



# GÉNERO Y RELIGIÓN

sospechas y aportes para la reflexión



## Género y Religión



UNIVERSIDAD BIBLICA  
LATINOAMERICANA  
Apartado 901-1000  
San José, Costa Rica  
Tels: (506) 2283-8848, 2283-4498  
Fax: (506) 2283-6826  
E-mail: ubila@ice.co.cr  
www.ubila.net

EDITORIAL SEBILA  
DEPT. DE PUBLICACIONES

Coordinadoras de la edición:  
Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García

Edición: Elisabeth Cook

Asistente editorial: Ruth Mooney

Dibujo portada: Anne Stickel

Diagramación/portada: Damaris Alvarez

ISBN 978-9977-958-36-1

San José, Costa Rica  
Diciembre de 2009

Copyright © 2009  
Universidad Bíblica Latinoamericana

Se permite la reproducción  
solamente con la autorización de la  
Universidad Bíblica Latinoamericana

# Género y Religión

sospechas y aportes para la reflexión



- 
- 7      PRESENTACIÓN DEL LIBRO:  
“Género y religión: para descubrir prácticas  
religiosas dignas y liberadoras”  
Por Gabriela Miranda García y Mireya Baltodano
- 11     IRENE FOULKES: 35 años de género y religión  
en el Seminario Bíblico Latinoamericano / la Universidad  
Bíblica Latinoamericana
- 
- 19     **PARTE I**  
**ABORDAJES DESDE LA BIBLIA Y LA TEOLOGÍA**
- 21     ROY H. MAY: Religión y teología
- 41     GABRIELA MIRANDA GARCÍA: Mujeres sacrificadas  
y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio  
y la religión patriarcal
- 59     FANNY GEYMONAT–PANTELÍS: Del lenguaje  
idolátrico al metafórico
- 87     VIOLETA ROCHA Y ELSA PADILLA: Una ofrenda  
que amenaza la vida: ofrecer-entregar la vida en el  
mundo religioso
- 
- 107    **PARTE II**  
**ABORDAJES DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES**
- 109    SYLVIA MARCOS: Raíces epistemológicas  
mesoamericanas: la construcción religiosa del género

155	MIREYA BALTODANO: Creencias cómplices
177	CARLOS SANDOVAL GARCÍA: Zonas de contacto entre las ciencias sociales
193	JEANNETTE TINEO: Lo sagrado placentero en los movimientos del cuerpo
<b>207</b>	<b>PARTE III</b>
	<b>ABORDAJES DESDE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y LAS EXPERIENCIAS CONCRETAS</b>
209	JANET MAY: Imágenes de dios y género humano
221	MARGARITA DE LA TORRE: Contexto cultural y religioso de las mujeres de Abya Yala
241	SARA BALTODANO: Expandiendo las fronteras de la psicología pastoral. Propuestas de un acompañamiento pastoral con perspectiva de género
263	SHARO ROSALES: Imaginarios religiosos de género
277	Lista de colaboradoras y colaboradores del libro

## Presentación

### Género y religión: para descubrir prácticas religiosas dignas y liberadoras

**E**n el presente, cuando simultáneamente ocurre una tendencia hacia la secularización y a la fundamentalización de las ideas, vincular género y religión puede resultar para los secularistas una fórmula que se repele mutuamente y para los fundamentalistas una amenaza a la fe. Históricamente el patriarcado ha usado la alianza cultural entre la diferencia de género y la religión para permitir y mantener relaciones de dominación. Bajo una lógica de organización dualista propia de ambas categorías, sus discursos normativos han ordenado un sistema binario, que puede ser hombre-mujer o sagrado-profano. De ahí deriva toda una organización de pensamiento y entendimiento del mundo. Es por tanto un eje imposible de ignorar en los estudios teológicos y socio-culturales.

Género, junto a otras categorías como clase, etnia o generación, es un ordenador de estructuras sociales, de subjetividades y de relaciones humanas. Así se constituye como un lugar de dominación, sistémico y transversal. Ante la violencia creciente, particularmente la violencia de género contra las mujeres, cobra mayor importancia dismantelar y



analizar la vinculación entre el sistema de género y el religioso, pues ambos son productores de imaginarios y significaciones desde las estructuras de poder, del poder patriarcal, y tienden a perpetuarse y reproducirse a través de las instituciones sociales, entre ellas la iglesia y otros grupos religiosos.

Una forma de constatar esta simultaneidad dominante en la construcción del paradigma humano es develando cómo el sistema patriarcal y el sistema religioso han hecho del cuerpo humano un lugar simbólico en el que se identifica a “lo masculino” como cultural y dominante y a “lo femenino” como natural y subordinado, y bajo esta misma lógica se determina una cierta asignación de roles bajo los que funcionamos socialmente.

Esta separación arbitraria, polariza en el cuerpo lo sagrado o pecaminoso, lo virtuoso o pagano, lo trascendente o inmanente, en pares complementarios asimétricamente y opuestos en ambos sistemas simbólicos. Esta concepción simbólica sobre el cuerpo y la subjetividad se manifiesta en la sociedad como desigualdad de poder social, político, económico, eclesial y familiar y en diversas formas de opresión y violencia. Justamente porque ambos sistemas son binarios, excluyentes y complementarios asimétricamente se refuerzan entre sí.

La religión cristiana, al ser expansionista y monoteísta, ha correlacionado la idea de un dios único con la de un único sujeto trascendente, el macho, relegando a la mujer al espacio de lo no existente y objetivable, en clara correspondencia con la ideología andro-céntrica. El tomar distancia de la experiencia religiosa no basta para cuestionar esta complicidad; se hace necesario resignificar los imaginarios religiosos bajo el parámetro del concepto de pecado social y personal, encontrando nuevas formas de acercarse teórica y metodológicamente a lo trascendente, a lo corporal, a la fe y a la cotidianidad.

Si la religión es un sistema de creencias que se traduce en comportamientos y organización social, la teología es la reflexión que antecede, acompaña y organiza sistemáticamente la construcción de los imaginarios religiosos. Para contribuir con una visión distinta de la experiencia religiosa y del papel social de la religión, es necesario hacer y dar a conocer una reflexión teológica, una interpretación bíblica y una práctica de cuidado pastoral en clave de liberación y de equidad social, en vinculación liberadora con otras formas de simbolizar la vida humana y la organización social, como el género.

La teología y la interpretación bíblica latinoamericanas de la liberación, como recursos teóricos y metodológicos emancipadores, dan nuevos significados a los símbolos y valores religiosos hacia la construcción de una ética solidaria, de justicia, equidad y paz, experimentada en la fe y la espiritualidad. La democracia de género sustenta los mismos valores expresados en lo corporal, los afectos y el poder social. Se trata entonces de una vinculación simbólica para la vida y no de visiones contrapuestas, binarias y excluyentes.

Como una contribución al debate teológico y cultural presentamos el libro *Género y Religión – Sospechas y aportes para la reflexión*, que recoge una serie de artículos interdisciplinarios escritos por colaboradoras y colaboradores de la Universidad Bíblica Latinoamericana. El objetivo de este libro es colocar en la agenda de los estudios religiosos y de género este nudo temático que configura ambos campos. Como se aprecia en el relato biográfico-institucional que hace la Profesora Emérita, Irene Foulkes, la UBL maduró epistemológicamente el tema mientras se desarrollaba como cuerpo educativo. Nos permitimos ahora poner este libro al servicio del estudiantado, el profesorado, las personas estudiosas del tema y las comunidades de fe conscientes de su compromiso transformador.

El libro ha sido organizado en tres tramos que agrupan los artículos según sus acercamientos teórico-metodológicos al tema. Al tener todos los artículos un enfoque inter-disciplinario se hace una separación temática flexible, intentando agruparlos según la utilidad que cada sección podría tener para el público lector. Así, en la Primera Parte hemos colocado “Abordajes desde la Biblia y la Teología”, con artículos que ofrecen pautas conceptuales que aclaran y permiten dialogar con el nudo temático género-religión. En la Segunda Parte, “Abordajes desde las Ciencias Sociales” concentramos artículos que aportan visiones de la sociología de la religión, la antropología cultural, la psicología y la hermenéutica corporal. Las ciencias sociales son recursos teóricos ineludibles para el estudio de la religión y el género. La Tercera Parte, “Abordajes desde las prácticas religiosas y las experiencias concretas”, agrupa artículos de gran aplicación en las comunidades porque orientan sobre las dificultades teológicas, culturales, eclesiológicas y pastorales que aparecen en torno a la religión y el género.

Agradecemos a todas las personas que han contribuido con sus aportes a este libro y lo entregamos ahora a la comunidad de personas comprometidas con la justicia y el entendimiento y valoración por la diversidad. Esperamos que nuestras ideas y sospechas se reproduzcan en nuevas y mejores formas de pensamiento y de acción.

*Las coordinadoras del libro*

Irene Foulkes

## 35 años de género y religión en el Seminario Bíblico Latinoamericano/ Universidad Bíblica Latinoamericana

A parte del hecho de que nuestra institución traza sus orígenes hasta una pequeña Escuela Bíblica para Mujeres, fundada en 1923 por una mujer, Susana Strachan, podemos fechar el inicio del estudio teológico con enfoque de género en 1974, cuando el departamento de Teología y Biblia ofreció un seminario interdisciplinario que se llamó La mujer en el pensamiento bíblico. Impulsado por cinco profesores varones y una profesora, fue un curso obligatorio no sólo para los y las estudiantes de licenciatura y del último año del programa básico sino también para todo el profesorado del departamento, que tenía que participar junto con el estudiantado y presentar trabajos sobre la temática. Un nuevo marco teórico se forjaba en el SBL en los años 70, dentro del pensamiento teológico latinoamericano de la liberación, que ya se había manifestado en cursos de lectura bíblica desde la perspectiva de los pobres. La extensión de este tema a un sector específico de la pobreza y la opresión constituido por las mujeres fue un paso más dentro

de este proceso. Los objetivos del curso de 1974, consignados en el sílabo, revelan que ya se manejaban algunas ideas básicas de la teoría de género, al hablar de la estructuración socio-histórica de la condición de la mujer como “el papel que se asigna a la mujer y la interpretación que se da a su existencia en las etapas sucesivas” de la historia del Antiguo y Nuevo Testamentos. Fue en el estudio de los textos bíblicos que tomaron forma las cuestiones teóricas, sin ningún contacto en esta época con movimientos feministas locales ni del mundo nortatlántico.

No es de sorprenderse que las mujeres que desarrollan cursos de relectura bíblica o teológica desde la perspectiva de la mujer se preocupan también por hacer disponible su trabajo a las personas que sienten a diario las presiones contra la mujer en el ámbito de la iglesia y la sociedad. De hecho, aquel curso pionero, *La mujer en el pensamiento bíblico*, incluyó la realización de un taller popular de todo un día, preparado y llevado a cabo por el grupo de estudiantes. Con la misma motivación pero con un horizonte más amplio, el SBL colaboró con el programa del Consejo Mundial de Iglesias, “La comunidad de mujeres y hombres en la iglesia”, al asumir la responsabilidad de planear y realizar el Encuentro Latinoamericano sobre el tema en 1979. Tres mujeres del SBL desarrollaron ahí importantes aspectos teóricos en el abordaje del tema de la mujer: 1) el análisis clasista, fundamental para conocer la realidad de las mujeres; 2) la ideología que la cultura ha elaborado en cuanto a la naturaleza y las capacidades de las mujeres y los hombres; 3) las tradiciones eclesíásticas que fundamentan y justifican la marginación de las mujeres, al mismo tiempo que la Biblia y la experiencia de fe cristiana alimentan una resistencia a esa relegación.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Las ponencias, junto con el Documento Final del evento, se publicaron en *Comunidad de mujeres y hombres en la iglesia*, San José: SEBILA, 1981, 95 pp.

Con el fin de incluir en un curso académico este aspecto de praxis eclesial, el curso La mujer en el pensamiento bíblico se convirtió en Pastoral de la Mujer a principios de los años 80. Incorporó varias asignaciones a realizar con grupos de laicas y una exigencia final de diseñar, realizar y evaluar un proyecto de acción pastoral integral y liberadora con un grupo específico de mujeres, construido a partir de un estudio participativo de su realidad concreta. Además del logro de este tipo de análisis, el módulo de estudio incluyó más atención a cuestiones teóricas feministas como el género (aunque todavía no identificado por este término). Publicado en 1984 como módulo para facilitar que se enseñara también a distancia, el curso Pastoral de la Mujer fue ofrecido por varias profesoras no solo en la sede del SBL sino también en unos siete países de Centro y Suramérica durante más de una década.

Desarrollado simultáneamente en Nicaragua y Costa Rica, en 1987, un curso optativo, Teología desde la mujer en Centroamérica, culminó en un encuentro de todas las estudiantes al finalizar el estudio, con el fin de compartir sus investigaciones.<sup>2</sup> Además de monografías nacidas de los sufrimientos de la guerra y las esperanzas de una paz justa en aquella época muy convulsa de la historia centroamericana, el curso produjo uno de los primeros escritos en ligar el tema de la violencia contra la mujer con la teología de las iglesias evangélicas, que se catalogó como una teología de menosprecio a la mujer que refuerza el maltrato. En respuesta a este tipo de inquietud se ofreció en 1989 un seminario interdisciplinario de nivel licenciatura sobre Mujer y Pastoral, esta vez con el enfoque ampliado para incluir cuestiones de identidad tanto masculina como femenina.

Además de sus cursos regulares, las profesoras aprovecharon múltiples vías de divulgación del pensamiento y la perspectiva

---

<sup>2</sup> Publicadas en *Teología desde la mujer en Centroamérica*, San José: SEBILA, 1989.

de género por medio de cursos vespertinos abiertos al público, talleres y cursillos breves y varias publicaciones, como un número completo de la revista del SBL, *Vida y Pensamiento*, en 1986, con el tema Mujer y Biblia.

En este período inicial de conciencia feminista y de cursos tocantes al tema de género y religión en el SBL – en los años 1974 a 1989 - estaba sucediendo un cambio en el auto-concepto de esta institución académica tradicional, androcéntrica. El cambio fundamental se dio en su reorientación a la realidad latinoamericana, con la masiva marginación económica y política de la mayoría de la población. La participación activa de un número significativo de profesoras hizo posible que este nuevo enfoque en los pobres y oprimidos identificara con claridad un subgrupo doblemente oprimido, por su sexo además de su clase: las mujeres. Conscientes de sus privilegios por pertenecer a otro estrato de la población, las profesoras incorporaron a la discusión las cuestiones urgentes de su propia identidad de género y la de los varones de su estrato, sabiendo que la asimetría de género tenía que tratarse en la sociedad entera si es que se quiere fomentar cambios sustantivos en la situación de las pobres y eliminar la opresión y la violencia contra las mujeres en todos los niveles socio-económicos.

En una segunda etapa en los años 90, la nómina de cursos del SBL – y de la UBL después de oficializar su estatus universitario en 1997 – muestra la constante presencia de cursos orientados a la perspectiva de la mujer, enseñados tanto en San José como en las instituciones relacionadas con la UBL en otros países. Se han hecho investigaciones específicas para llenar los vacíos de siglos de estudio androcéntrico que ha invisibilizado a las mujeres, como en el campo de la historia eclesiástica o en la exégesis y hermenéutica de textos que afectan implícita o explícitamente a las mujeres. En el área de teología aparece como curso obligatorio en el nivel de licenciatura un Seminario en Teología dedicado a

la teología feminista (aunque sólo recientemente designado así oficialmente). En el área de pastoral se ofrece Psicología de la mujer y cursos de consejería relacionada con la violencia contra la mujer. Creció continuamente en este período el número de tesis y tesinas sobre temas exegéticos y teológico-pastorales relacionados con preocupaciones feministas.

Estos nuevos temas aparecen también en artículos publicados en este período, con un número de la revista *Vida y Pensamiento* dedicado a Teología y género (1994), con el fin de hacer disponibles los trabajos de las ponentes invitadas al Primer Encuentro-Taller de profesoras de teología, celebrado por iniciativa de profesoras del SBL en ese año. En el año 2000 se convocó un segundo Encuentro-Taller, celebrado en Nicaragua, que tuvo por tema "Pedagogía teológica y género". El grupo de 35 profesoras de 15 países se dedicó a formular recomendaciones específicas sobre cómo integrar el enfoque de género a todas las disciplinas que forman parte de las carreras teológicas. Junto con un resumen de este Encuentro y sus recomendaciones para las instituciones, *Vida y Pensamiento* (2000) publicó también dos artículos que demuestran esta fecunda conexión entre género y pedagogía en el área de consejería pastoral y en toda la educación teológica. Desde los años 90 y hasta el presente las profesoras también han contribuido a otras publicaciones numerosos artículos sobre el tema de género en relación con su área de especialización y con la pedagogía de esta.

Como una clara indicación de la importancia que el asunto de género había tomado en la UBL, Elsa Tamez anunció en 1996, en su discurso de inauguración como la primera rectora mujer de esta institución de más de 70 años de historia, la apertura de la campaña de "Un millón de nombres de mujeres". Para honrar a los millones de mujeres del mundo que, silenciadas e invisibilizadas, sin embargo construyen la vida de la iglesia cristiana a través de todos los tiempos y continentes, esta campaña les invitaba



a enviar sus nombres, junto con un dólar de ofrenda para la construcción del nuevo campus de la UBL, centro teológico que lucha por superar esa opresión eclesiástica y cultural de las mujeres. En los diez años que duró la campaña, los hombres se solidarizaron con las mujeres y contribuyeron también nombres de mujeres y una ofrenda en su honor. Más de un millón de nombres de mujeres ya están inscritos en el edificio memorial de la campaña, la Casita de un Millón de Mujeres, que figura en el campus como un recuerdo visible del compromiso de género asumido por la UBL.

El taller docente de 2000 marcó el inicio de una tercera etapa en la trayectoria de género dentro del SBL/UBL, cuando las perspectivas feministas completaron su evolución hacia una orientación de género compartida por todo el equipo docente y tomada en cuenta en todo el quehacer de la institución. En este taller el cuerpo docente dedicó tres días al estudio del tema de género con la guía sobresaliente de la antropóloga mexicana Dra. Marcela Lagarde. Después de dos días de procesar juntos los insumos provistos por esta pionera en el desarrollo de la teoría de género, el profesorado se separó en dos grupos, hombres y mujeres, para trabajar sus respectivas experiencias de condicionamiento de género, los hombres con un especialista en masculinidades. En la tarde de ese tercer día, los dos grupos habían de avanzar hacia una discusión de asuntos de género en relación con su área de investigación y enseñanza bíblico-teológica. Puesto que las profesoras ya teníamos varios años de bregar con estas cuestiones, logramos formular una serie de sugerencias concretas respecto a nuestros cursos y al currículo en general, y las presentamos en el plenario. En cambio los compañeros trajeron solamente la noticia de que encontraron tan desafiantes los aspectos personales de género que habían pasado todo el día trabajando esta área. Su opción fue acertada, pues es solo por el procesamiento de la experiencia personal a la luz del análisis de género que las personas adquieren la habilidad de

usar este tipo de análisis como herramienta para un trabajo que fomente el cambio de sistemas injustos en otros que permitan el desarrollo equilibrado de todas las personas. De acuerdo con esta realización, en 2001 el tema del género fue designado como el eje del Seminario Integrado, un mega-curso requerido de todo el estudiantado de licenciatura y maestría. El curso se desarrolló con un enfoque multidisciplinario del género con un elenco de profesores y profesoras de las distintas áreas bíblico-teológicas y pastorales además de las ciencias sociales.

Una de las más significativas novedades curriculares en este período ha sido el curso “Género e identidad”, materia designada en un principio como obligatoria en los últimos años de licenciatura y maestría, enseñada por internet en algunas ocasiones para facilitar la participación de estudiantes en otros países. En la modificación curricular de la UBL en 2005 el criterio unánime del cuerpo docente fue que este curso tenía que formar parte más bien del nivel inicial del programa de estudios, por ser un asunto fundamental tanto para la formación personal de cada estudiante como para todo su estudio bíblico-teológico y pastoral subsecuente.

El ciclo anual de conferencias “Cátedra Juan Mackay”, fue dictado en 2006 por la teóloga Yvone Gebara, sobre el tema “La crisis actual del cristianismo desde la perspectiva ecofeminista”, en que ella trazó una relación entre la violencia contra la naturaleza, la imposición de injusticia sobre el planeta, y la simbología jerárquica y masculina del cristianismo. Los dogmas y las tradiciones religiosas que expresan esa misma visión de la vida humana producen también la violencia injusta contra las mujeres, tan prevalente en todo el mundo cristiano.

Como eje del estudio del Tercer Encuentro de Profesoras de Teología, realizado en la UBL en el 2007, se trabajó el tema “La educación teológica y la prevención de la violencia de género

contra la mujer”. En ello se buscó no sólo visualizar el fenómeno de la violencia contra la mujer sino principalmente identificar las causas teológicas que contribuyen a esta realidad, con el fin de analizar cómo nuestra pedagogía en instituciones teológicas puede contribuir a nombrar y neutralizar las toxinas tradicionales que propician y legitiman actitudes de superioridad y autoridad masculinas sobre las mujeres como seres subordinados al macho por designio divino.

Estas inquietudes encontraron eco en la Consulta sobre Género y Religión que se convocó más tarde en ese mismo año, con la participación y el aporte de colaboradoras y colaboradores en organizaciones que trabajan con perspectiva de género. En las reflexiones intercambiadas se constató la larga vinculación entre religión y género, en complicidad con la ideología patriarcal, y la necesidad de desmontar imaginarios religiosos que refuerzan la injusticia de género. Con este cúmulo de experiencias y estudio compartido, la UBL se prepara ahora para asumir el desafío de ofrecer una maestría en género y religión.

PARTE I  
ABORDAJES DESDE LA BIBLIA Y LA TEOLOGÍA

¿No basta, Señor, que nos tiene el mundo acorraladas e incapaces para que no hagamos cosa que valga nada por vos en público, ni osemos hablar algunas verdades, que lloramos en secreto, sino que no nos habáis de oír petición tan justa? No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois juez justo, y no como los jueces del mundo, que como son hijos de Adán y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa.

Teresa de Avila, Siglo XVI  
*Camino de Perfección*





Roy H. May<sup>1</sup>

## Religión y teología

La religión es una invención muy antigua y cuenta entre las más grandes de la humanidad. La teología, invención mucho más reciente, es una de las más extrañas. Las dos son compañeras inseparables, pues la una necesita de la otra. No obstante, frecuentemente no se llevan bien porque cada una tiene una lógica diferente: la primera no racional, la segunda racional. Poner esto en forma tan tajante exagera y simplifica realidades más complejas, pero en lo que sigue intentaré ilustrar esa relación necesaria y a veces extraña. Primero, presentaré definiciones tanto de “religión” como de “teología”, que incluirán aspectos referentes a su invención y desarrollo histórico. Esto nos llevará al asunto de su problemática relación. Finalmente, ilustraré la discusión con referencia al tema de género.

---

<sup>1</sup> Agradezco a Otto Minera la revisión del texto y la traducción de la cita de Van Huissteen.

## La religión

La religión es la forma cultural primaria por medio de la cual los seres humanos preguntan y contestan la cuestión existencial del sentido de la vida y la realidad última.<sup>2</sup> En el fondo, la religión explica y da sentido a la existencia y a toda la realidad palpable. Emerge con la capacidad humana (aparentemente exclusiva de las especies *Homo* y en particular *Homo sapiens*) de preguntarse sobre el porqué de la existencia frente a la conciencia de la muerte—tanto la suya como la de otras criaturas vivientes y aun la de la realidad material misma.<sup>3</sup> Pero no solamente se trata de preguntarse por qué, sino también qué significa y, de allí, qué sentido tiene la vida y toda la existencia. Esta capacidad tiene sus raíces en la evolución biológica de la inteligencia humana que hizo posible el pensamiento simbólico y reflexivo. Las representaciones rituales y artísticas, conocidas desde hace 300,000 años en sus formas más primitivas,<sup>4</sup> alcanzaron un desarrollo exquisito sólo hasta hace 30,000 años.<sup>5</sup> Estas incluyen pinturas en piedras y paredes dentro de cavernas, figuras de animales y seres humanos (especialmente mujeres), talladas en piedras o formadas de arcilla y adornadas con pigmentos (especialmente rojo) y flores en los entierros. Esto último sugiere el desarrollo de rituales, o sea, acciones simbólicas. Los adornos personales también dan testimonio de esta capacidad.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Schubert M. Orden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?* Dallas: Southern Methodist University Press, 1992, p. 5.

<sup>3</sup> Richard Leakey y Roger Lewin, *Nuestros orígenes, En busca de lo que nos hace humanos*. Trad. de María José Aubert. Barcelona: Crítica, 1999, pp. 248, 280-281.

<sup>4</sup> Juan Luis Arsuaga, *El collar del neanderthal. En busca de los primeros pensadores*. Barcelona: De bolsillo/Random House Mondadori, S.A., 2001, pp.340-344.

<sup>5</sup> J. Wentzel Van Huyssteen, *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*. Grand Rapids y Cambridge, R.U.: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 163-215.

<sup>6</sup> Randall White, *Prehistoric Art, the symbolic journey of humankind*. New York: Harry N. Abrams, Inc, Publisher, 2003. También Arsuaga, *El collar del neanderthal* y Van Huyssteen, *Alone in the World?*

Al respecto Van Huyssteen explica:

Inclusive todas las imágenes simbólicas paleolíticas, estuvieran o no dedicadas a servir como elementos estéticos, ciertamente evocan belleza, valores y creencias, y todas ellas están cargadas emocionalmente de significados que individuos o grupos específicos de personas captan fácilmente aunque, en el mejor de los casos, resulten incomprensibles para otros. Lo que parece ser universal a todos nosotros como humanos es que marcamos con símbolos los objetos durables, una conducta fuertemente asociada con lo anatómico de los seres humanos modernos y una moderna forma de vida humana arraigada en la cultura, que se expresa por medio de ésta [o de la religión]. Le damos sentido a nuestros mundos cuando producimos mundos simbólicos que incluyen criaturas reales e imaginarias, mitos y creencias.<sup>7</sup>

Esta capacidad permitía que los seres humanos dieran sentido y orden a su mundo, al mismo tiempo que adquirían el sentido de control o poder sobre él. Ciertamente, la existencia extremadamente precaria de los antiguos seres humanos, cuando estaban a merced del tiempo y de los animales salvajes, los impulsó hacia la “religión”. Contribuía a su supervivencia y continuación como especie.

Es decir, la religión tiene que ver con los orígenes primordiales. Incluso, explicar orígenes es característico de la religión. Religión es la historia de cómo se originaron las cosas, especialmente la vida. Este origen determina el propósito de las cosas, el ordenamiento y la estructura de la naturaleza y de la humanidad, lo que se acepta o rechaza y hacia dónde debería orientarse. El presente—o el futuro—es determinado según el origen.

Esta historia de orígenes es “sagrada” (contraria a “científica” o “empírica”) porque se basa en la sensación del *mysterium*

---

<sup>7</sup> Van Huyssteen, *Alone in the World?*, p. 175.



*tremendum*; es decir, lo santo o lo sagrado que señala una realidad más allá del ser mismo. Es la sensación de estar ante un poder que provoca asombro y miedo, o alegría y tranquilidad, pero que se ubica “más allá” de los seres mortales.<sup>8</sup> Incluso Tillich, desde la filosofía contemporánea, redefine esto y dice que religión “es el estado de estar embargado de una preocupación última” y explica que el “nombre religioso predominante para el contenido de esa preocupación es Dios—un dios o dioses”.<sup>9</sup> Es decir, la religión trata lo del más allá, lo sobrenatural y, por tanto, es poderosa.<sup>10</sup> Para la religión, lo sobrenatural es lo real: fuerzas invisibles que atañen a la vida, palpables en todo lugar. Mediante la religión, el ser humano se siente parte de esta realidad sobrenatural real; está ligado—“re-ligado”; es el sentido de la palabra “religión”—con la totalidad trascendental o sagrada. Esa dimensión es la realidad última de la cual la humanidad depende y la que experimenta en forma inmanente.<sup>11</sup>

Es evidente, entonces, que el lenguaje de mito y símbolo es el lenguaje religioso.<sup>12</sup> El teólogo cubano Adolfo Ham explica que:

<sup>8</sup> El trabajo clásico y fundante al respecto es de Rudolf Otto, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Trad. de Fernando Vela. Madrid: Alianza, 2005. Otto introduce el concepto de *mysterium tremendum*; ver capítulo 4.

<sup>9</sup> Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York: Columbia University Press, 1963, p. 4.

<sup>10</sup> W. L. King, “Religión”. Pp. 282-293 en M. Eliade, ed. *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12. New York y Londres: Macmillan Publishing Company y Collier Macmillan Publishers, 1987.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Las obras de Mircea Eliade lo demuestran. Vea especialmente M. Eliade, *Mito y realidad*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1973 y *Lo sagrado y lo profano*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1967.

El mito siempre se da en forma narrativa, con un contenido dramático y concreto, y nunca “científico”... [E]l mito narra eventos que son diferentes de los comunes, que casi siempre tienen un carácter maravilloso, y que son realizados también por personajes extraordinarios. ... [E]l lenguaje del mito tiene un carácter evocativo, donde la distinción entre lo literal y lo figurado todavía no existe.<sup>13</sup>

Los símbolos nos llevan a una realidad o dimensión más allá del símbolo mismo. Algo es simbólico porque, como explica Ham:

nos lleva más allá de la significación literal u objetiva. Todo símbolo tiene elementos manifiestos y latentes. Muchas veces expresa un dato inmediato de la consciencia total. Exige siempre una participación en él. Es categoría de lo alto y de lo invisible: revela para ocultar y oculta para revelar.<sup>14</sup>

Tal lenguaje no empírico-científico lleva a dimensiones percibidas o sentidas como “más allá” de lo ordinario o “material”. Nos da una visión perspicaz en cuanto a lo verdaderamente real. Esto, por supuesto, implica que, para los practicantes de la religión, el lenguaje no se considera mitológico ni simbólico. Se toma como literal, lo que realmente—empíricamente—ocurrió y lo que realmente—empíricamente—es y debería ser.

