Con-spirando, 2003, p.51 : «Ecofeminism insists that the interdependence of all things is the *constitutive reality* of the Universe. Poised as we are the threshold of a new millenium, there appears to be a new urgency to refashion ourselves as a species. Being “masters of the universe” leaves us with a bitter taste of being orphans from the matrix from which we have evolved. Indeed, it is slowly sawning on us that while we are part of a greater whole, the greater whole is also part of us and it is precisely because of the evolution of the greater whole that we realize how related we are to everything else. Discoveries made during the last 20 years in quantum physics and biology are radically changing our definitions of the origin and scope of our universe as well as who we are as species. A major paradigm shift is occuring that challenges our current mechanistic way of understanding the universe and entices us toward the idea of an emerging cosmology where the material universe is seen as a dynamic web of interrelated events».

posibilidad de conocer lo que está para ser conocido, de múltiples formas, apelando a las diferentes capacidades cognoscitivas que nos habitan y que son irreductibles a un único discurso de tipo racionalista⁸⁴».

Ciò che distingue la teoria epistemologica di Ivone Gebara è l'estensione dell'olismo metodologico alle questioni teologiche, che maggiormente le premono: il discorso monoteistico su Dio è invitato a spingersi oltre gli assunti dogmatici imposti dalla catechesi ufficiale per aprirsi ad accogliere i molteplici valori, che conferiscono significato alla diversità dell'esperienza umana e in quanto tali possiedono un significato sacrale. Il sacro, infatti, corrisponde a qualsiasi cosa o relazione che ci sia cara, che abbia rilevanza nella nostra vita, che abbia un valore affettivo oltre che estetico. È un'esperienza del *Misterio Divino* molto vicina a quella dei popoli originari, una forma di *pan-en-teismo*, che ci offre la possibilità d'individuare Dio in ogni aspetto dell'esistenza umana e spirituale, d'identificarci con esso, superando qualsiasi ordine gerarchico.

Per abbracciare questa nuova prospettiva epistemologica, spirituale e sociale, dobbiamo affrontare come esseri umani un cambiamento paradigmatico del pensiero, che ci collochi lontani dal dualismo che oppone Dio al mondo e, nello stesso tempo, ci orienti verso la comprensione etica delle interconnessioni che uniscono tutti gli esseri viventi alla Natura e al Cosmo. Scrive Mary Judith Ress: «we are, then, fundamentally “relatedness”. Gebara then goes on to develop relatedness as a human condition, as earthly condition, as an ethical reality, as a religious experience and as a cosmic condition⁸⁵».

La relazionalità, com'è già stato evidenziato, è l'esperienza costitutiva del nostro essere nel mondo, che implica una trasformazione etica dei fondamenti su cui edificiamo la nostra vita personale e collettiva.

Il riferimento alla dimensione etica è fondamentale nel pensiero di Gebara. L'etica, infatti, è il risultato del nostro processo di umanizzazione all'interno della collettività, in cui condividiamo la nostra vita.

L'etica ecofemminista implica non solo un cambiamento paradigmatico del pensiero, che assuma la relazionalità a principio fondante della realtà umana, terrena e cosmica, ma anche l'apertura di nuovi spazi in cui poter costruire relazioni nuove, basate sul rispetto e la reciprocità.

Si tratta di un'etica dinamica, attenta alle diversità e ai cambiamenti che intercorrono nelle

⁸⁴ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, op.cit., p.85.

⁸⁵ Mary Judith Ress, op.cit., p.144.

relazioni umane e nelle relazioni con la terra. Nessun sistema statico di leggi è eretto a norma, ma deve emergere sempre una costante attenzione alla complessità delle situazioni che si presentano. Pertanto, qualsiasi decisione etica sarà presa tenendo conto della particolarità di ogni singola realtà locale. Gebara pone l'accento sulla possibilità «that an ethics of life aims at creating a society in which every person and species has the right to life within a collectivity because each one has a vital need for the other⁸⁶».

Tuttavia, l'assunzione di un nuovo paradigma epistemologico ecofemminista, la conseguente possibilità di orientare l'azione sulla base dei principi auspicati da un'«etica della vita», implica necessariamente un cambiamento antropologico.

La riflessione sullo statuto della persona umana, «the subject/object that is able to reflect on itself and to be the thinking dimension of the universe⁸⁷», occupa nel pensiero della teologa brasiliana un significato cruciale poiché conduce al ripensamento, da un punto di vista ecofemminista, della nostra umanità.

Pensare la persona umana da una prospettiva ecofemminista vuol dire ricollocarla all'interno, e non al di sopra, dell'universo, in una posizione diametralmente opposta a quella occupata dall'uomo nell'antropologia cristiana, che lo vuole «padrone della creazione», posto per volontà di Dio in una posizione di superiorità gerarchica per dominare la Terra.

Il concetto di «persona» è centrale sia nella vita sociale sia nella riflessione teologica. Infatti, è da esso che discende la nostra idea di umanità e conseguentemente di Dio.

È importante riflettere sulla nozione di «persona» alla base della nostra epistemologia, poiché è da essa che interpretiamo il mondo e orientiamo le nostre azioni, formuliamo le nostre teorie economiche e politiche, creiamo le nostre pratiche religiose.

Il concetto di «persona» si riflette dunque su diversi livelli. Comprenderlo significa analizzare la situazione particolare in cui esso emerge e le domande che gli uomini e le donne pongono a se stessi in un determinato momento storico.

La riflessione di Ivone Gebara sulla nozione di «persona umana» emerge dunque dalle esperienze quotidiane vissute fianco a fianco alle donne dei quartieri poveri brasiliani, con le quali la teologa ha svolto la sua attività missionaria. A questa si affianca una costante presa di posizione critica nei confronti dell'antropologia tradizionale cristiana.

Le considerazioni delle donne povere brasiliane sorgono dalla vita e dai problemi affrontati giorno per giorno; i loro pensieri, le loro riflessioni appartengono al mondo della morale e dei

⁸⁶ *Ivi*, p.145.

⁸⁷ Ivone Gebara, *Longing for running water*; op.cit., p.67.

valori etici. Essere «persona» significa essere parte dell'umanità, essere soggetti di diritti e doveri.

Il concetto di «persona» tende quindi a essere identificato con quello di «cittadino», intimamente a variabili quali la classe sociale, il genere e l'identità etnica. Un concetto che per alcuni gruppi di donne povere latino-americane, marginalizzate dal regime economico liberista, deve essere vissuto più che discusso.

Riflettere sulla nozione di «persona», sul suo valore e sul suo statuto significa allora diventare consapevoli della possibilità di eludere il crescente isolamento imposto dal liberalismo economico e dal sistema capitalistico transnazionale. Una possibilità che si fa reale nel momento in cui si accetta il cambiamento epistemologico, etico e antropologico e la relazionalità come legge cosmica universale. Si può allora realizzare una dimensione di eco-justizia «in which the life of the other beings is essential to the living out of human justice⁸⁸» ed è possibile celebrare i nostri corpi come parti costitutive di quell'unico *Cuerpo Sagrado* dell'universo, cui apparteniamo e da cui discendiamo.

⁸⁸ *Ivi*, p.87.

PARTE SECONDA

Ecofemminismo latinoamericano: il Colectivo Con-spirando delle donne cilene.

1. Il Colectivo Con-spirando: storia e obiettivi teorico-pratici.

L'epistemologia ecofemminista di Ivone Gebara, la centralità conferita alla metodologia olistica, lo sguardo sempre rivolto a quel *Cuerpo Sagrado* da cui nasciamo e cui ritorniamo come elementi di un tutto interagente, l'importanza conferita alla questione femminista latino-americana ha ispirato l'attività teorico-pratica del *Colectivo* cileno *Con-spirando*.

Conspirando è un collettivo di donne alla continua ricerca di nuove prospettive e nuove visioni nell'ambito della spiritualità, dell'etica, della teologia, della politica, del corpo, della vita quotidiana : «somos un Colectivo de mujeres buscadoras de nuevas visiones en los ámbitos de la espiritualidad, la ética, la teología, la política, la memoria, el cuerpo y la vida cotidiana⁸⁹». Non solo, è un gruppo di lavoro e riflessione non gerarchico e multiculturale, di cui fanno parte donne provenienti sia dall'America Latina sia da altri continenti, che mirano a instaurare relazioni basate sulla giustizia e sulla tenerezza.

Il *Colectivo* nasce nel 1991 come spazio di riflessione e critica in cui poter meditare sulla religiosità, intesa sia come esperienza umana e spirituale sia come istituzione storicamente determinata.

Con-spirando è ispirato da un impulso trasformatore, dalla necessità di creare in America Latina spazi autentici in cui poter esprimere la complessità dell'esperienza spirituale, che coinvolga le donne del continente indipendentemente dalla classe sociale, dalla formazione culturale, dall'appartenenza religiosa: «sentimos un impulso por juntarnos en América Latina. Soñábamos con un espacio para construir nuestra espiritualidad y de todas las mujeres con quiete trabajábamos y así poder expresar necesidades; un espacio propio para explorar, un anhelo de otras reflexiones⁹⁰».

Il membro fondatore di *Con-spirando* è la teologa femminista statunitense Mary Judith Ress e missionaria laica dell'organizzazione cattolica statunitense *Maryknoll* in America Latina dal 1970.

Dopo dieci anni di assenza dal Cile, la Ress vi ritorna agli inizi degli anni Novanta, ispirata dall'esperienza editoriale vissuta a Roma nel 1989, dove si trasferì con tutta la famiglia.

In Italia le fu assegnato il compito di orientare il quadrimestrale cattolico *IDOC Internazionale* verso tematiche eco-teologiche, conferendo particolare riferimento alle intuizioni provenienti dal Terzo Mondo. Grazie a tale impegno professionale, la Ress ebbe

⁸⁹ Colectivo Con-spirando «Quién somos» in www.conspirando.cl.

⁹⁰ *Ibidem*.

modo di approfondire le questioni provenienti dagli ambienti della *Deep Ecology* e dell'ecofemminismo, aderendovi interamente e personalmente: «in 1989, my family and I moved to Rome for a year. My assignment was to re-focus a quarterly journal (*IDOC Internazionale*) toward an eco-theology perspective that was also based on intuitions coming from the Third World. It was through this work that I was introduced to the insights of deep ecology and ecofeminism – and became a staunch ecofeminist⁹¹».

L'anno successivo tornò in Cile col proposito di sostenere il lavoro sociale e pastorale di una Comunità Cristiana di Base operante in una *población* del paese sud-americano. Qui divenne profondamente consapevole del desiderio di voler seguire ad approfondire non solo teoricamente, ma anche in pratica la sua passione per i temi femministi e per la teologia ecofemminista, intravedendo nella formazione di un collettivo femminista la possibilità di riflettere sulla spiritualità dal punto di vista delle donne, apportando a tale dimensione dell'interiorità umana nuove energie e nuove prospettive.

Nel *Diego de Medellin Ecumenical Center's Women's Theology Program* di Santiago del Cile, Ressa ebbe modo di conoscere la teologa femminista tedesca Ute Seibert, con la quale decise d'intraprendere la creazione di uno spazio per sole donne in cui poter riflettere sulla sacralità della vita. Ricordando quell'incontro, Ressa così riferisce: «so we decided to “test the waters” and to begin offering a “sacred space and time” for women from all economic and religious background to share together our experiences of the Holy in our lives⁹²».

Nel 1991, le due teologhe organizzarono diversi rituali creativi e incontri di riflessione da una prospettiva femminista. Durante i rituali, le partecipanti erano invitate a condividere le loro storie, i loro affanni e turbamenti, nel tentativo di condividere momenti di gioia collettiva attraverso la drammatizzazione, la musica, la poesia, attraverso l'interazione con gli elementi naturali, con i canti e le musiche Aymara e Mapuche, ma anche attraverso il silenzio e le lacrime.

I rituali distinguono il *Colectivo Con-spirando*. La loro finalità è stimolare l'introspezione dei membri e dei partecipanti, definendone l'identità di gruppo. Le pratiche rituali incoraggiano la condivisione intima e la ricerca di una più autentica spiritualità, fortificano le relazioni dando libera espressione all'entusiasmo che deriva dall'interazione con altre donne: «the intimate sharing – as well the search for more authentic spiritualities – created a deep bond among us

⁹¹ Mary Judith Ressa «*The Con-spirando Women's Collective: An historical perspective*». In *Circling In, Circling Out. A Con-spirando Reader*, a cura di Mary Judith Ressa, 2006, Santiago del Cile, Sociedad Con-spirando, p.11.

⁹² *Ibidem*.

and an enthusiasm to communicate what we were experiencing with other women throughout Latin America⁹³».

Josefina Hurtado, antropologa cilena, body movement therapist e membro fondatore del Colectivo Con-spirando, scrive a proposito del «rito»:

[...] ¿qué significación le damos nostra cuando nos juntamos periódicamente a realizar «el rito»?

Pareciera que podemos distinguir al menos los siguientes aspectos que nos importan:

-SENTIRNOS PARTE DE la humanidad, la naturaleza inmersa en ese «algo más» que definimos de diversas maneras pero que de unas u otras formas se relacionan con nuestra trascendencia.

-ENCONTRARNOS CON otras semejantes que en la dinámica de cada ritual serán las que invitan o las invitadas a seguir una secuencia de acciones que nos llevará a todas a recomponernos en una acción co-participativa.

-EXPRESARNOS oral, gestual, corporal e istintivamente dando salida a sentimientos y emozione que son movilizados por el ritual y/o respondiendo a la interpetación que a cada una se le provoca, producto de la experiencia personal.

-COMUNICARNOS con símbolos que dan un sentido a nuestra acción ritual y que son re-interpretaciones o construcciones de significados portadores de los valores y anhelos que querelo formen parte de nuestras relaciones en realidad de nuestras vidas cotidianas⁹⁴.

Dalla metà del 1991, il *Colectivo* convoca inoltre dei network di ricerca, che si adeguano a tre importanti caratteristiche: l'assunzione di una prospettiva femminista sulle questioni trattate; la ricerca di una spiritualità e di una teologia maggiormente conforme all'esperienza delle donne; il rispetto e la sensibilità per la terra come sacra sorgente di vita e l'assunzione di responsabilità nei suoi confronti e una serrata critica al patriarcato.

L'8 marzo 1992, giornata internazionale della Donna, fu dato alle pubblicazioni il primo

⁹³ *Ivi*, p.12.

⁹⁴ Josefina Hurtado, Retomando las Palabras: Rito, in «Conspirando: Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología», 1992, n.1, pp.36-37.

numero della rivista *Con-spirando: Revista latino-americana de ecofeminismo, espiritualidad y teología*. Con ciò si volle invitare tutte le donne del continente latino-americano a formare una rete di riflessione femminista su questioni riguardanti la spiritualità, l'ecofemminismo, la teologia e l'esperienza del sacro:

Somos un grupo de mujer
reunidas en Santiago de Chile
que querelo invitar incitar
a nuestras hermanas compañeras
latinoamericanas
a comunicarnos reconocernos articularnos
a tejer una red
a través de la cual puedan circular
nuestras energías
nuestras creaciones
nuestras propuestas

Sabemos que hay repartidas por nuestro continente
-y las experiencias compartidas en los
Encuentros Feministas Latinoamericano y del Caribe
así nos lo han señalado-
mujeres provenientes de distintas tradiciones
cristianas, católica, evangélicas
orientalistas, rescatadoras de las religiones y cosmovisiones
de los pueblos originarios de estas tierras,
monjas, ex monjas, pastoras, teólogas misioneras laicas
o simplemente laicas
que están desarrollando su espiritualidad
construyendo sus teologías
desde sus cuerpos, sus espíritus, sus vidas,
sus experiencias de mujeres
mirando así el mundo
desde una perspectiva feminista
que integra a las dimensiones de clase y raza,
que tan nitidamente caracterizan nuestra realidad continental,

la dimensión de género⁹⁵.

