



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 3**

# **CTX 124 GÉNERO E IDENTIDAD**

Gebara, Ivone. “Introducción a un significado histórico del concepto de género”. En *Teología y género: selección de textos*, editado por Clara Luz Ajo y Marianela de la Paz, 109-142. La Habana: Caminos, 2002.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

# INTRODUCCIÓN A UN SIGNIFICADO HISTÓRICO DEL CONCEPTO DE GÉNERO

**Ivone Gebara**

¿Qué quiere decir exactamente el término género? ¿Será tan solo la afirmación del masculino y femenino en la humanidad? ¿Cómo aclarar esta palabra de origen inglés (*gender*) que, para ser comprendida, exige una explicación? ¿Cuál podría ser el objetivo de una reflexión que utiliza al género como un instrumento de interpretación en un enfoque teológico y feminista del mal?<sup>1</sup>

Para aclarar y ofrecer algunos elementos de respuesta a estas dos cuestiones, vale la pena establecer ciertas precisiones de orden histórico y teórico.

Los análisis de género aparecen en el feminismo de los años 1980, como medio para evaluar la diferencia entre los sexos y denunciar el uso de ciertos poderes, a partir de la afirmación de la diferencia. El género es considerado un importante instrumento para señalar que las distintas teorías explicativas de la igualdad entre hombres y mujeres por medio de la naturaleza biológica son inadecuadas. Concretamente se trata de señalar qué poderes actúan en la división social del trabajo y en la organización de los diferentes aspectos de la vida en la sociedad, vinculados a la relación entre hombres y mujeres. Las feministas son unánimes en

cuanto a afirmar que los análisis a partir de género ayudan a evitar dos grandes peligros: el primero es considerar el masculino como norma para la humanidad (androcentrismo), y el segundo es creer en el asexualismo de la actividad científica.<sup>2</sup> La categoría género también invita a salir de una cierta simplicidad de la ciencia teológica para que se contemple de manera crítica la construcción de una teoría más inclusiva de la fe cristiana. La utilización de la mediación de género en esta reflexión tiene en cuenta esta dimensión.

A pesar de las semejanzas entre las distintas corrientes feministas, es preciso aclarar que jamás hubo acuerdo unánime sobre la comprensión del papel de la diferencia y su poder. De hecho, las discusiones en la oposición de hombres y mujeres no permitieron avanzar mucho a nivel teórico. Sin entrar directamente en los conflictos entre las diversas tendencias, quisiera exponer mi posición personal sobre esta cuestión, que se aproxima a algunas de las reflexiones de Julia Kristeva<sup>3</sup> y de Joan Scott.<sup>4</sup>

A mi modo de ver, la diferencia de género entraña una multiplicidad de diferencias: entre hombres y mujeres, entre hombres y hombres, y entre mujeres y mujeres. Y estas se van mezclando con las de edad, cultura y religión, entre otras. Esta interacción aparecerá a lo largo de toda mi reflexión sobre el mal, basada en la experiencia de las mujeres. Sin absolutizar la mediación de género, ello constituye un instrumento importante para comprender —a través de un medio distinto— la complejidad de las relaciones humanas. Es un medio que tiene en cuenta la transformación de las relaciones sociales, tanto al nivel público como al nivel doméstico de nuestra existencia. Este medio, utilizado especialmente por el feminismo, es también un instrumento de análisis político de las relaciones sociales entre hombres y mujeres. Mediante él, a pesar de todas las dificultades, las mujeres llegan a comprender, por lo menos parcialmente, qué es lo que les está ocurriendo. Ellas se dan cuenta de que la alternancia o la relación

con otros siempre está marcada por contradicciones y antagonismos, y que es necesario intentar comprenderlas un poco mejor, a fin de cambiar las situaciones signadas por la injusticia.

De esta forma el concepto de género se convirtió, particularmente en las ciencias humanísticas, no solo en un medio de análisis, sino también de autoconstrucción femenina y de tentativa para la creación de relaciones sociales basadas más en la justicia y en la igualdad sobre la base del respeto por la diferencia.

El objetivo primordial de una reflexión sobre género es poner en claro, a través de esta categoría tan poco utilizada en la teología, todo un sistema de relaciones de poder, basado en el papel social, político y religioso de nuestra realidad de seres sexuados. Mas precisamente, se trata de señalar cómo funcionan las relaciones entre hombres y mujeres para mantener un cierto orden social y religioso, con la eventual probabilidad de poder transformarlo. Sobre la cuestión específica del mal, quisiera señalar cómo constituyeron una fuente las relaciones entre los dos sexos para la producción del mal y cómo la teología reprodujo los prejuicios que existen en las diferentes culturas. A pesar de mantener un discurso de igualdad de principio y de igualdad teórica, las teologías fueron cómplices de una visión que mantuvo y acentuó la inferioridad de las mujeres.

Parto de la afirmación, según la cual, género no es simplemente el hecho biológico de ser hombre o mujer: significa una construcción social, un modo de ser en el mundo, un modo de ser educado y un modo de ser percibido, lo que determina el ser y el actuar de cada individuo. Intentaré señalar que la relación de género fue, y aún es, la evolución de unos sujetos históricos subordinados a otros, no solo en el sentido de su clase social, sino también en el de una construcción sociocultural de las relaciones entre hombres y mujeres, entre masculino y femenino.<sup>5</sup> Por lo tanto, la sexualidad está construida sobre la base de las relaciones de poder.

Gracias a la toma de conciencia de esta construcción sociocultural (género), aquellas que se mantenían en silencio hacen oír su voz, aquellas quienes eran marginadas y estaban excluidas del proceso social y político más amplio, intentan encontrar su lugar y comprender mejor su propia situación. En este sentido, la reflexión sobre el género nos hace descubrir un elemento político, que antes ni siquiera se sospechaba. Más allá de esto, nos abre a un análisis teopolítico, o sea, a la propia esencia de las consecuencias históricas introducidas por los discursos teológicos. Estos discursos no son neutrales, están influidos por las realidades históricas, por las ideologías y por los juegos de poder en los cuales nacieron y fueron interpretados.<sup>6</sup>

La cuestión de la construcción social de género no es abstracta, teórica, sino algo que puede ser observada en la práctica de nuestras relaciones.

Como muy bien dice una líder del Movimiento Popular por la Vivienda en Sao Paulo:

Cuando nace una mujer, ya nace con esta etiqueta: «Usted es mujer». Usted fue hecha para limpiar y cocinar. Y cuando nace un hombre se dice: «Usted va a trabajar y a tener poder sobre las mujeres. Entonces muchas veces es difícil trabajar con los hombres (...) y pienso que también es difícil para ellos.» Ellos fueron creados de esta manera y están acostumbrados a tener poder sobre otros.<sup>7</sup>

La palabra género, no solo tiene que ver con lo masculino y femenino, sino con los elementos que intervienen en estas relaciones, elementos que suponen el sexo biológico. En este sentido hablar sobre género quiere decir, entre otras cosas, hablar a partir de una forma particular de ser en el mundo, basada por un lado en el carácter biológico de nuestro ser, y por otro, en un carácter que va más allá de lo biológico, porque es precisamente un hecho de cultura, de historia, de sociedad, de ideología y de religión. Hablar de género es también hablar en plural, teniendo en cuenta la

diversidad de nuestras culturas y situaciones. Es afirmar la pluralidad del ser humano.

El ser humano es un ser biológico cultural, un ser biológico que no existe independientemente de la realidad social, comunitaria y de la diversidad que vive cada persona. No se puede aislar al ser humano biológico y expresarlo como un hecho independiente del conjunto de la realidad humana. Aún en este sentido, hablar de género no es lo mismo que hablar simplemente del sexo. Las cuestiones relativas al género son más amplias que las relacionadas con una observación de la genitalidad de un individuo, aun cuando esta, a primera vista, parezca determinante. De ahí la importancia de esta mediación hermenéutica cuando se reflexiona sobre aspectos de la historia humana.