En esto radica el poder de la religión. Organiza y ordena todo, mediante ritos y dogmas (“enseñanzas”) que son percibidos como necesarios y esenciales para la constitución de la realidad misma. Todo tiene fundamentación sagrada y la religión, mediante personas seleccionadas, ritos y dogmas, es la responsable de

<sup>13</sup> Adolfo Ham Reyes, *Praxis teológica. Una introducción a la dogmática*, Tomo I. Matanzas, Cuba: Editorial SET, p. 19.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 20; cp. Paul Tillich, “Naturaleza del lenguaje religioso” en P. Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.

mantener el orden sagrado. Si no, el futuro de la humanidad es solamente calamidad.

Es notable, entonces, que la religión tiene que ver con el problema de la supervivencia y, por tanto, guarda una relación o correspondencia con la base material y las necesidades de la vida, como la reproducción humana y el modo de producción. La procreación, obviamente, tiene todo que ver con la supervivencia. En este sentido, las religiones exhiben una enorme preocupación por la sexualidad y el cuerpo humano, especialmente el de la mujer y su expresión sexual.<sup>15</sup> Al respecto, explica un equipo de investigadoras de la relación entre religión y sexualidad: “Las religiones tradicionalmente han sido las guardianas de las normas y las prácticas sexuales. De hecho, las religiones patriarcales [que son prácticamente todas] son ampliamente conocidas por sus tabúes y proscipciones en cuanto a las mujeres y el sexo”.<sup>16</sup> Al mismo tiempo, las religiones proponen, como “dogmas”, prácticas y actitudes religiosas que refuercen el modo de producción. No es casual que culturas dependientes de la naturaleza en forma directa, como agricultores o recolectores/cazadores, vean la naturaleza como sagrada, como la madre tierra, y propongan, como dogmas y ritos, ciertas maneras de relacionarse con la tierra. En mucho sentido, el propósito de la religión es, precisamente, legitimar moralmente y asegurar el buen funcionamiento de un cierto modo de producción y orden social percibidos como necesarios para ese buen funcionamiento. Esto es “cosmovisión”: el concepto del orden y propósito del universo en función de la materialidad de la existencia. Es decir, el problema de la supervivencia produce la religión y, por lo menos en su origen, contribuye a la preservación de la vida.

<sup>15</sup> John Bowker, *Religiones del mundo*. Trad. de Víctor Magno Boye. Buenos Aires: El Ateneo, 2000, p. 6.

<sup>16</sup> Patricia Beattie Jung, Mary E. Hunt y Radhika Balakrishnan, “Introduction.” *Good Sex. Feminist perspectives from the world's religions*, p. xi.

Por supuesto, para muchos, “religión” no es una categoría sujeta a definiciones y análisis, sino un modo de vida: todo es religión. (En algunas lenguas no existe la palabra “religión”, aunque su sociedad tiene religión.) Como categoría de análisis u objeto de estudio, la “religión” es producto de la cultura intelectual occidental que distingue entre tipos de actividades y saberes humanos y obedece al proceso que progresivamente emancipa las esferas de la vida de la tutela de la iglesia y sus propuestas apriorísticas; o sea, el proceso de secularización. Es decir, este proceso va “des-sobrenaturalizando” al mundo. Esto, a su vez, permite el análisis crítico de la realidad empírica, que el mundo cerrado apriorístico de la religión no permite.

Vale aclarar también que religión no necesariamente significa una institución con nombre y organización interna. Sí, las religiones tienen nombres y se pueden identificar sus rasgos particulares— el cristianismo, por ejemplo—, pero ser “religioso” o “religiosa” no siempre significa identificarse con una religión específica. Hoy es frecuente escuchar a gente decir: “soy espiritual pero no religioso/a”, o “sigo una espiritualidad pero no una religión”. Hablan de “espiritualidades” en vez de “religiones”. Lo que quieren decir es que no se identifican con ninguna religión específica, con nombre y organización. No obstante, “espiritual/espiritualidad”, por definición, es “religión”, pues se trata de un modo particular de las dimensiones no empíricas de la existencia, como el *mysterium tremendum*. Se concentra en lo inmaterial y lo incorpóreo, en la búsqueda de lo divino mediante la experiencia del *ruah* y *nephesh* (hebreo), *pneuma* (griego), *spiritus* (latín) o *fuerza vital* (principio vitalista), o sea, el ánimo divina, el aliento del *mysterium tremendum*. El uso del término “espiritualidad” en vez de religión es un reflejo de la secularización que quiere distanciarse, y aun liberarse de la “religión”, pero sin dejar de preocuparse por lo divino o lo último que da sentido a la vida. Para mucha gente, “espiritualidad” es el nuevo nombre de la religión.

Ahora, habiendo ensayado varios párrafos sobre qué es religión, es necesario indicar, primero, que no he propuesto ningún contenido específico; sólo he intentado delinear en grandes rasgos elementos que caracterizan a todas las religiones, para crear una especie de tipo ideal con fines heurísticos. Vale decir que estos rasgos corresponden al cristianismo como a cualquier otra religión. Segundo, es igualmente necesario reconocer que “religión” conlleva mucha ambigüedad. Vale la advertencia de José Estermann, “Hablar de ‘religión’ a secas, ya no permite describir ni apreciar todo el panorama religioso” en cuanto a sus múltiples manifestaciones concretas. Por tanto,

Es imposible proponer una definición más o menos acertada ... de ‘religión’. ... ‘Religión’ implica tanto religiones establecidas a nivel planetario como religiones locales, religiones doctrinales e institucionales; como religiones de baja intensidad doctrinal y poco o nada institucionalizadas, prácticas espirituales y sapienciales, cosmovisiones indígenas, sincretismos antiguos y nuevos, propuestas pentecostales y carismáticas, expresiones de la religión civil de un pueblo y una sociedad.

Y añade algo importante:

Finalmente, habrá que tomar muy en serio la ambigüedad inherente a cualquier sistema religioso, ambigüedad que puede inclinarse a fomentar más vida, igualdad y bienestar, o justamente contribuir a más muerte, desigualdad y pobreza.<sup>17</sup>

Esto también se refiere a la religión cristiana.

---

<sup>17</sup> José Estermann, “‘Religión’: un concepto ambiguo y culturalmente determinado”. *Religión y Desarrollo* 1 (septiembre 2007) 13 y 14.

## La teología

Esta ambigüedad nos lleva a la teología precisamente porque ella intenta explicar racionalmente la experiencia religiosa, experiencia no racional por constitución,<sup>18</sup> para poder aclarar las ambigüedades inherentes a la religión misma. Esto es extraño—¿hacer racional lo no racional? Al mismo tiempo, la teología propone o construye las enseñanzas o doctrinas de la religión. Es, como dice Tillich, “la exposición metódica de los contenidos de la fe cristiana”.<sup>19</sup> Es decir, teología es una forma cultural secundaria cuyo propósito es validar o invalidar racionalmente las verdades propuestas por la religión.<sup>20</sup> Por esta razón, la relación es extraña y hay una tensión inherente entre “religión” y “teología”, pues la religión por naturaleza no es metódica ni crítica (y prohíbe la autocrítica) mientras que la teología por naturaleza es metódica, crítica y autocrítica. Además, se trata de dimensiones diferentes: existencial no racional en cuanto a la religión, y racional intelectual por parte de la teología. Mas, la “religión” no tiene problemas con lo “sobrenatural” pero la “teología” no puede aceptarlo, porque no existe. Así, como explica Tillich, el teólogo o la teóloga, siempre se encuentra en una tensión entre su compromiso con la religión (cristiana)—su fe—y su compromiso con la teología (cristiana) o lo intelectual. Tiene que distanciarse de la religión precisamente para poder construir teología. “Todo teólogo—dice Tillich—está comprometido y alienado; siempre está en la fe y en la duda; siempre está dentro y fuera del círculo teológico”.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> No racional no significa irracional; irracional es el opuesto a racional. No racional se refiere a dimensiones de consciencia y conocimiento que no se identifican con lo racional sino con lo afectivo, lo sentimental y lo experimental.

<sup>19</sup> Paul Tillich, *Teología sistemática*, vol. I, *La razón y la revelación, el ser y Dios*. Trad. de Damián Sánchez-Bustamante Páez. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001 [1983], p. 30.

<sup>20</sup> Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?* p.8, 34.

<sup>21</sup> Tillich, *Teología sistemática*, vol. I, p. 24.

En este sentido, se puede hablar de “religión” y “teología” como realidades o esferas diferentes. Pero no se da la una sin la otra y, aunque sean compañeras extrañas, se espera que se complementen y sean útiles la una para la otra. En el fondo, las dos tratan de lo mismo: la preocupación última. Explica Tillich,

Lo que nos preocupa últimamente es incondicional e independiente de todos los condicionamientos de carácter, deseo o circunstancias. La preocupación última es total: no hay parte alguna de nosotros o de nuestro mundo que quede excluida de ella; no hay ningún “lugar” donde podamos escondernos de ella (Salmo 139).<sup>22</sup>

Por esta razón, “[e]l objeto de la teología es aquello que nos preocupa últimamente. Sólo son teológicas las proposiciones que tratan de un objeto en cuanto puede convertirse para nosotros en objeto de preocupación última”.<sup>23</sup> Para el cristianismo, entonces, “preocupación última” “es la traducción abstracta del gran mandamiento: ‘El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con toda tu mente y con toda tu fuerza’”, explica Tillich.<sup>24</sup>

En este sentido, formalmente la teología trata de modo particular del discurso sobre Dios porque se trata de una preocupación última. Cualquier religión que afirma lo divino o lo trascendental<sup>25</sup> (de Dios o Dioses) implícitamente tiene teología. Implícitamente está sujeta a la crítica-autocrítica y a la racionalización de sus conceptos de Dios. Pero la teología es

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>25</sup> Trascendental no excluye inmanencia. Ésta es otra forma de experimentar lo trascendental y señala el presentimiento de la presencia inmediata y vital de lo que es “más allá”.

articulación *explícita* y, por tanto, depende de la escritura y se da por escrito; la tradición oral—tradición de la religión—no se presta para este tipo de discurso. Aunque muchas religiones tienen escritos sagrados, no es frecuente encontrar trabajos teológicos propiamente definidos. Más bien, la teología se asocia casi exclusivamente con las religiones del “libro”: judaísmo, islamismo y, sobre todo, el cristianismo, porque históricamente ha sido el cristianismo el que ha ido desarrollando teología como una disciplina “separada” de la religión y formada al modo de las disciplinas del conocimiento occidentales. Es el cristianismo el que se ha esforzado en la sistematización racional y crítica (por lo menos a veces) de los sentidos de los textos sagrados. (Decir esto no presupone un juicio de valor, sino una mera observación empírica).

Como disciplina racional, la teología cristiana (y en parte la de los judíos y musulmanes) tiene su origen en el medio intelectual griego, en el que los cristianos (y en parte los judíos y musulmanes) tenían que hacer comprensible su fe y a la vez defenderla, intelectualmente, frente a los filósofos y el pensamiento griegos. En el Nuevo Testamento, las categorías filosóficas griegas son evidentes, especialmente en los escritos juaninos y paulinos. Pablo y Juan claramente trabajan como “teólogos”, mediante el uso consciente de estas categorías, para racionalizar las enseñanzas religiosas y así producir “teología”; es decir, “doctrina” cuya legitimación no es la experiencia sino el intelecto. En otras palabras, razonan la experiencia de fe y van construyendo la doctrina cristiana a partir de su contexto sociocultural.

Este proceso se asienta de forma permanente a partir del siglo tercero, con pensadores cristianos como Orígenes. En mucho sentido, Orígenes (m. 254) es el padre de la teología cristiana, no tanto por el contenido de su pensamiento, sino por su forma de trabajar. Tomó a los filósofos como modelo y elaboró las premisas y las enseñanzas del cristianismo en términos filosóficos griegos. El



historiador Walker explica: “Con Orígenes se completó el proceso que desde tiempo atrás había estado interpretando el cristianismo en términos del pensamiento helénico. Él dio al sistema cristiano la más completa categoría científica, según la ciencia de la época, que estaba casi enteramente limitada a la filosofía y la ética”.<sup>26</sup> Esto le permitía entrar en diálogo (intelectual) con los griegos. Según Pablo Leggett:

En Orígenes vemos el vínculo entre la fe y el conocimiento (*gnosis*): la fe depende del conocimiento. Orígenes llegó a esta postura frente a la crítica de Celso de que el cristianismo era “irracional”. Orígenes dividió a los creyentes entre los sencillos que aceptan la doctrina cristiana sin reflexión filosófica, y otro grupo más sofisticado que busca lo razonable en la fe cristiana. Para él, el cristianismo ofreció el *gnosis* perfecto. Este concepto es bien racionalista, pero incluye también un elemento místico, la participación en el ser de Dios. A lo largo de su[s] escrito[s], Orígenes se refiere a una explicación científica de la fe y propone también el valor de las ciencias en el estudio del cristianismo.<sup>27</sup>

La elaboración de su pensamiento no se asemeja a la de la Biblia sino a la de los tratados filosóficos. Esto ha quedado como rasgo permanente de la teología cristiana.

La edad media fue época de reflexión teológica, siempre en interacción con la filosofía. El pensamiento neo-platónico de san Agustín dominaba hasta que el escolasticismo y el redescubrimiento de Aristóteles por Tomás de Aquino dieron un gran impulso nuevo a la teología. Luego, pensadores críticos como Guillermo de Ockham abrieron brechas en el pensamiento

<sup>26</sup> Williston Walker, *Historia de la Iglesia Cristiana*. Trad. de Adam F. Sosa. Buenos Aires y México, D.F.: La Aurora y Casa Unida de Publicaciones, 1957, p. 80.

<sup>27</sup> Pablo Leggett, “¿Platón o Jesucristo? Presupuestos filosóficos en la teología sistemática”. *Vida y pensamiento* 1 y 2 (1983) 5.

hegemónico tomista y permitieron que nuevas corrientes intelectuales influyeran la reflexión teológica. La Reforma dio el golpe mortal al viejo “consenso” teológico —“religioso”—y hegemónico. No obstante, es a partir de la Ilustración que podemos hablar de teología en el sentido moderno o “sistemático”.

La Ilustración “descubre” al ser humano en el sentido que toma la razón como su principio orientador. Esto implicaba emancipar lo intelectual (y al ser humano) de la tutela de la religión (cristiana) cuya “cosmovisión” era apriorista y cerrada (la Iglesia Católica Romana quedó encerrada en categorías medievales, pero también los nuevos protestantes con sus dogmas absolutistas).

Especialmente durante el siglo XIX, estas mismas corrientes, también intelectuales, van “descubriendo” la historia o, más bien, “la historicidad” de la vida y el pensamiento en el sentido que en la historia—no en las ideas supuestamente eternas—donde se halla su génesis. (Este fue el concepto original de “antropocentrismo” propuesto por Protágoras siglos antes<sup>28</sup>). En este sentido, la Ilustración desconocía a priori y presumía una cosmovisión abierta que debía ser comprendida mediante evidencias empíricas y el raciocinio.

Por supuesto, esto afectó al pensamiento teológico, especialmente en dos sentidos. En primer lugar, ahora la teología no podía defenderse mediante una autoridad postulada a priori (es decir, Dios o el Magisterio) sino sólo por medio de argumentos y evidencias. Esto afectó más que todo al protestantismo, pues la Iglesia Católica no permitía reflexión teológica fuera del Magisterio y el dogma oficial como fueron definidos en los concilios de Trento (1545-1563) y Vaticano I (1869-1870). En verdad, la teología moderna, sistemática, es una creación protestante porque

<sup>28</sup> J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, vol. III. “Protágoras”. Barcelona: Ediciones Ariel, S.A., 1994, p. 2937.

asumió con fuerza el racionalismo de la época. En este sentido, la primera respuesta teológica fue un intento por demostrar que los descubrimientos científicos comprobaban a Dios como Mente divina o Diseñador del universo.<sup>29</sup> La caducidad de este intento incentivaba una reflexión teológica más acorde con el nuevo conocimiento científico (como, por ejemplo, rechazar la literalidad de los milagros de Jesús) y a negar la autoridad absoluta de ciertas creencias necesarias para la salvación (Schleiermacher). En segundo lugar, la “historicidad” implicaba que la Biblia podía ser investigada como cualquier otro libro o documento antiguo. Esto afectó fuertemente a la teología protestante, especialmente a los estudios bíblicos y dio origen al método histórico-crítico en el siglo XIX. Por supuesto, todo esto causó serias rupturas entre la teología, y dio origen a la división entre “ortodoxos” y “liberales”. Los ortodoxos o “conservadores” continuaron defendiendo la validez de las interpretaciones literales y creencias absolutas, y finalmente rechazaron los conocimientos modernos (ciencia versus fe). Los liberales buscaron formas de adecuar la teología precisamente a la ciencia y a las nuevas realidades históricas. Esta división persiste hasta hoy.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Esta idea resurge hoy como “Diseño inteligente” propuesto por los sectores, mayormente evangélicos, que se oponen a la evolución de Darwin y Wallace, y se ubican más que todo entre el fundamentalismo protestante. No obstante, los no evangélicos y no fundamentalistas también se sienten atraídos por la idea, pues, tiene raíces en el neo-platonismo que influye fuertemente en la teología contemporánea, por ejemplo, la de Leonardo Boff. El teólogo brasileño se refiere a “...la lógica interna del proceso de evolución, la estructura; en otras palabras, la ‘Mente’ ordenadora del propio cosmos”. *Concilium* 331 (junio 2009) 359; cp. L. Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito del pobre*. Madrid: Editorial Trotta, p. 186.

<sup>30</sup> Esta división no significa que los liberales sean racionales y los conservadores no lo sean. Más bien, la teología conservadora, siguiendo la insistencia de la Ilustración acerca de la relación entre evidencia empírica y racionalidad, argumenta que la Biblia (literal) y la experiencia de conversión, son evidencias empíricas que comprueban la religión o fe cristiana; en mucho sentido se basa en evidencias supuestamente comprobables y, por tanto, la fe es racional.

La historia de nuestra Universidad Bíblica Latinoamericana (San José, Costa Rica) encarna esta historia. Su primera etapa obedece a la ortodoxia protestante, seguida por el liberalismo que evolucionó hacia posturas radicales liberacionistas. En lo que sigue, plantearé la idea de “teología” que responde a la etapa actual de la UBL y como yo la entiendo.<sup>31</sup> Es evidente que este planteamiento no lo comparten los sectores ortodoxos, pero el espacio no permite elaborar mucho más, amén de que no comparto los conceptos ortodoxos.

### **El quehacer teológico**

Hace treinta años, el teólogo y obispo anglicano John A. T. Robinson señaló en cuanto al quehacer teológico:

Sin la constante disciplina del pensamiento teológico, sin la indagación de lo que realmente queremos expresar con los símbolos, sin la eliminación de los mitos muertos, y sin la total sinceridad ante Dios con respecto a nosotros mismos y al mundo, la Iglesia puede caer rápidamente en el oscurantismo, y su fe, su conducta y su culto pueden hacerse cada vez más formalista y huecos. Esta es la causa de que, a la larga, sea tan importante el cuadro de nuestra teología y el molde de nuestra creencia.<sup>32</sup>

Plantea con claridad la función crítica, autocrítica, constructiva e histórica de la teología.

Como he indicado y siguiendo a Anselmo, la teología se comprende como “la inteligencia de la fe”; es decir, es el esfuerzo

<sup>31</sup> En buena parte lo siguiente fue adoptado por la Escuela de Ciencias Teológicas y ha sido utilizado para explicar el sentido de “teología” que rige a la Escuela; no obstante su naturaleza colectiva, el documento es de autoría mía.

<sup>32</sup> John A. T. Robinson, *Sincero para con Dios*. Barcelona: Libros de Nopal, Ediciones Ariel, 1967, p. 212. Disponible en: [www.sevicioskoinonia.org](http://www.sevicioskoinonia.org)

racional y disciplinado de explicar el contenido y el significado de la experiencia de fe (religión), en tal forma que dé sentido a la iglesia, a la vida humana y al futuro devenir histórico. Así que el quehacer de la teología, propiamente dicho, es construir discurso acerca de Dios (y, en el contexto cristiano, lo mismo acerca de Jesucristo, el Espíritu Santo, la iglesia, la ética, la pastoral y la misión, como también las otras dimensiones de la iglesia y fe cristianas) en tal forma que tenga sentido en, y dé significado a, la realidad contemporánea. En este sentido, teología siempre es una respuesta a interrogantes planteadas por la realidad sociohistórica. Esto es un quehacer hermenéutico o interpretativo a partir de la(s) situación(es) humana(s). Por esta razón, el quehacer de la teología exige una conversación constante con los otros saberes humanos, los que tienen como su encomienda la comprensión de la realidad en que vivimos.

En este sentido, el quehacer teológico va más allá del estudio e interpretación bíblica, y asume una responsabilidad o función intelectual que contempla la construcción de teoría y pensamiento crítico-teológicos, y el compromiso con la transformación (pastoral). Para cumplir este quehacer, la teología utiliza las ideas, los términos y los conocimientos contemporáneos. Aunque la teología se inspira en la tradición bíblica (que a su vez “impone” parámetros) y en la sabiduría teológica tanto del presente como del pasado (“tradición”), el quehacer teológico es dinámico y cambiante en la medida que siempre ha de responder a las nuevas realidades históricas. La teología es una actividad humana que tiene como objeto la comprensión de Dios en una coyuntura histórica y cultural. Así que, como disciplina, la teología realmente es constructiva. Hay que construir teología.

Es un “hacerse” frente a interrogantes tales como: ¿Cómo nombrar a Dios y hablar de él? ¿Cómo entender a Jesús como el Cristo, sin ser excluyente y etnocentrista? ¿Qué quiere decir “salvación”? ¿Qué es el Espíritu Santo? ¿Qué es la gracia, el pecado, el perdón—tienen límites, quiénes los reciben, qué significan? ¿Se refieren solamente a un plano espiritual? ¿Qué quiere decir

espiritual y espiritualidad? ¿Tiene algo que ver la fe cristiana con la economía, la política, el medio ambiente, la naturaleza... también cuestiones de identidad, tales como género?

A estas interrogantes y muchas más, la teología tiene que responder; explicar el porqué sí o no y en qué sentido. Por esta razón, su método correlaciona la realidad sociohistórica con respuestas teológicas o “doctrinales”. Su punto de partida es la realidad concreta de la vida, para luego interpretarla teológicamente. Teología es una respuesta; “responde” al mundo. Construye pensamiento teológico como segundo paso; el discurso sobre Dios es posterior a la experiencia de fe y a las realidades sociohistóricas. Por esta razón, el contenido de la teología responde a formas culturales y coyunturas históricas. No existe una sola teología válida para todo lugar y todo tiempo. Más bien, la teología es dinámica, histórica y eminentemente humana. Significa, entonces, que la teología frecuentemente se encuentra en conflicto con su propia iglesia y con la religión, pues la iglesia guarda celosamente su autoridad y la religión se concibe como no cambiante, no histórica ni humana: son permanentes e insisten en que la teología debe ser obediente. Así que la advertencia de Robinson es válida.

### **Religión, teología y género**

La diferencia sexual entre hombres y mujeres, machos y hembras, es de importancia fundamental para la religión. En verdad, parece ser un elemento constitutivo de la religión. Es casi universal que “[e]l pensamiento religioso atribuye diferentes poderes místicos, valor espiritual y pureza o contaminación a cada uno de los géneros o personas que cambian género”.<sup>33</sup> Es decir, en la religión, “mujer” y “hombre” están valorados en formas diferentes. Esto tiende a determinar una estructura (sagrada) de poder con base

<sup>33</sup> Priscilla Rachin Linn, “Gender Roles.” M. Eliade, ed. *The Encyclopedia of Religion*, vol. V, p. 496.

en definiciones de género: se asignan roles, poderes, funciones, propósitos y derechos según la percepción del sexo de la persona. Al mismo tiempo, es frecuente asignar estos mismos a otros animales y aun a formaciones geográficas o naturales. Significa que el orden del universo es sexuado y es sagrado. Esto tiene su origen en los mitos de la creación que proponen el origen y, por tanto, el propósito y la función de la diferencia sexual. Como mencioné antes, el control de la sexualidad y la procreación son elementos constitutivos de la religión. Todo esto tiende a prescribir, a priori, la relación entre hombres y mujeres y sus actividades y esto tiene implicaciones para todo el orden socioeconómico y político.

La teología (cristiana) ha de tomar conciencia crítica de las enseñanzas religiosas (cristianas) sobre género para validarlas o invalidarlas, tomando con toda seriedad las definiciones de género y sexualidad, pero construyendo pensamiento doctrinal que des-sacralice los papeles propuestos como “naturales” y “divinos”. Esto es lo que hace la teología feminista. Esta teología responde a la sacralización de papeles de género hecha por la religión, para invalidarla y sustituirla con una construcción crítica y proponente. En mucho sentido, la crítica feminista teológica es la crítica fundamental tanto de la religión cristiana como de las muchas sociedades cristianas. Como explica Sylvia Marcos:

No se trata de usar el género como un aditivo sino como una categoría crítica de análisis. No se trata de una receta rápida que consistiría en ‘añadir a las mujeres, revolver un poco, y ya está’. El género...llama a reconceptualizaciones de las categorías hegemónicas de los discursos religiosos.<sup>34</sup>

Trabaja desde la experiencia y perspectiva de mujeres para subvertir la marginación y opresión que sufren muchas mujeres

<sup>34</sup> Sylvia Marcos, “Presentación” en S. Marcos, ed. *Religión y género*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 10.

como consecuencia de doctrinas religiosas. La teología feminista cristiana somete las enseñanzas, las prácticas, los escritos sagrados, el liderazgo y las premisas básicas de la religión cristiana al escrutinio desde la condición de género, es decir, desde una realidad concreta de la vida. Su crítica y construcción teológicas destruyen los mitos e ideas caducas sobre mujeres y cuestiones de género, con el propósito de lograr la justa participación y reconocimiento de las mujeres tanto en la iglesia como en la sociedad. La teología feminista fuerza la reconsideración de la religión cristiana desde la teología, porque la teología feminista deconstruye y reconstruye la religión cristiana. Sin el trabajo teológico, la religión no cambia. Nuevamente vemos la validez de la observación de Robinson. Sin teología crítica frente a “género”, la religión cristiana seguirá proponiendo “mitos muertos”, caerá en el oscurantismo por su incapacidad de reconocer nuevas formas de vivir género y sexualidad y, como consecuencia, su fe y conducta no solamente serán “hueras”, sino injustas.

Hay que reinventar la religión. La teología tiene que hacerlo.





Gabriela Miranda García

## Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal

“No, yo no creo en un Dios que exige sacrificios humanos.  
No creo en un Dios que destroza la vida de una mujer  
con el fin de salvar el alma de un hombre”

Floria Emilia (*Vita Brevis*)<sup>1</sup>

**E**n nuestras sociedades autodenominadas como modernas, la religión suele tener una función intermedia entre lo que entendemos como lo público y lo privado. Genera un control entre una y otra y funciona como un censor y regulador de la vida privada. A la vez permite la intromisión de la influencia externa de modo que la esfera de la vida privada no queda totalmente fuera del control público.

---

<sup>1</sup> Se cree que *Vita Brevis* es una carta personal que Floria Emilia escribió a Agustín de Hipona cuando éste decidió consagrar su vida al celibato, como respuesta a la obra de Confesiones (escrita hacia el año 400). El texto se conoce como *Codex Floriae*. Las palabras aquí tomadas pertenecen a la versión editada por Jostein Gaarder, *Vita Brivis, La carta de Floria Emilia a Aurelio Agustín*. (4ª. Ed.) Madrid: Siruela, 54, 2001.

A lo largo de la historia de la religión cristiana, las mujeres han sido centro de disputa y opresión del patriarcado. De alguna forma esta religión ha posibilitado, mantenido y promovido la dominación masculina y la subordinación femenina. Mucho de este control se centra en alimentar una idea discriminatoria sobre “lo femenino” a partir del cuerpo de las mujeres, entendiéndolo como cuerpo sometido. Este artículo tiene como objetivo poner en evidencia esta realidad desde la promoción que la sociedad patriarcal hace del sacrificio de las mujeres. Para llegar a esto, analizaremos dos relatos medievales sobre santas mártires que fueron sacrificadas en los primeros siglos del cristianismo.

En primera instancia trataremos de entender cómo el cuerpo de las mujeres llegó a una subordinación tal, que posibilitó su absoluta sujeción e incluso su asesinato como sacrificio. Después expondremos los relatos y trataremos de ubicarlos históricamente, a nivel de los usos simbólicos y también con las prácticas contextuales, tomando en consideración el género hagiográfico.

Expondremos todo este trabajo bajo una mirada crítica al sacrificio, como una forma de asesinato justificado en beneficio de un orden de dominación por el cual es necesario dar la vida. Haremos entonces, una relación entre la idea patriarcal de las mujeres como seres meramente corporales, su monstrificación y como tales, su necesario sacrificio para compensar su falta por ser mujeres. Entenderemos el sacrificio como una elaboración patriarcal necesario para lograr la purificación.

### **Sistema binario de exclusión y orden simbólico patriarcal**

El orden simbólico patriarcal es constitutivo de las sociedades humanas porque tiene la capacidad de dar sentido a las relaciones que se establecen, aún las de poder, y a la vez legitimar las estructuras que las alimentan.

Decimos que el orden simbólico es patriarcal porque origina, legitima y mantiene la creencia de la superioridad de los hombres frente a las mujeres. Esto significa una dominación económica, política, social y cultural de ciertos hombres sobre otros hombres y sobre todas las mujeres, cuyo poder está basado en la diferenciación biológica y asimétrica entre unos y otras. Para establecer esta diferencia se precisa justamente del lenguaje simbólico. El orden simbólico va a dar coherencia y valor narrativo y descriptivo a los símbolos.

Este lenguaje permitirá hacer de los argumentos arbitrarios, argumentos universales y naturales y por lo tanto aceptables y posibles. Relacionar lo alto con lo celeste y lo celeste con lo divino y además contraponerlo a lo bajo, como humano y perecedero, requiere de un lenguaje simbólico.

En el cristianismo medieval se construyó un sistema de ordenamiento binario excluyente, basado en la oposición de alma/cuerpo, bajo el entendimiento de que una de las partes es inferior a la otra, lo que motivó la degradación y subordinación corporal. A diferencia del dualismo gnóstico que separa alma/cuerpo, el cristianismo medieval agregará un desafortunado elemento: la subordinación de uno al otro y la irrelevancia del cuerpo ante el alma. Por lo tanto este sistema cristiano medieval no sólo justifica las diferencias sino las asimetrías, es decir que las partes que lo componen son opuestas y a la vez subordinada una a otra, por lo tanto sus partes se complementan sólo asimétricamente.