Ogni numero di *Con-spirando* (a oggi ne sono stati pubblicati 59) è dedicato a un tema specifico, coprendo uno spettro d'interessi che va dai sistemi economici sostenibili alle popolazioni indigene, dalla morte alle relazioni di genere, dalla figura di Gesù al corpo. Ogni riflessione è affrontata da una prospettiva teologico/spirituale di matrice ecofemminista:

nos vamos reconociendo así en una perspectiva feminista
que construida desde/con nueastras diversidades
de clase, raza, edad, cultura
recoge también nuestra angustía y nuestro amor por la vida
en/de nuestro planeta
que percibimos hoy por hoy tan amenazada
nos vamos aproximando así
a una conciencia ecológica de raíces muy profundas
-como la que nuestras abuelas originarias de esta tierra
seguramente tuvieron-

este recorrido, estas interrelaciones
las hemos ido tejiendo
desde la búsqueda de una espiritualidad
que nos interprete, que nos recoja integralmente
una espiritualidad sanadora y libera dora
camos haciendo así nuevas teologías
en diálogo crítico con la tradición cristiana
explorando las raíces sumergidas de los pueblos originarios
abiertas a la indagación libre de nuestras experiencias
y de nuestros imaginarios religiosos⁹⁶.

Nel 1993, il Colectivo ha trovato dimora in un'antica casa coloniale di Santiago, nella quale s'impegna a perseguire i seguenti obiettivi:

- Rendere le donne capaci di riflettere teologicamente sulla propria personale esperienza

⁹⁵ Elena Aguila, «*Con-spirando juntas*»: *hacia una red latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología*, in «*Con-spirando: Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología*, 1992, n.1, p 2.

⁹⁶ Elena Aguila, *op.cit.*, pp.3-4.

del Sacro, mettendo in evidenza non solo la legittimità dell'operazione, ma anche il potenziale creativo;

- Creare e alimentare in America Latina una rete di donne impegnate nella ricerca di una spiritualità e di una teologia ecofemministe, soprattutto attraverso la pubblicazione quadrimestrale della rivista *Con-spirando*;
- Offrire alle donne cilene uno spazio in cui poter condividere, oltre l'appartenenza di classe e dalla fede o religiosa, le proprie esperienze del Sacro mediante i rituali, lo studio e la riflessione;
- Formare le donne alla teologia femminista e all'ecofemminismo con laboratori, che le stimolino a fortificarsi e a diventare teologhe femministe di base.

Dal 2000 è organizzata una *Summer School on Ecofeminism Spirituality*. Per dieci giorni consecutivi la scuola estiva offre alle partecipanti uno spazio e dei tempi per affrontare e proporre senza paura le proprie personali questioni teologiche. La spiritualità che qui si manifesta è celebrata come ricerca collettiva di nuova e più vivificante teologia e cosmologia. La *Summer School* nasce come luogo in cui le donne latino-americane possano partecipare collettivamente al dibattito sulle questioni riguardanti il proprio corpo e in cui possano studiare e riflettere sulle pratiche della propria comunità religiosa nella regione in cui vivono. Essa è uno spazio in cui si implementano nuove pratiche e nuove relazioni di potere, mediante le quali le donne imparano ad affermarsi, sia a livello personale che comunitario, al di là del ruolo di genere socialmente e culturalmente imposto loro: «*Con-spirando continues to be recognized as a collective of women, as a magazine and as a gathering place for workshops and rituals that seek to offer an alternative vision of “how things might be” in a post-patriarchal world*⁹⁷» .

Il *Colectivo* rifiuta radicalmente qualsiasi tipo di ordine gerarchico al suo interno ed equipara la propria struttura a un cerchio:

As a collective we have learned to appreciate each others' talents and skills and have discovered new areas of expertise that we didn't know we had. We've also had to learn to cut through the division between «professional» and «non-professional» jobs, because all of us have to do secretarial, cleaning, accounting, jack-of-all-trades sort of tasks

⁹⁷ *Ivi*, p.14.

besides that of editing a magazine, giving workshops and coordinating rituals. Through our way of organizing ourselves, we are convinced that we offer an alternative to the current pyramid structuring of most enterprises⁹⁸.

La riflessione teologica femminista latino-americana, inclusa quella del *Colectivo Conspirando*, si contraddistingue per essere influenzata dall'esperienza di vita reale delle donne. L'incontro del *Colectivo*, nel marzo 1993, con la teologa brasiliana Ivone Gebara ha avuto un'enorme influenza metodologica sul collettivo. Il suo «ecofemminismo olistico» rappresenta una vera e propria sfida all'antropologia e alla cosmologia della tradizione cristiana patriarcale; inoltre, l'attenzione conferita dalla teologia della liberazione alla povertà alla povertà e, in particolare, alla femminilizzazione della povertà rappresentano per *Conspirando* un importante tema su cui sviluppare il lavoro teologico di re-interpretazione della religiosità e della spiritualità a partire dai simboli, dai testi sacri e dall'esperienza delle donne latino-americane: «new simbols of the Sacred, reinterpretations of biblical texts, challenges to patriarchal Church doctrines, a more expanded understanding of ethics, especially in the area of sexuality – all these theological issues are being addressed from the heart-wrenching context of women's tears, suffering, anxiety and fears as well as our joy and hope⁹⁹».

A tale proposito, merita di essere menzionata l'esperienza che il collettivo ha chiamato *Jardín Compartido*, cioè una serie di seminari/laboratori itineranti per le Americhe dedicati alla violenza simbolica e di genere. Il *Primer Jardín Compartido* (gennaio 1997) venne realizzato a Santiago del Cile in collaborazione alla statunitense WATER (*Women's Alliance for Theology, Ethics and Rituals*) e ad Ivone Gebara. Durante questo primo incontro, oltre al tema della violenza, fu affrontato quello della solidarietà e dell'ecofemminismo. Il *Segundo Jardín Compartido* (luglio 1997) ebbe luogo a Washington D.C. e fu dedicato, oltre al consueto tema della violenza, a quello della solidarietà nella diversità. Il *Tercer Jardín Compartido* (luglio 1998) fu organizzato in Brasile, a Recife, e trattò di donne, solidarietà, forze di cambiamento emergenti nella città brasiliana. Nel gennaio 2007, a dieci anni dal primo *Jardín Compartido*, le donne che vi parteciparono furono invitate a intervenire al *Encuentro de Evaluación y Proyección: Recordando quienes somos*. L'incontro fu dedicato alla valutazione

⁹⁸ *Ivi*, pp.14-15.

⁹⁹ *Ivi*, p.16.

delle attività passate e all'organizzazione di nuovi progetti. Dalle discussioni emersero nuove importanti sfide per le donne latino-americane, come ad esempio: la sistematizzazione e produzione di materiale che consenta di divulgare gli atti degli incontri organizzati; la realizzazione degli *Encuentros* in Bolivia e in Venezuela; la facilitazione della comunicazione all'interno del network ecofemminista attraverso mezzi di comunicazione virtuali.

In venti anni di attività sono stati consolidati laboratori e corsi con professionisti ed esperti provenienti da diversi settori (Congregazioni religiose, gruppi femministi, professionisti della salute, dell'educazione, ecc.). Le attività sono state dedicate principalmente allo sviluppo di abilità personali in riferimento all'integralità del soggetto, all'accompagnamento di processi organizzativi interni ai gruppi e alla sistematizzazione di storie e memorie collettive. I laboratori sono organizzati solitamente nella Casa di Santiago, ma hanno avuto luogo anche in spazi alternativi in cui sono stati richiesti. Alcuni dei corsi disponibili sono:

- *Curso «A partir del cuerpo»*: in cui è trattata la storia del corpo, analizzate le immagini e gli schemi corporei, organizzati lavori di gruppi focalizzati sulla corporeità;
- *Curso «Cuerpo y politica»*: incentrato sulla costruzione della/le sessualità, sulle politiche del corpo, sulla divulgazione di strumenti di azione sulla violenza, sulla HIV-Aids, sui diritti sessuali e riproduttivi;
- *Curso «Liderazgos creativos para la incidencia politica»*: in cui sono forniti metodi di oratoria ed espressione corporea, concetti di potere e potenziamento, stili di conduzione.

Con la *Revista*, le riunioni, i seminari, il *Jardín Compartido*, la Summer School on Ecofeminism Spirituality, i corsi e i laboratori, *Con-spirando* usa un modello metodologico di *Trans-formación cultural*, in cui viene scelto, come punto di partenza di qualsiasi riflessione e/o attività, il corpo: «for us, a mayor transformational tool is our commitment to embodied learning. Body prayer, ritual, intuition and healing practices all offer new ways of learning – for not only women, but for all humanity. And with our yearly cycle of rituals, we give flesh to our commitment to empower women to celebrate the Sacred as we see fit¹⁰⁰».

Il *Colectivo Con-spirando* ha il merito di aver apportato al dibattito ecofemminista latino-americano i seguenti contributi teorici e alcune importanti consapevolezze:

¹⁰⁰ *Ibidem*.

- First, the belief in the wisdom of our bodies and the priority of knowing through our corporality in relationship. Here feeling becomes a way of knowing.
- Second, the efforts to search out non-hierarchical ways of being that model «power with» rather than «power over».
- Third, the sharing of new ways to celebrate, new rituals that nurture our emerging spiritualities and our commitments.
- Fourth, the re-examination of those foundational myths upon which Western, Christian culture is based in order to relativize them and search for new myths that can water our emerging spiritualities, theologies and ethics.
- And fifth, all of us are one. All are my kin, from my folks, in the *barrio* to the animals, the mountains, the rivers¹⁰¹.

Con-spirando fa parte di quello che Mary Judith Ress¹⁰², rifacendosi a uno schema ideato dalla teologa messicana Elsa Tamez, definisce il «terzo stadio» dello sviluppo della teologia femminista ed ecofemminista in America Latina.

Il «primo stadio» e il «secondo stadio» della teologia femminista ed ecofemminista latino-americana appartengono a un periodo storico che copre un intervallo che va dal 1970 al 1990. In questa fase la teologia femminista latino-americana è coinvolta in dibattiti interni alla gerarchia ecclesiale e alla ridefinizione e reinterpretazione dei testi sacri. Il «terzo stadio», il cui inizio è fatto convenzionalmente risalire al periodo risalente alla Caduta del Muro di Berlino, alla dissoluzione dei modelli socialisti, all'esplosione della Guerra del Golfo, all'invasione di Panama, alla sconfitta dei Sandinisti, allo sviluppo del modello economico neoliberale, dell'ideologia di mercato e allo smantellamento dello Stato Sociale, è caratterizzato da un lavoro ermeneutico maggiormente focalizzato sulle categorie del «corpo» e della «quotidianità». In questo periodo si assiste anche al nascere di un'attitudine maggiormente inclusiva, multiculturale, non gerarchica, aperta alla costruzione di una coscienza femminista e all'adesione all'ecofemministe da parte della teologia femminista.

Con-spirando ha il merito di aver apportato nuove intuizioni alla teologia e alla spiritualità femminista ed ecofemminista, aprendo la riflessione ad aree disciplinari come l'antropologia, la psicologia, la letteratura, gli studi di genere, mantenendosi sempre e comunque aderente

¹⁰¹ Mary Judith Ress, *Without a vision, the people perish. Reflections on Latin American Ecofeminist Theology*, op.cit. pp.154-155.

¹⁰² Cfr Mary Judith Ress, *Without a vision, the people perish. Reflections on Latin American Ecofeminist Theology*, op.cit. pp.36-48; *Ecofeminismo in Latin America*, 2006, Orbis Book, Maryknoll, New York, pp.29-41.

alla critica della tradizione teologica patriarcale.

Scrive Mary Judith Ress:

What has been our specific contribution to theology? First, several of us are uncomfortable with the very word «theology» to define us because it is such a patriarchal term and links us in the popular mind to «religion», «church», «morality», «doctrine» and, of course, to «the science of God». Sometimes we think we should just drop the term «theology» from our name altogether! However, at other moments, we renew our commitment to push the definitions of theology past their patriarchal confines by broadening the term to grapple with «constructs of meaning» as concretely experienced by women¹⁰³.

Con-spirando si dedica anche all'analisi e alla critica di quegli elementi di violenza teologica rivolti alle donne, rintracciabili nelle interpretazioni tradizionali dei testi sacri e nelle opere teologiche e dottrinali di origine patriarcale¹⁰⁴. Uno dei suoi obiettivi è ridefinire il concetto di «Sacro» e sperimentare nuove pratiche d'interazione e approfondire la percezione e la comprensione della sacralità cosmica¹⁰⁵ anche attraverso la teorizzazione di un'*embodied theology*, una «teologia incarnata», sensibile al corpo, alle esperienze corporee e alla costruzione sociale dei significati di «corporeità», soprattutto con riferimento al vissuto

¹⁰³ Mary Judith Ress, *Without a vision, the people perish. Reflections on Latin American Ecofeminist Theology*, op.cit., p.156.

¹⁰⁴ « Influenced by feminist/womanist theologians such as Dolores Williams, Rita Nakashima Brock, Joanne Carlson Brown and Rebecca Parker, we have been working toward a non-sacrificial reading of redemption in order to liberate Christianity from patriarchy. With these theologians, we too have been challenging Christianity's core doctrine that Jesus' death on the cross was essential to redeem humanity from sin [...] the central image of Christ on the cross as the savior of the world communicates the message that suffering is redemptive [...] During each of the three Gardens, participants worked with Ivone Gebara on unmasking the myth of Adam and Eve's "fall" from Paradise [...] at each stage, women were encouraged to untie the knots of violence embedded in the memory of their individual bodies, as well as in the "bodies" of church, society and theology. At the same time, they were encouraged to move "beyond the violence" to nurture new theologies based on women's experience [...]» Mary Judith Ress, *op.cit.*, pp.157-158.

¹⁰⁵ «In our magazine, workshops and rituals, we try to empower women to rename the Sacred according to their own lights. New images which have surfaced include: a pregnant woman giving birth; a great uterus as the body of God; a nest; a tree; a mountain; a flowing river; the ocean; a gentle breeze and a wild wind; a web; a hungry child; an elderly invalid; a circle of laughing children; the sunset – to name a smattering. In workshops we invite women to draw, mold and dance their sense of the Sacred». *Ivi*, pp.158-159.

femminile¹⁰⁶, e all'adozione di una prospettiva ecofemminista¹⁰⁷ in seno agli studi teologici. Questa grandi macro-aree d'interesse e attività sono tra loro interconnesse e orientate insieme alla realizzazione di quello che è il più importante obiettivo del *Colectivo*: lo sviluppo e la divulgazione di una teoria ecofemminista, concepita dal punto di vista delle donne e dell'America Latina.