Los estudios sobre la cuestión del mal desde la perspectiva de género, particularmente en la teología, son muy pocos. La literatura francesa y latinoamericana todavía es pobre al respecto.<sup>8</sup> Podemos encontrar análisis sobre la cuestión del mal, pero no precisamente a partir del uso de esta categoría. No obstante, las norteamericanas han hecho esfuerzos bastante significativos e interesantes en esta materia.<sup>9</sup>

En esta reflexión, por lo tanto, voy a hacer uso de la mediación de género como instrumento para comprender el mal en lo femenino, en los límites más o menos establecidos por una teoría social de género.<sup>10</sup> El uso de este concepto, a partir de los testimonios literarios —así como también de la contribución teológica a la problemática del mal— parte la propuesta reflexiva que iré desarrollando. Es a la experiencia concreta de las mujeres y a su palabra a las que daré mayor importancia, por ser el objetivo de mi investigación. Esta experiencia revela que para las mujeres el mal se manifiesta con una cara particular, debido al lugar que ellas ocupan.

La mediación de género aparecerá como el elemento más vinculado a la problemática del mal, y nos llevará a entenderlo de

otra manera. Eso ampliará nuestra comprensión y revelará la complejidad del mal.

Desde el punto de vista de género, y de la noción de clase social, son diferentes las formas de definir el mal. El mal del obrero no es exactamente el del patrón, aun cuando, por ejemplo, ambos padezcan la misma enfermedad física. Uno tiene todos los medios a su disposición, mientras que el otro vive en la penuria. La misma enfermedad es un mal para los dos, sin embargo lo afrontan de acuerdo con las condiciones de cada uno. Estas condiciones —económicas, sociales, culturales, biológicas y psicológicas— marcan el modo en que cada persona sufre y expresa el mal.

En esta perspectiva, la mediación de género nos abre a un horizonte completamente diferente. Nos hace pensar que género no es solo un dato evidente, sino que, la humanidad está constituida por hombres y mujeres, quienes tienen funciones propias, por lo que nuestra manera de organizar el mundo, de expresarnos, de pensar, de creer y de profesar nuestra creencias más profundas está sobrepasada por esta realidad biocultural fundamental constitutiva de nuestro ser. Y es exactamente aquí donde también podríamos captar sobre la presencia del mal.

La cuestión de género revela lo que quedó oculto por mucho tiempo: que esta realidad constitutiva del ser humano también es una construcción histórica en la cual el mal se manifiesta de modo privilegiado. Esta realidad fundamental —de hecho— está marcada por el misterio del mal, por la ruptura en el ser humano, por la dominación y por la exclusión que verificamos en nuestras relaciones. Sin embargo, más allá, de eso, introduce también algo especial y nuevo en la comprensión del ser humano, de Dios y de la fe cristiana. Esto descubre un antiguo aspecto oculto y lo revela hoy a través de nuevas mediaciones. Concretamente nos invita a someter a revisión nuestros modelos de construcción teórica sobre Dios y a examinar las complicaciones culturales y sociales en la vida de las mujeres y de los hombres en un determinado contexto.

Desde esta perspectiva, el género no es un tema suplementario ofrecido a la reflexión teológica; más bien es una modificación significativa que se introduce en la estructura antropológica y epistemológica del pensamiento teológico, como veremos más adelante.

La mediación de género revela que si existen semejanzas en la percepción de los hombres y de las mujeres de una misma cultura, también hay diferencias particularmente vinculadas a los diferentes papeles, a las expectativas, a la organización y a la división del trabajo, a la educación de los sentimientos, propia de cada grupo social y de cada cultura. Diferentes especialistas se han dedicado al análisis de uno u otro aspecto. Por mi parte, quisiera concentrarme más en la cuestión del mal y en cómo se sobrepasa por el género. Existe sin duda una transversalidad, una interacción de datos que manifiestan aún más nítidamente la complejidad del mal humano. Es necesario estar bien al tanto de esta transversalidad de datos para no caer en una nueva absolutización. La noción de género es una clave para comprender ciertos aspectos de la relación humana, pero no es una clave absoluta. Indiscutiblemente, hay una riqueza y una cierta especificidad de análisis que proviene de esta mediación. Enumerar algunos aspectos de esta especificidad, nos ayudará a comprender mejor su riqueza y su complejidad.

### **1. Salir del universalismo del discurso masculino**

El análisis de género nos hará salir del universalismo del discurso masculino sobre el mal para hacernos entrar en la relatividad de la «diferencia». Esta relatividad no solo revela la originalidad de cada experiencia, sino también algo más profundo: revela —a mi modo de ver— el hecho de que las víctimas pueden ser no solo los débiles, los socialmente marginados, sino también los pertenecientes al otro sexo. Aquello que constituye la humanidad, la diferencia



creativa entre los sexos, aparece como uno de los lugares privilegiados donde el mal muestra sus obras. ¿Pero quién estableció la división entre «los géneros» en sus múltiples expresiones históricas? ¿Por qué aquellos y aquellas, quienes tienen la necesidad del otro<sup>11</sup> para vivir, establecieron una jerarquía basada en su propio cuerpo y empezaron una especie de guerra en sus relaciones? ¿Por qué la relación entre estos cuerpos, lugar del bien y del mal, se convierte particularmente para las mujeres en un lugar de crucifixión, de exclusión? Estas preguntas quiebran la hegemonía del discurso masculino sobre el mal y marcan la irrupción de las subjetividades femeninas en la vivencia y en la expresión pública del mal.

## **2. Ampliar nuestra concepción del masculino-femenino**

Los análisis de género van ampliando nuestra concepción del masculino-femenino revelando que es preciso ir más allá de una construcción social jerárquica y binaria sólida, en la cual uno de los términos de la oposición siempre es inferior al otro. Esto nos da una clave para comprender la dinámica de las injusticias sociales, especialmente de aquellas que se basan en las relaciones entre hombres y mujeres, particularmente en las fórmulas teológicas. Género es una categoría relacional, por lo tanto, ayuda en el análisis de las relaciones al revelar su carácter dinámico y plural. Por eso hoy se puede hablar de masculinidad y feminidad, según el modelo de hombre y mujer dominante o periférico existente en un determinado grupo cultural.

## **3. Visión diferente de la «simbolización del mal»**

Los análisis acerca de género nos abren a una visión diferente de la «simbolización del mal», en la medida en que introduce una dinámica entre las relaciones humanas, que va más allá de las simples oposiciones. La mediación de género nos lleva a sobrepasar

sar los modelos consolidados que, por ejemplo, oponen a Eva y a María y las presentan como dos modelos contradictorios. La noción de género busca la forma de abrirnos a la complejidad de la construcción de estos modelos simbólicos y nos invita a decodificarlos a la luz de los juegos de la construcción social del poder entre hombres y mujeres. Se puede ver así como la cultura y la política van formando al género y viceversa.

### **Género como instrumento hermenéutico**

Es útil recordar que el concepto género (*gender*) nos orienta más allá de nuestro sexo, que es una situación biológica no escogida a la cual estamos sujetos. La mediación de género nos sitúa en una dimensión de la construcción social o de una construcción social biologizada. El niño que nace ya encuentra un mundo cultural que lo espera o lo acoge como niño o niña. Hay una cultura en lo biológico y una biología en la cultura, donde las oposiciones, los modos de ver y los valores ya están presentes.

En este sentido, decir género significa masculino-femenino en su relación de producción social y cultural, en la enseñanza y en el aprendizaje de los comportamientos y en la reproducción de estos. Decir hombre y mujer ya es introducir un modo «de ser en el mundo» propio de cada sexo, un modo de ser que es fruto de un complejo tejido de relaciones culturales.

El femenino y el masculino también tienen que ver con las relaciones de poder de la sociedad ejercidas a nivel privado y público. Es esta la dinámica más amplia donde el sexo biológico está incluido en la noción de género.