Bajo esta clasificación binaria asimétrica se colocan muchos otros componentes que terminaran por ser socializadores. Así en esta lógica encontramos binarios opuestos asimétricos como blanco/negro, arriba/abajo, adentro/afuera, mente/cuerpo, trascendente/efímero, etc. Recalamos que estos elementos son socializadores asimétricos y agregamos que esta lógica clasificatoria, al mantener un sistema de opresión/subordinación, es artificial y arbitraria y además impuesta, lo que implica que dicho sistema se mantenga a merced de relaciones de violencia.

Esta clasificación arbitraria se logra establecer gracias a un lenguaje simbólico que por su naturaleza propia logra validarla, ya que el lenguaje simbólico crea representaciones que aún cuando sean ambiguas resultan válidas. Un lenguaje simbólico se abstrae de la realidad, es decir de la corporalidad y las necesidades humanas, y logra suplantarla; esta suplantación es naturalización. La suplantación de la realidad o de la corporalidad humana, se logra gracias a un lenguaje simbólico; esta suplantación será la clave para la aceptación de la clasificación arbitraria de la que venimos hablando. Esta abstracción de las necesidades y la corporalidad humana, permitirá establecer y mantener relaciones de dominación y subordinación entre los géneros.

El lenguaje simbólico ayudará a hacer de estas relaciones de poder una verdad incuestionable. Sólo a partir de una argumentación simbólica, esta clasificación artificial y arbitraria de la que hablamos, es posible. Gracias al lenguaje simbólico se naturalizan las diversidades arbitrarias.

Según Hinkelammert, con la modernidad se inaugura la clasificación de los cuerpos entre cuerpos abstractos y cuerpos concretos. Los primeros surgen de la abstracción de los segundos y están alejados de las necesidades y los deseos humanos, y son por lo tanto cuerpos idealizados e inexistentes. Esta abstracción se logra otra vez a partir de la argumentación de cuerpos sometidos al alma: “En la corporeidad abstracta, el alma, la ley, el espíritu son punto de partida para someter a todas las expresiones corporales (los apetitos, la concupiscencia) (...). Libre de todo apetito no significa ausencia de apetitos, sino su dominación.” (Hinkelammert, 2008: 111). Esta dominación significa su censura, reprobación y persecución. Entonces un cuerpo deshumanizado, es decir, que no se rinde a los deseos y las necesidades humanas, será un cuerpo ejemplar y al serlo, mantiene y legitima el orden patriarcal establecido, que para tal efecto precisa de la negación del cuerpo, es decir, de la abstracción

del cuerpo, para legitimar su ámbito de poder. Este sistema simbólico permitirá una negación del cuerpo y también hará de las mujeres seres mucho más ligados a la corporalidad que los varones.

Bajo la promoción de esta clasificación artificial, las mujeres a lo largo de gran parte de la historia occidental y aún de otras sociedades, han sido entendidas como seres meramente corporales, mientras que los varones son entendidos como seres más que corporales, lo cual deriva en una naturalización de la dominación masculina y la subordinación femenina. Esta diferenciación parte de la idea de que Dios es macho, y por lo tanto es el hombre el que está creado a su imagen y semejanza y no así la mujer. Pero a la vez esta misma idea de afirmar a Dios como macho, viene del establecimiento de la supremacía masculina. La clasificación binaria de hombres sobre mujeres asigna determinados atributos para cada género, mismos que están formulados para mantener un determinado tipo de relaciones y que a la vez son animados desde las relaciones asimétricas de género. Bajo la idea de la dominación del alma sobre el cuerpo o de la trascendencia sobre la inmanencia, a las mujeres se las acusará de concupiscentes, seductoras, atolondradas, puesto que su "naturaleza femenina" distinta y distante de la divina no les permite el control de sus cuerpos y sus expresiones, deseos y necesidades.

Desde las relaciones de dominación, a "lo corporal" se le asigna atributos como lo pasional o efímero, mientras que "lo mental" se entiende como racional y trascendente y estas diferencias son en realidad desigualdades. Estos atributos tendrán que ver además con el cumplimiento asignado de roles sociales que determinan a la vez la idea de lo que significa ser hombre o mujer, por lo tanto estos roles sociales son roles también asimétricos.

Es importante hablar de este sistema binario y del orden simbólico que lo ejecuta, porque significa poner de manifiesto el lugar

subordinado que ocupa el cuerpo de las mujeres. La misoginia provoca imaginarios que colocan el cuerpo de las mujeres como lugar de disputa. Esta disputa significa su sometimiento efectivo.

Esta relación binaria repetida en la distinción de hombres y mujeres, valorará “lo femenino” no sólo como distinto de la norma masculina, sino como desviado, anormal, inconcluso, patético e incluso monstruoso y peligroso. Los cuerpos, trabajos, fluidos propios de las mujeres estarán medidos también bajo estos adjetivos.

El cuerpo de la mujer es un cuerpo instrumental, como el cuerpo de algunos hombres, es un cuerpo asociado con lo sagrado y lo monstruoso; la religión cristiana es capaz de organizar esto a partir de su entendimiento dualista de la vida y de su estructura binaria del mundo. Elevada a la categoría de lo simbólico, tal como el lenguaje religioso se manifiesta, puede ser tanto una ramera montada en una bestia como una virgen pura lista para el sacrificio.

El lenguaje teológico, también simbólico y binario, mantiene una oposición entre lo sagrado y lo profano a partir de una argumentación binaria opuesta y mutuamente excluyente, que abre una brecha, la cual será luego resuelta por un mismo lenguaje simbólico que cumple con una función conciliadora. Así pues, mientras Dios está en los cielos y sus criaturas en la tierra, la misericordia de Dios vendrá a ser un puente entre ambas partes, aunque esta misericordia sea una referencia simbólica.

El judeocristianismo ha dividido el mundo entre la afirmación de lo sagrado y la marginación o exclusión de lo profano. Las relaciones de género se darán dentro de este orden establecido, uno a otro se preservarán y a la vez se autolegitimarán bajo una misma lógica: la división y distinción.

## **Sociedad patriarcal y sacrificios humanos**

La sociedad patriarcal es una sociedad sacrificial. Durante su existencia ha exigido sacrificios humanos y ecológicos en nombre del bienestar o de la expansión y en forma de guerras, invasiones, esclavitud, etc. Y de hecho aquellos son los que mantienen su propio orden. Los sacrificios exigidos son calculados como oportunos y aún más como necesarios, por lo que éstos no son leídos nunca como violencia. Por ello podemos hablar de sacrificios que por su eficacia para mantener el orden patriarcal, son legítimos, “[de esta manera, el Occidente moderno se presenta como la única sociedad que realiza sacrificios humanos justificados” (Hinkelammert, 1991, 43) La actual sociedad moderna está basada en estos mismos sacrificios que, bajo argumentos en pro del desarrollo, la modernización o la democracia, se mantienen como válidos y, como hemos dicho, hasta necesarios. La justificación de los sacrificios en Occidente en pro de discursos que favorecen al mismo sistema de opresión y dominación, resulta en culpar a las víctimas y no a los victimarios (Hinkelammert, 1991, 97).

Las mujeres han sido unas de las principales víctimas del sistema patriarcal. Se exige constantemente su vida sacrificada y esto es presentado como una virtud. Se les exige ser madres sacrificadas, enfermeras sacrificadas, amantes sacrificadas. Toda exigencia de sacrificio significa una negación del cuerpo o del ser humano como cuerpo; esto implica su desconocimiento o, como diría Hinkelammert, su abstracción (Hinkelammert, 2008, 112).

Un sacrificio, por ejemplo, será válido para mantener en paz a las divinidades. El sacrificio ha sido un tema central en las religiones llamadas monoteístas. Como la exigencia del sacrificio cae sobre el cuerpo y dado que la socialización de las mujeres es sobrecorporalizarlas, mucho de este sacrificio se concentra en ellas. Siguiendo a René Girard, decimos que para que el sacrificio tenga efecto, la víctima de éste deberá reunir las condiciones



necesarias para su inmolación, como ser inmaculada o nueva. Tendrá entonces condiciones particulares, ya sea un enemigo, cierta edad o rango social o un determinado género, y deberá reunir aquellas características que compensen el pago y que sean aprobadas por quien o quienes exigen el sacrificio. La víctima del sacrificio tendrá un “carácter sagrado”; sacrificarla es lo que le dará este rango (Girard, 1995, 9).

El sacrificio sustituye a otro culpable, que es la colectividad entera por la que la víctima es ofrecida; esta víctima que sufre violencia carga con toda la violencia que podría recaer sobre la propia comunidad, de ahí que el sacrificio es leído como necesario y expiatorio. Esta violencia “salva” o “limpia” de su propia violencia a la comunidad y mantiene la exigencia del sacrificio. El sacrificio entonces restituye un orden, un orden que exige sacrificios y que por lo tanto mantiene relaciones de dominación/opresión; como mantiene este tipo de relaciones entonces preserva la unidad (impuesta) de la comunidad. Es en nombre de esta unidad que se ejecuta el sacrificio, es decir, que se restituye un orden (Girard, 1995, 15 y 16). Pero este sacrificio siempre significará la negación de los cuerpos concretos, sólo bajo un entendimiento de cuerpos abstractos es que el sacrificio es posible. En nombre de cuerpos abstractos se sacrifican cuerpos concretos. Por ejemplo, bajo una idea de mantener el honor de una familia, se sacrifica a una hija que ha quedado embarazada fuera del matrimonio, echándola de la casa. O en un sistema capitalista de acumulación, se sacrifica a miles de trabajadores, quitándoles su trabajo en nombre del avance tecnológico. El sacrificio de cuerpos concretos en nombre de cuerpos abstractos, tendrá siempre una imposición violenta, sea a base de guerras, invasiones u órdenes simbólicos.

Que la violencia sobre una víctima sustituya la violencia de una comunidad sólo es posible en medio de una sociedad sacrificial. No es posible entonces entender críticamente el sacrificio sin nombrar la violencia, aún cuando en las relaciones que se practican en un orden dominante se mantenga la postura de que el sacrificio es un acto voluntario y necesario.

Una sociedad sacrificial no sólo exigirá el asesinato del cuerpo, sino de todas aquellas expresiones corporales, como el hambre, la sensualidad, la lúdica: la sociedad moderna capitalista las mantendrá siempre que están acorde con el sistema de mercado. Pero aquellas expresiones corporales que se salgan de esta posibilidad serán despreciadas y se exigirá su control. Para la religión cristiana, como ya hemos dicho, el alma deberá someterlas. Este sometimiento es una anticipación sacrificio, pues en nombre del control del alma sobre el cuerpo y de su superioridad, se argumentan asesinatos como la evangelización de las almas en la colonización de América Latina. O bien, la negación del dolor o del placer en nombre del alto significado del alma.

A nivel teológico la exigencia de sacrificios deja ver una idea de Dios y el tipo de relaciones que establece con sus criaturas. Una sociedad sacrificial presentará y promoverá a un dios que exige y precisa sacrificios para mantener su relación con sus criaturas. Para esta lógica el resultado es “la afirmación que la muerte trae la vida” (Hinkelammert, 2000, 17).

### **La vida religiosa de las mujeres: santidad y virginidad**

No en vano dice Catherine Clément que “las mujeres son presas de lo sagrado” (Clément y Kristeva, 2000, 16). Lo sagrado ha llegado a ser un lugar de control para las mujeres, sobretudo en lo que respecta a su cuerpo. De hecho, como ya hemos visto, la religión puede ser muy violenta.

La historia de la vida o práctica religiosa que concierne a las mujeres es una historia de altibajos, discriminaciones y en muchas ocasiones violencia. Para lograr los propósitos de este trabajo tomaremos algunos “casos” de mujeres religiosas que padecieron de esta violencia. Estas leyendas están narradas en forma de hagiografías, es decir como vidas de mártires, santos o santas.

Las hagiografías, como género literario que son, buscan hacer de sus personajes personas históricas, por lo que sus actos y hechos siempre están narrados como acontecimientos reales cuyas obras ejemplares tratan de provocar una reacción moral en sus lectores o escuchas. Conservan un formato que les autoriza ubicaciones históricas, geográficas y parentales y mantienen siempre la idea de persecución, martirio y resistencia, y como ya dijimos, un fuerte intento por convertirse en ejemplos de santidad dignos de ser imitados. La valentía, la castidad, lo inmodificable, la incorruptibilidad de los cuerpos serán motivos constantes en cada relato hagiográfico.

Algunas hagiografías construyen relatos de mujeres mártires y santas que son verdaderamente sorprendentes. Muchos de ellos nos horrorizarían por el uso excesivo de violencia. Algunos de estos relatos se ubican en los tres primeros siglos del cristianismo cuando, según la historia de la iglesia, se vive persecución religiosa, antes del Edicto de Milán (313 e. común) en que Constantino el Grande autoriza la práctica cristiana abierta.

Estos relatos de mujeres santas fueron muy populares en Europa a lo largo de toda la Edad Media y con el tiempo sufrieron significativas modificaciones, por lo que podemos encontrar muchas versiones de un mismo relato. Algunas de estas versiones se encuentran en narraciones de conocimiento popular o plasmadas en pinturas e imágenes iconográficas, algunas de ellas destinadas a la devoción religiosa.

Existe un par de relatos muy antiguos que se ubican en esta época. Son las historias de Santa Águeda y Santa Lucía, ambas mártires italianas. Los relatos de estas mujeres, como ya hemos dicho, han variado a lo largo de la historia y muchas veces resultan contradictorios, pero son estas mismas variantes las que resultan fascinantes porque dejan ver los imaginarios sobre los roles y características que debían y deben tener las mujeres, por lo menos las mujeres religiosas.

Según el relato sobre Santa Lucía, ella era una mujer joven nacida en Siracusa, Sicilia, que había decidido consagrar su vida a Dios y mantenerse virgen. Su madre viuda quería darla en matrimonio con un joven coterráneo, pero la santa se oponía a esto por su promesa de conservarse pura. La madre se enferma gravemente y Lucía le propone que ella rogará a Dios por su recuperación y, de ser respondida su petición, ella quedará en la libertad de no casarse. La mujer es sanada y Lucía rompe así con el compromiso matrimonial. El pretendiente responde con enojo y por despecho la acusa ante Pascasio, el prefecto romano, por su práctica cristiana, que entonces era perseguida. Como en el juicio no consiguen que abjure, Lucía es condenada a ser llevada a un prostíbulo pero ni entre tres hombres pueden despegarla del piso, por lo que resuelven condenarla a la decapitación y la mujer muere conservando su virginidad y su fe en Jesucristo. Según algunos documentos, su martirio se ubica en el año 304 o 305.

Muchas variantes giran alrededor de este relato y algunas de ellas son muy populares. Se dice por ejemplo que parte del martirio consistió en sacarle los ojos. Pero otras versiones sostienen que Pascasio o el pretendiente despreciado se habían enamorado de sus bellos ojos, por lo que ella misma los desprende de sus órbitas para así evitar ser una “tentación para los hombres”. Muchas veces la santa aparece representada en imágenes ofreciendo sus ojos en una charola de plata y sin embargo sus órbitas se conservan intactas.

La automutilación de esta virgen mártir no será la única. Unos años antes se ubica otro relato de martirio, el de santa Águeda. Ambos cumplen más o menos con los mismos elementos. Águeda, como ya dijimos, es también nacida en Italia pero en Catania; otras versiones la ubican en Palermo. Águeda, una mujer hermosa, había sido consagrada a Dios por sus padres, pero Quinciano, el gobernador de Sicilia, se había enamorado de ella. Intentó seducirla pero le fue imposible, por lo que fue

condenada a la casa de Afrodisia, una mujer de pésima reputación, con el propósito de que abandonara su idea de mantenerse casta, pero ella no claudicó. Por ello, Quinciano se empeñó en que ella abjurara y para lograrlo fue torturada. Sin embargo Águeda se mantuvo firme y nunca renegó de su fe. El gobernador, sumamente ofendido, mandó que le cortasen los pechos. Así mutilada fue encarcelada y en estas condiciones de prisión San Pedro la curó milagrosamente. Después de esto y a petición de ella misma, fue nuevamente torturada y finalmente murió.

Otras versiones sostienen que, al igual que Águeda, Santa Lucía también fue condenada a ser llevada a un prostíbulo, pero dentro de éste conservó milagrosamente su virginidad. De ambas mujeres se relata que venían de familias nobles y que habían abandonado sus respectivas fortunas en manos de los pobres.

También se dice que para contrarrestar los deseos de aquel hombre, Águeda misma se mutiló los pechos y al igual que Santa Lucía, en algunas imágenes aparece mostrando sus senos en una charola pero no se la ve mutilada. Al igual que Santa Lucía mantendrá una figura incorruptible.

Existe además una versión en los relatos que une uno con otro. Se cuenta que cuando la madre de santa Lucía se enfermó, ésta la llevó ante la tumba de Santa Águeda para recibir la sanidad y por ende su dispensa del matrimonio y que fue esta mártir quien sanó a la enferma. Esta versión conecta ambas historias y permite afirmar la relación entre ambos relatos.

Cuerpos incorruptibles, nunca sangrantes ni afeados, cuerpos resistentes al dolor y sin temor a la muerte por conservar su fe, nos hablan de un cuerpo santo (abstraído) por el que no pasa ni el dolor ni la mutilación, un cuerpo idealizado, nebulizado, que no resiente ni la tortura ni la muerte. Un cuerpo que en su propósito de haberse mantenido intacto a la perversión sexual o pasional,

se gana la santidad y es divinizado e inmaterial; sólo un cuerpo así podría permanecer intacto, un cuerpo que es bello porque se ha resistido a las pasiones humanas, un cuerpo inmaterialmente bello. Esta arbitrariedad confirma lo dicho antes: un cuerpo sometido al alma es un cuerpo triunfante, triunfante porque mantiene un orden de dominación/sujeción: la negación de toda corporalidad.

Tomando en cuenta estos relatos, dos parecen ser las exigencias a las mujeres con el discurso cristiano sacrificial: la castidad y virginidad y el rechazo a la propiedad serán las opciones que las lleven a la santidad. Estas mujeres no serán santificadas por sus obras sino por la renuncia a sus cuerpos. El autosacrificio las develará como acérrimas defensoras de la irrelevancia del cuerpo, tanto que, de ser necesario, éste deberá ser eliminado en pro de la permanencia del alma. El sometimiento del cuerpo al alma llegará a su límite con el asesinato. Según los relatos Santa Lucía dirá: “El cuerpo queda contaminado solamente si el alma consciente.” Este argumento es totalmente congruente con lo que venimos diciendo, un cuerpo no será tocado mientras el alma no lo sea.

El autosacrificio es la máxima evidencia del sometimiento del cuerpo al alma, de la inutilidad de éste. El autosacrificio hace patente que la imposición de relaciones desventajosas es justa, que la negación del cuerpo lo es también, ya que sacrificarse nunca se ve como una exigencia de la propia sociedad sacrificial, sino como una voluntad personal y comunitaria. Por ello el sacrificio no es un crimen para la sociedad que lo demanda.

Es menester decir además, que la violencia no está sólo en quien ejecuta el asesinato, sino en el argumento que reivindica ese asesinato como válido, reparador y purificador, porque bajo este argumento la responsabilidad se desvía del orden que permite y valida el asesinato al asesino en concreto. Es decir, que en el caso de estas santas, los asesinos no son identificados en el cristianismo

sacrificial, sino en los perseguidores del cristianismo, que por ejecutar el sacrificio son los enemigos, pero nunca se identifica como enemigo al propio orden por el que se da la vida, en este caso la religión cristiana sacrificial.

Lo religioso oculta su violencia contra las mujeres con otra violencia: mujeres dispuestas a morir y que de hecho mueren en nombre y a favor de esta dominación. El resultado del asesinato y sacrificio de estas mujeres es la santidad, el don más apreciado del cristianismo, cuya base es, en realidad, la negación del cuerpo y sus necesidades. Este asesinato legitimará esta concepción del cuerpo; la muerte tiene una utilidad: reafirmar la negación del cuerpo.

Por morir y estar dispuestas a morir son llamadas santas; su muerte se convierte en una prueba de fe. Esto es acorde con la interpretación cristiana del asesinato de Jesús: como una muerte voluntaria, expiatoria y necesaria. La muerte por la fe termina por darle sentido al cristianismo.

Los sacrificios corporales de estas mujeres están muy en relación con el sacrificio expiatorio de Jesús, que para la lógica cristiana nos limpia de nuestros pecados. Los sacrificios de las santas mártires no son expiatorios pero sí son legitimadores de la violencia, aún de aquella que se comete en su contra.

Bajo la perspectiva de género, podemos decir que a las mujeres se las sacrifica y/o se promueve su sacrificio porque su condición pomenorizada las hace más dispuestas a rebelarse en contra de las relaciones que las oprimen; por ello se promueve su sujeción. Por eso, este sacrificio obviamente nunca es leído como un crimen, siempre como un acto voluntario.

A las mujeres se les exige el sacrificio porque, siendo éste retributivo de la relación de Dios con sus criaturas, y entendiendo que ellas están más lejanas a Dios que los varones por sus cuerpos femeninos, su sacrificio es siempre más exigido que el de los hombres.

Aunado con lo anterior, el sacrificio de las mujeres tiene que ver con la renuncia a sus cuerpos ya que estos son interpretados como negativos. Los sacrificios de sus cuerpos, sobretodo de las partes eróticas, significa una renuncia a su ser femenino, tal como lo dice María Ángeles Valencia García: “la renuncia al cuerpo (lo negativo) conduce a lo positivo (la santidad garantizada por la confirmación de la elección) (...) [La explícita] renuncia a la femineidad se presenta como prerrequisito de la santidad. O dicho de otro modo (...), las referencias de los conceptos ‘mujer’ y ‘santidad’ son antitéticas.” (María Ángeles Valencia García, 2001, 287). En una sociedad en donde los cuerpos femeninos y lo femenino en general son entendidos como perversos, desviados o inmaduros, la renuncia al cuerpo femenino es camino a la santidad.

La muerte martirial de estas mujeres italianas las pondrá como santas, es decir que para la santidad se precisa del martirio, es decir de la muerte. La santidad es la promesa para la muerte en nombre de la fe en un Dios. Pero esto no hará sino afirmar la propia institución de la Iglesia que promueve la muerte (Cf. Hinklamert, 2000, 17).

Cuando vemos que a pesar de las mutilaciones las santas nunca son expuestas como seres mutilados, nos damos cuenta de una idea instalada: los cuerpos santos nunca son monstruosos, a pesar de la mutilación autoprovocada o no; no son monstruosos porque ya están apartados de lo femenino, son santos, son abstractos.



## Conclusiones

Trataremos de ubicar algunas premisas a modo de conclusión, mismas que creemos nos ayudarán a elaborar criterios y una mirada crítica sobre el sacrificio.

El alma como tal no existe, no hay nada además del cuerpo, el alma es una abstracción del cuerpo. Podemos sin duda hablar de dimensiones humanas pero nunca de un ente metahumano que condicione la propia humanidad al condicionar el cuerpo. La religión exige el sacrificio de los cuerpos de las mujeres no de sus almas. El sistema binario y el lenguaje simbólico que le mantiene, permite esta distinción y esta subordinación, pero el resultado es el ejercicio concreto de la dominación masculina patriarcal cuyo fin último es el sacrificio, que es en realidad un asesinato.

En el caso de Santa Lucía y Santa Águeda, las mujeres morirán no en defensa de una fe, sino de una religión que exige su sacrificio. Así se mantiene una institución religiosa condicionada al orden patriarcal que se alimenta de sacrificios humanos.

La diferenciación entre cuerpos abstractos y cuerpos concretos, a la que se refiere Hinkelammert, promueve una defensa de su pureza y virginidad en nombre de su devoción a Dios, la cual será demostrada a costa de la propia vida. Aquí el sacrificio se entiende como el pago por librar la separación entre un dios y sus criaturas. Pero un Dios que exige sacrificios es un dios falso; mantener la devoción en él es sin duda una idolatría (Hinkelammert, 2003, 195-230).

La mutilación de las vírgenes, en nombre de su virginidad consagrada, no es un escándalo y su muerte no es un asesinato. Se interpreta y promueve como un sacrificio necesario. El sacrificio

se muestra como necesario para confirmar la importancia de negar las necesidades del cuerpo y el cuerpo en su totalidad. Negar el cuerpo humano es la negación de la humanidad toda.

El autosacrificio afirmará esta reprensión total a la sexualidad. Es decir, la negación a los placeres y a la lúdica. La represión de la sexualidad femenina es una de las principales herramientas de dominación del patriarcado, en nombre de la defensa de la pureza y el honor. La pureza sexual será una de las más reconocidas virtudes femeninas, la cual se defenderá aún a costa de la pérdida total del cuerpo, es decir de la propia vida. Las mujeres no se sacrifican, son asesinadas por un orden que exige sacrificios para mantenerse, para legitimarse, aún cuando se relate como una voluntad propia.

Todo sacrificio es asesinato. Reconocer el asesinato genera la necesidad de afirmar la vida. Nombrar al asesinato como sacrificio sólo afirma la muerte y lleva a la afirmación del ciclo de sacrificio. Hablar de asesinato implica reconocer al asesino, como quien exige sacrificios; quien exige sacrificios es un asesino. Nombrar al sacrificio como asesinato es una confirmación de la vida. El sacrificio entonces no es expiatorio, no limpia, más bien mantiene el reclamo de sangre.

Sabemos de muchas personas que realmente se han sacrificado y con este ensayo no esperamos demeritar esta opción. Sin embargo queremos plantear, por lo menos, que señalar la diferencia entre un acto sacrificial que confirma relaciones de dominación, con otro que no lo hace, es justamente la confirmación de la vida. Un acto sacrificial no deberá reivindicar nunca la muerte, ni mucho menos el asesinato. El modo de afirmar y defender la vida es rebelarnos ante los sacrificios.

### Bibliografía

Clémet, Catherin y Julia Kristeva (2000) *Lo femenino y lo sagrado*. Cátedra: Madrid.

Girad, René (1995) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Hinkelammert, Franz (2008) *Hacia una crítica a la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. México D.F.: Dríada, 111.

Hinkelammert, Franz (2000) *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (3ª Ed). San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (2003) “Las raíces económicas de la idolatría: la metafísica del empresario” en *La lucha de los dioses y los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (2ª ed). San José: DEI/Centro Antonio Valdivieso.

Hinkelammert, Franz (1991) *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*. San José: DEI.

Valencia, María Ángeles (2001) “ ‘A fuer de Dios y de las gentes’. Género y espiritualidad en la iconografía de la ermita abulense de San Segundo” en Beneito, Pablo. *Mujeres de Luz: la mística femenina y lo femenino en la mística*. Madrid: Trotta.

Fanny Geymonat - Pantelís

## Del lenguaje idolátrico al metafórico

El fundamento de la fe cristiana sostiene que Dios es la fuente de la vida y del amor, y que ha escogido darse a conocer mediante palabras y hechos (Russell 1987, 50)... el poder determina las formas en que el lenguaje es usado (47).

**A** caso Dios no es un padre, un varón como lo fue mi papá?, preguntó con expresión de conmoción Elena, durante el estudio bíblico de su congregación metodista local, cuando analizábamos el texto de Jesús ante Jerusalén (Lucas 13:34), ocasión en que exclamó: “¡Jerusalén, Jerusalén... Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina a sus polluelos debajo de sus alas, y no quisiste!”<sup>1</sup>

Estábamos reflexionando sobre la preocupación de Jesús por Jerusalén, semejante al sentir y actuar de una dedicada madre,

---

<sup>1</sup> Testimonio personal – participé y presencié el evento, IEMB, La Reforma. La Paz, Bolivia, octubre 2001.

comparándose a la madre gallina. Esta vez, la metáfora para hablarnos de Dios, en labios de Jesús, fue la de un ave, cuyo carácter tímido y asustadizo es capaz de transformarse con bravura en defensa de sus vulnerables criaturas. En las conclusiones del estudio se observó que Dios es mostrado con figuras y aspectos diferentes y hasta opuestos en referencia a los conceptos tradicionales mentados en nuestras iglesias.

El lenguaje religioso en la teología tradicional, al nombrar a Dios, lo hace constantemente, y salvo raras excepciones, llamándole Dios Padre y Señor, lo que expresa el concepto y visualización del mismo como un varón cuyos atributos paternos son los culturales, es decir, que son patriarcales. Dios es concebido en términos tanto antropológicos como androcéntricos, desvalorizando y excluyendo otras posibilidades presentes en la Biblia; el resultado es que terminamos limitando y oprimiendo a Dios, a quien sólo conocemos parcialmente (Exodo 33:20-23).

El cómo nombramos a Dios tiene implicaciones concretas no sólo de cómo vivenciamos a la divinidad, sino que habla al mismo tiempo de quienes la nombramos. Si la divinidad es un rey allá cómodo y distante sentado en su trono palaciego, la humanidad es una sierva obediente que vive en un nivel inferior. Si Dios es como nuestra mejor amiga o amigo, o una madre comprensiva, o un ave que nos cobija en medio de las adversidades de la vida, es una figura cercana, tangible. El lenguaje y el nombrar tienen poder de sanar, de nutrir, de valorizar, así como tienen poder para herir, devaluar, destruir.

La crítica teológica feminista observa también la invisibilización y consecuente devaluación del ser mujer como ciudadanas y cristianas de segunda categoría, y por tanto parte no equitativa de la imagen de Dios. Por otro lado mujeres y varones nos ponemos por encima del resto de la creación no humana, y la imagen de

Dios suele circunscribirse sólo a la esfera antropológica y dentro de ésta a lo andrógino. Con ello los humanos nos colocamos prepotentemente como centro del universo y olvidamos que somos como la hierba del campo y las aves con quienes compartimos un espacio humilde a la vez que privilegiado (Mateo 6: 26-30). Esto abre puertas y ventanas hacia otros significados y metáforas también bíblicas, cuyos caminos nos conducen constantemente a releer las Escrituras desde una posición de búsqueda delante del Misterio Divino que llamamos Dios y de su relación con el mundo. A la Sagrada Divinidad sólo la entendemos y nombramos desde nuestra realidad de seres humanos, como “siendo así, pero a la vez no siendo así” (McFague, 1982, 38).