¹⁰⁶ «We expose an embodied theology holding up women's bodies as "sacred text". Our method has developed out of years of working with *coscientizacion* methodology developed by Brazilian educator Paulo Freire [...] The body, then, becomes our theological starting point [...] We promote learning about and returning to some of age-old healing practices of our indigenous ancestors who did not separate physical and psychological illness [...] We also discovered the intrinsic connection between our bodies and spirituality. Since our beginnings we have celebrated the link between wholeness and holiness and have developed rituals where we pray through body movement, dance and chant. We have learned to believe in this embodied methodology as a more holistic intuitive way of learning where we become aware of the interconnectedness of all in all» *Ivi*, p.161.

¹⁰⁷ «We try to offer an ecofeminist perspective to every theme we cover in the *Revista Con-spirando*, as well as dedicate entire issues specifically to ecofeminism. We give workshops on ecofeminism and ecofeminist theology and spirituality, which have been and continue to be our strength. Our annual summer school on ecofeminist spirituality and ethics also has a strong ecofeminist component to its content and methodology. Our rituals, in a myriad of creative forms, convey that we are one Sacred Body, with all its welcome diversity» *Ivi*, p.162.

2. Ecofemminismo, spiritualità, potere: un'esperienza latino-americana.

La teoria ecofemminista sviluppata da *Con-spirando* si distingue per essere il risultato delle esperienze e delle riflessioni di numerose donne latino-americane, indipendentemente dalla classe sociale di origine, dal credo religioso e dalla formazione intellettuale.

Il continente latino-americano è un caleidoscopio religioso e spirituale. È una regione in cui si riuniscono i più svariati culti afro-indio-latini e in cui hanno luogo innumerevoli sincretismi, i quali hanno predisposto le persone, e in particolare le donne, a un'acuta e immanente percezione del divino, del sacro e dello spirituale, che s'intreccia inesorabilmente a un forte e atavico sentire cosmico, eredità delle popolazioni indigene originarie.

L'ecofemminismo latino-americano, così come c'è trasmesso dal *Colectivo Con-spirando*, dalle opere teologiche di Ivone Gebara, dalle attività teorico pratico di tante altre donne del continente impegnate nella riflessione di genere da un punto di vista sia laico sia teologico, non si presenta come una teoria uniforme ma porta in sé i connotati della diversità e della multiculturalità, che rendono unica l'America Latina.

Si può parlare dunque di «ecofemminismi», che non si sedimentano nei salotti intellettuali della borghesia letterata né rimangono statiche teorie accademiche, ma si collocano direttamente nel vissuto delle donne come fonti di energia e cambiamento politico e culturale, come potenti stimoli, che da una prospettiva di genere, orientano all'azione, generano un fermento intellettuale non omogeneo e poliglotta e suscitano nuove importanti intuizioni e domande :

Vizualizamos en el ecofeminismo – o en *los* ecofeminismos – una corriente de energía de cambio político cultural que nos pone en movimiento, agita nuestras mentes, reanima nuestras intuiciones, desata nuestras preguntas¹⁰⁸.

El ecofeminismo, tal como lo estimo conociendo, no es un pensamiento homogéneo; hay variedad de lenguajes, de miradas de énfasis y de enfoques¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Colectivo Editorial, *Reciclando nuestras energías de cambio*, in «Conspirando: Revista latino-americana de ecofeminismo, espiritualidad y teología», 1993, n.4, p.1.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

L'ecofemminismo è una prassi creativa e feconda, che trova origine in tre importanti questioni storico-culturali: la «teoria della dominazione» così come fu formulata dalle femministe radicali/culturali degli anni Settanta; la scoperta della religione della Grande Dea, incentrata sulla natura; le lotte ambientaliste.

Il movimento femminista radicale/culturale, erede delle analisi marxiste degli anni Sessanta, si arricchì degli studi di teoria critica e di ecologia sociale e rifiutò l'idea che la dominazione fosse basata esclusivamente su due variabili: il denaro e la classe sociale. Diversamente, le femministe affermarono la centralità e l'universalità dell'oppressione delle donne e della natura da parte della cultura patriarcale.

Negli stessi anni, il lavoro di alcune storiche della cultura¹¹⁰ portò alla luce l'interessante scoperta di una nuova religione che onorava le donne e traeva ispirazione dalla natura. La religione della Grande Dea si distingueva per essere espressione di una cosmologia della divinità immanente. Scrive Charlene Spretnak:

Lo fascinante era el vínculo sagrado entre la Diosa, en sus numerosas apariencias, y los animales y plantas totémico, las grutas sagradas y las cuevas con forma de vientre, en el ritmo lunar de la sangre mestrua, en la danza extática – la experiencias de *conocer* Gaia, sus voluptuosos contornos y fertile planicies, sus fluente aguas que dan vida, sus maestras/os animales¹¹¹.

Questa scoperta fu particolarmente rilevante ed emozionante per le femministe di cultura giudeo-cristiana. La religione della *Gran Diosa* resuscitò manifestazioni artistiche, musicali, poetiche ispirate ai miti e ai rituali sacri dell'antichità, ai cicli lunari, ai solstizi, agli equinozi, a forme di sapienza ecologica e olistica.

Per molte donne, l'ecofemminismo si esprime proprio in una profonda relazione con la terra e il cosmo, in una spiritualità che celebra i cicli vitali della nascita, della crescita, del decadimento, della morte e della rigenerazione.

Oggi, i problemi sollevati dalle donne del Terzo Mondo sono particolarmente sensibili alla questione ecologica. La devastazione dei boschi, il processo di desertificazione e di

¹¹⁰ Vedi Marjia Gimbutas, *The Living Goddesses*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.,1999.

¹¹¹ Charlene Spretnak, *Nuestras raices y nuestro florecimiento*, in «Conspirando: Revista latino-americana de ecofeminismo, espiritualidad y teología», 1993, n.4, p.9.

contaminazione delle acque minacciano la sopravvivenza stessa del pianeta. È importante, dunque, che i movimenti ambientalisti ed ecofemministi se identifichino con le realtà del Terzo Mondo.

Innanzitutto, appare fondamentale assumere una prospettiva, che superato il dualismo uomo-donna, promuova l'integrazione di tutte le espressioni della conoscenza, siano esse intuitive o razionali, e conduca alla trasformazione dei ruoli assegnati dalla società alle persone e alla natura. Le relazioni dualistiche dovranno così essere sostituite da relazioni ecologiche d'interdipendenza e mutualità, che favoriscano una cultura dell'integrità piuttosto che della conquista, del «progresso» tecnologico, della rapacità industriale per mezzo del militarismo. L'obiettivo dovrebbe essere l'edificazione di una società capace di prescindere totalmente dalla competizione e dall'aggressività, che aderisca a valori quali la cooperazione, la solidarietà, la compassione e l'integrità per liberarsi dalla dominazione e dallo sfruttamento.

Rosa Dominga Trapasso ci ricorda che:

El ecofeminismo es mucho más que ponerse en favor de la conservación de los recursos o de considerarse una amiga de las ballenas. Este proceso hacia una sociedad que rompa con el antropocentrismo y en el cual nos reubicamos **entre** todos los elementos de la creación y no **sobre** la naturaleza, no será un camino fácil. Es realmente una política de resistencia, una lucha por el bienestar del planeta, una lucha por la transformación de todas las relaciones sociales¹¹².

La sfida ecofemminista sta dunque nella capacità di sviluppare una preoccupazione empatica nei confronti di tutte le persone, della specie, della totalità degli esseri, della bioregione, della biosfera; nella ricerca di un cammino che consenta di uscire dall'alienazione tecnocratica e dal nichilismo, coltivando e onorando le nostre connessioni dirette con la natura.

Una spiritualità basata sui concetti di «immanenza», «interconnessione» e «relazionalità», che celebri la terra e i suoi cicli e che faccia sì che l'azione nel mondo sia fonte di forza e rinnovamento, soprattutto di quelle energie, che orientano la stessa azione politica. La «nascita» diventa la metafora fondamentale di un mondo in costante evoluzione e cambiamento, nel quale abitiamo e di cui partecipiamo, immergendoci nei cicli ritmici di quel

¹¹² Rosa Dominga Trapasso, *Ecofeminismo: Revisando nuestra conexión con la naturaleza*, in «Con-spirando: Revista de ecofeminismo, espiritualidad y teología», 1993, n.4, p.6.

corpo vivente, che è il cosmo.

Celebrare «la espiritualidad basada en la tierra¹¹³» significa, innanzitutto, percepire l'immanenza del sacro, il valore imprescindibile di ogni essere, che non può essere sminuito, pesato o calibrato né comprato né concesso. Pensare l'immanenza del sacro, il valore inviolabile di ogni essere qui e ora, significa aderire a una nuova definizione di «potere»:

Poder no es sólo poder-sobre, la habilidad para manipular, controlar y castigar, sino también poder-desde adentro, la habilidad inherente que cada una de nosotras tiene para llegar a ser lo que estimo destinadas a ser – una semilla tiene dentro de ella el poder inherente de echar raíces, crecer, florecer y dar frutos. El poder-desde-adentro no está limitado y no hay escape de él en el universo¹¹⁴

Il concetto di «potere» come abilità di manipolare, disciplinare, controllare e castigare lascia il posto a un concetto di «potere» inteso come sviluppo di tutte le abilità insite in ogni essere e che devono essere amate e coltivate per giungere al massimo della propria evoluzione. Un «potere» totalmente differente rispetto a quello orientato al massimo sfruttamento delle risorse disponibili; che, al contrario, colloca il proprio centro nel corpo della terra, e punta innanzitutto alla crescita spirituale, grazie alla quale è possibile percepire la pienezza della vita ed essere pienamente consapevoli della realtà in cui viviamo, insegnandoci così ad agire responsabilmente.

Percepire l'immanenza e la pienezza della vita implica prendere consapevolezza delle molteplici e infinite connessioni, che uniscono tutte le parti del corpo vivente della terra.

Intuire l'inter-connessione stimola la compassione ovvero quell'abilità di sentire-con e di identificarci con gli altri esseri umani, i cicli e i processi naturali, gli animali e le piante. Ciò determina un rinnovamento della coscienza politica: vedere il mondo come un tutto interconnesso significa comprendere l'inseparabilità di tutte le rivendicazioni politiche.

Pertanto,

La compasión, nuestra habilidad de sentir con otro, valorar otras vidas

¹¹³ Vedi Starhawk, *La espiritualidad basada en la tierra celebra el ciclo de la vida*, in «Con-spirando: Revista latino-americana de ecofeminismo, espiritualidad y teología», 1993, n.4, pp.13-17.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 15.

como valoramos las propia, vernos a nostra/os misma/os como responsables, y responsables ante quello que son diferentes a nostro, tiene un valor de sobrevivencia. Porque a través de la compasión, podemos abrir una visión multifacética del mundo que permite cogenza a entender los problemas en su verdadera complejidad¹¹⁵.

La mancanza di compassione nelle istituzioni che esercitano il potere è, nella prospettiva latino-americana, all'origine della povertà, della sovrappopolazione, della distruzione dell'ambiente naturale.

È necessario che l'ecofemminismo, insieme agli altri movimenti sociali, abbia un piano politico da opporre alla globalizzazione dell'economia «que ha exacerbado los niveles de dominación, frente a la avaricia del mercado ya la exclusión de millones de seres humanos¹¹⁶».

Rosa Dominga Trapasso¹¹⁷ parla della necessità per i movimenti ecofemministi e ambientalisti, sia del Sud sia del Nord del mondo, di denunciare il consumismo, lo sperpero delle risorse naturali e del «progresso» illimitato:

tiene que impulsar estilos de vida que nos interpelen a pasar de una cultura de egocentrismo y «derechos individuales» a un nuevo modo de ser y relacionarnos; de una cultura egocéntrica a una cultura *eco-céntrica*, donde todos los elementos de la naturaleza, incluyendo los seres humanos que formamos parte de ella, ejerzan su interdependencia¹¹⁸.

Si auspica dunque un cambiamento delle coscienze, che trasformi la percezione egocentrica del nostro essere nel mondo in una visione eco-centrica e planetaria che si basi, innanzitutto, nel riconoscerci come parti della natura e come una specie tra le altre, in intima comunione con la totalità cosmica: «nacerán, entonces, nuevas relaciones sociales respetuosas de la

¹¹⁵ *Ivi*, p.16.

¹¹⁶ Rosa Dominga Trapasso, *Hacia la reconstrucción de un mundo eco-centrico*, in «Con-spirando: Revista latino-americana de ecofeminismo, espiritualidad y teología», 1998, n.23, p.33.

¹¹⁷ Rosa Dominga Trapasso, religiosa della Congregazione missionaria di Maryknoll, ha vissuto più di 30 anni in Perù ed è co-fondatrice di Talitha Cumi, Circolo di Femministe Cristiane.

¹¹⁸ *Ibidem*.

diversidad de la vida, superando así todas las manifestaciones de dominación¹¹⁹».

A livello politico, significa superare i nazionalismi e il concetto di sovranità dello Stato, fondato sulla sicurezza militare. Il potere, com'è già stato spiegato, dovrà essere edificato sulla supremazia della sopravvivenza e cura del pianeta, dell'ambiente e degli esseri viventi, favorendo l'avvento di una società pluralista, rispettosa dei differenti gruppi etnici e delle identità popolari. Economicamente, il mito dello sviluppo e del progresso illimitato dovrà essere sradicato e rifiutato insieme all'idolo del guadagno ad ogni costo, per stabilire il primato della totalità dell'universo, unico vero spazio comune.

Spiritualmente, infine, si ha il dovere di superare qualsiasi forma di opposizione manichea e di teologia della salvezza personale, per aprirsi alla celebrazione della sacralità e dell'immanenza della creazione:

Solamente cuando nos reconocemos como parte de la totalidad del cosmos, y percibimos que todo lo creado es sagrado, podemos comprender realmente el significado de la alienza de Dios/a con la humanidad y con la naturaleza y podemos entrar en el concepto de cosmos como cuerpo de Dios/a¹²⁰.

Bisogna prender coscienza del nostro *ser ecologico*, «donde las fronteras de mi ser se disuelvan y se mezclan con el otro/la otra, con el mar, con el bosque, con la noche estrellada¹²¹» per rimanere sempre in contatto con la totalità cosmica. Solo prendendo consapevolezza di essere elementi di un tutto e intraprendendo così una trasformazione dell'identità personale, si può comprendere il vero significato dell'essere in comunione con l'umanità, con la natura e con Dio/Dea, percependo «Todo el Cosmos como Cuerpo de Dios/a¹²²».

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Rosa Dominga Trapasso, *op.cit.*, pp.33-34.

¹²¹ Mary Judith Ress, *He encontrado algunas respuesta en el ecofeminismo*, in «Conspirando:Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad, teologia», 1998, n.23, p.42.

¹²² Rosa Dominga Trapasso, *op.cit.*, p.34.