Es en este sentido que el sociólogo Pierre Bourdieu, por medio de la etnología, particularmente en el estudio de los caviles, coincide con las suposiciones de las feministas en cuanto al análisis y los textos analíticos masculinos. A su modo de ver, es a través de un inmenso trabajo de socialización continua que las

diferentes identidades se establecen como *habitus*. Hay un juego de oposiciones que se puede verificar en todas las culturas, entre lo que simbólicamente se le atribuye a los hombres y a las mujeres. Eso nos lleva a percibir el mundo según el principio de la división dominante, o sea, que el mundo dominante parece ser algo natural, algo que siempre fue así. Este *habitus* también es responsable de una construcción social del sexo, o más exactamente, de una definición social de la identidad sexual, de la consolidación de conductas propias de cada sexo.<sup>12</sup>

Es este *habitus* lo que revela cómo en nuestras sociedades hay un culto a la virilidad basado en la primacía de la masculinidad y en las cualidades atribuidas al masculino. Esta concepción penetra en nuestra cultura y en nuestro subconsciente y se reproduce. En los discursos y en los análisis —dice Bourdieu— la visión masculina del mundo está presentada como una evidencia y corre el riesgo de funcionar como una ideología justificadora de lo que existe. Para comprender mejor la dominación masculina o la sumisión femenina que existen en nuestro mundo simbólico, no basta solo con provocar la conciencia crítica. Será preciso tomar conciencia de que hay cosas sobre las cuales la conciencia no tiene control. Concretamente, muchas veces ocurre que tenemos conciencia de lo que nos oprime, pero no tenemos los medios para cambiar las reglas de juego de la opresión. Está claro que la conciencia es muy importante en el proceso de la transformación, pero no basta por sí sola para llevar a cabo el cambio.

Para cambiar las propias condiciones de la producción de las relaciones de dominación, hace falta un proceso colectivo completo de educación. Son necesarios acuerdos, un mínimo de consenso, análisis comunes para intervenir en lo habitual. Es preciso —como dice Bourdieu— cambiar el orden simbólico y, consecuentemente, las relaciones en la práctica, en la cultura cotidiana. El dominio de la teología es particularmente el dominio de la producción simbólica del sentido y es también un lugar privilegiado de la reproducción del *habitus*.

En el mundo simbólico del cristianismo, de modo especial en la teología escrita, predomina la simbología masculina. Desde este punto de vista, la teología, se convierte en un lugar privilegiado de acción con vista a una revolución de lo simbólico. Es precisamente esta la razón por la cual las teólogas feministas se dedican a la deconstrucción de la teología patriarcal y a la construcción de una teología más inclusiva.

El peso del *habitus* cultural lentamente comienza a estar amenazado, entre otros, por las teorías feministas, y especialmente por los análisis basados en el género.

Sin embargo, el recurso de la mediación de género como instrumento hermenéutico no deja de suscitar un conflicto teórico entre feministas de diferentes tendencias.<sup>13</sup> No es mi intención entrar en una discusión sobre estas cuestiones, sin embargo quisiera recordar algunos de los puntos críticos de la reflexión y que necesitan precisiones.

Es importante recordar que conforme a la mediación de género, feministas francesas y norteamericanas utilizan la sexualidad del mismo modo que los marxistas lo hicieron con la noción del trabajo. Los obreros viven en enajenados de su trabajo, donde se produce la expropiación de su trabajo por los patrones o por la clase dominante, así también las mujeres viven enajenadas de su sexualidad, donde se produce la expropiación de su sexualidad y su autonomía por la dominación masculina.<sup>14</sup>

Para el marxismo, el concepto de clase social se convirtió en un concepto universal, capaz de explicar la dinámica de la historia. De la misma forma, para algunas feministas la categoría género prácticamente se convirtió en un nuevo valor universal, capaz de explicar en gran parte el origen de la dominación sufrida por las mujeres.

Por mi parte, quisiera subrayar la importancia de la categoría género como instrumento hermenéutico que abre de nuevo las posibilidades de análisis diciendo al mismo tiempo no a la univer-

salización de la categoría género como categoría única que abarca las experiencias de todas las mujeres. De la misma forma, no considero a las mujeres como parte de una clase social en oposición a otra, a la de los hombres, contra la cual «declaramos la guerra».

Concretamente, si tomo la experiencia como punto de partida de mi reflexión, encuentro identidades específicas de las mujeres, historias particulares, sentimientos personalizados, luchas precisas. Encuentro ante todo vidas de mujeres con un nombre y una historia, escucho gemidos de dolores que están presentes en ellas. También encuentro relaciones felices o infelices entre mujeres y hombres. La categoría género ayuda a comprender la dinámica de las relaciones y de los poderes, pero ella no puede ser considerada como un nuevo concepto absoluto, capaz de explicar toda la opresión de las mujeres. Si estamos en contra del fetichismo de la virilidad, no podemos convertir al género en un nuevo fetiche. Si estamos en contra de los discursos totalitarios, no podemos convertir un concepto clave para explicar la totalidad. Es preciso tener en cuenta la dialéctica de las relaciones hombres-mujeres, teniendo en cuenta que la vida humana se desarrolla en la interacción continua entre los dos sexos, a pesar de las injusticias históricas que sufrimos.

Otro aspecto importante de las teorías feministas que se refieren a los análisis de género es la construcción de utopías en todas sus elaboraciones. Al hacer la crítica a la opresión o a la sumisión de las mujeres, trato de presentar una utopía emancipadora. Aquí también hay utopías y utopías. Algunos privilegian un mundo demasiado restrictivo frente a las mujeres y a aquellas quienes abrirán nuevas formas de relaciones entre mujeres y hombres. Está claro que todas estas utopías tienen sus límites. Pero es preciso admitir que no hay forma de presentar un pensamiento y una acción alternativos sin que esto constituya una utopía. Esta es una esperanza, un esquema de una salvación, provisoria y limitada. Me sitúo en la utopía de lo humano

masculino y femenino, tratando de formar juntos relaciones de mayor justicia y solidaridad.

La utopía esbozada en esta reflexión es una utopía que no es exclusiva de las mujeres. Es la utopía del compartir, del reconocimiento de los valores de cada uno, tanto de los hombres como de las mujeres. Es la utopía de la pluralidad de los discursos a partir de la pluralidad de las culturas y de las personas.

Finalmente, es una utopía vinculada a la experiencia de vida de Jesús de Nazaré y toda una tradición que quiso conservar su sabiduría, su lucha por la justicia, el respeto y la igualdad entre las personas.

### **Género y epistemología**

Antes de continuar el examen de las implicaciones de la cuestión de género en la experiencia del mal, quisiera recordar cómo esta cuestión nos lleva a relaborar los conocimientos en el campo de las ciencias humanas. Con este propósito quisiera mencionar algunos puntos que me parecen significativos en lo que concierne a la cuestión epistemológica. Hay una epistemología del mal, o sea, un modo de definirlo, de conocerlo, de tratar de denunciarlo, como también un modo de combatirlo. Es probable que esta afirmación no sea ninguna novedad. Lo que es nuevo, a mi modo de ver, es la afirmación de la «producción» del mal en la epistemología que descubre el mal y lo denuncia. Esta «producción» del mal, aun cuando no es siempre un proceso conciente, tiene que ver con la ocultación de ciertos aspectos de la realidad humana. Y ahí están sus límites y la posibilidad de generar procesos de exclusión que producen el mal. En los últimos años, gracias al desarrollo de las epistemologías feministas, tomamos conciencia del carácter limitado y extremadamente androcéntrico de la ciencia moderna.<sup>15</sup>

El feminismo denuncia la producción de un conocimiento considerado científico, cuya consecuencia es la exclusión de las mujeres y de las culturas marginadas.

Cuando se introduce la mediación de género en la epistemología, se impone una manera diferente de comprender el conocimiento humano, Este alcanza al conjunto de nuestros conocimientos. Es desde esta perspectiva que surge la posibilidad de que cambiemos nuestros puntos de referencia tradicionales, por lo cual vale la pena abordar las siguientes consideraciones como elementos fundamentales para una epistemología feminista.