Podemos afirmar categóricamente que no es neutral el cómo, el por qué y las consecuencias de la forma en que nombramos a Dios, lo que está prácticamente encasillado, sellado y defendido en general por las cúpulas eclesiales. Desde la metodología feminista buscamos nombrar a Dios a partir de la reflexión bíblico-teológica en el contexto particular en que vivimos, como contribución a la equidad, a la inclusión, a la armonía y a la justicia, entre otros motivos similares, en medio de las diferencias, para una vida más justa para los seres humanos y su entorno natural, social y cultural en este momento de la historia y evolución humana y planetaria. Es decir, que el cómo nombramos a Dios no sólo refleja nuestra relación personal con la divinidad, sino cómo nos percibimos y actuamos colectiva, política y socialmente. Tales desafíos o tal misión brotan de la interacción mantenida con la Energía y Presencia Divina en medio nuestro.

En Bolivia, dos grupos para-eclesiales y ecuménicos de mujeres andinas, esto es quechuas, aimaras, mestizas y de clase media, analizaron y reflexionaron sobre el tema al desarrollar el Proyecto “Nombrando a Dios en los Andes”, mediante tres talleres locales y uno nacional conclusivo (TNDA I, TNDA II, TNDA III,

TNDA IV).<sup>2</sup> Es este contexto pluricultural y multiétnico que orienta nuestras conclusiones.

En tal búsqueda, en estas páginas tratamos con Sallie McFague sobre el lenguaje religioso metafórico y el literal, mientras que con Sandra Schneiders abordamos el lenguaje religioso sexista y las categorías de género.

### **La Metáfora, un Horizonte de Significados Sallie McFague**

La metáfora es una afirmación o juicio sobre la similitud o diferencia entre dos pensamientos distintos y en constante tensión entre sí, los cuales redefinen la realidad sin cerrarla, si bien presenta una estructura y un poder efectivo (McFague 1982, 42).

Sallie McFague habla de la relación divino-humana desde una perspectiva teológica metafórica, donde el conocimiento, el análisis, la reflexión y la consecuente espiritualidad se da heurísticamente, esto es, en una búsqueda constante de sentido en el diálogo mundo-Dios (1982, 31).

Las metáforas tienen entretejidos aspectos creativos, liberadores, expansivos e inter-relacionantes; no limitan, no cierran fronteras, no dejan de crecer o volar y no desprenden nuestros pies de la tierra y sus diversas realidades.

El lenguaje metafórico religioso necesita remitologizarse, de modo que exprese de manera nueva, según la realidad actual,

---

<sup>2</sup> UDIFOM (Unión, Dignidad y Fortalecimiento de la Mujer) y CGT (Colectivo Género y Teología). Movimientos ecuménicos feministas para-eclesiales, con base en La Paz, Bolivia. Talleres "Nombrando a Dios en los Andes", agosto 2000 a enero 2001.

experiencias de épocas que han quedado atrás o que son diferentes. No es posible expresar las experiencias religiosas que son construcción humana, mediante aseveraciones hechas de manera tajante, cerrada o fundamentalista e indiscutible. El sentido que tuvieron en otro tiempo, no son necesariamente verdades eternas, ni significativas para la actualidad del mundo post moderno. El lenguaje metafórico dice e indica a la vez esto “es así” y “no es así” (13), tensión constante que distancia imagen y realidad (1982, 9).

La comprensión y lenguaje literal sólo se expresan a partir de verdades que por lo incuestionables resultan autoritarias y fundamentalistas. No admiten la posibilidad del diálogo con situaciones diferentes. Por el contrario, asumen la posición de verdades y conocimientos plenos, aún del misterio de la divinidad, lo que lo torna autosuficiente, prepotente y a la vez excluyente. En este sentido se considera poseedor de “la Palabra de Dios” (1982,4). El nombrar a Dios en consecuencia se lo asume desde una interpretación literal que lleva a dimensiones idolátricas (1982,9).

Una tarea teológica actual fundamental que emerge del análisis de los pocos y limitantes nombres dados a Dios, es el expandir los mismos. Esto es para poder responder al tiempo presente y contribuir a forjar una realidad más humana y rica para todo el universo. El dar significados interrelacionantes a los temas teológicos preocupantes conduce a la “construcción o reconstrucción de modelos mediante los cuales nos es posible entender las relaciones entre Dios y el mundo” (1982, x). Esta es una preocupación fundamental de las teologías feministas, porque las vidas y experiencias de las mujeres como de otros sectores, han sido marginadas y excluidas total o parcialmente de la reflexión y el lenguaje religiosos. Este sentir, pensar y actuar ha cobrado fuerza y se extiende en la realidad presente, a partir de la perspectiva teológica de que la fe y la reflexión cristianas son



“siempre una interpretación del Evangelio a partir de un lugar y tiempo particulares” (1982,14).

Los seres humanos conocemos, en primera instancia, mediante las sensaciones de nuestros cuerpos, aspecto que compartimos con los animales, si bien éstos conocen por instinto. Experimentamos “las sensaciones de nuestro cuerpo como señales de algo más” (1982,33) y los “signos se tornan símbolos” (1982,33), siendo esta una manera de cómo “construimos nuestros mundos” (1982,33). Como seres humanos “aprendemos y entendemos mediante relaciones y asociaciones” (1982,33). Para ello desarrollamos una energía o movimiento dinámicamente abierto “hacia la verdad” (1982,13-34), que fluye y se expresa en torno a la relación humana con su realidad contextual. En este afán de conocer y expresar experiencias y realidades, el instrumento humano adecuado es el lenguaje metafórico. En ese esfuerzo de conocer y significar, la persona o agrupación humana “trata con expresiones e interpretaciones (1982,36), y en tal búsqueda acude a lo similar para ir hacia lo desconocido”, y al hacerlo genera una constante tensión creadora entre “lo similar y lo diferente” (1982,36).

McFague reconoce que en Aristóteles tenemos “una de las mayores perspectivas” (1982, 37), cuando afirma que “lo que una metáfora dice podría ser dicho de otra manera” (1982, 37). Esta perspectiva es llamada “sustituible”. Sin embargo, durante la época moderna ha ganado mayor espacio la perspectiva “insustituible”, entendiéndose a la metáfora como la manera en que opera el lenguaje, pero sobre todo el pensamiento” (1982,37).

### **Características**

Uno de los principales teóricos contemporáneos reconocido por McFague es Paul Ricoeur, quien destaca la cualidad metafórica de la tensión entre “dos pensamientos que permanecen en constante tensión o interacción entre sí” (1982,37). La tensión entre dos

elementos o partes de una metáfora es una cualidad fundamental, “a lo que Ricoeur llama lo que es y no es” (1982,38). Cuando esta tensión se pierde, dada la repetición o acostumbramiento a ella, se torna un lenguaje cuyo significado es literal. El pensamiento literal dificulta el diálogo y la aceptación de lo no similar y diferente. Obstruye posibilidades interpretativas (1982,39), y puede conducir a perversiones que “fácilmente pueden tornarse ídolos” (1982,25). McFague concluye que “la metáfora buena es aquella suficientemente no convencional y chocante que nos lleva instintivamente a decir a un mismo tiempo, que no es así, pero que podría ser, con lo cual se evita todo absolutismo” (1982, 25).

La metáfora tiene tres características básicas:

- Primero, ella contiene dos elementos en constante tensión dinámica.
- Segundo, ambos componentes o vehículos cambian en la interacción.
- Y en tercer lugar, su lenguaje es semántico, esto es que trata con significados y asociaciones que “son y no son” a un mismo tiempo; están implícitos pero sin ser absolutos (1982, 38-40).

Por eso es que,

Las metáforas más fructíferas son aquellas suficientemente complejas y que permiten ampliar el pensamiento, expandir las estructuras y que sugieren más allá de los límites inmediatos... Es porque algunas metáforas tienen posibilidades estructurales que ciertos modelos pueden desarrollarse a partir de las mismas, puesto que las metáforas son modelos con potencial comprehensivo y organizado (McFague 1982, 39).

En conclusión, respecto al lenguaje metafórico, McFague nos dice que,

- En primer lugar, tiene la capacidad de subvertir y transformar el lenguaje y significados literales, porque “la metáfora es básicamente una nueva o no convencional interpretación de la realidad, sea que la interpretación se refiera a un aspecto limitado o total de la realidad” (1982, 40).
- En segundo lugar, el mundo nos modela y los humanos también lo modelamos. La metáfora es un elemento básico en todo campo constructivo y transformador, si bien esto “significa que la verdad contenida en la metáfora no puede considerarse de manera directa o literal” (1982, 40).
- Aún cuando la metáfora tiene potencial transformador y revolucionario sobre lo convencional, ella no es verdad en sí, sino que sólo ofrece una forma más apropiada para interpretar la realidad (1982, 41).

La parábola conlleva implícitos algunos peligros. McFague señala que,

- Uno es el rechazo que crea cuando afecta una forma de pensar o una creencia, y aún más si tiene valor afectivo (1982, 43). Cuestionar un aspecto importante desestabiliza y lo hace en mayor grado si está relacionado a lo sagrado, considerado intocable, inalterable, acabado, cerrado.
- Otro peligro de la metáfora se da cuando la misma pierde la tensión entre sus elementos, privándose así de su poder energético y vital del “es y no es”, por lo que muere; lo que conduce fácilmente al camino del literalismo y la idolatría, al pasar a afirmar categóricamente el “es así” del vehículo-imagen (1982, 42-44).

Sintetizando lo hasta aquí expuesto de McFague, afirmamos que el pensamiento y las actitudes literales conducen a una

comprensión estática de la realidad y sus posibilidades se encuentran circunscriptas por la misma. Por el contrario, el pensamiento y las actitudes metafóricas son posibilidades abiertas en cuanto a la comprensión de la realidad como a posibilidades de reconstrucción y transformación de la misma. Teológicamente todo aspecto literal nos traza una perspectiva tradicional limitada y limitante, o cerrada, terminada para siempre; obliga a seguir su trazo fijo, como caminantes en una quebrada alta y estrecha, de la cual no es posible salir. Contrariamente, la metáfora es un espacio de horizontes abiertos que son y no son definidos al mismo tiempo, ofreciéndonos libertad para reconstruir, transformar, recrear y crear.

Jesús no se preocupó en definir nombres para Dios. Éstos son generalmente sugeridos mediante las figuras y metáforas de su lenguaje. Las parábolas son el lenguaje favorito de Jesús, haciendo de ellas un uso en términos comunes, corrientes, “mundano”. Jesús no define categóricamente ni da recetas, sino que su lenguaje es constantemente sugerente, “manteniendo la tensión entre dos descripciones de la realidad” (1982, 46). Su hablar solía ser chocante o “extravagante”; con ello buscaba dar una orientación o guía, metodología con la cual buscaba motivar a que la gente asumiese una nueva perspectiva con decisiones propias y acciones de vida, según los parámetros del reino de Dios.

Ricoeur habla de tres pasos presentes en las parábolas como metodología pedagógica. El paso inicial es el de orientación, a partir de una realidad conocida y familiar. Esta se da en una tensión constante con el segundo paso que es de desorientación frente a una realidad chocante y extravagante, para finalmente dar el tercer paso, que es el de reorientación según el proyecto del reino, que propone siempre una nueva realidad de vida, por lo general opuesta a la de este mundo.

### **Jesús, metáfora de Dios**

Jesús es metáfora y parábola de Dios, porque es y no es Dios (1982, 49). Afirmar que el ser humano varón Jesús es Dios, sería una idolatrización de esa persona histórica y por tanto sería una “Jesulatría” (1982, 49). En el Antiguo Testamento conocemos a Dios por su acción reveladora aun antes de que naciese Jesús. Como personas creyentes cristianas, consideramos a Jesús y la propuesta radical de su movimiento, centrales para la fe. Sin embargo, la revelación y acción de Dios no se agotan en Jesús (1982, 52). Jesús fue conocido en medio de su pueblo, por sus palabras y acciones.

Los muchos títulos que se le dieron... Mesías, Hijo de Dios, Hijo del Hombre y otros... son metáforas propias de la tradición hebraica que brindan un panorama similar, mediante el cual se interpreta la extraña y maravillosa obra de este hombre (McFague 1982, 49).

En Jesús como parábola de Dios se destaca:

- En primer término, el lugar central de la acción y persona de Jesús y del reino de Dios como nueva propuesta y realidad de vida, lo que genera una tensión constante entre la realidad vieja y una nueva.
- En segundo lugar, la acción se focaliza en las relaciones personales, así como lo hizo con Dios, a quien consideró y llamó afectivamente “papá” (Abba Padre).
- En tercer lugar, es evidente que su propuesta de un mundo nuevo es radical, chocante, no convencional, extravagante, reflejada en sus conflictos con el orden establecido, lo que se agudiza al morir en la cruz, e invirtiendo las expectativas de un “salvador”.

- En cuarto término, vemos que el discipulado significa que cada persona debe “encontrar que su vida refleja las mismas parabólicas cualidades” (1982, 53), significando que, en pensamientos, sentimientos y acciones, la “vida cristiana es ante todo relaciones de confianza con Dios y de amor hacia otras personas” (1982, 53).
- En quinto lugar, vivir el discipulado cristiano es un “llamado a la vida, en el mundo pero no del mundo; siempre crítica al *status quo* y en vistas al cumplimiento del reino de Dios” (1982, 53-54).
- Finalmente y en sexto lugar, así como “Jesús es parábola de Dios, siendo las personas discípulas parábola de Jesús, de modo que somos y no somos sus seguidores” (1982, 54), porque le seguimos a nuestra manera, en el mundo de hoy.

El cristianismo reconoce por un lado en Jesús, la presencia y sabiduría de Dios como encarnación humana, pero a la vez reconoce en Jesús un personaje histórico. Como resultado de esta tensión, Jesús “es y no es Dios”. Esto implica, además, que las relaciones de Dios con la humanidad y el mundo no se agotan exclusivamente en Jesús (1982, 51-52). Para la fe cristiana Jesús el Cristo es central, pero ello no invalida que hayan otras manifestaciones y experiencias religiosas de Dios. Por el contrario, “la apertura hacia otras manifestaciones y expresiones de la realidad divina es no sólo alentada, sino un mandato” (1982, 52). Y es un mandato porque siempre debemos recordar con humildad que a Dios conocemos sólo en parte, y le conocemos desde nuestras experiencias, perspectivas y limitaciones humanas que incluyen además las religiosas. Y es precisamente, en este esfuerzo y búsqueda de conocer más plenamente a Dios, que las puertas del diálogo interreligioso e intercultural deben permanecer abiertas. McFague afirma que “la cristología parabólica relativiza la particularidad de Jesús, mientras universaliza a Dios, de quien Jesús es metáfora” (1982, 52).

### **Perspectiva metafórica de la Biblia**

Desde la perspectiva de la teología metafórica, la Biblia a su vez “es y no es” la palabra de Dios. Sin embargo, la contiene, porque “conocemos a Dios por las pistas contenidas en la Biblia” (1982, 54). Este libro, considerado sagrado, es el registro escrito y hermenéutico de la acción reveladora de Dios, mediatizada no neutralmente, sino a partir del testimonio de quienes vivieron la fe y escribieron los textos. Lo mismo nos ocurre a quienes hoy interpretamos y vivimos esa fe, a través de la “tensión generada por la perspectiva entre quienes hablan y quienes escuchan” (1982, 56). No hay ni ojos ni oídos neutrales. Nuevamente, el movimiento hermenéutico es una energía que moviliza de lo conocido a lo desconocido para ver algo nuevo, porque es “mediante la tensión generada entre la interacción de lo familiar y lo no familiar, que algo nuevo surge al fundirse los dos horizontes” (1982, 56).

La significación religiosa de los textos bíblicos varía y, en cuanto a aspectos científicos, hay consideraciones hoy superadas. Por otro lado, como iglesias cristianas, algunas usan un canon con menos libros que el usado por otras, pero sin embargo, son reconocidos como legítimos textos bíblicos sagrados judeocristianos. En este sentido vemos que para algunas tradiciones cristianas hay textos más significativos o con mayor autoridad que otros, así como son y no son considerados palabra de Dios o con la misma autoridad. Además, la revelación y el hablar de Dios no se acabaron cuando se concluyó de incluir el último libro de la Biblia. Esto sería limitar la acción de Dios por un lado, y por otro hacer de Dios un ser no dinámico y que continúa el proceso de la creación (1982, 59-65). También sería negar la presencia y constante actuación del Espíritu de Dios.

Para las mujeres, hay textos bíblicos que, por sus significados antívica, son y no son palabra de Dios para ellas. Hay además

otros que pueden re-crearse, re-leerse desde las realidades de las mujeres, una vez que los textos son liberados de las interpretaciones realizadas por los no neutrales ojos de la teología clásica y patriarcal. El nombrar a Dios desde el mundo de las mujeres, para abrirles nuevos horizontes en la perspectiva del reino, resulta ser una posibilidad y un compromiso solidario transformador. Desde la perspectiva de la teología metafórica hecha mediante el entendimiento crítico de las mujeres, en la Biblia develamos que el nombrar a Dios no es una tarea cerrada y terminada. Es una invitación abierta para que el nombre de Dios responda de manera significativa e inclusiva a la realidad de las mujeres, mediante la pedagogía y la metodología interpretativa de Jesús, para seguir transformándonos y transformando críticamente, dejando lo viejo atrás y avanzando hacia los nuevos horizontes de la comunidad cristiana, siempre abierta a posibilidades renovadas, acorde a las necesidades de una vida plena y a los tiempos que vivimos.

### **Entrelazando hebras metafóricas**

El lenguaje religioso metafórico del que habla McFague, es una preciosa hebra que fuera escogida e incorporada para nombrar a Dios en los Andes. Las experiencias de las mujeres compartidas en los TNDA nos muestran la inter-conexionalidad de las experiencias de las mujeres, desde distintos contextos y culturas. Destacamos los aspectos más relevantes.

En el TNDA Nacional, se concluyó que en las historias de nuestras iglesias en Bolivia, varones y mujeres hemos nombrado a Dios con categorías y dimensiones masculinas, aun cuando a veces se usen metáforas más abstractas, tales como consolador o educador. La imagen de Dios es entendida en forma avasalladora a partir de la aceptación de que la imagen de Dios verdadera, son los varones, mientras las mujeres somos imagen complementaria, dependiente, subordinada (TNDA IV, 24).



Hubo opinión unánime que la cultura nos ha formado y resistimos cambiar, por motivos tales como desconfianza, inseguridad, temor, críticas, rechazo. Estamos amarradas a lo tradicional. Las imágenes de Dios como varón y padre se resisten a ser cambiadas, no sólo por los varones, sino por las mismas mujeres. Aunque vamos valorizándonos y ampliando nuestra reflexión, cuesta enormemente dejar de pensar a Dios de otra manera que no sea la tradicional (TNDA IV, 11).

Se ha observado en los relatos históricos de las iglesias representadas por las participantes al TNDA Nacional, que el querer ser mujeres cristianas desde las posibilidades bíblicas y teológicas, y la práctica consecuente que nos devela la teología feminista, es un proceso doloroso y hasta condenatorio para quienes la asumimos. Ello es porque así nos constituimos en transgresoras de lo establecido y practicado por los poderes dominantes en las iglesias, en sus instituciones y en la sociedad. De alguna manera se nos castiga, pues nuestro hablar resulta “extravagante”, como lo era y lo es el hablar de Jesús.

Las dramatizaciones realizadas para expresar lo que las palabras no pueden decir, mostraron, sin embargo, que el lenguaje metafórico enriquece las posibilidades del lenguaje y expresión religiosas. Sin temor, las mujeres dejaron volar su imaginación y su espíritu, y fueron surgiendo otras posibilidades de nombrar a la Sabiduría y Presencia Divinas, desde lo bíblico, en diálogo con la cultura andina. Dalila, una participante, dijo que “la mayoría de los grupos sintió que Dios se manifiesta en toda la creación, de diversas formas, y así hemos experimentado alegría y libertad” (TNDA IV, 30).

Destacamos además, el diálogo respetuoso establecido a nivel ecuménico entre las diferentes tradiciones cristianas presentes, y con las espiritualidades étnico-culturales andinas. Las dimensiones cosmológicas y de mayor relacionalidad humana y con el

ecosistema estuvieron presentes en nuestro nombrar a Dios, a pesar del rechazo de la mayoría de nuestras iglesias, si bien es verdad que algunas de ellas muestran apertura en las últimas décadas.

### **De la Idolatría de lo Masculino** **Sandra M. Schneiders**

Como las mujeres se sienten en relación a ellas, a Dios, a Cristo y a la Iglesia, está profundamente afectado por la impuesta masculinidad de Dios, la cual predomina en la imaginación de varones y mujeres creyentes (Schneiders 1986, 7).<sup>3</sup>

Sandra M. Schneiders analiza el lenguaje sexista acerca de Dios. La terapia de la imaginación es un asunto de lenguaje y es primordial dejar de trivializar al respecto, e iniciar el largo proceso de conversión de la idolatría de lo masculino, para adorar a Dios en espíritu y en verdad (1986, 71).

Las mujeres han asumido desde las perspectivas patriarcales, que ellas mismas viven y transmiten sin ser conscientes de ello, que Dios es masculino y “la asumida masculinidad de Dios ha funcionado como suprema legitimización religiosa de las estructuras sociales injustas que victimizan a las mujeres” (1986,5). Esta es la razón principal de por qué es básico develar tales aspectos.

En forma aplastante se considera a Dios sexualmente varón y en consecuencia se le asignan roles culturales masculinos. Pero aun así, se le considera como espíritu. Es indudable que la masculinidad de Dios se acentúa por el hecho de que el Jesús histórico ha sido varón, y “la masculinidad de Jesús no ha ayudado, sino que ha intensificado la experiencia masculina de Dios, y al varón como lo normativo de la plenitud humana” (1986, 11).

---

<sup>3</sup> Nota: Todas las citas del inglés al español fueron traducidas por la autora del artículo.

Schneiders considera que hay dos aspectos fundamentales a considerar al hablar de imágenes, metáforas y nombres de Dios. Ellos son, primero, las vinculaciones y diferencias entre género y sexo, y luego entre patriarcado y paternidad. Añade, además, que estas categorías repercuten en la imaginación y lenguaje religiosos, así como en la espiritualidad.

### **Género y sexo**

El sexo, según Schneiders, se refiere a los aspectos biológicos de órganos y hormonas sexuales femeninas y masculinas que generan los procesos reproductivos, y que dan una identidad de varón o mujer desde lo físico-químico. Mientras que “género se refiere a la manera en que cada persona se siente a sí misma y a las demás” (1986, 9). Ello no implica que por poseer cierto sexo, ciertos roles sean naturalmente femeninos o masculinos, sino que son resultado de construcciones sociales, culturales y religiosas. Si Dios es espíritu, no tiene cuerpo humano y por tanto tampoco sexo, pero nuestra tendencia humana es experimentar a Dios desde nuestras categorías antropológicas (1986, 8-11).

Jesús fue un varón sexualmente hablando, lo que suele afectar la identificación religiosa de las mujeres. Lo que sí es positivo y fortalece la espiritualidad femenina es que, a partir del contexto judío de entonces, “Él (Jesús) manifestó y predicó una espiritualidad caracterizada por un estereotipo femenino, antes que por virtudes masculinas” (1986, 10). Jesús actuó en forma pacífica del lado de quienes vivían socialmente al margen y carecían de poder, lo que incluía a las mujeres. Se presenta entonces como transgresor del patriarcado de su entorno, al ser consecuente con el proyecto divino.

### **Patriarcado - paternalismo versus paternidad**

El patriarcado es un sistema social cimentado en el poder absoluto del padre de familia, dueño de todos los miembros y bienes de la misma. Habiendo sido el sistema patriarcal considerado como de orden natural y “como divinamente establecido, el sistema patriarcal ha permanecido inalterado, y toda rebelión contra el padre ha sido considerada rebelión contra Dios” (1986, 12).

Para las teologías feministas el sistema patriarcal no es considerado uno entre otros, sino motivo fundamental de sus cuestionamientos. Schneiders dice, primero, que “el patriarcado es el principio básico de los sistemas de relaciones existentes en el mundo occidental” (1986, 12) y que, como lo han indicado Visser't Hooft (CMI) y Rosemary Reuther, “el patriarcado es el nervio motor del racismo, del clasismo, del colonialismo, del clericalismo y también del sexismo” (1986, 13). Al hacer una lectura de género del sistema patriarcal, Schneiders define al mismo, como

la estructura de poder masculino cuyas relaciones son entendidas en términos de superioridad e inferioridad, y donde la cohesión social está garantizada por el ejercicio del poder dominante” (1986,13).

En segundo lugar, indica que la estructura patriarcal es “esencialmente jerárquica” en todas sus relaciones. De modo que quienes están en los niveles superiores de la pirámide jerárquica de poder mantienen a los niveles inferiores en calidad de “minoridad”, y por tanto dependientes de la voluntad de los supuestos “adultos”; entre los sectores que nunca llegan a madurar, están las mujeres.

En esta ideología Dios es experimentado como un patriarca, un padre autoritario al que debe obedecerse. Sin embargo, no todos

los padres se relacionan de esta manera con sus descendientes, sino que dan espacios para ser, crecer y madurar en una relación dialogal sin niveles jerárquicos autoritarios de status, sino de afecto, tal cual la relación filial de Jesús con Dios contenida en su expresión “Abba Padre”. Y, concluye Schneiders, “...un padre-Dios que no sea vivenciado como patriarca, puede serlo también como una madre-Dios, sin perder status por ello” (1986, 15).

### **Dios en las Escrituras hebreas**

Hay una relación estrecha entre las imágenes, mundos y realidades creadas por la imaginación y las experiencias espirituales, aspectos presentes en “las tres imágenes de vida básicas: Dios, el yo y el mundo”. Aunque mentalmente se haga distinciones, en la imaginación religiosa Dios es una experiencia espiritual masculina (1986, 15-19).

El problema en si no es el sexo de Dios (que no existe), sino nuestra experiencia masculina de Dios; tampoco lo es la masculinidad de Jesús (lo cual es sólo una glorificación machista), sino su sexo varón. Sin embargo, la razón por la cual el sexo de Jesús es problemático es porque es considerado como confirmación que revela la masculinidad de Dios, y en consecuencia de la divinidad de lo varonil (Schneiders 1986, 14-16).

Schneiders concluye en cuanto al imaginario religioso, que “de la misma manera que las imágenes personales como las del mundo pueden ser saneadas, lo es la imagen de Dios... y también nuestra relación con Jesús el Cristo” (1986, 29).

Respecto al lenguaje de las Escrituras hebreas tocante a Dios, indica cuatro tipos:

- Primero, es evidente que Dios es considerado mayormente masculino, pesando sobremanera que Jesús ha sido varón.

En las Escrituras hebreas Dios es llamado padre únicamente en doce ocasiones (1986, 29).

- Segundo, tratándose de los nombres de Dios “el básico y misterioso es Soy Quien Soy (Ex. 3:14)” (1986, 22).
- Tercero, se dan personificaciones de Dios que describen características esenciales de su ser, siendo ellas *sofia* (sabiduría) y *shekinah* (presencia). Y “es interesante que tanto Sabiduría como Presencia Divina son femeninas desde el punto de vista gramatical y retórico” (1986, 23).
- Por último, el cuarto tipo de lenguaje para referirse a Dios en las Escrituras hebreas es el de las metáforas, indicando que “una metáfora verdadera se caracteriza por la tensión lingüística entre una afirmación literal absurda y aquello a que hace referencia” (1986,25), para dar significado a algo desconocido o sobre lo cual no se tiene una experiencia directa, pero nunca es “un adorno literario ni una comparación obvia entre dos realidades conocidas” (1986,25).

Schneiders concluye sobre el lenguaje referido a Dios que,

- En el Antiguo Testamento, Dios no está presentado exclusivamente en términos masculinos. Aun las dos metáforas masculinas predominantes de padre y esposo tienen un balance maternal (*rehem/womb* = matriz/compasión) y la presentación del amor marital es una relación de mutualidad entre iguales.
- Es verdad que es predominante el imaginario masculino aplicado a Dios, pero nunca es exclusivo, lo que bien puede llamar la atención porque es algo no esperado y por eso quizás más revelador debido a que no tiene explicación cultural. De cualquier manera, toda literalización

de metáforas dadas a Dios resulta no sólo en un empobrecimiento y distorsión de la imaginación religiosa, sino una asimilación blasfema de categorías humanas para Dios, y una idolátrica divinización de la masculinidad humana (1986, 36).

### **El contexto del hablar de Jesús**

El trasfondo de las Escrituras hebreas posibilita entender el contexto en el cual actuó Jesús, quien usó la metáfora padre para referirse a Dios, de manera absolutamente preferencial, a partir de una relación personal y afectuosa, pero nunca de forma literal ni tampoco patriarcal. En el devenir histórico del cristianismo, el *Abba*-Padre de Jesús se tornó literal, al ser el vehículo metafórico transferido, limitado y hecho varón-masculino, patriarcalizado y así tornado ídolo. De esta suerte es que un Dios patriarcal pasó a sustituir a la Sabia Presencia Trascendente de la revelación judeocristiana.

Si bien la mayoría de las imágenes y metáforas que Jesús usa para Dios son masculinas, hay muchas otras femeninas y también de la naturaleza, como la de la mujer que busca la perla y la de la gallina que cobija a sus polluelos. La metáfora preferida por Jesús para referirse a Dios es la de padre, según la parábola del hijo pródigo (Lucas 15: 11-32), “donde Jesús hace una presentación de la paternidad de Dios que es una verdadera antítesis del patriarcado...” (1986,46-47).

Tres son las conclusiones de Schneiders sobre el porqué Jesús prefirió usar la metáfora de Dios-*Abba* padre y no la de madre.

- La primera, es la adecuación al contexto cultural de su tiempo, porque ella “ha sido no sólo capaz de dar un significado integral a la tarea de salvación originada en Dios” (1986, 48).

- La segunda, es que Jesús saneó y transformó la imagen de Dios al usar el término *Abba*-padre, con lo que depatriarcalizó la imagen de Dios como “poder humano estructural y restauró el significado original divino mediante el amor” (1986, 48).
- La tercera conclusión es que Jesús, al tiempo de deslegitimar al patriarcado quitándole facultades divinas, creó un nuevo tipo de familia, no sujeto a patriarca humano alguno (Mat. 23:9); y “aun la madre de Jesús tuvo que hacer la transición de su relación sanguínea a una relación de fe para ser miembro pleno de la nueva comunidad” (1986, 48).