3. Il corpo da una prospettiva ecofemminista.

L'ecofemminismo propone una nuova cosmovisione in armonia con tutti gli ecosistemi del pianeta e le forze dell'universo. Propone dunque una nuova prospettiva con quale interpretare la realtà e comprendere il mistero della vita: «una perspectiva holística, sistémica, relacional, que reconoce que tanto el individuo como las sociedades están subsumidas en – y por lo tanto, son completamente dependientes de – los procesos cíclicos de la tierra¹²³ ». La metafora principale dell'ecofemminismo diventa allora il corpo o il grande *Cuerpo Sagrado* di cui facciamo parte. Scrive Ress:

Realmente esta visión no es nueva. Tiene mucho que ver con la sabiduría indígena, que ha sido confirmada durante este siglo por los descubrimientos de la física cuántica y la microbiología. *El ecofeminismo es una palabra nueva para una sabiduría muy antigua¹²⁴* - una sabiduría que todavía duerme dentro de nuestros huesos, dentro de nuestra memoria genética. Es el descubrimiento, o mejor dicho, el despertar paulatino a la idea de que no somos los «dueños del universo», sino una parte más del gran tejido de la vida con todas las creatura, tan grandes o pequeñas como éstas sean¹²⁵.

Far affiorare il nostro *ser ecologico*, percepire di essere elementi di un Tutto interrelato e interconnesso, vivere in un profondo sentimento di comunione cosmica significa affrontare un cambiamento non solo identitario ma epistemologico. Cambiando la percezione di noi stessi trasforma anche la nostra prospettiva sul mondo e i nostri referenti cognitivi. Superato il dualismo anima-corpo, vivendoci come un unico essere integrato, poniamo la nostra attenzione sull'esperienza corporea e intuiamo la connessione immanente che sussiste tra il nostro vissuto spirituale e quello corporeo: «*el cuerpo y la experiencia corporal es la fuente de todo conocimiento sobre el placer y el dolor, el locus desde donde se decide el bien y el mal¹²⁶*». Il corpo è il territorio della nostra storia, delle nostre memorie, è il «testo sacro» su

¹²³ Mary Judith Ress, *He encontrado algunas respuestas en el ecofeminismo*, in «Con-spirando:Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología», 1998, n.23, p.37.

¹²⁴ Corsivo mio.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Mary Judith Ress, *Espiritualidad ecofeminista en América Latina*, in «Investigaciones Feministas», 2010, vol.1, p.120.

cui è possibile leggere la vita, non solo nostra, ma anche delle altre donne e degli altri uomini con cui conviviamo. Sul loro corpo è possibile leggere le esperienze di oppressione, di violenza, di piacere e desiderio, interpretarne i vissuti e tentare di riscriverli. Come insegnano le donne di *Con-spirando*: il corpo è un luogo ricco di simboli e di sacralità da celebrare con entusiasmo. Scrive Ute Seibert¹²⁷:

I've made changes in my own life. As a result of my reflections on the work of these ten years and my own need to go deeper, I have come to see our theological work from another perspective. A key element in the work that we began so many years ago where our goal was to allow women to speak their own theological word was to begin from our own experiences. It was there we discovered our bodies, and we agreed with Ivone Gebara who proposed the body as the starting point for doing theology.

From that moment, slowly, first acting intuitively and then studying more formally in the School of Body Therapy. I have immersed myself in the body as a territory upon which dramas are enacted, reading the my own history, my memories, and in parallel form, learning to see as well the scars these memories leave in the bodies of women as «sacred texts» (a term first used by Costa Rican feminist theologian Elsa Tamez).

To understand the lives of women as sacred texts – woven by multiple experiences of oppression, violence, desires and pleasures – challenges us to open ourselves to different readings and decipher, interpret and rewrite them. What theologies will emerge from here? What texts of oppression and liberation? What ways of symbolizing and celebrating the sacred?¹²⁸

Fu dunque l'incontro con Ivone Gebara a essere rilevante e indicativo per le donne del *Colectivo*. La teologa brasiliana ha elaborato e trasmesso un'epistemologia del corpo come fonte di conoscenza. Non il corpo asessuato, ma quello sessuato, che la tradizione patriarcale sminuì per esaltare la grandezza del pensiero a scapito del genitalità, soprattutto quella

¹²⁷ Ute Seibert è una teologa femminista tedesca, che vive e lavora in Cile dal 1988. È co-fondatrice del *Colectivo Cons-pirando*.

¹²⁸ Ute Seibert, *Theology, transformation and the body*, in *Circling in, Circling out*, Santiago del Cile, Socieda Con-spirando, 2006, p.168.

femminile. E tanto più vi opponeva, celebrando le altezze dello spirito, tanto più rendeva il corpo sessuato femminile, un oggetto di desiderio proibito, di cupidigia, di guerra e di violazione lecita. Negandolo e nascondendolo, il patriarcato fece sì che l'energia e il potere occulto della genitalità femminile fossero marchiati come peccato da reprimere con rigore. Da qui nacque l'idea erronea che il corpo femminile fosse sede di un dualismo costitutivo e di una genialità intrinsecamente sordida. Per tale motivo fu condannato a essere dominato, ferito e corrotto. Tuttavia, come afferma Gebara, le pratiche di oppressione messe in atto dalla cultura patriarcale diedero alle donne l'opportunità di prendere consapevolezza del grande potere civilizzatore del loro «Eros» dominato e represso e le rese capaci di vivere l'illusione della libertà, indipendentemente dalla dominazione imposta.

Il riscatto della genitalità femminile divenne uno degli obiettivi principi per *Con-spirando*, che decise di raggiungere soprattutto attraverso gli incontri collettivi: «a través de nuestra palabra colectiva, todas sentíamos que habíamos dado un paso clave en el proceso de transformación de nuestra cultura patriarcal, el paso de rescatar nuestros valores y nuestra autoestima¹²⁹». Il fine era riabilitare il corpo femminile « como *locus* desde el cual hacemos nuestra teología y nuestra ética¹³⁰» per comprenderne l'identità e il potere trasformatore attraverso una metodologia olistica ed ecofemminista.

Scriva Josefina Hurtado:

From birth, we are nourished by images, models, archetypes that determine what should be «normal» for us as women. The enormous potentialities that we possess as human beings have been slowly, daily restricted in those many spaces of action where we go about developing our lives [...] Although obviously identity construction goes much further than simply rationally deciding to change it, we know that women's willpower, creativity and desire must be tapped and that we must give both individual and collective time empowering ourselves to be subjects¹³¹.

Dal 1992 il *Colectivo* organizza laboratori e corsi incentrati su temi quali l'identità, la spiritualità e la vita quotidiana. La dimensione collettiva dei lavori di gruppo crea spazi in cui

¹²⁹ Mary Judith Ress, *Espiritualidad ecofeministas en América Latina*, op.cit., p.121.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Josefina Hurtado, *From bracelets to women: Violence in the construction of gender identity*, in *Circling in, Circling out*, op.cit., p.30.

la creatività può fluire liberamente e quindi essere esplorata, indagata, sottoposta a nuove ipotesi ed errori. Esplorando i contenuti della propria identità da una prospettiva olistica e creativa e approfondendo temi di maggiore interesse per le partecipanti, emergono spesso nuovi strumenti di analisi mediante i quali è possibile appropriarsi di referenti cognitivi alternativi e sviluppare differenti modalità di agire etico: «I want to underline the advantages of working in a collective: it has been a privileged space where creativity can emerge to explore, research, prove hypotheses and make mistakes. It is a space for developing tools to shape postures and points of view gained from knowledge about ourselves and about those themes that interest us¹³²».

I primi laboratori condotti da *Con-spirando* seguivano un metodo soprattutto discorsivo, con uso di letture, conversazioni, conferenze di gruppo. Nonostante se iniziava sempre con la visione di un video sul *case study* affrontato, l'obiettivo principale rimaneva il dialogo e la comprensione di uno specifico argomento o situazione.

I dialoghi si concentravano innanzitutto sulla vita quotidiana, sull'analisi dei ruoli assunti e delle attività condotte. Buona parte delle conversazioni intendeva sviscerare i contenuti delle immagini «ideali» di uomo e donna, cui spesso si aderiva inconsapevolmente. Lo scopo di questi lavori dialogici era far emergere, a livello collettivo, le differenze in termini di genere che si manifestano nella realtà personale e quotidiana di ogni singola partecipante: «to be able to speak of one's own perceptions in a group was of great importance because we were able to mirror and reflect back what was going on in the group, as well as help participants to "let their hair down" and express blocked-up emotions¹³³». Tale comprensione talvolta si esprime con un profondo senso di sconforto o mediante sentimenti contorti, che richiedono di essere affrontati. Al contrario l'analisi spesso cade sui gesti, sui comportamenti, sui modi con cui si affrontano le relazioni, sui ruoli di genere stereotipati che si assumono inconsciamente e che pertanto finiscono per irrigidirsi nella struttura dell'esistenza, condizionandone le esperienze. Una volta stabilito che la differenza sessuale altro non è che una costruzione culturale, trasmessa attraverso la socializzazione e/o l'inculturazione, il passo successivo è riconoscere ed analizzare il concetto di «femminilità» cui ogni donna aderisce nel corso della sua personale storia: «in group work with women a moment usually comes when one's femininity is valued: systems thought, connection with the body, different forms of organization, one's

¹³² Josefina Hurtado, *Embodied narrative*, in *Circling in, Circling out*, op.cit., p.43.

¹³³ *Ibidem*.

own spiritualità, etc. The feminine is transformed into something lovely and harmonious¹³⁴». L'obiettivo è dunque riuscire, attraverso la narrazione, l'ascolto della propria voce, la contestualizzazione del proprio vissuto e delle proprie relazioni, ad analizzare tutte quelle immagini stereotipate di femminilità, che per mezzo della socializzazione, condizionano il concetto che ogni donna ha di se stessa. Scrive Carmen Durán¹³⁵: «understood in this way, being a woman, in gender terms, is a category that is constructed and as a such we can question its definition and relativize it – and thus transform it in a process¹³⁶». Pertanto, lavorare sul corpo, considerandolo seriamente, diventa importante e fondamentale per far emergere la totalità del vissuto personale attraverso pratiche liberatrici. Le attività sono svolte così secondo un movimento a spirale: dal linguaggio, con il quale è possibile narrare, decostruire e costruire la realtà, al corpo in una relazione dialettica, esplorandone i cambiamenti, individuandone gli squilibri, le asimmetrie e le diversità alla ricerca di una rinnovata armonia. Lo scopo è riuscire a sviluppare in ogni donna le sue personali abilità di *leadership*, individuando nella propria esistenza un punto di stabilità e lavorando sui propri atteggiamenti per meglio rapportarsi al prossimo.

I laboratori sono condotti secondo una metodologia che possano così riassumere, seguendo la sintesi che ne fa Hurtado:

- *Ongoing contextualization of the experience.* Understand the experience, taking into account the surrounding social, economic, religious and cultural environment, Making possible connections is a task of both the group and the facilitators.
- *Constant relativizing.* Incorporate views from other contexts, the lived experiences of different groups, societies and cultures. It becomes necessary to research and look into similarities and differences lived in different groups with regard to gender construction.
- *Confrontation of ideas.* [...] it becomes necessary to surface the different ideas within the group (there is no need to reach consensus) [...] to stop being afraid of ideas that are different than one's own. Stop being afraid of the difference that might inhabit one's self.
- *Personal/group synthesis.* [...] Language allows the incorporation of

¹³⁴ *Ibidem.*

¹³⁵ Antropologa femminista cilena.

¹³⁶ Carmen Durán, *Turning our backs on patriarchal culture*, in *Circling in, Circling out*, op.cit., p.50.

understandings that have surfaced from variety of viewpoints and experiences that have been relativized, contextualized and debated. A new synthesis might appear. A «new story» might be produced. For this task, journaling is suggested, which can be very helpful in internalizing and deeping what is being learned and for taking on new directions¹³⁷.

È importante riuscire a creare dei *safe space*, degli spazi sicuri, in cui sia i partecipanti che i facilitatori si sentano predisposti a condividere le proprie esperienze e a elaborarle collettivamente. La creazione del senso di sicurezza necessario è spesso il risultato delle dinamiche che vanno a formare gradualmente l'atmosfera di gruppo.

L'inizio di un seminario, lavoro di gruppo o workshop, è uno dei momenti migliori per far percepire un senso diffuso di protezione, che si andrà poi a consolidare durante la fase centrale della «condivisione», dello *sharing*.

Rispettare i ritmi, i tempi, i silenzi di ogni singola partecipante, evitare la formulazione di giudizi, apprezzare la diversità che emerge dai differenti vissuti, la capacità di andare avanti o tacere sono gli elementi fondamentali per la creazione di un maggiore senso di sicurezza, di apertura e di sincerità, che predispongano a una condivisione sempre più profonda dei contenuti intimi dell'esperienza. Racconta Luiz María Villarroel, artista, insegnante e membro di *Con-spirando*:

My experience in group work is that, given a group dynamic where the members feel confident that their own rhythms are as valid as the next's person's – because they are just *different* – sharing becomes rich, fluid, varied and creative. A second aspect to foster the sense of trust and to reaffirm our sense of a safe space is to feel assured that our own interventions will not be criticized. In the group dynamic that is established, what each one produces reflects their own history¹³⁸.

La conclusione dei lavori rappresenta invece il momento in cui unirsi in un senso di empatia collettiva, celebrando con rituali la consapevolezza di essere tutti intrinsecamente connessi gli uni agli altri nella medesima ricerca spirituale.

¹³⁷ Josefina Hurtado, *Embodied narrative*, in *Circling in, Circling out*, op.cit.,p.45.

¹³⁸ Luiz María Villarroel, *Creating safe spaces*, in *Circling in, Circling out*, op. cit., p.47.

Uno «spazio sicuro» è dunque un luogo in cui le insicurezze personali possono fluire liberamente e le idee e/o intuizioni possono esprimersi nella loro varietà e trovare accoglienza. Ciò fa sì che qualsiasi tipo di contenuto emozionale venga dinamicamente portato alla luce e convertito in energia creativa o in uso creativo delle risorse personali, dando vita ad un sentimento generalizzato di partecipazione, libero scambio e appartenenza: «a safe space, by allowing us a more open exchange, generates a sense of participation and belonging¹³⁹».

Esternare la propria personale esperienza significa riuscire a riconoscere il valore delle immagini, delle memorie, dei miti, delle tradizioni e intuizioni che confluiscono in essa, dandole forma. Riconoscerle e identificarci in esse conferisce loro un valore differente, rinnovato dalla consapevolezza, che ne fa emergere il potenziale creativo.

Oggetto di attenzione non sono solo le pratiche discorsive, ma soprattutto il corpo, punto di partenza e di arrivo di qualsiasi azione volta al cambiamento: «everything happens through our bodies¹⁴⁰» affermano infatti Doris Muñoz e Victoria Martínez, *popular educators* e co-fondatrici di *Capacitar-Chile*, centro di salute olistica e spiritualità.

Sappiamo infatti che il corpo è il luogo della nostra storia personale, il territorio su cui s'imprimono le indelebili tracce dei nostri sentimenti, delle nostre emozioni, della totalità del nostro vissuto. L'analisi e le pratiche devono essere orientate all'espolarazione della corporeità in un rapporto dialettico, a spirale, attraverso il linguaggio: «the contents that surface during this thype of experience are very connected to memories of pain that women have in their bodies. We have learned that history does not simply pass though historical process. That history remains in our bodies. The body contains our history¹⁴¹».