### **1. Crítica al universalismo de las ciencias humanas**

La cuestión de género lleva a una crítica del universalismo de las ciencias humanas. En otras palabras, las afirmaciones que las diferentes ciencias humanas han hecho sobre varios asuntos (como por ejemplo la filosofía, la psicología, y la teología), han sido presentadas frecuentemente como característica del ser humano, cuando en realidad se refieren sobre todo a la experiencia masculina, que además, muchas veces se limita al mundo occidental. La teología universal es una teoría masculina, concentrada en los lugares de poder dominante y en las relaciones sociales vinculadas a él. Son abundantes los ejemplos al respecto, no solo en las ciencias, sino también en la teología.

Basta examinar la Biblia para constatar que siempre hemos dirigido nuestra mirada más a observar acontecimientos vinculados a la acción masculina que a la femenina. Aun cuando afirmamos que Dios es Espíritu, nuestras relaciones históricas con este misterio son de carácter masculino, como también aquellos que lo representan en la historia y que en general son masculinos.<sup>16</sup> Generalmente hablamos de la tradición de los Padres de la Iglesia, como si una comunidad de creyentes pudiera dispensarse de la presencia de las Madres de la Iglesia. El papel de las mujeres en la evolución de la Iglesia parece completamente superfluo.

Es común hablar sobre los discípulos, los apóstoles, los enviados, como si únicamente fueran hombres y como si la propia evolución de la Iglesia pudiera haber sido realizada sin la actuación

devota de millares de mujeres. Además se pretende lograr que prevalezca tal consideración, según la cual, es histórica, porque hay documentos que lo comprueban. Se trata de una ciencia que se limita a los documentos, en su mayoría masculinos, reconocidos como oficiales. No se supone que otra historia podría haber sido contada.<sup>17</sup> El silencio o la ocultación de las mujeres en las acciones públicas refleja el privilegio del protagonista masculino y su centralidad histórica, así como también una escala de valores, una jerarquía establecida sobre la base de lo que la cultura considera como superior.

Se puede objetar —al igual que hacen algunos— que en el lenguaje el masculino incluye el femenino; pero este lenguaje se convierte entonces, por sí mismo, en revelador de la norma establecida. Se trata de un inclusivo que oculta el otro lado, el femenino. Debería ser acentuado un inclusivo que revela a la mujer, que la muestra y que la hace aparecer en su originalidad y en su dignidad propia.

El mismo comportamiento puede ser constatado en la elaboración de la ciencia histórica, de las ciencias humanísticas, como también en los comportamientos comunes de la mayoría de las personas. Este papel central masculino presente en nuestra cultura es el que influye en el conocimiento. Los avances más significativos de la epistemología teológica occidental son masculinos, o sea, las afirmaciones científicas y hasta las de la fe se refieren a la observación masculina y a la producción de un discurso universal masculino.

Una epistemología que toma en cuenta el femenino, critica la identificación de la percepción masculina con la universalidad. Al hacerlo, desenmascara el carácter de perspectiva de nuestros conocimientos, marcados por las relaciones de género. En este sentido, estos siempre están limitados y en movimiento. Subrayo la noción de género como fuente de relatividad del conocimiento y medio de hacer aparecer lo que había sido ocultado.



## 2. Superar el dualismo

La cuestión de género nos lleva a superar el dualismo que persiste en la ciencia occidental. Este dualismo se manifiesta muchas veces en forma de oposiciones, como si quisiera afirmar la negatividad o el valor inferior de un polo en relación con el otro. Este dualismo no es solo un dualismo epistemológico, sino también ético. La división, propia de nuestro pensamiento entre el bien y el mal, como la afirmación clara de lo que es bueno, convirtió a este dualismo en algo más nítido aún. El lado femenino siempre fue considerado como oscuro, inferior, menos dotado, o como el más cercano a la materia. El lado masculino, en cambio, como superior, claro y al mismo tiempo más cercano al espíritu. En resumen: más apto para representar a Dios. Esto manifiesta la estrecha relación entre las cuestiones epistemológicas, las éticas y las de género.

En este sentido, toda la epistemología es, de cierta manera, una ética y toda ética es una epistemología. Un conocimiento que desprecia la contribución de las mujeres no es solo limitado y parcial, sino también un conocimiento que mantiene un carácter de exclusión. Su pretensión establecida frente a la universalidad revela ya sus límites. Se puede afirmar que a nivel concreto de los análisis feministas, es un conocimiento que pone mucho énfasis sobre la dimensión ética de la justicia, de la igualdad y del respeto de la pluralidad de los seres y de sus experiencias. Es un conocimiento que reduce al otro a sí mismo, que ni siquiera aborda las diferencias como una cuestión importante. Esta es una afirmación bastante compleja. En primer lugar, es una expresión del pasado, aunque ese pasado aún esté bien presente y es, de alguna forma, un juicio cuyo propósito es lograr que las relaciones estén basadas en un mayor grado de justicia, donde la justicia está proyectada en una reciprocidad y en un respeto entre el lado masculino y el lado femenino de la humanidad. **Se**

introduce el respeto por la diferencia como elemento ético y epistemológico.

Aunque se puede temer que el respeto hacia la diferencia puede conducir a un relativismo ético o a un *laissez-faire* en el dominio de las relaciones humanas. La ética feminista se fija en estas marañas comunes de nuestro comportamiento. Estamos concientes de que el riesgo de la decadencia, de la degradación del ser humano está presente en todas partes. Podría estar en el respeto hacia los «diferentes», como también en el universalismo idealista y a veces dogmático de la ética occidental. No hay modelos de comportamiento inmunes a los riesgos de la degradación, a los riesgos del extremismo o de la exclusión. Este argumento del peligro del relativismo no resiste los desafíos actuales de la historia. Los conocimientos siempre son relativos a los contextos históricos, a las condiciones culturales, a las ideologías, a las personas.

Los desafíos hoy, nos llevan a repensar que la epistemología proviene de la creciente mezcla de las culturas, de la globalización de las culturas, impuesta por la globalización de la economía, por los medios de comunicación, y de modo particular, por el despertar de la conciencia de las mujeres que buscan la manera de ser reconocidas como sujetos históricos con todos los derechos.

La cuestión epistemológica feminista también se refiere a la epistemología teológica, aunque no es este el tema específico de esta reflexión, es preciso al menos apuntar su importancia.

La mediación de género nos ayuda a superar los dualismos epistemológicos, significa, en la teología, superar una «discontinuidad» casi siempre presente en la teología cristiana en lo que se refiere a Dios y al ser humano. Hablando en estos términos es como si en lo profundo del pensamiento se abriera un abismo y se develaran las contradicciones presentes en nuestro discurso. Este abismo no es simplemente un lenguaje simbólico para indicar la presencia del misterio que nos circunda, el que fue di-

fundido y enseñado como realidad del mundo y de nuestra fe, como expresión de lo que se llama el mundo de Dios y el mundo de los seres humanos, base del desarrollo de nuestras teologías oficiales.

Este esquema epistemológico dualista está muy orientado a la sexualidad, además de ser antropológico. El carácter orientado a la sexualidad simplemente significa la valoración de un sexo en detrimento del otro, antropológicamente, que la naturaleza no humana está olvidada, o considerada como objeto, cuya función es servir al ser humano. Desde este punto de vista, la centralidad masculina siempre está presente, es el varón quien la afirma desde el lado más eminente de la humanidad. Más allá de eso, son las actividades y los valores llamados masculinos los que parecen ser más apreciados y más influyentes en las relaciones humanas. También es el masculino a quien Dios afirma como totalmente «otro», pero un «otro» que se revela en la historia con un rostro masculino.

La mediación de género lo aborda en relación con la realidad experimental de este esquema, y denuncia el mantenimiento de las injusticias contra las mujeres hasta el nivel del conocimiento. Aquí hablar de la realidad experimental simplemente quiere decir revelar la dificultad de vivir en la experiencia concreta lo que se dice en el lenguaje teológico. No faltan ejemplos para justificar esta afirmación. Basta con recordar las obras de dos grandes teólogos de nuestra iglesia: San Agustín y Santo Tomás de Aquino.<sup>18</sup> La teología de ellos fue constituida sobre la base de una visión antropológica que considera al ser humano femenino como menos perfecto, más apto para la decadencia. Paralelamente, el discurso sobre Dios elimina, por lo menos aparentemente, cualquier vestigio de lo femenino.<sup>19</sup> Se trata, finalmente, de un discurso teológico que justifica el papel de poder ejercido por los hombres, no solamente en la sociedad civil, sino también en la sociedad eclesiástica.