En sus palabras, Schneiders afirma,

El que Jesús se refiriese a Dios como *Abba* no puede tomarse como revelación de la masculinidad de Dios, o un patrón divino para el patriarcado humano. Todo lo contrario, pues las enseñanzas de Jesús sobre Dios son un llamado conjunto para una nueva y no patriarcal comunidad de discipulado en la fe, lo que es en sí una subversión liberadora del patriarcado; éste ya no puede reclamar sanción divina, sino que lo muestra como un pecado de las estructuras humanas (1986, 49).

Es indudable que la masculinidad de Jesús de Nazaret, el varón histórico, ha justificado la masculinidad de Dios y la superioridad de todo lo relacionado al género masculino, lo cual “sólo puede ser considerado un ilegítimo desastre para las mujeres” (1986, 50).

Schneiders resume sus conclusiones indicando:

- Primero, que el aspecto cristológico de la Trinidad no necesitaba de la masculinidad de Jesús, puesto que dada su naturaleza divina no tiene dimensiones sexuales; el que



sea masculina es porque refleja la masculinidad del Jesús histórico.

- Segundo, el hecho de que Jesús fuese varón, no indica que Dios sea varón.
- Tercero, la figura de la Sabiduría (Sofía) es el aspecto de Dios tomado de las Escrituras hebreas que acentuó la comprensión de Jesús en la iglesia primitiva.
- Y cuarto, “Cristo, como unión de todos los creyentes en y con Jesús glorificado, Espíritu dador de vida, no es exclusivamente varón ni mujer, sino inclusivo de toda persona bautizada” (Gál. 3:28) (1986, 56).

### **Del por qué Dios se encarnó en un varón**

Una última interrogante levantada por Schneiders es el porqué Dios se encarnó en un varón, Jesús, y qué significa esto para la espiritualidad de las mujeres.

Primero, Dios escogió a los débiles para avergonzar a los fuertes (I Cor. 26-29). Jesús como varón, perteneció al género dominante, pero actuó como los débiles y las mujeres, ensalzando a los sectores humildes y oprimidos y rechazando a los poderosos. Desde su posición social de privilegio optó por los sin poder, reivindicándoles. “Tan efectivo fue su mensaje, que el Estado y la Iglesia lo consideraron una amenaza... Jesús socavó la aceptada definición de humanidad” (1986, 59).

En segundo lugar, llamó a una transformación y conversión a los varones para que abandonaran su superioridad y a las mujeres para que se revalorizaran. Inauguró así una nueva comunidad. La actitud de Jesús hacia las mujeres en el medio cultural patriarcal en que vivió, “fue una revelación efectiva, precisamente porque fue varón en una cultura que no permitía ni reconocía como

igualitarias las relaciones entre varones y mujeres” (1986, 60-61). Jesús escogió a muchas mujeres como apóstoles.

Y tercero, Jesús no sólo desafió a su sociedad subvirtiendo los valores patriarcales en relación a un Dios no patriarcal y en su valoración a las mujeres, sino aún y además por su opción al celibato que le permitió, al no tener ninguna mujer, “permanecer libre para relacionarse con todas por igual” (1986, 62). De esta manera, mediante sus muchas opciones, Jesús propuso “la derrota del sistema social dominante” (1986, 63).

Janet May sugiere que el celibato de Jesús no dio importancia al cumplimiento de la ley “fructificaos y multiplicaos (Gén 1:28). Si este hubiese sido el caso, debería haberse casado y engendrado hijos. El celibato surgió con los ascetas gnósticos cristianos, particularmente de parte de quienes cuestionaban la verdadera humanidad de Jesús y que al mismo tiempo consideraron impuros al cuerpo y a las pasiones humanas. Ciertas experiencias nos muestran que hay personas que afirman que la vida en pareja o en el matrimonio no son necesariamente relaciones opresoras, sino de compañerismo. Entre las parejas lesbianas u homosexuales pueden también darse situaciones opresivas. Quizás, dado el contexto en que Jesús vivió, hubiese sido más significativo si se hubiese casado y vivido en una pareja plenamente equitativa.<sup>4</sup>

Schneiders concluye que en las Escrituras hebreas Dios no es presentado solamente con metáforas masculinas; no habló de Dios sólo como padre, y cada vez que lo hizo no fue mediante una imagen patriarcal; Cristo es una figura corporativa que incluye a toda persona bautizada, sea varón o mujer. La masculinidad de Jesús es una revelación de cómo, perteneciendo al sector de los poderosos, se vació a sí mismo participando y optando por los

---

<sup>4</sup> Observaciones de Janet W. May, en correspondencia personal.

sectores oprimidos, entre los cuales estaban las mujeres, lo que no es una indicación de masculinidad de Dios; y por último, al ser Jesús varón se identificó solidariamente con las posibilidades, limitaciones y consecuencias concretas de ser seres humanos sexuados.

Sintetizando, de los puntos anteriores se desprende, según Schneiders, que es necesaria una actitud de conversión y de sanidad. Esto se refiere en primer lugar, a la incorporación de dimensiones femeninas como masculinas en la divinidad y en la imaginación religiosa de varones y mujeres-imagen de Dios. En segundo lugar, una conversión del patriarcalismo que vivimos actualmente varones y mujeres desde lo cultural y que llega a nuestra propia imagen (1986, 68-71). Enfatiza que “es crucial que se termine de trivializar este tema, y que se inicie el largo proceso de conversión de la idolatría de lo masculino, para adorar a Dios en espíritu y en verdad” (1986, 71).

### **Tejiendo Conexiones**

Los aspectos mencionados por Schneiders confirman nuestras propias experiencias de mujeres en las iglesias, según fueron vertidos en los TNDA, confirmándose una constante y tenaz “imagen patriarcal de Dios”. Esto determina el lenguaje e imágenes patriarcales de la divinidad que llamamos Dios y de Jesús el Cristo. En todas las situaciones analizadas es una constante inalterable el nombrar a Dios Padre, Señor, El, o aún “mi Padre, mi Señor”, con lo cual se lo hace individual e intimista y no comunitario y en relación. En los TNDA, Dios ha sido metafóricamente nombrado con categorías personalizadas de padre, o madre y más específicamente como una unidad dual de pareja o de familia. Algunos nombres mentados fueron: misericordia, compasión, energía de vida, presencia, matriz, tierra que alimenta y cobija.

En el contexto al que nos circunscribimos, la Biblia es una fuente de autoridad no cuestionada y tan poderosa que podríamos en muchas ocasiones considerarla una especie de “bibliolatría”. Es por tanto valioso rescatar lo que el libro sagrado señala en torno a nuestro objetivo de expandir las metáforas para nombrar a Dios. Tenemos entonces acceso a elementos importantes para sanear la imaginación, los sentimientos y el lenguaje acerca de Dios. Manifestaciones de Dios, según el símbolo Cristo a partir del Jesús glorificado, en el medio multicultural y multiétnico andino, parecen ofrecernos otras posibles metáforas, expresiones y nombres.

Concluyendo, podemos afirmar que desde el hablar metafórico de McFague y la lectura de género de Schneiders, encontramos hebras comunes con las mujeres andino-bolivianas.

Afirmamos esto porque:

- En primera instancia, el lenguaje bíblico y teológico andino no es un lenguaje propio de las mujeres, sino que su hablar refleja haber asumido el hablar masculino occidentalizado que se les ha transmitido en las iglesias.
- En segunda instancia, el lenguaje religioso no contiene las experiencias propias de las mujeres sentidas en sus cuerpos, emociones y espiritualidad, sino que tal discurso las ha alienado de su propia realidad femenina y muchas veces también de la étnico-cultural.
- En tercera instancia se constata que mediante las imágenes, modelos y metáforas para nombrar a Dios, prevalece la vertiente literal, mediante la cual se ha hecho del varón y lo masculino un ídolo, tanto desde la teología occidental cristiana como desde la propia reflexión andina.

- Por último y en cuarta instancia, surgen desafíos transformadores de tal lenguaje capaz de rever, transformar y expandir el nombre de la Sabiduría y Presencia Sagrada desde las experiencias contextuales de las mujeres y otros sectores marginados.

Concluimos afirmando con Sallie McFague que de muchas maneras “las teologías feministas han mostrado por qué el lenguaje religioso no es significativo para nuestro tiempo” (1982, 8-10). Nombrar, visualizar y vivir espiritualmente a la divinidad en términos patriarcales, no contribuye a que las mujeres maduremos y llegemos a ser adultas y vivir según la dignidad con que somos creadas. El lenguaje usado en nuestras iglesias beneficia a quienes están en el vértice de la pirámide jerárquica que siempre tiene el poder, y desde el cual, en el contexto andino boliviano, a nivel nacional y podría afirmarse que global, se discrimina abierta o sutilmente a las mujeres y otros sectores minoritarios de la población, sin distinción de clase, cultura, etnia, credo u orientación religiosa.

Sin embargo, seguimos caminando con esperanzas y al andar solemos encontrar alternativas. Para quienes participamos de los Talleres “Nombrando a Dios en los Andes”, nuevas propuestas surgieron, sin cerrar el horizonte, desde el contexto andino boliviano, en el tiempo y espacio actual. La COMPASION surgió como metáfora que, cual la específica manta andina que llamamos *aguayo*, cubre el clamor que abarca la totalidad de las situaciones vividas en dicha realidad, por lo que fue encontrado uno de los nombres significativos para nombrar a la divinidad. La sabia y amorosa energía creadora y sostenedora de la vida de QUIEN ES COMPASION busca enmendar y renovar la vida, actuando mediante la dimensión redentora de la SOLIDARIDAD en Cristo y su discipulado, alentado y movilizado por el Espíritu de la ESPERANZA, buscando transformar lo que obstaculiza, deteriora o destruye las posibilidades de vida plena y abundante

en el pluricultural y multiétnico entorno, donde la Presencia Divina fue entre nosotras una experiencia nombrada y vivida inculturadamente en libertad. Y rogamos siga así manifestándose para que un día la paz y la justicia puedan abrazarse en interrelaciones justas y armónicas.

### Bibliografía

- Albó, Xavier y Raúl Barrios, coords. (1993) *Violencias encubiertas en Bolivia*, I-II. La Paz: Cipa-Arawiyiri.
- Allpanchis (2001) *Género: Diversidad y armonía*, Cusco, Perú.
- Arnold, Denise Y., Comp (1997) *Más allá del silencio: fronteras de género en los Andes*. La Paz: ILCA-Ciase.
- Choque Quispe, María Eugenia (1995) “Dominación colonial y subordinación de la mujer Indígena” en *Presencia, sección literaria*, julio 30-1995, 11-13.
- Conferencia Episcopal Boliviana (CEB) (2000) *Documentos de análisis de la realidad Boliviana* – Foro Jubileo 2000. La Paz: CEB.
- República de Bolivia – Asamblea Constituyente, Honorable Congreso Nacional. *Nueva Constitución Política del Estado*. Versión Oficial, octubre 2008.
- Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI (2002) Informe final del *Encuentro Latinoamericano de Pastoras*, proyecto VCC/CMI Voces y Visiones de las Mujeres. Nicaragua, noviembre 2001. Quito: CLAI.
- Daly, Mary (1973) *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*. Boston: Beacon Press.
- Fiorenza, Elizabeth Schüssler (1995) *The power of naming, a concilium reader in feminist Liberation theology*. Maryknoll. Orbis SCM/PRESS.
- \_\_\_\_\_ (1995) *In memory of her: a feminist theological reconstruction of Christian origins*. NY: Crossroad.
- Gebara, Ivone. (1999) *Longing for running water: ecofeminism and liberation*, trans. David Molineaux. Minneapolis: Fortress.

Geymonat, Fanny, ed. (2001) *Nombrando a Dios en los Andes* (Talleres 1 – IV). Memorias fotocopiadas. La Paz: UDIFOM.

Iriarte, Gregorio (2000) *Análisis crítico de la realidad*. 13th ed. Cochabamba: Gisbert.

Isbell, Billie Jean (1997) *De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género*. Arnold. 1997, 253-3000.

Johnson, Elizabeth A. (1997) *She Who Is: the mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad.

Kung, Hans (1996) *Global responsibility: in search of a new world ethic*. NY: Continium.

Mamani Bernabé, Vicente (1999) *Identidad y espiritualidad de la mujer Aymara*. La Paz: Gráfica 2000.

McFague, Sallie (1982) *Metaphorical theology: models of Gods*. Minneapolis: Fortress Press.

\_\_\_\_\_ (1993) *Models of God: theology for an ecological, nuclear age*. Philadelphia: Fortress Press.

Newsom, Carol and Shannon H. Ringe, ed. (1998) *Women's Bible Commentary. Expanded Edition*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Oporto, Ordóñez, Luis (2001) *Las mujeres en la historia de Bolivia" imágenes y realidades del Siglo XX*. Antología. La Paz: Anthropos.

Quinteros, Manuel, ed. (1996) *Etnias, Culturas y Teologías*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

Russell, Letty M. (1987) *Household of freedom: authority in feminist theology* (1986 Annie Kinhead Warfield Lectures). Philadelphia: The Westminster Press.

Russell, Letty M., ed. (1985) *Feminist interpretation of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press.

Russell, Letty M. y Shannon Clarkson, ed. (1996) *Dictionary of Feminist Theologies*. Louisville: Westminster/John Know Press.

Schneiders, Sandra M. (1986) *Women and the world: the gender of God in the New Testament and the spirituality of women* (Madeleva Lecture in Spirituality: 1996). New York: Paulist Press.

World Council of Churches (WCC) (1995) *Informe del Decenio Ecueménico de Solidaridad de las Iglesias con las Mujeres*. Geneva: WCC.

Violeta Rocha A.  
Elsa Padilla C.

## Una ofrenda que amenaza la vida: ofrecer-entregar la vida en el mundo religioso

La relación con la divinidad se vive de muchas maneras. Generalmente se afirma que la relación de las mujeres con la religión se establece casi de una forma natural. Diversos estudios acerca de la relación mujer-religión nos muestran que ellas han estado presentes en las distintas historias de las religiones. Se ha dicho también que mucho de lo religioso pasaba a los hijos e hijas a través de la madre, aun cuando ésta debía asumir la religión del marido.

Una pregunta que cabe alrededor de esta afirmación es si es natural que las mujeres se inclinen más a lo religioso o si esto también es producto de lo que se construye social y culturalmente. Si nos acercamos al Segundo Testamento o Nuevo Testamento, encontramos algunos acercamientos cuestionadores respecto a las mujeres y la religión del tiempo de Jesús, en los Evangelios por ejemplo. Por otro lado, algunas Cartas nos mostrarán otros aspectos, y qué decir del Apocalipsis, pleno de simbología, donde



algunas mujeres se nos proyectan, enviándonos mensajes fuertes que levantan sospechas.

El presente artículo trabaja bíblicamente una perícopa del Evangelio de Marcos, única en el sentido de que no tiene un paralelo. Es un texto bastante conocido en las iglesias cristianas, leído hermenéuticamente como paradigma a seguir, y olvidado frecuentemente como clave de lectura para comprender la estructura y propósitos del relato marcano. El eco que las interpretaciones de la Biblia tienen en las lectoras y lectores, es un elemento que no puede obviarse. Como un texto del primer siglo, que estratégicamente al redactarse pretendió causar un efecto en la comunidad de la época, sigue teniendo repercusiones hoy en el siglo XXI.

*Julia, una mujer de 50 años, se quedó viuda, no tiene recursos económicos y vive con una hija, dos nietos, dos bisnietos. En esta sociedad no hay espacio para ella, no hay trabajo para mujeres de su edad. Ella está a cargo de sus bisnietos, está delicada de salud, asiste al culto los sábados y generalmente dice que tiene que llevar el diezmo, su "ofrenda", al culto; ésta es su imagen de Dios, ama cuando cumple y castiga si no lo hace.*

Esta historia no nos parece ajena, conocemos cómo las pobres y los pobres de su extrema escasez, desde su fe, intentan compartir lo poco que tienen. Muchas veces piensan, al igual que Julia, que recibirán un castigo si no lo hacen, o como suele suceder hoy en día, que su pobreza se debe precisamente a esto, y que dando podrán recibir las bendiciones desde lo alto, y cambiar su situación.

Surge la pregunta ¿será que en los roles de socialización de género, hemos incorporado tan fuertemente esta idea del sacrificio hasta con la dimensión divina? ¿Es que aún a costa de la vida misma, las estructuras religiosas siguen remarcando este tipo de acciones?

El testimonio de Julia y de tantas otras más, ilumina nuestra reflexión. Nos ayudará a comprender y decodificar las palabras: mujer, ofrenda, viuda y pobre; es un punto de partida para acercarnos al texto de Mc. 12, 41- 44, la ofrenda de la viuda. Este acercamiento al mensaje requiere colocarnos en el contexto del primer siglo, donde la ofrenda llega a ser una amenaza a la vida. La hermenéutica del texto quedará por tanto en manos de la lectora y el lector, sabiendo que Jesús trasciende el gesto de la ofrenda de la viuda.

### **Haciendo memoria: espacios, economía y prácticas religiosas**

El relato de la viuda que da como ofrenda las dos únicas monedas con las que cuenta, ha sido considerado como un ejemplo magnificante de lo que significa la verdadera entrega de todo hacia Dios. Este relato que nos presenta el evangelio de Marcos puede leerse como clave para comprender la estructura narrativa del evangelio, donde las mujeres pueden constituirse en una entrada para la lectura desde la perspectiva de género.

En la perícopa se encuentran tres ejes o categorías que son útiles para la exégesis: mujer, religión e institución. El hecho de que señalemos la categoría del género mujer es en relación a esa tendencia latinoamericana de acercar los términos mujer y religión. Veamos el texto en la versión de la Biblia de Jerusalén:

**12,41** Jesús se **sentó** frente a la sala del tesoro del Templo y **miraba** cómo la gente depositaba su limosna. Muchos ricos **daban** en abundancia. **42** Llegó una viuda de condición humilde y **colocó** dos pequeñas monedas de cobre. **43** Entonces él **llamó** a sus discípulos y les dijo: “Les aseguro que esta pobre viuda **ha puesto más** que cualquiera de los otros, **44** porque **todos han dado de lo que les sobraba**, pero ella, de su indigencia, **dio todo lo que poseía, todo lo que tenía para vivir**”.

Y en la versión Cantera Iglesias:

41. Y después de sentarse frente al gazofilacio, observaba como la gente **echaba monedas** en el gazofilacio y muchos **ricos echaban** mucho; 42. Pero cuando llegó una **viuda pobre echó dos ochavos**, que son un cuarto. 43. convocando a sus discípulos les dijo “Os digo de verdad: **esa viuda pobre echó más** que todos los que **echan** en el gazofilacio; 44. Pues todos **echaron de su abundancia**, y en cambio ella, de su **escasez echó cuanto tenía, todos sus haberes**”.

La situación inicial del texto nos ubica en una parte del templo de Jerusalén, y a Jesús situado frente a las alcancías del templo. En la introducción a la problemática del texto se nos explica por qué Jesús está en ese lugar, en esa actitud curiosa de mirar cómo la gente ofrece sus ofrendas. La realidad de ese ritual del ofertorio nos presenta las oposiciones entre los ofrendantes: por un lado, los ricos que daban mucho, y por el otro, la viuda pobre que echó dos monedas, las de menor valor. El problema que se presenta radica precisamente en la actitud del personaje clave, a la cual se refiere desde varias realidades: es mujer, es viuda y es pobre. Pero también es religiosa, ha guardado en su práctica el presentar al templo su ofrenda, aunque sea la más pequeña. Si ella está ligada a ese mundo religioso del judaísmo de su tiempo, ¿cuál es la razón por la cual Jesús presenta esta frase evaluadora -o moraleja podríamos llamarla también - a sus discípulos? A los discípulos les es dirigida la enseñanza del momento. Las oposiciones se repiten: los demás, que echan lo que les sobra (porque sobreabunda), y la mujer, que en su pobreza echa todo lo que tenía para vivir.

Si nos enfocamos en los personajes, podríamos decir que en la primera parte el personaje central es la viuda, aunque ella no lo sabe; y en la segunda parte es Jesús. Focalizar los espacios y planos en el texto nos acerca con lupa a los hechos. Jesús es el personaje central en el Evangelio de Marcos, es el Mesías; los discípulos son

los aprendices, seguidores del maestro; la enseñanza ese día era en el templo, cerca del atrio de las mujeres, lo académico se trasladó al templo, “Sitz im Lebem”<sup>1</sup>. Una acción, un hecho real sería la enseñanza, el ejercicio observar, mirar, contemplar, aprender; un maestro con pedagogía y un sujeto de estudio que parece no darse cuenta de su centralidad.

Sigamos hablando del contexto de nuestros personajes. El término griego para “viuda”, Χήρα, significa “mudo”, silencio, alguien que no puede hablar. En una sociedad patriarcal donde el rol público le pertenece al varón y las mujeres son postergadas, relegadas a espacios privados, la condición de una viuda era de extrema fragilidad y vulnerabilidad; las viudas eran personas excluidas de la sociedad. La ironía se hace presente en el texto al silenciar la palabra de la viuda, y conjugarla con el significado de la palabra viuda en griego.

Si bien el anonimato está presente, la distinción de las clases sociales a las que pertenecen los personajes es bien clara. Así como las distinciones de género: una mujer, Jesús, los discípulos y los demás, entre los que se encuentran los ricos. Una mujer, viuda y pobre, tres dimensiones de opresión. Las viudas eran las personas más desamparadas de la sociedad, dependían exclusivamente de sus maridos, y a su muerte, ellas dependían de la bondad de los hijos, si es que había, ya que no tenían derecho a heredar los bienes del marido. No sabemos si la viuda de la perícopa era mayor, una mujer entrada en años. Esta mujer es descrita por el autor no por su nombre sino por su condición, una estrategia narrativa usual en los evangelios. Esto nos permite no solamente acercarnos a las mujeres, sino también a identificarnos, además de poder leerlas como sujetos colectivos.

---

<sup>1</sup> Reconstruir una situación vital

Las **mujeres** en este contexto eran subordinadas, estaban excluidas de participar de la vida religiosa, aunque no de las prácticas. Estaban dispensadas de determinadas oraciones, no podían colocarse en el mismo lugar que los hombres. Existían numerosos preceptos de purificación que derivaban de la impureza periódica de la mujer, de allí vendría el desprecio o relego de los rabinos por las mujeres y más por una viuda y pobre. La escena se desarrolla en el templo donde las personas subían a cumplir con la ley, rezar y hacer el pago del tributo. Los hombres y mujeres iban a dejar su **ofrenda**; todos tenían que hacerlo, era una obligación en la época, no importaba la condición. Los ricos por supuesto echaban grandes cantidades, para llamar la atención, en las “arcas del tesoro” (“cámara del tesoro” o “gazofilacio”)<sup>2</sup>. Jesús se sentó cerca de estos receptáculos, frente a uno de ellos, posiblemente en los escalones que llevaban del atrio de las mujeres al de los hombres. Siempre había personas cerca de estas arcas de ofrenda que anotaban las contribuciones grandes y pronunciaban las alabanzas cuando eran depositadas al arca. Es posible que estas personas hubieran pasado por alto a esta viuda y su ofrenda, porque lo que ella tenía eran dos monedas de cobre o “leptás”<sup>3</sup>. Cuando la viuda echó sus dos “monedillas”, sonó el silencio, pero iba allí su misma vida.

Algunos comentaristas bíblicos hacen referencia a que era necesario declarar en voz alta la suma que se estaba depositando en el tesoro o gazofilacio, así como el propósito de la misma, para que el Sacerdote a cargo del servicio pudiera escucharlo. Es decir, era un rito visible pero también audible a través de las puertas abiertas. Un testimonio efectivo del acto de la ofrenda.

<sup>2</sup> “gazofilacio”, las arcas del tesoro en forma de trompetas, receptáculo de metal en forma de trompeta que estaba marcado por una letra del alfabeto hebreo (Biblia Cantera e Iglesias)

<sup>3</sup> El Leptón, así llamado debido a su pequeñez, era un octavo de un AS, (Mt. 5,26), como un cuarto de un centavo de un dólar (Lenski, 1962, 479).

Ofrendar en el Primer Testamento (AT) constituía una larga tradición en el pueblo israelita, con el propósito de ayudar a los y las más necesitados del pueblo. Encontramos distintas afirmaciones en Ex. 35,29; 36,3; Lev. 7,16; Num. 15,3; Deut.12,17; 16,10; 31,14; 35,8; Ez. 46,12, entre otros. La ofrenda en el templo estaba destinada a la **redistribución** entre los y las pobres. Asimismo, la preocupación por las viudas, los huérfanos y los extranjeros es una de las recomendaciones más fuertes en dicho Testamento.

### **Instituciones religiosas con amnesia histórica: el peligro de sobreponer la ley a la vida.**

Las instituciones religiosas son remarcadas en esta perícopa tan breve; nos referimos al templo, las alcancías y los actos personales de ofrendar. Son las puertas y ventanas para entrar en esa dimensión narrativa. Destaquemos el eje del espacio como fundamental para analizar la situación descrita. Los espacios físicos nos remiten al templo, a la arquitectura del mismo, donde se delimitan cuidadosamente las áreas donde estaban las arcas de la tesorería. El templo que conoce Jesús es el que construyó Herodes, construido en dieciocho meses, y terminado en el año 16 antes de nuestra era. Fue dañado en el año 4 de nuestra era, en el motín que se dio durante la muerte de Herodes. Luego en el año 70 fue destruido por Tito, y nunca más se restauró.

La arquitectura del templo se ha reconstruido a partir de imágenes que se fueron construyendo a lo largo de la historia, sobre todo en ideas y símbolos alrededor de la revelación de cómo sería el templo. Sin embargo, la determinación de los espacios es fundamental para entrar en el texto. Espacio sagrado, compartimentado, hasta contemplar incluso el patio de las mujeres, que se encontraba cinco escalones más abajo que los hombres; la separación del lugar santo del santísimo, los lugares para los sacrificios, etc. Estaba compuesto de tres edificios,

habitación para los levitas, lugar de reunión para el pueblo, y el misterioso lugar del Sumo Sacerdote. Al centro estaba el templo propiamente dicho, alrededor el cuadrado de los sacerdotes, al exterior el cuadrado del pueblo, acompañado por las galerías de extranjeros y prosélitos. El templo estaba ubicado en el monte Moriáh desde donde se dominaba Jerusalén.

El templo de Jerusalén era uno de los lugares más importantes de Israel. Toda la vida giraba en torno a él. Era el símbolo de la presencia perpetua de Dios en medio del pueblo. Los judíos acudían a él al menos una vez al año para rezar. Se enseñaba la Biblia y se cantaban los salmos, mientras los sacerdotes ofrecían sacrificios a Dios. Además de ser casa de oración, era el lugar donde se guardaban los tesoros, tanto de la nación como los particulares. Era el centro de la vida del país: comercio, banco, parlamento, punto de encuentro. Servía también para repartir dinero y alimento a los pobres. Jesús echó a los vendedores del Templo, pues lo habían convertido en un mercado y explotaban a los pobres.

El relato pone de relieve una situación económica. En toda la perícopa se repite la palabra echar: Βαλλει, echaron: βαλλειν, echó, βαλεν. ¿El rito de “echar” la ofrenda se trataba de una cuota obligatoria, el diezmo? “En Israel, el diezmo implicaba apartar el diez por ciento de los alimentos producidos para socorrer a los israelitas que carecían de tierras que les produjeran esos alimentos para su sustento. Se trataba de una actividad simbólica para que todo Israel pudiese alimentarse de la “tierra santa” propiedad de Dios. El diezmo era destinado a las personas sin tierra, entre ellos estaban los sacerdotes y levitas (pudientes o no) y los israelitas pobres que habían perdido las tierras de sus antepasados” (Malina 2002, 341). Esta mala distribución creaba una situación injusta, problema que los especialistas en la interpretación de la ley no querían abordar; Jesús les llama “hipócritas”.

La mujer echó “dos monedas”, “dos denarios”, “dos ochavos”, “dos leptas”. Todas las traducciones coinciden que son dos monedas. Recordemos que en esta época un denario equivalía al salario de un jornal (Mt. 20:2), “dos denarios proporcionaba pan durante veinticuatro días a un viajero pobre” (Malina 2002, 342), sin contar otras necesidades como ropa, casa, y los diversos pagos como impuestos, deberes religiosos... El templo recaudaba una buena cantidad de dinero. ¿Qué obligaciones tenía el templo? Si Dios protegía a la viuda, al huérfano, al pobre, ¿a quién o quiénes estaba protegiendo el templo? Cuando la viuda tenía que echar su parte como todos los demás, no importaba su condición. “Eché todo lo que tenía, todo su alimento”, todo lo que tenía para sostenerse. Esto constituye un verdadero sacrificio, dar hasta de lo último como lo hizo. Significaba que se ponía completamente en manos de Dios, que podía proveer y proveería mucho más seguramente que las dos leptas (Lenski, 1962, 481), como la viuda de Sarepta (1 Reyes 17:7-10<sup>a</sup>. 2 Reyes 4:1).

En la escena se distingue muy bien a los hombres ricos<sup>4</sup> y a la mujer pobre. Ser pobre era una realidad, por tanto es un tema social y de género; los hombres tenían la posibilidad de heredar bienes; las mujeres no tenían herencia. Si una mujer rica quedaba viuda, se le asignaba un administrador de sus bienes porque ella como mujer no tenía acceso a los espacios legales de ciudadanos. Jesús habla de los escribas que “devoran las casas de las viudas” (Mc. 12: 38). El sistema legitimaba la injusticia, el escándalo de la exclusión, la marginación. Jesús denuncia este sistema perverso; denuncia la forma en que se obtiene la riqueza a costa de la vida

<sup>4</sup> “Rica es la gente poderosa que no tiene vergüenza, significaba disponer del poder o la capacidad de desposeer a alguien más débil de lo que en derecho le pertenece”. “...pobre, personas incapaces de conservar en la sociedad un estatus de honor heredado por la mala suerte o la injusticia de los demás. Carece de recursos, poder están los mutilados, cojos, de igual manera la viuda si no tiene hijos siempre será una “pobre viuda”, indistintamente de su condición económica.” (Bruce Malina 2002, 394)



de los pobres, haciéndolos cada vez más pobres. ¿No es así como se acumula la riqueza de los que más tienen?, ¿No es la riqueza fruto del sudor de los obreros, sueldos injustos? ¿Favoreciendo leyes a los que más tienen?, ¿Por qué Jesús le diría a los Escribas que “devoran los bienes de las viudas”?(Mc.12,40). El breve relato nos muestra una realidad injusta y cotidiana, normalizada en la época.

