

Género y Religión

Pluralismos y disidencias religiosas

María Angélica Peñas Defagó
María Candelaria Sgró Ruata
COMPILADORAS



Género y Religión

Pluralismos y disidencias religiosas

Colección: *Religión, Género y Sexualidad*

Director- Editor

Juan Marco Vaggione

Consejo Editorial

Marta Alanis

Carlos Figari

María Alicia Gutiérrez

Carlos Lista

María José Rosado Nunes

Marta Vassallo

Edición al cuidado de:

María Candelaria Sgró Ruata

Producción

Católicas por el Derecho a Decidir

Av. Colón 442- Piso 6 / Dpto. D / 5000-Córdoba

www.catolicas.com.ar

Esta publicación se realizó gracias al apoyo de HIVOS

ISBN: 978-987-1110-95-7

hecho depósito que marca la Ley 11.723

Colección: Religión, Género y Sexualidad

coleccion@catolicas.com.ar



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional

Género y Religión

Pluralismos y disidencias religiosas

MARÍA ANGÉLICA PEÑAS DEFAGO
MARÍA CANDELARIA SGRÓ RUATA
Compiladoras



Índice

Prólogo / Género y Religión	9
<i>Marta Alanis</i>	
Contenido del volumen	12
CRUZANDO LOS UMBRALES DEL VARÓN	
“Hacia una teología transgénero desde una ontología de la masculinidad”	17
<i>Darío García</i>	
FUNDAMENTALISMOS Y SEXUALIDAD	31
<i>Luzmila Casilda Quezada Barreto</i>	
MUJERES EN LA IGLESIA CATÓLICA, AGENTES DE CAMBIO	
Una perspectiva sociológica	45
<i>Marlen Niño Escobar</i>	
CATEGORÍAS ANTROPOLÓGICO-TEOLÓGICAS PARA LA COMPRENSIÓN DE LA SEXUALIDAD DE LA MUJER ANALIZADAS DESDE EL TEXTO DE MC 5, 24B-34	55
<i>María del Socorro Vivas Albán</i>	
¿SUMISA O REVOLUCIONARIA?	
La imagen de la mujer en las cartas de Eloísa	83
<i>Lucía Riba de Allione</i>	
EL VATICANO Y LAS MUJERES	
La carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la iglesia y en el mundo	117
<i>Victor Guzmán - María Candelaria Sgró Ruata</i>	
Sección Especial: Teología feminista latinoamericana	143
<i>Ivonne Gebara</i>	
I. O cisma da hierarquia católica	145
II. El concepto de persona humana	151
III. El cuerpo: nuevo punto de partida de la teología	159

PRÓLOGO

GÉNERO Y RELIGIÓN

MARTA ALANIS *

Desde Católicas por el Derecho a Decidir asumimos el desafío de realizar esta publicación *Género y Religión*, como aporte al debate desde nuestra identidad y en la búsqueda de una ética sexual con una perspectiva católica y feminista tendiendo un puente entre lo religioso y la realidad concreta de las personas en nuestra época. Y esta ética tiene muchas preguntas ante el planteo de la verdad única y tiene muchas respuestas ante la necesidad de la gente, no pensando desde lo correcto o incorrecto de las acciones o decisiones sino desde el sentido de justicia e incluso de supervivencia de las personas.

Para la visión oficial, la autoridad está en la jerarquía, para nosotras en la comunidad; para ellos, el sexo es visto como pecado mientras que nosotras lo reivindicamos como derecho; la jerarquía masculina entiende la Ética como un conjunto de leyes y reglamentos y nosotras la entendemos

* Educadora Popular, Presidenta de Católicas por el Derecho a Decidir-Córdoba, Argentina.

como una construcción colectiva siempre dinámica; ellos hablan de una sexualidad heterosexual y en el matrimonio, nosotras reconocemos varias opciones sin que el objetivo esté en la reproducción; mientras ellos consideran al aborto y al placer como pecado nosotras denunciarnos la injusticia de la falta de opciones producto de la concentración de los recursos.

Partiendo de la premisa de que el género es una construcción social-cultural donde se asignan roles según el sexo biológico de cada persona ignorando procesos más complejos que no tienen que ver estrictamente con la biología sino con representaciones e imaginario de cada persona según su historia y socialización.

Sabemos que en todas las construcciones sociales-culturales la religión ha tenido mucho que ver sosteniendo jerarquías y legitimando al patriarcado en diferentes sociedades, reforzando la subordinación de las mujeres desde los mitos y lo sagrado y la heterosexualidad normativa y excluyente como si fueran dogma de fe.

Muchas veces se fundamentan posturas debido a una lectura literal de la Biblia sin considerar el contexto histórico en el que fue escrita. Pasajes bíblicos aislados y fuera de contexto han sido usados para justificar el sometimiento de las mujeres, así como para atacar a los homosexuales y esa lectura literal es una pata donde se asientan los fundamentalismos más peligrosos y destructivos para las libertades de todas las personas. Pero todos/as somos iguales ante Dios/Diosa y es posible ser mujer con poder, decidir sobre nuestra reproducción y sexualidad; como así también las personas pueden optar por ser gays, lesbianas o trans sin que por ese motivo tengan que dejar de tener fe y gozar de plenos derechos.

Aunque los cambios en la Iglesia sean lentos el rol de las personas y organizaciones que pensamos diferente a la jerarquía y reafirmamos nuestra identidad como Católicas/

os, como en nuestro caso, permite abrir el debate sobre esas construcciones culturales que dieron forma a una manera de ser varón o mujer sin pensar en otras posibilidades y que de esa perspectiva ser varón es más importante que ser mujer mientras que desde las escrituras de muchas religiones se espera que el varón dirija la vida de su mujer o sus mujeres y exija a ellas obediencia y servicios -no sólo sexuales sino tener a la mujer como servidumbre- y a aquellas personas que viven su sexualidad de manera diferente condenarlas como enfermas o anormales.

O sea la misoginia y la homofobia van de la mano de la sexofobia en la Iglesia católica jerárquica y afecta a la vida en comunidad, contribuye a la discriminación condicionando a las mujeres a la maternidad sin límites, a la virginidad mientras no tenga intenciones de procrear dentro del matrimonio culpabilizando a las y los creyentes que no viven la sexualidad de la manera esperada y muy especialmente a las mujeres cuando deciden un aborto apelando a su conciencia.

Esa visión de la religión que pone a dios como varón y a la mujer con el mandato de servir a su biología y a ese dios donde ella nunca se verá representada. Sólo el macho puede ser dios y el resto personas subordinadas en un sistema jerárquico que no es sólo de género sino también de clase, raza, etnia, o lugar en el mundo.

Durante el Concilio Vaticano II se abrió una puerta en la Iglesia Católica para el encuentro con las diferencias y la igualdad de todas las personas ante Dios. Reconocimos allí actitudes y palabras nuevas para promover un diálogo rico y exigente con el mundo contemporáneo. Apostamos a continuar y poner plenamente en práctica el núcleo principal de fe y doctrina que representa ese concilio, dando cuenta de su carácter dinámico y plural, proclamando el pleno respeto de la libertad de conciencia y la libertad religiosa junto al compromiso con el diálogo ecuménico e interreli-

gioso. Ese concilio marcó una ruptura con la actitud de condena a las y los diferentes retomando el espíritu inclusivo del Evangelio. Nosotras no podemos imaginar que esa parte de la historia será negada para siempre y seguiremos creyendo en el sentido profundo del Evangelio como portador de fuerza creativa y humanización que no puede seguir permitiendo la jerarquización en las relaciones humanas ni la discriminación por razón alguna.

Contenido del presente volumen

En el volumen II de la Colección *Religión, Género y Sexualidad*, nos propusimos compilar trabajos que aborden la temática del Género y la Religión, desde diferentes perspectivas. Los artículos que integran la compilación, son el resultado de una búsqueda de las producciones académicas en América latina y de la selección de propuestas de reflexión que abarcan diferentes aristas de las maneras en que lo religioso y el género se entrecruzan. De esta manera, el presente volumen está integrado por autores de distintas nacionalidades y disciplinas.

Incluimos 6 artículos y una sección especial dedicada al trabajo realizado por Ivone Gebara, teóloga feminista latinoamericana, cuya trayectoria e influencia consideramos sumamente importante para la generación del pensamiento en nuestras sociedades, principalmente en América latina.

El artículo de Darío García, “Cruzando los umbrales del varón. Hacia una teología transgénero desde una ontología de la masculinidad” ofrece una reflexión epistemológica sobre las ontologías que se emplean como herramientas para la comprensión de la masculinidad. El autor se propone trasladar lo transgénero, como un “paso en tensión”, al campo de la teología para posibilitar una teología transgénero. Plan-

tea la “necesidad de buscar una salida al callejón sin salida en el que nos encontramos, particularmente por lo que se refiere al forcejeo de los cuerpos al sentirse atrapados en la dualidad del sexo/género en la identidad mujer/varón” y se pregunta “¿Para qué una teología transgénero?”

Luzmila Quezada en “Fundamentalismos y sexualidad” inicia su exposición preguntándose por qué las religiones cristianas temen a la sexualidad. Para responder a esta pregunta orientadora del artículo, acude a desarrollos interdisciplinarios de las teorías de género y de la teología feminista, para abordar desde allí, los fundamentalismos religiosos en el campo de la sexualidad y con ello, los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Plantea que “El gran problema del fundamentalismo es que pareciera que no se da cuenta que las sociedades han evolucionado pues cuando mencionan la identidad del hombre y la mujer es como si fueran identidades estáticas, fosilizadas que no cambian, no se habla de feminidades, ni masculinidades, y menos de diversidad sexual”.

El trabajo de Marlen Niño Escobar, “Mujeres en la Iglesia Católica, agentes de cambio. Una perspectiva sociológica” rescata en su análisis cómo la conciencia de género, que progresivamente vienen adquiriendo las mujeres, impacta en la estructura de la Iglesia Católica y en la sociedad en general. En este sentido marca como trascendental, los aportes realizados por la teología de la liberación, que propiciaran el cambio de las subjetividades desde el interior de la iglesia: “La Teología de la Liberación junto a las nacientes teorías feministas de la época constituyen un conjunto de hechos coyunturales que fortalecieron esta nueva visión del mundo de y desde las mujeres”. La autora plantea la necesidad del estudio articulando la sociología y la teología, en pos de enriquecer estos procesos, para el logro de sociedades e iglesias mas justas, igualitarias e incluyentes.

El artículo de María del Socorro Vivas Alban, “Categorías antropológico-teológicas para la comprensión de la sexualidad de la mujer, analizadas desde el texto de Mc 5, 24b-34” propone a través de un análisis antropológico-teológico de un extracto bíblico, Marcos 5, 24b-34, evidenciar la sexualidad de la mujer en clave liberadora, “A través de todas las lecturas de encuentro de Jesús con las mujeres, se descubre que el sexismo de la Biblia no es inherente al mensaje de Jesús”. En un primer momento el artículo realiza un análisis histórico, en pos de intentar captar, la situación de la mujer en el contexto en que se desarrolla el evangelio de Marcos. Seguidamente presenta el análisis del relato, del cual se desprende que el sexismo no era inmanente del mensaje de Jesús, sino que hace parte de las interpretaciones que se realizaron en una sociedad androcentrica y patriarcal, de las revelaciones de la Biblia.

El artículo de Lucía Riba de Allione, dice “Desde una perspectiva interdisciplinaria, no puede extrañar, entonces, que, a pesar de que en mis estudios e investigaciones me haya dedicado fundamentalmente al campo bíblico, incurriera esta vez en el de la historia, más específicamente la historia medieval, para descubrir en la vida y las palabras de una mujer del siglo XII, Eloísa...”. Desde allí, realiza un recorrido que comienza con el análisis de la imagen de la mujer en la Edad Media y la reconstrucción del contexto sociohistórico, y finaliza en el análisis de las Cartas de Eloísa.

El artículo de Víctor Guzmán y Candelaria Sgró, se propone “abordar el análisis de (uno de) los *sentidos de mujer* puestos en juego en el espacio público de nuestras sociedades actuales”. Presenta el análisis del documento doctrinal *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo* (publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, año 2004) considerando su actualidad y relevancia en la configuración de *lo decible, lo pensable, lo deseable* en nuestras sociedades.

A modo de cierre del presente volumen, presentaremos una selección de artículos de la teóloga feminista brasileña, Ivone Gebara.

Gebara es una religiosa de la Congregación de las Hermanas de Nuestra Señora, es doctorada en Filosofía y en Ciencias Religiosas. En su tesis doctoral, en Lovania abordó el problema del mal femenino.

Es asesora de grupos populares, especialmente de mujeres, profesora visitante en diferentes universidades y centros de estudios en Brasil y en otros países. Ha escrito libros y artículos de filosofía y teología en la perspectiva feminista de la liberación y en especial en relación al ecofeminismo.

En esta oportunidad seleccionados tres artículos; dos de ellos fueron publicados por la *Revista Conciencia Latinoamericana*¹, “El Concepto de Persona Humana” y “El Cuerpo: nuevo punto de partida de la teología”. El último artículo titulado, “O cisma da hierarquia católica”, ha sido publicado en diferentes medios. El análisis gira en torno al controvertido caso de una niña de 9 años de Pernambuco, Brasil, cuya madre solicitó la interrupción del embarazo de la niña, fruto de los frecuentes abusos de parte de su padrastro. El caso reavivó un amplio debate social y religioso, con duros pronunciamientos de parte de un obispo de Recife.

Para finalizar consideramos necesario e importante nuestro agradecimiento al equipo de Católicas por el Derecho a Decidir (Córdoba, Argentina) por su trabajo constante e ininterrumpido, el que hace posible la existencia de esta publicación. En especial a María Teresa Bosio, integrante del Área de Capacitación de CDD Cba, por su colaboración en la búsqueda y selección del material que compone el presente volumen. También a Marta Alanis, coordinadora ge-

¹ La publicación *Conciencia Latinoamericana*, es una revista de distribución gratuita, editada por la Red Latinoamérica de Católicas por el Derecho a Decidir, que contiene trabajos y opiniones de diferentes voces religiosas.

neral de la organización, por su participación en el prólogo de la presente edición y a Juan Marco Vaggione, coordinador del Equipo de Investigación y Director de la Colección, por su apoyo y acompañamiento en todo el proceso de publicación. Por último, a Hivos cuyo apoyo económico hizo posible la realización de este volumen.

Angélica Peñas Defago
Candelaria Sgró Ruata
Córdoba, Junio de 2009

CRUZANDO LOS UMBRALES DEL VARÓN

“Hacia una teología transgénero desde una ontología de la masculinidad”

DARÍO GARCÍA *

1. ¿En dónde se esconde el falo?

Este artículo surgió a partir de una investigación que realicé en el campo de la sociología (García, 2004) después de estudiar teología, y se configuró en una etapa de mi vida, la cual denomino como *el exilio* a las ciencias sociales, porque pasaba de un campo epistemológico un tanto racional a un campo empírico-positivo, cuyo *deber ser* señalado por iniciados en el campo consiste en objetivar los objetos, es decir tratarlos como cosas y tomar distancia de ellos, pero cabe anotar, que finalmente en los juegos de objetivación lo que se deja entrever es la propia subjetividad.

* Licenciado en Filosofía, Universidad Santo Tomás de Aquino. Licenciado en Filosofía, Universidad Javeriana. Magíster en Sociología y estudios de género, Universidad Nacional de Colombia. Doctorante en Teología, Universidad Javeriana. Profesor adscrito al Departamento de Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Integrante del grupo de investigación de Teología y Género. hgarcia@javeriana.edu.co

Retomando el asunto de la investigación en mi *exilio*, realicé un estudio de carácter exploratorio-descriptivo en perspectiva etnográfica, durante los años 2001-2002 en Bogotá, Colombia, sobre las casas de baño para hombres. Se pueden comprender inicialmente como lugares de encuentro varonil destinados al acto de bañarse al vapor y *divertirse* con sus cuerpos, me refiero al *divertirse* como un eufemismo para aludir al hedonismo y el erotismo, porque con el pretexto del acto de bañarse la mayoría de ellos terminan entregando sus cuerpos y a veces hasta sus corazones. La investigación me permitió caracterizar los siguientes aspectos:

- Las casas son edificaciones ubicadas de manera escondida en la ciudad, suelen ser establecimientos públicos identificados solamente por los sujetos que los conocen o se informan de su existencia.
- La oferta estilística entendida como el capital vendido y comprado entre los ocupantes de las casas de baño, este capital obedece a los siguientes contenidos simbólicos:
 - El bienestar y la salubridad *que* representa un baño de vapor húmedo, llamado turco, y de vapor seco, denominado sauna.
 - El placer del encuentro con otros varones desnudos y particularmente el falo adquiere un sentido de fetichización como una representación anatómico-simbólica del poder de la dominación masculina.
 - El valor económico del ingreso y de los productos de consumo, como por ejemplo, bebidas, cigarrillos, etc.
 - La predominancia de un gusto y una preferencia por otros varones, quienes han internalizado anteriormente y que les permite ahora socializar en este espacio (Bourdieu, 1990).

A partir de lo anterior, incorporando el lenguaje de Bourdieu, interpreté las casas de baño para hombres en términos de campo, es decir, como espacios físicos y simbólicos de homosocialización masculina, para intercambiar una identidad de masculinidad, pero al mismo tiempo, son espacios de lucha entre los ocupantes porque ellos se disputan por la tenencia de un capital fálico (Bourdieu, 1991), el cual, es entendido como el valor supremo de la masculinidad representado en la juventud, la belleza y una genitalidad marcada (Eribon, 2000).

En este espacio la Illusio o la creencia (Bourdieu, 1990) en el capital fálico por parte de los ocupantes determina sus habitus o conductas internalizadas en sus vidas y los disponen para el gusto y la del falo de otros varones, correspondiente al arquetipo de la dominación masculina, representado simplemente en un pene grande, pero que simbólicamente representa la fuerza y la virilidad. De este modo, este espacio de homosocialidad se va configurando en un campo de lucha por la develación y la posesión del falo a través de sus habitus lúdicos y hedónicos.

La exclusividad de los varones en este espacio, con fines de consumir desde el modelo capitalista y neoliberal un estilo de masculinidad dominante entre los varones que tienen el sujeto de deseo, placer y goce en otro varón, ya sea en el simple ritual del erotismo o de los rituales amorosos, puede interpretarse como exclusión de la mujer, y de este modo, se manifiesta de nuevo la reproducción del patriarcado y el androcentrismo, que en términos rosa podría acuñarse la expresión *patriarcado y androcentrismo gay* dado que se convierten en nuevas estructuras productoras de misoginia y homofobia (Guasch, 2000). De misoginia porque repudian la presencia de la mujer en los establecimientos, pero al mismo tiempo se reservan el derecho de admisión para varones afeminados, y en caso de lograr ingresar son vistos como varones *de mentira*, porque solamente los que entran son los varones *de verdad*.

2. ¿Es varón *de verdad* o *de mentira*?

La división entre los varones *de verdad* y los *de mentira*, constituye un problema en varios sentidos, por un lado, como un problema ontológico porque nos lleva a preguntarnos de nuevo por ¿qué es el varón?, y por otro, como problema ontológico porque nos conduce a interrogarnos por ¿quién es el verdadero varón?

Estas preguntas estaban resueltas antes de la modernidad, principalmente porque ontológicamente y epistemológicamente se respondía de manera absoluta desde la dualidad biológica acontecida en los humanos, y fisio-anatómicamente se determinaba quien era varón y quien era hembra, como también desde la unicidad teológica “porque macho y hembra los creo”, así los asuntos del género en la creaturalidad no eran objeto de debate, además, porque el sexo y su función estaban destinados providencialmente para la procreación, y la fertilidad en la reproducción humana era considerada como una bendición de Dios, aunque en la actualidad estemos emproblemados con los altos índices poblacionales, lo cual, está asociado al asunto ecológico.

3. ¿Un tránsito ontológico?

La modernidad con el grito emancipatorio del sujeto, y la ilustración con el preludio de la nueva crucifixión y muerte de Dios en la inmanencia de un humanismo sin trascendencia, particularmente, en los planteamientos filosóficos del individualismo subjetivista, de la argumentación en la racionalidad pura o en la materialidad pura, desencadenaron un movimiento silencioso e imperceptible del *tránsito* a manera de fragmentación, porque el ser uno deja de ser uno para volverse múltiple, de las formas absolutas de ser pasamos a las formas relativas de ser (me refiero a las formas de ser en cuanto: pensar, hablar y actuar, en este sentido, a las formas epistemológicas, lingüísticas y ético-morales).

Estas formas determinaron la humanidad, no de manera abstracta y argumentativa, sino también en los hexis corporales, es decir, en las marcas corporales de los sujetos, y principalmente, en una de sus realidades tan intrínsecas como es el *sexo*.

El sexo no solamente como función, sino como impronta que define la diferencia y la diversidad del acontecimiento humano en un cuerpo físico, anatómico, psíquico y relacional, porque en esto radica el misterio de nuestra condición humana, no sólo de contingencia, sino también de trascendencia. Es trascendente el sexo que hasta se encuentra como la génesis de las primeras páginas de los libros sagrados de las religiones y en ellas, el punto de partida de la gama de rituales de iniciación de la vida humana.

El *tránsito* de las formas absolutas a las formas relativas de ser afectó nuestros cuerpos sin darnos cuenta, esto puede entenderse por medio de la siguiente lógica de comprensión, aunque el acontecer humano no se delimita en una cuadrícula o tabulación.

<p>Fo mas absolutas de lo uno en la determinación:</p>	<p>- ser o no ser = ser y no ser</p> <hr/> <p>ser hembra o no ser hembra = ser hembra y no ser varón</p> <p>ser varón o no ser varón = ser varón y no ser hembra</p>
<p>Fragmentación ontológica en la espacio temporalidad del cuerpo por la causalidad de un movimiento hacia lo positivo o hacia lo negativo en términos <i>de más</i> o <i>de menos</i>, aumento o disminución</p>	<p>- dejar de ser uno para ser múltiple = <i>paso</i> = <i>tránsito</i></p>
<p>Fo mas relativas de lo múltiple en la indeterminación</p>	<p>- ser o no ser al mismo tiempo = no ser y ser al mismo tiempo</p> <p>ser hembra o no ser hembra al mismo tiempo = no ser hembra y ser varón al mismo tiempo</p> <p>ser varón y no ser varón al mismo tiempo = no ser varón y ser hembra al mismo tiempo</p>

El vacío observado entre el ser y no ser, es decir el *tránsito* y el *paso*, señalan un movimiento de la inmovilidad definida a la movilidad indefinida, en este sentido el cuerpo entendido como una totalidad es portador de la identidad, la cual, dejó a partir de la modernidad de ser solamente *de sexo* (determinada por la condición biológica), y pasó a ser de *género* (indeterminada por la construcción simbólica), vale la pena acotar, que tanto la una como la otra están limitadas por la dualidad, la dicotomía y la diferencia enunciada en la expresión binaria en la *de sexo*: hembra/varón, y en la *de género*: femenino/masculino.

Este atrapamiento es lo que genera la crisis del encarcelamiento de la identidad en la misma dualidad, aunque suceda simultáneamente: *ser o no ser, ser y no ser, ser o no ser al mismo tiempo = no ser y ser al mismo tiempo*, estamos atrapados, de este modo, la realidad ontológica *sexo/género* es la cárcel de la *identidad*, y viceversa, parodiando un poco la expresión de Platón para acuñarla en este caso, pero aquí no pretendo distinguir, ni tampoco asociar las correspondencias con el cuerpo y con el alma, sólo me interesa retomar la idea de *cárcel* en el sentido de atrapamiento.

El atrapamiento en la identidad *sexo/género*, ha sido la lucha y la utopía de las ilustradas en el campo de los estudios de las teorías feministas y luego de las postfeministas, emitiendo discursos apologéticos, críticos y anatemas frente al sexo como la única diferencia, reflejo de las coordenadas dualistas heredadas de nuestra lógica de pensamiento occidental helenico-romano y posteriormente judaizado en la cristiandad.

Las *cruzadas intelectuales* realizadas por las feministas para emanciparnos del sexo, y ahora con las postfeministas para liberarnos del género, nos conduce a mencionar lo transgénero como una especie de metafísica del género, en términos de *ir más allá del género*, ya sea por tránsito, trasgresión o irrupción, con lo primero, aludo a un movimiento que va

y viene, con lo segundo, un desacato a la norma y con lo tercero, a un aparente rompimiento, pero en los tres, acontece la tragedia del *eterno retorno* de los contrarios en la binariedad del *sexo/género*, de la cual, no se escapan ni siquiera las divinidades.

4. ¿De nuevo la dominación masculina?

Recordar este *tránsito y paso*, es volver a pensar en el determinismo del ser y sus repercusiones en los movimientos académicos, políticos y de activismo popular, etc. los cuales, proclaman la utopía de la diversidad sexual, cuando la diversidad se funda en la diferencia ontológica. Soy señalado como esencialista y reduccionista, desde antigay hasta homofóbico, pero las actividades lúdicas y hedónicas del mundo de la denominada diversidad sexual, en la rumba, los carnavales y la orgía, nos conducen desenfrenadamente a la reproducción de la dualidad *sexo/género* entre los varones y seguir perpetuando el patriarcado y el androcentrismo en la versión gay, porque en la tradición del modelo de identidad *sexo/género* el macho es superior a la hembra, en otras palabras el falo es la dominación masculina y este aspecto ha determinado las relaciones de género.

Aludir a las casas de baño para hombres en este artículo, nos permite identificar un espacio en el cual, acontece el *paso* y el *tránsito* mencionado porque los vapores no solamente eufemizan las relaciones entre los varones en el acto de bañarse y esconder el falo, sino que principalmente, es la metáfora para evaporar en cuanto disimular su deseo por transitar, transgredir o irrumpir otras formas de ser, ya sea otras formas de ser hombre o formas de ser mujer, y por develar el falo, pero que de todas maneras se hace explícito en la negación de lo femenino expresado en el repudio al ingreso de la mujer en este espacio, pero al mismo tiempo

de que se niega se afirma, y en este sentido, también se reafirma la masculinidad en la dominación masculina.

El paso y el tránsito.

Para el caso de los hombres tendríamos una comprensión por medio de la siguiente comprensión, aunque el acontecer humano no es rectilíneo y segmentario.

- menos masculino	varón masculino	más masculino +
des-masculinización	masculinidad	hiper-masculinización
menos tendiente a ser dominante: débil o más débil	dominante	más tendiente a ser dominante:
movimientos por tránsitos, transgresiones o irrupciones	plenitud y eternización del falo	fuerte o más fuerte
	en nuestro contexto es la dominación masculina entraña del patriarcado y el androcen trismo	movimientos por tránsitos, transgresiones o irrupciones
formas relativas de lo múltiple en la indeterminación a causa de una fragmentación ontológica en la espacio temporalidad del cuerpo por la causalidad de un movimiento hacia lo negativo, en términos <i>de menos</i> , disminución	formas absolutas de lo uno en la determinación	Formas absolutas de lo múltiple en la indeterminación a causa de la fragmentación ontológica en la espacio temporalidad del cuerpo por la causalidad de un movimiento hacia lo positivo en términos <i>de más</i> , aumento
menos masculino menos varón	Estaticidad y perpetuidad de la dominación masculina y su versión en el machismo	más masculino más varón

Recordemos que en la matemática y la geometría la derecha marca aumento y la siniestra disminución, por tanto, positivo y negativo, tiene una connotación axiológica y por tanto moral, por tanto ser más masculino es bueno y probable, en cambio ser menos masculino es malo y reprochable, en este sentido, el asunto de la misoginia (Bosch,

1999) como una negación de lo femenino surge de nuevo, al parecer es como una especie de patología social, además, recordemos que la posición de la siniestra es vista como amenazante o tentadora, por eso la mujer ha sido vista como sujeto de tentación y ocasión de pecado.

Y hablando de patología social, recordemos a Freud para realizar la siguiente asociación con respecto al *paso* y al *tránsito* en mención:

- menos masculino	varón masculino	más masculino +
ello	yo	superyo
los instintos	yo atrapado por la dominación como ley natural	las no mas

Esta asociación nos permite ver de nuevo la correspondencia de lo *menos masculino* con las mujeres, correspondientes a un estatus instintivo y pasional, mientras que lo *más masculino* con los hombres, correspondiente a un estatus racional y pensante, esto permite identificar de nuevo el asunto de la misoginia y la asimetría entre los *sexo/géneros*, aunque es una expresión muy reiterada en las teorías feministas y del género, es el aspecto que mantiene sumido al varón masculino en la dominación masculina, y lo conserva atrapado en las estructuras del patriarcado y androcentrismo en el machismo, expresión cotidiana y naturalizada en la sociedad.

Estas reflexiones al cruzar los umbrales del varón, que en este caso, no se configura en traspasar el sendero del ano como el umbral para un acto de penetración, sino que en este caso es la misma develación del significado del falo como un umbral, no sólo como la exaltación del falo en fetiche como pudo observarse en el caso del espacio de las casas de baño para hombres, sino también, como el deseo de la tenencia simbólica del falo, el *ansia de poder*, en últimas es el

deseo de la posesión de la representación del poder y de la dominación masculina, más que el de ser poseídos anatómicamente por el falo-pene.

5. ¿Y lo transgénero en el varón?

El umbral del poder y la dominación es el falo, y sus tránsitos, transgresiones o irrupciones se da en la tenencia de mayor o menor grado del falo, este movimiento de lucha es la tensión que se devela en la modernidad tardía, es la disputa entre los movimientos entre la masculinidad absoluta y las masculinidades relativas, ya sea por acceder a una de las polaridades y quedarse atrapada en una de ellas o en las dos, como también la disputa por salir de la binariedad, en esto consiste lo *transgénero*, en un movimiento de tensión entre la polaridad en la búsqueda de polarizarse o salir de la polaridad.

Para el caso de los hombres, porque en el caso de las mujeres no lo he estudiado, lo *transgénero*, vale decir con el término *transmasculinidad* corresponde a los pasos de la trayectoria de un sujeto varón para transitar, transgredir o irrumpir de la masculinidad dominante que deja de ser dominante para pasar a ser más o menos tendiente a ser dominante.

Esto es un llamado a las ciencias sociales que se apoyan y se absolutizan en los modelos empírico positivos, como también es una interpelación a los científicos sociales que ven en la filosofía la personificación de la crisis de la metafísica, y la consideran una ciencia inútil e innecesaria, porque la crisis está aconteciendo es en nuestros cuerpos y es necesario hacer una revisión de nuestras epistemologías, en las cuales, es subyacente un modelo de comprensión ontológica. A pesar de que se afirme desde el posfeminismo nihilista y de las mismas filosofías del sin sentido que la ontología ha muerto por el vacío metafísico y las caídas de los fundamen-

tos en la tardomodernidad, llámese postmodernidad, transmodernidad, etc. (Rodríguez, 1997). Es necesario dejar enunciado, no sólo el entrecruce epistemológico entre las comprensiones del ser, tanto absoluto y relativo, como también su movimiento, sino también, la necesidad de buscar una salida al callejón sin salida en el que nos encontramos, particularmente por lo que se refiere al forcejeo de los cuerpos al sentirse atrapados en la dualidad del sexo/género en la identidad mujer/varón.

6. ¿Para qué una teología transgénero?

Por ahora dejo enunciado la encrucijada en que nos coloca el asunto de lo *transgénero* y su repercusión en el campo de la teología, aunque para algunos y algunas es chocante denominarla como un *saber blando o débil* (Fox Keller, 1991), pero la comprendo aun así desde el transfondo de los saberes empírico-positivos, los cuales, están anclados en la estructura de la dominación masculina y por ende se considerarán inconcientemente saberes *duros y fuertes*, por eso miran a la teología con ojos de misoginia académica.

Es importante plantear la encrucijada en el campo de la teología para formularnos las siguientes *questio* y propiciar nuevas *disputatio* ante el asunto de lo transgénero como uno de los signos de los tiempos actuales, el cual, puede ser teologizable.

- Otorgar una posición epistemológica y académica en las ciencias, no tanto para que se le asigne el apelativo de ciencia en términos modernos, sino porque es portadora de sentido y trascendencia ante el desconcierto que produce la inmanencia en la modernidad tardía, y ante los deseos tanáticos de algunos movimientos culturales, por regresar a los conocidos absolutismos o por buscar los insospechados relativismos.

- Mirar a la teología en términos escatológicos, nos permitiría salir de la misma actitud misógina con el saber teológico, porque a veces consideramos la que ya no tiene nada que decir, pero nos olvidamos que su intrínseco en el Evangelio es una salida exenta de absolutismos o relativismos ante la situación de crisis ontológica.

Una *teología transgénero* como intento llamarla, aunque ya se habla de *teología queer* (Stuart, 2005), va más allá de las utopías lúdicas y hedónicas de los movimientos de diversidad sexual porque intentaría problematizar una teologización de los tránsitos epistemológicos de la teología misma, y una teologización de los tránsitos de las vidas de los sujetos varones en sus formas de ser como un acontecer de la Revelación en la tardomodernidad, y buscaría estrategias soteriológicas para la transformación de la dominación masculina.