### **3. Descubrir un elemento positivo en el relativismo cultural**

La cuestión de género nos hace descubrir en el relativismo cultural un elemento positivo de la riqueza del ser humano. Efectivamente, nuestro conocimiento está constituido sobre la base de perspectivas diferentes, de ideologías diferentes, pero también a partir de una experiencia diferente, según nuestra realidad masculina o femenina. Y es exactamente eso lo que nos muestra que hay una cultura de género o un género cultural más importante de lo que se pudiera imaginar. Hablar de género en este caso significa hablar de una realidad, de tabúes, sanciones, expectativas, prescripciones, creencias y presiones que entran en el juego de la relación del masculino con el femenino, y viceversa.

En una sociedad jerárquica, dominada por la organización masculina del mundo y aún por un crecimiento tan dualista, este conjunto favorece —como ya dije antes— a un polo más que al otro. Hay normas del comportamiento de los sexos, normas establecidas, que sin dudas pueden cambiar, pero que mientras tanto ejercen una influencia no solo en la reproducción de los comportamientos, sino también en la propia estructura de las personalidades. Es en este sentido que la gente se convierte en mujer, según las normas establecidas por la cultura. Esto es cuando uno se encuentra marcado por la herencia sociocultural, marcado por el lado no escogido de la vida y que se convierte en más duro aún de soportar cuando esta vida es la de las mujeres pobres de los países del Tercer Mundo.

En este contexto muchas veces ocurre que importantes opciones para hallar una mayor autonomía simplemente no tienen probabilidad. Se vive, o se sobrevive como se puede. Hablar del relativismo cultural introducido por los análisis femi-

nistas significa recordar que en general los análisis de la cultura obedecen a papeles ya preestablecidos. Es justamente la toma de conciencia del carácter relativo y cambiante de estos papeles lo que constituye uno de los polos de las diferentes actitudes del movimiento feminista.

Desde este punto de vista, es bueno recordar que el movimiento feminista, particularmente en América Latina, en su complejidad y su pluralidad, tiene el objetivo de llamar la atención sobre la necesidad de actuar de modo concreto acerca de esta especie de «destino social», y a través de actuaciones simples, trabajar por la recuperación de la dignidad perdida u ocultada. La mediación de género nos hace comparar una relación con la otra, con el yo concreto y, en esta búsqueda, ella puede ejercer su crítica en relación con una generalización del otro, tan característica de la época moderna de nuestra ética cristiana occidental. No se trata tan solo de hacer afirmaciones formales sobre los principios, los derechos y los deberes universales de los individuos, a pesar de la importancia que esto pueda tener, ni de hacer declaraciones parciales y tomarlas como si fueran universales.

La mediación de género exige que la universalidad se particularice, que los derechos y los deberes sean conformes a los sujetos concretos, expuestos a situaciones específicas. De hecho, en esta perspectiva lo que prima en nuestra relación con otro es su realidad actual, sus necesidades y la diferencia de sus posiciones según el contexto de su existencia. La dimensión de la alteridad que tan caro le costó a Lévinas, es particularmente esclarecedora al respecto. Fundamentalmente, el otro es semejante a mí, pero él también es aquella o aquel que es diferente y que me interpela por su diferencia. Por lo tanto, se impone un esfuerzo ético y epistemológico para no reducir el otro al mismo nivel para guardar la tensión de la riqueza de la diferencia en el pluralismo de la vivencia concreta.<sup>20</sup>

#### 4. Lo cotidiano en la historiografía de las mujeres

Acercas de la cuestión de género lo cotidiano aparecerá como elemento importante en la historiografía de las mujeres. Y aquí lo cotidiano no es la historia de los hechos históricos grandiosos, como la guerra, las conquistas espaciales o los grandes inventos científicos, sino es la vida de todos los días. Lo cotidiano es el combate para vivir hoy, para encontrar trabajo, para tener qué cocinar, para tener agua para bañar a los niños y lavar la ropa, para intercambiar gestos de amor, para encontrar un sentido inmediato para la vida. Lo cotidiano es el mundo doméstico, el mundo de las relaciones breves, de las relaciones más directas, que a veces son capaces de cambiar las relaciones más amplias. Lo cotidiano de las mujeres se introduce en la ciencia llamada universal para recordarle lo concreto, las cosas que son necesarias para la vida o para la supervivencia. Lo cotidiano es la rutina, los hábitos de cada día, la familia, los hijos, los vecinos del barrio; todo eso que forma parte de la trama más directa de nuestra vida.

Lo cotidiano son nuestras historias personales, sentimientos, reacciones ante el noticiero de la radio o de la televisión, o aun nuestras reacciones ante los múltiples problemas de la actualidad. Es en este medio particular en que nacemos, que sufrimos, amamos y morimos. Lo cotidiano de las mujeres y de los hombres entra en la ciencia histórica para señalar que las grandes estructuras económicas y políticas tienen que ver con lo que vivimos en nuestros hogares. Lo doméstico no está separado de las grandes cuestiones socioeconómicas, ni de los grandes desafíos de la cultura. Lo cotidiano forma parte de las estructuras económicas y culturales más amplias, porque se manifiesta concretamente en este nivel regional, interpersonal, comunitario.<sup>21</sup>

De todo eso nace una concepción diferente del tiempo. Se trata del tiempo vivido mediante nuestras tareas cotidianas, en nuestros gestos espontáneos, en nuestras relaciones de amistad, en

nuestros límites personales, en nuestros gustos y disgustos, en nuestras elecciones culinarias, en la mirada de nuestra cara en el espejo, en nuestras conversaciones cuando tomamos un buen café. Lo cotidiano, y particularmente lo cotidiano de las mujeres, aparece como un lugar en que se hace la historia y donde se manifiestan las formas más diversas de la opresión y del surgimiento del mal, sin que estuvieran reconocidas lo suficientemente. Sin duda, estas cosas siempre estuvieron presentes, pero nuestros ojos no eran capaces de verlas.

Por lo tanto, lo que aparece es precisamente lo que estaba oculto; gracias al feminismo y especialmente al desarrollo de la teoría de género. En eso hay un cierto profetismo que se manifiesta tratando de recuperar la vida de nuestras madres, de nuestros ancestros y nuestra propia vida como lugares importantes de evolución de la historia. Y este lugar —considerado «pequeño»— se convierte en una cosa importante para comprender por qué nuestro ser se convirtió en un ser maldito, por qué somos portadores de una variante del mal humano que convierte su irracionalidad en algo más impresionante todavía.

### **Género, violencia y diferencia**

El punto anteriormente abordado me lleva a abrir un espacio importante para dar una mejor explicación sobre la mediación de género en la comprensión del problema del mal. Quisiera aclarar mejor la relación entre género, diferencia y violencia contra las mujeres. Pienso que se impone una reflexión sobre el sentido de la diferencia cuando se trata de seres humanos. ¿De qué diferencia estamos hablando? ¿Por qué es preciso subrayarla, sobre todo en un tiempo de tan grandes divisiones en la historia humana?

Que las mujeres son víctimas de una violencia particular es una verificación cotidiana y común. Basta recordar que nuestro cuerpo es el blanco en las guerras, un «objeto» utilizado en las

calles y en los campos de concentración, que nuestro cuerpo está afectado por la amenaza de violencia por las miradas llenas de ansiedad, por las «palabrotas» y «chistes» en las diferentes culturas y hasta en nuestros hogares. La violencia doméstica —no se puede ignorar— es uno de los aspectos de esta violencia que parece crecer de modo impresionante.