### **Las miradas y las posturas corporales: una pedagogía de la crítica y de la transformación**

Jesús transgrede el espacio donde él está para observar a la mujer, al atrio de las mujeres. La mujer se acerca y pasa desapercibida para muchos pero no para Jesús. Casi nos imaginamos o traemos al recuerdo las imágenes físicas que nos ha transmitido la historia: una mujer con su velo cubriendo el rostro, con vestido oscuro, raído, descolorido. Pero ella tiene acceso al templo y quiere cumplir con la ley, una mujer consciente de sus responsabilidades religiosas. Quizá era la única ocasión para pisar los espacios religiosos, sagrados, y no le importa que sea en el silencio y en el anonimato.

Jesús pone palabra al silencio, al anonimato y lo convierte en una acción pública; le pone voz y rostro a la acción de la viuda. Llama a los discípulos y probablemente los que estaban por allí también, pues el espacio era abierto. El templo silenció la acción de la viuda, pero Jesús recupera esta acción y la visibiliza. La convierte en un acto profético de denuncia de la injusticia y anuncia el verdadero sentido de la casa de Dios. El templo está a favor de los pobres no en contra de ellos, y este templo está quitando la vida: “echó todo lo que tenía para vivir”.

Nos preguntamos si hay un desplazamiento de la triple opresión con la que iniciamos el análisis del texto: mujer, viuda y pobre,

y además religiosa. Si esto fuera así, ¿podríamos pensar en el trinomio: mujer, libre, y con palabra? ¿Para quién o quiénes es realmente la enseñanza? ¿Qué cambió en la vida de la mujer? ¿En la vida religiosa de la institución más prestigiosa? ¿Es que la complicidad de Jesús con la mujer, convierte el silencio en palabra?

Como lectoras estamos desafiadas a no dejar los espacios públicos, a convertir nuestro silencio, el anonimato, en una fuerza que genere solidaridad, visibilidad y voces. Convertir los espacios reservados para los hombres, lugares “sagrados”, y abrirlos a las mujeres, porque lo religioso no pertenece solo a los hombres. Hay que defender espacios de participación, donde se toman decisiones y no solo permanecer subordinadas por lo que dicen nuestros líderes religiosos, políticos; es un ámbito a reconstruir. El gesto público, Jesús lo hace histórico, no tiene nombre pero su gesto trasciende. La viuda se convierte en una ciudadana con deberes y derechos frente a la ley.

Podríamos imaginar que la mujer, viuda, pobre entró al templo a escondidas, con su cuerpo entumecido, casi ocultando su cuerpo, cubierto, para pasar desapercibida; entrar y salir, pero en el texto da la impresión que se queda todo el tiempo del relato. La viuda no parece darse cuenta de que ha sido tomada como paradigma, en relación a los otros que dan, que en el texto son identificados como los ricos. Sí, es cierto, la voz y protagonismo se ven fortalecidos en la acción de Jesús, pero es a partir de la viuda, sea una sola o sea un sujeto colectivo, que va a dar lugar a la reflexión sobre la relación mujer-viuda-pobre contrastando con la acción de los ricos, y también del templo como estructura jerárquica religiosa que no está cumpliendo con su propósito.

El lenguaje corporal está presente en la perícopa. Si hablamos del cuerpo de Jesús, los verbos relacionados nos van dando la secuencia del texto. Primero se sienta para contemplar la realidad.

Un cuerpo que transgrede la ley de la observancia, se coloca cerca de las personas, en este caso, de la viuda para mirar. El otro verbo sin el cual no podía ver el gesto, un cuerpo expuesto, no se esconde, convoca, abre puertas y ventanas para que todos participemos de esta danza que oscila entre la muerte y la vida.

Miradas que trascienden, miradas de respeto, validación, miradas que convierten a la mujer y a Jesús. La mujer deja de ser la mujer despreciada, sin apoyo ninguno, anónima. Es la viuda generosa cuyo ejemplo ha trascendido por los siglos. Jesús ve en ella la trascendencia de su vida y su vulnerabilidad, que la exponen a la muerte, al entregar todo lo que tenía. Básica y llanamente lo que tenía para vivir lo entrega, se va y espera lo que ha de venir.

Los cuerpos danzan entre el gesto, la generosidad, la donación de sí, sin límites, dar todo, la reciprocidad, la libertad. La mujer no está condicionada por el qué dirán, ni por el sistema religioso que no la ve, ni la tiene en cuenta, ni está interesado en su vida y lo que acontecerá con ella después de que salga del templo. Su cuerpo y gestos son signos del Reino, y de su radicalidad.

Es una danza de la entrega, cuerpos que se quedan sin vida porque se les ha quitado todo. Por eso es importante notar los temas que preceden esa unidad literaria: la parábola de los viñadores asesinos, la discusión sobre el impuesto romano, la discusión teológica sobre la resurrección con los Saduceos, sobre el cuerpo de la mujer viuda que se ve envuelta en la ley del levirato, la polémica con los Escribas que gustan de los primeros lugares y las mejores ropas. Estos Escribas o doctores de la ley, gustan de devorar los bienes de las viudas, a través de las mediaciones religiosas, las oraciones, que mientras más largas y frecuentes ameritarán más bienes.

Así mismo lo que sigue al texto de la viuda y su ofrenda es muy revelador: el discurso escatológico con el anuncio de la

destrucción del templo, para luego anunciar la pasión, muerte y resurrección. Jesús se identifica con el cuerpo y la acción de la viuda que hizo donación de vida. La entrega, la donación de la vida de Jesús está detrás de su mensaje. Dos cuerpos que danzan en la entrega generosa de sus vidas, la viuda dio todo, Jesús dio toda su vida. Así como otros cuerpos que se fortalecen a través de devorar o quitar la vida de los y las pobres, en un sistema religioso que se ha distanciado del pueblo, cuerpos alimentados por otros cuerpos.

Sentarse, mirar y decir. Es la palabra lo que convoca a los discípulos, quienes en la propuesta marcana están en formación, aunque no comprenden casi nunca las enseñanzas de Jesús. Una palabra que resume todo el gesto de la ofrenda, y que redime los silencios que aseguraban la injusticia de estas instituciones religiosas, y afirmaba los sacrificios humanos de los pobres, las viudas. La palabra de Jesús que es en realidad una crítica al templo y sus mediaciones religiosas, que no cumplen con los preceptos heredados, porque tienen amnesia histórica y han hecho de la religión una mercancía.

### **Una perspectiva feminista para hoy**

Decidimos nombrar este artículo: “Una ofrenda que amenaza la vida: Ofrecer-entregar la vida en el mundo religioso”, porque hemos intentado una exégesis y hermenéutica crítica y feminista al texto de Marcos 12,41-44. Por un lado es cierto el papel determinante que la religión cristiana y las estructuras jerárquicas de la Iglesia han desempeñado en la definición de los contenidos de género y en la estructuración de roles y espacios destinados a las mujeres. La relectura bíblica con la ayuda del instrumental de género nos permite determinar las secuelas que la historia de la interpretación ha dejado y sigue marcando en la vida religiosa de mujeres y hombres contemporáneos. Ninguna

interpretación es ingenua; todas y todos nos acercamos a la Biblia con prejuicios, con ideas y sentimientos marcados por la religión y la cultura. Muchas veces en el intento por rescatar los textos bíblicos, hacemos una relectura donde el propósito es evidenciar a las mujeres como heroínas, algunas veces a costo de obviar e invisibilizar las estrategias narrativas que están condicionadas por la cultura y religiosidad dominantes. Uno de los mejores ejemplos es precisamente este breve texto, que en la estrategia literaria de Marcos se constituye en una clave de lectura, juntamente con otros relatos de mujeres a través de las cuales la exégesis y hermenéutica feminista puede hacer un aporte crítico y liberador no sólo para la elaboración teológica, sino también para la práctica religiosa crítica. Nos detendremos a presentar algunos puntos para la reflexión en torno a género y religión en el contexto actual:

### **La visibilidad religiosa: un asunto de género y de espacio**

En las distintas culturas y religiones las mujeres estamos relacionadas a los espacios, que generalmente nos ubican de acuerdo al binomio autoridad-sumisión. La separación religiosa del espacio de muchas expresiones religiosas todavía se parece mucho a la de los templos antiguos, la separación de hombres y de mujeres. No es sólo un espacio demarcadamente físico, sino también de género. En general, en las religiones hay una elite masculina que preside los ritos, interpreta oficialmente o asume en la práctica la interpretación de los textos sagrados, imponiendo las normas. Estos espacios son aprehendidos por los roles de socialización, pero llegan también a incomodarnos.

Nos referimos a espacios que nos colocan en conflicto con la religión. Espacios que determinan hasta nuestras posturas corporales, y por supuesto mediaciones religiosas y ritos que nos hacen darnos cuenta de las limitaciones físicas, de género,

y nos colocan en la paradoja de la visibilidad-invisibilidad. Esta visible invisibilidad se puede apreciar en las religiones y las culturas sostenidas prácticamente por mujeres. Las identidades asignadas a las mujeres, sean pobres, religiosas, viudas, madres solteras, casadas, adolescentes o académicas tienen características particulares en el mundo de la religiosidad. La experiencia de violencia simbólica en el texto de la viuda que ofrenda su propia vida, en aras de mantener un sistema religioso inhumano, es también una realidad en la invisibilidad visible de un buen número de mujeres en su relación con la religión. Para romper esta violencia simbólica que silencia las voces e invisibiliza los cuerpos, se requiere tomar conciencia de los espacios en que las mujeres somos situadas, y nuestra condición de género en la relación de obediencia y sumisión. Mercedes Navarro Puerto, en su artículo: “Mujeres y religiones: Visibilidad y convivencia en el Sur de Europa”, nos comenta:

Dice un autor acertadamente que no es la religión el opio del pueblo, sino el género (gender) que se oculta en ella, la violencia simbólica de la dominación masculina que atraviesa las religiones y es consagrada al proyectarse en un Dios considerado masculino. El feminismo crítico pretende desalienar las religiones de esa violencia simbólica del género para que no se convierta en el opio del pueblo. A mi modo de ver, el problema no reside en si las religiones son salvables, sino en si somos capaces de entenderlas y situarlas como el producto histórico que son, para decidir en esa misma medida qué queremos y podemos hacer con sus diferentes elementos. Si las calificamos como insalvables las tratamos como productos ajenos a nosotras y a nuestra historia, como si cuanto hemos llegado a ser no tuviera que ver con nuestra aportación real. Al considerarlas insalvables e inmodificables las esencializamos y confirmamos la idea de que somos nosotras quienes tenemos los problemas.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> <http://www.universitadedelldonne.it/navarsp.htm>. Accesado el 12 de Octubre del 2009.

La tarea primordial está precisamente en visibilizar el instrumental religioso y de género que permea los procesos de esta relación con la divinidad. Podemos mencionar la cultura, las tradiciones, los ritos, la política y relaciones de poder, así como los principios morales establecidos. Este instrumental religioso genera costumbres y plantea modelos a seguir, como es precisamente la enseñanza adquirida en relación a la viuda y su ofrenda. Por ello es necesario generar un itinerario o periplo, como el que hemos seguido en este artículo, que nos permita lograr esta visibilización que nos resitúe ante la vida, las relaciones y nuestra cercanía a la divinidad :

- Recuperación de la memoria, de los espacios, la economía, política y prácticas religiosas.
- Decir no a la amnesia histórica, y anteponer la vida a la ley religiosa y cultural.
- Una pedagogía de la crítica y de la transformación a partir de otras miradas y posturas corporales.

En esta perspectiva es que inscribimos algunas estrategias para la visibilidad religiosa a partir del género y de los espacios. Estas estrategias surgen de la relectura comunitaria de la Biblia, o de los textos sagrados de la religión. Razón por la cual la perspectiva feminista crítica de la liberación nos presta recursos para reconstruir esta relación de género y religión.

### **El sentido de la religión es que la vida tenga sentido: ¿Qué pasa cuando no hay religión?**

Uno de los fenómenos que se vive actualmente es la opción por la ausencia de religiones institucionales. Por otro lado se viven las experiencias religiosas sin tener que “pertenecer” a ninguna religión institucional. Esto nos sugiere la tendencia a preparar o combinar distintas filosofías religiosas en la búsqueda del

bienestar humano, algunas veces más orientado a lo individual que a lo colectivo.

Actualmente también asistimos a un pretendido diálogo interreligioso e intercultural de las grandes religiones, principalmente de las monoteístas. Pensando en nuestro contexto latinoamericano, hay intentos de diálogo o por lo menos de conocimiento de la religiosidad indígena o afrolatinoamericana y caribeña. El énfasis pareciera estar en la fundamentación de una ética liberadora que empodere a mujeres y a hombres a resituarse ante la divinidad, los seres humanos y la creación misma.

Sin embargo este diálogo, en el que muchos no creen, incluso desde movimientos considerados liberadores, no tendría razón de ser si no apunta en la práctica hacia el sufrimiento humano y del *oikós* (casa). Los grandes debates intelectuales y filosóficos, que ocupan grandes simposios y foros mundiales, son interpelados desde la práctica cotidiana hacia la generación de nuevas epistemologías - no sólo científicas, sino del diario vivir - que apunten hacia la convivencia entre humanos y humanas en esta gran casa abierta que es la creación misma.

La discusión alrededor del sentido de la vida tiene vigencia en el interactuar de los géneros en la búsqueda de relaciones justas, donde podamos convertir el lenguaje verbal, corporal y hasta los silencios impuestos por siglos a la mitad de la población mundial, es decir las mujeres, en espacios vitales donde la dignidad humana y el ejercicio de los derechos humanos sea el pan cotidiano. La ofrenda que podemos ofrecer tiene sentido en la dinámica de reconocernos en el otro y la otra, compartir los sueños y anhelos en un mundo que requiere la presencia divina en la corporalidad humana.

El texto que hemos trabajado a lo largo de este aporte bíblico con perspectiva feminista, nos da indicios de los mundos conectados en la esfera religiosa; nos referimos a la economía, la política, las



relaciones de poder, las instituciones jerárquicas. Pero también nos acerca a la realidad humana de mujeres y hombres en esa cercanía a lo religioso. Desarrollar una mirada crítica amerita una pregunta en relación a la búsqueda de sentido de la vida. La vida tiene sentido en cuanto apunte a más vida, y calidad de vida, o lo que nuestros ancestros en el continente llamaron el “buen vivir”.

La mujer viuda en Marcos no sólo contribuía al tesoro del templo a través de la práctica de la ofrenda, sino con su vida misma, en detrimento de su presente y de su futuro tan poco promisorio. La actitud de Jesús no sólo visibiliza la pobreza, el género y la condición de vida de ser viuda en un contexto mediterráneo donde esto significa precariedad e invisibilidad. También visibiliza lo inhumano de algunos sistemas religiosos, que con el tiempo se van alejando de la realidad humana y por supuesto divina, en aras de poder y de autoridad característico de un sistema patriarcal.

En un mundo que tiende a rechazar las religiones institucionales, el desafío para mujeres y hombres creyentes, no está precisamente en re-evangelizar o evangelizar a los demás, sino en la conversión permanente que nos acerque al sentido de vivir juntos y juntas, y a recrear lo que Dios ha hecho.

**Juntando nuestras monedas pequeñas:  
¡Honrar la vida!**

Pensando en lo positivo que significa el dar, el ofrecer, desde una perspectiva de la alteridad, estamos invitadas e invitados a juntar nuestras monedas pequeñas. Los procesos de socialización de género también proceden del ámbito religioso. Podríamos imaginar qué elementos pueden ayudar a la resignificación de este binomio género y religión, desde la práctica de la solidaridad y la sororidad. Distintos proyectos a nivel local y global nos han mostrado que este juntar de las monedas pequeñas puede significar algo distinto, desde la libertad misma de dar, de

ofrendar, de ofrecer, del compartir hasta intentar construir algo significativo para la vida en comunidad, y el anunciar de una distinta manera de vivir, de honrar la vida. Juntando nuestras monedas pequeñas, desde ese mirar local, pero también global, es que podemos entender mejor esta hermosa canción que nos ofrendó Mercedes Sosa, Honrar la Vida:

No...

Permanecer y transcurrir  
No es perdurar, no es existir  
Ni honrar la vida  
Hay tantas maneras de no ser  
Tanta conciencia sin saber  
Adormecida.

Merecer la vida no es callar ni consentir  
Tantas injusticias repetidas  
Es una virtud, es dignidad  
Y es la actitud de identidad  
Mas definida.

Eso de durar y transcurrir  
No nos da derecho a presumir  
Por que no es lo mismo que vivir  
Honrar la vida.

No...

Permanecer y transcurrir  
No siempre quiere sugerir  
Honrar la vida  
Hay tanta pequeña vanidad  
En nuestra tonta humanidad  
Enceguecida  
Merecer la vida es erguirse vertical  
Mas allá del mal, de las caídas.

Es igual que darle a la verdad  
Y a nuestra propia libertad  
La bienvenida.

Eso de durar y transcurrir  
No nos da el derecho a presumir  
Por que no es lo mismo que vivir  
¡Honrar la vida!

### Bibliografía

Cantera Burgos, Francisco y Manuel Iglesias González (1975) *Sagrada Biblia*. Madrid: BAC.

Lenski, R.C.H. *La interpretación del evangelio según San Marcos*. México, D.F.: El Escudo, 1962.

Malina, Bruce (2002) *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, Estella: Verbo Divino.

UNICEF "Mortalidad de las mujeres" consultado en <http://www.elmundo.es/elmundosalud/2008/09/19/mujer>

Navarro Puerto, Mercedes (2006) *Marcos*. Estella: Verbo Divino.

Tamez, Elsa. (2003) *Las mujeres en el movimiento de Jesús*. Quito: Consejo Latinoamericano de las Iglesias.

Ramírez, Jose Enrique (2003) *El Extranjero, la viuda, y el huérfano en el Antiguo Testamento*, San José: SEBILA.

Vila Ventura, Samuel y Santiago Escuin. (1990) *El Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado*. Terrassa: CLIE.

Kinukawa Hisako (1994) *Women and Jesus in Mark, A Japanese Feminist Perspective*. Maryknoll: Orbis Book.

PARTE II  
ABORDAJES DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES

“En todas partes, en todas las épocas, los varones han proclamado a los cuatro vientos la satisfacción que les produce sentirse reyes de la creación (...). Sin embargo los varones no hubieran podido gozar plenamente de este privilegio si no hubieran considerado sus fundamentos como absolutos y eternos: han tratado de convertir su supremacía en un derecho”.

Simone de Beauvoir  
*El segundo sexo*





Sylvia Marcos

## Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género<sup>1</sup>

Todas las culturas mesoamericanas—los pueblos nahuas, mayas y otros grupos de la región—compartían ciertas creencias y conceptos acerca del cosmos, el tiempo, el espacio (Kirchoff, 1968; López Austin, 1984a) y el cuerpo. En este trabajo se explorarán, principalmente, aquellos rasgos comunes al pensamiento mesoamericano que conforman sus conceptos sobre la corporalidad, conceptos circunscritos por la cosmovisión. No se podría abordar la cosmovisión mesoamericana sin mencionar la importancia que, en ella, tiene el género. Hemos encontrado que cuatro grandes categorías analíticas pueden ayudarnos a conceptualizar esta relación entre género y cosmovisión. Son la dualidad, la fluidez, el equilibrio y la corporalidad.

---

<sup>1</sup> Reproducido con permiso de Sylvia Marcos, ed. *Religión y género*. Madrid: Trotta, 2004, 235-270.

Los útiles conceptuales acuñados por los estudios del género suelen ser de utilidad limitada para una aproximación multidimensional a los conceptos del género (masculino y femenino) en el pensamiento mesoamericano. Una de las razones de esta limitación se desprende directamente de la influencia sobre los presupuestos implícitos de dichos estudios que ejerce la tradición filosófica occidental. ¿Cómo dar cuenta de un sistema de pensamiento fundamentado en dualidades fluidas, no jerarquizadas, y en moción permanente para lograr un imprescindible equilibrio fluido?

Sin embargo, ciertos análisis teóricos feministas—sobre todo aquellos que conciernen a la teoría de la corporalidad—han estimulado este acercamiento al universo mesoamericano. Sus revisiones incluyen una puesta en duda de buena parte de los postulados filosóficos clásicos y abren perspectivas nuevas sobre la corporalidad. Así se recobra la preeminencia de la «fiscalidad», es decir, «del cuerpo entero» en todo proceso «espiritual» o mental.

El estudio de las metáforas en la tradición oratoria nahua, así como de textos que son auténticas recopilaciones de narrativas orales, nos ayudarán a discernir los conceptos mesoamericanos sobre la corporalidad y a percibir en ellos los matices del género. Así podremos empezar a descubrir los significados de la «filosofía encarnada» característica del mundo mesoamericano.

Como categoría de la teoría feminista, el género es, según lo señalan varias autoras (Ortner y Whitehead, 1989), una maniobra analítica que permite establecer en las ciencias sociales una diferencia entre el estrato biológico (anatómico) de la sexualidad y las características sociales que asumen las diferencias sexuales anatómicas—masculinas y femeninas—en cada cultura dada.

Ahora bien, las relaciones de género están incrustadas o «imbricadas» en un entramado cultural y conformadas por los *contextos locales*. Esta comprensión impuso un cambio de objeto de

estudio en la teoría feminista: de un enfoque centrado sólo en la mujer se pasó a la relación entre ambos géneros, e invitó, también, a trascender el estudio de roles supuestamente inmutables por el análisis de las variabilidades inter e intraculturales. Finalmente, motivó el tránsito de especulaciones sobre las características supuestamente universales del género hacia la consideración de las múltiples implicaciones que diferentes contextos socio-culturales tienen para la construcción de los «hechos naturales» o «datos biológicos».

El género peculiar de un tiempo y un lugar difícilmente podría desligarse de lo que Foucault llama la *epistéme*. El conocimiento de este marco epistemológico de todos los significados culturales vuelve la «ideología» del género inteligible. Gewertz (1987), por ejemplo, asegura que sin una comprensión adecuada de los significados de «persona» entre los tchambuli de Papua, Nueva Guinea, no podemos entender ni los significados de las relaciones de género ni la conducta de las mujeres.

Para acercarnos rigurosamente al pensamiento mesoamericano, propongo una *revisión de ciertos conceptos* de uso corriente en el análisis de las relaciones de género. Debemos cuestionar el isomorfismo implícito en la traslación de categorías del universo teórico moderno a los conceptos de lo femenino y lo masculino en el pensamiento mesoamericano.

El presente trabajo es un esfuerzo por presentar las rupturas o discontinuidades entre esos útiles analíticos—esas «maniobras», por cierto muy útiles para forjar la teoría feminista—y lo que emerge como relaciones de género y conceptos de lo masculino y de lo femenino en los documentos mesoamericanos a nuestro alcance para estudiarlo.

Las fuentes principales de este trabajo son los libros III y VI de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (Códice



*Florentino*). Varios investigadores han señalado su particular riqueza y profundidad—especialmente del libro VI—y su valor de puente para aproximarnos a la moral y al pensamiento de los antiguos nahuas (León Portilla, 1983; Klor de Alva, 1988; López Austin, 1984). También se ha consultado esa otra versión de la «magna historia» que es el *Códice Matritense*, del Palacio Real, en las traducciones del náhuatl por León Portilla. Las aportaciones de López Austin y León Portilla a la comprensión del universo filosófico de los mesoamericanos han sido un apoyo importante para la interpretación de esas fuentes primarias.

Trato de *interpretar las fuentes* con la ayuda de conceptos derivados de ellas mismas; es decir, que al estudiar los ritos de curación descritos por Sahagún, pongo metodológicamente entre paréntesis las «certidumbres» derivadas de las ciencias biológicas y de la medicina modernas. Estas certidumbres no son universales sino también construcciones históricas (Petchesky, 1987, Duden, 1991; Brown, 1988; Laqueur, 1990).

En esta perspectiva, algunas de las «maniobras analíticas» anteriormente mencionadas parecen ser puentes conceptuales muy cuestionables en el acercamiento a ese universo. Entre ellos, cabe mencionar específicamente la división entre lo biológico (sexo) y lo cultural (género).

He detectado tres líneas principales de ruptura con las concepciones usuales en la teoría de género:

- I. la misma concepción mesoamericana de la dualidad;
- II. el concepto de equilibrio fluido;
- III. el concepto de la corporalidad (cuerpo entero o físico).

## I. La dualidad en el universo mesoamericano

### 1. La dualidad original

Un rasgo recurrente del pensamiento mesoamericano es la fusión de lo femenino y masculino en un único principio polar. La dualidad-unidad femenina-masculina era parte integrante de la creación del cosmos, de su (re)generación y manutención. Es este concepto a la vez único y dual que se expresa en las representaciones de las divinidades en pares (Olmos, 1973 [1533]; González Torres, 1991; Sahagún, 1989; López Austin, 1984). Varias deidades mesoamericanas eran pares constituidos por un dios y una diosa, empezando por Ometeotl, creador supremo cuyo nombre significa «dios-dos» o «dios doble». Morador del lugar más allá de los trece cielos, Ometeotl era concebido como un par femenino-masculino (*omecihuahatl-ometecuhтли*). Las otras deidades duales, engendradas por el par supremo, encarnaban a su vez los fenómenos naturales. La lectura del escueto manuscrito del siglo XVI, atribuido por Ángel Garibay a fray Andrés de Olmos, explica de forma magistral esta concepción de dualidad. Y es precisamente el carácter sucinto de sus enumeraciones el que señala a la obra de este primer recopilador cristiano como una de las fuentes primarias con menos retoques y, por lo tanto, alteraciones (Olmos, 1973 [1533]).

La concepción de esta unicidad dual se encuentra en toda la región mesoamericana. Así, Thompson (1975), por ejemplo, pudo hablar de Itzam Na y de su cónyuge Ix Chebel Yax, en la región maya, en estos mismos términos. Las Casas (1967) mencionaba a la pareja constituida por Ixona y su mujer, y Diego de Landa (1960) se refería a Itzam Na e Ixchel como dioses de la medicina. Para los pobladores de Michoacán, la pareja creadora es la de Curicuauert y Cuerauahpeti.

Las culturas del área mesoamericana, dice López Austin, «ven el mundo ordenado y puesto en movimiento por las mismas leyes divinas, adoran los mismos dioses con distintos nombres» (López Austin, 1976).

## 2. Especificidad de la dualidad mesoamericana

De la misma manera que las deidades de los fenómenos naturales nacen del par original Ometeotl-Omecihuatl, las múltiples dualidades que estructuran la cosmovisión mesoamericana están engendradas por la dualidad original constituida por el género.

Tomemos, por ejemplo, la dualidad entre vida y muerte. Como lo muestran con tanta expresividad aquellas figurillas de Tlatilco representando cabezas humanas compuestas por la yuxtaposición de media cara viva y de media calavera, la vida y la muerte no son a su vez más que dos aspectos de una misma realidad dual.

Recordemos la cosmología. La alternancia del sol y de la luna era otra expresión de la complementariedad dinámica de lo masculino y de lo femenino (Báez-Jorge, 1988). En el baño ritual de los recién nacidos, aguas femeninas y masculinas eran invocadas (Sahagún, 1989).

Esta dualidad cósmica se reflejaba en la cotidianidad de la naturaleza: el maíz, por ejemplo, era por turnos femenino (Xilonen-Chicomecoatl) y masculino (Cinteotl-Itztlacoliuhqui). Principio ordenador del cosmos, la dualidad se reflejaba en el ordenamiento de la cronología. Existían dos calendarios: el primero, ritual de 260 días; es decir, 13 veces 20, ha sido vinculado por algunos investigadores con el ciclo de la gestación humana (Furst, 1986); el otro calendario (agrícola) solar constaba de 360 días, o sea, de 18 ciclos de 20 días. Cinco días adicionales permitían adaptar este calendario al año astronómico:

[ ... ] contaban el primer día y de veinte en veinte días, que hacían sus meses, contaban el año y dejaban cinco días, así que en un año no tenían sino trescientos sesenta días (Olmos, 1553, en Garibay, 1973).

Hasta el arte oratorio y la poesía reflejaban la constitución dual del universo: los periodos oratorios sobresalientes se repetían dos veces, con cambios mínimos pero significativos. León Portilla llama a esta forma retórica «difrasismo» (León Portilla, 1984; Garibay, 1953-1954; Sullivan, 1983), y los poetas alternaban pares de versos cuyo orden variaba, pero sus elementos no podían separarse. Entre los investigadores del mundo mesoamericano, Alfredo López Austin (1984) se destaca por su percepción de un pensamiento enteramente permeado por dualidades. Thelma Sullivan (1983) expresa la misma comprensión cuando habla del ordenamiento de la oratoria y la narrativa en «pares redundantes».

¿Qué tipo de dualidad era la mesoamericana? ¿En qué se diferencia de los ordenamientos binarios que fundan la teoría feminista del género?

Tanto Francés Karttunen como Gary Gossen insisten en decir que era una dualidad dinámica (Karttunen, 1986; Gossen 1986). Otros autores agregan que el ordenamiento polar de opuestos se estructuraba en la complementariedad (López Austin, 1984), dotando de movimiento al concepto. Finalmente, podríamos hablar de una cierta «reversibilidad» en los términos y añadir que la masculinidad es definida sólo en referencia a la feminidad y viceversa. Cada polo es el referente del otro y, por lo tanto, se crea una multiplicidad de gradaciones y matices entre ambos, ya que permanecen en moción el uno hacia el otro. Esta fluidez en busca de equilibrio -o este equilibrio fluido- es una característica relevante que distingue a la polaridad o dualidad mesoamericana de las categorías fijas y mutuamente excluyentes de la teoría de género.