Para evitar el sexismo de los varones, será necesario problematizar el asunto de lo transgénero, también en los sujetos mujeres para humanizar las relaciones de género y superar la misoginia, como también, construir desde el justo medio una sociedad humana sin caer en extremos de los juegos perversos del absolutismo o del relativismo.

Bibliografía

- BOSCH, Esperanza; FERRER, Victoria y GILI, Margarita (1999). *Historia de la misoginia*. Barcelona, Anthropos.
- BOURDIEU, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. México, Grijalbo.
- BOURDIEU, Pierre (1991). *El Sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- CIXOUS, Hélène. (1995). *La risa de la medusa: Ensayos sobre la escritura*. Barcelona, Anthropos.

- ERIBON, Didier (2000). *Identidades. Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona, Bellaterra.
- FOX KELLER, Evelyn. (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia, Edicions Alfons El Magnánim.
- GARCIA, Darío (2004). *Cruzando los umbrales del secreto: acercamiento a una sociología de la sexualidad*. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- GUASCH, Oscar (2000). *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona, Alertes.
- RODRIGUEZ MAGDA, Rosa María (1997). *El modelo frankenstein: De la diferencia a la cultura post*. Madrid, Tecnos.
- STUART, Elizabeth (2005). *Teologías gay y lesbiana. Repeticiones de la diferencia crítica*. Barcelona, Mesalina.

FUNDAMENTALISMOS Y SEXUALIDAD

*LUZMILA CASILDA QUEZADA BARRETO **

(Escola Superior de Teología)

Introducción

Al iniciar este artículo me pregunto: ¿Por qué las religiones cristianas tienen temor de la sexualidad? Para responder a la pregunta planteada, voy a tomar como referencia el aporte interdisciplinario de las teorías feministas a partir de las concepciones sobre género, identidades, sexualidad con la teología feminista y establecer un diálogo a un tema controversial y complejo como son los fundamentalismos religiosos.

A pesar que hay una mayor presencia de mujeres en las iglesias y realicen un trabajo considerable en el funcionamiento organizativo y que las religiones por principio plan-

* QUEZADA Barreto Luzmila. Licenciada en teología en la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica. Bachillerato en Teología en la Universidad Nacional - Heredia - Costa Rica y Magister en Teología en la Universidad Metodista de São Paulo. Doctoranda en la Escuela Superior de Teología de São Leopoldo, Porto Alegre – Brasil; Miembro de la Asociación de Teólogos /as del Tercer Mundo – ASETT. Investigadora de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

teen la defensa de la vida, la defensa de los derechos humanos y de los excluidos/as; no se puede negar que las religiones han sido y son patriarcales y opresoras con las mujeres a partir de una concepción misógina sobre la sexualidad, la corporeidad, la emancipación y los derechos civiles de las mujeres.

Los fundamentalismos y religión

Los fundamentalismos si bien es un movimiento que está en auge, este deviene de muchos siglos atrás, más en cada época se resignifica de muchas formas. Es un fenómeno que precisa ser investigado con mayor agudeza. Lo que dará más luces son los trabajos empíricos, como se reviste este fenómeno en la vida cotidiana.

Las prácticas fundamentalistas uno las puede observar en todo el orden de las cosas, en lo social, lo político, la ideología, los medios de comunicación y la religión. El fenómeno conceptualmente es complejo y polémico, debido a las confrontaciones que se dan en nuestro contexto social.

La historiadora Eliane Mora (2006) citando a Zygmunt Bauman, menciona que la expansión del fundamentalismo religioso en diferentes partes del mundo es parte integrante del “malestar de la posmodernidad”. La religión dejó de ser parte de la vida privada y se transformó en la

(...) coisa mais próxima de uma completa mappa vital: ela legisla em termos nada incertos cada aspecto da vida, desembaraçando desse modo a carga de responsabilidade que se acha pesadamente sobre os ombros do indivíduo – esses ombros que a cultura pós-moderna proclama onipotente, e o mercado promove como tais, mas que muitas pessoas acham frágeis demais para essa carga (Moura da Silva, 2006:12).

De ahí que los fundamentalismos intenten darles cierta seguridad psicológica, proporcionar una fe en lo absoluto, ante un futuro lleno de incertidumbres, debido a la pluralidad de ofertas de un mundo globalizado.

El fundamentalismo religioso analizado de manera crítica apela a los fundamentos, valores, creencias, ritos, cultos, tradición, en fin todo aquello que es parte de su historia. Es como el retorno al pasado para enfrentar el futuro y transformarlo. La disyuntiva es que muchos no se transforman sino que se mantienen. Su objetivo es recuperar la autoridad de la tradición a través de la defensa de la ortodoxia (las doctrinas religiosas tradicionales) y el ejercicio de la ortopraxis (conducta correcta). Los fundamentos son tomados como dogmas incuestionables sin pasar por la autocrítica racional, “la cualidad o atributo del fundamento es la tendencia de transferirse de los dogmas para las doctrinas secundarias construidas a partir de inferencias deductivas” (Gouvêa, 2006:17). Lo que trae como consecuencia confrontación, separación y ruptura de relación de estas comunidades con la sociedad civil y la cultura.

Además, es un movimiento ambiguo, si por un lado está en contra la modernización, por otro lado usan los medios tecnológicos más sofisticados para controlar y crear nuevas formas de organización, estructuras y un sistema ideológico que vehicule su propuesta política en el espacio público.

Fundamentalismo y sexualidad

Los fundamentalismos a los que nos enfrentamos en América Latina son complejos en su definición, pues ésta no es monolítica; atraviesa las fronteras institucionales, ya sean católicas o evangélicas o nuevos movimientos religiosos. Por ejemplo, la iglesia católica no se considera en el discurso

fundamentalista, más el cuerpo clerical del Vaticano tiene esas características, eso se puede ver en la relación de Iglesia y Estado cuando se trata de políticas de salud y los derechos reproductivos de las mujeres, posiciones que afectan tanto a católicos como a otras confesiones religiosas. Según Frances Kissling el problema está en que

(...) cuando los fundamentalistas ejercen la acción política para obstaculizar su acceso a los servicios de salud reproductiva, los funcionarios gubernamentales y del Estado que casi siempre son varones educados en las tradiciones religiosas patriarcales- se muestran mas proclives a aceptar las perspectivas fundamentalistas, pensando que son representativas de su tradición. Por su parte, las propuestas progresistas son consideradas como “novedosas” y menos legítimas (Kissling y Sippel, 2003:19).

Las repercusiones de estas acciones son funestas, porque al ser presionadas las delegaciones gubernamentales ante la Conferencia de Naciones Unidas muchas veces nuestros países recortan los presupuestos para los servicios de salud reproductiva.

De la misma manera, ante el crecimiento evangélico, pentecostal, neopentecostal y los nuevos movimientos religiosos su presencia en la sociedad civil y el Estado, su caracterización es complicada porque “es dinámico en su contemporaneidad. Conservador, mas no estático, ni puede ser descrito uniformemente reaccionario” (Moura, 2006:23) por eso es preciso conocer los sentidos de sus prácticas.

Para analizar el fundamentalismo desde un criterio ético político hay que discernir entre los discursos, las actitudes y la praxis que desarrolla, ya que algunos por sus declaraciones pueden ser muy claros en sus concepciones de construcción democrática pero su praxis es intolerante, sectaria y sexista y con muy poca apertura a temas de género,

sexualidad y derechos reproductivos; y otros que son pietistas, conservadores, radicales en su concepción de vida, y discurso pero realizan prácticas de defensa de derechos y solidaridad -es claro, que ellos no hablan a favor de la sexualidad-. Lo que muestra que no todo es negro y blanco, tienen sus diferentes matices de grises, todas tienen su diversidad, tal como son los creyentes actores heterogéneos, y cada uno muestra las distintas maneras de ser y estar presente en el escenario social y cultural.

Más, en todas las religiones hay una diversidad de expresiones de fe con sus matices y vertientes, unas más liberadoras y otras más patriarcales, por tanto jerárquicas, que niegan toda posibilidad de tolerancia, diálogo y apertura a temas de género y sexualidad. Lo que podemos concordar es que todas las confesiones religiosas son patriarcales y en alguna medida quieren tener poder y control sobre la sexualidad y emancipación de la mujer.

De ahí, la lucha de los movimientos de mujeres y los movimientos feministas para exigir un estado laico para que las creencias religiosas no ejerzan presión a los Estados sobre las políticas de salud y derechos reproductivos, sino que mas bien sean implementados los servicios para que muchas mujeres no sufran más mortalidad materna por falta de servicios, siendo estas, causas que se pueden evitar.

La respuesta de los fundamentalistas a los reclamos de las mujeres es su rechazo a los movimientos de mujeres y los movimientos feministas que proclaman los derechos de la mujer y su emancipación, al punto de considerarlo como “filosofía mundana”, movimientos “malditos”, contrarios a las sagradas escrituras. Esto debido a que el fundamentalismo es un instrumento ideológico de reafirmación del patriarcalismo (Gouvêa, 2006: 18). En su lógica el feminismo es un movimiento que desafía su poder y control, de ahí que elaboran un sinnúmero de estrategias de convencimiento de desacreditación y difamación.

Se sabe, que el fundamentalismo cristiano hace grandes inversiones en literatura, libros, revistas, organiza eventos, congresos¹, para la educación de la familia como célula de civilización y la transmisión de valores y se sacralizan los roles de género, naturalizando sus funciones como mandato divino. Inclusive se defiende que cualquier alteración de autoridad del hombre sobre la mujer significa rechazo a la autoridad divina, quien dio una estructura jerárquica, utilizando como metáfora la trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo de manera jerárquica. Este simbolismo colocado de manera jerárquica es una fuente de dominio y opresión de la mujer porque reafirma la jerarquía del hombre sobre la mujer y de ahí la construcción social e histórica de la sociedad que traspasa por las relaciones de sexo, clase, raza, etnia, generación, nacionalidad.

De hecho, el problema de fondo, no sólo es el poder y el control, existe cierto conflicto entre sexualidad, cuerpo y religión, específicamente genitalidad y religión que necesita ser profundizado, y responder ¿por qué la sexualidad es vista como maligna que necesita de control? ¿No será que la potencialidad de la genitalidad femenina es tanta, hasta de producir vida, que ésta debe estar regimentada sólo por el dominio masculino? Es claro, que se necesitan más sospechas y un debate amplio a un tema complejo para cambiar mentalidades. Más, hay que considerar que el cuerpo femenino y el masculino son cuerpos en relación, eso es lo que comprende la corporeidad y no sólo su anatomía y genitalidad. Esos son temas que no se trabajan mucho en las iglesias, en el mejor de los casos se trabajan en algunas pastorales sobre sexualidad y VIH a partir de una ética del respeto al otro/a y la responsabilidad del cuidado en acciones soli-

¹ Véase algunos títulos de los libros: *Con quien me casaré* (Palau, 1980); *La mujer ideal* (Bennet, 1980); *La familia cristiana* (Christenson, 1992); y Congresos como *Hombria al máximo* realizado en Lima, Perú en enero de 2009.

darias. Lo que sí hay son discusiones e investigaciones en los espacios académicos, universidades, en núcleos de investigación, donde las agendas de género, feminismo y religión han adquirido ciudadanía por su análisis interdisciplinario e incluso podemos encontrar muchas universidades con Programa de postgrado y programa de Diploma en Género.

Fundamentalismo, feminismo e identidad

El gran problema del fundamentalismo es que pareciera que no se da cuenta que las sociedades han evolucionado pues cuando mencionan la identidad del hombre y la mujer es como si fueran identidades estáticas, fosilizadas que no cambian, no se habla de feminidades, ni masculinidades, y menos de diversidad sexual. También puede ser que si saben, esto les provoca pavor al salir de sus esquemas es por eso que actúan de manera intolerante.

Para los estudios feministas la identidad no es un objetivo a alcanzar, sino más bien es un proceso de autoconciencia procesual. Al contrario de ser identidades acabadas y fijas, éstas están en constante movilidad social. Por tanto no se puede decir que existe una identidad de género, sino que existen múltiples identidades de género; lo que las identifica son sus prácticas sociales, luchas, propuestas y las dinámicas colectivas que l@s sujetos desenvuelven para confrontar la subordinación y exclusión.

A este proceso cambiante del sujeto, Stuart Hall define: “A identidade torna-se uma celebração móvel” formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (Hall, 2006:13). Que muchas veces son contradictorias, de tal modo que la identificación sea dislocada de aquello que el pensamiento cartesiano lo había colocado en el dualismo de mente, razón y materia.

Es así como el feminismo descentró al sujeto cartesiano binario y dualista, y cuestionó entre lo que es privado y público, al decir que lo personal es político. Así se abrió un área de conocimiento que era poco trabajada, como la subjetividad. Aquí se politizó la subjetividad y la identidad. Ahí nos dimos cuenta que somos sujetos genéricos. Las luchas por la liberación sexual y racial y el colonialismo fueron los escenarios de relaciones sociales materiales para cuestionar las posiciones universalistas y hegemónicas.

La crítica feminista redefine la noción de identidad en articulación con la localización, como concepto geográfico y político de lo local en oposición a lo global. Más fue la poeta y teórica feminista Adrienne Rich, quien describe la noción de “comenzar no por un continente, por un país, o por una casa; más por la geografía más cercana, - el cuerpo. La política de localización. Tratar de ver, como mujer, a partir del centro” (Rich, 2002:19-20).

A partir de los conceptos de cuerpo y política del cuerpo se elabora un debate importante sobre el local de la definición de la identidad y la diferencia, es decir de su materialización que son los cuerpos concretos. En este contexto se discuten y planifican campañas a favor de los derechos y la salud reproductiva, la sexualidad femenina, lucha contra la violencia, disminución de la mortalidad materna, cuyas causas son evitables.

Fundamentalismo y teología feminista

Es cierto, que falta conocer ¿Cuánto afectan los movimientos de mujeres y feministas a los fundamentalismos? ¿Qué se ha conquistado hasta hoy? tanto en los temas de familia, maternidad, corporeidad, sexualidad; y de qué forma trabaja la religión en la esfera pública y privada. Una mirada rápida, nos permite darnos cuenta de que en las con-

ferencias de El Cairo y Beijing los organismos no gubernamentales están discutiendo abiertamente los fundamentalismos para encontrar la manera de contrarrestar sus estrategias políticas.

Y por su parte en todas las religiones hay toda una vertiente de estudios feministas y de relectura de sus cánones, con el fin de recuperar las historias escondidas, invisibilizadas de mujeres que lucharon a favor de los derechos de las mujeres. Esto significa una deconstrucción de los textos sagrados para desmontarlos y reconstruirlos. Esto es lo que han venido haciendo teólogas feministas católicas y protestantes: Rosemary Radford, Elisabeth Shüssler Fiorenza, Elsa Tamez, Ivone Gebara, Nancy Cardoso, Tania Mara Sampaio, Mary Hunt, Maria Pilar Aquino, y muchas más que están deconstruyendo los fundamentalismos a través de las herramientas de interpretación de la sospecha.

No se puede negar que la Biblia es un texto escrito en una cultura patriarcal, no obstante hay textos liberadores que defienden los derechos y dignifican a las mujeres, esto se puede percibir en aquellas tradiciones cuando Dios habla en lenguaje humano y no sexista. De ahí la importancia de seguir profundizando nuestra interpretación con nuevas herramientas metodológicas, esto con el fin de desnaturalizar, desacralizar y desmitificar los textos e interpretaciones bíblicas de dominación y su función ideológica que domina y aliena las conciencias, poniendo en evidencia que muchos de estos textos fueron formulados a través de mitos, estereotipos, preconcepciones, sistema de valores que muchas veces los arrastramos hasta hoy en nuestro lenguaje cotidiano.

Para la teóloga católica feminista Elisabeth Shüssler Fiorenza, lo que requiere es no sólo entender las tradiciones, y sus representaciones simbólicas, sino que:

(...) cualquier comprensión de la teología cristiana como “continuación actualizadora de la historia cristiana de la

interpretación”, no percibe como la tradición es una fuente no sólo de verdad y liberación más también de represión y de dominio. Por eso debe la teología evaluar críticamente y rechazar las tradiciones que contribuyeron para la opresión de las mujeres (...) así también se debe hoy rechazar las tradiciones sexistas, aun cuando están fundamentadas en textos bíblicos. La revelación sólo se encuentra en aquellas tradiciones de textos y critican a la cultura patriarcal y la religión androcéntrica (Shüssler Fiorenza, 1978:31).

De hecho, si siguiéramos nombrando todas las voces de interpretación bíblica que promueven la igualdad de las mujeres, no habría cuándo acabar, son amplias y deben ser apoyadas para contrarrestar los fundamentalismos. Se suman a estas los trabajos de teólogas e historiadoras a través de los estudios de la historia cultural y su conexión con teología y antropología y teología e historia, demostrando que hay una rica tradición de trabajos teológicos feministas de liberación del sexismo cultural, que cuestionan el pensamiento occidental, a través de los estudios poscoloniales, al decir que la teología no sólo es sexista, de clase media, masculina, sino es blanca, androcéntrica y antropocéntrica².

Ivone Gebara (1987) asume que la teología feminista toma en cuenta la perspectiva antropológica más amplia, a la luz de las conquistas de la humanidad en todos los sectores de la vida humana, es necesario que haya una revisión de las imágenes patriarcales de Dios con el fin de recuperar la “memoria subversiva” de las mujeres del pasado para rehabilitarla como lugar de la manifestación de lo divino, al igual que al hombre.

A partir de los 90 nuestras reflexiones teológicas habían dado grandes pasos, se comenzó a trabajar en torno al

² Véanse los trabajos de Ivone Gebara: *Teología en ritmo de mujer* (1994); *Teología ecofeminista* (2000); *O que é teologia* (2006); *Teología feminista* (2003) y otros.

concepto cuerpo, que al inicio se sintió como un eje de tensión alrededor de los conceptos género y sexo. Por esa razón, en las teorías de género el concepto de cuerpo aparece tardíamente en la reflexión sobre la construcción social y reproducción de género. *Aun* cuando era claro que las teorías de género siempre trataron de romper con los dualismos binarios sobre lo público y privado, siendo que el cuerpo era controlado, modelado tanto en lo público y lo privado. Quizás una de las razones se deriva de que había dificultad de comprender el cuerpo como “lócus = lugar concreto, social e históricamente situado a través del cual se construye el género” (Fuller, 2001:55) porque el cuerpo era conceptualizado solamente como un objeto de opresión. Sin embargo:

El cuerpo es el locus del dolor, del placer y de la persona misma; del otro, es el objeto donde se inscriben los sistemas de coerción social. Por ello, puede ser entendido como una bisagra colocada entre la experiencia interna y psíquica y una exterioridad sociopolítica (Fuller, 2001:55).

Es claro, que el cuerpo para todas y todos es una cartografía humana en donde se guarda memoria y codifican todas nuestras sensaciones y vivencias. En el cuerpo confluyen los centros de nuestra existencia: pensar, sentir y hacer. Este es el espacio de vida y de muerte, aquí confluyen lo finito e infinito. Aquí se descubre entre la exterioridad de su apariencia y la interioridad de su vivencia que es su subjetividad.

Una teología de la corporeidad como espacio de reencarnación de transformación y revelación de Dios son los descubrimientos para romper con todos los fundamentalismos. Pues es lo sagrado, es el Espíritu de Dios que habita en nuestros cuerpos mortales, así lo expresaba el apóstol Pablo, cuando decía que el cuerpo es el templo del Espíritu Santo y que por causa de nuestros cuerpos individuales y colectivos

o comunitarios se organizan las sociedades y las instituciones e inclusive la moral. Ivone Gevara expresa:

Mi opción es por el cuerpo; el cuerpo humano, el cuerpo vivo, el centro de las relaciones; el cuerpo, del cual parten todos los problemas y hacia el cual tienden a converger todas las soluciones; el cuerpo cuya belleza es exaltada, pero que también es considerado obstáculo para lo divino, considerado Espíritu puro; el cuerpo, lugar del éxtasis y de opresión, lugar de amor y odio; el cuerpo, lugar de las señales del Reino, lugar de resurrección (Gebara, 1995:3).

Esperamos con esperanza la resurrección del cuerpo desde su materialidad concreta de dignidad humana de valoración a todas y todos los seres vivos y su relación con el ecosistema.

Conclusión

Las reflexiones no terminaron por tanto no es una conclusión definitiva, sino el comienzo de una reflexión más profunda que necesita ser investigada con mayor discernimiento como un tema complejo por los matices que reviste. Lo que no quita nuestra responsabilidad de abrirnos a dialogar sobre la sexualidad y que cambien nuestros discursos dogmáticos como si fueran asuntos privados, cuando a la verdad son también políticos.

Lo que es claro es que hay maneras de enfrentar los fundamentalismos, la educación para erradicar prácticas tradicionales que dañan la integridad, la sexualidad y los cuerpos de las mujeres. Junto a ello legislaciones y apoyo para mejorar los servicios de salud y derechos reproductivos, disminuir las muertes maternas y la descriminalización del aborto.

Estas acciones no dejan de lado la demanda de un estado laico para que no haya presión de cualquier creencia religiosa en materia políticas del estado, ya sea en salud, seguridad y otros. Pues pareciera que aunque se declara estado laico en el fondo no es así porque su actuación es contraria.

Bibliografía

- BENNET, Rita. (1987) *La mujer ideal*. España, Editorial Clie.
- CHRISTENSON, Larry (1992) *Familia Cristiana*. España, Editorial Caribe.
- FULLER, Norma (2001) *Masculinidades, cambios y permanencias*, Lima, Fondo Editorial PUCP.
- GEBARA, Ivone (1987) “Desafios que o movimento feminista e a teologia feminista lançam à sociedade e às igrejas”. Palestra proferida na Escola superior de Teologia do IECLB. São Leopoldo, em 03-06-1987.
- GEBARA, Ivone (1994) *Teologia em ritmo de mulher*. São Paulo, Paulinas.
- GEBARA, Ivone (1995) “El cuerpo, nuevo punto de partida para la teología moral” en *Aportes*, No. 7. Montevideo, Católicas por el derecho a Decidir.
- GEBARA, Ivone (2006) *O que é teologia*. São Paulo, Brasiliense.
- GEBARA, Ivone (2007) *O que é teologia feminista*. São Paulo, Brasiliense.
- GEBARA, Ivone. (1997) *Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo, Olho d’Água.
- GOUVÊA, Cuadros Ricardo (2006) “A Condição das mul-

heres no fundamentalismo: Reflexões transdisciplinares sobre a relação entre fundamentalismo religioso e as questões de gênero” em *Mandrágora*, Ano XIV No. 14. São Paulo, UMESP.

HALL, Stuart (2006) *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopez Louro- 11 ed. Rio de Janeiro, DP&A.

KISSLING, Frances y SIPPEL, Serra (2003) “Las mujeres bajo regimenes opresivos: Mujeres y fundamentalismos religiosos” em *Conciencia Latinoamericana*. Bolivia, Católicas por el Derecho a Decidir. p 19.

Ministerios especializados: *Hombria al máximo. Hombres de Verdad*. Lima, marzo e 2009. [En línea]<<http://jovendevalor.blogspot.com/2009/03/hombria-al-maximo.html>> [Consulta: 25 de junio de 2009.

MOURA da Silva, Eliane (2006) “Fundamentalismo evangélico e questões de gênero: Em busca de perguntas” em DUARTE, Sandra (Org.) (2006) *Gênero e Religião no Brasil: Ensaio Feministas*. São Bernardo do Campo, UMESP.

PALAU, Luis (1980) *Con quién me casaré*. Estado Unidos, Editorial Caribe.

RICH, Adrienne (2002) “Notas para una Política da localização” (trad. De Maria José Gomes), em Macedo, Ana Gabriel (ed.), Ana Gabriela (ed.), *Gênero, identidade e desejo: Antologia crítica do feminismo contemporâneo*, Lisboa, Cotovia.

SCHUSSLER Fiorenza, Elisabeth (1987) “Para una Teología Libertada e libertadora” em *Concilium*. No. 1978. p.31.

MUJERES EN LA IGLESIA CATOLICA,
AGENTES DE CAMBIO
Una perspectiva sociológica

*MARLEN NIÑO ESCOBAR**

Ninguna institución es inmutable; al estar construidas por seres humanos están sujetas al cambio y a la transformación, La Iglesia Católica en este momento se enfrenta a muchos posibles cambios aunque haya resistencia para su aceptación.

Es sencillo, las mujeres décadas atrás venimos despertando una conciencia de género que por supuesto toca las entrañas eclesiales así como de otras dimensiones de la sociedad, es posible que dentro de la misma iglesia se rechace y se niegue qué está sucediendo pero el tema es ineludible para la sociología y otras disciplinas, es por esto que además de apasionante es necesario acercarse al fenómeno religioso y la importancia que ha adquirido y que esperamos siga teniendo para la construcción de una sociedad más incluyente basada en realidades y no en subjetividades descalificadoras como las que hasta ahora han atravesado nuestras vidas.

El fenómeno se hace visible cada vez más con manifestaciones no sólo de mujeres sino también de hombres que

* Socióloga, Universidad Nacional De Colombia.

le apuntan a un cristianismo entendido desde la equidad, el Primer Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas en Buenos Aires fue un signo de esto, 300 personas, mujeres y hombres católicos y también protestantes que no sólo observan sino que desde diferentes lugares, roles, oficios, profesiones aportan a esta construcción, otras manifestaciones claras a favor de los derechos de las mujeres como la Red de Católicas por el Derecho a Decidir, la teología con perspectiva de género, son muestras de esta búsqueda, de los logros y de las dificultades para pronunciarse como sujetos autónomos en una estructura tradicionalmente masculinizada.

Son oportunas las palabras del sociólogo Emile Durkheim “La religión no puede estar por encima de la sociedad” (Durkheim, 1995:28) porque los credos religiosos cada vez tienden a adaptarse a las necesidades de la sociedad al menos a responder a sus preguntas tal como lo explica Raimond Boudon (2004:8): “la adhesión a todo tipo de creencias bien sean religiosas, jurídicas o científicas se explican por el hecho de que el sujeto tiene razones poderosas para creer, y que esas creencias tienen sentido para él”, porque ya no es solamente la necesidad de salvación lo que mueve a las personas a creer sino la necesidad de vivir el reino “aquí y ahora”, el proyecto de la felicidad del bienestar en la sociedad de hoy como una realidad posible, por ello las instituciones religiosas sea cual sea su dogma deben estar abiertas a las transformaciones porque solo así serán la respuesta a la sociedad, alrededor de la mesa, como Cristo reunió a su iglesia, donde todos nos vemos las caras, que permita la visibilidad, la equidad, el respeto, sin miedo a ser discriminados sino con la libertad de ser escuchados y valorados, en un Cristianismo vigente como opción razonable en la actualidad. Por esto las dinámicas de cambio no se pueden dar de manera individual sino en la creación de redes de apoyo que fortalezcan este sentir de las mujeres y para que de una manera fraterna se vayan construyendo uno a uno los pilares de la inclusión basados en argumentos certeros desde la teolo-

gía por ello desde la sociología vi la importancia de analizar sobretudo el perfil de los y las teólogas que hacen teología con perspectiva de género y que están en las bases de las dinámicas de transformación de la Iglesia.

Desde la sociología weberiana (Weber, 1984) se señala que a las religiones se las estudia no en su esencia sino por sus consecuencias, es decir por lo que generan socialmente, este es el caso en el que la religión, en concreto el cristianismo, ha construido la subjetividad de las mujeres como un sujeto histórico con unos parámetros específicos del bien y del mal, estructurando los roles dentro de la sociedad pero precisamente por ser un sujeto histórico es cambiante, es así como las mujeres católicas en la actualidad abordan diferentes dinámicas que giran en torno a un solo objetivo: pensar, actuar y lograr por sí mismas reconstruyendo subjetividades que le permitan un espacio propio desde el que aporten a la humanidad.

Este cambio que aún puede pasar desapercibido para muchos es el eje central de este escrito para ello abordaré la teoría del cambio de Talcott Parsons (1966) que nos permite establecer qué rumbo toma esta pretensión de transformación de roles. Para esto es necesario hacer una retrospectiva de esta construcción social desde la base religiosa.

La mujer una construcción histórica

La construcción de la subjetividad femenina se ha basado históricamente en dos pilares el uno tan extremo del otro; por un lado, la imagen impecable de María, la Virgen y por otro, la imagen pecadora de Eva causante de la condena humana, es así cómo a través de la historia se establecen una serie de cánones como lineamientos para las mujeres donde se “naturalizó” la esencia de Eva como punto de partida para todas y como seres en proceso de purificación deben someterse al examen continuo de la sociedad para acer-

carse al ideal Mariano, lo que en términos de Max Weber (1984) podría señalarse como los sujetos “negativamente privilegiados” en contraposición de los “positivamente privilegiados”¹ las mujeres han estado históricamente limitadas a la consecución de la gracia o el favor divino y social pero sin alcanzar la plenitud de ser “digna” merecedora de la salvación, lo que configura un papel específico y unas pautas de modo de vida que descansa en un principio: el tabú. Estas normas, según Weber sociológicamente están construidas en una ética religiosa que obliga a no transgredirlas, es decir que a un sujeto u objeto se les puede adjudicar un carácter de tabú que le imponga un estado de prohibición ya sea porque su contacto con este se “contamine y lleve al pecado” o por una falta grave que Weber define como “mal-encantamiento” o bien que este carácter de tabú condicione sus funciones en la sociedad. Es así como el rol social de las mujeres ha estado limitado y condicionado por estas construcciones religiosas.

El desmonte de los pilares sobre los que se erigió la subjetividad de las mujeres y la construcción de una nueva, de y desde las mismas mujeres, es un fenómeno religioso digno de ser tenido en cuenta.

Indudablemente pensar en un proceso de cambio de una construcción social atravesada por la historia y la tradición y la interiorización de los valores religiosos, no es una tarea fácil ni es algo que se acepte como una realidad ineludible, lo cierto es que desde diferentes dinámicas, se está dando.

¹ Para Weber (1984) los “positivamente privilegiados” son quienes por su distinción condición o prestigio poseen de hecho cierto merecimiento de la salvación y que su ser cualitativo ya es suficiente para esto encontrando su justificación en sí mismo, a diferencia de los “negativamente privilegiados” quienes deben someterse a un examen de sus funciones o vocación en este mundo para lograr dicha salvación, estableciendo así diferentes niveles o rangos de dignidad, que interpretados hoy en las instituciones repercute en las jerarquías excluyentes.

Como primera medida podríamos reconstruir la tipología de los sujetos de cambio es decir acercarnos al perfil de las mujeres y porque no decirlo, de los hombres que han incidido en la nueva construcción de subjetividades y de roles de las mujeres dentro de la iglesia católica.

En el estudio centraré mi atención en las mujeres y los hombres que han generado desde sus roles dentro de la iglesia católica y que han impulsado un proceso de cambio ya sea desde la academia o desde la acción política.

Weber (1984) establece diferencias entre el sacerdote, el profeta, el mago y los maestros de moral que aunque no tienen límites como tal son diferentes, y los laicos sobre quienes recae la ética religiosa; en este espacio “transita” el maestro de moral que tal y como lo señala Weber es conocedor de la antigua sabiduría y a la vez un renovador.² Esta labor de “renovador” adjudicada al que posee el “saber” es precisamente lo que da relevancia a que la teología en todo su radio de acción sea uno de los medios más eficaces a la hora de pretender la transformación de una institución cuya cohesión radica en la interiorización de las normas morales establecidas.

La teología con perspectiva de género: un punto de partida

La Teología de la Liberación junto a las nacientes teorías feministas de la época constituyen un conjunto de hechos coyunturales que fortalecieron esta nueva visión del mundo de y desde las mujeres. El contexto que brindó la teología de la liberación fue el de la propuesta de un cristianismo práctico que se extendiera a los más pobres vulnera-

² El maestro de moral tal y como lo expresa Weber (1984:359) “lleno de una nueva o renovada comprensión de la antigua sabiduría, reúne discípulos en torno suyo aconseja a las jerarquías y trata de moverlos hacia las reglas morales”

bles y débiles incluyendo así a las mujeres y por otro lado las teorías feministas que ya desde décadas atrás intentaban hacer historia, en este momento del que hablamos, la propuesta feminista toma más fuerza, sin embargo la teología con perspectiva de género y las dinámicas que giran en torno a ella no se limitan a ser una propuesta sino que generan de hecho una nueva subjetividad para los y las que se inscriben en una teoría feminista como los y las que no, es decir, tal como lo expresó Anne Marie Kappeli (1984:192): “Múltiples son los rostros del feminismo, podemos enfocar esos rostros ya en el nivel de las ideas y el discurso, o ya a través de las prácticas sociales” la teología con perspectiva de género no sólo es práctica como fuera el propósito de la teología de la liberación sino que es transformadora de la subjetividad y con ella de los roles de las mujeres en la sociedad.