Un cuerpo femenino es —por excelencia— un cuerpo-objeto, y para que efectivamente sea así, es necesario que las propias mujeres sean quienes integren las estructuras según las cuales contemplan su cuerpo. Ellas en su mayoría siguen comportándose como objetos, porque en el fondo la mayoría cree en su propia inferioridad existencial, que de cierta forma está legitimada por la cultura. La dominación se ejerce con el acuerdo, o por lo menos con la culpabilidad de las estructuras sociales mediante este tipo de comportamiento. La cultura establece la diferencia y ejerce su dominio conforme a ello.

Una de las cuestiones que se presentan ante este triste cuadro es pretender conocer, ¿por qué nuestro cuerpo de mujer se convierte en blanco de los deseos violentos, de los deseos de venganza, de posesión, de conquista, de exclusión? ¿Cuál es el punto flojo que atrae y desencadena la violencia contra las mujeres? ¿Qué hay en nosotras que suscita la violencia contra nosotras mismas?

Aun cuando consideremos un asunto difícil, encontrar respuestas para estas cuestiones, el hecho de abordarlas ya es un paso importante en el conjunto de esta reflexión.

Para abrir el debate en torno a la problemática de la diferencia, quisiera dialogar con algunas ideas de René Girard. ¿Será que se puede hablar de la diferencia entre hombres y mujeres como se habla de la diferencia entre las culturas, las religiones y las razas? ¿Cuál es la diferencia en esta diferencia? Comienzo con una cita de *Le bouc émissaire*. En el segundo capítulo, Girard analiza los estereotipos de la persecución.



No hay cultura dentro de la cual cada uno no se sienta diferente de los demás y no considere legítimas y necesarias las diferencias. Ajena al radicalismo y al progreso, la exaltación contemporánea de la diferencia es solo la expresión abstracta de una manera común de ver a todas las culturas. En cada individuo existe una tendencia a sentirse más diferente de los otros y paralelamente, en todas las culturas una tendencia a creerse no solamente diferente a otros sino también como la más diferente de todas, porque cada cultura mantiene entre los individuos que la componen este sentimiento de «diferencia».<sup>22</sup>

¿Pero será que cuando se habla de la diferencia del género u otra evolución social de género, se está utilizando esta misma hermenéutica de la diferencia? René Girard tiene razón cuando aborda el tema de los grupos culturales específicos. Sin embargo, cuando se trata de mujeres en su relación social más amplia, en mi opinión, la cuestión surge de otra manera. Las mujeres son una parte constructiva de la vida social y a base de esta condición, son tributarias de procesos culturales donde la diferencia ejerce un papel importante en el establecimiento de la identidad social.

Desde el punto de vista cultural o desde el punto de vista etnológico, ellas son parte integrante del grupo, están dentro del mismo sistema, aun cuando dentro de ello desempeñan funciones diferentes. Pero en cuanto a la mediación del género, me parece que la diferencia vivida por mujeres de las diferentes culturas no está basada únicamente en este proceso general de la existencia de las diferencias, identificada por sociólogos y antropólogos. De la misma forma, la diferencia no es, en primer lugar, como para los filósofos esencialistas (Platón, por ejemplo), la afirmación de una especie de esencia propia de las mujeres, como también se podría afirmar que existe una propia esencia de los hombres. Sin embargo, desde el punto de vista fenomenológico y de la mediación de género, la diferencia es un proceso histórico que se establece sobre la base de lo biológico culturizado, pero también de

un biológico culturizado que ha puesto en posiciones de dominación y de marginación a los hombres y a las mujeres, respectivamente.

Es en este sentido que se puede afirmar que la diferencia biológica culturizada generó, también de cierta manera, una diferencia social y política, así como formas de dominación y de mantenimiento de una jerarquía social y sexual masculina. La diferencia institucionalizada trajo la obligación de que las mujeres asumieran tareas y comportamientos como parte de su destino biológico. En este sentido, el discurso de la diferencia desempeñó un papel justificador en cuanto a las desigualdades, sobre todo cuando fue legitimado por las leyes de la naturaleza o por la voluntad de los dioses.

Desde el punto de vista feminista, la afirmación de la diferencia, cuya conservación es necesaria para toda la vida, también puede ser la afirmación de un estado de relaciones injustas, productoras y generadoras de violencia. Hay una concepción de la diferencia que todavía reafirma la dominación y la exclusión de las mujeres. Respeto por la diferencia no quiere decir, justificación de la diferencia a favor de unos y en detrimento de otros, como se hizo, por ejemplo, al justificar la esclavitud.

Además de eso, en *La Violence et le Sacré*, René Girard insiste en el hecho de que el deseo de adaptarse se basa en la producción de la violencia. ¿Podríamos afirmarlo también en relación con las mujeres? ¿Cómo enfocar la adaptación y la producción de desigualdades entre hombres y mujeres? ¿Quién quiere imitar a quién? ¿Se puede decir que es por la envidia, o por el deseo mimético que las mujeres se encuentran violadas, que su cuerpo es explotado con el fin de conservar los sistemas de exclusión?

El mimetismo del deseo infantil es universalmente reconocido. El deseo adulto no se diferencia de ello en nada, salvo que el adulto, en particular en nuestro contexto cultural, la mayor parte de las veces tiene vergüenza de parecerse a otro. Tiene miedo de

revelar su falta de ser. Se declara altamente satisfecho consigo mismo y se presenta como ejemplo ante otros: cada uno va repitiendo: «imítenme», a fin de disimular su propia imitación. Dos deseos convergentes constituyen obstáculo uno para el otro. Toda la imitación que se refiere al deseo desemboca automáticamente en conflicto.<sup>23</sup>

¿Pero, cuál es el sentido concreto de este «mimetismo» cuando se trata de relaciones entre hombres y mujeres? ¿Cómo se puede comprender la imitación en cuanto a la violencia de género, cuando el otro, el que parece ser objeto del deseo, está disminuido, violado o casi oprimido? El conflicto se termina casi siempre por el silencio, por la eliminación, u ocultación del otro.

¿Cómo explicar la violencia contra las mujeres, no solo en situaciones precisas, como una guerra, la violación, la prostitución de los jóvenes, el lenguaje, la gramática, la religión, sino además la violencia que casi se convierte en institucional y muchas veces se manifiesta silenciosamente?

La violencia institucionalizada contra las mujeres no es solamente un acto de violencia particular, sino una organización social, una evolución cultural que tiende a disminuir un polo de la humanidad y exaltar a otro. Estamos en el nivel de las verificaciones y no en la búsqueda de una causa explicativa. Además, todas las teorías que tratan de hallar una posible explicación causal, son hipótesis que se muestran cada día más incompletas. A pesar de plantear aquí indirectamente la cuestión de la casualidad, estoy convencida de que el camino a seguir es la búsqueda de la honestidad personal e institucional, anclada en el presente. Esta honestidad equivale a la capacidad de reconocer que existe una enfermedad en nuestras relaciones sociales y que todos y todas somos víctimas de su contagio y reproductores-reproductoras de ella. Entonces, ante este pecado que nos afecta como humanidad, deberíamos tratar de encontrar caminos para salir de ello, o encontrar algunas vías de posible salvación.

¿Qué plenitud o qué provecho puede alcanzar el hombre violento? ¿Qué plenitud o qué provecho puede sacar del sujeto-objeto que le violenta? ¿No se debe introducir en este momento la reflexión de Girard sobre el papel del rival? Para Girard, el rival es el modelo sujeto en el plano esencial del deseo. En términos de la relación hombres-mujeres, me pregunto si el rival del hombre no sería otro hombre. ¿Concretamente, la rivalidad sería una rivalidad entre hombres, tal vez por causa de una mujer, o sería la rivalidad de los hombres contra las mujeres?

Sin duda, se debe profundizar en esta línea, tanto a nivel antropológico como a nivel psicológico. La rivalidad basada en lo biológico culturizado podría ser una llave interesante del estudio. Esto me hace pensar en Freud, en su análisis del deseo de las niñas. Él dice que las niñas tienen el deseo del pene. ¿Y los niños no tienen otros deseos referentes a las niñas, como por ejemplo embarazarse y amamantar? ¿Esos deseos no son fuente de violencia para los hombres? Muchos estudios están en proceso de desarrollo en la línea de estas preguntas.