Pertanto, bisogna attivare un processo educativo di coscientizzazione, così come teorizzato da Paulo Freire, ma completato da una prospettiva di genere, che porta a un livello più alto di comprensione critica poiché arricchisce l'elaborazione della storicità del proprio vissuto con l'analisi delle immagini, dei ruoli, dei miti, degli archetipi e degli stereotipi della femminilità veicolati dal linguaggio e dalla socializzazione, in cui rapporto dinamico con l'esplorazione e la valorizzazione del proprio corpo di donna.

¹³⁹ *Ivi*, p.46.

¹⁴⁰ Doris Muñoz e Victoria Martínez, *From the chalkboard to the body*, in *Circling in, Circling out*, op.cit., p.48.

¹⁴¹ *Ibidem*.

3.1 I riti di *Con-spirando*.

I riti sono pratiche simboliche che hanno una duplice finalità: da una parte celebrano il sacro, l'intima connessione cosmica, i tempi, i cicli della terra e la conoscenza che ne deriva; dall'altra rappresentano dei momenti, spesso conclusivi, in cui è possibile collocare a un livello empatico e collettivo i risultati raggiunti con il lavoro critico affrontato in seminari, attività di gruppo, laboratori tematici.

I riti realizzati dal *Colectivo Con-spirando* sono condotti sempre da una prospettiva di genere, coniugando tradizioni simboliche differenti, riunendo donne di origini culturali, sociali, intellettuali e religiose molteplici.

L'obiettivo è creare spazi in cui è possibile respirare un clima di fiducia reciproca e in cui possano trovare libera espressione le intuizioni che ogni partecipante ha della propria esperienza del sacro.

I riti hanno luogo nella *Casa* di Santiago del Cile e celebrano i cambi di stagione e il 31 di ottobre, data in cui si ricorda la sapienza delle donne, soprattutto di quelle che hanno subito per via delle loro conoscenze pregiudizi, rifiuti, persecuzioni e per tale motivo chiamate streghe o pazze.

*Rito de Primavera: Septiembre en Chile*¹⁴² (rituale stagionale)

L'arrivo della primavera è per i cileni un momento significativo, di alto contenuto simbolico. Settembre è ricco di ricordi «de dolor y muerte». È un mese importante per la storia del paese, in cui si riaprono cicatrici profonde del golpe militare dell'11 settembre 1973 e, giorno 18, si rinsalda l'orgoglio patriottico con la celebrazione de «las fiestas patrias».

Settembre è dunque un mese emblematico per il Cile. Un momento in cui, oltre all'arrivo della primavera, si rivivono emozioni e simboli contraddittori.

Il *Rito de Primavera: Septiembre en Chile* è dedicato alla memoria, all'esplorazione di ricordi che riconducono a questa stagione significativa per la storia del popolo cileno.

Il rito si svolge all'aria aperta, intorno al fuoco. Le partecipanti, in circolo, evocano i propri ricordi con canzoni, suoni, frammenti di discorsi, colonne sonore di film particolarmente importanti per la loro storia. Dalla memoria si viaggia poi verso i desideri. Alla fine, si «con-

¹⁴² Elena Águila, *Rito de Primavera: Septiembre en Chile*, www.conspirando.cl

spira» insieme, cioè si respira all'unisono e ritmicamente: ci si afferra per mano, s'inspira, si fa in avanti e si alzano le braccia; all'esprire si retrocede, abbassando le braccia.

Questo movimento, che ha lo scopo di far fluire una grande energia, ne precede uno ancora più importante: la semina primaverile.

Nel 2008, il rito fu particolarmente significativo poiché venne dedicato in modo specifico al golpe militare del 1973. Solitamente, a conclusione del rito, subito dopo la semina, ci si siede in circolo e si continua a evocare ricordi ed emozioni con riferimento al tema affrontato. In quell'anno la semina fu fatta unitamente all'evocazione, alla condivisione e alla discussione della memoria emozionale legata agli anni della dittatura e alla data dell'11 settembre.

La discussione fu ricca di evocazioni, emozioni, memorie, sentimenti contraddittori relativi a quel preciso momento storico e alle sue conseguenze sul paese e sulle persone.

Le donne più giovani poterono confrontarsi con quelle più anziane e mature. Furono incrociati differenti punti di vista e posizioni, creando un momento caratterizzato da profonda carica empatica.

Al termine di questo rituale, la volontà di condividere il proprio vissuto personale e il desiderio di celebrare con le proprie memorie, con la propria identità e i propri desideri, l'arrivo della primavera, stagione della sensualità, furono rinsaldati con gioia e chiarezza.

Con balli, canti, strumenti musicali, fiori, caffè, fuoco e musica la grande carica energetica, emersa dalla condivisione e dall'elaborazione collettiva di vissuti o emozioni talvolta dolorose, fu liberata e trasformata in un sentimento di profonda consapevolezza, il cui potere fu quello di convertire il dolore e la morte in vita e fecondità.

*Recordando nuestra sabiduría, nuestros dones de sanar. En memoria de las brujas*¹⁴³ (rituale dedicato alle donne perseguitata a causa delle loro conoscenze)

Al centro vi è un falò scavato nella terra, che rappresenta l'utero da dove tutto nasce e dove tutto ritorna. Si fa uso di erbe da lanciare nel fuoco, un tamburo, una maraca, un vaso di acqua, il cappello della strega.

Prima di fare ingresso nello spazio-tempo del rito, ogni partecipante deve lavarsi usando erbe e incensi.

¹⁴³ www.conspirando.cl o Maria Teresa Inostroza e Judith Ressa, *Recordando nuestra sabiduría, nuestros dones de sanar. En memoria de las brujas*, in « Con-spirando:Revista latinoamericano de ecofeminismo, espiritualidad y teología», 2005, n.51.

Mentre le donne si mettono in circolo intorno al falò, qualcuno suona il tamburo soavemente. Durante la prima fase del rito, ogni donna presente è invitata a evocare gli spiriti che preferisce e che le accompagneranno durante la cerimonia. Gettando un po' di erba nel fuoco, sono invocate le madri, le nonne, le bisnonne, tutte le antenate umane e non umane, le amiche e le dee.

È fatto circolare il cappello conico della conoscenza e ogni partecipante è invitata a ricordare tutti quegli elementi che donano loro forza, coraggio e allegria. È narrata la storia di Mnemosine e Leto, due fiumi dell'Ade che evocano il potere della memoria.

Dopo aver ascoltato questo racconto, che ha lo scopo di potenziare le energie, si fa circolare un bicchiere di acqua del fiume Mnemosine con il quale ci s'impegna a condividere la propria storia personale e far conoscere la propria genealogia.

La fase successiva è dedicata ai doni dell'intuizione, dell'amore e della compassione, al loro riconoscimento e potenziamento.

Per aprire il «terzo occhio», quello dell'intuizione, ogni partecipante è chiamata a sedersi o ad accomodarsi sulla terra e a fissare un punto distante. Mentre qualcuno suona le maracas per cinque minuti, si entra in uno stato di *trance* per riuscire a vedere ciò che razionalmente non si riesce a vedere. Dopo, s'invitano le partecipanti a chiudere gli occhi e ad appoggiare le mani sul cuore mentre si suona il tamburo o si ascolta una musica soave. L'obiettivo è connettersi con la pienezza della terra, fonte che ci mette in contatto con l'amore e la compassione.

Alla fine, le partecipanti si dispongono in piedi, formando un circolo. Le intuizioni raggiunte sono condivise e gli spiriti che hanno accompagnato il rito sono ringraziati e congedati.

Si tocca la terra con le mani prima di abbandonare questo spazio e momento sacro. Ci si saluta con un abbraccio collettivo.

Ogni 31 ottobre, dal 1991, il *Colectivo Con-spirando* invita a «far memoria» di tutte quelle donne che sono state torturate e assassinate perché accusate di essere streghe. È organizzato uno spazio che ha lo scopo di trasmettere alle partecipanti il significato originario associato alla figura della «strega» come curatrice e vecchia saggia.

Questo rito vuole dunque ricordare e onorare tutte le donne sagge, tutte le curatrici bruciate, torturate e maledette come streghe; celebrare la sapienza femminile, l'abilità di curare e sanare tipica delle donne, le loro intuizioni e la loro forza; connettere le partecipanti al mondo delle antenate, delle sagge nella notte del 31 ottobre, momento in cui è possibile comunicare con quel mondo, quella realtà che generalmente rimane nell'ombra.

*¿Qué es un rito paleolítico?*¹⁴⁴

I riti paleolitici sono particolari forme rituali mediante le quali si entra in uno stato di percezione alterata, di *trance* religiosa, che consente di connettersi con il mondo degli antenati.

I riti paleolitici furono analizzati agli inizi degli anni Settanta dall'antropologa, linguista e violinista tedesca, nata in Ungheria, Felicitas Goodman e sono tutt'oggi praticati dal *Colectivo Con-spirando*.

Emigrata negli Stati Uniti per motivi professionali, la Goodman iniziò a interessarsi al fenomeno della «glossolalia» o «dono delle lingue». Nell'Università dell'Ohio incontrò l'antropologa Erika Bourguignon, con la quale si recò nello Yucatán per condurre alcune osservazioni e analisi su questo particolare modo di parlare, pregare e cantare. Durante le registrazioni, l'attenzione della Goodman cadde sui metodi usati da chi guidava i rituali e sui cambiamenti sperimentati dalle persone che vi partecipavano. Tornata negli Stati Uniti, l'antropologa tedesca decise di sperimentare con i suoi studenti le tecniche apprese, approfondendo, dal punto di vista etnografico, gli studi concernenti le particolari posture corporali assunte dai popoli indigeni e ai loro riti spirituali. Dal 1977, Felicitas Goodman conduce esperimenti rigorosamente controllati in tutto il mondo, in cui guida riti orientati alla conoscenza della «realtà alternativa», mediante la *trance* religiosa.

Questo tipo di *trance* altera la capacità percettiva umana, favorendo l'esperienza di un mondo che va oltre a quello ordinario e rendendo recettivi a quella che è stata definita, appunto, «realtà straordinaria» o «alternativa». Per riuscire a percepirla è necessario modificare il funzionamento del corpo attraverso la combinazione di posture specifiche e di stimolazione ritmica, che vanno a influire sull'equilibrio neurofisiologico provocando visioni specifiche.

Le posture rituali scoperte da Felicitas Goodman e dai suoi collaboratori consentono di sperimentare una struttura fondamentale della realtà, connessa alla storia archetipica. Finora, il suo gruppo di ricerca presso l'Istituto Cuyamungue ha identificato quasi cinquanta tipi di posture rituali¹⁴⁵, assumendo le quali è possibile vivere un viaggio potente e multidimensionale nel mondo degli spiriti.

L'importanza degli studi condotti da Felicitas Goodman sta nell'aver reso noto che il corpo

¹⁴⁴ Margarita O'Rourke, *¿Qué es un rito paleolítico?*, in «Con-spirando:Revista latinoamericana di ecofeminismo, espiritualidad y teología», 2000, n.34 o www.conspirando.cl

¹⁴⁵ Pare che la più antica postura rituale sia quella rappresentata dalla piccola statuetta scoperta nel 1988 sulle rive del Danubio e comunemente conosciuta come *Venere di Galgenberg*.

umano, con il suo sistema nervoso centrale e periferico, è il «denominatore comune» che unisce tutte persone, indipendentemente dalle differenze culturali e storiche: «recordando que nuestro tipo de conciencia es el fruto de un largo proceso de la creación, sospecho que los espíritus nos necesitan como instrumentos; que nuestro racimo posible la manifestación de su sabiduría y otros dones que los espíritus pueden darnos¹⁴⁶».

¹⁴⁶ Margarita O'Rourke, *¿Qué es un rito paleolítico?*, www.conspirando.cl .

4. Etica ecofemminista.

L'ecofemminismo latino-americano attinge a numerosi fonti di conoscenza; si nutre di differenti tradizioni culturali; attraversa trasversalmente tutti i luoghi in cui si situa l'esperienza delle donne; è trans-nazionale, ma nello stesso tempo attento ai saperi antichi, alle tradizioni ataviche, alla storia e alla cosmovisione indigena.

Fare una classificazione dettagliata e completa delle categorie, dei riferimenti soci-culturali e/o teologici, cui si s'ispira l'ecofemminismo latino-americano, e in particolare, la teoria-prassi ecofemminista divulgata dal *Colectivo Con-spirando* cileno, è limitante e pressoché riduttivo.

Le ecofemministe latino-americane, e di conseguenza il loro pensiero-pratica, sono poliglote, cosmopolite, aderiscono alle più svariate religioni e tradizioni spirituali, accolgono il passato, ma vivono pienamente il presente con uno sguardo sempre rivolto al futuro e ai posteri, al ben-essere del pianeta. Sono eredi del pensiero femminista occidentale, delle sue battaglie, dei suoi ideali, ma hanno preferito una metodologia e un'epistemologia diversa, che sappia coniugare la presa di posizione politica alla consapevolezza esistenziale di essere parti di un cosmo interrelato e dinamico, che supera la mera esperienza ordinaria e quotidiana. L'ecofemminismo latino-americano è olistico, centrato sulla persona e sui suoi bisogni, ma conscio della costitutiva inter-dipendenza che unisce tutti gli esseri viventi e non viventi al pianeta e al cosmo intero, abbracciando così qualsiasi dimensione del reale.

Oltre a possedere una precisa posizione epistemologica e ad aver elaborato, nel caso di *Con-spirando*, delle pratiche spirituali peculiari, che valorizzino e vivifichino il carattere d'interdipendenza dinamica che tutto connette, l'ecofemminismo latino-americano ha fatto proprio uno specifico orientamento etico.

Si tratta fondamentalmente di una nuova etica centrata sul corpo come territorio in cui hanno luogo le esperienze e le storie degli individui, in particolare delle donne, una sorgente inesauribile di conoscenza e desideri.

Poiché l'etica basata sull'esperienza, tutte le scelte che ne derivano sono locali e contestualizzate. Non sono assolute né creano leggi universali. L'unico principio cui ci si riferisce è quello che afferma l'interrelazionalità di tutti gli elementi, la loro appartenenza ad un unico grande corpo e il dovere di valutare attentamente le decisioni che si sceglie di prendere, data la consequenzialità del tutto: «una ética ecofeminista tiene que darse cuenta de

que formamos parte de un unico cuerpo más grande y por eso tenemos que tomar en cuenta las consecuencias para todo el cuerpo cuando racemo nuestra decisiones¹⁴⁷». L'ènfasi è posta sulla dimensione comunitaria, nella quale è possibile far tesoro delle prospettive e delle conoscenze del gruppo e di conseguenza poter prendere delle decisioni rilevanti a livello contestuale. Poiché l'etica ecofemminista assume una visione integrale della vita, qualsiasi posizione che si decide di assumere deve promuovere relazioni egualitarie non solo all'interno della comunità umana, ma anche della più grande comunità della vita.

Assumendo una prospettiva femminista, queste affermazioni possono essere interpretate come necessità per le donne di recuperare maggiore potere e autonomia decisionale in una situazione maggiormente coesa. Proprio a partire dalla consapevolezza di tale integralità, è necessario mettere al centro dell'attenzione etica il corpo, poiché è da qui che si dirama la nostra espressività, che ci connette con ciò che ci circonda.