Esta nueva “forma” de vivir la fe que da el “equilibrio” social del que adolece la Iglesia y cuya realidad es ineludible coloca a los y las teólogas en un rol de “re-intérpretes de la fe” tal como lo señala Weber (1984:9): “Adaptan la doctrina a las necesidades de la comunidad religiosa, cuando esto ocurre lo común es que las doctrinas religiosas se adapten a necesidades religiosas, otros ámbitos de necesidades solo podrían determinar una influencia accesorias; sin embargo, con frecuencia esta influencia resulta manifiesta, y a veces esencial”. La diferencia es que estas “necesidades” que nacen en la religión no sólo son de la “comunidad religiosa” sino que se extienden a todo el engranaje social que en base a la construcción religiosa de las mujeres estableció los parámetros y los roles de las mismas.

Un proceso de cambio, lento e ineludible

Desde luego lo importante no es simplemente enmarcar los sujetos que hacen teología con perspectiva de gé-

nero o que participan de una u otra dinámica en búsqueda de la equidad de género dentro de la iglesia católica sino que la verdadera importancia radica en las réplicas transformadoras del rol de las mujeres dentro de la institución, este ejercicio de análisis sociológico es útil para determinar la intensidad en que las acciones conjuntas de las mujeres logran cambios y qué dimensiones toman estos mismos.

Tal vez uno de los mas imperceptibles es la “reestructuración y la reconstrucción” de la subjetividad. Sin embargo, tiene una profunda repercusión en una institución tradicionalmente sostenida por las mujeres ya que se transforma en un proceso endógeno permitiendo una participación consiente del valor del aporte de las fieles a las iglesias y del aporte de la teología con perspectiva de género a la Iglesia católica.

En este cambio lento en el que no se pueden establecer un hasta dónde o hasta cuándo pero sí permite percibir las dimensiones que han tomado los pronunciamientos de las mujeres al respecto. En una ocasión al presentar este trabajo de investigación alguien me preguntó, cuáles eran los cambios prácticos dentro de la iglesia que permitirían hacer un trabajo con esta temática y es entendible la pregunta porque aún hay muchos espacios por conquistar en el propósito de la equidad de género pero no podemos negar que las mujeres hoy pensamos diferente respecto de nuestro valor en la sociedad y por supuesto dentro de la iglesia católica lo que nos permite expresar el inconformismo y lo que nos permite desde diferentes dinámicas de trabajo procurando argumentar nuevos espacios incluyentes y coherentes con el mensaje de Cristo, este es el principio de un cambio real y de consecuencia prácticas, desde este contexto se puede establecer que el proceso de cambio social se da desde dentro con mayor posibilidad de incidencia, lo que en términos de la teoría funcional-estructuralista (Parsons, 1966) se entiende como un proceso dentro del sistema que no desequilibra

su esencia, es decir el mensaje de Cristo es la misma verdad que se profesa y es por ello que no puede señalarse como anomia³ ya que preserva la orientación de la creencia religiosa. En palabras de Parsons, la iglesia católica como institución “establece pautas que definen lo esencial de la conducta legítimamente esperada de las personas, en cuanto éstas desempeñan roles estructuralmente importantes en el sistema social, hay por supuesto grados de conformidad o de ausencia de ella, pero una pauta esta institucionalizada sólo en la medida en que por lo menos un grado mínimo de conformidades espera legítimamente de modo que su ausencia se trate con sanciones inconsistentes cuando menos en una severa desaprobación, las pautas institucionales y las situacionales guardan una dependencia mutua, la presión situacional puede constituir un factor importante en la modificación de las instituciones.” (Parsons:1966:207)

La Extensión del Rol dentro de la Institución y la Subjetividad

El 1º Congreso de Teólogas latinoamericanas y alemanas realizado en Buenos Aires en marzo de 2008 fijó un precedente en el nivel de compromiso que las mujeres han adquirido con el propósito de una Iglesia incluyente, aquí se pronunciaron todas las mujeres y los hombres que desde lo que hacen proponen un cristianismo vivido desde la igualdad de oportunidades y de espacios en la participación significativa dentro de la iglesia, de hecho hay un aumento en la participación de las mujeres en diferentes espacios eclesiales⁴ sin embargo aún es muy poco si se tiene en cuenta que

³ Anomia para Emile Durkheim es utilizado para señalar la desviación o ruptura de las normas sociales, una conducta desviada.

⁴ La historiadora Ana María Bidegain establece una diferencia entre eclesástico y eclesial, el primero se refiere al aparato jerárquico o administra-

los espacios se han otorgado como un premio cuando en realidad son un derecho.

Este cambio de subjetividad que permite una extensión del rol significa una ruptura con una serie de miedos inseguridades y sobre todo con los propios límites impuestos por las mismas mujeres que a la larga son los que sostienen esta construcción social de la “superioridad” masculina pero que hoy a través de la presencia activa pueden generar nuevas formas de pensar y de actuar que apunten a la inclusión y a la equidad de género.

Bibliografía

- BOUDON, Raymond (2004) “La racionalidad de lo religioso según Max Weber” en GONZÁLEZ ROJAS, Jorge Enrique (comp.) *Sociología De La Religión De Max Weber*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- DURKHEIM, Emile (1997) *Las reglas del método sociológico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- KAPPELI, Anne Marie (1984) “Escenarios del feminismo” en DUBY y PERROT, *Historia de las mujeres. El siglo XXI*. Tomo 8. Taurus. pp. 191-225
- PARSONS, Talcott (1966) *El Sistema Social*. Madrid, Ed. Revista de Occidente.
- WEBER, Max (1984) *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.

dores de lo sagrado (sacerdotes, obispos, cardenales) eclesial se refiere al conjunto de miembros de la iglesia, de bautizados, sin importar su posición en la estructura de la institución.

CATEGORÍAS ANTROPOLÓGICO-
TEOLÓGICAS PARA LA COMPRENSIÓN
DE LA SEXUALIDAD DE LA MUJER
ANALIZADAS DESDE EL TEXTO
DE MC 5, 24B-34

*MARÍA DEL SOCORRO VIVAS ALBÁN**

1. Situación de la mujer en el Evangelio de Marcos

En las sociedades antiguas, no secularizadas, la religión ocupaba un lugar central en la sociedad y desde ahí la concreción de las demás instituciones en la vida de la comunidad. La religión facilitaba los absolutos a partir de los cuales se organizaban los valores, los puntos de referencia según los cuales se encontraba un sentido socialmente reconocido en todas las relaciones sociales. Como ejemplo de esto, es evidente, el caso de Israel en tiempos de Jesús. Todas las

* Estudios realizados: Licenciatura en Filosofía, Licenciatura en teología, Maestría en Educación, Maestría en Teología, Doctorado en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana; Especialización en Docencia Universitaria de la Universidad El Bosque. Docente investigadora de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana; directora de los grupos de investigación “Teología y género” y “Teopraxis”. Coautora de la serie escolar TESTIMONIO, Editorial Voluntad; miembro del Comité de Redacción de la Revista *Theológica Xaveriana*, miembro del grupo de teólogos Amerindia, miembro fundante de la Asociación Colombiana de Teólogas.

acciones adquirirían un estatuto de realidad según su referencia a Dios. Y es Dios quien daba la razón de lo que ocurría. Así, se entiende cómo se explicaba una enfermedad desde la religión y, la diferenciación social nacía de la definición de Dios, y así sucesivamente, hasta incluir todos los aspectos de la sociedad.

Por otra parte, no basta la construcción lógica de un pensamiento, bien articulado, suficientemente justificado y sostenido por una determinada racionalidad. Será siempre en sus efectos sobre las personas donde se muestra su contenido real. Pues éste es el caso de la situación de la mujer en los evangelios. Por voluntad y decisión del Dios-Ley, la mujer en Israel era un ser de segunda categoría, supeditada en todo al varón. Explicaba su existencia por la maternidad¹.

Tal discriminación de la mujer quedaba en evidencia en los principios teológicos, a partir de los cuales se explicaba su condición de ella, en la legislación sobre el matrimonio y el divorcio. Por ejemplo, cada día el israelita era invitado a dar gracias a Dios por no ser extranjero, *ni mujer*, ni ignorante. El valor de la esposa dependía de su “utilidad”: la esterilidad, la fealdad, la sordera, una voz demasiado gritona, un descuido al cocinar, perder el control delante de los suegros..., eran causa de divorcio. Un hombre no podía estar sin una mujer, pero una mujer sí podía estar sin hombre; un hombre no podía casarse con una mujer estéril, o con una vieja, o con una estéril congénita, o con una menor, sencillamente, porque no podían tener hijos. El hombre no podía beber el cáliz de la esterilidad que le impedía engendrar, pero una mujer, por ejemplo, si lo podía beber dejando de tener hijos: una mujer se podía casar con un eunuco. La

¹ Que esto suponga una agresión de los textos del libro del Génesis que anuncia sin duda alguna la igualdad de varones y mujeres creados a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 27), es una muestra de la profunda capacidad de manipulación de toda la religión puesta al servicio del poder y del tener, y una vez más, la constatación del ambiente en que fueron escritos los textos sagrados: profundamente androcéntrico y patriarcal.

mujer no se casaba, “era casada”, vendida y comprada, era una perfecta esclava en manos de su marido.

En cuanto al culto, la mujer tenía permiso para no rezar el *Shemá*, la verdadera señal de identidad israelita, como quien dice, la mujer no era considerada como israelita, lo único, que podría pensarse como signo de su identidad era su maternidad. Al no rezar el *Shamá*, la mujer no era escuchada por Dios, ya que se trataba de un ser impuro por naturaleza. Por eso, en la sinagoga ocupaba un lugar aparte, igual que en el Templo. Su “participación” en el culto era estrictamente pasiva, sólo debía estar ahí, pero sin ninguna otra participación².

Por consiguiente, una mujer con estas condiciones estaba dominada por el miedo y el desprecio a sí misma, estaba en una sumisión total, en un orden absurdo de cosas presentado como consecuencia de la voluntad de Dios. Por ende, estaba “fuera de Dios”. Sin acceso a la sabiduría y a la participación en la vida de la sociedad. Con este panorama, queda por decir que eran radicalmente marginadas sociales.

Pero los efectos mayores que producía esta marginación eran en el campo teológico. Salir de esa situación era absolutamente impensable. El sólo hecho de querer apartarse de ella, constituía ya pecado, y se hacía merecedora de castigo quien lo hiciera. Llegar a ser agradable a Dios significaba aceptar libre y conscientemente que la naturaleza de la mujer era una desgracia, casi un pecado, un punto no resuelto de la creación. Jesús de Nazaret, “comprendió” que esto no era así. Que la afirmación Dios-Abba suponía otra forma de ver a la mujer, otra manera de comportarse con ella.

Los evangelios proporcionan datos suficientes como para afirmar que éste es uno de los rasgos característicos del Jesús histórico³.

² Cfr. Suau, Teodor (1996)

³ Cfr. Jn 3, 5-30; Lc 7, 36-39; Jn 8, 1-11; Mc 5, 25-34; Mt 9, 20-22.

Marcos, en su evangelio, presenta una serie de textos en los que están como protagonistas las mujeres, casi siempre introducidos por la expresión “una mujer”, sin más precisiones⁴. Todas las referencias de Marcos a la mujer parecerían recibir la aprobación de Jesús, lo cual permite proponer la tesis que han trabajado algunos autores, entre ellos, Teodor Suau, Mercedes Navarro: Marcos se ha servido de las mujeres para presentar las actitudes que, según él, conforman el seguimiento a Jesús, es decir, con las narraciones que tienen a las mujeres como sujeto, ha construido el retrato del verdadero discípulo/a.

Primero que todo, muestra el grado de objetivación a que se había reducido la religión del Dios-Ley. Cualquier otro pecador (el leproso, el paralítico, el publicano) conservaba un cierto grado de culpabilidad posible. Siempre quedaba la sospecha o la posibilidad de que verdaderamente hubieran merecido el castigo que les había sido otorgado. De una u otra forma, en todos los casos cabía una probabilidad, por remota que fuera, de redención. Pero para la mujer ésta no existía. Su situación social estaba tan devaluada que era poco posible que ella pudiera acceder a la redención.

2. Reflexiones en torno a una metáfora: La mujer enferma: Marcos 5, 24b-34

Entre la multitud había una mujer que desde hace doce años estaba enferma, con derrames de sangre.

Había sufrido mucho a manos de muchos médicos, y había gastado todo lo que tenía, sin que le hubiera servido de nada, al contrario, iba de mal en peor.

Cuando oyó hablar de Jesús, esta mujer se le acercó por detrás, entre la gente, y le tocó la capa, quedará sana.

Al momento, el derrame de sangre se detuvo, y sintió en

⁴ Cfr. Mc. 5, 25.33; 7, 25-26; 14, 13; 15, 40; 12, 42.

el cuerpo que ya estaba curada de su enfermedad.
Jesús dándose cuenta de que había salido poder de él, se volvió a mirar a la gente, y preguntó:
¿Quién me ha tocado la ropa?
Sus discípulos le dijeron:
- Ves que la gente te oprime por todos lados, y preguntas ¿quién me ha tocado?
Pero Jesús seguía mirando a su alrededor, para ver ¿quién lo había tocado.
Entonces la mujer, temblando de miedo y sabiendo lo que le había pasado, fue y se arrodilló delante de él y le contó toda la verdad.
Jesús le dijo: Hija, por tu fe has sido sanada. Vete tranquila y curada ya de tu enfermedad.

Esta reflexión puede hacerse enmarcada dentro de la cristología de Marcos. Un análisis de su forma básica muestra la insistente atención que se le da a la situación de la mujer. Se presentan en total seis datos acerca de sus flujos de sangre: (1) ha sufrido durante doce años (5,25); (2) ha pasado por muchos médicos (5,26); (3) se ha gastado todo su dinero (5,27); (4) no mejoró sino que fue empeorando (5,26); (5) había oído hablar de Jesús (5,27) porque dijo, “si toco aunque sea su manto, me pondré bien” (5,28). El sólo hecho de decir que padecía flujos de sangre sería necesario para completar la primera parte de una narración de milagros, es decir, la identificación del problema (25-28). Por otra parte, la extensa y detallada introducción es como defensiva, pareciera la excusa perfecta dada por un comportamiento inadecuado, una explicación o justificación de inocencia sobre él ¿por qué iba ella a tocar el manto de Jesús? Posiblemente ésta es la situación que genera nerviosismo en el narrador, como se constata en la evidencia del miedo que siente la mujer cuando Jesús pide ver a la persona que ha recibido la curación. *Pero la mujer, al comprender lo que había pasado, asustada y temblorosa, se echó a sus pies delante de él y le dijo toda la verdad* (5, 33). Sin embargo, ¿por qué el narra-

dor trata el comportamiento de la mujer como si él pensara que necesita excusa? Y ¿por qué coloca a la mujer comportándose con tanto miedo? La narración crea la tensión entre la mujer que quiere permanecer de incógnito y la insistencia del sanador de descubrir a la persona curada. Jesús no parece dispuesto a proseguir sin antes conocer a la persona que ha sido curada⁵.

Se supone que la mujer prototípica de esa cultura y del momento histórico, debería estar en casa rodeada de su familia, tímida, modesta y callada, esperando, de pronto, la visita de alguien⁶.

Este contexto, puede ayudar a explicar el por qué de las excusas de la mujer que han transgredido las normas de modestia y ha tocado intencionadamente a un extraño en la calle. En el desarrollo de la historia, cuando Jesús pide ver quién le ha tocado en medio de la multitud, ¿cómo puede él imaginar que se trata de una mujer? Cuando la mujer se acerca, muestra su identidad públicamente y le dice a Jesús

⁵ Hay intérpretes que afirman que la mujer debería estar avergonzada por haber violado la Torah cuando, padeciendo flujos de sangre, se mete entre la multitud y toca a un varón, pero, cabe preguntarse: esta alusión es pertinente para el Marcos pagano que se dirige a su comunidad pagana? Además, en el relato no hay ninguna mención de la Torah. Por tanto, la explicación de la timidez y el miedo de la mujer ante Jesús debe ser entendida dentro de contexto general del mundo grecorromano de la antigüedad.

⁶ Valerio Máximo, historiador del siglo primero, presenta un debate acerca de la "severidad" y ejemplos de castigo para quienes no cumplen con ésta: "También era escabrosa la situación marital de C. Galo Sulpicio. Se divorció de su mujer porque se enteró de que había salido fuera con la cabeza descubierta. La sentencia fue dura, pero había una razón para ella. Para que tu apariencia sea adecuada, dice, la ley te limita a mis ojos solamente. Usa para ellos los utensilios de cosmética, muéstrales a ellos tu mejor aspecto, confíate a su más íntima familiaridad. Cualquiera otra mirada sobre ti, convocada por una incitación innecesaria, ha de ser considerada sospechosa y quebrantadora". No dejó de pasarle lo mismo a Q. Antitius Vetus, quien se divorció de su mujer porque la habían visto en público hablando de tú a tú con cierta mujer que había sido esclava. Cfr. Máximo Valerio citado por Wendy Cotter (2004:85).

“toda la verdad”. Aquí, la respuesta que Jesús da es bastante importante para el público cristiano: “Hija, tu fe te ha sanado; vete en paz y sigue sana de tu enfermedad” (5, 34). La elección de la palabra “hija” muestra sensibilidad. Dado el carácter íntimo de padecimiento de la mujer, llamarle “hija”, le permite a Jesús dirigirse a ella con ternura y al mismo tiempo mantener un carácter no erótico de la acción de “tocar” y protector de la relación que establece con ella. En segundo lugar, Jesús señala la curación gracias a la fe de la mujer. Así, todo aquello que haya podido parecer indecoroso en el comportamiento de la mujer, es aceptado por Jesús como motivación de la fe.

Claramente se ve que el mandato “vete y sigue sana de tu enfermedad” es una inclusión secundaria, puesto que la narración dice que la mujer ha **sentido** su curación (5,29) y que Jesús **sintió** el poder sanador que salió de él (5,30). Así la expresión de quedar curada es redundante. Realmente Jesús no tenía porque reforzar la curación con la palabra, si ya estaba curada; pero era tal la intensidad de su enfermedad y el tiempo que la había padecido, que era necesario reforzar el que ya estaba curada, integrada, incluida, aceptada en la vida comunitaria.

En el contexto del mundo romano, qué significa esta curación puesta en boca de Jesús? En esta metáfora, como se prefiere llamar, hay algo asombroso con respecto a lo esperado socialmente respecto a los roles sexuales en la relación de honor-pudor. A pesar del hecho de estar Jesús tan seguro de que un poder sanador haya salido de él⁷, cuando ella se presenta ante él, deja de lado el honor para ocuparse de la curación de la mujer.

Por otra parte, Jesús le concede a ella el honor de la curación, como gratitud a su fe, ella tomó la decisión de

⁷ Tan seguro, que incluso, insiste en encontrarse con la persona que le ha tocado.

tocarle. Aunque es claro para el oyente que el poder que ha salido de Jesús y producido la curación inmediata de la mujer es la verdadera razón del milagro. Jesús protege el honor de la mujer y afirma que su acción atrevida para el momento, es la manifestación de una fe profunda. Este acontecimiento suprime la vergüenza y hace surgir el respeto por la mujer. Jesús, identifica el gesto de la mujer con un acto de fe donde muestra su humanidad, su atención al corazón humano, por encima de las rígidas normas sociales del momento. Aquí, se puede identificar un elemento liberador estructural que atraviesa toda la narración. El “flujo de poder” que surge de Jesús detiene el flujo enfermizo de sangre de la mujer. La decisión de tocar a Jesús puede significar que el poder de Jesús puede tocarle a ella y librarla no sólo de su enfermedad sino también de las estructuras de su miedo.

2.1. Estructura del texto

El relato de Marcos 5, 24b-35 –la mujer que padecía flujos de sangre– es un relato que se encuentra en tres versiones en los evangelios⁸, éstas reflejan de algún modo, el complejo proceso de transmisión, cosa que no se puede desconocer, al igual que las modificaciones redaccionales que introdujo Marcos al relato, en relación con la de Mateo y Lucas. Tampoco, se puede desconocer el puesto que ocupa esta narración dentro del conjunto total del libro, ya que se encuentra inserta en otro milagro. Será preciso, rastrear si los relatos de la mujer y de la hija de Jairo, fueron o no independientes en su origen, y si existen suficientes indicios como para afirmar que la intercalación es redaccional; y después, se mirará las tradiciones que están a la base del relato de la hemorroísa.

⁸ Mc 5, 21-43; Mt 9, 18-26; Lc 8, 40-56.

Si se comparan los tres relatos, se puede ver que los tres coinciden en sus aspectos fundamentales: una mujer con una enfermedad genital desde hace doce años, llegó a Jesús y tocó por detrás su vestido quedando libre de su mal; una vez curada, Jesús se dirigió hacia ella, y le dijo: “hija, tu fe te ha salvado”.

Marcos tomó de la tradición la mayor parte de la perícopa de la mujer enferma. Uno de los aportes de Marcos radica en la interrelación de esta historia con la de la hija de Jairo. Pero además, el análisis de los exegetas, refleja que Marcos conservó las dos tradiciones que existían de este milagro, que es posible que hayan sido unidas en la etapa premarcana e incorporó sus aportes de acuerdo a sus intencionalidades teológicas. Estos aspectos se descubren al estudiar el léxico y el estilo de la perícopa, el análisis de los motivos característicos de la forma literaria del milagro, la estructura doble de la perícopa, en la cual cada suceso cuenta o bien con su repetición o con su explicación o comentario.

2.2. Cambios redaccionales

Mc 5, 29 afirma que la mujer sanó de su mal, así concluye uno de los relatos tradicionales sobre el milagro de la mujer. Mc 5, 30 pertenece a otra narración que acentúa la “dynamis” de Jesús y se centra en el diálogo entre la mujer y el sanador. El final de este segundo relato tradicional se encuentra en el versículo 34bc, donde Jesús despide a la mujer con un saludo de paz tradicional, y la cura definitivamente por medio de su palabra, así se destaca su protagonismo.

En Mc 5, 31⁹ se descubre el trabajo redaccional del evangelista en datos concretos como: se da por supuesto que más gente tocaba a Jesús, se usa el mismo verbo –tocar- lo

⁹ Sus discípulos le contestaron: Estás viendo que la gente te oprime y preguntas: ¿Quién me ha tocado?

que permite ver que la fe es la clave de la curación; por otra parte, se introduce, de repente, a los discípulos. Su aparición platea, a su vez, dos problemas: primero, según la introducción del v.21¹⁰, el único que cruzó a la otra orilla fue Jesús; segundo, el relato de la curación de la mujer podría prescindir de la presencia de los discípulos¹¹.

La principal actividad redaccional de Marcos se evidencia en el lugar que esta doble perícopa ocupa dentro de la estructura general del evangelio. Una entrada fundamental para comprender dónde ha colocado Marcos su relato es en la introducción general que enmarcó los dos milagros.

El análisis del relato sobre la mujer que padecía flujos de sangre manifiesta que Marcos conservó las dos tradiciones del milagro que hacían énfasis en aspectos distintos: la sanación que una mujer obtiene cuando toca a Jesús, y la curación como consecuencia de haber escuchado la palabra de Jesús, donde tacto y fuerza curadora se entrecruzan. Ambas versiones se unieron por obra del redactor premarcano que agregó la ubicación geográfica del v. 21 para relacionar, pero no entrelazar los sucesos de la hija de Jairo y la mujer, con el resto del conjunto de milagros en torno al mar, también incluye el v.28 donde se identifica las intenciones de la mujer. Por otra parte, la labor redaccional de Marcos se nota tanto en la intercalación de ambos relatos¹² como en las principales modificaciones que hizo a sus fuentes¹³.

Marcos vincula los dos milagros, en primer lugar, con la enseñanza por medio de parábolas del capítulo cuarto y, en segundo lugar, con los pasajes en donde se reúne la multitud alrededor de Jesús para escuchar su enseñanza o para

¹⁰ Jesús pasó de nuevo en barca a la otra orilla y se aglomeró frente a él mucha gente; él estaba a la orilla del mar.

¹¹ No hacen sino repetir lo que Jesús acaba de decir y mencionar nuevamente a la gente que rodeaba a Jesús.

¹² Cfr. vv 21bc. 24b.35

¹³ Cfr. vv 26bc.31.34^a.

dejarse curar. Este aspecto Marcos lo resalta bastante, aún con los agregados que hace en el relato tradicional indicando que la multitud sigue a Jesús.

El trabajo redaccional de Marcos refleja dos preocupaciones teológicas, relacionadas entre sí: la fe y la incomprensión de los discípulos. Con sus aportes hizo de la fe la clave de toda curación: 1) enfatizó las percepciones y emociones de la mujer cuando se disponía a cruzar un límite socio-religioso (v.28), sanciona sus acciones como fe que salva (v.34a). Marcos no niega ni juzga las acciones de la mujer, las vincula definitivamente por la persona de Jesús por medio de la fe; 2) puso en evidencia el fracaso de los médicos y la situación desesperada de la mujer (v.26bc), y así, señaló la fe de la mujer y el poder sanador de Jesús; 3) con la intercalación de relatos, Marcos, enriqueció la interpretación de los dos milagros, hizo del relato de la mujer la puerta de entrada al significado del relato de la hija de Jairo: su experiencia como creyente sirve como ejemplo para el jefe de la sinagoga. Por tanto, la fe de la mujer, es paradigma a seguir en las situaciones difíciles¹⁴.

Marcos, al añadir el v.31, introduce otra de sus grandes preocupaciones: la displicencia y la incomprensión de los discípulos que representan el lado opuesto de la mujer; mientras ella ha comprendido quién era realmente Jesús, ellos todavía están preocupados por otras cosas.

Marcos una vez más, muestra en los relatos la mentira de la religión del Dios-ley, y presenta al Dios vivo y verdadero, el Dios de Jesús, aquél que se hace presente en medio de todos, es el Dios de la ternura, la misericordia y el perdón.

Como se ha visto anteriormente, la protagonista principal de su relato es una mujer, “una marginada teológicamente”. Además de esta circunstancia, a la mujer se le com-

¹⁴ Cfr. Navarro, Mercedes (2006).

plica la situación: está enferma, sufre una clase de mal que la hace doblemente desgraciada. La pérdida de sangre es considerada causa de impureza legal. Este hecho la margina aún más, ya que le impide participar en la vida social, en la oración y en el trato normal con la gente. Además, el contacto con ella produce impureza. Por consiguiente, es evitada por todos. De aquí ya se deduce la primera constatación: el gesto de tocar a Jesús, es un pecado según la ley¹⁵. Además, esta realidad también constituye una situación límite para la mujer. Situación límite que no desmotiva su deseo de curación, de salvación; la mujer ha hecho todo lo que está a su alcance con tal de recuperar su salud y sigue dispuesta a hacer todo lo que esté dentro de sus posibilidades para curarse. Ante esta situación ¿qué hace la mujer? Se acerca a Jesús y busca algo en provecho propio. Con una actitud un poco supersticiosa, espera un milagro, no el contacto con Jesús, aspira a unirse al grupo de discípulos, lo que es impensable, por tratarse de una mujer. Ni siquiera se mueve por algún propósito de conversión.

Sin embargo, tiene confianza en el poder curativo de Jesús: “con que le toque”. El “milagro” se produce de manera inmediata, la respuesta a la confianza es siempre automática. La reacción de la mujer no puede ser más honesta: reconoce con sencillez y realismo su acción. Para ella, es el gesto que le ha devuelto la vida. Jesús; como siempre, le dirige una palabra afectuosa: “Hija”. Con esto le reconoce la dignidad que la Ley le niega y le ayuda a recuperar la verdadera visión de la realidad. Y sobre todo, coloca en boca de Jesús una expresión que resume la centralidad de todo el relato: “Tu fe te ha curado”.

Los discípulos, no logran ver las cosas claras. Pero Jesús ha sabido descubrir en la acción de la mujer una actitud

¹⁵ Algunos rabinos más estrictos lo consideran como motivo de pena de muerte.

positiva, creadora, digna de ser conducida a la conciencia, para que ella de ahí pueda sacar todas sus consecuencias; especialmente la confianza. Una confianza capaz de superar los obstáculos que la religión del Dios-ley colocaba, insuperables para la mujer: no vayas donde el rabí, ni lo toque y, si lo haces, realizarás un acto desagradable ante Dios. Y, ya sabes, hay que elegir entre la salud y tener a un Dios contento, no hay escapatoria posible: un buen israelita prefiere la Ley antes que intentar conseguir su salud. Ahora, si el punto de referencia es la Ley, la mujer ha actuado bastante mal¹⁶. Si el punto fundamental es ella misma, el aumento de humanidad en su ser de persona, la mujer ha obrado bien. Ha hecho lo que tenía que hacer.

En el primer caso, Dios se revela como el Señor celoso de sus propios derechos, fuera de la realidad. Más alejado cuanto más necesita la humanidad de su fuerza y su ayuda para salir de la opresión. En el caso de Jesús, Dios muestra su auténtica naturaleza: un dinamismo que busca crear sentido en la humanidad, aumentar la calidad de vida en las mujeres y en los hombres. Curiosamente, aquello que para el Dios-Ley representa un obstáculo insuperable, para el Dios-Amor es la condición de posibilidad para la salvación: a mayor debilidad, “enfermedad” y exclusión, mayor proximidad al corazón de Dios. A mayor necesidad, mayor interés por parte del Padre para encontrar la manera de resolver la dificultad. Se evidencia un Dios preocupado, interesado por la felicidad concreta de cada persona.

Esta actitud tan corriente de marginalidad es la que representa un verdadero obstáculo para el seguimiento. En consecuencia, sólo un acto de libertad puede destruir el círculo inicial del miedo, de la exclusión. Únicamente un gesto de afirmación del propio señorío sobre otra tendencia puede liberar del miedo. Por eso, no le basta a la mujer con

¹⁶ Cfr. Navarro, Mercedes (2006: 102)

haber sido suficientemente valiente como para saltarse la ley y atreverse a tocar a Jesús. Este hecho le pudo producir un aumento de desgracia y de mal, si Jesús la hubiera ratificado en su conciencia errónea y hubiera presentado su acción como un pecado más a lo que ya la habían alejado de Dios. Si la mujer no hubiera hablado con Él, la acción hubiera quedado reducida a la magia. La Palabra la hace pasar de la superstición a la fe. El miedo se supera cuando se cambia la propia conciencia, cuando se pasa a experimentarse hija de Dios.

La fe, en este relato, se define a partir de dos momentos: confianza en Jesús; y capacidad de actuar de acuerdo con esa confianza, superando todas las resistencias que la vida, los propios prejuicios, los temores antiguos y nuevos, se van presentando a la voluntad de esperar contra toda espera.

2.3. Aproximación narrativa

Vale recordar que algunas referencias de Mc 5, 24b-34, permiten encuadrar la actividad sanadora de Jesús, no aisladamente, sino con relación a todos los sujetos que en el mundo mediterráneo antiguo están cercanos al proceso que recorren las personas enfermas hasta su curación: por una parte, ellas mismas, sus parientes y vecinos, incluso, las instituciones cercanas a su ámbito vital, y por otra parte, los agentes de sanación disponibles: profesionales médicos o sanadores tradicionales, exorcistas o magos.

¿En qué contexto histórico puede ser leído este relato?

La familia es la institución básica de la sociedad greco-romana y Palestina, gracias a lo cual las personas poseen su nombre, gozan de unas propiedades, y se ganan un lugar en la vida social y política; de manera especial, las personas

más desprotegidas como huérfanos, viudas y enfermos encuentra en la solidaridad familiar la posibilidad de subsistencia a sus necesidades básicas. Por el contrario, carecer de la vinculación familiar, lleva a las personas a situaciones desesperadas, están expuestas a sufrir toda clase de males, que tratan de evitar por todos los medios. En el caso de la mujer, el aislamiento, puede traer consecuencias aún más negativas; no debe responder del honor de nadie, pero tampoco ningún varón podrá ser fiador de la mujer.

La principal preocupación del sector popular consiste en asegurar las condiciones de vida más sanas, pero contrario a este deseo, cotidianamente se encuentran ante situaciones límite de pérdida de salud. Cuando un miembro de la familia enferma, inmediatamente sus parientes más cercanos se dan cuenta del problema, lo clasifican y valoran de acuerdo a sus principios, para intentar darle solución, orientando sus conductas según sus ideas y comportamientos que han sido socialmente sancionados. Precisamente, por estas situaciones, se ha establecido una red de solidaridad entre parientes, amigos y vecinos, para enfrentar la desgracia conjuntamente. Las tareas asignadas a este grupo de personas se relaciona con la elaboración de remedios caseros transmitidos de generación en generación, rezo de plegarias y ofrendas a los dioses, palabras de ánimo para que el paciente se restablezca y ponga también él de su parte para su mejoría.