Sea como sea, en la vida común y en la producción simbólica de nuestra cultura se observa que las mujeres son el objeto del deseo de los hombres y también son su propiedad. Pero ellas son objetos del deseo en el sentido de propiedad, de placer, y no de un deseo por ser mujeres. ¿Se puede afirmar, que ejerciendo la violencia contra las mujeres se está agrediendo la estructura jerárquica de la sociedad? ¿Se puede decir simplemente que el cuerpo de las mujeres es utilizado para la venganza o que recibe los golpes de una revuelta de alcance mayor? ¿Cuál es la razón de esta violencia contra el inocente?

Creo que en su versión cristiana la violencia que sufren los inocentes no justifica la violencia. Es decir, esta violencia sufrida por el(la) inocente muchas veces sirvió de alivio para la continuación y la justificación de los procesos de violencia. No se debe olvidar, que el amor del sacrificio, sobre todo el de las(los) ino-

centes, la aceptación pasiva del sufrimiento y de la humildad fueron cualidades idealizadas en Jesús; refuerzan, como dice Mary Daly, el síndrome del «cuerpo expiatorio» entre las mujeres.<sup>24</sup> De esto arribo a la conclusión de que el pensamiento de René Girard a pesar de su riqueza puede ser severamente criticado desde el punto de vista de los feministas y hasta de los pueblos oprimidos; la originalidad de su pensamiento encuentra considerables límites en cuanto a un enfoque diferente.<sup>25</sup>

¿Habrá otra vía de comprender, por lo menos en sus líneas generales, esta irracionalidad o esta violencia que va marcando nuestras relaciones? Una serie de preguntas me llevan a orientar la reflexión hacia las relaciones entre «naturaleza» y «cultura», como un paso suplementario para comprender mejor el enigma del mal en el feminismo.

### **Género, de la sumisión a la naturaleza, a la fuerza de la cultura**

Considero de gran importancia reflexionar sobre el tema de las relaciones entre «naturaleza» y «cultura» para explicar otro aspecto de la perspectiva feminista sobre la desvalorización de las mujeres. Más allá de eso, la investigación de campo ayuda a comprender mejor no solo la cuestión de la jerarquía en la antropología que está basada en la teología cristiana, sino también para situar mejor las interpretaciones del mal del femenino.

La identificación de las mujeres con la naturaleza o de la naturaleza con la mujer no es ninguna novedad. En las diferentes culturas era muy común hablar de la naturaleza como de una madre que nutre sus hijos. Los indígenas de las Américas hablaron de la Tierra Madre como de una divinidad donadora de vida, y aún hoy hablan así de ella.<sup>26</sup>

Sin embargo, al asociar la naturaleza con una imagen maternal, al mismo tiempo también fue evocada como una realidad no con-

trolable, violenta, salvaje o como algo capaz de provocar desorden. Estas dos proyecciones estaban identificadas con el sexo femenino y formaban parte de muchas culturas antiguas.<sup>27</sup> No obstante, es la segunda imagen la que parece haber servido a la revolución científica en su proyecto de dominar la naturaleza no humana. La idea del poder sobre la naturaleza e indirectamente del poder sobre las mujeres, derivan del mismo simbolismo.

Las mujeres eran simbólicamente consideradas como más cercanas a la naturaleza debido a su papel en los procesos biológicos de la reproducción, nutrición y de cuidado de los recién nacidos. Los hombres, como productores de la cultura por su actividad en la caza, la pesca y las guerras. Es importante destacar que desde un punto de vista patriarcal, transformar artículos, cocinar, preparar medicamentos con hierbas, saber limpiar y coser —todo esto— no era apreciado como obra de cultura, sino más bien como algo inferior. No se puede profundizar lo suficientemente en estas cuestiones propias de la antropología cultural y de la etnología, sin embargo es importante recordarlas para ampliar nuestra reflexión y percibir la complejidad de las denuncias que hacemos.

De la misma forma, la idea de la naturaleza no humana como organismo vivo que merece respeto y obediencia, se degradó progresivamente en el curso de la historia, a pesar de que todavía restan algunas reminiscencias de los cultos de fertilidad y de adoración de la Tierra.

Debido a su explotación comercial, la Tierra se convirtió en fuente y lugar de privilegio y de lucro. Comienza a desarrollarse un enfoque dualista, aun entre aquellos y aquellas que quieren evitarlo. Se destaca una oposición a la naturaleza —como si el humano no formara parte de ella— de los seres vivos, del ecosistema. Es una oposición que pretende marcar sobre todo a la superioridad y el poder de los seres humanos, especialmente masculinos. La naturaleza no humana, no tiene valor por sí misma, sino como «objeto» a ser conquistado y dominado. Este tipo

de dualismo o de separación entre los humanos y la naturaleza se hace cada vez más grande. En este proceso de separación, para los seres humanos del sexo masculino, el cuerpo de la mujer permaneció, al parecer, como el lugar de conflictos de la antigua armonía con la naturaleza, mientras que el cuerpo masculino, cuerpo de la razón, se convirtió en algo que no solamente es capaz de emanciparse de la naturaleza, sino también de dominarla por la ciencia y por la técnica. La comprensión mecánica de las leyes del universo y de la vida, tan fuertemente difundida en la época de Newton y de Descartes, legitima la manipulación, al restringir la contribución de las mujeres al dominio del hogar y de la procreación, considerado como de menor importancia, a pesar de ser fundamental para la continuidad de la vida social.

La cercanía simbólica de las mujeres con la naturaleza física contribuyó a revelar la prioridad del papel de la cultura sobre la naturaleza. La naturaleza se convierte en una cosa bella y necesaria en la medida en que la cultura interviene, o sea, en la medida en que la razón masculina la transforma para su utilidad. Por lo tanto, la naturaleza y los cuerpos de las mujeres están determinados por los hombres y son controlados por ellos, sus dueños. Esta definición aclara el papel público de los hombres y las mujeres sobre la naturaleza, al mismo tiempo que da una explicación al público acerca del silencio de las mujeres sobre ellas mismas.

Es interesante recordar que desde la época del Renacimiento europeo, las mujeres fueron colocadas en un pedestal por los poetas, o fueron perseguidas como brujas, en particular por la Inquisición. En el primer caso, las mujeres eran concebidas por los artistas como seres cercanos a la naturaleza, es a la naturaleza a la que relacionan con las mujeres. Basta pensar, por ejemplo, en el número de cuadros del Renacimiento que asocian la belleza de la naturaleza con la belleza del cuerpo femenino. En el segundo caso, las brujas eran consideradas como el símbolo de la naturaleza desordenada, naturaleza que necesita de control para impedir sus

maleficios. El prejuicio presente en la cultura se refiere a la otra tendencia, a la de la lujuria de las mujeres, que desencadenó la caza de brujas, (en realidad a veces fueron mujeres bien dotadas que buscaban una autonomía en la vida en diferentes niveles).<sup>28</sup> Fue justamente esta relación ideológica entre las mujeres y la naturaleza, particularmente aquí entre la naturaleza rebelde y las mujeres, lo que reforzó los prejuicios sobre las mujeres y contribuyó a un proceso de opresión y de exclusión, presente también en la teología.

A partir de una construcción de género, se puede apreciar cómo se considera en la cultura occidental la naturaleza bruta, salvaje, y a las mujeres como naturaleza y esto aparece como una cosa natural y cultural al mismo tiempo. Basta con ver cómo está presente este criterio en el turismo sexual, en el lenguaje usado para comparar a las jóvenes con las florestas vírgenes, dispuestas para ser conquistadas por el hombre. Esto subraya los dualismos y aumenta las injusticias sociales.

La misma idea se encuentra en el pensamiento teológico cristiano. Basta recordar cómo se habla en los documentos oficiales de la Iglesia Católica sobre la vocación de las mujeres por la maternidad, mientras que solo raras veces se evoca la del hombre por la paternidad.<sup>29</sup> Asimismo, el proceso de culpabilidad y de penalidad de las mujeres en todo lo relacionado con los derechos de reproducción, sin una sombra de duda, son más rigurosos para las mujeres que para los hombres.