Il rispetto dell'integralità costitutiva del reale e il consolidamento di relazioni comunitarie egualitarie implicano una riformulazione del concetto di «potere» e delle sue modalità di attuazione. Una prassi, che aderisca a un'etica ecofemminista così teorizzata, fa proprie dinamiche di potere non più gerarchiche, di «poder sobre», ma paritarie e fondate sulla cooperazione, di «poder con otroa/os». Pertanto, da un punto di vista femminista, una delle necessità più importanti è edificare spazi in cui le donne condividano il potere in modo paritario.

È importante che ogni donna possa prendere autonomamente le proprie decisioni, sentendosi responsabile per se stessa: restituire alle persone il potere di decidere per se stesse le trasforma profondamente, facendole maturare.

L'etica dunque non è statica, ma sempre dinamica. Si alimenta dell'esperienza delle persone ed è contestuale. Pertanto, si può rivedere, ripensare, si può mettere in questione, rielaborare «potenziando los elementos que nos permiten una nueva manera de sentir, de vivir y actuar en todas las dimensiones de la vida y en todos los ámbitos de una manera coherente y comprometida¹⁴⁸». Solo adottando questa prospettiva è possibile rapportarsi criticamente nei confronti delle istituzioni, delle norme, dei mandati e di quell'etica dis-incarnata, che appellandosi a una sessualità e a un moralismo morboso ha lasciato il colpo prigioniero della colpa, collocandosi a un livello molto lontano da quello in cui si svolge la vita quotidiana. Al contrario, un'etica che sia veramente ecofemminista deve adottare il punto di vista delle

¹⁴⁷ Mary Judith Ressa, *Espiritualidad ecofeminista en América Latina*, op.cit., p.121.

¹⁴⁸ *Ivi*, p.122.

donne e del loro corpo, dar loro la possibilità e la capacità di essere padrone di loro stesse, della loro sessualità e delle loro decisioni, assegnando loro una degna autonomia e considerandole vere persone adulte capaci di orientare le loro vite alla luce delle loro coscienze e della loro esperienza del sacro.

Anche se attenta alla persona, l'etica ecofemminista, così come l'epistemologia e la cosmologia, non pone l'essere umano al centro dell'universo.

Come spiega Safina Newbery¹⁴⁹ «su simbolo fundamental es una red que nos une con todo el universo, como una gran comunidad». Ciò si oppone al sistema edificato dal mondo patriarcale, che gerarchizzando qualsiasi tipo di relazione umana, ci ha disconnesso da questa rete vitale.

Per lottare contro la gerarchizzazione del patriarcato, che sta portando il pianeta verso la distruzione, è necessario affrontare una rivoluzione etica e iniziare a pensarci come esseri intrinsecamente relazionali, come parti di un'unica rete che ci chiama a essere responsabili gli uni verso gli altri.

È importante rielaborare il nostro concetto di «persona» e farlo da una prospettiva ecofemminista.

Per quanto concerne il contesto latino-americano, la più completa teorizzazione ecofemminista sul concetto di «persona» è sicuramente quella condotta da Ivone Gebara, come abbiamo già visto.

La teologa brasiliana considera fondamentale l'esperienza delle donne appartenenti al ceto popolare brasiliano. Per loro, come sappiamo, riflettere sulla definizione di «persona» non ha nulla di filosofico; al contrario, si tratta di una discussione che coinvolge i riferimenti e le esperienze quotidiane: «para ellas, *persona* es más una cualidad de lo humano, un valor que estimamos, que un concepto a ser discutido. Ser *persona* para mucha de ellas es ser sujeto de derechos y deberes¹⁵⁰». Per queste donne essere persona significa essere soggetti di diritti e doveri. Ciò rivela la complessità della definizione e nello stesso la necessità di formularla da un punto di vista ecofemminista che afferma, sia a livello antropologico sia cosmico, l'importanza della dimensione collettiva.

La relazionalità assume una rilevanza centrale all'interno della dimensione collettiva:

¹⁴⁹ Safina Newbery, *Reflexionando sobre una ética ecofeminista*, in «Con-spirando:Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología», 1996, n.17, p.13.

¹⁵⁰ Ute Seibert Cuadra, *La persona desde una perspectiva ecofeminista:una conversación con Ivone Gebara*, in «Con-spirando:Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología», 1996, n.17, p.20.

La *relacionalidad* es la primera realidad, constitutiva de todos los seres. Es más primitiva que la conciencia de la diferencia, de la autonomía, de la individualidad, de la libertad. Es la realidad de todo lo que existe y podrá existir. Es el tejido básico, continuamente gestado en este proceso vital en el cual estimo. Los hilos que se entrelazan no existen en forma separada, sino en absoluta conexión los unos con los otros, conexión en el espacio, en el tiempo, en el origen, en la continuidad¹⁵¹.

Se la relazionalità è soprattutto la connessione costitutiva tra tutti gli esseri, allora la «persona» è qualcosa che supera l'individualità affermata a livello della coscienza del singolo. La «persona» ridotta alla sfera dell'individualità antropologica è un prodotto della prospettiva patriarcale, che ne ha fatto un essere limitato, incompleto e antropocentrico, l'unico in grado di pensare e, di conseguenza, dominare la natura. Al contrario, «una aproximación ecofeminista quiere introducir una perspectiva limitada e ilimitada del ser humano, finita e infinita, dependiente e independiente, voluntaria e involuntaria, trascendente e immanente, constructiva y destructiva, exclusiva e inclusiva¹⁵²».

Per collocare su un piano etico tali considerazioni, è necessario innanzitutto essere consapevoli che è proprio nella vita sociale che nascono le più importanti questioni etiche. L'etica è dunque un insieme di relazioni unite dal comune obiettivo di rispettare, individualmente e collettivamente, l'integrità di tutti gli esseri.

Parlare di relazionalità da un punto di vista etico «non significa appellarsi a un principio trascendente o a una divinidad superior que sería una especie de razón o fundamento moral de nuestras acciones. La *relacionalidad* o interdependencia entre todos los seres es una experiencia constitutiva del propio Universo en que vivimos¹⁵³». Pertanto, affermare la relazionalità etica implica che sia affrontato un processo educativo centrato sulla comprensione che ogni persona ha di se stessa. Un processo per nulla semplice, ma lungo e continuo, che coinvolge le istituzioni sociali e religiose.

È importante specificare che il termine «relazionalità» non significa automaticamente «moralmente buono»; piuttosto, indica quella forza vitale che connette tutto,

¹⁵¹ *Ivi*, p. 22.

¹⁵² *Ivi*, p. 23.

¹⁵³ *Ibidem*.

indipendentemente dal valore etico e antropologico che le attribuiamo. La relazionalità può aprirci ad una dimensione di eco-giustizia, in cui il rispetto e la valorizzazione della vita dei differenti esseri sono elementi imprescindibili affinché possa essere esperita, in termini umani, una condizione di giustizia: «eco-justicia es la justicia buscada y vivida a partir de la afirmación de nuestro cuerpo como parte del Cuerpo Sagrado del Universo¹⁵⁴».

L'ideale etico di eco-giustizia, inteso come giustizia raggiunta e vissuta dall'affermazione del nostro corpo come parte del *Cuerpo Sagrado* dell'Universo, ci conduce necessariamente a una percezione più ampia del divino e dello spirituale.

Come unico *Cuerpo Sagrado*, noi siamo nel divino e, in un certo senso, siamo questo divino, nonostante tale dimensione, che è parte integrante delle nostre vite, sia sempre avvolta dal mistero, dall'enigma e dal paradosso.

Nella prospettiva ecofemminista non è prevista la possibilità di accettare o rifiutare liberamente Dio come essere supremo semplicemente perché non sussiste più la discussione sulla natura di questo essere supremo, sui suoi attributi e le sue prerogative. L'individuo non è più alienato dalla dimensione divina; al contrario, vi è relazionato poiché Dio altro non è che quel Tutto, quel *Cuerpo Sagrado*, senza il quale la vita sarebbe impossibile.

Le implicazioni etiche di tale peculiare punto di vista non si traducono in una speculazione teorica intorno ai concetti di «Bene» e di «Male», ma in una sfida per il perfezionamento etico del futuro dell'umanità e del pianeta. L'etica diventa allora il risultato della nostra umanizzazione e crescita a livello collettivo, della nostra capacità di evolverci, che si perfezione e si somma al compito di costruire un Universo in cui la convivenza e il rispetto della differenza siano realizzati.

Come spiega la Gebara, la perfezione «no sería más un ideal al cual tendemos en el sentido de una receta preestablecida, ya revelada y ya conocida¹⁵⁵», ma piuttosto sarà un processo dialogico, graduale, spazio-temporale mediante il quale si consentirà a tutti gli esseri di esistere nella loro specificità evitando di impedire, per mezzo di un'aggressione volontaria, il loro sviluppo. La perfezione è la ricerca della coesistenza, della convivenza, dell'equilibrio nel tentativo di edificare una comunità in cui la differenza è elemento indispensabile per il mantenimento stesso della Vita.

Brian Swimme, fisico quantistico statunitense, parla di etica cosmologica, «de una ética que

¹⁵⁴ Ute Seibert Cuadra, *op.cit.*, p.24.

¹⁵⁵ *Ivi*, p.25.

surge del universo come un “todo”¹⁵⁶» e a tal proposito indica alcune buone pratiche che rendano possibile la realizzazione di quelli che sono considerati tre fondamentali imperativi etici: la *diferenciación*, la *subjetividad* e la *comunión*.

Assumere la differenziazione come imperativo etico significa, innanzitutto, essere consapevoli di possedere in noi stessi una certa quantità di energia mediante la quale dobbiamo compiere la nostra missione: scoprire chi siamo. Lo scopo principale della nostra vita è «ponernos de pie y decir ruiéne somos¹⁵⁷» sviluppando il «potere», che ci è stato donato, di definire noi stessi. Un potere che è anche una responsabilità estrema poiché porta con sé una difficoltà centrale:

porque se trata de ser alguien que nunca antes ha existido y que nunca volverá a existir. Eso significa *diferenciación*. Lo complicado es que no hay modelos. Puedes buscar en el universo y no encontrarás un modelo de lo que tú estás destinado a ser. ¿No es un hecho aterrador? Puedes hablar con tus padres, puedes hablar con tu amigo/a, puedes hablar con tu pareja, puedes hablar con tus profesores, puedes hablar con quien sea. No pueden decirte quién eres. Eso significa *diferenciación*¹⁵⁸.

Il valore di ogni essere umano è radicato nella sua differenza costitutiva. Pertanto, il maggior contributo che potremmo dare all’universo è svilupparci come esseri ognuno diverso dall’altro per mezzo della nostra personale creatività.

Senza differenziazione l’evoluzione cosmica terminerebbe. Le domande etiche che allora avremmo l’obbligo d’iniziare a porci dovrebbero riguardare la qualità delle attività, dei programmi, delle persone, delle istituzioni efficaci in termini di differenziazione e, nello stesso tempo, bisognerebbe passare all’individuazione di tutte quelle espressioni del potere che promuovono effettivamente, o paralizzano, la creatività del pianeta.

Il secondo imperativo per la realizzazione di un’etica cosmologica è la *subjetividad*. Scrive Swimme:

una forma de ver esto sería: si uno toca un acorde musical y tiene un

¹⁵⁶ Brian Swimme, *Una ética que surge del universo mismo*, in «Conspirando: Revista latino-americana de ecofeminismo, espiritualidad y teología», 1996, n.17, p.33.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Brian Swimme, *op.cit.*, p.33.

determino tipo de cristal, el cristal cobra vida con la música, dependiendo de la estructura del cristal. Hay una resonancia básica que es emitida por el acorde musical, si uno toca otro tipo de música no esté en concordancia con el cristal, la música atraviesa el cristal. No hace ningún efecto, en absoluto. No importa qué acorde musical se toque, se puede construir un cristal que cobre vida con ese acorde musical. Creo que el ser humano es bastante similar a eso¹⁵⁹.

La soggettività è, in un certo senso, uno spettro infinito di sensibilità: come questi cristalli, che nel momento in cui prendono vita e si attivano, creano un evento ricco di bellezza, che apre la mente e risveglia i sentimenti.

Vi è soggettività umana quando ci si risveglia, si è costantemente connessi con gli eventi che hanno luogo nell'universo, con la bellezza, ma anche con la sofferenza.

Tuttavia, quando la soggettività umana non è sviluppata o è spenta, qualsiasi espressione della bellezza o della sofferenza le rimane indifferente, perdendosi e collassando completamente nel cinismo e nel consumismo.

Il nostro imperativo etico è risvegliare la/le sensibilità che giacciono in noi dalla nascita, ed espandere la nostra soggettività, rispondendo attivamente a tutto ciò che ci incanta e ci seduce.

Il terzo imperativo etico corrisponde alla comunione: «el universo está en comunión consigo mismo, a todo nivel de existencia. Todo está relacionado con todo. El gran misterio es que no actuamos de esa manera. El simple hecho ontológico es que el universo está relacionado con cada aspecto de sí mismo. Todo está conectado, pero no nos damos cuenta¹⁶⁰». La *comunión* come imperativo etico consiste nel superamento di quel dualismo intellettuale, che determina una profonda differenza tra la verità dell'universo e il modo in cui la percepiamo: «el universo es una experiencia de comunión y nuestro estimo devastando el bosque tropical. Yo estoy destruyendo mi cuerpo. Pero, de una u de otra manera, me convengo a mí mismo de que en verdad estas actividades me benefician. Ese es el dualismo¹⁶¹». Il dualismo è dunque la negazione dell'esperienza della comunione e della natura stessa dell'universo, che ci comprende.

L'obiettivo fondamentale dell'universo «sería *la plenitud de la diferenciación, la más*

¹⁵⁹ *Ivi*, p.34.

¹⁶⁰ *Ivi*, p.35.

¹⁶¹ *Ibidem*.

*profunda subjetividad, la más íntima comunión*¹⁶²», che ogni cosa sia riconosciuta nella sua sacra profondità da parte di tutte le altre cose; che ogni cosa si sviluppi al massimo delle sue potenzialità; che ogni cosa abbia la soggettività e la profondità di percepire la presenza misteriosa di tutte le altre cose: «sólo esto permitirá la intimidad de la comunión, de todo con todo, de cada cosa con todo»¹⁶³».

Tradizionalmente, la parola «etica» è stata definita da un punto di vista androcentrico (centrato sul maschio). Ciò ha fatto sì che fossero considerati temi etici importanti, esempi dell'esperienza umana, solo quelli che coinvolgevano la sfera di azione maschile come la guerra, la politica, il lavoro.

L'esperienza delle donne è stata per lungo tempo declassata. La prospettiva di genere critica proprio la premessa implicita nella maggior parte dei discorsi etici tradizionali, per cui solo il maschio bianco adulto è veramente soggetto etico. A ciò è contrapposta l'idea che tutti gli esseri umani siano soggetti moralmente capaci.

Una rinnovata riflessione etica implica la critica di tutte quelle pratiche che perpetuano l'oppressione e, nello stesso tempo, la ricerca di comportamenti che conducano al superamento delle varie forme di oppressione e violenza.