Sanar en nombre de Dios

En Palestina, como en cualquier otra sociedad del siglo I, quien se presenta como sanador o curador, debe mostrar sus credenciales y los fundamentos de su praxis, de tal manera que quien se le acerque pueda confiar plenamente en él. El honor y la buena fama de un sanador no se da de nacimiento, se adquiere a través del buen oficio de sus funciones, puede ser asignado por otras personas con poder.

Mientras que el sector profesional, contaba con el reconocimiento de las autoridades oficiales –honor asignado- y el prestigio adquirido en los centros de formación; pero en el caso de los sanadores tradicionales, por lo general, cuentan con el apoyo de sus enfermos y de la comunidad local. Su autoridad consiste en la comprobación de sus mismas curaciones, es el primer aval y prestigio de sus acciones. A través de ellos, también, la comunidad descubre los rasgos propios de su identidad, los valores y normas que orientan la interrelación con Dios o las estrategias de acercamiento y comunión.

Sin embargo, su mediación está sujeta al control y sanación de las autoridades religiosas, considerados como verdaderos mediadores del Dios único, lo que implica incluir un elemento de estructuración jerárquica en el interior del sistema sanitario. Este hecho supone un problema: si cualquier agente de salud reconocido tiene el poder de otorgar la sanación divina, los sacerdotes o sus representantes locales tienen el poder de sancionar lo ocurrido, confirmando o no la curación proveniente de Dios. Realmente, todos son mediadores, pero las autoridades religiosas se sienten más “cercañas” a Dios y, por tanto, con mayor influencia y poder, no sólo controlan las actividades del Templo sino, también, la interpretación de la Toráh. La fe monoteísta influyó considerablemente en la construcción de un sistema jerárquico de control que repercutió también en la salud. Por tanto, el cuidado de la salud coloca en juego otra relación centro-periferia que se da entre los representantes de la *cultura religiosa oficial de Israel*¹⁷, y la *cultura religiosa de los grupos locales*¹⁸.

¹⁷ Por medio de sus agentes llega a los pueblos y aldeas vecinas a su sede que está en Jerusalén.

¹⁸ En este caso, la cultura de los sanadores populares y sus comunidades que, en algunos casos, funcionaban de una manera contra-cultural.

A la luz del contexto anterior, ¿cómo se interpreta el texto de Marcos? En el relato de curación de Mc 5, 4b-34, la mujer aparece sin ninguna referencia familiar, completamente sola, es un dato que resulta llamativo si se tiene en cuenta que en la sociedad de ese momento, las acciones individuales tienen una clara orientación grupal y que en las situaciones de la enfermedad se hace énfasis en la solidaridad colectiva. Sin embargo, en el caso de esta mujer, ni familia, ni vecinos, ni instituciones están presentes en el momento en que la mujer va a donde está Jesús, y tampoco hay indicios de su presencia en las etapas anteriores a su enfermedad; por el contrario, se enfatiza su soledad desde el inicio: ha gastado todo cuanto posee y, es ella, quien toma la iniciativa de ir a ver a Jesús, después de escucharlo. En este sentido su situación es igual a la de un leproso¹⁹ y el endemoniado de Gerasa²⁰, quienes no cuentan con nadie a su lado.

Todas las enfermedades representan una rareza que altera el orden social, algunas de ellas generan más temor porque amenazan con destruirlo totalmente. Estas razones de la enfermedad podrían estar vinculadas con la naturaleza del mal que padece. En el caso de esta mujer, el padecimiento uterino sufrido desde hace doce años le impide desempeñar el rol que le ha sido designado en calidad de mujer, reproductora; una condición suficientemente amenazante como para justificar su soledad que, en ningún momento significa aislamiento social.

Su enfermedad, por el contrario, significaría segregación en el estado civil, algo que el relato evangélico no permite determinar con exactitud. Se ha dado la hipótesis según la cual podría tratarse de una mujer viuda; sin embargo, dada su completa soledad en todo el proceso de su enfermedad, no parece ser viuda, pues carece totalmente de fami-

¹⁹ Cfr. Mc. 1, 40-45.

²⁰ Cfr. Mc. 5, 1-20.

liares o amigos que la acompañen. Ahora bien, puesto que su enfermedad la deja imposibilitada para cumplir la obligación de dar descendencia al marido, más bien esta mujer, posiblemente pudo haber sido divorciada y, además, en condiciones tales que impiden que cualquier otro hombre la pida para matrimonio. La ausencia de otros familiares hace pensar que no volvió con su familia de origen (Estévez, 2003).

Curiosamente, la mujer enferma ha disfrutado de independencia económica²¹. Por una parte, pudo haber dejado de gozar de los beneficios que le reportaba el estar vinculada con un grupo de parentesco²², pero no la desvincula del capital que le permitía vivir bien y pagar los costos de su enfermedad, aunque, según el relato, ha llegado al límite y su situación es ya completamente desesperada y alarmante.

Según la costumbre de ese momento en la sociedad judía, la mujer del relato de Marcos ha podido recibir una parte sustancial de la propiedad paterna, como un regalo que corresponde a su dote o como un regalo en vista de la muerte próxima, regalo que puede gozar si es viuda o divorciada, aunque su situación económica sería peor de la que tuviera junto a su marido. Además si es viuda, ha podido recibir algún beneficio económico. Toda la propiedad de su marido administrada por ella, la que fue fijada en su dote. En cualquier caso, es posible que perteneciera a una familia acomodada en la que sus miembros contaban con un apoyo colectivo y más si se trata de una enfermedad... En especial, para una mujer este hecho es fundamental ya que la protege de caer en la miseria absoluta al no tener ningún varón que se haga cargo socialmente de ella; al mismo tiempo, le hace posible gestionar su curación de la manera en que ella considere más oportuno.

²¹ Y que había sufrido mucho con muchos médicos y había gastado todos sus bienes sin provecho alguno... (Mc. 5, 26)

²² Esta desvinculación familiar, la privaría de influencia y posición social, celebración del culto familiar, defensa de los peligros externos.

En conclusión, se puede decir que es una mujer autónoma a la que la enfermedad la ha obligado a valerse por sí misma, cuenta con un mínimo soporte familiar que le ha llegado a través de los bienes heredados. Es posible, que en un primer momento, su familia la haya invitado a orar y a convertirse, como hicieron los amigos de Job, incluso, pudieron haber buscado para ella remedios y expertos curanderos de la época, sin embargo, el relato no dice nada sobre esto, más bien tiene una intencionalidad clara de acentuar su soledad. El mundo relacional corriente, para una mujer de su entorno social estaba profundamente alterado.

La mujer de este relato es muy diferente a las características que presentan los relatos de las “mujeres que renuncian a sí mismas y toman su cruz” (analizadas en el numeral 1.2.); “La suegra de Simón Pedro” (visto en el numeral 1.3.); y el relato de la “historia de una mujer gentil” (visto en el numeral 1.3.) La diferencia de ésta mujer hemorroisica con las mujeres de los relatos anteriores, radica en cuatro acciones que ella realiza que son motivo de escándalo en ese momento: **tocar** el manto de Jesús; **llamar** su atención en la calle; **compartir** su intimidad de enferma con él, delante de la multitud; **confiar** en él. Estas acciones, la colocan en situación distinta respecto a las otras mujeres. Y para realizar éstas acciones tuvo primero que **vencer el miedo** que generaba transgredir aquello que implicaba “lanzarse” en su búsqueda, alcanzarlo y realizar esas acciones, públicamente²³.

3. Algunas implicaciones hermenéuticas

El tema antropológico aparece como hilo conductor de todo este trabajo. El manejo del método da nuevas luces

²³ Cfr. Estevez (2003:350)

al tema, sobre todo al hablar de la inclusión a la luz de la antropología Pascual como nuevo estilo de relaciones donde lo humano adquiere otro rostro. Afecta profundamente a la comunidad y no sólo a la persona por separado. De allí que la posibilidad de celebrar relaciones inclusivas sea un desafío que el Texto de Marcos propone. Relaciones donde la propia humanidad se vea reafirmada y reconocida; relaciones mediadas por la Palabra y caldeada por la igualdad de los hijos de Dios. La posibilidad de vida y de recobrar un lugar digno empieza a realizarse desde el encuentro con Jesús, recobra su sentido pleno, gratifica y coloca a sus personajes en el ámbito gratuito y festivo de la experiencia de la Pascua. En adelante, las mujeres serán definidas por su adhesión de fe a Jesús, al reinado de Dios y a la Pascua. A partir de ese momento, adquiere autoridad en la comunidad para ir a decir todo aquello que ha vivido, visto y oído.

Algunas implicaciones hermenéuticas desde donde se podría abordar estas cuestiones:

3.1. Rescatar la dimensión bíblica del encuentro de Jesús con las mujeres

A través de todas las lecturas de encuentro de Jesús con las mujeres, se descubre que el sexismo de la Biblia no es inherente al mensaje de Jesús. Las Escrituras colocan de manifiesto que la revelación bíblica asumió la forma y se expresó mediante estructuras androcéntricas y patriarcales. Pero, el Dios que revela Jesucristo es un Dios liberador, aspecto que queda evidenciado por su comportamiento. La manera de relacionarse Jesús, revela la igualdad de todos los seres humanos llamados a una idéntica vocación de hijos de Dios, no deja de cuestionar todas las segregaciones vividas en Palestina. Dios no puede soportar la opresión, la minusvaloración, la injusticia, la marginación y la segregación de ninguno de sus hijos. Ante él todos son iguales. Esa expe-

riencia de igualdad la vivieron las personas con quienes Jesús se relacionó, y que San Pablo lo expresa así: *Ya no hay juicio ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús* (Gal 3, 28).

En el mundo de Dios, los hombres y las mujeres dejan de estar en las relaciones de dominación y dependencia patriarcales, para ser personas que viven en presencia del Dios vivo. Si para Dios existe la igualdad, esa misma debería existir en la comunidad que pretende ser anunciadora, debería ser una comunidad sin opresión ni marginalidad.

Los textos muestran que, en la Iglesia primitiva, hombres y mujeres “han trabajado tanto por el Señor” (Rm 16,6.12), así como “luchado” lado a lado para colaborar en la construcción del Reino (Fil 4,2-3). Se tiene testimonios que acreditan que las mujeres desempeñaban funciones de liderazgo (Rm 16,7: Junia, a quien Pablo llama “apóstol”; Rm 16,1-3: Febe, llamada *diakonos* y *prostatis*, o coordinadora, títulos que Pablo atribuye a Apolo y a sí mismo: (1 Cor 3,5-9). Ejercieron funciones misioneras de acuerdo con el precepto de Lucas de ir de dos en dos a anunciar, como Prisca y Aquila (1 Cor 16,19 y Rm 16,5). Estas dos mujeres participaron en la misión entre los gentiles junto con Pablo, Bernabé, Timoteo y Apolo. Prisca aparece mencionada cuatro veces delante de su marido, lo que atestigua su liderazgo. Pablo llama a esta pareja como cooperadores. Su casa era un centro misionero en Corinto (1 Cor 16,19), Efeso (Hch 18,18), Roma (Rm 16,5). Además de éstas, aparecen mencionadas mujeres que eran jefas de iglesias domésticas, como Lidia de Tiatira (Hch 1,4), Ninfa de Laodicea (Col 4,15), Cloe (1 Cor 1, 11).

Por estos detalles se descubre que en la iglesia naciente, seguía vigente la situación igualitaria inaugurada por Jesús. Pero el proceso de adaptación cultural, el retraso de la Parusía y la institucionalización eclesial limitaron el papel y la influencia de las mujeres. En el siglo II, la situación era ya

diferente. No obstante, el redescubrimiento de lo que ellas hicieron sirve para estimular a las mujeres en la lucha contra cualquier tipo de opresión: pobreza, machismo o estereotipo. El texto bíblico es fuerza de salvación. Por eso, es preciso redescubrir y proclamar lo que tiene de liberador²⁴.

La lucha de la mujer para conseguir un puesto de compañera, hombro con hombro con el hombre, no puede desarrollarse ya en situación de inferioridad y de sometimiento, sino que tiene fundamento y legitimidad teológicos. Se puede interpretar mal los textos igualitarios, pero es difícil malinterpretar la praxis de Jesús, en la que imperaba la igualdad entre hombre y mujer. Con Jesús, la mujer se redescubre cara a cara como compañera del hombre, en cuanto a su dignidad de ser, su actuar con él en pie de igualdad, a imagen de Dios.

3.2. Un Jesús para todos/as

“Y el Verbo se hizo carne” (Jn 4, 14a) El Verbo se hizo carne. Carne de varón y carne de mujer. Carne, cuerpo, humanidad, inserción en la historia, historia de una relación. La expresión carne en el texto trabajado, apunta a la solidaridad con toda la humanidad. Porque la humanidad no es la colección de individuos yuxtapuestos, sino conformados en un todo orgánico. Aquello que pasa con uno afecta a todos los seres humanos, a la naturaleza de Dios.

Esta experiencia integral hace valorar cada vez más la relación como camino o entrada a la fe. De esta manera, se va construyendo la relación personal con Jesús y con el Misterio que Él revela y que está fuera y dentro de nosotros.

Las mujeres hablan de vida, amor, respeto, compasión, igualdad, solidaridad, reciprocidad, libertad, vida en plenitud, acciones de resurrección. Para las hermanas ne-

²⁴ Cfr. Estevez (2003:421).

gras, indígenas, marginadas, el mensaje revolucionario de Jesús es una voz de esperanza, es un mensaje de libertad. Jesús es el punto central de referencia para su fe. Por Jesús, Dios se vuelve real, se hace presente en sus vidas. Ellas se identifican con Jesús porque Él se identifica con ellas. Lo identifican como aquel que sufre con ellas, comprende sus sufrimientos y por eso las consuela. Jesús se identificó con los pequeños de su tiempo y se identifica con los pequeños de ahora. Enfatizan la importancia del Jesús histórico para entender quién fue Jesús y su importancia en el presente. Después afirman que ese Jesús es el Cristo, el Dios encarnado.

Las mujeres latinoamericanas, también se identifican con esta comprensión. Hacen énfasis en el camino histórico: la libertad, el consuelo, el proyecto. La manera de relacionarse percibida en el Jesús histórico: su relación con el Abba y con el Reino, compasión con los/as marginados/as, curación para los que sufren, amistad con hombres y mujeres, crítica a la jerarquía social y religiosa de su tiempo. Esta crítica que hacen las mujeres hoy es parecida a la crítica que hacía Jesús en su tiempo. La perspectiva profética en la que Jesús se sitúa benefició a los grupos marginados y desvalorizados de la sociedad: mujeres, niños, pobres, extranjeros.

Se puede decir que la capacidad liberadora de Jesús no está, en su masculinidad. Está en su plena humanidad, donde aparecen rasgos atribuidos tradicionalmente a lo masculino y rasgos atribuidos a lo femenino. La experiencia dice que tanto varones como mujeres son fuertes y débiles, inteligentes y emotivos, tiernos y agresivos.

La perspectiva de género supone el diálogo entre varones y mujeres. Desmonta las identidades tradicionales, construye nuevas identidades y nuevas relaciones. Supera los dualismos y postula igualdad de derechos. No sólo en la teoría, sino en la vivencia concreta de la reciprocidad entre mujeres y varones para el nacimiento de una humanidad equitativa.

La inversión que Jesús propone “los últimos serán los primeros”, en la óptica del Reino significa la necesidad de nuevas relaciones sociales. De ninguna manera se trata de cambiar los polos: antes los hombres, ahora las mujeres. Se trata de nuevas relaciones sociales. Se trata de construir una nueva humanidad, lo que lleva a un proyecto político y por tanto, a nuevas relaciones sociales. Las curaciones y los exorcismos que Jesús realizaba se convertían en resurrección en la vida de las personas. Eran totalmente transformadas. Todo esto tiene implicaciones bastante revolucionarias, porque el proyecto de volver a la plenitud de la vida a los/as oprimidos/as destruye el poder patriarcal.

El Jesús para todos es un “Jesús total”, va más allá del Jesús histórico, Él mismo es leído como una propuesta de resurrección y de vida²⁵. La comunidad de sus seguidores y seguidoras forman el Cuerpo de Cristo. Cuerpo, que significa visibilidad. Todo esto es posible en la medida en que se vivan situaciones de resurrección en la sociedad.

3.3. Un lenguaje alusivo

Dado que no se puede conocer aquello que Dios es, sino aquello que no es, se requiere un lenguaje alusivo, metafórico, analógico o simbólico para acceder, por lo menos desde el lenguaje a una comprensión de esta experiencia. Ninguna semejanza, aunque esta tomada de la Escritura, ninguna semejanza puede predicarse entre Dios y las criaturas sin que resulte aún más grande la desemejanza. Ningún concepto es adecuado, ningún modelo lo refleja directamente. Pero hasta los términos filosóficos más abstractos, como los

²⁵ Cfr. Gebara, Ivone (1993). La autora explica que la resurrección es la clave para comprender el movimiento de Jesús a partir de un análisis crítico. Todo el movimiento de Jesús fue un movimiento preocupado por vivir por devolver la vida de distintas maneras, a distintas personas y a distintos grupos.

de naturaleza, persona y ser, son radicalmente analógicos cuando son empleados con relación a Dios. Aunque no tienen un referente concreto particular o un contenido descriptivo, los conceptos que significan están sometidos a la finitud humana y no alcanzan la meta pretendida sin antes ser negados respecto a su contenido creatural. Es así como se piensa en la necesidad de recurrir a un lenguaje metafórico y analógico para “pensar a Dios” en un lenguaje alusivo e incluyente.

3.3.1. Metáforas femeninas

El símbolo del Dios trino es la forma específicamente cristiana de monoteísmo. Como símbolo, apunta al ser vivo de Dios hecho lenguaje a través de la experiencia que tienen los humanos de ser vivificados, liberados y creados en medio de la ambigüedad de la historia. En y a través de tales experiencias, la comunidad llega a la persuasión de que ése es el modo de actuar del misterio presente, renovando, liberando, encarnado en las alegrías y en los sufrimientos históricos de la humanidad. El símbolo trinitario confirma radicalmente la esperanza de que Dios está realmente en armonía con aquello que ha sido mediado a través de la experiencia; en otras palabras, significa que la Sophia-Dios se corresponde a sí misma en una inmovible fidelidad. El pensamiento que evoca esta idea tiene un sentido de la realidad última en profunda consonancia con los valores de la teología feminista de mutualismo, relación, igualdad y comunidad en la diversidad.

Se propone un acercamiento a estas metáforas, teniendo en cuenta el concepto de sabiduría²⁶.

²⁶ Cfr. Johnson, Elizabeth A. (2002).

3.3.2. La sabiduría

En la comunidad cristiana, mujeres y hombres experimentan que están inspirados y fortalecidos por el Espíritu de Dios para ser sabios, tener un lenguaje creativo y actuar con valor, comprometidos en las múltiples tareas que exigen la renovación y liberación de la personas y del mundo de la situación de maldad, pecado y sufrimiento. Con vistas a este fin, siguen como propio el camino de Jesús, animados por la memoria narrativa de su estilo de vida, de sus historietas imaginativas sobre Dios, de su valor al aceptar el cáliz del sufrimiento y de la muerte, y por la esperanza y la vida que fluyen de todo esto para llevar a cabo su propia praxis de vida. En la solidaridad comunitaria experimentan al mismo tiempo que sus propias vidas, junto con toda la tierra, son dones, al mismo tiempo, firmes y frágiles, que brotan libremente de una fuente de vida, que se refleja en su propia actividad creadora; apuntan a Dios, a un misterio vivo de relación inclinado sobre el mundo.

Dios es Dios como Espíritu-Sophía, el Espíritu móvil, puro, amante de la gente, que llega a todos. Su energía apresura la tierra hacia la vida, su belleza brilla en las estrellas, su fuerza irrumpe en cada fragmento de shalom y renovación que late entre violencias y sin-sentidos. De generación en generación, entra en las personas para hacerlas amigas de Dios. Vincula a los seres humanos con el propósito redentor de Dios. A esta relación se le puede llamar Sophia-Dios, habita en el mundo, en su centro y en sus límites. Sus signos son fuego, viento, agua y color púrpura²⁷.

O sea, que la metáfora femenina es Sophia-Dios, Sophia-Espíritu, y también Sophia-Jesucristo, hijo y profeta de Sophia. La forma dada a la vida histórica de este profeta crucificado, resucitado de entre los muertos, revela la forma del amor de la Sabiduría para con el mundo. Es un amor

²⁷ Cfr. Johnson, Elizabeth A. (2002).

que penetra y toma parte en, que le gusta compartir las celebraciones de los pobres en una mesa comunitaria inclusiva, que se ve relegado y derrotado hasta el extremo por el poder dominante, que consigue una nueva forma de seguir adelante y presente con la resurrección.

Por tanto, se puede afirmar que Sophia-Dios está irreversiblemente unido a las alegrías y las penas de la historia humana, a la carne; en el poder del Espíritu-Sophia, Jesús adopta ahora una nueva identidad comunitaria como Cristo resucitado, cuerpo de todas las mujeres y hombres que toman parte en la transformación del mundo a través de un amor compasivo que comparte el placer y el sufrimiento. En solidaridad con su memoria y animados por el mismo Espíritu, el pequeño rebaño queda configurado como sacramento de la salvación del mundo, dispuesto a formar comunidades de libertad y solidaridad.

También este lenguaje alusivo es indirecto. En este lenguaje quedan reflejados la dignidad y el poder dador de vida de las mujeres, pues aquí el misterio divino, conocido confusamente a través de la creación, de la salvación y de la permanente dialéctica de presencia y ausencia, aparece en forma femenina, al propio tiempo que la bendición divina se otorga como don femenino. Tal símbolo de Dios significa para las mujeres una llamada a crecer en la abundancia de sus valores humanos, a ser creadoras, autoexpresivas y al mismo tiempo, amantes en todas las situaciones de ruptura humana, de violencia y de destrucción de la tierra. Tal símbolo apunta al misterio de la Sabiduría trina como imagen femenina.

Como fundamento y referente último del mundo humano y natural, el símbolo trinitario de Dios puede colaborar para una mayor comprensión trinitaria, al menos de tres maneras útiles. El Dios que es tres veces personal significa que la esencia misma de Dios consiste en ser relación, de modo que el corazón de la realidad descansa en la relacionabilidad más que en un ego solitario. Más aún, no puede ha-

blarse del Dios trinitario sin referencia al amor divino compasivo y liberador, que se derrama en el mundo histórico de la belleza, el pecado y el sufrimiento: Esta visión permite ver en Dios a alguien que anima la praxis humana en esas mismas direcciones.

Finalmente, las categorías teológicas de interpretación para la lectura de la sexualidad de la mujer en clave liberadora, analizadas desde el texto de Mc. 5, 24b-34, son: cuerpo, identidad, curación; categorías que permiten acercarse a la lectura de la mujer desde la redención que ofrece el comportamiento de Jesús con las mujeres.

Bibliografía

- COTTER, Wendy (2004) “El héroe de los milagros de doce años en Marcos” en Levine, Amy-Jill Una compañera para Marcos. Colección En Clave de mujer...Bilbao, Desclée De Brouwer.
- ESTÉVEZ LÓPEZ, Elisa (2003) El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales. Barcelona, Verbo Divino.
- GEBARA, Ivone (1993) “III Semana Teológica: Construyendo nuestras teologías feministas” en Tópicos 90.
- JOHNSON, Elizabeth A. (2002) La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista. [Título original: She Who is] traducción de Víctor Morla, (1992). Barcelona, Herder,
- NAVARRO, Mercedes (2006) Marcos. Ed. Verbo Divino. Estella. Navarra.
- SUAU, Teodor (1996) Mujeres en el Evangelio de Marcos. Colección Emaús 20. Barcelona, Centro de Pastoral Litúrgica.

¿SUMISA O REVOLUCIONARIA?

La imagen de la mujer en las cartas de Eloísa¹

*Lucía Riba de Allione**

La formación de una conciencia feminista ha supuesto como una de sus tareas fundamentales superar prejuicios androcéntricos arraigados, uno de los cuales ha sido el supuesto de la inexistencia de pensadoras mujeres en la historia. Esto ha llevado a encarar la tarea de rescatar del olvido o de la sombra de algún gran hombre a dichas mujeres, su vida y su pensamiento. Desde una perspectiva interdisciplinaria, no puede extrañar, entonces, que, a pesar de que en mis estudios e investigaciones me haya dedicado fundamentalmente al campo bíblico, incursionase esta vez en el de la historia, más específicamente la historia medieval, para des-

¹ Este artículo constituyó el aporte en el Sexto Seminario sobre cuestiones de Género, Feminismo y Sexualidad que se realizó en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba durante el primer semestre de 2008. Fue publicado en el sexto tomo de la Colección *Biblioteca de Género* de la EDUCC, editado por Carlos Schickendantz como *Memoria, identidades inestables y erotismo. Textos sobre género y feminismos*, EDUCC, Córdoba, 2008, 167-199.

* Bachiller en Teología. Licenciada en Filosofía. Profesora en la Universidad Católica de Córdoba y en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT).

cubrir en la vida y las palabras de una mujer del siglo XII, Eloísa (†1164), ese lento, a veces contradictorio y muchas veces apasionante proceso de ir alumbrando nuestro propio género.

He leído, entonces, las cartas de Eloísa,² fijándome particularmente en lo que éstas me mostraban sobre ella: su pensamiento, sus sentimientos, su vida... Descubrí a una mujer hija de su tiempo, deudora del pensamiento de su época, sobre todo en lo que respecta a la mujer –pensamiento que se refleja también en las cartas de Abelardo y de Pedro el Venerable, abad de Cluny–. Pero, por otra parte, me encontré con una mujer adulta, de una profunda lucidez, valiente y libre como para llamar a las cosas por su nombre, apasionada, fiel... Intentaré reflejar esta doble perspectiva a lo largo de estas páginas.

He organizado este trabajo en dos partes. En la primera me fijo en el contexto, considerando la imagen generalizada sobre la mujer en la Edad Media, deudora del período patrístico y más atrás aún. Para esto me guío por especialistas en la materia, entre otros/as Georges Duby, uno de los directores de la reconocida *Historia de las mujeres* (1994), Jacques Le Goff y, entre nosotros, Carlos Mar tínez Ruiz. En la segunda me detengo en las cartas de Eloísa fundamentalmente y, cuando es necesario, en las de Abelardo y en las del Abad de Cluny, siguiendo el orden de los puntos que presento en la primera parte.

1. La imagen de la mujer en tiempos de Eloísa

Indudablemente la Edad Media está marcada por el pensamiento de los clérigos, aquellos que tenían el acceso y

² *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Introducción, traducción y notas de P. R. Santidrián y M. Astruga, Alianza, Madrid, 1993. En esta edición se incluyen también las cartas del Abad de Cluny, Pedro el Venerable.

el poder del conocimiento, tanto por discípulos como por maestros. Ellos fueron artífices y voceros de lo que se debía creer y entender sobre Dios, sobre el hombre, sobre el mundo y, por ende, también sobre la mujer. Ellos que no podían tener una visión lograda sobre ella, no sólo por la obviedad de que no eran mujeres, sino también porque generalmente eran célibes. Como dice Jacques Dalarum (1994:29):

Una vez más, es menester partir de los hombres. Y de los hombres que en este sistema feudal detentan el monopolio del poder y de la escritura: los clérigos, y, en particular, los más cultos, los más influyentes, los más prolijos de ellos. Monjes o prelados seculares, su deber es pensar en la humanidad, la sociedad y la iglesia, orientarlas en el plano de la salvación, *asignar también a las mujeres su lugar* en esta economía divina.

Sin embargo, retirados como se encontraban, particularmente antes del siglo XIII, en el universo masculino de los claustros y los *scriptoria*, las escuelas y luego las facultades de teología, en el seno de comunidades de canónigos en las que, desde el siglo XI, los clérigos que se ocupaban del mundo secular se entregaron a la vida inmaculada de los monjes, todo los alejaba de las mujeres (...) Separados de las mujeres por un celibato que a partir del siglo XI se extiende firmemente a todos, nada saben los clérigos de ellas. Se las imaginan, o, más bien, se las imaginan: se representan a la Mujer, en la distancia, la ajenidad y el temor, como una esencia específica, aunque profundamente contradictoria.

No es en absoluto sorprendente que el rasgo dominante del pensamiento clerical de esa época sea la misoginia.³

Deudores de la tradición judeo-helenista, frecuentemente misógina, ¿qué dicen sobre las mujeres? Lo desarrollaré en varios puntos.

³ La cursiva es mía. Es interesante el título que le da el autor a esta parte: "Lejos de las mujeres".

1.1 Adán, el creado primero, es la imagen perfecta de Dios. La mujer es imagen deficitaria

Si bien el primer relato de la creación nos habla del hombre –varón y mujer– creado a imagen de Dios, la tradición cristiana se centró más en el segundo relato para hablar de la mujer. Debiéramos decir, más aún, que la entendió desde la hermenéutica que de dicho relato nos presenta Pablo: *El hombre no debe cubrir su cabeza, porque él es la imagen y el reflejo de Dios, mientras que la mujer es el reflejo del hombre* (1 Cor 11,7). Adán es visto como modelo primero y primitivo del cual descienden todos los seres humanos, también la mujer. No podían negar que la mujer fuese imagen de Dios, tal como está expresado en Gn. 1,27. Afirman, sin embargo, que esta imagen es limitada y deficitaria. Así, Juan Crisóstomo sostiene que de la creación de Eva en segundo lugar se deduce que Dios dio al varón el rol más importante y honorable, mientras que a la mujer el más insignificante y menos honorable.⁴ Por su parte, Agustín escribió que sólo el hombre es imagen y gloria de Dios, ya que la mujer creyente, que es coheredera de la gracia, no puede dejar de lado su sexo y sólo recupera para sí la imagen de Dios cuando no hay sexo, es decir, en el espíritu.⁵ Según Guillermo de Auxerre, el varón es creado directamente a imagen de Dios, en cambio la mujer sólo indirectamente, a través del varón (*mediante viro*). Él tiene una inteligencia más perspicaz; ella, consiguientemente, tiene que estarle sometida según un orden natural.⁶ Este mismo sometimiento la hace desemejante a Dios, ya que no puede reflejarlo como creador. Se le reconoce la igualdad en la redención, pero no se la considera llamada a “señorear”, en contra de Gn. 1,26-28, donde el dominio de la creación se le encomienda a ambos, varón y

⁴ PG 51,231. *Quaeles ducendae sint uxores, 4: Mulier creata ut auxiliater viro.*

⁵ Cf. PL 42, 1003-1005. *De Trinitate* XII, 7.

⁶ Citado por E. Gössmann (1991: 422).

mujer. En caso de que se advierta que esto es una contradicción, se dice que la mujer perdió esta vocación por su papel de tentadora según Gn. 3,6.

1.2 La mujer y la ley natural: subordinada al varón

De lo anterior se sigue que la mujer está subordinada⁷ al varón “por naturaleza”. En esta concepción jerárquica de la estructura del mundo, y en base a 1 Tim. 2,11-14, se afirmaba frecuentemente que el varón era la cabeza de la mujer y que ésta le debía obedecer.⁸ Christiane Klapisch-Zuber dice (1991: 317): “La autoridad: ésta es otra palabra-clave que domina la visión masculina de las relaciones conyugales, la única que ha sido transmitida directamente. Primera creación, imagen de Dios más cercana al original, naturaleza más perfecta y más fuerte, el hombre debe dominar a la mujer”.

Podemos confirmar esta visión a partir de las mismas fuentes. Agustín, por ejemplo, enseña que el orden de las cosas subyuga la mujer al hombre.⁹ Jerónimo, por su parte, escribe que es contrario al orden natural que las mujeres hablen en las asambleas de los hombres.¹⁰ Equipara la autoridad conyugal, considerada como ley natural, con la de un soberano absoluto, y sostiene que al hombre se le ordenaba

⁷ Hago esta afirmación en el contexto de la Edad Media recordando lo que nos presenta Jacques Le Goff respecto a “algunas obsesiones del hombre medieval”, entre las cuales nos habla de “la jerarquía”. Nos dice: “El deber del hombre medieval era permanecer donde Dios lo había situado. Elevarse era señal de orgullo, rebajarse pecado vergonzoso. Había que respetar la organización de la sociedad querida por Dios y ésta respondía al principio de la jerarquía”. Le Goff (1991:43).

⁸ Le Goff habla también de “la autoridad” como otra de las obsesiones del hombre medieval. Dice (1991:43): “En el plano social y político el hombre medieval debe obedecer a sus superiores, a los preladados, si es clérigo, al rey, al señor, a los jefes comunales, si es laico”.

⁹ PL 34, 204. *De Genesi contra Munich.* II, 11.