A pesar de las afirmaciones de las instancias oficiales de la Iglesia sobre las mujeres, en ciertos teólogos existe una evidente buena voluntad, en cuyo marco estos se preocupan por poner de manifiesto el lado femenino y masculino de la humanidad.<sup>30</sup> Por otro lado, muchas veces la mujer es exaltada, como también sus cualidades femeninas, pero es frecuente que se olvide la mujer concreta, sus lágrimas y la ambigüedad de sus complicidades históricas en la producción y en la reproducción de los comporta-



mientos destructores. Es precisamente esta la protesta en la dimensión concreta de la existencia lo que está en el fondo del esfuerzo emprendido por el feminismo para opinar sobre el humano y sobre la naturaleza no humana, de manera que eso vaya más allá de las opiniones simplistas o de las ideologías de poder. Se va imponiendo un nuevo simbolismo para hacer justicia en cuanto a la interdependencia vital en la cual estamos enmarañados y seguimos existiendo.

## Notas

<sup>1</sup>Las teorías relativas al género fueron desarrolladas a fines del siglo *XX*. Podemos encontrarlas en varias obras publicadas por las feministas de lengua francesa, pero sobre todo por las anglófonas, especialmente las norteamericanas. Vamos a citar aquí no solo los trabajos de la filósofa belga Françoise Collin, especialmente «Praxis de la différence-Notes sur le tragique du sujet» in *Cahiers du Grif*, n. 46, París, 1992; Julia Kristeva, *Histories d'amour*, Denoel, París, 1983; Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'est pas un*, Ed. Minuit, 1977. Del lado anglófono vale la pena mencionar a Joan W. Scott, «'Gender': An Useful Category of Historical Analysis», in *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York, 1989, pp. 28-50; 206-211.

<sup>2</sup>Ver al respecto a Kari Elisabeth Borresen and Kari Vogt, *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions-Ancient, Medieval and Renaissance Foremothers*, Kluwer, Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1993.

<sup>3</sup>Ver Julia Kristeva, «Le temps des femmes», *Cahiers de recherches en sciences des textes et documents*, n. 5, París, 1979.

<sup>4</sup>Véase Joan W. Scott «Gender: An Useful...», Ob. cit. La autora, socióloga norteamericana, muestra cómo la categoría de género es capaz de decodificar el sentido de ciertas relaciones humanas y las interacciones entre ellas. Más allá de eso, trabaja en función de la legitimación del género de distintas maneras en las diferentes culturas.

<sup>5</sup>Françoise Heritier, *Masculin-Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, París, 1996.

<sup>6</sup>En relación con esto, es interesante leer el libro de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Ed. Trotta, Madrid, 1996.

<sup>7</sup>Entrevista con Erilda, Movimiento por la Vivienda, Capão Redondo, São Paulo, 14 de julio de 1994, (mimeo) archivos del Movimiento.

<sup>8</sup>Véase la obra erudita de Lytta Basset, *Le pardon originel. De l'abime du mal au pouvoir de pardonner* (col. Lieux Théologiques, no. 24), Labor et Fides, Genève, 1995.

<sup>9</sup>Véase, por ejemplo, Kathleen Sands, *Escape from Paradise. Evil and Tragedy in Feminist Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1994. Véase también Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, Vintage Books, New York, 1989; *A Troubling in my Soul. Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, Emilie M. Toes (ed.), Othis Books, New York, 1993.

<sup>10</sup>Aquí la referencia principal es Joan W. Scott, «Gender...», Ob. cit.

<sup>11</sup>Elisabeth Badinter, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes* (col. Points, no. 29), Odile Jacob, París, 1986.

<sup>12</sup>Pierre Bourdieu, «La dominación masculina» en *Revista Educación y Realidad*, Sao Paulo, Julho-Dezembro 1995. pp. 133-134; «Nuevas reflexiones sobre la dominación masculina», *Género y salud*, Martha J. Lopez, Dagmar Meyer, Vera Waldow, (comp.), Artes Médicas, Porto Alegre, 1996, en este artículo, Bourdieu retoma las mismas ideas que en el precedente, pero profundizando algunos aspectos; *Le pens pratique* (col. Le sens commun), Ed de Minuit, París, 1980.

<sup>13</sup>Luce Irigaray, *Le temps de la différence. Pour une révolution pacifique* (col. Le livre de poche), Biblio Essais, París, 1989.

<sup>14</sup>Catherine Mac Kinnon, «Feminism, Marxism, Method and State: an Agenda for Theory», in *Feminist Theory: Critique of Ideology*, N. Keeonane and M. Z. Rosalvo, B. C. Gelpi (eds.) Univ. of Chicago Press, Chicago, 1982, pp. 1-30.

<sup>15</sup>Seyla Benhabib, «Situating the Self. Gender, Community and Post-Modernism», in *Contemporary Ethics*, Routledge, New York, 1992.

<sup>16</sup>Phyllis Trible, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.

<sup>17</sup>Michelle Perrot, *Une histoire des femmes est-elle possible?*, Rivage, París, 1994.

<sup>18</sup>Kari E. Borresen, *Subordination and Equivalence the Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, University Press of America, Washington, 1981.

<sup>19</sup>La misma perspectiva es desarrollada en *Catecismo da Igreja Católica*, Petrópolis, Voces-Paulinas-Loyola-Ave María, 1993.

<sup>20</sup>Ver, por ejemplo, Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Ed. de la Revue Fontaine, Paris, 1947; *Humanisme de l'autre homme* (Le livre de poche, Biblio Essais), Paris, 1972. *Historia de la vida privada*, vol. I. Philippe Aries y Georges Duby (comp.), Sao Paulo, Compañía de las Letras, 1990, (original: *Historie de la vie privée*, Seuil, Paris, 1989).

<sup>21</sup>*Histoire de la vie privée*, Philippe Aries and Georges Duby (comp.), vol. 1, Seuil, Paris, 1989.

<sup>22</sup>René Girard, *Le bouc émissaire* (Le livre de poche, Biblio Essais), Grasset, Paris, 1982, pp. 33-34.

<sup>23</sup>René Girard, *La violence et le sacré* (col. Pluriel), Grasset, Paris, 1972, p. 217.

<sup>24</sup>Mary Daly, *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1973, p. 217.

<sup>25</sup>Véase, por ejemplo, *Christianity, Patriarchy and Abuse: A Feminist Critique*, Joane Carlson Brown & Carole R. Bohn (eds.), The Pilgrim Press, Cleveland (Ohio), 1989.

<sup>26</sup>Elisabeth Burgos Debray, *Moi, Rigoberta Menchu; une vie et une voix. La révolution au Guatemala* (col. Témoins), Gallimard, Paris, 1983 (ver en particular el cap. X. «Terra, Mãe do homen»).

<sup>27</sup>Véase Carolyn Merchant, *The Death of the Nature: Ecology and Scientific Revolution*, Harper, S. Francisco-New York, 1980; María Mies, Claudia von Werlhof, Veronika Bennhold, *Women, the last Colony*, Zed Books Ltd, London-New Jersey, 1988.

<sup>28</sup>Véase al respecto, H. Kramer & J. Spranger, *O martelo das feiticeiras* (Malleus Malificarum), Río de Janeiro, Ed. Rosa dos Tempos, vol. 6, 1991. (Documentos que describen los castigos que la Inquisición impuso a muchas mujeres a quienes atribuían cualidades de demonios).

<sup>29</sup>Joao Paulo II, *Mulieris dignitatem* (A dignidade e a vocação da mulher), Ed. Paulinas, Sao Paulo, 1988.

<sup>30</sup>Leonardo Boff, *O rosto materno de Deus*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1979; Luis Pérez Aguirre, *La condición femenina*, Ed. Trilce, Montevideo, 1995 (un trabajo muy interesante y de vanguardia de un teólogo uruguayo).