Un'etica ecofemminista, che voglia definirsi relazionale e cosmologica, critica e vuole superare non solo la differenza socialmente costruita e instaurata tra il maschio e la femmina ma qualsiasi espressione di dualismo gerarchico (spirito-materia, Dio-uomo, cultura-natura, ecc.) sul quale si basa l'ordine patriarcale androcentrico. Vuole essere un movimento di pensiero attento alla dimensione storica e sociale e non una ricerca di verità eterne e universali.

Dalla prospettiva ecofemminista è molto importante riuscire a integrare tutti gli aspetti etici che pongano al centro la donna, l'universo, il corpo e la relazionalità. L'etica dovrebbe riuscire a comprendere sia l'attitudine alla cura sia le rivendicazioni sociali di giustizia, il rispetto per le relazioni e la formulazione di principi universali, favorendo così la sopravvivenza in un mondo che affermi e favorisca la vita.

Le donne stanno avanzando nel consolidamento di relazioni di genere che si oppongono alla logica del dominio e denuncino quelle strutture patriarcali e distruttive, che tuttavia si sono imposte nella nostra mentalità.

Ciò che caratterizza la battaglia delle donne è la natura del nemico contro il quale esse si

¹⁶² *Ibidem.*

¹⁶³ *Ibidem.*

scontrano: un nemico storico, che affetta tutti gli aspetti della vita. La lotta delle donne è sempre una battaglia contro l'oppressione che estende i suoi tentacoli sulle loro esistenze da secoli e che ha nel patriarcato la sua origine.

Nell'affrontare la loro battaglia, le donne conquistano spazi sempre più ampi in cui affermare la loro dignità, conquistare diritti e libertà: ed è questo il lato assolutamente positivo della lotta storica contro l'oppressione patriarcale.

Tuttavia, come spiega Ivone Gebara, non ci rendiamo conto di essere sottoposte a un regime politico, economico e religioso oppressivo finché in qualche modo non ne siamo negativamente toccate, oppure finché quest'oppressione non finisce per coinvolgere una persona a noi cara. Allora, ed è questa la buona notizia, entra in campo un forte sentimento di solidarietà, che come donne ci spinge a unirci e a organizzarci in nome della sororità, dell'amicizia, di una causa comune:

«“Good news” is strongly felt as solidarity, as open-ended organizing, as presence and friendship that extends both near and faraway. “Good news” both condemns and raises a prophetic voice; it organizes and announces a more just world. The “good news” momentum expands and brings in more and more people who discover that they are fighting for the same cause¹⁶⁴».

È importante rilevare l'intreccio e la connessione che sussiste nella storia umana tra eventi storici e vita quotidiana. Ciò è particolarmente vero soprattutto per quanto riguarda l'esperienza femminile, capace di scuotere forze inamovibili proprio grazie ai movimenti di solidarietà organizzati dalle donne in tutto il mondo. L'esperienza femminile si distingue di solito per essere mossa da una forza densamente empatica e sensibile a cause universali, che coniugano la sfera degli eventi storici a quella della vita quotidiana.

La riflessione ecofemminista risalta questi aspetti perché vede le molteplici e infinite connessioni tra le forze, gli elementi cosmici, la salute e la cura del pianeta in cui viviamo, il suo selvaggio sfruttamento da parte di una mentalità rapace e l'oppressione delle donne nella loro quotidianità, il loro essere state storicamente soggetto subordinato e associato simbolicamente alla Natura, all'inferiorità del corpo rispetto all'intelletto maschile.

Il male della logica dualistica si riflette così nell'educazione, nei processi culturali che ci

¹⁶⁴ Ivone Gebara, *The “Good News” in shadow and light*, in *Circling in, Circling out*, op.cit., p.182.

socializzano al mondo, nell'educazione.

L'educazione dualistica ci insegna a distinguere in modo semplicistico tra bene e male e a identificarli come due dimensioni che coesistono in modo del tutto separato nel mondo, dandoci così una falsa sicurezza. Come sappiamo, il mondo è un'intricata connessione, che abbraccia tutti gli aspetti della vita nella sua interezza e in tutte le sue espressioni. Ed è proprio questa interconnessione che ci chiama in causa, che stimola la nostra solidarietà, la nostra umiltà, la nostra compassione e ci spinge ad esserci compartecipi in una battaglia, che implica il rivolgimento della nostra stessa immaginazione poiché, come dice Madonna Kolbenschlag, «las personas no cambian por convicciones intelectuales ni inclinaciones etica, sino por imaginaciones transformadas¹⁶⁵».

Solo attraverso una percezione olistica dell'esistenza possiamo combattere la tendenza ai facili giudizi, alle analisi semplicistiche o l'attitudine a basarci sull'immediato. Le donne hanno dalla loro parte la possibilità condividere e confrontare le differenti esperienze personali e collettive e sostituire così la logica dualistica con una più profonda, veritiera e dialogica percezione dell'intrinseca relazione che unisce e connette tutte le cose.

Le donne possono abbattere progressivamente e definitivamente l'attuale sistema di dominazione, aprire spazi in cui poter attuare il potere della parola, apportare così nuova vita nel mondo valorizzando la sororità che le unisce oltre le differenze. La sororità è il mezzo attraverso cui scoprire nuove strade verso la rigenerazione e la prosperità del pianeta; strade anche e soprattutto informali, capaci di cogliere ed esaltare gli aspetti rivoluzionari che giacciono ai margini della società; strade che conducano alla minimizzazione di questo sistema di potere distruttivo, che ne facciano risaltare la fragilità delle sue vetuste argomentazioni.

La sororità è un'energia che si alimenta alla fonte del passato, dell'esperienza di chi è sempre stato posto ai margini, di chi è stato perseguitato, di chi è stato condannato dalle istituzioni patriarcali; è una forza che sostiene tutti quei gruppi che lottano in nome della giustizia, dell'uguaglianza, della libertà, di tutto ciò che rappresenta per il mondo e per il cosmo una «buona novella» oltre l'oscurità, della distruzione, della violenza:

¹⁶⁵ In Mary Judith Ress, *Lluvia para florecer. Entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina*, Santiago del Cile, Colectivo Con-spirando, 2002, p.5.

The sisterhood we need is that which helps us to discover together new roads, which are often indirect paths winding between rows of sugarcane, corn and wheat. They are unofficial paths, those taken by people on the margin of society. This sisterhood goes about discovering paths that ridicule the powerful and the violent in order to lay bare the fragility of their pretensions, to be able to laugh at their arguments. This is the sisterhood of the catacombs, of the prisons, of the concentration camps, of the witches, of the poets...this sisterhood is the same one that existed in the past, the same one that sustained so many groups who fought for justice, equality, freedom, for the «good news» called by so many names.

This «good news sisterhood» is in the midst of us – alive, acting, present, always alert, passionate. This sisterhood of faith is always capable of whispering in the ears of each and every sister and brother, «It's dark, but I sing»¹⁶⁶.

¹⁶⁶ *Ivi*, p.183.

Conclusioni

Ecofemminismo è riflessione femminista sull'ecologia, sull'ambiente, sulla relazione che intercorre tra il pianeta in cui viviamo e gli esseri viventi. È una corrente di pensiero di recente formazione, che subisce numerose influenze culturali e assume una declinazione differente in base all'area geografica in cui emerge. Trae ispirazione dalle riflessioni delle femministe radicali e socialiste; dalla storia culturale di matrice femminista; da alcune branche della fisica orientate alla critica allo sviluppo, alla bio-pirateria, allo sfruttamento selvaggio della natura con l'uso delle tecnologie e delle biotecnologie; dalla teologia femminista cristiana.

L'ecofemminismo presenta una connotazione locale, è attento alla dimensione quotidiana dell'esperienza femminile in una determinata situazione storico-geografica, alle questioni ambientali e sociali, alle variabili simboliche e culturali che influenzano la società.

In America Latina, l'ecofemminismo assume una sua specifica connotazione, strettamente connessa alla storia culturale e sociale di questo continente molto variegato e complesso in termini di tradizioni religiose e orientamenti politici e intellettuali.

La popolazione latino-americana è il riflesso umano di tale complessità socio-culturale. Le persone sono il risultato vivente di secoli di influenze e mescolamenti, di cui è testimonianza la moltitudine di costumi, usi, culti religiosi, visioni del mondo.

Da molti intellettuali l'America Latina è chiamata America afro-indio-latina, per rendere grazia alle tre maggiori influenze culturali e umane, che caratterizzano questo immenso continente e che ne hanno determinato le vicissitudini storiche: la cultura africana, quell'indigena americana e la cultura coloniale spagnola.

La visione del mondo latino-americana e la sua struttura sociale subiscono tutt'oggi le influenze della dominazione coloniale e del suo classismo, ancora attuale, che crea una reale difficoltà nel riuscire a realizzare la scalata sociale, che porta all'emancipazione dalla povertà, dall'analfabetismo, dagli squilibri sociali e di genere, dal razzismo e dal maschilismo.

Un elemento altrettanto caratterizzante della cultura latino-americana sono i numerosi sincretismi nati dall'incontro tra religioni indigene, africane di origine schiavistica e cattolicesimo spagnolo. Questi hanno creato una religiosità veramente varia e contaminata da differenti tradizioni culturali; ciò è particolarmente vero per quanto riguarda il cattolicesimo,

alcune sue figure simboliche e archetipe, soprattutto femminili, che in America Latina sono adorate, venerate e incorporate nell'immaginario iconografico tradizionale. Il colonialismo, com'è noto, non fu solo dominazione e accaparramento violento di ricchezze e terre fino allora rimaste inesplorate dal mondo europeo, ma fu anche e, forse ancora più incisivamente, colonialismo culturale. Tutto ciò che apparteneva alla cultura indigena, fu sottoposto a un costante tentativo di occultamento coercitivo e violento. Tuttavia, oltre ai tentativi di oppressione, sappiamo che la società, o meglio, i popoli latino-americani hanno preservato molte delle tradizioni e credenze originarie, talvolta integrandole a quelle provenienti dal mondo dei colonizzatori e creando così espressioni e manifestazioni religiose originali.

Il tentativo di assimilare e, marginalizzare e spesso distruggere violentemente le culture indigene ha fatto sì, che negli ultimi decenni si assistesse a un progressivo recupero e a una conseguente valorizzazione delle origini, con importanti conseguenze soprattutto sulla dimensione identitaria.

Come abbiamo visto la riflessione femminista latino-americana ha risentito delle correnti intellettuali femministe europee e statunitensi, delle rivendicazioni sociali degli anni Sessanta e Settanta provenienti dai movimenti femministi, anti-razzisti e anti-capitalisti.

L'attenzione sull'oppressione patriarcale delle donne è ovviamente centrale negli studi femministi latino-americani, ma ciò che maggiormente li caratterizza è l'importanza costantemente conferita alle variabili derivate dalla dimensione di classe e dalla discriminazione razziale: due importanti elementi influiscono profondamente sulle relazioni sociali e di genere in America Latina.

Data l'enorme importanza della tradizione religiosa e l'esigua secolarizzazione dei popoli latino-americani, si possiede un sostanzioso numero di studi teologici cristiani.

In tale campo di studi, non necessariamente dottrinari, vi è uno specifico filone di riflessione femminista, che si dedica all'analisi delle ripercussioni sociali, soprattutto sulla condizione femminile, di una tradizione e di un'istituzione religiosa dal carattere marcatamente patriarcale.

Inoltre, l'emergere in America Latina della Teologia della Liberazione, con le sue rivendicazioni in favore della popolazione povera e l'affermazione di un doveroso e più incisivo impegno sociale da parte della chiesa cattolica, ha stimolato la pubblicazione di diverse opere teologiche, pedagogiche ed etiche, che negli anni hanno realizzato una vera e propria rivoluzione nell'ambito delle pratiche di assistenza sociale e delle metodologie

educative.

Un cospicuo numero di laici e persone appartenenti al clero ha abbracciato l'impegno sociale della Teologia della Liberazione, orientando la propria azione non solo verso l'evangelizzazione dei poveri, ma soprattutto verso l'attuazione di una prassi che rendesse consapevoli della propria condizione sociale le fasce di popolazione più svantaggiata economicamente, dandole così gli strumenti necessari per l'appropriazione di una dignità, sottratta ingiustamente in secoli di sfruttamento e dominio.

L'ecofemminismo latino-americano nasce in ambito teologico e assume, come abbiamo visto, una prospettiva etica, sociale e spirituale.

Il più importante contributo al *corpus* di studi e di pratiche ecofemministe è dato dalle opere della teologa femminista brasiliana Ivone Gebara.

Proveniente dalle fila della Teologia della Liberazione, la Gebara ha coniugato l'analisi e l'impegno sociale alla riflessione epistemologica e alla formulazione di una metodologia ecofemminista.

Partendo dalla condizione sociale delle donne povere, con le quali è quotidianamente impegnata nel suo lavoro missionario nelle zone rurali o nelle *favelas* del Brasile, Ivone Gebara propone l'adozione di nuovi referenti conoscitivi, partendo dalla destrutturazione delle categorie gerarchiche, divulgate in particolare dalla tradizione biblica patriarcale e dalle pratiche ecclesiastiche, per giungere a una visione del mondo basata sulla relazionalità e sulla consapevolezza della costitutiva inter-connessione tra tutti gli elementi che popolano il pianeta e il cosmo.

Sul piano metodologico ciò si traduce nello'adozione di una visione olistica dei fenomeni sociali e umani. Gli individui, i gruppi sociali, l'ambiente in cui vivono non sono più analizzati come oggetti a sé stanti, ma come elementi di un tutto interrelato. Ciò significa che l'azione prodotta da un solo elemento si riflettono su tutti gli altri a esso connesso e sull'ambiente in cui vive.

Agire responsabilmente diventa allora un imperativo etico imprescindibile sul piano politico, sociale e ambientale.

L'eco-sistema è, infatti, visto come lo sfondo che accomuna tutti gli esseri viventi e dal quale dipende tutta la nostra vita. Preservarlo, curarlo, rapportarsi a esso in modo rispettoso e responsabile vuole dire preservare la vita, oggi minacciata dal perseverare della logica di dominio patriarcale, votata, al contrario, al massimo sfruttamento delle risorse disponibili e

alla subordinazione forzata e violenta di tutti quegli elementi della relazione ritenuti inferiori dalla classe dominante maschile tra cui, ricordiamo, le donne e in particolare quelle appartenenti alle classi sociali più deboli economicamente.

Dall'esperienza delle donne povere, tutta concentrata sulla sopravvivenza quotidiana, sull'apprezzamento del singolo attimo vissuto, su una solidale collaborazione di genere e su pratiche di vita non consumistiche, la Gebara trae spunto per proporre una modalità di azione sociale alternativa a quella avallata dal capitalismo e dal patriarcato, interessata invece a creare bisogni di consumo incontrollabili e a sostenere atteggiamenti di divisione, basati sulla competizione e sul razzismo.

L'epistemologia e l'etica teorizzate dalla teologa brasiliana hanno avuto un impatto significativo sulle studiose e sui gruppi ecofemministi latino-americani, tra cui il *Colectivo Con-spirando* cileno.

L'elemento maggiormente significativo è sicuramente l'olismo metodologico da applicare a qualsiasi ambito di studio o pratica educative di assistenza sociale.