¹⁰ PL 30, 762. *Commentarius in Epistolam I ad Cor.*, cap. 14.

amar a su esposa, mientras la mujer debía temerle: “Porque el amor corresponde al hombre; el temor a la mujer. Como el esclavo, que no sólo le corresponde el temor, sino también el estremecimiento”¹¹. Gisbert Voetius en su *Política Eclesiástica*, defiende que en el corazón de todos los hombres está inscrita la mayor dignidad del varón respecto de la mujer por ley natural, que destina al hombre a gobernar y a la mujer a obedecer. También para él la autoridad del padre de familia es de *iure divino et naturali*.¹² En esto Voetius seguía a Santo Tomás, quien había llamado al varón “origen y meta de la mujer por su cualidad de principio último dentro del mundo y reflejo de Dios creador”,¹³ y que había visto en esta subordinación una muestra más de la perfección de la creación. Al referirse al estado original del hombre antes del pecado Tomás afirma que “habría faltado al bien del orden de la sociedad humana, si los más sabios no hubieran gobernado a los demás. Así la mujer se halla *naturalmente* sometida al hombre, en quien *naturalmente* hay mejor discernimiento de la razón; y el estado de inocencia no excluye la desigualdad de condiciones”.¹⁴

Más claramente no puede expresarse la subordinación total de la mujer al varón, una concepción que quedó plas-

¹¹ PL 26, 570. *Commentarius in Epistolam Ad Ephes.* III, 5. Es significativo que no haya encontrado diferencias entre los roles de la esposa y del esclavo, fuera del hecho que el temor de este último debiera ser más fuerte, “con estremecimiento”.

¹² Citado por E. Gössmann (1991: 429)

¹³ ST I q. 93 a. 4 ad. 1.

¹⁴ ST I q. 92 a. 1 ad 2. La cursiva es mía. Anteriormente había aclarado: “Hay dos clases de sumisión: la de un servil (...) y esta dependencia comenzó después del pecado; la otra económica o civil (...) y ésta habría existido también antes del pecado”. Es para destacar que Tomás incluye la sumisión de la mujer entre las segundas. Recordemos que para él “fue necesario que fuese hecha la mujer, como dice la Escritura, para ayuda del varón; no para ayudarle en algún otro trabajo (...) pues *para cualquier otra obra mayor auxilio podría encontrar en otro varón que en la mujer*, sino para cooperadora en la generación”. ST I q. 92 a. 1 ad 1. La cursiva es mía.

mada a lo largo de los siglos, en la conciencia, en las costumbres, en el ámbito jurídico, en la organización social y eclesial.

1.3 La mujer como la que tienta y lleva al pecado

Resulta interesante que entre “algunas de las obsesiones del hombre medieval” Le Goff nombra antes que nada a “los vicios” y que diga que “el hombre medieval está obsesionado por el pecado. Este pecado lo comete abandonándose al Diablo, declarándose vencido frente a los oficiales del pecado, los vicios” (Le Goff, 1991:37)¹⁵

Ahora bien, basándose en Gn. 3,4-6 y, más aún, en la hermenéutica que desde este pasaje se refleja en Si. 25,24 hecha bajo la influencia helenística¹⁶ y de la repetición de dicha relectura que hace el autor de 1 Tim. 2,13-14,¹⁷ la tradición cristiana hizo responsable del pecado y de la muerte

¹⁵ Es para destacar que “la seducción del pecado” esté simbolizada con la imagen de “las hijas del diablo”, en femenino, “desposadas con los «estados» de la sociedad” (Le Goff, 1991: 37-38).

¹⁶ Carmen Bernabé (1994: 111-112) comenta respecto de dicho pasaje: “Hay sobre todo un dato muy importante por la trascendencia que estaba llamado a tener en la legitimación de la inferioridad y fragilidad moral de la mujer. En Si. 25,24 dice: «*Por una mujer comenzó el pecado, por culpa de ella morimos todos*». Con ello el autor, por medio de una relectura del Génesis, inaugura una justificación teórica y bíblica -religiosa- de la desconfianza y desprecio de la mujer. El Sirácida hace una relectura del relato yahvista de la creación. Según L. Aynard, el autor ha leído el mito de Eva a través del mito de Pandora que con toda seguridad conocía, si se acepta que conocía algunas obras griegas, y sin duda los mitos e historias populares de esa cultura”. El texto de L. Aynard al que se refiere es: *La Bible au Féminin*.

¹⁷ 1 Tim. 2, 11-14: “Que las mujeres escuchen la instrucción en silencio, con todo respeto. No permito que ellas enseñen, ni que pretendan imponer su autoridad sobre el marido: al contrario, que permanezcan calladas. Porque primero fue creado Adán y después Eva. Y no fue Adán el que se dejó seducir, sino que Eva fue engañada y cayó en el pecado”. Para una lectura de este texto en perspectiva feminista Cf. E. Schüssler Fiorenza (1989). También, E. Tamez (2002; 2005; 2007).

a la mujer. Agustín transformó el pecado de Adán *de facto* en un delito de caballero, ya que, aunque ve que peca por la desobediencia, destaca, sin embargo, que pecó ante todo por simpatía con la Eva culpable.¹⁸ Ambrosio de Milán dice: “La mujer es quien ha sido autora de la falta para el hombre, no el hombre para la mujer”.¹⁹ Así, el pecado de la mujer se agrava porque no peca sólo contra Dios y contra sí misma, como lo hace el varón, sino también contra el prójimo, al que tienta y lleva al pecado. Eva se convirtió en causa original de todo mal, paradigma de la tentación, y, con ella, todas las mujeres, hijas suyas. Tertuliano les dice: “¿No sabes que también tú eres Eva? La sentencia de Dios conserva aún hoy todo su vigor sobre este sexo, y es menester que su falta también subsista. Tú eres la puerta del Diablo, tú has consentido a su árbol, tú has sido la primera en desertar de la ley divina”.²⁰ Las diatribas de los Padres contra la mujer sonaban con todo rigor hasta hacerla responsable de la misma muerte del Señor. Tertuliano clamaba: “Con qué facilidad destruiste al hombre, imagen de Dios. Por la muerte que nos infligiste, hasta el hijo de Dios tuvo que morir”.²¹ Y Geoffroy de Vendôme decía:

Este sexo ha envenenado a nuestro primer padre, que era también su marido y su padre, ha decapitado a Juan Bautista y llevado a la muerte al valiente Sansón. En cierto modo, también, ha matado al Salvador, pues, si su falta no lo hubiera exigido, nuestro Salvador no habría tenido necesidad de morir. ¡Ay de este sexo, en el que no hay temor, ni bondad, ni amistad, y al que más hay que temer cuando se lo ama que cuando se lo odia!²²

¹⁸ PL 34, 204 *De Genesi contra Manich*, II, 18, 28.

¹⁹ PL 14, 304-307. *Liber de Paradiso VI*. C. Martínez Ruiz (2003:174) destaca particularmente que Ambrosio de Milán es quien “afianzó la concepción de la mujer (Eva) como responsable del pecado del varón (Adán)”.

²⁰ PL 1, 1418-1419. *De cultu feminarum, libri duo* I, 1.

²¹ PL 1, 1418-1419. *De cultu feminarum, libri duo* I, 1.

²² PL. 157, 168. *Epistola XXIV*.

La mujer es vista, entonces, como una tentadora de la cual los hombres deben cuidarse. “El” pecado era antes que nada, *la luxuria*²³ o pecado sexual, y ése era el pecado que la caracterizaba particularmente. Susan Haskins (1996: 170) lo sintetiza muy bien cuando comenta:

El hombre célibe que había hecho voto de castidad temía sus propios deseos naturales que había reprimido para dedicarse enteramente a Dios y al desplazar su temor convirtió a la mujer, la personificación de la carne, en un verdadero peligro: cometía pecados sexuales para saciar su desmesurado apetito, era siempre la protagonista de cualquier encuentro carnal y la eterna seductora de los santos hombres a los que tentaba a fin de satisfacer sus propios deseos sexuales furiosos, y por todo ello pasó a ser la encarnación misma de la infidelidad o la lujuria.

Así se llegó a identificar la mujer, la sexualidad y el pecado. El horror al sexo, propio de la época, era también horror a la mujer.

1.4 El varón activo y la mujer pasiva. La fragilidad femenina

La afirmación común entre los Padres y la escolástica de que la inteligencia del varón tiene una mayor perspicacia se basaba en antiguas concepciones de filosofía de la natura-

²³ En el texto en que se habla de “las hijas del diablo desposadas con los «estados» de la sociedad”, después de nombrarlas a cada una y al estado que corresponden, “la simonía con los clérigos seculares, la hipocresía con los monjes, la rapiña con los caballeros, el sacrilegio con los campesinos, la simulación con los oficiales de justicia, la usura con los burgueses y la pompa mundana con las matronas”, nombra a “la lujuria que no ha querido casar, pero que ofrece a todos como común amante”. Texto anotado en la página de guarda de un manuscrito florentino del siglo XIII citado por Le Goff (1991: 37-38). Sobre la *luxuria*, Cf. Martínez Ruiz, (2004) y Haskins (1996:177)

leza y de biología y medicina históricamente superadas, sobre todo la doctrina de los elementos y de los humores. Así nos lo explica Claude Thomasset (1994: 67-68):

La simetría inversa de los órganos de la mujer y del hombre, que es lo que ha permitido esa mirada exterior sobre el cuerpo femenino, sólo es una de las afirmaciones tomadas del pensamiento de un médico que ha construido un sistema explicativo todopoderoso. En efecto, tras la huella de Aristóteles, Galeno establece que todo está compuesto de cuatro elementos: fuego, aire, tierra y agua. A los elementos, constitutivos de la materia, vienen a agregarse, de a dos, las cuatro cualidades de lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo. Así, precisamente, la fisiología del cuerpo y la medicina vienen a insertarse en un esquema obligatorio de la representación del mundo. Por tanto, cada uno de los elementos es puesto en correspondencia con los cuatro humores ligados a la escuela hipocrática. Como todo lo demás, el alimento y la bebida están compuestos de estos elementos y, en el organismo, se transforman en sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. Así, los cuatro humores aseguran el alimento, el equilibrio del cuerpo, el *temperamentum*, la buena salud.

En la Escuela de Chartres del siglo XII se lee que Dios, al formar a la mujer, no mezcló los elementos tan bien como al formar al varón.²⁴ Los elementos superiores –fuego y aire– se identifican como masculinos, y los inferiores –agua y tierra– como femeninos. De aquí resulta el calor y la sequedad del varón, que produce una mezcla de temperamentos más favorable para el desarrollo intelectual, por tanto, su inteligencia más perspicaz, y la humedad y frialdad de la mujer, causas de una mezcla de temperamentos menos favorable y, consiguientemente, de su debilidad intelectual. Pero también se explican desde esa concepción la actividad del varón y la pasividad de la mujer: una doctrina que se impone tan-

²⁴ Cf. E. Gösmann (1991: 426-427).

to más cuanto más se adopta la recepción de Aristóteles²⁵ y de otros autores de la antigüedad greco-latina.²⁶ Con pocas excepciones, también se explica de esta forma, filosófica y teológicamente, la “jerarquía bíblica” de los sexos, varón y mujer.

1.5 El ideal a lograr: “convertirse en varón”

En el evangelio apócrifo de Tomás leemos un pasaje donde Pedro, argumentando que “las mujeres no son dignas de la vida” quiere arrojar a María Magdalena del círculo de los discípulos. El autor de dicho evangelio pone en boca de Jesús estas palabras: “Mirad, yo la impulsaré para hacerla varón, a fin de que llegue a ser también un espíritu viviente semejante a vosotros los varones; porque cualquier mujer que se haga varón, entrará en el Reino de los cielos” (Piñero y otros, 1999:114). Esta expresión, “la mujer transformada – convertida– en varón”, es relativamente frecuente en la literatura cristiana primitiva. Por otra parte, metáforas similares aparecen también en textos no cristianos. Esto lleva a afirmar a Kari Vogt (1985:388):

²⁵ A modo de ejemplo, expresiones tales como que “la mujer es un *mass occasionatus*, un varón impedido por el azar” (I q. 99 a 2 ad 1 ad 2) muestran como un hombre de la lucidez de un Santo Tomás no fue más allá de la biología aristotélica pacíficamente aceptada en su tiempo. Cf. O. Pesch (1992)

²⁶ Comenta C. Martínez Ruiz (2003:178): “La polisemia de la debilidad femenina se enriquece ulteriormente con la progresiva recepción y asimilación del patrimonio de la Antigüedad greco-latina relativo a las ciencias naturales en general y a la fisiología de la mujer en particular. La *Historia animalium* y el *De generatione animalium* de Aristóteles, junto a la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo y la llamada «Medicina humoral» de Galeno, son obras y doctrinas reeditadas y comentadas sin cesar hasta el siglo XVIII. Tanto para Galeno como para Aristóteles la mujer es imperfecta, por lo tanto, inferior al varón”.

Este uso metafórico pertenece a la cultura *koiné* del final de la Antigüedad: dentro de una escala de valores comunes, masculino y femenino se oponen, y “convertirse en varón” indica siempre una evolución que conduce de un estadio inferior a un estadio superior de perfección moral y espiritual. La expresión “convertirse en varón”, como metáfora religioso-literaria, común a cristianos y no cristianos, no necesita en absoluto que se le atribuya un sentido más preciso que el de alcanzar dicha perfección.²⁷

Según Vogt (1985:388), “en la obra de Orígenes, las categorías “varón” y “hembra” se oponen de manera muy acusada” y son utilizadas por dicho autor para describir cualidades morales. La mujer y lo femenino representan la carne y los afectos carnales y también pueden significar debilidad, pereza y dependencia²⁸. En las *Homilias sobre Josué* leemos: “Los hombres y las mujeres se reparten según la diferencia de corazones. Muchos de los pertenecientes al sexo femenino son, ante Dios, del número de los hombres fuertes, y a muchos hombres hemos de situarlos entre las mujeres flojas e indolentes”²⁹. En virtud de sus cualidades espirituales y morales, una mujer puede transformarse en hombre, es decir, puede ser salvada. Por lo que se refiere al hombre, puede “transformarse en mujer”, es decir, degenerar e ir a su perdición. En la misma línea, Ambrosio y Jerónimo llaman “mujer” a la que sirve todavía al marido y a los hijos o todavía no ha llegado al conocimiento pleno de la fe y, por el contrario, “hombre” a la mujer que renuncia a la procreación o ha avanzado en la fe.³⁰ En esta línea, un tema recu-

²⁷ Las comillas son de la autora. Vogt cita estudios sobre Filón, Porfirio, textos gnósticos y otros de influencia pitagórica. En cuanto a textos propiamente cristianos, analiza particularmente los de dos autores típicos de la antigüedad cristiana: Clemente de Alejandría y Orígenes.

²⁸ *Homilias sobre el Levítico; Homilias sobre los Números; Homilias sobre Josué*. PG 12.

²⁹ Citado por Vogt (1985: 390).

³⁰ Citado por E. Gösmann (1991:430).

rrente en los Padres es que, a través de la fe, las mujeres trascienden las limitaciones impuestas por su sexo. Cuando la mujer logra esta trascendencia, se le concede el favor de ser llamada “hombre” (*vir*³¹). Por lo tanto, existe la suposición de que todo lo digno y valioso en la naturaleza humana es propio del sexo masculino. Hay una identificación de “masculino” con “humano”. No en vano, hasta el día de hoy intercambiamos habitualmente en nuestro lenguaje “varón” con “hombre” –humano–.

1.6 Un modelo alternativo: el del amor cortés

En este mundo tan jerarquizado, donde la mujer es entendida siempre en función del varón, ya sea como hija, madre, esposa, viuda o doncella, aparece en Francia un movimiento que los estudiosos han llamado “el modelo cortés” y que supone una visión distinta de la mujer. Así nos lo presenta Georges Duby (1994:301):

¿Se puede hablar de promoción de la condición femenina en la época feudal? Los que responden afirmativamente a esta difícil pregunta se apoyan sobre todo en un hecho: la aparición, en la Francia del siglo XII, del modelo de relaciones entre hombre y mujer que los contemporáneos denominaron *fine amour*, esto es, amor sublime, y que, desde hace unos cien años, precisamente desde que los historiadores de la literatura medieval estu-

³¹ Es interesante el juego de palabras que hace Isidoro de Sevilla con éste y otros términos para justificar una vez más la superioridad de los varones y la debilidad de las mujeres. Dice: “Se llama «varón» (*vir*) porque en él hay más fuerza (*vis*) que en las mujeres: de aquí también recibe su nombre la «virtud» (*virtus*); o bien porque domina (*vi agat*) a la mujer. «Mujer» (*mullier*) viene de «blandura» (*mollities*), así como *mollier*, eliminando o alterando una letra, resulta *mullier*. Uno y otra se distinguen, en efecto, en la fortaleza y debilidad de sus cuerpos. Ahora bien, la mayor fuerza es la del varón y menor la de la mujer...” *Etymologiarum sive Originum* XI, 17-20. Traducido y citado por Martínez Ruiz (2003: 175-176).

dian con atención esta forma de conjunción sentimental y corporal entre dos individuos de sexo diferente, se llama “amor cortés”...³²

Este modelo se ve reflejado en la poesía trovadoresca, cuyo tema central es el amor, un amor con unos comportamientos y léxicos particulares. “El amor cortés” o “fine amour” supone la adaptación al campo de las relaciones entre varón y mujer de los usos y comportamientos feudales. Es un amor que se suele expresar con los términos jurídicos propios del código feudal en el que el poeta aparece como un vasallo frente a la mujer -dama que es su señor -señora- y a la que denomina *Mi-Dons*, contracción de *Meus Dominus*. Las relaciones amorosas entre el hombre y la mujer son un traslado y un calco bastante fiel de las relaciones entre señor y vasallo, y esto se da aún cuando el poeta es un gran señor de rango superior a la dama a quien canta. El hombre aparece siempre como un vasallo de la dama, a la que coloca en un elevado pedestal y a la que se une mediante un vínculo (amor) que tiene mucha relación con el vasallaje. Amar a la dama era, pues, servirle.

Todas estas ideas están en el ambiente de la época y dan como resultado un intento de reconciliar el amor con la amistad, instaurando un nuevo tipo de relaciones en las que la mujer no sea tratada sólo como un mero objeto sexual, un vientre para perpetuar el linaje, sino como una amiga. Por otra parte, este amor no tenía nada que ver con el matrimonio. Se podría hablar de una total incompatibilidad entre ambos ya que el amor era un sentimiento surgido de la libre elección y el matrimonio era impuesto por razones económicas, patrimoniales y políticas. María de Champagne, hija de Leonor de Aquitania, dice en una carta en la que responde a la pregunta de si podía existir amor entre los esposos:

³² Cf. Martínez Ruiz (2003) “La *fin’amor* y el «hallazgo» de la mujer en el siglo XII”, Punto IV.

Decimos y aseguramos que el amor no puede manifestar su poder entre esposos, porque *quienes se aman establecen uno con otro una relación gratuita, sin ninguna razón de necesidad*; los esposos están *obligados a obedecer* como corresponde a sus mutuas voluntades, y no pueden negar nada el uno al otro; por otra parte qué crecimiento tendrá su honor si no gozaran de su vínculo al modo de los amantes, si la probidad de uno y otro no pudiera verse así mejorada, puesto que en la conducta que observan no sucede otra cosa que lo que se han prometido en términos de derecho. Razón por la cual y en virtud de esta argumentación aseguramos lo que nos enseña el precepto del amor, a saber: *que ninguna situación conyugal permite recibir la corona del amor*, salvo que se hayan añadido vínculos ajenos al matrimonio en el seno de la milicia del amor.³³

Este amor exigía la máxima discreción del poeta, porque se trataba de un amor ilegal, extramatrimonial, pero considerado por la lírica trovadoresca como algo lleno de un contenido espiritual mayor que el matrimonio porque es el fruto de un sentimiento elevado (el amor), mientras que el matrimonio era sólo el resultado de un acuerdo, de una concertación entre dos familias nobles³⁴. Podríamos caracterizar este modelo como un tipo de relaciones, un espacio o lugar donde varón y mujer pueden encontrarse sin censura y sin bajezas, como puro don. Es allí, entonces, donde se produce el *joi*, el gozo al que el poeta quiere entregarse, porque ha

³³ Citado por R. Pernoud (1982:123). La cursiva es mía. Por ser propio de fórmulas jurídicas de la época, el “decimos y aseguramos” con que comienza el texto le da un peso aún mayor a las palabras que siguen.

³⁴ Abundan los ejemplos donde las mujeres son *utilizadas* como prenda e instrumento de concordia, para instaurar o restaurar vínculos de amistad entre dos linajes. A ellas se les impone mantener la alianza entre los dos grupos evitando cualquier comportamiento censurable, procrear para la perpetuación del linaje en el que entra, asegurar fielmente el uso del cuerpo y de los bienes que aporta.

dado con *la mujer*, y se pone a amar.³⁵ La libertad se juega ahí; ¿para qué otra cosa vivir? Ese tornar al gozo es un tornar al origen, porque en el origen del hombre está el gozo de amar y ser amado. En definitiva, es una decisión donde se juega la posibilidad real de ser humanos.

2. Imagen de la mujer reflejada en las Cartas de Eloísa

Como decía al iniciar este trabajo, leyendo las Cartas de Abelardo y Eloísa descubro en ella, por una parte, a una mujer hija de su tiempo, que ha internalizado el pensamiento de su época sobre todo en lo que respecta a la mujer; pero, por otra, encuentro a una mujer madura y libre, visionaria en más de un aspecto, profundamente coherente con ella misma, con Abelardo, su gran amor, y, en definitiva, con Dios mismo. Es lo que intentaré mostrar siguiendo dichas cartas, de allí que transcriba literalmente numerosos pasajes. Lo haré en base a lo que presenté en la primera parte del trabajo sobre la imagen de la mujer en tiempos de Eloísa, destacando sobre todo lo que hace a dicha imagen, tanto en lo que coincide con la época como en lo novedoso que ella plantea con sus preguntas, dudas, quejas y afirmaciones.

Al presentar la imagen de la mujer en la Edad Media afirmé en primer lugar que *Adán, el creado primero, es la imagen perfecta de Dios y la mujer es imagen deficitaria*. Siguiendo lo anterior decía, además, que *la mujer por ley natu-*

³⁵ Transcribo, a modo de ejemplo, la primera estrofa de una poesía de Guillermo de Aquitania: “Lleno de gozo me pongo a amar/ Un gozo al que quiero entregarme./ Y ya que quiero tornar al gozo,/ bien debo -si puedo- tender a lo mejor./ Y al mejor bien tiendo ahora, sin duda,/ que puede ser visto u oído”. *Poésias 9: Molt jaunzens, mi prenc en amar*. Al hablar de gozo (*joï*), Guillermo nos recuerda que la condición humana está signada por la alegría y no por la sospecha. Llama la atención que haga este planteo en el siglo XII, marcado por la conciencia del pecado, sobre todo el de la *luxuria*, “el” pecado de la época, como ya lo he comentado.

ral está subordinada al varón. Esto lo vemos claramente en las cartas de Eloísa en las que leemos expresiones que reflejan explícitamente cómo ha incorporado ella esta concepción: “Quedé sorprendida, mi único y solo amor, por algo que no se usa en las cartas y que incluso *va contra el mismo orden natural*. En el mismo encabezamiento de tu carta juzgaste oportuno anteponer mi nombre al tuyo: la mujer al varón, la esposa al marido, la esclava al señor, la monja al monje o sacerdote, la abadesa al abad. Sin duda *el orden propio y adecuado* para los que escriben a sus superiores o iguales es poner el nombre de éstos antes del que escribe. Pero en cartas a los inferiores preceden por orden de inscripción *los que van por delante en dignidad*”³⁶ Creo, además, que en la forma en que Eloísa le pide a Abelardo una Regla para su convento de mujeres y en el modo cómo se refiere a la relación de Abelardo con las monjas del Paráclito, está implícita esta relación de superioridad del varón sobre la mujer y de la consecuente sujeción de ésta al primero: “Así pues, nosotras, servidoras de Cristo y en Cristo hijas tuyas, humildemente te pedimos dos cosas (...) La primera, que te dignes instruirnos sobre el origen de nosotras las monjas y qué valor tiene nuestra profesión. La segunda es que establezcas y redactes una regla propia para mujeres”.³⁷ Eloísa concluye dicha carta diciendo: “A ti pues, Señor, te corresponde ahora —mientras vives— establecer la regla que hemos de abrazar definitivamente. Pues tú después de Dios, eres el fundador de este lugar, tú, el que por la gracia de Dios, ha plantado esta comunidad y el que, con Dios, ha de ser el director de nuestra vida religiosa (...) Háblanos, pues, que te escuchamos”.³⁸ No nos extraña, entonces, que al escribir la Regla que Eloísa le había pedido, Abelardo le diga: “Según el orden de tus indicaciones, yo debía escribir y entregaros unas

³⁶ *Cartas de Abelardo y Eloísa*, 117. La cursiva es mía.

³⁷ *Ibid.* 160.

³⁸ *Ibid.* 184.

a modo de normas o Regla, para que así la palabra escrita os diera más seguridad en lo que hayáis de seguir que la costumbre”.³⁹ Él le confirma que es la palabra del varón, Abad, padre,⁴⁰ la que posee la solidez necesaria para darles la seguridad que necesitan.

Ahora bien, a pesar de haber incorporado esta imagen de la mujer sumisa, sujeta al varón, Eloísa se levanta en contra de aquello que no ve acorde a su realidad femenina y es la primera que plantea la necesidad de una Regla que se adapte a las mujeres y sus necesidades concretas⁴¹: “que establezcas y redactes después alguna regla propia para mujeres, que describa la forma y el estilo de nuestra vida, cosa que no veo hayan hecho hasta ahora los Santos Padres”.⁴² Impacta el conocimiento de la realidad, la lucidez de los planteos, la libertad al presentar las dificultades concretas, el modo como dice, simplemente, “y ahora pregunto yo”,⁴³ algo fuera de lo común en la época. Escribo a modo de ejemplo sólo una parte mínima de estos planteos: “Actualmente, tanto mujeres como hombres profesan en la Iglesia latina la misma y única Regla de San Benito. La cual –así como consta que fue escrita sólo para hombres– de la misma manera sólo puede cumplirse por ellos, lo mismo súbditos que superiores. Dejando ahora a un lado otros capítulos de dicha Regla, ¿qué puede interesar a las mujeres lo que hay escrito en ellos sobre la cogulla, los calzoncillos o ropa interior y los escapula-

³⁹ *Ibid.* 188.

⁴⁰ Son para detenerse en particular los encabezamientos -muy cuidados y pensados- de las cartas de Eloísa para Abelardo. Recordamos la primera: “Eloísa a Abelardo, su dueño; o mejor, su padre, marido; o más bien, hermano. Ella, su criada, o mejor, su hija; mejor, su hermana”, *Ibid.* 99.

⁴¹ Habrá que esperar años para que Santa Clara elabore la primera Regla monástica femenina; Regla que, aprobada por el Papa poco antes de su muerte en 1252, fue enterrada con la misma Clara y redescubierta por las Clarisas recién en el siglo XIX.

⁴² *Ibid.* 160.

⁴³ *Ibid.* 165; 173.

rios? ¿Qué pueden interesar a las monjas las túnicas o los vestidos de lana ajustados a la piel, cuando el flujo del humor menstrual les está prohibiendo tales cosas?”.⁴⁴ Eloísa no teme llamar a las cosas por su nombre, y así como habla de la ropa interior y del flujo menstrual, califica de “disparatado” la imposición de la misma regla para ambos sexos: “Piensa, pues, lo disparatado que es –y fuera de toda razón– obligar con la profesión de la misma regla tanto a mujeres como a varones”.⁴⁵

Por otra parte, Eloísa sabe de sus responsabilidades como abadesa,⁴⁶ y también de las dificultades que pueden surgir en dichas funciones, y las pregunta con gran claridad e inteligencia: “¿Qué de la mesa del abad que se ha de preparar aparte con los peregrinos y los huéspedes? ¿Qué es lo que más conviene a nuestra orden: o nunca ofrecer hospedaje a hombres en el monasterio o que la abadesa coma con aquellos varones a quienes reciba? ¿Qué fácilmente lleva a la ruina de almas, tanto de mujeres como de hombres, vivir juntos en un mismo lugar! Sobre todo si se juntan a la mesa, donde domina la glotonería y la borrachera y donde la suavidad del vino lleva a la lujuria”.⁴⁷ Ella conoce la realidad y no teme preguntar de frente, aún sobre aquellas situaciones que más de una mujer callaría –más aún en esa época–: “¿Y si admiten a su mesa, a solas, las mujeres a las que se les ha dado hospitalidad, no hay en ello un peligro latente? Cierta

⁴⁴ *Ibid.* 160-161.

⁴⁵ *Ibid.* 165.

⁴⁶ La figura de la abadesa puede equipararse a la del abad, aunque con menores poderes por carecer de las órdenes sagradas y porque sus monasterios estaban habitualmente bajo la vigilancia y la jurisdicción del Ordinario del lugar o del superior religioso de la rama masculina de la misma Orden. Sin embargo, su autoridad era la de una señora feudal, con un amplio poder. Administraban la propiedad del monasterio y mantenían la disciplina. Eran auténticas madres espirituales a quienes se les confiaba la dirección espiritual de sus religiosas.

⁴⁷ *Ibid.* 161.

que nada es tan fácil para seducir a una mujer como la misma seducción mujeril, ni ninguna mujer comunica tan prontamente la bajeza de una mente corrompida a nadie como una mujer”.⁴⁸ La descubrimos práctica como abadesa, “con los pies en la tierra”, por ejemplo cuando dice: “Estas mismas dispensas habría que extenderlas tanto en lo relativo a la comida como al vestido, de manera que se pudiera proveer con lo más barato que se pudiera comprar, atendiendo en todo a lo necesario, no a lo superfluo”.⁴⁹ Y se nos presenta sabia cuando le recuerda a Abelardo: “es una gran señal de la prudencia –en aquellos que se entregan por voto al Señor– prometer menos y cumplir más, a fin de que la gracia añadida algo a lo que debemos hacer”.⁵⁰ Por lo que fui leyendo, Eloísa no aparece para nada como *mujer pasiva, contracara del varón activo*, que presenté en el cuarto punto de la primera parte. De ella no se puede hablar de “debilidad intelectual, producto de aquella mezcla de temperamentos menos favorable”. El mismo Abelardo lo reconoce cuando la recuerda como aquella “jovencita que, por su cara y belleza no era la última, las superaba a todas por la amplitud de sus conocimientos. Este don –es decir, el conocimiento de las letras– tan raro en las mujeres, distinguía tanto a la niña, que la había hecho celeberrima en todo el reino”.⁵¹ El punto es que las palabras de Abelardo respecto de Eloísa suenan como “la excepción que confirma la regla”. De la misma manera lo hacen las del Abad de Cluny, Pedro el Venerable: “Apenas había traspasado el umbral de la juventud para alcanzar la primera edad adulta cuando oí hablar de ti y de tu reputación, no sólo por tu profesión religiosa sino por tus virtuosos y meritorios estudios. En aquel tiempo solía oír de una mujer que en medio de las obligaciones mundanas se entregaba al

⁴⁸ *Ibid.* 162.

⁴⁹ *Ibid.* 173.

⁵⁰ *Ibid.* 169.

⁵¹ *Historia Calamitatum*, 48.

estudio de las letras —algo verdaderamente raro— y seguía la carrera de las ciencias profanas. En un tiempo en que casi todo el mundo es indiferente y apático hacia tales ocupaciones —y en que la sabiduría se encuentra a ras de suelo, no sólo entre las mujeres, *que la han despreciado completamente*, sino también en el ánimo de los hombres— *tú te has adelantado a todas las mujeres* realizando tú propósito y casi has ido más allá de los mismos varones”⁵². Esta última afirmación trae ecos de aquello que afirmábamos en el quinto punto de la primera parte: *El ideal a lograr para las mujeres era “convertirse en varón”*. Sin embargo, el sólo pedido de una regla propia para las mujeres y lo que va argumentando acerca de las diferencias entre ambos sexos nos hacen suponer que éste no era el ideal de Eloísa, aunque todavía se reconociera inferior y sumisa al varón, más aún cuando sus planteos están en orden a lograr la perfección monástica. Para ella, entonces, este ideal de perfección no era exclusivo para los varones.

En la primera parte de mi trabajo también me referí a *la mujer como la que tienta y lleva al pecado*. Quizás sea éste uno de los aspectos de la imagen negativa sobre la mujer propia del medioevo que más ha internalizado Eloísa, tal como lo vemos en numerosas expresiones de sus cartas. Transcribo un extenso párrafo muy expresivo al respecto: “¡Ay, desdichada de mí, *nacida para ser la causa de tal crimen!* ¿Es éste *el común destino de las mujeres llevar a la ruina a los grandes hombres?*”⁵³ De ahí lo escrito en los *Prover-*

⁵² *Ibid.* 306. La cursiva es mía. Es para destacar el “casi” de la última frase, con el cual el Abad Pedro atenúa una afirmación que le parecía demasiado fuerte: que una mujer pudiera adelantarse a los varones.