### **3. «Jerarquías» estratificadas versus fluidez**

En un cosmos así construido habría poco lugar para los ordenamientos «jerárquicos» en el sentido piramidal y estratificado. En

las narrativas -igual si vemos los *ilamatlatolli* (discursos de las viejas sabias), los *huebuetlatolli* (discursos de sabios viejos) o si revisamos las fuentes que nos hablan de pares de divinidades, nunca se puede inferir ninguna valoración de un polo como «superior» al otro. En cambio, una característica recurrente de ese universo conceptual parece ser el desdoblamiento de dualidades. Este desdoblamiento abarca los pisos celestes y terráqueos, los del subsuelo y los cuatro rumbos del universo.<sup>2</sup> Nunca estratificado en entidades fijas, este proceso continuo de desdoblamiento se encontraba en permanente flujo. La dualidad permeaba así el cosmos entero y ponía su sello en cada objeto particular, en cada situación, divinidad o cuerpo.

De todo ese flujo de dualidades metafóricas, divinas y corpóreas, queda sólo un armazón ineludible de mutua necesidad de interconexión e interrelación. Arriba y abajo (Lakoff y Johnson, 1986 [1980]:50ss.)<sup>3</sup> no significaban en el universo mesoamericano lo superior y lo inferior (N. Quezada, comunicación personal). Fueron los catequistas quienes, en su afán de encontrar aproximaciones que les fueran familiares, denominaron, respectivamente, «cielos» e «infiernos» a los pisos celestes y subterráneos del universo nahua. Así el Tlalocan, lugar privilegiado de aves y aguas, adonde los «muertos por agua» iban como a un lugar de elección, se encontraba en el inframundo, en el oriente. He aquí un lugar de delicias que no se encontraba en el «cielo».

<sup>2</sup> González Torres, 1991, p. 126: «... el 4 [significaba] los cuatro rumbos del universo, el 5 los cuatro rumbos más el centro, el 9 estaba asociado al inframundo y el 13 a los estratos del cielo, inframundo y tierra más el centro».

<sup>3</sup> En las culturas occidentales, las metáforas derivadas de orientaciones espaciales tiene una valoración moral o emocional: lo alto es, por ejemplo, asociado con lo bueno o hasta—ver la expresión inglesa *I am high* o la locución castellana «me levantas el animo»—con la felicidad. Una transposición de estas valoraciones al universo mesoamericano sería un grave error.

Ni siquiera entre el bien y el mal, como tampoco entre lo divino y lo terrestre, ni entre la muerte y la vida, existían valoraciones «jerárquicas» estratificadas en superior-inferior. Por ejemplo, de la muerte nacía la vida:

La vida y la muerte, conjugadas en la Gran Madre Telúrica, formaban un ciclo de opuestos complementarios: la vida llevaba el germen de la muerte; pero sin muerte era imposible el renacimiento, porque la preñez era la muerte de la que surgía la vida (López Austin, 1984: 103).

Al respecto, Alfredo López Austin señala que la corrupción del semen en el vientre materno daba lugar a la nueva vida (1984). Las fuerzas divinas habitaban los inframundos (los «infiernos») y la guerra florida—que era una forma de destrucción—mantenía en vida no sólo a sus divinidades sino al universo entero.

Esta oscilación entre los opuestos, o los polos de la dualidad mesoamericana, ocurre con tal fluidez que nos lleva a elaborar un concepto de ordenamiento por pares distinto del ordenamiento «jerárquico» estratificado de la teoría feminista de género. Esta cualidad de dinamismo—como la llaman unos autores—o de complementariedad—como la denominan otros—determina y forja un ordenamiento dual específico del pensamiento mesoamericano, caracterizado por la ausencia de categorías cerradas sobre sí mismas y mutuamente excluyentes.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Acababa de redactar este artículo, cuando descubrí que Louis Dumont habló de las categorías de pensamiento hindú en términos de «segmentación» fluida y de «apertura» de los conceptos. « ... como yo decía en relación con la India, las distinciones son numerosas, fluidas y flexibles, corren independientemente unas de otras en un entramado de poca densidad; también son diversamente acentuadas según las situaciones, apareciendo a veces en el primer plano, diluyéndose en otras ocasiones en el trasfondo. En cuanto a nosotros, pensamos generalmente en blanco y negro, proyectándonos sobre un vasto campo de disyunciones claras (o bueno o malo) y valiéndonos de un pequeño número de fronteras rígidas y gruesas que delimitan entidades sólidas» (Dumont, 1983: 245).

No sólo los dioses participaban de esta dualidad fluida entre el bien y el mal, sino que todo tipo de seres cumplía el doble papel de agresores y benefactores:

[. . .] de los cuatro rumbos, los cuatro pilares del cosmos procedían las aguas celestiales y los vientos benéficos y dañinos (López Austin, 1984).

Estrechamente vinculados con las lluvias, los montes proporcionaban el indispensable líquido, pero también causaban enfermedad y muerte. Eran también los autores de accidentes, de «meteoros acuosos» dañinos a las cosechas. En la cosmovisión mesoamericana, la dualidad no era ni fija ni estática sino en continuo cambio. Un ingrediente esencial del pensamiento nahua era esta movilidad que imprimía su impulso a todo. Las deidades, la gente, los animales, así como el mismo espacio, los puntos cardinales y el tiempo tenían identidad de género: eran femeninos o masculinos en proporciones que se modificaban continuamente. El género que permeaba cada aspecto de la vida estaba asimismo vinculado al movimiento que engendraba y transformaba toda identidad.

Al referirse al área maya, Gary Gossen señala que la dualidad primordial era dinámica, y añade que este dinamismo de valencias masculinas y femeninas cambiantes estaba de manifiesto en la religión y en la vida cotidiana (Gossen, 1986).

En el universo entero, los atributos femeninos y masculinos se entretrejan en la generación de entidades fluidas; y el equilibrio cambiante de fuerzas opuestas constitutivo del universo, de la sociedad, así como del cuerpo—reflejo e imagen de ellos—se debe entender como manifestación de esta interpenetración de los géneros. Del cosmos al cuerpo individual, el género revela ser la metáfora fundamental del pensamiento mesoamericano.

Jacques Soustelle (1955) calificó al pensamiento mesoamericano con la fórmula siguiente:

La ley de este mundo es la alternancia de cualidades distintas [ ... ] que dominan, se desvanecen y reaparecen eternamente.

## II. El equilibrio

### 1. Dualidad: tradición oral versus tradición escrita

Las siguientes consideraciones historiográficas darán más precisión al análisis del pensamiento nahua. Por la forma en que se constituyeron nuestras fuentes, debemos diferenciar la oralidad mesoamericana de la cultura escrita de los recopiladores. De ahí la necesidad de articular las diversas formas de interacción entre la oralidad original y la escrita de los cronistas. El producto más conspicuo de esta interacción es el «texto híbrido» que recopila por escrito recitaciones orales.

La escuela de estudios del universo oral, iniciada por Milman Parry (1971), ha recalcado el carácter específico y original de la oralidad en relación con lo que llamamos la cultura escrita. En particular, ha mostrado que la aparición de polaridades cerradas y la exclusión del «tercer término», en Grecia, corresponde *grosso modo* a la popularización de las técnicas de la escritura a partir del siglo v. De carácter eminentemente oral, la dualidad mesoamericana se concibe en forma muy distinta a la polaridad clásica, tal como Lloyd, por ejemplo, la estudió en el pensamiento griego (Lloyd, 1966). Las polaridades clásicas llevan a las disyunciones de la lógica formal sancionadas por el tercio excluido (*tertium non datur*).

Por su plasticidad y el dinamismo permanente en que se posicionan y «pulsan» los polos opuestos, el «pensamiento» nahua



se ubica fuera del horizonte cultural clásico. La siguiente cita de Jacques Soustelle puede introducirnos a una comprensión del universo nahua:

Así el pensamiento cosmológico mexicano [...] lo que [lo] caracteriza es precisamente la ligación de imágenes tradicionalmente asociadas. El mundo es un sistema de símbolos que se reflejan mutuamente [...]. No nos encontramos en presencia de largas cadenas de raciocinios, sino de una implicación recíproca y continua de los diversos aspectos de un todo (Soustelle, 1955).

Sin embargo, la cultura clásica de los primeros cronistas confirió, a veces, un tinte «clásico» a los textos que elaboró a partir de la recopilación de declamaciones orales.

## 2. Pensamiento oral y narrativa oral

Es importante recordar que las fuentes en las cuales se basa este estudio son textos «mestizos». Pertenecen a dos formas o estilos de narrativa: la oral y la escrita; es decir, la del hablante original y la del recopilador. Por ejemplo, en las diferentes versiones del trabajo de Sahagún, se transcriben narrativas orales, historias épicas (como la del Tohuenyo que analizaremos más adelante) y amonestaciones de contenido moral. Estos textos son la transcripción de discursos tradicionales orales y en esto corresponden probablemente a la definición que Parry da al término técnico «texto auténtico». Un texto auténtico es, según él, la primera transcripción por un escribano de una narración que anteriormente fue exclusivamente oral.

La narrativa oral no se puede reducir a las categorías de la literatura (escrita). Perteneció a otro orden de realidad. Nunca es la recitación de un «texto» aprendido de memoria. Tampoco es una creación completamente original del narrador. Según Parry, es una rapsodia, palabra griega que significa *patchwork*,

composición o «remiendo» a partir de conjuntos de fórmulas tradicionales. El recitador de un texto aprendido desenvuelve un tapiz prefabricado (el texto memorizado) frente a los oyentes. El narrador oral compone el tejido a partir de elementos familiares. Su narración está influida por la respiración (Tedlock, 1983) y, por lo tanto, espaciada por las pausas que el hablar requiere. En la declamación oral, se enfatiza la acción épica de los héroes, se clarifica la intervención divina, se insiste en los hechos relevantes y se confirman ideas por medio de la redundancia. De hecho, la repetición del mismo episodio con fórmulas similares o diferentes y la abundancia de metáforas es una de las características más notables de los «textos» nahuas, como resultado de su carácter de transcripciones de narrativas orales (Sullivan, 1983; León Portilla, 1983).

Los meandros y devenires del «pensamiento» oral, sus flujos circulares y a veces impredeciblemente innovadores semejan a ese río del que hablara Heráclito, siempre el mismo y siempre otro: un agua que fluye incesantemente, zambulléndose aquí tras una piedra, hundiéndose allá en una barranca o fluyendo incontentida hacia el mar que la acoge. El pensamiento tras la narrativa oral se parece a esas aguas a veces caudalosas y a veces sostenidas y quietas, impredecibles en sus cambios y, sin embargo, semejantes a sí mismas.

Así, pues, la narrativa oral y el texto escrito pertenecen a registros u órdenes diversos, y son animados por «lógicas» que a veces se contradicen la una a la otra. Pienso que estas contradicciones se reflejan en los escritos de Sahagún, sobre todo en aquellos textos que, como el *Códice Florentino*, elaboró a partir de las transcripciones de discursos orales por sus asistentes. Podemos comprender mejor la especificidad del concepto nahua de «equilibrio» a través de una comparación entre la narrativa oral y el texto escrito.

Una buena parte de los materiales que constituyen la *Historia de las cosas de la Nueva España* y el *Códice Florentino* fueron cantos épicos y «poéticos», crónicas e historias, himnos y discursos rituales, todos destinados a la declamación pública. Eran jirones de conocimiento e historia oral que la tradición calificaba de *chalchihuitl* (jades), es decir, herencias invaluable y de permanencia pétrea. La metáfora con la cual se designaba a los discursos de las viejas (*ilamatlatolli*) y viejos (*huehuetlatolli*) sabios expresa admirablemente este imperativo de recordar: se les llamaba «como desparramamiento de jades» (Sullivan, 1983; León Portilla, 1983).

Ahora bien, a pesar de sus características eminentemente orales, los textos estudiados aquí fueron transformados, recortados, sintetizados y organizados por Sahagún para conformarse a ciertos lineamientos de la época sobre la escritura de libros (López Austin, 1971: 52-53). Esta combinación de narrativa oral transcrita y manipulación literaria refleja el enfrentamiento entre dos mundos. En este sentido, varios estudiosos han señalado el valor inmenso que por su característica «dia-lógica» -es decir, de diá-logos- tienen estos textos. No sólo evidencian y confrontan dos lógicas, sino también son expresiones del diálogo que se estableció entre el viejo y el nuevo mundo (Burckhart, 1989; Klor de Alva, 1988: 1).

Al comparar la versión náhuatl del *Códice Matritense* con la traducción y adaptación que hiciera Sahagún, ya en 1577, aparecen muchos elementos de este diálogo y de esta confrontación entre dos lógicas. Más adelante analizaremos en detalle cómo el entretimiento de ambos estilos «filtra» para nosotros los pensamientos y conceptos nahuas de corporalidad. Nos detendremos particularmente en algunas narrativas del libro III y VI del *Códice Florentino*.

### 3. El equilibrio fluido

La noción de dualidad estaba matizada por otra, igualmente omnipresente en el pensamiento mesoamericano: el «equilibrio». Lo que llamo así no es el reposo estático de dos masas o pesos iguales; más bien se trata de una noción que modifica la relación entre pares duales u opuestos. En una primera aproximación, sólo podemos definirla como distinta, ajena a nuestras tradiciones de pensamiento. Como la dualidad misma, la cualidad de equilibrio permea no sólo las relaciones entre mujeres y hombres, sino las que existen entre divinidades, entre las divinidades y los humanos, y entre los elementos y las fuerzas de la naturaleza.

Si añadimos que la búsqueda de este equilibrio era imprescindible para la conservación de todo orden, del cotidiano al cósmico, comprenderemos que se trata de una noción tan fundamental como la dualidad.

### 4. La noción de equilibrio y la dualidad

La fluidez del «equilibrio» mesoamericano y el flujo propio de la narrativa náhuatl sólo nos son accesibles como reflejos de un «pensamiento» oral filtrado por esos textos híbridos de oralidad y escritura. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Garibay, 1973: caps. V y VI), se encuentra un relato cosmogónico de la separación del cielo y de la tierra:

Vista por los cuatro dioses la caída del cielo sobre la tierra [ ... ] ordenaron [ ... ] hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos [ ... ].

Al descodificar este mito, López Austin añade:

[ ... ] los cuatro pilares que soportan las capas celestes para separarlas de la superficie de la tierra [ ... ] [son] descritos

como cuatro árboles a través de los cuales fluyen hacia la parte intermedia las corrientes de las influencias de los dioses celestes y del inframundo (López Austin, 1984: 104).

En la construcción simbólica de este universo, la fluidez era la característica principal que expresaba el contacto constante entre los trece pisos celestes, las cuatro capas intermedias terráneas y los nueve niveles del inframundo.

En cuanto al equilibrio, conocemos más los efectos de su acción que su propia naturaleza: determinaba y modificaba el concepto de dualidad y era condición para la conservación del cosmos (López Austin, 1984: 105; Burckhart, 1989: 79). Con ello, queda dicho que la dualidad mesoamericana no puede ser un ordenamiento binario entre polos «estáticos» como el que aparece en la teoría del género, heredera en esto de la tradición clásica. El concepto de «balance» se puede entender en primera aproximación como un «operador» que modifica continuamente los términos de las dualidades y da así su cualidad única al concepto de pares de opuestos y complementarios propios de todo el pensamiento mesoamericano. «Moldea» la dualidad, la hace fluir, impide su estratificación. Requerimiento fundamental para el mantenimiento del cosmos, este «equilibrio fluido» no podía coexistir con categorías cerradas, inamovibles, unitarias. La exigencia de «equilibrio» siempre reconstituyéndose, que era inherente al concepto mesoamericano de un universo móvil, hacía también que todo punto de equilibrio estuviera igualmente en permanente desplazamiento. Las mismas categorías de lo femenino-masculino eran abiertas, «en flujo». Como parece sugerirlo López Austin:

[ ... ] no hay un ser exclusivamente femenino o exclusivamente masculino sino diferentes grados [matices] de combinaciones (Conferencia DEAS, enero, 1990).

En desplazamiento continuo, las categorías de género, en el pensamiento mesoamericano, estaban también en equilibrio fluido y el «punto crítico» de balance se debía buscar en su moción continua, redefiniéndose en cada instante, sujetas al cambio y al fluir de todo el cosmos. También lo femenino y lo masculino se constituían y redefinían permanentemente, oscilando entre sí.

En este desplazamiento permanente, y en este continuo reajuste de los polos, ninguno podía ser preponderante o dominar sobre el otro, excepto por un instante. La «carga» no perceptible que tenían todos los seres (López Austin, 1984): piedras, animales y gente, era femenina o masculina y, frecuentemente, ambos a la vez, en diferentes gradaciones y en perpetuo devenir y cambio.

### **5. Concepto mesoamericano y concepto griego de equilibrio**

Ajena -como es evidente- al horizonte clásico, la noción de «equilibrio» o de «balance» que matiza cada dualidad poco tiene que ver con el concepto de «justo medio» heredado del pensamiento griego (Gingerich, 1988). El «dorado término medio» de la antigüedad es parte de nuestra herencia cultural. Según algunos autores (Foucault, 1984), para los romanos, equilibrio y armonía son virtudes interiores cultivadas en vista de la perfección privada. El justo medio del que hablaba Aristóteles parecería implicar un equilibrio estático, una *stasis*. Era una *homeostasis* en la cual, el término medio aparece como un punto fijo en medio de dos extremos inmóviles. Algunos investigadores nos hablan del diverso concepto de equilibrio que existía en Mesoamérica. «La doctrina del camino medio, entonces, era un principio central en la formulación e interpretación de esta ética», nos dice Gingerich, a propósito de la metáfora nahua, para expresar una vida correcta que aparece en los *ilamatlatolli*. Pero, añade:

Este camino medio no es definitivamente el justo medio aristotélico. Esta concepción [es] profundamente indígena ... (Gingerich, 1988: 522).

Al transgredir este «justo medio», el infractor, en la filosofía clásica, sólo pierde en virtud personal y en comportamiento justo dentro de los límites definidos por Némesis. A diferencia de lo que ocurre en el horizonte mesoamericano, esa pérdida del justo medio no significa un peligro para la estructura y sobrevivencia de todo su cosmos. Por el contrario, varios autores han señalado ya la característica radical de urgencia que emerge de la responsabilidad colectiva nahua en el logro de ese equilibrio móvil, fluido y vital:

Los nahuas tenían un sentido de responsabilidad colectiva [ ... ] y creían que los actos humanos podían provocar un cataclismo final (Burckhart, 1989: 79).

El «camino medio» del nahua, aunque también expresa virtudes personales, es ante todo cumplimiento de un imperativo para la conservación cósmica y con ello participación imprescindible en el sostén de su universo.

Para quedar en el ámbito de las transposiciones al universo conceptual clásico, se podría decir que más que una *homeostasis* el «equilibrio» nahua es una *homeorhesis* (de *rheo*, flujo) o «balance» de conjuntos en flujo. Es decir, que lo podríamos definir, en contraposición con los equilibrios homeostáticos de la tradición occidental, como un «equilibrio» *homeorético*. La mediación entre los polos opuestos implicaba, para el nahua, componer o «negociar» constantemente con la misma moción y plasticidad de opuestos que se transformaban permanentemente en un fluir sin fin. La búsqueda del justo medio como colocación de sí mismo en el punto central de un equilibrio inmóvil era algo ajeno al pensamiento nahua.

Corregir la *stasis* clásica por nociones dialécticas tomadas de la tradición hegeliana sería, también, poco apropiado. El «equilibrio *homeorético*» nahua no es un balance logrado por la «síntesis» entre una «tesis» y una «antítesis» y tampoco un compromiso pragmático entre opuestos irreductibles. Es más bien un estado de tensión dinámica extrema, como cuando dos fuerzas se encuentran sin reconciliarse y avanzan tambaleantes hasta el límite del caos. El «camino medio» nahua podría definirse como la exigencia de mantener el orden en este límite. Ya desde su nacimiento, el ser nahua era definido en términos de equilibrio. En el libro VI del *Códice Florentino*, aparece una metáfora que revela el concepto nahua sobre el estado del niño al nacer:

[ ... ] el concepto nahua define al individuo como producto de una alquimia particular de características buenas y malas (Gingerich, 1988: 532).

La condición de un niño nacido entre los mexica es descrita como ni totalmente depravada ni totalmente benéfica, ni totalmente libre e independiente, ni totalmente determinada. [ ... ] Nació con «su desierto y su mérito», *in iilhuil in imahceual* (*ibid.*: 526, citando el *Códice Florentino*, libro VI, cap. XXXVI).

Pero este equilibrio no era fijo. Podía alterarse. Si un niño nacía bajo un signo nefasto, se podía esperar que, al «bautizarlo» en un día fasto, su *tonalli* (entidad anímica principal) adquiriera inclinaciones y tendencias positivas:

Si se lograba un equilibrio armónico, el individuo podría obtener las mayores ventajas de las inclinaciones y las tendencias definidas por su *tonalli*; si no, la tendencia podría asumir un rumbo menos benéfico y disminuir su vitalidad (López Austin, 1984, mi traducción del inglés).

Myerhoff se acerca al concepto de la *homeorhesis* nahua cuando define la noción de «balance» como una condición no estática lograda a través de la resolución de la oposición (Myerhoff, 1976: 102).



El imperativo de equilibrio exigía de cada uno, en cada circunstancia, buscar el centro-eje del cosmos y coordinar su posición en relación con él. Mantener el equilibrio es concertar los opuestos. Eso implica no negar lo opuesto, sino avanzar hacia él, abarcarlo tratando de encontrar el punto de equilibrio fluctuante. El principio de exclusión -el *tertium no datur* de la lógica formal clásica- no existe en el universo nahua. En este pensamiento se integran los opuestos: caliente y frío, noche y día, sol y luna, sagrado y profano, femenino y masculino:

Los extremos, aunque no tenían que ser evitados completamente, sí debían ser balanceados uno contra el otro (Burckhart, 1989: 130-131).

Esta posición fluida era constituyente del equilibrio del cosmos. La fusión-tensión de contrarios en el universo cósmico mesoamericano era la medida y el medio para lograr el equilibrio primordial y fundamental.

### **6. Equilibrio cósmico y moral**

La responsabilidad colectiva—no sólo para sostener el equilibrio, sino para influir en su logro—producía un tipo muy particular de códigos morales. En ningún lado se expresan mejor estos códigos morales que en los llamados *buehuetlatolli* e *ilamatlatolli*. Como ya se mencionó, muchos investigadores consideran el libro VI del *Códice Florentino* de Sahagún como el reflejo de una suerte de *summa* del pensamiento nahua. Es el que cala más hondo en creencias y exigencias de esa sociedad. Los *ilamatlatolli* contenidos en el libro VI del *Códice Florentino* son sumamente explícitos en el concepto de equilibrio requerido de la conducta de mujeres y hombres:

No andes con apresuramiento ni demasiado despacio [...] porque es señal de pompa andar despacio y andar de prisa tiene resabios

de desasosiego y poco asiento. Andando llevarás un medio [ ... ]. No lveves inclinada mucho la cabeza o encorvado el cuerpo, ni tampoco vayas muy levantada la cabeza y muy erguida porque es señal de mala crianza (Sahagún, 1989: 317).

Mira que tus vestidos sean honestos como conviene [ ... ]. Mira que no te atavies con cosas curiosas y muy labradas [ ... ]. Tampoco es menester que tus atavíos sean muy viles o sucios o rotos [ ... ]. Cuando hablares, no te apresurarás en el habla [ ... ] no alzarás la voz ni hablarás muy bajo [ ... ]. No adelgazarás mucho la voz cuando hablares o saludares ni hablarás por las narices, sino que tu palabra sea [ ... ] la voz mediana (*ibid.*:383-415).

En los *ilamatlatolli*, podemos apreciar esta constante del pensamiento nahua en cuanto se aplica al contexto de la vida cotidiana y de las relaciones sociales entre los géneros. Recordemos aquí el carácter normativo de estas recomendaciones, que no necesariamente permiten hacer inferencias sobre prácticas cotidianas.

### **7. Implicaciones del pensamiento mesoamericano para la teoría del género**

Una «teoría del género» adecuada a la interpretación de las fuentes mesoamericanas debería, por supuesto, ser lo suficientemente «fluida» y «abierta» como para acoger esa peculiaridad mesoamericana que caracteriza a una dualidad entre opuestos como abierta y fluida, contrariamente a las categorías de género mutuamente excluyentes heredadas del horizonte clásico. La dualidad del género aparece, también, abierta y fluida, verdadera forma prototípica de todas las dualidades fluidas entre los términos de la cual hay que mantener un equilibrio dinámico siempre precario y por ajustar.

En el pensamiento crítico feminista, varias investigadoras se han cuestionado la validez de esas categorías cerradas y unitarias para

el análisis de género (Rosaldo, 1980; Collier y Yaganisako, 1987; Nash y Leacock, 1981). Algunas de estas críticas señalan que el ordenamiento binario en categorías mutuamente excluyentes, como las dicotomías cultura *versus* naturaleza y público *versus* privado, son en sí mismas productos de un estilo de pensamiento, de una construcción epistemológica circunscrita por los entrenamientos filosóficos del pensamiento racional patriarcal. Así dice Louise Lamphere (1991):

[...] la teoría feminista ha puesto en duda nuestras categorías de análisis, socavando así las premisas en las que se fundamentaban las primeras investigaciones sobre las mujeres.

Si denominamos «categorías de género» a las concepciones de lo masculino y femenino que aparecen en el pensamiento mesoamericano, encontramos que éstas forman pares de conceptos, por cierto opuestos, pero fluidos, abiertos, sin estratificación jerárquica y en balance cambiante, constituyéndose y reconstituyéndose, definiéndose y redefiniéndose permanentemente.

Con este análisis podemos ver cuán distantes están las categorías de la teoría de género de aquellas que pueden emerger del análisis cuidadoso de las fuentes. Ni el ordenamiento jerárquico entre polos duales, ni las categorías mutuamente excluyentes parecen permitir un acercamiento a la concepción del género en este pensamiento. A cambio, el movimiento de constitución y reconstitución de dichas categorías, su moción y fluidez parecen captar mejor su esencia. Por lo tanto, sugiero un concepto de género derivado de las fuentes. Sus características son: la apertura mutua de las categorías; la fluidez; la no-organización jerárquica entre los polos duales.

Resta ahora revisar un elemento del pensamiento feminista teórico. Nos referimos a la convencional división entre sexo y género: «el sistema sexogénero» como lo llama Teresa de LaRetis (1990).

Por más que la maniobra lingüística de esta última transforme las dos palabras en una sola, sigue existiendo un substrato de concepto doble que desune el cuerpo de su contexto cultural y social. No podríamos hacer teoría del género sin esta ineludible separación tajante entre lo que las teóricas denominamos, hoy por hoy, sexo, y lo que queremos significar por género. Esta división está en la base de la mayoría de las teorías feministas, con toda la variabilidad que un enfoque teórico semiótico (Lauretis, 1990), dialógico (Flax, 1990; Gallop, 1988), o etnográfico (Rosaldo, 1980; Collier y Yanagisako, 1987) puedan presentar.

Sin embargo, este eje de la teoría feminista que nos es tan necesario para articular y ordenar nuestras especulaciones, poco o nada tiene que ver con las estructuras cognoscitivas que se desprenden de la lectura cuidadosa y el análisis de múltiples fuentes que revelan el pensamiento mesoamericano. Lo «biológico» y lo «cultural» no se concebían como órdenes diversos. La inmersión del cuerpo en el cosmos, y del cosmos en el cuerpo impedía siquiera la posibilidad en pensamiento de esta separación. Como veremos más adelante, en el análisis de los conceptos de corporalidad, el ámbito simbólico (o cultural) era considerado tan perceptible como cualquier otro. López Austin señala que no logró encontrar en sus múltiples búsquedas algo que permitiera creer que los nahuas hacían una separación entre el ámbito espiritual y el material (comunicación personal), y podría decirse que las diferencias genitales no se concebían como realidades de otro orden que las que provenían de las normas de conducta apropiada. Lo tangible y lo intangible no estaban netamente separados o, por lo menos, no de la forma en que lo distinguimos o diferenciamos hoy.

El orden en este concepto de dualidad de opuestos provenía del equilibrio logrado por la moción constante, *ollin*. Veremos cómo el cuerpo nahua es la expresión de este movimiento vital.

### III. La concepción de la corporalidad

#### 1. Corporalidad y teoría del género

Nunca antes el cuerpo ha jugado un papel tan central en un *corpus* teórico como aquel que ocupa en la teoría del género. El quehacer feminista y sus discursos sobre el cuerpo fundamentan posturas críticas al racionalismo científico, y algunos están abocados a historiar la anatomía y la biología (Laqueur, 1990; Duden, 1991; Petchesky, 1987). Con estas revisiones críticas, la biología, el «sexo» (como la contraparte del género culturalmente forjado), no aparecen definidos como axiomas. En mayor o menor grado, la teoría feminista ofrece en este campo de análisis de la corporalidad una perspectiva fresca, flexible e innovadora:

La epistemología contemporánea feminista comparte la convicción de que el marco de referencia cartesiano es fundamentalmente inadecuado, obsoleto [ ... ] requiere reconstrucción y revisión.

El cuerpo ha emergido como tema recurrente en los escritos feministas recientes (Jaggar y Bordo, 1989).

La dimensión corporal ha sido siempre identificada con lo femenino y se ha definido desde Platón a Descartes y hasta el positivismo moderno como el principal enemigo de la objetividad. Las teóricas feministas contemporáneas, en respuesta, han empezado a explorar alternativas a enfoques del conocimiento centrados en la mente. Están reformulando cuál es la participación del cuerpo en la cognición y la actividad intelectual e insistiendo en el papel central que juega el cuerpo para la reproducción y transformación de la cultura (ver especialmente las antologías: Jaggar y Bordo, 1989; Rubin Suleiman, 1986; Gallop, 1988; Laqueur, 1990).

El cuerpo de las mujeres, otrora *locus* de todas nuestras opresiones, vuelve, en la reciente teoría feminista, a ser el lugar

privilegiado de las reconceptuaciones y la fuente de inspiración. Hacer teoría desencarnada sería seguir «el viejo hábito filosófico masculino» (Lauretis, 1990). La teoría feminista podrá, como todo pensamiento, conllevar un grado de abstracción: pero está inevitablemente encarnada; incrustada en la carne, nuestra carne femenina con sus deseos y placeres, con su potencialidad para el embarazo y la maternidad, con su sangre, sus flujos y sus jugos (Gallop, 1988).