Il *Colectivo Con-spirando* si avvale dell'esperienza di numerose studiose latino-americane e non solo. Il suo intento è di coniugare ecofemminismo, spiritualità e riflessione teologica dal punto di vista dell'America Latina, organizzando laboratori, corsi e soprattutto pubblicando una rivista, cui hanno dato contributo studiose e studiosi da ogni parte del mondo, con orientamenti religiosi e intellettuali anche estremamente differenti tra loro, ma comunque tutti interessati a temi ambientali, spirituali e teologiche.

Il *Colectivo* ha creato così un'esperienza unica nel contesto latino-americano, radunando in sé le voci e le esperienze di donne, non solo intellettuali, coinvolte o sensibili alle questioni e alla metodologia ecofemminista. Una delle finalità del collettivo è, infatti, quella di recuperare saperi profondi e antichi, appartenenti a tutte le tradizioni culturali che convivono nel continente. La donna e la sua esperienza è posta al centro dell'attenzione e della riflessione, ma soprattutto è proposta una nuova cosmovisione, che erede del pensiero di Ivone Gebara, si presenta come attitudine onnicomprensiva e sensibile all'ambiente e alla sua cura.

È riscoperta una spiritualità libera da ogni riferimento dottrinale e orientata alla scoperta di un territorio trascendente e sacro, ma quasi del tutto inesplorato in un mondo consacrato alla logica cartesiana.

Il corpo femminile diventa territorio dell'esperienza e della memoria femminile. Numerose attività pratiche sono dedicate alla conoscenza di un corpo che parla, si esprime, ricorda, tace.

Lo scopo è destrutturare qualsiasi forma di opposizione dualistica, che contrapponendo la dimensione mentale a quella corporale, ostacola la percezione della totalità dell'esperienza, che al contrario unisce il corpo alla mente, l'empirico al trascendente.

Il corpo è luogo di saperi, che spesso giacciono inascoltati. Per riuscire a stimolarli e riattivarli, sottolineandone la portata simbolico-culturale, il *Colectivo* organizza rituali con il fine di celebrare il substrato simbolico nascosto alla razionalità con cui abitualmente affrontiamo e analizziamo il mondo e determiniamo il nostro agire in esso.

Antichi saperi, energie spirituali che conducono la mente a esplorare dimensioni soprannaturali, sono ripercorsi e celebrati, rafforzando o rivelando la costitutiva interconnessione tra tutti i livelli dell'esperienza e gli elementi interagenti nel cosmo.

Lo scopo dei rituali di *Con-spirando*, oltre ogni barriera culturale o dogmatica, è quello di espandere la consapevolezza delle partecipanti e condurre le loro coscienze a una comprensione olistica dell'esperienza, che coniughi, in un'unica cosmovisione, la dimensione del reale-materiale e quella del reale-spirituale, da cui siamo nello stesso modo influenzati. Il risultato è una vera e propria rivoluzione epistemologica, un reale cambiamento dei referenti conoscitivi con cui per secoli siamo stati abituati a ragionare sia dalla cultura patriarcale sia da quella tecnico-scientifica della modernità occidentale.

Ciò che comunque subisce il mutamento più radicale è la dimensione antropologica: la percezione della posizione che come esseri umani occupiamo nell'universo cambia ed è messa in relazione a tutti gli elementi viventi e non-viventi che abitano il pianeta e la colloca a cavallo tra due piani interagenti del reale, quello naturale e quello soprannaturale. La logica conseguenza è l'abbattimento di qualsiasi modalità relazionale di tipo gerarchico da parte esseri umani, o di una loro parte, nei confronti dei loro pari, di altri esseri viventi o più generalmente della Natura.

L'uomo-maschio cade dal piedistallo di creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio, posta in una posizione di dominio rispetto a tutte le creature a lui gerarchicamente inferiori (tra cui le donne), e impara a percepirsi e a rapportarsi all'altro-da-sé in modo relazionale, abbandonando qualsiasi brama di sfruttamento, strumentalizzazione e dominazione in favore di un atteggiamento maggiormente empatico, di referenti epistemologici olistici e di dinamiche relazionali più solidali e rispettose.

Tenendo conto della riflessione teorico-pratica di Ivone Gebara, dell'attenzione posta dalla teologa sulla dimensione epistemologica, ma anche e soprattutto etico-sociale, con particolare

riferimento alla condizione delle donne brasiliane, e analizzando i temi e le attività su cui si concentra uno dei gruppi femministi che maggiormente trae ispirazione dal suo pensiero, possiamo giungere a una nuova definizione di ecofemminismo, relativa al contesto latino-americano.

Innanzitutto, si è potuta constatare l'importanza della riflessione e dei movimenti teologici che hanno caratterizzato l'America Latina negli ultimi cinquant'anni di storia del continente, in particolare con l'opera rivoluzionaria, sul piano non solo teorico ma anche e soprattutto sociale di una rinnovata prassi evangelica ad opera della Teologia della Liberazione.

Nel 1968, anno della riunione a Medellín del Consiglio Episcopale Latinoamericano (CELAM), durante la quale sono ufficializzate le posizioni della Teologia della Liberazione con la divulgazione delle opere del sacerdote peruviano Gustavo Gutiérrez, il panorama teologico latino-americano si arricchisce di una nuova prospettiva, che vuole evidenziare i valori di emancipazione sociale e politica del messaggio cristiano e perseguirli conformemente alle necessità e ai bisogni della società latino-americana.

Con la Teologia della Liberazione si apre una breccia nel panorama teologico, sociale e educativo del continente. L'enfasi è posta sulla liberazione, sull'emancipazione e sulla coscientizzazione delle masse oppresse; ciò determinò per molte teologhe e missionarie la possibilità di attirare l'attenzione sulla condizione femminile e sul campo di esperienza femminile. Le donne, infatti, sono viste come oppressi tra gli oppressi a causa dei retaggi patriarcali che influenzano trasversalmente le relazioni di genere, indipendentemente dalla classe sociale.

Nonostante lo scarso interesse o l'ostilità che in determinati ambiti istituzionali, dominati da una mentalità patriarcale, suscitò la riflessione femminista intorno alla condizione delle donne, Ivone Gebara è riuscita a costruire un interessante apparato teorico dalle conseguenze epistemologiche, metodologiche ed etiche, che ha finito per influenzare e incidere sulla riflessione femminista ed ecofemminista latino-americana e, in modo particolare, sulle attività culturali, laboratori e rituali del collettivo cileno *Con-spirando*.

Essere ecofemministe in America Latina non significa allora essere interessati alle mere questioni ecologiche, ma affrontare una vera e propria rivoluzione etica e concettuale che chiami in causa tutto il nostro essere e la nostra visione del mondo. Essere ecofemministe in America Latina significa abbandonare referenti conoscitivi antropocentrici, endocentrici, patriarcali e raziocinanti per adottare un'epistemologia olistica, consapevole della costitutiva

interconnessione del Tutto e orientarsi verso una prassi fondata eticamente sulla relazionalità, sulla sorellanza, sulla fratellanza, sull'amore e la solidarietà verso il Cosmo e la Natura che ci conduca come genere umano a una vera e propria rivoluzione sociale pacifica.

Bibliografia

Abbagnano Nicola, *Storia della Filosofia*, vol.3 «*Il pensiero moderno: da Cartesio a Kant*», Roma, Gruppo Editoriale L'Espresso, 2006.

Aristotele, *Politica*, Milano, Rcs Libri, 2002.

Bateson Gregory, *Mente e Natura*, Milano, Adelphi, 1984.

Battaglia Luisella, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animale in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, Bari, Dedalo, 2002.

Benhabib Seyla, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, Barcellona, Editorial Gedisa, 1992.

Bessone Luigi, Scuderi Rita (a cura di), *Manuale di Storia Romana*, Bologna, Monduzzi editore, 2005.

Boff Leonardo, *Essential care: an ethics of human nature*, Waco (Texas), Baylor University Press, 2008.

Carosio Alba, *La ética feminista: Más allá de la justicia*, in «*Revista Venezolana de Estudio de la Mujer*», giugno 2007, vol.12, n.28, p. 159-184.

Cavarero Adriana, *Le filosofie femministe: due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.

Ceci Lucia, *La teologia della liberazione in America Latina: l'opera di Gustavo Gutiérrez*, Milano, Franco Angeli, 1999.

Code Lorraine, *Flourishing*, in «*Ethics and the Environment*», 4(1), 1999.

Colombo Enzo, *Le società multiculturali*, Roma, Carocci editore, 2006.

Con-spirando: Revista latinoamericano de ecofemismo, espiritualidad y teología, «*Convocando nuestra red de ecofeminismo, espiritualidad y teología*», n.1, 1992.

Con-spirando: Revista latinoamericano de ecofemismo, espiritualidad y teología, «*El ecofeminismo: reciclando nuestra energía de cambio*», n.4, 1993.

Con-spirando: Revista latinoamericano de ecofemismo, espiritualidad y teología, «*Ética y ecofeminismo*», n.17, 1996.

Con-spirando: Revista latinoamericano de ecofemismo, espiritualidad y teología, «*Ecofeminismo: hallazgos, preguntas, provocaciones*», n.23, 1998.

Con-spirando: Revista latinoamericano de ecofemismo, espiritualidad y teología, «*Tejiendo sentidos: Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología*», n.57, 2007.

Cuomo Chris, *On Ecofeminist Philosophy*, in «*Ethics and the Environment*», 7(2), 2002.

Daly Mary, *The Church and the Second Sex*, New York, Harper&Row, 1968.

Daly Mary, *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press, 1973.

D'Eaubonne Françoise, *Le féminisme ou la mort*, Paris, Horay, 1974.

D'Eaubonne Françoise, *What Could an Ecofeminist Society Be?*, in «*Ethics and the Environment*», 4(2), 2000.

De Marzo Giuseppe, *Buen Vivir*, Roma, Ediesse, 2009.

Descartes, *Discorso sul metodo*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

Eaton Heather, Lorentzen Lois Ann (a cura di), *Ecofeminism and Globalization*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

Freire Paulo, *La pedagogia degli oppressi*, Milano, Mondadori, 1971.

Foucault Michel, *La volontà di sapere, Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 2008.

Galeano Eduardo, *Le vene aperte dell'America Latina*, Milano, Sperling & Kupfer, 1997.

Gargallo Francesca, *Femminismo Latinoamericano*, in «Revista Venezolana de Estudio de la Mujer», giugno 2007, vol. 12, n.28, p. 17-34.

Gebara Ivone, *Noi figlie di Eva*, Assisi, Cittadella Editrice, 1995.

Gebara Ivone, *Longing for Running Water*, Minneapolis, Fortress Press, 1999.

Gebara Ivone, *Intuiciones ecofeministas*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

Glazebrook Trisha, *Karen Warren's Ecofeminism*, in «Ethics and the Environment», 7 (2), 2002.

Godfrey C. Phoebe, *Ecofeminist Cosmology in Practice: Genesis Farm and the Embodiment of Sustainable Solutions*, in «Capitalism Nature Socialism», vol.19, n.2, giugno 2008.

Held Virginia, *Etica femminista: trasformazione della coscienza e famiglia post-patriarcale*, Milano, Feltrinelli, 1997.

Hunt E. Mary, Gibellini Rosino (a cura di) , *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia, Editrice Queriniana, 1985.

Mac Gregor Sherilyn, *From Care to Citizenship*, in «Ethics and the Environment», 9 (1), 2004.

Maffia Diana, *Epistemologia feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia*, in «Revista Venezolana de Estudio de la Mujer», giugno 2007, vol. 12, n.28, p.63-98.

Méndez Nora Matilde, *Un acercamiento a la ética feminista del cuidado pastoral cristiano*, in «Revista Venezolana de Estudio de la Mujer», gennaio 2008, vol.13, n.30, p. 177-190.

Merchant Carolyn, *La morte della natura*, Milano, Garzanti, 1998.

Mies Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, London, Zed Books, 1991.

Mies Maria, Shiva Vandana, *Ecofeminism*, London, Zed Books, 1993.

Núñez Paula Gabriela, *Latinoamérica, trazado de límites y desigualdades*, in «Revista Venezolana de Estudio de la Mujer», dicembre 2009, vol. 14, n.33, p. 55-70.

Platone, *Timeo*, in «Dialoghi politici, Lettere, vol.1», Torino, UTET, 1996.

Pulcini Elena, *La cura del mondo: paura e responsabilità nell'era globale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

Ress Mary Judith, Seibert Ute, Sjørup Lene (a cura di), *Del cielo a la tierra*, Santiago del Cile, Sello Azul, 1997.

Ress Mary Judith, *Lluvia para florecer*, Santiago del Cile, Sociedad Con-spirando Ltda, 2002.

Ress Mary Judith, *Without a vision, the people perish*, Santiago del Cile, Sociedad Con-spirando Ltda, 2003.

Ress Mary Judith (a cura di), *Circling in, Circling out*, Santiago del Cile, Sociedad Conspirando Ltda, 2005.

Ress Mary Judith, *Ecofeminism in Latin America*, New York, Orbis Book, 2006.

Ress Mary Judith, *Espiritualidad ecofeminista en América Latina*, in «Investigaciones Feministas», vol.1, 2010, p. 111-124.

Rodríguez Purificación Mayobre, *La formación de la identidad de género una mirada desde la filosofía*, in «Revista Venezolana de Estudio de la Mujer», giugno 2007, vol.12, n.28, p. 35-62.

Ruether Radford Rosemary, *Per una teologia della liberazione, della donna, del corpo, della natura*, Brescia, Queriniana editrice, 1992.

Ruether Radford Rosemary, *Gaia e Dio*, Brescia, Querianina editrice, 1995.

Ruether Radford Rosemary (a cura di), *Women Healing Earth*, London, SCM Press Ltd, 1996.

Ruether Radford Rosemary, *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

Sandilands Catriona, *Raising Your Hand in the Council of all Beings: Ecofeminism and Citizenship*, in «Ethics and the Environment», 4(2), 2000.

Shiva Vandana, *Monoculture della mente: biodiversità, biotecnologie e agricoltura scientifica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

Shiva Vandana, *Terra madre: sopravvivere allo sviluppo*, Torino, UTET, 2004.

Tabet Paola, *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*, Soveria Mannelli, Rubbettino editore, 2004.

Wallis Victor, *On Marxism, Socialism, and Ecofeminism: Continuing the Dialogue*, in «Capitalism Nature Socialism», vol. 19, n.1, marzo 2008.

Warren Karen (a cura di), *Ecological Feminist Philosophies*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.

Young Iris Marion, *Le politiche della differenza*, Milano, Feltrinelli, 1996.

Zack Naomi, *Notes on Cuomo*, in «Ethics and the Environment», 4 (1), 1999.

Sitografia

Centro de Estudios de la Mujer (Universidad Central de Venezuela): cem-ucv.org.ve

Colectivo Con-spirando: www.conspirando.cl

Cuyamungue Institute: www.cuyamungueinstitute.com

Ecofeminist Resources: ecofeminism.org

MST- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra: www.mst.org.br

Otras Miradas (Universida de Los Andes – Merida – Venezuela): www.saber.ula.ve

Women's Alliance For Theology, Ethics and Rituals: waterwomensalliance.org