⁵³ Es para destacar que en sus cartas Abelardo se considera a sí mismo responsable del pecado de ambos: “Tú sabes a qué bajeza arrastró mi desenfundada concupiscencia a nuestros cuerpos. Ni el simple pudor, ni la reverencia debida a Dios fueron capaces de apartarme del cieno de la lascivia, ni siquiera en los días de la Pasión del Señor o de cualquier otra fiesta solemne. Con golpes y amenazas intenté forzar muchas veces tu consentimiento —pues eras por naturaleza más débil— aún cuando tú no querías y te

*bios*⁵⁴ sobre el peligro de las mujeres: “Ahora, hijo mío, escúchame, presta atención a mis consejos: no se extravíe tu corazón detrás de ella, no te pierdas por sus sendas, porque ella ha asesinado a muchos, sus víctimas son innumerables, su casa es un camino hacia el abismo, una bajada a la morada de la muerte”. Y en el *Eclesiastés*: “Y se descubrió que es más trágica que la muerte, la mujer cuyos pensamientos son redes y lazos y sus brazos cadenas”. *Fue, en efecto, la primera mujer quien sacó del paraíso al varón. Y la que fue creada por Dios como ayuda del hombre se convirtió en su mayor ruina.* Aquel fortísimo nazareo del Señor, cuya concepción fuera anunciada por el hombre, fue vencido por Dalila. Entregado a sus enemigos y privado de la vista, su dolor lo arrastró a causar su propia ruina y la de sus enemigos. A Salomón –el más sabio de todos los hombres– le entonteció la mujer a que se había unido. A tal grado de locura le llevó que (...) la misma mujer le sumergió en la idolatría hasta el final de su vida. Abandonó por completo el culto divino que había exaltado y enseñado de palabra y con sus escritos. El santísimo Job libró la última y más grave batalla con su mujer que le invitaba a maldecir a Dios. *Y el astutísimo tentador sabía bien esto, basándose en la repetida experiencia de que los hombres*

resistías con todas tus fuerzas y tratabas de disuadirme”. *Ibid.* 144. Si bien aún sigue afirmando que Eloísa era “por naturaleza más débil”, qué lejos están estas palabras de Abelardo de aquellas con las que los monjes trataban de instrumentos del diablo, o diablos mismos, a las mujeres, y que son las que se reflejan en las palabras de Eloísa.

⁵⁴ Es interesante que en una de sus cartas Abelardo también cita a *Proverbios*, pero para darnos una imagen positiva de la mujer: “En el libro de los *Proverbios* se escribe: «La mujer diligente es la corona de su marido». Y en otro lugar: «El que encuentra a una mujer buena, encuentra un tesoro y conseguirá el favor del Señor». Y más adelante: «La casa y las riquezas se heredan de los padres, pero la mujer prudente es don de Dios...” *Ibid.* 115-116. Si bien se refiere a “la mujer diligente”, la “buena mujer”, la “mujer prudente”, acotando su presencia sólo al ámbito del hogar y refiriéndola en exclusivo al varón, por lo menos Abelardo ha elegido de *Proverbios* la imagen positiva y ha dejado de lado la que reduce a la mujer a ser sólo un instrumento de perdición.

van fácilmente a la ruina por las mujeres. Por eso dirigió también su consabida malicia hacia nosotros: tentó con el matrimonio a quien no pudo destruir por la fornicación. No pudiendo hacer el mal por el mal, realizó el mal a través del bien”.⁵⁵ Esta imagen negativa se refleja también en el modo de entender la sexualidad y el matrimonio. En su *Historia Calamitatum* Abelardo recuerda los argumentos de Eloísa, fundados en numerosos ejemplos y en citas de la Sagrada Escritura, de los autores clásicos y de los Padres, para convencerlo de que no se casaran: “Sería injusto y lamentable que aquél a quien la naturaleza había creado para todos se entregase a una sola mujer como ella, *sometiéndolo a una bajeza.* Le horrorizaba este matrimonio que más que todo sería para mí *un oprobio y una carga.* Ponía ante mis ojos *la deshonra y dificultades* del matrimonio que el Apóstol nos aconseja evitar...”⁵⁶

Sin embargo, a pesar de esta imagen tan negativa sobre la mujer en general y sobre el matrimonio y la sexualidad en particular, Eloísa argumenta que en ella no hubo pecado porque no hubo mala intención. Y en esto la reconozco digna discípula de Abelardo, que además de amigo, esposo, amante, fue también su maestro. Recordemos que para Abelardo la conciencia era el eje de la moralidad. Es más, él es el primero en hablar de los derechos de la conciencia, de su irreductibilidad, de su valor, del ámbito que entraña, y lo hace en una época en la que sólo existía una visión objetiva y externa de la moral. Hasta Abelardo la preocupación en la enseñanza de la moral estaba marcada por la satisfacción: el pecado debía ser saldado para restaurar lo

⁵⁵ *Ibid.* 124-125. La cursiva es mía.

⁵⁶ *Ibid.* 53. La cursiva es mía. Eloísa se refería a 1 Cor. 7,27-28, pero sacando la cita del contexto original, porque Pablo escribe movido por la urgencia de la Parusía que él creía inminente. Por otra parte, ésta era la hermenéutica común de este pasaje en la Edad Media, dado el concepto de perfección que se le reconocía a la vida monástica célibe.

dañado y los *Penitenciales* –manuales para ayuda de los confesores– decían cuál era la “tarifa” para cada pecado. La óptica, entonces, estaba centrada en el pecado y su satisfacción, pero se dejaba totalmente de lado al sujeto. Abelardo, en cambio, se pregunta por el hombre, por sus afectos, por su intencionalidad; en lugar de interrogar a la ley interroga a la conciencia.⁵⁷

Eloísa asume esta visión de lo que luego se llamó “la ética de intención”, y esto se ve reflejado en sus cartas a Abelardo. En la primera le dice: “Te hice mucho mal, mucho. Pero tú mismo sabes que soy inocente. *No es la obra, sino la intención del agente, lo que constituye el crimen. Tampoco lo que se hace, sino el espíritu con que se hace, es lo que tiene en cuenta la justicia.* Tú eres el único que sabes, y puedes juzgar, cuál ha sido siempre mi intención hacia ti”⁵⁸. Y en la segunda carta, después de referirse a las mujeres que llevaron a la ruina a grandes hombres, pasaje que ya he transcrito, Eloísa le dice a Abelardo: “Daré al menos gracias a Dios por esto. Nunca el demonio me arrastró conscientemente al pecado como a las mujeres arriba mencionadas (...) mi con-

⁵⁷ Cf. P. Abelardo (1997) Al respecto comenta Carlos Martínez Ruiz (2003: 181-182): “interesa destacar el despertar del sujeto como acontecimiento fundante, por su incidencia y su vinculación con otros fenómenos culturales de particular importancia en la construcción del discurso sobre el género y sobre el sexo. Fue en el siglo XII, en efecto, que el hombre se descubrió como sujeto ante sí mismo, ante Dios, ante los demás hombres, ante la naturaleza de la que formaba parte y ante la historia. Más que las numerosas autobiografías que surgen en este siglo, una de las últimas obras de Pedro Abelardo funda teóricamente el descubrimiento del hombre como sujeto en Occidente: la *Ethica seu liber dictus Scito te ipsum* (1136/8). La contribución de la Ética abelardiana, en efecto, resulta un referente indispensable para comprender adecuadamente la reinterpretación del género y de la sexualidad verificada entre el siglo XII y el XIII en el seno mismo del *ethos* dominante -y a su pesar-, toda vez que el «Amor» hallado es un acontecimiento eminentemente personal, libre y autónomo”. Del mismo autor, Cf. el punto dedicado a “El placer en la *Ética* de Pedro Abelardo”, en Martínez Ruiz (2004).

⁵⁸ *Ibid.* 107. La cursiva es mía.

ciencia está limpia por su inocencia —y ningún consentimiento me hace culpable—⁵⁹. De la misma manera argumentará en numerosos pasajes de sus cartas⁶⁰. Lo que quiero destacar es que Eloísa aplica conscientemente las enseñanzas de Abelardo a su propia vida, tanto en lo que hace a su responsabilidad personal frente a “sus faltas” como cuando pide como abadesa por una regla propia para las mujeres. Al respecto comenta Carmen Bernabé (1995:160):

Eloísa sufre porque su intuición no cuenta con apoyos en la teología espiritual del momento, lo que la lleva a decir muchas veces que debe estar condenada puesto que no puede arrepentirse ni entrar en el esquema de conversión y vida religiosa que se le quería imponer; pero Eloísa, que como Job se queja a Dios, intuye que Éste es misericordioso y bueno, y que no puede aprobar tales sufrimientos. Reivindica, desde lo más hondo y casi como intuición, su experiencia personal, diferente a la de Abelardo, un varón, quien tiene una mayor facilidad para racionalizar, sublimar y vivir entre universales en unas construcciones hechas por y para varones; la reivindica y la usa como punto de partida cuando en su tercera carta —puesto que Abelardo le había impuesto silencio sobre el análisis de su vida pasada— Eloísa se eleva de su caso particular al general, varones y mujeres, laicos y monjes, que quieren vivir una vida de fe, pero se encuentran “débiles” y muchas veces “caen” bajo el peso de los detalles de la reglas de la vida religiosa⁶¹.

De alguna manera, podríamos referirnos a ella como verdadera “teóloga”, que reflexiona “desde” y “para” la realidad concreta, aunque ni ella misma se reconociera como tal.

Avanzando un poco más, en el sexto punto de la imagen de la mujer en la Edad Media hice referencia a *un mode-*

⁵⁹ *Ibid.* 125.

⁶⁰ Cf. *ibid.* 126; 127; 128; 129; 177; 178; 179; 180; 181.

⁶¹ Las comillas son de la autora.

lo alternativo: el del amor cortés. Me pregunto si lo encuentro reflejado de alguna manera en las Cartas de Eloísa y para eso parto de lo que se afirma en la Introducción a la edición que he consultado: “Otro de los problemas que plantea la correspondencia para los críticos es el del amor”. Para esto Pedro Santidrián y Manuela Astruga (1993: 30) citan literalmente un estudio anterior:

Por contraste con la cruel realidad de su tragedia, el “amor cortesano” o “amor cortés” tal como se describe en los romances de caballería, aparece amanerado y artificial. Abelardo y Eloísa no se ajustan a la corriente ideal del amor cortés con su énfasis en la devoción del amante a la casta e inalcanzable señora. Abelardo y Eloísa hablan un lenguaje diferente de franqueza sensual, de realismo pagano en el amor y de fortaleza estoica clásica en la adversidad. Su relación encontró una expresión física y Eloísa no es fría y ausente, sino enamorada y generosa, más deseosa de dar que de pedir⁶².

Me parece que esta afirmación de que “Abelardo y Eloísa no se ajustan al amor cortés” es demasiado fuerte y debería ser atenuada. Coincido en algunos aspectos en los que difieren. Eloísa no se presenta como la “inalcanzable señora”, típica de la poesía trovadoresca. Muy por el contrario nos suenan sus reproches a Abelardo: “Dime tan sólo una cosa, si puedes. ¿Por qué —después de mi entrada en religión, que tú decidiste por mí— he caído en tanto desprecio y olvido por tu parte, que, ni siquiera te dignas dirigirme una palabra de aliento cuando estás presente, ni una carta de consuelo en tu ausencia?”,⁶³ o cuando le recuerda “me eres deudor (...) justo es que me pagues a mí con más dedicación, pues soy sólo tuya”.⁶⁴ Como dice la cita, “Eloísa no

⁶² Las comillas son del autor. La cita es de *The Letters of Abelard and Heloise*, Penguin, Classics, 49.

⁶³ *Ibid.* 107-108.

⁶⁴ *Ibid.* 103.

es fría y ausente, sino enamorada y generosa, más deseosa de dar que de pedir” cuando se refiere a Abelardo como “Amado mío”,⁶⁵ “mi único y solo amor”,⁶⁶ cuando pregunta “¿cómo te imaginas que pueda desaparecer tu memoria de nosotras?”⁶⁷ o cuando afirma “si tú te vas carece de sentido vivir, pues ya hemos perdido nuestra vida en ti”,⁶⁸ “tú sabes, amado mío –y todos saben también– lo mucho que he perdido al perderte a ti. Y como la mala fortuna –valiéndose de la mayor y por todos conocida traición– me robó mi mismo ser al hurtarme de ti”.⁶⁹

¿En qué atenuaría, entonces, aquellas expresión “Abelardo y Eloísa no se ajustan al amor cortés”? En primer lugar que, tal como ya lo dije, a pesar de que todavía sigue pesando en Eloísa la vivencia de la sexualidad como pecado, la cual tiñe negativamente muchas de sus expresiones, sin embargo veo también –quizás como primeros testimonios de la época– una valoración positiva de dicha sexualidad, lo que va a ser desarrollado ampliamente en la poesía trovadoresca. Recuerdo expresiones tales como “la experiencia de los más dulces placeres”,⁷⁰ o también “he de confesar que aquellos placeres de los amantes –que yo compartí con ellos– me fueron tan dulces que *ni me desagradan ni pueden borrarse de mi memoria* (...) Debería gemir por los pecados cometidos y, sin embargo, suspiro por lo que he perdido”.⁷¹ En otra parte de la misma carta leemos: “Para hacer de mí la más miserable de las mujeres, *me hizo primero la más feliz*, de manera que al pensar *lo mucho que había perdido* fuera presa de tantos y tan graves lamentos, cuanto mayor eran mis daños. Y tanto mayor fuera el dolor de lo perdido, cuanto mayor

⁶⁵ *Ibid.* 99, 127.

⁶⁶ *Ibid.* 99. Expresión repetida.

⁶⁷ *Ibid.* 120.

⁶⁸ *Ibid.* 121.

⁶⁹ *Ibid.* 104.

⁷⁰ *Ibid.* 127.

⁷¹ *Ibid.* 126-127. La cursiva es mía.

había sido el deleite de la posesión que había precedido. *La alegría del supremo éxtasis* terminaba así en la infinita tristeza del dolor.⁷² Eloísa habla de su amor por Abelardo y lo reivindica, se entiende a sí misma como “amiga” y no como esposa, algo típico del amor cortés. Lo recuerda Abelardo en su *Historia Calamitatum*: “Partí para Bretaña y me traje a la amiga para hacerla mi esposa. Ella no estaba absolutamente de acuerdo con mi propuesta”.⁷³ Eloísa fundamenta esta negativa con numerosos ejemplos tomados de autores clásicos, de la Escritura y de los Padres, para concluir simplemente con esta afirmación: “Sería más de su agrado para ella –y para mí más honroso– que la llamara *amiga mejor que esposa, y que me mantuviera unido a ella sólo por amor y no por vínculo nupcial*”.⁷⁴ Eloísa confirma en sus cartas lo expresado por Abelardo: “Dios sabe que nunca busqué en ti nada más que a ti mismo. Te quería simplemente a ti, no a tus cosas. No esperaba los beneficios del matrimonio, ni dote alguna. (...) El nombre de esposa parece ser más santo y más vinculante, pero *para mí la palabra más dulce es la de amiga* y, si no te molesta, la de concubina y meretriz”.⁷⁵ Pienso que estas coincidencias se dan porque, en definitiva, se encuentran inmersos en un movimiento de renovación cultural que responde a grandes hallazgos del siglo XII: *de la naturaleza*, sobre todo gracias a la Escuela de Chartres en Francia; *del sujeto*, fundamentalmente a través de Abelardo; *del amor*, gracias a la poesía trovadoresca; y, finalmente, *de la historia*, a partir de grandes intentos de la Filosofía y de la teología entre los que se destaca particularmente a Joaquín de Fiore. Y sabemos de la amplia formación de Eloísa, cosa que queda claramente reflejada en sus cartas. Se puede decir, entonces, que el descubrimiento de la conciencia que había hecho

⁷² *Ibid.* 122-123. La cursiva es mía.

⁷³ *Ibid.* 53.

⁷⁴ *Ibid.* 57. La cursiva es mía.

⁷⁵ *Ibid.* 104-105. La cursiva es mía.

Abelardo y que se refleja en las cartas de Eloísa –claramente su discípula–, es el mismo descubrimiento que embriaga a los trovadores y los hace cantar al amor. Es más, Abelardo mismo participa de esa vocación poética que canta al amor de la amiga, tal como lo recuerda Eloísa: “Tenías –he de confesarlo– dos cualidades especiales que podían deslumbrar al instante el corazón de cualquier mujer: la gracia de hacer versos y de cantar, cosa que no vemos floreciera en otros filósofos. Compusiste muchos poemas amatorios por su ritmo y medida (...) Y como quiera que la mayor parte de las canciones hablaban de nuestro amor, pronto dieron a conocer mi nombre en muchas regiones, suscitando la envidia de muchas mujeres sobre mí”.⁷⁶ En las Cartas de Abelardo y Eloísa nos encontramos, entonces, con algunos indicios de lo que luego va a ser claramente expresado en la lírica cortesana.

Palabras finales

Llegando al final de mi trabajo, ¿qué puedo decir? Antes que nada, que si algo no se puede predicar de Eloísa es la debilidad que atribuían a las mujeres los manuales de filosofía y de teología que se usaban en su época, eco de las doctrinas sobre la ausencia de firmeza y la especial inclinación al pecado del sexo femenino de los autores clásicos y de los Padres que ella misma citaba y conocía tan bien. Y no lo fue aunque así se autocalificara repetidamente en sus cartas, con una insistencia que nos lleva a preguntarnos si responde al prejuicio de la época o acaba convertida en ironía ante su pensamiento y su vida llena de coraje, inteligencia, intuición, pasión y fidelidad a ella misma, a Dios y al amor. Después de haber leído detenidamente sus *Cartas*, una/o no

⁷⁶ *Ibid.* 106-107.

puede más que quedar impactada/o frente a esta mujer, una de las primeras que cuestiona la experiencia desde la cual partía la teología de la vida religiosa y moral como esencialmente masculinas, a la vez que va esbozando otra que tiene en cuenta también las experiencias concretas de las mujeres.⁷⁷

Por otra parte, viendo a Eloísa desde esos dos puntos de vista a los que me referí desde el comienzo, como hija de su tiempo, con una conciencia bastante negativa sobre la mujer, pero, por otro lado, como una visionaria que se adelantó de tal manera a su época que algunos la presentan como ejemplo del feminismo en la Edad Media,⁷⁸ confirmo una vez más que en la historia los cambios profundos, cambios de mentalidad, de paradigmas, no pueden darse de un día para otro. Se exigen procesos a veces largos y dolorosos, que suponen muchas ambigüedades y tensiones, hasta alumbrar nuevas conciencias que luego parecen tan evidentes.⁷⁹

En esos procesos, algunas/os se adelantan como visionarias/os abriendo brechas para mucha/os que luego seguirán sus huellas, pero esto no significa que sus propias vidas no estén marcadas —a veces dolorosamente— por esas mismas tensiones y ambigüedades. En la vida de Eloísa se ve plasmado apasionadamente. Creo que ella no hubiera descubierto lo que descubrió si no hubiese vivido primero esa re-

⁷⁷ Además de sus *Cartas*, Eloísa escribió los *Problemata*, recogidos, irónicamente, en la *Patrologiae. Cursus Completus*. Cf. PL 178, 677-730.

⁷⁸ A modo de ejemplo, Zoé Jiménez Corretjer (2007; párrafo 6) comenta: “El mundo medieval y el renacimiento también se vieron representados en grandes figuras femeninas del pensamiento y del arte literario. Destaco solamente a Eloísa del Paráclito en el medioevo y la mística Hildegarda de Bingén, precursoras del misticismo femenino del renacimiento”. Cf. también, la cita 5 de las *Cartas de Abelardo y Eloísa*, p. 161.

⁷⁹ Es muy expresiva al respecto una frase de F. H. Burnett: “Al principio la gente se resiste a creer que una extraña novedad se pueda llevar a cabo; luego empiezan a confiar en que se pueda llevar a cabo; al fin comprueban que efectivamente se ha llevado a cabo, para finalmente preguntarse por qué no se hizo antes”. Citado por Bernabé Ubieta (1998:17).

lación tan profunda y abarcante que fue su relación con Abelardo. Ella no se hubiese atrevido a preguntar lo que le preguntó, a quejarse como lo hizo, a afirmar lo que afirmó, si antes no hubiese sido su discípula, su amiga, su amante, su esposa. Es más, aún sin negar su crueldad y dramatismo, quizás el desenlace de aquella relación fuera también causa de mucho de lo que ella descubrió y por lo que luego luchó.

Nada mejor que terminar con palabras de la misma Eloísa. Elegí éstas que le dirige en una de sus cartas a Abelardo y en las que se pinta claramente a sí misma con enorme lucidez:

Tus alabanzas hacia mí son tanto más peligrosas cuanto más agradables. Y tanto más me deleitan y me cautivan, cuanto más intento agradarte en todo (...) No quiero que cuando me exhortas a la virtud y me incitas a la lucha me digas: “La virtud se perfecciona en la debilidad”. “Y no será coronado más que el que luchare como hay que luchar”. No busco la corona de la victoria. Me basta con evitar el peligro. Es más seguro cortar el peligro que hacer la guerra. Me basta con que Dios me ponga en un rincón del cielo...⁸⁰

Bibliografía

- ABELARDO, P. (1997) *Conócete a ti mismo*. Barcelona, Altaya.
- AGUSTÍN de Hipona, PL 34, 204. De Genesi contra Munich.
- AGUSTÍN de Hipona, PL 42, 1003-1005. De Trinitate XII, 7.
- AMBROSIO de Milán, PL 14, 304-307. Liber de Paradiso VI.

⁸⁰ *Ibid.* 130.

- AYNARD, L. (1990) *La Bible au Feminin*, Lectio Divina 138, Paris.
- BERNABÉ Ubieta (1998:17) “Presentación”, en id. (dir.), Cambio de paradigma, género y eclesiología, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998, 7-17, 17.
- BERNABÉ Ubieta, C. (1998) “Presentación”, en Bernabé Ubieta, Carmen (dir.), *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, Verbo Divino, Estella (Navarra)
- BERNABÉ, C. (1994) “La mujer en el judaísmo bíblico”, *Ephemerides Mariologicae XLIV*.p. 99-124.
- BERNABÉ, C. (1995) “Eloísa, la pasión, la inteligencia y la fidelidad”, en Navarro y Bernabé, *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la Historia*. Madrid, Claretianas.
- Cartas de Abelardo y Eloísa*, Introducción, traducción y notas de P. R. Santidrián y M. Astruga (1993). Madrid, Alianza.
- DALARUM, J. (1994) “La mujer a ojos de los clérigos”, en Duby, G. y Parrot, M. (dirs.), *Historia de las mujeres*, tomo 2, Klapisch-Zuber, C. (dir.), La edad Media. p. 28-59.
- DUBY, G. y Parrot, M. (dirs.) (1994), *Historia de las mujeres* (5 tomos). Madrid, Taurus.
- DUBY, G. “El modelo cortés”, en Duby, G. y Parrot, M. (dirs.), *Historia de las mujeres*, tomo 2, Klapisch-Zuber, C. (dir.), La edad Media. p. 300-319.
- ELOÍSA, *Problemata*, PL 178, 677-730.
- GEOFFROY de Vendôme, PL. 157, 168. *Epistola XXIV*.
- GÖSSMANN, E. (1991) “La construcción de la diferencia de las mujeres en la tradición teológica cristiana”, *Concilium* 238. p. 421-432.
- GUILLERMO de Aquitania, *Poesías 9: Molt jaunzens, mi prenc en amar*.

- HASKINS, S. (1996) *María Magdalena. Mito y Metáfora*, Barcelona, Herder.
- ISIDORO de Sevilla, *Etymologiarum sive Originum* XI, 17-20.
- JERÓNIMO, PL 30, 762. *Commentarius in Epistolam I ad Cor.* Cap. 14.
- JIMÉNEZ CORRETJER, Zoé (2007) “Más allá del canon: La mujer en la filosofía”. [En línea] <http://letras-uruguay.espaciolatino.com> [Consulta: abril 2009]
- JUAN Crisóstomo, PG 51,231. *Quaeles ducendae sint uxores*, 4: *Mulier creata ut auxiliater viro*.
- KLAPISCH-ZUBER, C. (1991) “La mujer y la familia”, en Le Goff, J. *El hombre medieval*. pp.295-322.
- LE GOFF, J. (ed.) (1991) *El hombre medieval*. Madrid, Alianza.
- MARTÍNEZ RUIZ, C. (2003) “La formación del discurso sobre el género en Occidente”, en Schickendantz, C. (Ed.) *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*. Córdoba EDUCC. p. 155-191.
- MARTÍNEZ RUIZ, C. (2004) “Eros y Natura. El discurso “cristiano” del placer”, en Schickendantz, C. (Ed.) *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinares*. Córdoba EDUCC. p. 173-226.
- ORÍGENES, Homilías sobre el Levítico; Homilías sobre los Números; Homilías sobre Josué. PG 12.
- PERNOUD, R. (1982) *La mujer en el tiempo de las catedrales*. Barcelona, Garnica.
- PESCH, O. (1992) ““El hombre impedido”. Las consecuencias problemáticas del viento austral. La mujer en la Teología de Tomás de Aquino”, en Pesch, O., *TOMÁS DE AQUINO. Límite y grandeza de una teología medieval*. Barcelona, Herder. p. 246-269.
- PIÑERO A.; MONT SERRAT TORRENTS, J.; GARCÍA

- BAZÁN, F. (1999) *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas*. Madrid, Trotta.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. (1989) *En memoria de ella*. Bilbao, Desclée de Brower.
- TAMEZ, E. (2002) “1 Timoteo y Santiago frente a los ricos, las mujeres y las disputas teológicas”, en *Concilium* 294. p. 57-66.
- TAMEZ, E. (2005) “La estrategia retórica en 1 Timoteo 2.9-3.1a”, en AAVV, *Ecce Mulier. Homenaje a I. Foulkes*. Costa Rica, SEBILA. p. 325-339.
- TAMEZ, E. (2007) “1 Timoteo: ¡qué problema!”, en Van Osdol, J. (org.), *Mujer ¡levántate!* Buenos Aires, CLAI. p. 73-94.
- TERTULIANO, PL 1, 1418-1419. *De cultu feminarum, libri duo*.
- THOMASSET, C. (1994) “La naturaleza de la mujer”, en Duby, G. y Parrot, M. (dirs.), *Historia de las mujeres*, tomo 2. p. 60-91.
- TOMÁS de Aquino, *Suma Teológica*.
- VOGT, K. (1985) “Convertirse en varón. Aspectos de una antropología cristiana primitiva”, *Concilium* 202. p. 383-397.

EL VATICANO Y LAS MUJERES

La carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la iglesia y en el mundo

VÍCTOR GUZMÁN *

MARÍA CANDELARIA SGRÓ RUATA **

...el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse (Foucault, 1992:13)

I.

En nuestras sociedades encontramos conjuntos de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso¹. Por estas reglas y definiciones se da una lucha en la que intervienen distintos actores cuyos intereses se asientan en la necesidad de influir sobre las concepciones de mundo (Bourdieu, 1990). Nos referimos a un sistema de significaciones

* Maestrando en Comunicación y Cultura contemporánea en el Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.

** Doctoranda en Estudios Sociales de América latina en el Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.

¹ Foucault dice (1995:187) “Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es la que funciona como verdadero”.

compartidas socialmente que por su carácter generalizado existen como formas universales, como maneras de ser (que implican formas de hacer) únicas, en parte dejando vedadas las luchas por la visión del mundo (del sentido de mundo) que históricamente los sentidos instituidos fueron librando (Bourdieu, 2000).

La idea de mujer está atravesada por diferentes sentidos que la definen. Sin duda, estos sentidos son fruto de la historia social, de las luchas simbólicas por el establecimiento de una visión de mundo que, como tal, encuentra su fuerza como sentido instituido socialmente.

El trabajo que el feminismo y los estudios de género² viene realizando hace décadas, permitió abrir el espacio de la discusión pública para la puesta en cuestionamiento del lugar socialmente asignado a las mujeres. Denuncian las estructuras y relaciones de poder existentes en la sociedad patriarcal en las que la mujer queda reducida al ámbito de lo privado y casi limitada a sus capacidades reproductivas. Los procesos de simbolización existentes en la vida social asocian la femeneidad a la maternidad; de esta manera, todas las mujeres pasan a integrar un universal que las contiene en tanto madres: “la maternidad estaba inscrita en la naturaleza femenina, en los cuerpos de las mujeres, en su biología” (Nari, 2005)³. Lo natural como componente de argumentación del discurso dominante, fue desestabilizado con la puesta en evidencia de los componentes históricos, sociales y políticos que revisten los sistemas de dominación patriarcales que sostienen la subordinación de las mujeres⁴.

² Existe numerosa bibliografía sobre el movimiento feminista. Por ejemplo, en el ámbito de Iberoamérica se puede consultar la compilación realizada por María Luisa Femenías (2002; 2005; 2007)

³ Marcela Nari analiza los procesos de simbolización en Argentina durante los siglos XIX y XX a partir de los cuales se van reproduciendo nociones que asocian de manera natural a las mujeres con la maternidad.

⁴ “Al tipo de sociedad en el que el poder-saber-tener se halla en manos de los varones se le denomina patriarcal. El término sociedad patriarcal se

Las tomas de posiciones, van estableciendo los límites de lo (i) legítimo, lo (i) legal y lo (a) moral compartido socialmente. Diversas voces interpelan el espacio público, disputando los ámbitos de representación y los marcos de interpretación válidos. En estas disputas, entra en juego el discurso oficial de la Iglesia católica.

Es así, que en el presente trabajo nos proponemos analizar uno de los documentos publicado por el Vaticano, en el que se plantea la posición asumida por la institución respecto a las mujeres: *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*, elaborado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en el año 2004⁵.

Nuestro objetivo es poner en escena, *los sentidos de mujer* puestos en circulación pública por la jerarquía de la Iglesia católica. La selección de la Carta como materia de análisis se basa en el presupuesto de que los documentos doctrinales de la Iglesia siguen siendo un claro operador en la construcción de lo decible, lo pensable, lo deseable para grandes sectores de nuestras sociedades⁶ al mismo tiempo

aplica a una sociedad pensada por y para hombres. Este tipo de sociedad supone formas consolidadas de vida familiar y social basadas en un sistema estructural y cultural de dominación, en el que es el varón quien detenta este poder en todos los ámbitos sociales: familia, Estado, Iglesia, etcétera. La categoría patriarcado acuñada por las feministas da cuenta del control que los varones ejercen sobre el conjunto de la reproducción humana. Esto implica no sólo la sexualidad, que a través de complejos dispositivos de poder establecen determinadas relaciones de parentesco, sino también ‘...la totalidad de las relaciones de reproducción social, por medio de las cuales se reproducen dentro de un modo de producción determinado las relaciones de sujeción subordinación del género femenino’ [Ciriza,1993]”. (Brown, 2004:114)

⁵ Se encuentra publicada en el archivo digital de *documentos doctrinales* del Vaticano. [En línea] < <http://www.vatican.va> > [Consulta: enero 2008]

⁶ Aurelio Alonso (2008) dice: “América Latina (incluido el caribe latino) no sólo constituye el espacio de mayor expansión del catolicismo en el mundo actual sino la esperanza de recuperación de una hegemonía religiosa occidental para la iglesia romana, que en términos de influencias contribuye

que consideramos que este documento marca el posicionamiento de la jerarquía de la Iglesia católica actual. Decimos esto, por dos razones principales: en primer lugar, porque si bien el documento que analizamos fue publicado durante el Pontificado de Juan Pablo II, sus autores son el cardenal Ángel Amato y el actual sumo pontífice Benedicto XVI (Joseph Ratzinger, entonces, cardenal de la Congregación para la Doctrina de la Fe). En segundo lugar, porque es el último documento doctrinal publicado en relación a este tema específico y se constituye como referencia actual permanente en los discursos emitidos por el Vaticano y retomado por toda la red comunicativa católica⁷.

cada vez más a su importancia ideológica a escala mundial.”

En América latina, particularmente, la Iglesia católica ha jugado y sigue jugando un papel importante en las definiciones y el establecimiento de lo válido, principalmente en aquellos terrenos donde interpreta que se comprometen los valores “naturales” y “morales” de la humanidad, tales como la sexualidad y la familia.

Existen trabajos que analizan el papel de las instituciones religiosas y los grupos alineados a ellas en diferentes países de América latina. Por ejemplo en Perú, Mujica (2007); en Chile, Dides (2006); en Argentina Tarducci (2004) y Brown (2004). Asimismo se pueden consultar los trabajos de Vaggione (2005; 2007) que analizan los “roles políticos de la religión” y la “disidencia religiosa” y de Mejía (2003) que analiza el discurso de la Iglesia católica en relación a los derechos sexuales y reproductivos.

⁷ A modo de ejemplo, consideramos importante marcar la referencia explícita de la Carta en el discurso pronunciado por Benedicto XVI en la conmemoración del XX Aniversario de la Carta apostólica “*Mulieris Dignitatem*”, en febrero de 2008. También encontramos referencia explícita en la Carta de Apertura enviada por el Papa a la Conferencia Internacional *Life, Family, Development: The Role of Women in the Promotion of Human Right*, llevada a cabo en Roma en marzo de 2009. Asimismo, la Carta que analizamos se presenta como condición explícita en diversas publicaciones realizadas por organizaciones civiles, como por ejemplo, la conferencia de la presidenta de la World Union of Catholic Women’s Organizations, Karen M. Hurley. Por último, vale decir que existe una replicación exponencial de éstos y otros materiales comunicativos que poseen a la Carta como condición, en la compleja red digital de comunicación católica motorizada por las agencias católicas de noticias como Zenit, Aica, etc.

Consideramos, entonces, sustancial la repercusión de este documento⁸ en la configuración actual de condiciones de aceptabilidad de ciertas posiciones que entran en el campo de una disputa por los *sentidos de mujer* actualmente vigentes relacionados con la posición de las mujeres y sus *deberes* en la sociedad y en la Iglesia⁹.

Pensamos que un discurso no puede considerarse en sí mismo desde una perspectiva inmanentista¹⁰. Los discursos se insertan en una red interdiscursiva, siendo éstos, los puntos de pasaje de un doble sistema de determinaciones o relaciones: las que hacen a la producción y las que hacen al reconocimiento, siendo las de circulación la puesta en relación entre ambos sistemas (Verón, 1993).

Los fenómenos de sentido aparecen bajo la forma de “conglomerados de materia significante” (Verón, 1993:124) que remiten a una red interdiscursiva más amplia. Lo que nos permite dar cuenta de las operaciones de asignación de sentido invertida en los materiales. Dicho esto, lo que pretendemos en este artículo es acceder a la red social de sentidos partiendo del análisis de un fragmento. Es decir, la Carta, como producto significante, se posiciona como un material que nos permite abordar el análisis de (uno de) los *sentidos de mujer* puestos en juego en el espacio público de nuestras sociedades actuales.

⁸ La Carta forma parte de los documentos centrales respecto a las promulgaciones de la Iglesia Católica en relación a las mujeres junto con otros dos documentos anteriores, a saber: *Mulieris Dignitatem* (Juan Pablo II, 1988) y *Carta a las mujeres* (Juan Pablo II, 1995).

⁹ El interés del presente trabajo es analizar el discurso del Vaticano. Sin embargo, es importante destacar que al momento de publicación del documento, numerosos actores y organizaciones intervinieron en respuesta. Por ejemplo, Nathalie Ludec (2004) analiza las repercusiones que la Carta tuvo en diferentes medios de comunicación y organizaciones sociales.

¹⁰ “La crítica del discurso social no puede preocuparse por los textos solos, aún sólo de las condiciones intertextuales de sus génesis: debe procurar ver su aceptabilidad, su eficacia, medir sus encantos...” (Angenot, 1998)

II. Presentaciones

“la Iglesia, iluminada por la fe en Jesucristo habla...”

El documento que analizamos empieza construyendo o presentando dos entidades fundamentales: la Iglesia y las “corrientes de pensamiento” que, a pesar de ser un plural, funciona como un colectivo unificable:

Experta en humanidad, la Iglesia ha estado siempre interesada en todo lo que se refiere al hombre y a la mujer. En estos últimos tiempos se ha reflexionado mucho acerca de la dignidad de la mujer, sus derechos y deberes en los diversos sectores de la comunidad civil y eclesial. Habiendo contribuido a la profundización de esta temática fundamental, particularmente con la enseñanza de Juan Pablo II,¹ la Iglesia se siente ahora interpelada por algunas corrientes de pensamiento, cuyas tesis frecuentemente no coinciden con la finalidad genuina de la promoción de la mujer¹¹.

El documento anuncia que “la Iglesia se siente ahora interpelada”. Es por esta razón que *toma la palabra* para responder a esa interpelación. Esto, funciona como referencia central, es decir, quien habla es la Iglesia Católica. Y lo hace como autoridad legítima para dirigir su mensaje al mundo.

La Carta se ubica en un tiempo presente que retoma sin embargo, elementos del pasado para subrayar dos cuestiones puntuales: en primer lugar, el interés de la Iglesia en todo lo que se refiere al hombre y la mujer “ha estado siempre”; por lo que, en relación al tiempo, el interés en los temas vinculados al hombre y la mujer, en el caso de la Iglesia, se ubica en el plano del “siempre”. Frente a este tiempo sin límites, las “corrientes de pensamiento”, se presentan como interesadas sólo desde hace algunos años. El tiempo relacio-

¹¹ Las negritas de ésta y todas las citas que siguen, son nuestras.

nado al interés sobre los temas que se abordarán en el documento, anuncia y habilita las autorizaciones y la autoridad con la que ambas voces se envisten para el decir.

Vemos, además, que la Iglesia es presentada como institución “experta” en asuntos de humanidad y como poseedora de la Verdad respecto a la finalidad “genuina” de la promoción de la mujer. Asentando acá la noción de genuinidad, ipso facto coloca en la Falsedad a la otra entidad presentada. La Iglesia posee un saber verdadero y las corrientes de pensamiento, uno sencillamente falso.

“Ante estas corrientes de pensamiento, la Iglesia, iluminada por la fe en Jesucristo, habla ...”

La Iglesia es caracterizada como “experta en humanidad”, “iluminada” mientras que las “nuevas tendencias” son caracterizadas como fomentadoras de la “rivalidad entre los sexos”, promotoras del cuestionamiento a la familia y de un “modelo de sexualidad polimorfa” y como negadoras de la “naturaleza humana”:

En los últimos años se han delineado **nuevas tendencias** para afrontar la cuestión femenina (...) Esta antropología, que pretendía favorecer perspectivas igualitarias para la mujer, liberándola de todo determinismo biológico, **ha inspirado de hecho ideologías que promueven**, por ejemplo, **el cuestionamiento de la familia** a causa de su índole **natural** bi-parental, esto es, compuesta de padre y madre, la equiparación de la homosexualidad a la heterosexualidad y **un modelo nuevo de sexualidad polimorfa**.

Encontramos, también, una característica atribuida por la Iglesia a lo que denomina como “ciertas corrientes” y que consideramos muy significativa. Esta entidad antagonista desconoce la importancia del hecho de que Jesús (Dios mismo según el misterio de la Santísima Trinidad) haya ad-

quirido, en su paso por la tierra, forma masculina:

(...) tal tendencia consideraría sin importancia e irrelevante el hecho de que el Hijo Dios haya asumido la **naturaleza humana** en su forma **masculina**.

Vale decir que esta declaración (aún cuando en numerosas ocasiones se intente declamar lo contrario) es la que marcará el tono de toda la argumentación subsiguiente: la posición de la mujer en el mundo, debe ser analizada en el marco de, y teniendo en cuenta que, Dios eligió en su forma humana, el género (sexo) masculino.

Esta característica aparece como claro intertexto (evidentemente esperable) con la Biblia. Pero además de esto, encontramos que los acentos, recortes, las omisiones y sutilezas que se presentan a partir de las lecturas que se hace de las Sargadas Escrituras son verdad pura e indiscutible. Observamos fuertemente esta jerarquización en el espacio de producción de las ideas, siendo la Iglesia *el* lugar desde donde puede salir una antropología que habilitaría una “recta comprensión”, es decir, *la comprensión*, para desde ahí, salir al espacio donde viven “los hombres y mujeres de buena voluntad”, el espacio civil.

Estos dos espacios, Iglesia (como institución formal) y espacio civil, claramente delimitados en el documento, se presentan como los lugares desde donde la palabra se encuentra (o no) habilitada. De allí, quiénes están autorizados a hablar y quiénes poseen *la Verdad* de la palabra.

III. El *Marco*

Asentados en el piso del análisis válido de los textos bíblicos encontramos la voz, legítimamente mediada, de Dios que se manifiesta. Estas presentaciones de la voz divina nos permiten observar en la argumentación ciertos desplazamien-

tos necesarios:

- 1) En el génesis, Dios crea al humano Hombre y Mujer a imagen suya. Entonces, “la Humanidad **sexuada** se declara explícitamente imagen de Dios” y “confirma de modo inequívoco la importancia de la diferencia sexual”.
- 2) Adán se siente solo, la presencia de los animales no llena ese vacío, es necesaria Eva como “ayuda” semejante a él; y Dios la crea. Entonces, desde el principio la colaboración de la mujer con el hombre adquiere un carácter fundacional. De allí que la mujer existe por razón del hombre.
- 3) “Por más trastornadas y oscurecidas que estén por el pecado, estas disposiciones originarias del Creador no podrán ser nunca anuladas”. Entonces, el “pecado y las estructuras del pecado” como manifestaciones contrarias a la voluntad del Creador se manifiestan en “la nueva antropología”

La construcción de lo masculino y de lo femenino y la relación entre estas dos (únicas) dimensiones de lo humano, es caracterizada como “esponsal”, “conyugal”, “nupcial”. La relación es presentada a través de metáforas y de analogías en las que el papel de lo masculino obtiene siempre una carga axiológica positiva o una posición jerárquica superior, al papel de lo femenino. Vemos así:

Dios se hace conocer como el **Esposo** que ama a **Israel**, su **Esposa**.

Si en esta relación Dios es descrito como “**Dios celoso**” (cf Ex 20,5; Na 1,2) e **Israel** denunciado como **esposa “adúltera”** o “**prostituta**” (cf Os 2,4-15; Ez 16,15-34), el motivo es que la esperanza que se fortalece por la palabra de los profetas consiste precisamente en ver cómo Jerusalén se convierte en la **esposa perfecta**.

(...) Al término de la historia presente, mientras se delinean en el Apocalipsis de Juan “los cielos nuevos” y “la tierra nueva” (Ap 21,1), se presenta en visión una **Jerusalén femenina** “engalanada como una **novia ataviada para su esposo**” (Ap 21,20). La revelación misma se concluye con la palabra de la Esposa y del Espíritu, que suplican la llegada del **Esposo**: “Ven Señor **Jesús**” (Ap 22,20).

Lo que la Carta dice que se dijo (en la Biblia) es lo que se dice y se dirá en la eternidad, porque es ontológica.

Lo masculino y femenino son así revelados como pertenecientes ontológicamente a la creación, y destinados por tanto a perdurar más allá del tiempo presente (...)

La pretensión universalista de lo narrado busca borrar los límites entre un aquí y un allá, entre un antes, hoy y siempre. El discurso completo se posiciona como universal. Es decir, se presenta como Verdad universal que por su carácter puede prescindir de sujeto explícito. Esto se ve reforzado por el uso permanente de estrategias que buscan eliminar los rastros de un sujeto hablante concreto (uso de la tercera persona, modalizaciones impersonales, etc.). De esta manera, la Iglesia, presenta un texto verdadero que existe por sí mismo como Saber y que sigue colocando a *los otros* como quienes *deben* escuchar la *Verdad*.

IV. La *Posición*

Dentro del juego de nominaciones que se hace en la Carta respecto al antagonista se presenta una particularidad hasta aquí, eludida: lo que en las primeras partes del documento es nominado como “algunas concepciones antropológicas”, en el avance de la argumentación, esta nominación trasmuta hacia “cierto discurso feminista”. Si bien, el femi-

nismo aparece nombrado sólo una vez en todo el documento, podemos decir que el texto completo está dirigido a realizar una respuesta a estos discursos¹².

Encontramos en la Carta, operaciones que funcionan como caracterizaciones de caracterizaciones, es decir, vemos a las dos entidades presentadas (Iglesia / Ciertas corrientes antropológicas = feminismo) definiendo y caracterizando a la mujer (ideal).

Es así que para la Iglesia (portadora de la Verdad), la mujer está asociada al *cuidado del Otro* mientras que la definición –que la Iglesia plantea– que su antagonista (portador de la Falsedad) tiene de la mujer, es “para si misma”.

De esta manera, podemos plantear la siguiente síntesis de cómo la Iglesia establece cuáles son los atributos de la mujer y cómo plantea cuáles son los atributos asignados a la mujer por parte del que presenta como su antagonista (el feminismo):

MUJER	
Iglesia (difusora de la Verdad)	Feminismo (difusor de la Falsedad)
- “lo mejor de la vida de la mujer esta hecho de actividades orientadas al despertar, al crecimiento y a la protección del otro”	- reivindica “las exigencias para si misma”
-Personalidad estructurada profundamente por su “capacidad física de dar vida”	- Personalidad estructurada culturalmente ignorando la biología y la Verdad revelada
- La maternidad como elemento clave de su identidad	

¹² No sólo por las referencias implícitas a través de ciertas estrategias sino también, porque los temas centrales desarrollados coinciden con los terrenos mas cuestionados por el discurso feminista, tales como la sexualidad, la familia, el trabajo, lo público- privado, la heterosexualidad, la maternidad, los derechos sexuales y reproductivos, el lugar de la mujer en la Iglesia católica, etc.

- “Desarrolla el sentido y el respecto por lo concreto”	- [Abstracciones] “leales para la existencia del individuo y las sociedades”
- “Capaz de resistir en las adversidades, de hacer la vida todavía posible incluso en situaciones extremas..”	

Entonces, podemos observar cómo la Iglesia caracteriza a la mujer: asistente del Otro, a través de ciertos atributos naturales.

Estos atributos se presentan para marcar la *naturaleza* de la mujer. El colectivo mujer que se propone es, entonces, poseedor natural de una profunda “intuición” orientada al *otro* relacionada a una “capacidad de dar vida”. Y esta “capacidad” se encuentra sustentando una idea de maternidad que no se agota en la reproducción biológica.

En este sentido, “La capacidad de acogida del otro” se posiciona como una proposición eje. En ella, se ponen en juego las nociones de:

- 1- capacidad
- 2- asistencia
- 3- Otro

La proposición central se explica a partir de diferentes vínculos en los que sus tres componentes van adquiriendo sentido puntual.

La noción de “capacidad”, se presenta como devenida de una intuición. Es decir, la mujer posee una intuición particular, propia, en tanto identidad femenina (tomada desde el punto de vista natural). La mujer, como un universal definido, es poseedora de esta capacidad, casi a manera de instinto natural, que la conduce (inevitablemente) a realizar ciertas acciones de “asistencia” (coherentes con su femineidad).

“...la mujer conserva la **profunda intuición** de que **lo mejor de su vida** está hecho de actividades orientadas al despertar del **otro**, a su **crecimiento** y a su **protección**.”
“Esta **intuición** está **unida a su capacidad física de dar la vida**. Sea o no puesta en acto, esta capacidad es una **realidad que estructura profundamente la personalidad femenina**.”

La “asistencia” está dedicada a un “Otro”. Este Otro, es la humanidad. En este sentido, la mujer está relacionada a la vida. La noción de vida se sugiere como responsabilidad de la mujer, en tanto poseedora de intuición y de capacidad innata de cuidado.

Ahora bien, es interesante ver cómo entra en juego la idea de maternidad. Ésta, no es presentada como exclusiva de la “capacidad física de dar vida”. Lo anterior implica que, en su capacidad de cuidado del Otro, la mujer es madre. Pero, el hablar de mujer-madre no implica necesariamente la reproducción biológica. En este sentido, la idea de maternidad se extiende a la vez que se inscribe (sin atender a ninguna circunstancia) *en* la mujer.

La argumentación permite sacar del plano de la reproducción biológica la idea de maternidad, y de esta manera, agrupar bajo los mismos valores centrales asignados a la mujer- madre, a todas las mujeres: para decir *madre* no es necesaria la reproducción biológica, basta con ser mujer para estar vinculada a la maternidad. Y esta vinculación deviene de esa intuición-capacidad femenina, es decir, el cuidado del Otro.

Aunque la **maternidad** es un **elemento clave** de la **identidad femenina**, ello no autoriza en absoluto a considerar a la mujer exclusivamente bajo el aspecto de la procreación biológica.

Eso significa que la **maternidad también puede encontrar formas de plena realización allí donde no hay generación física**.

En tal perspectiva se entiende el papel insustituible de la mujer en los diversos aspectos de la vida familiar y social que implican las relaciones humanas y el cuidado del otro

La idea de maternidad nos conduce en el argumento, a la idea de mujer-esposa. Esto es, como “elemento clave” de la “identidad femenina”, la maternidad sólo es posible en el marco de una relación legítima: el matrimonio. De allí que los dos componentes que estamos desarrollando como centrales (mujer-madre, mujer-esposa) ahora, se relacionan directamente con la idea de familia. En tanto esposa y madre, el papel de la mujer en el ámbito familiar es “insustituible”.

Es interesante ver cómo la idea de familia es la que permite y sirve de puente para hablar de la mujer en la sociedad.

Se construye un espacio de *lo social* en el que se distinguen dos dimensiones: un *afuera* (el trabajo) y un *adentro* (la familia). El espacio que le corresponde a la mujer por naturaleza es el de *dentro*, siendo responsabilidad de los cristianos y del Estado mismo, bajo amenaza de violencia, que esto sea respetado:

Ello implica, ante todo, que las mujeres estén activamente presentes, incluso con firmeza, en la familia, “sociedad primordial y, en cierto sentido, ‘soberana’”, (...) **Cuando faltan estas experiencias fundamentales, es el conjunto de la sociedad el que sufre y se vuelve, a su vez, generador de múltiples violencias.**

La familia se presenta como la “sociedad primordial”, como un espacio privilegiado para la construcción del (des)orden social.

La violencia social es explicada por –y a través de– la familia en su concepción tradicional¹³. Esta explicación no

¹³ El carácter esponsal de la relación entre hombres y mujeres presente en

sólo reafirma lo que es legítimo para la Iglesia como familia, sino también establece cómo interpreta el lugar de la mujer *en* la familia y en consecuencia, *en* lo social. Esto es, la mujer cuya capacidad fundamental es la del cuidado del Otro no puede desatender “la sociedad primordial”. En esta explicación, encontramos el primer *deber ser* de la mujer en sociedad.

Ahora bien, la Carta no deja de estar anoticiada respecto de los avances que las mujeres han ganado en *lo social*. En este sentido, el texto entra en diálogo con las demandas de la mujer en el ámbito laboral, sin embargo, éstas son admitidas siempre y cuando no se descuide la responsabilidad familiar.

Podemos decir que si bien se reconoce la actividad extrafamiliar de la mujer, ésta sólo puede ser admitida si —y esto es condición— combina ambos lugares a la vez. En este sentido, vale resaltar que aún cuando el trabajo doméstico se encuentra en el texto de alguna manera descrito como trabajo compartido (es decir, como trabajo de madre y padre), la responsabilidad central en este espacio corresponde a la mujer.

Sin embargo **no se puede** olvidar que la **combinación** de las dos actividades —**la familia y el trabajo**— asume, **en el caso de la mujer, características diferentes que en el del hombre.**

Por otra parte, **las que deseen** desarrollar **también** otros trabajos, podrán hacerlo con horarios adecuados, sin verse

la Carta ya está largamente fundamentado en el documento doctrinal “Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales” (2003) donde se explica que “La verdad natural sobre el matrimonio ha sido confirmada por la Revelación contenida en las narraciones bíblicas de la creación, expresión también de la sabiduría humana originaria, en la que se deja escuchar la voz de la naturaleza misma. En las uniones homosexuales está además completamente ausente la dimensión conyugal representa la forma humana y ordenada de las relaciones sexuales”.

obligadas a elegir entre la alternativa de **perjudicar** su vida familiar o de padecer una situación habitual de tensión, que no facilita ni el **equilibrio personal ni la armonía familiar**.

Al hablar de “características diferentes”, la Carta rescata aquellos “valores fundamentales” de las mujeres. Y aún cuando a través de diferentes proposiciones intenta buscar un equilibrio de responsabilidades entre hombre y mujer, éstas no excluyen ni minimizan las dos relaciones centrales con las que describimos el lugar asignado a la mujer en la sociedad.

En todo caso es **oportuno recordar** que los **valores femeninos** apenas mencionados **son ante todo valores humanos**: la condición humana, del hombre y la mujer creados a imagen de Dios, es una e indivisible. Sólo porque **las mujeres están más inmediatamente en sintonía con estos valores** pueden llamar la atención sobre ellos y ser su signo privilegiado.

La lógica de la exposición se asienta en afirmar la naturaleza femenina y con ello *el deber ser*¹⁴ de la mujer y de la sociedad.

Vimos ya cómo la Carta define el ámbito de lo social a través de dos dimensiones, un *afuera* que se corresponde

¹⁴ En lo que podría interpretarse como la conclusión de la sección donde el documento trabaja “los valores femeninos en la vida de la sociedad”, abundan las expresiones relacionadas al *deber ser*: “En un nivel más concreto, las políticas sociales —educativas, familiares, laborales, de acceso a los servicios, de participación cívica— si bien por una parte **tienen** que combatir cualquier injusta discriminación sexual, por otra **deben saber** escuchar las aspiraciones e individualizar las necesidades de cada cual. La defensa y promoción de la idéntica dignidad y de los valores personales comunes **deben armonizarse** con el cuidadoso reconocimiento de la diferencia y la reciprocidad, allí donde eso se requiera para la realización del propio ser masculino o femenino”.

con el trabajo y un *adentro* que se corresponde con la familia, siendo éste último el espacio natural de la mujer.

De la misma manera, dentro de lo eclesial también podemos ver la construcción de un *adentro* y un *afuera*. Un adentro, que corresponde a la Iglesia como institución formal y un afuera que corresponde a la comunidad de fieles. Sin embargo, en este caso, el espacio asignado a la mujer es el afuera¹⁵, reservando los espacios de la jerarquía eclesial para los hombres.

En esta perspectiva también se entiende que el hecho de que la ordenación sacerdotal sea **exclusivamente reservada** a los hombres **no impide en absoluto** a las mujeres el **acceso al corazón de la vida cristiana**.

Nos detenemos un momento aquí puesto que consideramos que, en relación a la dinámica general del texto, la cita anterior se presenta como conclusión derivada (“en esta perspectiva también se entiende”) cuando en realidad, no es claro el porqué de esa derivación. También, porque consideramos que es la marca que está funcionando como *ordenador* de la posición oficial de la Iglesia respecto a los hombres y las mujeres en la institución. El acceso a las estructuras eclesiales es diferencial. Los hombres acceden por un lugar y las mujeres, por otro (ambos a la vida cristiana, pero sólo los hombres a las estructuras formales). Las mujeres acceden como esposas, como modelos insustituibles (sólo allí, en la

¹⁵ Sobre este tema (el lugar de la mujer en la Iglesia) es interesante traer a colación la Carta Apostólica de Juan Pablo II *Ordinatio Sacerdotalis* (1994) que funciona como condición de posibilidad de esta idea. En esta carta, además, encontramos la referencia a una declaración de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe *Inter Insigniores* (1976) donde se argumenta, mediante las mismas estrategias que vemos en el documento de Ratzinger, la infalibilidad absoluta de la Palabra revelada (obviamente Palabra leída desde lugares y condiciones bien específicas) y por el peso de la tradición teológica de la jerarquía que imposibilitan absolutamente ceder a la mujer un espacio ministerial en la iglesia.

enseñanza y resguardo de los cristianos) del *deber* correspondido. Al amor del esposo (previo, en razón de la proposición) la esposa *debe* corresponder con amor.

Para argumentar esta posición, aparece entonces como ejemplo/modelo, la caracterización de la virgen María. Ésta es presentada como representante especial de lo femenino dentro de la comunidad eclesial en sentido amplio. La caracterización y los atributos que se le asignan buscan desplazarse para depositarse en la mujer (ideal) que ya se viene caracterizando.

En el documento, la figura de María es asociada a atributos como amor, humildad, obediencia. Esta figura se construye en oposición a lo masculino asociado con lo elevado (Dios, Cristo). Es en este juego de desplazamientos de la posición de la mujer en el marco de la Iglesia, donde vemos el paso de Mujer como *ser al cuidado del Otro*, hacia María-Mujer como *cuidadora del cristiano*.

Elas están llamadas a ser modelos y testigos insustituibles para todos los cristianos de cómo la Esposa debe corresponder con amor al amor del Esposo.

Ahora bien, todas estas estrategias se encuentran dirigidas a lo que funciona como una reafirmación y promulgación respecto al *lugar* de la mujer en la estructura de la Iglesia católica. Es decir, el progreso del argumento está marcado por una reconstrucción del simbolismo de María (identidad femenina) para la religión católica pero concluye en afirmaciones respecto al papel de las mujeres en la comunidad cristiana y el lugar de éstas en la estructura de la Iglesia católica. De las analogías más abstractas, el argumento pasa a lugares y funciones concretas.

De allí que, por un lado, si bien se desarrollan “valores” como pertenecientes a cualquier cristiano, éstos se presentan en la mujer como “ineludibles”.

Aun tratándose de actitudes que **tendrían que ser típicas de cada bautizado**, de hecho, es característico de la mujer vivirlas con particular intensidad y naturalidad.

Vale resaltar nuevamente, la presencia de *lo natural* relacionado a la capacidad de la mujer para el cuidado y asistencia del “Otro”. Así se construye el (no) lugar de la mujer en la estructura de la Iglesia católica. La mujer es vital para la Iglesia puesto que es ella (como María) quién resguarda el cuidado y enseñanza de los “bautizados” (equivalentes a “hijos”) y ese es su “papel” en la Iglesia; tal cual se anunciara más arriba, el sacerdocio es el “papel” del hombre.

V. *La solución (conclusiones) al problema*

“tiene que dejarse convertir”

En la Carta encontramos una fuerte construcción de legitimidad de la Iglesia a partir de su identificación exclusiva con el Ser trascendente (Dios) y que sirve como argumento inapelable. La Iglesia es portadora de la Verdad y, desde el posicionamiento en esta identidad establece / propone condiciones para la superación de los obstáculos en el camino hacia la identidad verdadera.

En las conclusiones del documento, se hace hincapié en el *deber ser* retomando del análisis de la historia los componentes necesarios e “indispensables” para usarlos en la evaluación del presente y anunciar desde allí, el futuro posible. En este sentido, hay dos cuestiones destacables: en primer lugar, se reafirman todos los atributos asignados a la mujer en su rol femenino y en su relación con el hombre (y la humanidad):

Se debe recibir el testimonio de la vida de las mujeres como revelación de **valores**, sin los cuales la **humanidad** se cerraría en la autosuficiencia, en los sueños de poder y en el drama de la **violencia**.

De modo particular **se debe implorar** la intercesión de la **Virgen María, mujer** según el corazón de Dios —“*ben-dita entre las mujeres*” (Lc 1,42) —, elegida para revelar a la **humanidad**, hombres y mujeres, el camino del amor. **Solamente así puede emerger en cada hombre y en cada mujer, según su propia gracia**, aquella “*imagen de Dios*”, que es la efigie santa con la que están sellados.

En segundo lugar, se hace un llamado a las mujeres a la conversión (que invita a una lectura directa hacia la idea de respuesta que atraviesa todo el texto). Esto es, si bien el *deber* implica a la humanidad toda, la puntual referencia es hacia la mujer (con su capacidad natural de cuidado y atención al *otro*). Aquí podemos ver que es la mujer la que es interpelada en nombre de su naturaleza:

También la mujer, por su parte, **tiene que dejarse convertir**, y reconocer **los valores** singulares y de gran eficacia de amor por el otro **del que su femineidad es portadora**.

La solución propuesta en la Carta necesita que estos imperativos sean aceptados para alcanzar el *objeto* último.

V.I A modo de cierre

En el documento analizado encontramos delineada una entidad trascendental encarnada en Jesús / Dios quien a través de su luz establece y propone un mandato para que la Iglesia lleve adelante. Este mandato es presentado como la necesidad de realizar una tarea, que tiene que ser llevada a cabo por la Iglesia puesto que es el actor fundamental (y

legítimo) para ello. La tarea implica una conversión: de un estado de carencia se debe pasar a un estado de recuperación. Esto puede resumirse en que la humanidad (pero especialmente las mujeres) se encuentra en una situación de carencia de identidad verdadera. La única solución posible se articula a través de la realización de ciertas operaciones de transformación que son vehiculizadas por la Iglesia y sólo de esta manera, las mujeres se podrán reencontrar con esa identidad verdadera.

Jesús / Dios se presenta a través de su materialización en las (particulares lecturas de las) Sagradas Escrituras, definiendo la identidad de lo humano como un valor a mantener/ recuperar por la acción de una entidad central: la Iglesia católica.

... [la iglesia busca] proponer reflexiones inspiradas en los **datos** doctrinales de la **antropología bíblica**, que son indispensables para **salvaguardar la identidad de la persona humana**.

Entonces, a través del contrato establecido con la Verdad / Dios, la Iglesia se presenta, se construye, como sujeto legítimo y (único) capaz de llevar adelante la tarea:

Experta en humanidad, la Iglesia ha estado siempre interesada en todo lo que se refiere al hombre y a la mujer (...)
... la Iglesia, iluminada por la fe en Jesucristo, habla (...)
Ciertamente la Iglesia conoce la fuerza del pecado (...)
La paz y la maravilla que la Iglesia muestra con confianza (...)

Al mismo tiempo, debemos agregar, la Carta delinea a otra entidad, portadora y promotora de la Falsedad. Se trata de “cierto discurso feminista” que busca cristalizar la identidad corrompida pero que ante la potencia de la auto-ridad divina, de la Verdad, no tiene nada que hacer... aun-

que la existencia misma del documento analizado sea un claro signo de todo lo contrario.

Bibliografía

- ALONSO, Aurelio (2008) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires, CLACSO.
- ANGENOT, Marc (1998) *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- BOURDIEU, Pierre (1990), *Sociología y Cultura*. México, Grijalbo.
- BOURDIEU, Pierre (2000) *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao, Ed. Desclee de Brouwer.
- BROWN, Josefina (2004) “Derechos, ciudadanía y mujeres en Argentina” en *Política y Cultura*. Num. 21. México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. pp. 111-125
- DIDES CASTILLO, Claudia (2006) *Voces en emergencia: el discurso conservador y la píldora del día después*. Santiago, Chile. FLACSO.
- FEMENÍAS, María Luisa (comp) (2002) *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*. Vol.1. Buenos Aires, Catálogos.
- FEMENÍAS, María Luisa (comp) (2005) *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*. Vol.2. Buenos Aires, Catálogos.
- FEMENÍAS, María Luisa (comp) (2007) *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*. Vol.3. Buenos Aires, Catálogos.
- FOUCAULT (1995) *Microfísica del poder*. Barcelona, Planeta.
- FOUCAULT, Michael (1992) *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets.

- LUDEC, Nathalie (2004) “La carta sobre la colaboración del hombre y la mujer en la iglesia y el mundo y su repercusión en los medios de comunicación europeos y latinoamericanos” en Revista *Pandora: Revue d'études hispaniques*. Num.4. Paris, Université Paris VIII. p. 229-256.
- MEJÍA, María Consuelo (2003) “Sexualidad y derechos sexuales: el discurso de la Iglesia católica” en Revista *Debate Feminista*. Vol. 27. México. p 45-56.
- MUJICA, Jaris (2007) *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima, Promsex.
- NARI, Marcela (2005) *Políticas de maternidad y maternalismo político, Buenos Aires (1890-1940)*. Buenos Aires, Biblos.
- TARDUCCI, Mónica; TAGLIAFERRO, Bárbara (2004) “Iglesia católica: Argentina, ni diversa ni laica” en *POLCUL*, Num.21. p.191-200.
- VAGGIONE, Juan Marco (2005) “Los roles políticos de la religión. Género y Sexualidad mas allá del secularismo” en Vasallo, Marta (comp.) *En el nombre de la vida*. Buenos Aires, CDD.
- VAGGIONE, Juan Marco (2007) “The politics of dissent: the role of Catholic For a Free Choice in Latin america” en Dubel, Irenne; Vintges, Karen (eds.) *Women, feminism and fundamentalism*. Amsterdam, Humanistic University Press.
- VERÓN, Eliseo (1993), *La semiosis social*. Buenos Aires, Gedisa.

Documentos

- Mulieris Dignitatem* (1988). Carta Apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II.

[En línea] < http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_sp.html> [Consulta: abril 2008]

Carta a las mujeres (1995) Carta del Sumo Pontífice Juan Pablo II. [En línea]

< http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women_sp.html> [Consulta: abril 2008]

Discurso del Papa Benedicto XVI a los participantes en el Congreso Internacional “Mujer y hombre, el humanum en su totalidad” (2008) Organizado por el Consejo Pontificio para los laicos en el XX Aniversario de la Carta apostólica “Mulieris Dignitatem” [En línea]

< http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080225_acd-life_sp.html> [Consulta: mayo 2009]

Mensaje Pontificio a los participantes en la Conferencia Internacional sobre el tema Life, Family, Development: The Role of Women in the Promotion of Human Right (2009). [En línea]

< http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2009/documents/hf_ben-xvi_mes_20090320_martino-donne_sp.html> [Consulta: mayo 2009]

Hurley, Karen (2009) Conferencia de apertura al encuentro Internacional Life, Family, Development: The Role of Women in the Promotion of Human Right. Roma. World Union of Catholic Women's Organizations (WUCWO). [En línea]

<http://wucwo.org/documents/women_church/Women_pro_Human_Rights_Conf_Intro%20delivered.doc.pdf> [Consulta: mayo 2009]

Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales (2003) [En línea] <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_sp.html> [Consulta: mayo 2009]

Inter Insigniores (1976) Congregación para la Doctrina de la Fe. [En línea]

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_po.html> [Consulta: enero 2008]

Ordenatio Sacerdotalis (1994). Carta Apostólica de Juan Pablo II. [En línea] <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_sp.html> [Consulta: enero 2008]

Sección Especial:

TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA

IVONE GEBARA

Esta sección está dedicada al trabajo de Ivone Gebara, religiosa de la congregación de las Hermanas de Nuestra Señora. Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de San Pablo. Sus artículos aparecen publicados en las revistas *Concilium*, *Grande Sinal*, *The Way*, *Con-Spirando*, *REB* (Revista Eclesiástica Brasileira) y *Tempo e Presença*.

Para esta sección, seleccionamos los siguientes artículos¹:

- I. O Cisma de da Hierarquia católica
- II. El concepto de persona humana
- III. El cuerpo: nuevo punto de partida de la teología

¹ Nota de las compiladoras: todos los artículos de la presente sección se incluyen en el idioma en el que fueron originalmente publicados.

I.

O CISMA DA HIERARQUIA CATÓLICA

IVONE GEBARA

Os últimos acontecimentos envolvendo a interrupção da gravidez da menina de nove anos em Pernambuco evidenciaram um fato que já estava presente desde muito tempo na vida da Igreja Católica Romana. Os bispos perderam o senso de governarem unidos aos desafios da história e à fé da comunidade e julgaram-se mais fiéis ao Evangelho de Jesus do que a própria comunidade. Por manterem uma compreensão centralizadora e anacrônica de sua função e da teologia que lhe corresponde desviaram-se de muitos sofrimentos e dores concretas das pessoas, sobretudo das mulheres. Passaram a ser defensores de princípios abstratos, de incertas hipóteses futuríveis e pretenderam até ser advogados de Deus. A este acontecimento de distanciamento chamo de cisma. Os bispos tanto a nível nacional quanto internacional e aqui incluo também o Papa, como bispo de Roma, tornaram-se cismáticos em relação à comunidade de cristãos católicos, isto é, romperam com grande parte dela em várias situações. O incidente em relação a proibição da interrupção da gravidez da menina do qual Dom José Cardoso Sobrinho, arcebispo de Olinda e Recife foi um dos

protagonistas é um exemplo irrefutável. Sem dúvida há muitas pessoas e grupos que pensam como eles e que reforçam seu cisma. Faz parte do pluralismo no qual sempre vivemos.

A hierarquia da Igreja, servidora da comunidade dos fiéis não pode em certas questões separar-se do sentido comum e plural da vivência da fé. Não pode igualmente para certos assuntos de foro pessoal e mesmo grupal substituir-se à consciência, às decisões e ao dever das pessoas. Pode emitir sua opinião, mas não impô-la como verdade de fé. Pode expressar-se, mas não forçar pessoas a assumir suas posições. Nesse sentido, não pode instaurar uma guerra santa em nome de Deus para salvaguardar coisas que julga serem vontade e prerrogativa de Deus. A tradição teológica na linha mais profética e sapiencial nunca permitiu que nenhum fiel mesmo bispo falasse em nome de Deus. E isto porque o deus do qual falamos fala em nosso nome e tem a nossa imagem e semelhança. O Sagrado Mistério que atravessa tudo o que existe é inacessível aos nossos julgamentos e interpretações. O Mistério que em tudo habita não precisa de representantes dogmáticos para defender seus direitos. Nossa palavra é nada mais e nada menos do que um balbuciar de aproximações e de idéias mutáveis e frágeis, inclusive sobre o inefável mistério. É nessa perspectiva que também não se pode obrigar que a Igreja hierárquica torne, por exemplo, a legalização do aborto sua bandeira, mas simplesmente que não impeça que uma sociedade pluralista se organize conforme as necessidades de suas cidadãs e cidadãos e que estes tenham o direito de decidir sobre suas escolhas.

As comunidades cristãs assim como as pessoas são plurais. Num mundo tão diverso e complexo como o nosso não podemos admitir que apenas a opinião de um grupo de bispos, homens celibatários e com uma formação limitada ao registro religioso, seja a expressão do seguimento da tradição do Movimento de Jesus. A comunidade cristã é mais do que a igreja hierárquica. E, a comunidade cristã é na

realidade múltiplas comunidades cristãs e estas são igualmente muitas pessoas cada uma com sua história, suas escolhas e decisões próprias diante da vida.

Impressiona-me o anacronismo das posturas filosóficas e éticas episcopais começando pelos bispos brasileiros e continuando nas instâncias romanas como se pode ler na entrevista que o cardeal Giovanni Batista Re, presidente da Congregação para os bispos, deu a revista italiana *Stampa* concordando com a postura dos bispos brasileiros. Os tempos mudaram. Urge pois, que a teologia dos bispos saia de uma concepção hierárquica e dualista do Cristianismo e perceba que é na vulnerabilidade às múltiplas dores humanas que poderemos estar mais próximos das ações de justiça e amor. É claro que sempre poderemos errar inclusive querendo acertar. Esta é a frágil condição humana.

Creio que nossas entranhas sentem em primeiro lugar as dores imediatas, as injustiças contra corpos visíveis e é a eles que temos o primeiro dever de assistir. A consternação e a comoção em relação ao sofrimento da menina de nove anos foram grandes. E isto porque é a esta vida presente e atuante, a esta vida de menina feita mulher violada e violentada em nosso meio que devemos o respeito e o cuidado primeiros. Por isso como membro da comunidade cristã, louvo a atitude do Dr. Rivaldo Mendes de Albuquerque do Instituto Maternal Infantil de Recife assim como a mãe da menina e todas as organizações e pessoas que acudiram a ela neste momento de sofrimento que certamente deixará marcas indeléveis em sua vida.

Dirão alguns leitores que minha postura não é a postura oficial da Igreja Católica Romana. Entretanto, o que significa hoje a palavra oficial? O que é mesmo Igreja oficial? A instituição que se arvora como representante de seu deus e ousa condenar a vida ameaçada de uma menina? A instituição que se considera talvez a melhor seguidora do Evangelho de Jesus?

Não identifico a Igreja à hierarquia católica. A hierarquia é apenas uma parte ínfima da Igreja.

A Igreja é a comunidade de mulheres e homens espalhada pelo mundo, comunidade dos que estão atentos aos caídos nas estradas da vida, aos portadores de dores concretas, aos clamores de povos e pessoas em busca de justiça e alívio de suas dores hoje. A Igreja é a humanidade que se ajuda a suportar dores, a aliviar sofrimentos e a celebrar esperanças.

Continuar com excomunhões, inclusões ou exclusões parece cada vez mais incentivar o crescimento de relações autoritárias desrespeitosas da dignidade humana, sobretudo, quando surgem de instituições que pretendem ensinar o amor ao próximo como a lei maior. De quem Dom José Cardoso e alguns bispos se fizeram próximos nesse caso? Dos fetos inocentes, dirão eles, aqueles que precisam ser protegidos contra o “Holocausto silencioso” cometido por algumas mulheres e seus aliados. Na realidade, fizeram-se próximos do princípio que defendem e se distanciaram da menina agredida e violentada tantas vezes. Condenaram quem levantou a menina caída na estrada da vida e salvaguardaram a pureza de suas leis e a vontade de seu deus. Acreditam que a interrupção da gravidez da menina seria uma lesão ao senhorio de Deus. Mas as guerras, a crescente violência social, a destruição do meio ambiente não seriam igualmente lesões que mereceriam denúncia e condenação maior? Perdoem-me se, sem querer acabo julgando pessoas, mas diante da inconsistência de certos argumentos e da insensibilidade aos problemas vividos pela menina de nove anos uma espécie de ira solidária me assola as entranhas.

De fato um cisma histórico está se construindo e tem crescido cada vez mais em diferentes países. A distancia entre os fiéis e uma certa hierarquia católica é marcante. O incidente em relação a interrupção da gravidez da menina pernambucana é apenas um entre os tantos atos de

autoritarismo e desconhecimento da complexidade da história atual que a hierarquia tem cometido.

Na medida em que os que se julgam responsáveis pela Igreja se distanciam da alma do povo, de seu sofrimento real estarão sendo os construtores de um novo cisma que acentuará ainda mais o abismo entre as instituições da religião e a simples vida cotidiana com sua complexidade, desafios, dores e pequenas alegrias. As consequências de um cisma são imprevisíveis. Basta aprendermos as lições da história passada.

Termino este breve texto lembrando do que está escrito no Evangelho de Jesus de diferentes maneiras. Estamos aqui para viver a misericórdia entre nós. E todos nós necessitamos dessa misericórdia, único sentimento que nos permite não ignorar a dor alheia e nos ajudarmos a carregar os pesados fardos uns dos outros.

II.

EL CONCEPTO DE PERSONA HUMANA*

IVONE GEBARA

Los dos lados defienden una guerra en nombre de la vida y cada uno de ellos apunta el objeto de su lucha según sus concepciones. Cada grupo a su manera, desarrolla una especie de mística guerrera en defensa de sus concepciones. Unos apelan para el principio absoluto de defensa de la vida según una voluntad divina trascendente y lo direccionan para un enfoque especial y los otros defienden la vida a partir de posturas más pragmáticas y holísticas sin necesariamente asumir una posición anti-religiosa. Qué se esconde por detrás de ese dúo místico, ambos más o menos en conexión con una fe religiosa o una fe humanista que incluye posturas personales, socio-éticas y políticas? Creo que cada una de nosotras es parte activa o pasiva de esa nueva guerra santa y citamos a partir de ella nuestra concepción de la vida así como escogemos nuestras armas para luchar. Por mucho tiempo creímos que los otros, aquellos del otro lado, hacían la guerra y nosotros los de este lado éramos de la paz. Hoy reconocemos que la guerra santa y la mística guerrera están

* Publicado originalmente en Revista *Conciencia Latinoamericana*, VOL XVII N° 16, Septiembre de 2008. Católicas por el Derecho a Decidir.

en los dos lados aunque los contenidos y métodos de acción sean diferentes. En el primer grupo están los que creen que el ser humano es una unión de cuerpo y alma y el alma, es sin duda más importante que el cuerpo mortal. Sin embargo, en la mayoría de las veces, focalizan sus consideraciones especialmente en el principio o inicio de la vida, esto es, cuando la vida humana se anuncia en un embrión y dejan en un segundo plano las consideraciones en relación a la vida de mujer, de la familia, la problemática social y económica, las posibles elecciones de las mujeres. Su postura de principio de defensa de la vida parece estar fundada primero en el valor absoluto del llamado acto creador dejando la mayor parte del desarrollo de la vida en un segundo plano. Creen que este principio biológico de la vida es inocente, indefenso y por su condición frágil debe ser protegido contra todos los ataques que puedan eliminarlo de la existencia. Inocente aquí significa no estar entregado al absoluto cuidado ajeno. Nos podríamos preguntar ¿por qué en una sociedad tan corrupta y criminal como la nuestra, algunos insisten en la inocencia del embrión? ¿Por qué es justamente a partir del embrión que se desarrollan discursos sobre la integridad y la inviolabilidad de la vida humana? ¿Estarían acaso viviendo procesos psico-patológicos-sociales de alienación del mundo real visto que este no es constituido sólo de embriones? ¿O estarían en busca de un punto de apoyo originario capaz de restaurar nuestra desintegrada integridad? Son apenas preguntas para pensar lo vivido y lo observado.

Para este grupo, el embrión ya es considerado persona humana, que desde la unión del espermatozoide al óvulo ya consideran la persona como existente. Y aquí no entra un análisis científico o social o psicológico de las condiciones objetivas de un embarazo. Se trata de una afirmación religiosa de principio y el principio como tal, para este grupo, no carece de fundamento experimental y no puede ser objeto de discusión. Su postura ética tiene consecuencias sociales y

políticas que no siempre son admitidas. Por ejemplo, no perciben la jerarquía en el propio concepto de persona que defiende, sobretudo en la medida en que valorizan más al embrión que la vida de la mujer. En realidad el propio concepto de persona que se desarrolló en el cristianismo pasó por un desprendimiento de significado. En el principio quería indicar la igual dignidad de todos los seres humanos y la afirmación de su vocación a la libertad. Sin embargo, a lo largo de los siglos el concepto de persona humana se torna jerárquico y excluyente. La primera jerarquía se refiere a la distinción entre persona de Dios o el Dios cristiano trinitario –un Dios en tres personas– y la persona humana. En seguida, la diferencia en el interior mismo de la persona: partes menos nobles y partes más nobles de nuestro cuerpo. Después la división entre las personas: primero varón después la mujer, primero el amo después el esclavo, primero el rey después el súbdito, primero el rico después el pobre, primero el heterosexual después el homosexual y así sucesivamente. A partir de este trasfondo jerárquico hay personas que valen más que otras e incluso personas que son más personas que otras. En el segundo grupo están las personas que creen en la complejidad de la vida y en la interdependencia de todas sus formas y dimensiones como parte del proceso evolutivo de manutención de cada vida individual y colectiva. No eliminan la trascendencia, pero la afirman como una percepción creativa y plural del ser humano. En ese grupo están también las feministas que batallan de diferentes maneras por la autonomía de las mujeres y por sus derechos sociales y políticos.

Para este grupo, el embrión ya es considerado persona humana, que desde la unión del espermatozoide al óvulo ya consideran la persona como existente. Y aquí no entra un análisis científico o social o psicológico de las condiciones objetivas de un embarazo. Se trata de una afirmación religiosa de principio y el principio como tal, para este grupo, no

carece de fundamento experimental y no puede ser objeto de discusión. Su postura ética tiene consecuencias sociales y políticas que no siempre son admitidas. Por ejemplo, no perciben la jerarquía en el propio concepto de persona que defiende, sobretudo en la medida en que valorizan más al embrión que la vida de la mujer. En realidad el propio concepto de persona que se desarrolló en el cristianismo pasó por un desprendimiento de significado. En el principio quería indicar la igual dignidad de todos los seres humanos y la afirmación de su vocación a la libertad. Sin embargo, a lo largo de los siglos el concepto de persona humana se torna jerárquico y excluyente. La primera jerarquía se refiere a la distinción entre persona de Dios o el Dios cristiano trinitario –un Dios en tres personas– y la persona humana. En seguida, la diferencia en el interior mismo de la persona: partes menos nobles y partes más nobles de nuestro cuerpo. Después la división entre las personas: primero varón después la mujer, primero el amo después el esclavo, primero el rey después el súbdito, primero el rico después el pobre, primero el heterosexual después el homosexual y así sucesivamente. A partir de este trasfondo jerárquico hay personas que valen más que otras e incluso personas que son más personas que otras. En el segundo grupo están las personas que creen en la complejidad de la vida y en la interdependencia de todas sus formas y dimensiones como parte del proceso evolutivo de manutención de cada vida individual y colectiva. No eliminan la trascendencia, pero la afirman como una percepción creativa y plural del ser humano. En ese grupo están también las feministas que batallan de diferentes maneras por la autonomía de las mujeres y por sus derechos sociales y políticos. La gran mayoría de las personas que se sitúan en esa tendencia, se da cuenta, tanto del punto de vista filosófico y científico como del punto de vista de la vida cotidiana que la tradicional noción de persona, a pesar de su valor histórico, ya no capta la complejidad actual en que

vivimos. Entonces no se debería hablar mas de persona humana ¿Sería necesario eliminar esa expresión tan llena de historia y ambigüedades? Quien puede ser de forma incondicional fiel al principio de defensa de la vida? Al hablar de ello, no tendríamos que establecer qué vidas priorizamos? De la misma forma cuando se habla de la importancia de la vida del embrión habrá siempre la exclamación: y la vida de la mujer? Y cuando se prioriza la vida de la mujer habrá la exclamación: y la vida del embrión? En situaciones de guerra, ¿cuáles son las vidas que valen más? Y además, ¿cómo el principio de defensa absoluta de la vida funciona en estas y en otras situaciones límite? La situación es extremadamente compleja y envuelve cuestiones de diferentes órdenes mezcladas a una alta dosis emocional agresiva capaz hasta de impedir el necesario respeto por las opiniones ajenas. Es importante recordar que los representantes del segundo grupo no hacen necesariamente el llamado a una trascendencia metafísica o a un ser espiritual creador independiente, para justificar las posturas éticas que precisan ser tomadas en la vida cotidiana. Esta posición los/as torna igualmente vulnerables a las investidas de los que creen hablar en nombre de Dios. Ante este cuadro, percibimos más de una vez que esos conceptos tradicionales ya no dan cuenta de los problemas que enfrentamos en el pluralismo de los grupos y culturas que constituyen el tejido social en que vivimos. Y más, no sirven para fundamentar las posturas éticas exigidas para la manutención de un equilibrio mínimo de las fuerzas sociales y respeto a las diferentes elecciones. Por esa razón, lo que se vislumbra es el llamado a las soluciones posibles, o sea, las soluciones que causen menos daño a la vida de las mujeres o a la vida de la sociedad. Siempre habrá límites en cualquier elección y falta de lucidez en muchos de nuestros actos. Pero, esta es la condición finita del ser humano con todas las contradicciones que nos constituyen. En esta perspectiva, proponemos no limitarnos a una

definición cerrada de persona humana o de ser humano. Reconocemos al humano en todas las formas de vida humana en su interdependencia con otras formas. Pero, no basta reconocerlo, es preciso tener condiciones reales para respetarlo en las complejas situaciones de nuestra historia social y personal. Es en esa línea, por ejemplo, hablar de despenalización y legalización del aborto no es en primer lugar enfrentarse a una definición de la vida o de la persona humana o incluso a un designio divino preestablecido, pero sí a un problema de salud pública al cual tenemos que dar una respuesta y un problema de decisión personal que tenemos que enfrentar. Además, se trata un problema de salud pública concentrado en la vida de la población marginada vulnerable a toda una serie de problemas fruto de la mala distribución de la renta en nuestros países. Para el segundo grupo el número espantoso de muertes de mujeres debido a abortos mal hechos y la decisión personal de interrumpir el embarazo conforme algunas situaciones y condiciones, son argumentos suficientes para que se legalice esta práctica. Las cuestiones nacidas de nuestro tiempo y la necesidad de responder a ellas con los medios que poseemos se tornan la referencia más importante. Una de las grandes dificultades enfrentadas por el segundo grupo es el hecho de que la base cultural latinoamericana reposa en una concepción masculina religiosa de la vida biológica. Esta concepción, aunque ya no sea la concepción científica, continúa siendo la concepción religiosa vigente. Hasta la Modernidad, las ciencias estaban sometidas a la fe cristiana o a la Iglesia. De cierta forma, todas las ciencias dependían de la teología y de la Iglesia y ningún resultado científico podría contradecir una verdadera fe. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, la ciencia comenzó su proceso de mayor autonomía y poco a poco se fue distanciando de la Iglesia y de las masas. Pocas personas tenían acceso a los beneficios y descubrimientos científicos. Pero, no fue el mismo el proceso de la religión.

Ella se fue aproximando cada vez más a las masas, dirigiéndolas, consolándolas y tornándose así la educadora del pueblo. Toda la vasta extensión de un país como el nuestro fue cubierta por diócesis y parroquias para alcanzar a la mayoría de los fieles en sus propios lugares de vida. La religión, se torna así, en la formadora de las conciencias, la consoladora de los afligidos, una autoridad sobre muchas vidas y su más eficaz controladora. En lo que se refiere a la vida humana biológica la ciencia de la antigüedad y edad media suministró a la teología su base de sustentación hasta los días de hoy.

La teología asume para sí estas doctrinas cinéticas y va más allá de ellas. No sólo afirmó la fuerza del semen masculino, sino la fuerza creativa de Dios en este semen al cual dotó de un principio vital espiritual – el alma. El logos divino actúa simbólicamente, como en una especie de proceso de espermatogénesis en todos los seres, y particularmente en el momento de la concepción de los seres humanos, dotándolos de una fuerza espiritual inmortal. De forma que la base de la resistencia para cualquier cambio cultural está en esa concepción religiosa identificada como voluntad absoluta de Dios. La Iglesia sólo puede inclinarse y obedecer. El clero y sus subordinados deben asegurar y administrar públicamente esta obediencia indiscutible, considerada revelación de Dios y una revelación que nada tiene que ver con las contingencias temporales en que vivimos. Se creó una especie de límite entre la voluntad de Dios y a voluntad de los seres humanos como si fuese una barrera que no podrá ser atravesada, una barrera que funciona como límite para la vida y la moralidad de los seres humanos. A partir de ahí se podría abrir una reflexión política sobre el poder social de los administradores de esta posición, sobre el uso utilitario que hacen de las adquisiciones de la ciencia, sobre el modelo de racionalidad que utilizan, sobre sus modelos de Dios y sobre el tipo de guerra santa que vienen realizando para defender su posición.

Además de la confrontación entre los dos grupos, sabemos bien cuánto nuestro siglo está marcado por una nueva forma de mercado religioso. La proliferación de la mercadería religiosa de bajo nivel reflexivo y de alto nivel de consumo, sobretudo a través de los medios de comunicación tiene complicado el acceso a niveles de conciencia, de educación y acción social y política exigida por nuestros tiempos. Hay una nueva expansión de creencias alienantes muchas veces sustituyendo la responsabilidad personal y social y una nueva guerra de contenidos que estamos lejos de avalar sus reales consecuencias.

Esta última afirmación no busca convertir la religión semejante al discurso científico, pero pretende la apertura de nuevos horizontes a partir de la realidad histórica actual. De la misma forma, se pide a las ciencias que sean menos elitistas y que construyan formas de democratizar sus adquisiciones para los diferentes grupos populares. Como en Brasil, ya no es tiempo de un Estado fuerte que gobierne y legisle de forma independiente de las principales religiones y visto que nuestros políticos son bastante religiosos y creativos en lo que concierne a sus lobbys político-religiosos, nos resta incrementar cada vez más los procesos educativos culturales alternativos al mundo patriarcal. Proponer acciones educativas que estimulen el pensamiento y la práctica de relaciones de justicia, el aprendizaje de las diferentes ciencias, así como las nuevas interpretaciones religiosas parece ser un camino para un cambio cultural que de hecho respalde no sólo la ley de despenalización del aborto, pero todas las leyes necesarias al respeto a la vida, al bienestar social y la elección personal de cada ciudadana y ciudadano.

III.

EL CUERPO: NUEVO PUNTO DE PARTIDA DE LA TEOLOGÍA*

IVONE GEBARA

La patria de la teología es el espíritu o, simplemente, el espiritualismo. La patria de la teología es un hombre sin cuerpo, imagen de un Dios sin cuerpo. Sin embargo, sabemos que el inicio de la teología cristiana fue marcado por la imagen de un Dios ‘comenzando’ en el cuerpo humano, como nos cuentan especialmente Lucas y Mateo, y como nos recuerda el prólogo de Juan. Un comienzo contado como redención del cuerpo, pero que fue luego transformado en combate contra el cuerpo. Victoria del dualismo, victoria de las fuerzas anti cuerpo, victoria de la razón y de sus servidores. En este combate en que los cuerpos perdieron la batalla, el gran excluido, el ‘condenado a muerte’ que el cuerpo de la mujer. Su cuerpo, cargando en sí la herida de todos los cuerpos, vivió exiliado de la teología. Por eso, decir que el cuerpo es el nuevo punto de partida de la teología puede parecer para algunos obvios, y para otros algo no teológico. Para los primeros, la afirmación de que es por causa de nuestro cuerpo personal y colectivo que las sociedades e instituciones

* Artículo publicado en Revista *Conciencia Latinoamericana*, VOL XV N° 13, Abril de 2006. Católicas por el Derecho a Decidir.

se organizan, inclusive la teología, no presenta problema. Para los otros, sería necesario encontrar para la teología, otro punto de partida, tal vez concebido como más digno, menos inestable, más eterno o más 'religioso'. Partir del cuerpo es partir de la primera realidad que somos y conocemos. Es afirmar y reconocer su maravilla y, al mismo tiempo, la imposibilidad de afirmar cualquier cosa sin él. El cuerpo es la referencia tanto para los que lo desprecian como para los que lo exaltan, tanto para los que lo oprimen, como para los que lo respetan.

Cuerpo de Eva

Quiero, en primer lugar, partir del cuerpo de Eva, un cuerpo segundo sacado de un cuerpo primero, el cuerpo del hombre, según el Génesis y según las tradiciones patriarcales que heredamos. El cuerpo de Eva para el mito de la creación es segundo, así como la mujer es el segundo sexo. El cuerpo de Eva, nacido de un sueño profundo de Adán es, tal vez en el sueño, un sueño y, del sueño, el deseo profundo, agudo, de aquello que es él mismo, Eva. Eva no duerme ni sueña. Su cuerpo es sueño de otro, su señor, su dueño, aquel para el cual fue hecha. Su cuerpo es deseo de otro cuerpo. Ella sabe que su cuerpo soportará dolores y será sumiso a los deseos del hombre. Su sumisión es al mismo tiempo maldición. ¿Por qué? Porque su cuerpo de un sueño, y los hombres temerán seguir soñando e impedirán que sus sueños, tornados reales en la mujer, la lleven a soñar como ellos. Es un riesgo soñar. Los sueños tienen fuerza para cambiar la Historia, para recrearla continuamente, para renovarla, pero esto es peligroso. Es mejor conformarse con lo 'real', con lo 'habitual', la seguridad y la tranquilidad parecen habitar ese mundo donde lo 'nuevo' es negado. Partir del cuerpo de Eva es permitir por un instante que el cuerpo temido y sacrificado

hable y, en nuestro caso particular, hable a la teología como una ‘institución’ de la religión. ¿Qué hizo ella del cuerpo de Eva. Ella será por un instante una mezcla de segundo sexo con la imagen temida de la Madre de los vivientes. Mi lenguaje se mueve en un claroscuro impreciso y esto se justifica por la dificultad de la temática. Más allá del desprecio por el cuerpo humano, la ‘institución’ despreció con más fuerza y vigor el cuerpo de Eva, cuerpo de mujer. La teología y la moral hechas por los hombres sólo podían concebir demonios con cara de mujer. El sexo tiene cara de mujer y la sexualidad es mujer. En el rechazo de la sexualidad se rechazó a la mujer. Confundieron ese cuerpo con sus miedos existenciales. Por eso huyeron de él e incitaron a la mujer a hacer lo mismo.

Horizonte de los símbolos

Estamos en el horizonte de los símbolos y éstos dicen más de lo real que el vocabulario discursivo corriente. Necesitamos de ellos cuando el simple discurso es insuficiente para expresar el estremecimiento del cuerpo, el nudo en la garganta, o la ira que invade los cuerpos sacrificados sin gloria, condenados a chivos expiatorios de una teología y de una Iglesia-institución que se niega a revisar los fundamentos antropológicos de sus construcciones.

De Rubem Alves tomo la palabra: “Estamos asombrados por el miedo al cuerpo. Tal vez porque sabíamos que todo en el cuerpo grita contra la dominación. Todo cuerpo grita por libertad y placer. Y los maridos tienen miedo que, en sus mujeres, el cuerpo despierte. Y las mujeres sienten lo mismo con relación a sus hijos. Y ambos se aliaron para conspirar contra los cuerpos de los padres”. Las iglesias tienen miedo a los cuerpos, principalmente al cuerpo de la mujer. Temen abrirle paso porque esto exigirá una nueva organización

del espacio y del poder 'sagrados'. Temen, aún, porque tendrán que convivir con cuerpos diferentes en una relación entre cuerpos de derechos iguales. Y siendo así, no podrán más dictar órdenes para la sumisión de esos cuerpos. Tendrán que dividir el poder sobre los cuerpos. Las iglesias, en general, prefieren una antropología de la igualdad verbal, pero de cuño eminentemente patriarcal y jerárquico. Tienen una antropología que se fija en la medida en que sacraliza lo que fue dicho del ser humano como verdad eterna. Y en esta línea antropológica, volvemos al miedo a la sexualidad. Esta es una expresión del miedo a la Madre de los vivientes, miedo originario, miedo que revela la desnudez del cuerpo buscando siempre razones más allá de él, razones que, si no son enfrentadas, terminarán por alienarlo de su propia realidad. No fue por casualidad que las iglesias, clara o veladamente, siempre combatieron el cuerpo y poco se preocuparon en tomar posiciones contundentes o denunciar la masacre de los cuerpos en las diferentes situaciones históricas en que esto ocurrió. No es por casualidad que la dirección de la Iglesia está en manos de célibes, a veces de apariencia asexuada, célibes hombres,

Cerrando categóricamente el espacio a las mujeres. Ellas pueden 'invadir' los espacios en que se toman las decisiones 'sagradas' para servirles como domésticas, subalternas y obedientes. En los atrios sagrados de la institución/madre comandada por hombres apenas entran las vírgenes o algunas madres/domésticas redimidas de su sexualidad por la función procreadora, única justificadora de la práctica sexual. Partir del cuerpo es redimirlo y acoger en él la creación como profundamente buena, es acoger el abrazo divinizante de la materia en el estremecimiento de los cuerpos, en sus intercambios energéticos, en el misterio que encierran, en la vida que buscan.

Partir del cuerpo es redimir el cuerpo humano total: hombre y mujer, es luchar por su resurrección, por sus vidas,

con las “armas” de la vida. La teología y la moral han sido frecuentemente ‘armas’ de muerte para un cuerpo considerado, en primer lugar, degradado. La teología y la moral han ‘inventado’ un cuerpo espiritual para negar la extraordinaria materialidad divina de nuestros cuerpos.

Unitario e Igualitario

Tomar el cuerpo como punto de partida de la teología es acoger una antropología unitaria que intente superar los dualismos y asumir las ambigüedades inherentes a la existencia humana. Esta antropología parte de la historia, o sea, de aquello que los ojos pueden ver del comportamiento humano y, a partir de ahí, humanizarlo. No se trata de establecer de antemano un ideal a ser seguido por todos, sino algunos criterios a partir de los cuales se pueda orientar la conducta humana, criterios que no son ajenos a la maravilla del cuerpo, sino que parten de esa realidad fundamental que nos constituye. Solamente un fundamento antropológico histórico, unitario e igualitario podrá ‘recrear’ al hombre y a la mujer a imagen de Dios, y a Dios a imagen del hombre y de la mujer. Las consecuencias históricas, sociológicas, eclesiales y morales aparecerán enseguida. Solamente un fundamento antropológico histórico, unitario e igualitario vencerá el miedo a la Madre de los vivientes, y buscará localizar este miedo existencial del hombre y de la mujer en imágenes en que uno y otra estén profundamente implicados. Por eso, es preciso exorcizar el miedo, hablar de él, enfrentar los gigantes y los demonios que, cuanto más nos aproximemos a ellos, menores quedarán. Su estatura se reducirá en la medida que los enfrentemos, que los llamemos por su nombre, que los reconozcamos, reconociéndonos en ellos. Sólo así ellos podrán convivir de forma humana con los humanos que los produjeron; nos asustarán como los sustos normales y

cotidianos de la vida; vivirán en nosotros sin que los consideremos monstruos a los cuales es preciso tender trampas o hacer trincheras de guerra. El miedo de la Madre de los vivientes será entonces el miedo del hombre y de la mujer ante el misterio de la existencia, miedo localizado en la propia existencia. La mujer dejará de ser la figura síntesis de este miedo y ambos serán de hecho una sola carne buscando la felicidad que vive en su deseo.



La presente edición, se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2009 en FERREYRA EDITOR, Av. Valparaíso km. 6½, Córdoba, Argentina.
E-mail: ferreyra_editor@yahoo.com.ar

La colección *Religión, Género y Sexualidad*, pretende ser un espacio para profundizar y debatir las múltiples formas en que la religión, el género y la sexualidad se imbrican. No existen muchas instancias de debate en América latina sobre estas cuestiones; sin embargo, son de crucial importancia en la actualidad. La región atraviesa un momento peculiar ya que las discusiones sobre las mujeres y la diversidad sexual han entrado a las agendas públicas. La demanda por los derechos sexuales y reproductivos recorre el continente y genera alianzas y antagonismos que van abriendo nuevos espacios de lo político en los cuales la religión juega un rol importante. Esta colección pretende ser un espacio para el análisis y el debate de estas dinámicas. Particularmente, el Volumen II compila trabajos que abordan la temática del *Género y la Religión*, desde diferentes perspectivas. Los artículos que integran la compilación, son el resultado de una búsqueda de las producciones académicas en América latina y de la selección de propuestas de reflexión que abarcan diferentes aristas de las maneras en que lo religioso y el género se entrecruzan. De esta forma, el presente volumen está integrado por autores de distintas nacionalidades y disciplinas.



COLECCIÓN

Religión, Género
y Sexualidad

HIVOS

C E A

CONICET
U N C