Por su ya mencionada capacidad de historiar las categorías conceptuales heredadas, la teoría del género ofrece algunas perspectivas que pueden inspirar nuevas incursiones en el ámbito de las concepciones sobre el cuerpo en el pensamiento mesoamericano.

El cuerpo, dice M. Douglas (1982), es una forma simbólica poderosa, una superficie en la cual se inscriben las reglas, jerarquías y aún más los compromisos metafísicos de una cultura, que se refuerzan a través del lenguaje corporal.

## **2. El cuerpo mesoamericano o la corporalidad permeable**

En nuestras tradiciones dominantes, el concepto mismo de cuerpo ha sido formado por oposición a la mente. Se define como el lugar de los datos biológicos, lo material, lo inmanente. También ha sido conceptualizado desde el siglo XVII (Jaggar y Bordo, 1989) como aquello que marca las fronteras entre el ser interno y el mundo externo. En la tradición mesoamericana, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. En ella, el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente, y la

piel es constantemente atravesada por flujos de todos los tipos. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos: una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo (centro) sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, «jugos» y materias. El cuerpo mesoamericano podría ser imaginado como un vórtice generado por el dinamismo de numerosas instancias frecuentemente contrarias, en un rejuego de entidades múltiples materiales e inmateriales.

Cuerpo y cosmos se reflejan mutuamente, se corresponden. La cabeza representa el cielo; el corazón, como centro anímico, corresponde a la tierra; y el hígado, al inframundo. El cuerpo genérico, es decir, el cuerpo femenino y el masculino están a la vez imbricados el uno con el otro; y ambos, en el universo. Estas correspondencias e interrelaciones estaban inmersas, también, en un permanente flujo y reflujo en el cual la calidad de la permeabilidad, el ir y venir entre el cuerpo único y el universo y entre los cuerpos de mujer y de hombre se revertían en un reflujo del cuerpo femenino al masculino y del cuerpo dual al universo.

Es en este juego de incesantes y múltiples emanaciones e inclusiones como se concibe el cuerpo en el pensamiento mesoamericano (Ortiz, 1993). Emanaciones son todas aquellas entidades materiales-inmateriales que podían salir del cuerpo. Véase, por ejemplo, los viajes que el *tonalli* hacía por los supra e inframundos o las emanaciones mediante las cuales el *ibiyotl* podía afectar o dañar a los otros (López Austin). Cuando hablamos de inclusiones nos referimos a aquellas entidades externas—que nosotros podríamos considerar algunas veces materiales—que se introducían en el cuerpo provenientes de otros dominios de la naturaleza, del mundo de los espíritus y, a veces, del ámbito de lo Sagrado. El corazón (*teyolia*) recibía la visita de los dioses, como lo señala López Austin (1984). Con frecuencia, se concebía la enfermedad como intrusión en el cuerpo de elementos nocivos

que al ser expulsados tenían la forma de animales y objetos materiales (Viesca, 1984).

La salud y el bienestar de este cuerpo mesoamericano estaban definidos por el equilibrio entre estas fuerzas y realidades opuestas, de cuya conjunción dependían las características del individuo, su ser mujer o varón.

### 3. Las tres entidades anímicas

Las entidades anímicas, como las denomina A. López Austin, son principalmente tres: *tonalli*, *teyolia*, *ihiyotl*. Cada una tiene espacios de localización privilegiados—pero no únicos—en el cuerpo físico.

El *tonalli*, cuya morada principal es la cabeza, viaja de noche, durante el sueño. También sale del cuerpo durante el coito y en ocasiones cuando se tiene una experiencia inesperada que provoca su salida. En sus viajes, el *tonalli* se aventura por los caminos de los seres sobrenaturales. Sullivan menciona y traduce varias metáforas del náhuatl que señalan el valor de la cabeza (*tonalli*) en la cultura náhuatl. «¿Dónde he pasado sobre el cabello, sobre la cabeza de nuestro señor?», significa, por ejemplo: «¿He ofendido en algo al dios para que me haya enviado desdicha?». «Pasar sobre el cabello» (que según C. Viesca es sinónimo de *tonalli*, Viesca, 1984) y «pasar sobre la cabeza» son expresiones sinónimas que denotan la ofensa. A su vez: «Cubro tus cabellos, tu cabeza» significa: «Protejo tu honor y buen nombre». Este *tonalli* móvil y viajero, que se identifica con los cabellos y la cabeza, está, a su vez, asentado en ese límite que no debe transgredirse por las costumbres respetuosas.

El *teyolia* reside en el corazón. Lo más particular de esta residencia en el corazón es que, contrariamente a nuestros conceptos de actividades mentales residentes en la cabeza, el *teyolia* era la



entidad de la memoria, del conocimiento, la inteligencia. Además, el *teyolia* era la entidad que, al abandonar el cuerpo, producía la muerte. Es significativo—como ya lo han señalado varios investigadores, entre ellos León Portilla—que aquello que llamamos personalidad, el nahua lo denomina «un rostro y un corazón» (León Portilla, 1983).

El *ihiyotl*, cuya morada es el hígado, puede producir emanaciones que dañan a la gente en su entorno. Es fraccionable y puede salir del cuerpo en forma voluntaria e involuntaria. Las personas con conocimientos y poderes de manejo de la sobrenaturaleza estaban capacitadas para liberar voluntariamente su *ihiyotl*. Éste era el centro anímico de los sentimientos y las pasiones. Pero señala López Austin (1984):

[ ... ] los pensamientos más elevados y las pasiones más relacionadas con la conservación de la vida humana se realizaban en el corazón y no en el hígado ni en la cabeza.

Los reflejos de la multiplicidad cósmica, los flujos y las fuerzas vitales, cuyos vórtices formaban los centros anímicos principales, no agotaban el total de lo que componía un individuo. Existían múltiples fluidos más que podían incursionar de afuera hacia adentro, conjugarse con las fuerzas internas y emprender excursiones hacia afuera bajo la forma de emanaciones. Las articulaciones eran concebidas como nudos de fuerte densidad vital. Se consideraba que era a través de ellas como llegaban los ataques de los seres sobrenaturales -los de «naturaleza» fría—y así impedían el movimiento corporal:

Todas estas entidades, así concebidas, eran tangibles para [en] ese pensamiento: tan perceptibles como brazos y piernas, manos, rostros y genitales (López Austin, 1984).

### **5. Estilo nahua de «ser en- el mundo» y concepto nahua de existencia del mundo**

El mundo para los nahuas no está ahí afuera, constituido exteriormente a mí. Está en mí y a través de mí. Se podría decir que, para el nahua, no hay diferencia entre el complemento circunstancial de lugar (aquí) y el que indica la acción: toda ubicación espacial implica precisas modalidades de la acción.

Además, la porosidad del cuerpo refleja una porosidad esencial del cosmos, una permeabilidad de todo el mundo «material» definiendo un orden de existencia caracterizado por un tránsito continuo entre lo material y lo inmaterial. El cosmos emerge, en este pensamiento, como el complemento de una corporalidad permeable:

Los nahuas imaginaban [ ... ] un continuo físico y conceptual con otros [ ... ] su ser multidimensional [era] como parte integral de su cuerpo y del mundo espiritual y físico entorno a ellos (Klor de Alva, 1988).

### **6. De la corporalidad y sus metáforas**

El pensamiento mesoamericano está no sólo poblado por metáforas, sino que está constituido por ellas. Ya desde el primer contacto entre España y Tenochtitlán, casi en los inicios, Sahagún, Durán y Olmos registran esta riqueza del lenguaje metafórico de los pobladores de América. A veces se quejan, como lo hace Durán, del uso tan extensivo de metáforas al percibir que éstas le dificultan la adecuada comprensión de los moradores de esas tierras, pero a la vez se maravilla de su complejidad (Durán, 1980, citado por Klor de Alva, 1988). Fray Bernardino de Sahagún habla de las «metáforas delicadas con sus declaraciones» y es el primer autor que registra en su *Historia de las cosas de la Nueva España (Códice Florentino)*, libro VI, cap. XLIII, un listado—o

primer diccionario—de metáforas con su equivalente en el lenguaje corriente (1547) (traducción al español por Sahagún, 1577). En 1650, Jacinto de la Serna (1987) dice:

[ ... ] no se puede todo ajustar a las palabras que usarían antiguamente, ni tampoco formalmente explicar la fuerza de las *metaphoras*, que usan, y darles en todo la significación que tuvieron antiguamente.

Y en su *Filosofía náhuatl*, León Portilla (1956: 322) define el pensamiento nahua como «cultura y filosofía de metáforas». ¿Qué imágenes y metáforas aparecen en la figuración (imaginario poético) de la corporalidad? Revisando el libro III y el libro VI de la *Historia de las cosas de la Nueva España (Códice Florentino)*, uno se encuentra con una profusión de narrativas y metáforas cuyo estudio sistemático podría abrir nuevas puertas a la comprensión de la corporalidad mesoamericana. Así se expresan Lakoff y Johnson:

La metáfora [ ... ] no es sólo un embellecimiento retórico, sino una parte del lenguaje cotidiano que afecta al modo como percibimos, pensamos y actuamos. Las metáforas impregnan nuestra lengua [ ... ] los valores más fundamentales en una cultura serán coherentes con la estructura metafórica de los conceptos fundamentales en la misma (Lakoff y Johnson, 1986).

Las metáforas del cuerpo que mencionaré aquí proceden principalmente de ciertos discursos ejemplares que se aprendían de memoria en los *calmecac*. Sobre el particular señala León Portilla:

[ ... ] en los llamados *calmecac* y los *telpuchcalli* [ ... ] se hacía aprender de memoria, a los educandos, de manera sistemática, largas crónicas, los himnos de los dioses, poemas, mitos y leyendas [ ... ]. Así, por este doble procedimiento, transmisión y memorización sistemática de las crónicas, los himnos, poemas y

tradiciones [ ... ] preservaban y difundían los sacerdotes y sabios su legado religioso y literario (León Portilla, 1984).

Es importante enfatizar el uso de los textos que mencionaré en detalle más adelante. Su uso era didáctico, ejemplar, podría decirse. Estos textos los aprendía el estudiante del *calmecac* memorizándolos pero, aún más, le servían como modelo a su propia conducta.

Algunas de estas metáforas se encuentran en los *ilamatlatolli* y en los *huehuetlatolli*, discursos de las ancianas y los ancianos. Estos discursos formaban la parte más importante del rito de introducción a la vida adulta entre los nahuas (Sullivan, 1986; Sahagún, 1989: libro VI; de Olmos, 1547; fray Juan Bautista, 1599; Gingerich, 1988).

Eran, además, amonestaciones retóricas y rituales que jugaban un papel muy importante en toda la vida de los mesoamericanos y ritualizaban muchos tipos de eventos sociales. Por ejemplo, cada acontecimiento importante en la vida de los aztecas—una celebración religiosa, la ceremonia para un nuevo gobernante, el comienzo de la batalla, la elección de esposo o esposa, la elección de la partera para la embarazada, el inicio de la vida adulta entre otros—estaba acompañada por discursos largos y elocuentes apropiados para la ocasión (Sullivan, 1986). Nuestro propósito, ahora, es hacer una revisión somera de algunas metáforas del cuerpo femenino y masculino que se encuentran en los *ilamatlatolli* y *huehuetlatolli* del libro VI<sup>5</sup> de la *Historia de*

<sup>5</sup> Dice Gingerich (1988) que en el libro VI del *Códice Florentino* aparecen en uso ambos: el término *ilamatlatolli* o amonestaciones de las «viejas, las abuelas canas y sabias» y los *huehuetlatolli* o amonestaciones de los viejos. La tradición historiográfica escrita en español, en donde el genérico masculino engloba y en cierto sentido anula lo femenino, ha dejado caer en desuso el término *ilamatlatolli*. Así, hoy en día se llaman *huehuetlatolli* a los discursos de ambos, viejas y viejos sabios. Esto propicia que se llegue a interpretar como sólo los viejos sabios eran

*las cosas de la Nueva España (Códice Florentino)*. Estos discursos, permeados por metáforas, son fuentes privilegiadas para el análisis de las relaciones de género: la conducta apropiada femenina y masculina, y la que conviene para las relaciones entre ambos géneros (Marcos, 1991). He aquí algunas metáforas clave en este pensamiento:

[ ... ] quierote dar otro exemplo [...] siendo vivo el señor de Tetzcuco, llamado Netzahualcoyotzin, [...] preguntóles, diciendo «abuelas nuestras decidme ¿es verdad que todavía tenéis deseo del deleite carnal?, ¿aún no estáis hartas, siendo tan viejas como sois?». Ellas respondieron: «Señor nuestro [...] vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la delectación carnal [...] pero nosotros las mujeres nunca nos hartamos ni nos enhadamos desta obra; porque es nuestro cuerpo como una sima y como una barranca honda, que nunca se hinche; recibe

---

los expositores de esta tradición. Gingerich (1988) habla de esos discursos y señala que además de didácticos eran retóricas (Sullivan, 1986). Menciona además, que en el original náhuatl, aparecen los términos *Inlatal ilamatque*, «las voces de las mujeres viejas», e *Inlatal ueuetque*, «las palabras de los hombres viejos». Aparecen estos términos así, sostenidos aparte por su característica de género, en el discurso final preservado en el capítulo 40 del libro VI del *Códice Florentino* de Sahagún. Estos discursos son los pronunciados por las madres y padres a las hijas e hijos antes de su entrada en el *calmecac* o escuela para el sacerdocio (Sahagún, 1989: 518).

En el lenguaje de los nahuas, especialmente en evidencia en los discursos del libro VI, se conserva la particularidad de las voces de las viejas sabias y los viejos sabios. La diferenciación neta entre voces o discursos femeninos y masculinos (el género) no significaba ni que lo masculino implicara a lo femenino—como es el caso del masculino genérico en español—ni que ambos pudieran fusionarse en lo idéntico. En estas formas del lenguaje se reflejan aspectos profundos de la organización por género en Mesoamérica. No hay anulación del uno por el otro, ni tampoco pretensión de homogeneidad entre ambos. Esta constatación nos remite a una cita de Lauretis al introducir el pensamiento filosófico del colectivo feminista de la Librería de Milán.

La cuestión, entonces, para la filosofía feminista, dice de Lauretis, es cómo repensar la diferencia sexual dentro de una concepción dual del ser. «Un dual absoluto» en el cual ambos, ser mujer y ser hombre, serían primarios como «estando ahí desde el principio» (1990: 4).

todo cuanto le echan y desea más, y demanda mas...» (*Códice Florentina*, p. 382).

Y en el capítulo XVIII, en las recomendaciones a las hijas:

Mira que no escojas entre los hombres el que mejor te parece, como hacen los que van a comprar las mantas al tianquez [...] y mira que no hagas como se hace cuando se crían las mazorcas verdes, que son xilotes o elotes, que se buscan las mejores y más sabrosas (*ibid.*, p. 369).

Estas metáforas sobre los cuerpos de mujeres y hombres revelan aspectos de la cultura que, debido a sus valores morales, fueron selectivamente eliminados por los primeros cronistas. Curiosamente, las metáforas sobrevivieron en el lenguaje popular. ¿Por qué? Debido al recurso de la imaginación y del lenguaje poético, la metáfora parece inocente y pasa por un simple adorno del lenguaje pulido. Diría Sahagún «muy delicadas y cumplidas [metáforas] y propísimos vocablos». Así, fueron conservadas en los textos por su aparente inocuidad y por lo tanto son una de las vías privilegiadas para tener acceso a aquello que los clérigos trataron de eliminar del universo mesoamericano.

Sin embargo, la metáfora es mucho más que sólo eso. Impregna todo el sistema conceptual y el pensamiento. El deseo por el cuerpo del otro está contenido en el uso de la metáfora «xilotes, que se buscan los mejores y más sabrosos». El deseo aparece también en el cuerpo de mujeres imaginado como «sima y barranca que nunca se hinche y desea más y demanda más».

Estas metáforas combinadas con la narrativa del *Tohuenyo* que analizaremos más adelante nos ponen en la pista de anhelos y placeres aceptados en el mundo mesoamericano. Pero hay más: en ocasiones el deseo y la carnalidad son el motor de la historia. No en vano *talticpacayotl*, el sexo, significa «lo que pertenece a

la superficie de la tierra» (López Austin, 1984). Como lo que pertenece a la superficie de la tierra, el goce erótico es conformador de identidad terráquea. No sólo es aceptado, sino que es lo que define a los habitantes de Mesoamérica. Los cuatro pisos intermedios de la superficie de la tierra, la morada de mujeres y hombres, es el lugar del sexo, de sus anhelos y de sus gozos. La superficie de la tierra no sería concebible sin esta dimensión de la corporalidad. ¿Sería ésta la causa de que, para los moradores de Mesoamérica que primero enfrentaron al catolicismo, pareciera anormal la negación total de esta actividad, ya que sin ella no se pertenecía a la superficie de la tierra?

Hablar cósmicamente del erotismo es hablar de la dimensión «de la superficie de la tierra».

### **7. Narrativa y metáfora; la corporalidad nahua en el libro III del *Códice Florentino***

La historia del *Tohuenyo*, relatada en el libro III, capítulo V del *Códice Florentino*, es un ejemplo muy ilustrativo de la comprensión de la corporalidad y del género en el pensamiento nahua. No se pueden entender los «discursos normativos» sin estas narraciones que revelan un sentido cósmico de lo erótico. La historia, que forma parte de las narraciones épicas sobre los dioses y los héroes, sorprende por sus imágenes y metáforas, así como por el lugar prominente que da al deseo y la carnalidad—expresado por una mujer—como eje y dirección de los hechos en las narrativas sagradas. La historia del *Tohuenyo*, tal como la conocemos, forma parte de la rica documentación en lengua náhuatl recogida de labios de sus informantes indígenas por fray Bernardino de Sahagún, en Tepepulco (región de Texcoco), Tlatelolco y México a partir de 1547. Recordemos, con León Portilla, que «parece ser esta historia uno de esos viejos “textos” nahuas dotados de un cierto ritmo y medida que se aprendían de memoria en los calmecac o centros nahuas de educación [ ... ] en estos centros

[donde] se preparaba a las y los educandos para el sacerdocio» (León Portilla, 1983).

La historia del *Tohuenyo* trata del «ardor erótico que sin hipérbole enfermó a una princesa tolteca». Comenta León Portilla:

Se ha dicho alguna vez, a propósito de nuestras culturas indígenas, que se echa de menos en ellas la presencia de temas eróticos [ ... ] mas, contra quienes así han opinado, hablan algunos viejos textos en náhuatl, recogidos de labios nativos a raíz de la conquista.

Seguiré aquí la retraducción de León Portilla, mucho más fiel al original recopilado en náhuatl por el mismo Sahagún.

Andando no más desnudo, colgándole la cosa,  
se puso a vender chile,  
fue a instalarse en el mercado, delante del palacio.  
Ahora bien, a la hija de Huemac,  
que estaba muy buena (*cenca qualli*)  
muchos de los toltecas  
la deseaban y la buscaban  
tenían la intención de hacerla su mujer.  
Pero a ninguno hacía concesión Huemac,  
a ninguno daba la hija.  
Pues aquella hija de Huemac  
miró hacia el mercado,  
y fue viendo al Tohuenyo: está con la cosa colgando.  
Tan pronto como lo vio,  
inmediatamente se metió al palacio.  
Por esto enfermó entonces la hija de Huemac,  
se puso en tensión, entró en grande calentura,  
como sintiéndose pobre  
del pájaro [miembro viril] del Tohuenyo.  
Y Huemac lo supo luego:



ya está enferma su hija.  
Dijo entonces a las mujeres que la cuidaban:  
«¿Qué hizo, qué hace?  
¿Cómo comenzó a entrar en calentura mi hija?».  
Y las mujeres que la cuidaban respondieron:  
«Es el Tohuenyo, que está vendiendo chile:  
le ha metido el fuego, le ha metido el ansia,  
con eso es que comenzó, con eso es que quedó enferma».  
Y Huemac, el Señor,  
en vista de esto dio órdenes y dijo:  
«Toltecas, búsqese el que vende chile,  
aparecerá el Tohuenyo».  
Y luego fue buscando por todas partes  
[...]  
revuelven todo Tula  
y aunque hicieron todo esfuerzo  
no lo vieron por ninguna parte.  
Entonces vinieron a comunicar al Señor  
que en ninguna parte habían visto al Tohuenyo.  
Pero después por sí mismo apareció el Tohuenyo,  
no más se vino a instalar  
donde había aparecido la primera vez  
[...]  
Huemac lo interrogó: «¿Dónde está tu casa?».  
El otro respondió:  
«Yo soy un Tohuenyo [forastero]  
ando vendiendo chilito».  
y el Señor Huemac le dijo:  
«Pues ¿qué vida es la tuya, Tohuenyo?  
ponte el maxtle, tapate».  
A lo cual respondió el Tohuenyo:  
«Pues nosotros así somos».  
Dijo luego el Señor:

«Tú le has despertado el ansia a mi hija,  
tú la curarás».

[...]

y enseguida le cortaron el pelo, lo bañaron y después de esto,  
lo ungieron,  
le pusieron un maxtle, le ataron la manta.

[...]

y cuando el Tohuenyo entró a verla,  
luego cohabitó con ella,  
y con esto al momento sanó la mujer.  
Enseguida se convirtió el Tohuenyo en el yerno del Señor.

La parte narrativa del final de esta historia ejemplar relata una serie de hazañas guerreras, donde el Tohuenyo ganó el reconocimiento de los toltecas. Pareciera un mito épico de las hazañas de los seres sobrenaturales. En medio de toda esta sacralización de las hazañas guerreras se encuentra esta «curiosa historia del *Tohuenyo*» como la llama León Portilla. Curiosa, sí, aun para los más expertos investigadores del México antiguo. Aún nos sorprende que, a pesar del escrutinio y eliminación que debieron haber sufrido las ideas eróticas del mundo nahua a manos de los clérigos cronistas, nos hayan llegado por lo menos la expresión de algunas de ellas.

Situar estos textos eróticos en el contexto en que se usaban permite un nivel más de acercamiento al papel que jugaban el deseo, la corporalidad y el placer en el pensamiento mesoamericano. Estamos muy lejos, en ellos, del temor a los poderes del deseo femenino insaciable y destructor—como aparece, en el continente europeo, por ejemplo, en el *Martillo de brujas* o *Malleus Maleficarum*.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> La obra, de la que son autores los dominicos Heinrich Kramer y James I. Sprenger, apareció en 1484 (otros autores la sitúan en 1486). De ese tristemente célebre documento, redactado para poder cazar a las «brujas» y luego condenarlas a la hoguera inquisitorial, surge un concepto de mujer codiciosa de los genitales

La historiografía, como ya se señaló, generalmente enfatiza el carácter disciplinado y hasta cierto punto «represivo» de la cultura azteca. No negamos, en ella, la presencia de una normatividad y de sus exigencias disciplinarias con respecto al sexo, pero tampoco podemos afirmar estrictamente que no prevalecían, también, los espacios constructivos del erotismo. En un pensamiento y cultura forjados por la dualidad, por la presencia alterna y móvil de los opuestos, las exigencias de disciplina eran enriquecidas por las posibilidades del placer. El empeño unívoco de las fuentes primarias y secundarias en describir el rigor y la disciplina parece ser un producto de los valores de los clérigos cronistas más que una tendencia inherente a los documentos autóctonos. A este propósito Aguirre Beltrán (1980) señala:

Los padres de la Iglesia gustaron envanecerse de su abstinencia frente a los placeres de la carne; jamás se cansaron de fustigar la bestialidad de los gentiles y tenían como argumento favorito la aseveración de que, salvo el cristianismo, todas las religiones eran impuras.

### **8. Versiones y alteraciones: del *Tlalticpacayotl* mesoamericano al catolicismo desencarnado**

Corpovisiones, llama Landa, a las cosmovisiones mesoamericanas. Corpovisión, ya que no existe la distinción entre ser humano y cuerpo humano. En esta incrustación de la carne en todo el entorno y en la identificación del cuerpo con el ser total, es donde tenemos que descubrir el significado profundo del *Tlalticpacayotl*: aquello que pertenece a la superficie de la tierra.

---

masculinos, insaciable y, por lo tanto, peligrosa para los hombres. Pareciera indicar que todos ellos son santos varones, y que sólo la influencia de las mujeres les puede impedir dedicarse al servicio de Dios o a las actividades elevadas de la mente—sin cuerpo. Este documento es la más exaltada y desmesurada arenga en contra de la corporalidad y sus menesteres.

Pertenece porque conforma, identifica, forja a los seres que viven en los pisos intermedios del cosmos. No es sólo una atribución, una actividad, un gusto. Es lo que los hace de la tierra y de su superficie: ni en el inframundo ni en el cielo.

Sin embargo, para el evangelizador, este apego «terráqueo» era una obra del demonio. La lujuria, se quejaban, era fuerte entre los autóctonos mesoamericanos. ¿Qué hacer con estos elementos del eros mesoamericano que forzosamente tuvieron que encontrar en el mundo que describían en sus crónicas y recuentos? Veamos algunas de estas respuestas de los frailes cristianizadores.

En el tratado de 1629, de Hernando Ruiz de Alarcón, clérigo a cargo de partes de los estados actuales de Guerrero, México y Morelos, encontramos un estilo de manejo de materiales eróticos. Nos confiesa don Hernando Ruiz de Alarcón (1987: 181) que al transcribir el conjuro «para atraer y aficionar» (para provocar el amor), «las demás palabras son tales aunque algo disfrazadas, que por modestia y castos oydos no se ponen».

Es significativo insistir en que todos los demás conjuros que se usaban para absolutamente todas las actividades de la vida fueron transcritos extensamente y en su totalidad. El tratado es valioso justamente por esa recopilación de palabras, frases y metáforas que en su concatenación rítmica, cadenciosa y poética nos aportan intuiciones e informaciones valiosas sobre esos universos simbólicos. Sin embargo, los «castos oydos» no han permitido que el texto completo de este conjuro amoroso nos sea accesible hoy en día. Los fragmentos restantes, y aún más las extracciones (escisiones) pueden ser un testimonio mudo de los acontecimientos de una *tradición erótica amputada* a mano de cronistas clérigos.

Otro estilo de moderar la presencia del *Tlalticpacayotl* en sus escritos es el escogido por Sahagún al presentar la historia del *Tohuenyo* en su *Códice Florentino*.

Veamos, ahora, los cambios principales, en relación con la versión presentada más arriba. Ésta fue traducida directamente por León Portilla a partir de la versión original en náhuatl del *Códice Matritense* del Palacio Real (Paso y Troncoso, 1906).

Observemos ahora los cambios principales en la versión que nos ofrece Sahagún en su selección y traducción al español de 1577. En primer lugar, la forma de verso, característica de los viejos textos nahuas que se aprendían de memoria en los *calmecac*, fue transformada en prosa. La temática está sumamente condensada. Sin embargo, la narración central se queda, con una evidente matización de los significados y metáforas.

Por ejemplo: la hija de Huemac ya no es descrita como que «está muy buena», *cenca qualli* como dice el texto en náhuatl. Sahagún dice que «el Huemac ... tenía una hija muy hermosa, y por la hermosura codiciábanla y deseábanla los dichos tultecas» (p. 210).

El siguiente cambio se encuentra en la forma de describir el cuerpo del Tohueyo. Ya no dice Sahagún «anda con la cosa colgando» cuyo grafismo genera imágenes perceptivas acordes con un mundo donde el sexo es aquello que pertenece a la superficie de la tierra. En el mundo de Sahagún, podría decirse que el sexo es aquello que debería desaparecer de la superficie de la tierra. Sin embargo, riguroso estudioso de la cultura, nos dice: «Y la dicha hija del Señor Huemac miró hacia el tienquez y vio al dicho tohueyo desnudo, y el miembro genital». Lo gráfico de aquello que desata el deseo: la descripción del hombre con «la cosa colgando» se transforma en «desnudo y miembro genital». Añade Sahagún:

y después de lo haber visto, la dicha hija entróse al palacio y antojosele el miembro de aquel Tohueyo, de que luego comenzó

a estar muy mala por el amor de aquello que vio. Hinchósele todo el cuerpo ...

Y cuando Huemac pregunta qué pasa con su hija, Sahagún dice: «Está mala de amores».

En la narrativa original, el deseo físico y válido se expresa como «[el Tohuenyo] le ha metido el fuego, le ha metido el ansia, entró en grande calentura, sintiéndose pobre del pájaro ... ». Y, para Sahagún, la princesa se enfermó, se le hinchó todo el cuerpo. Parecería que describe una verdadera enfermedad y no la expresión corpórea de un intenso deseo sexual. Parecería que se siente obligado a suavizar la expresión de puro deseo con un síntoma de patología médica. Y cuando finalmente expresa la causa, la llama «está mala de amores», porque el amor es más aceptable que la simple calentura (Libro III, cap. V, p. 210, Sahagún, *Códice Florentino*).

Las transformaciones que sufre esta historia poética y erótica ya desde los inicios, con el mismo Sahagún, permiten suponer relecturas de otros textos en su *Historia de las cosas de la Nueva España*. Aun así, debemos admitir que Sahagún fue mucho más veraz que otros de sus correligionarios (ver aquí el caso de Ruiz de Alarcón) al conservar, aun modificadas, enseñanzas y discursos que no se conformaban con sus valores morales.

Se sabe el papel paradójico que estaban frecuentemente obligados a jugar esos primeros cronistas de Indias. Por una parte, algunos de ellos, como Sahagún, tenían interés de presentar a los indios de América bajo su mejor apariencia para que fuesen respetados. Por otra parte, los escritos de los frailes eran frecuentemente utilizados para saber evangelizar mejor a los indios. Además, estaban constreñidos por las usanzas de la época respecto a la forma como se debían escribir libros. Finalmente, la institución inquisitorial promulgaba cánones de literatura que restringían aún más la autonomía de los autores. Bajo todas estas presiones,

como lo constata López Austin (1982), «las fuentes que se refieren a los últimos siglos de la vida mesoamericana son limitadísimas en algunos aspectos, entre ellos, notoriamente, el de la sexualidad». Es en este tenor como unos fragmentos de aquí y de allá, conjugados con la revisión de metáforas y narrativas, podrían revelar aspectos de esta cultura—como la corporalidad y la carnalidad—que pasan desapercibidos en la mayoría de las fuentes. El cuerpo, sede y eje de gozos y placeres, el cuerpo dual de mujeres y hombres, la corporalidad fluida y permeable, el cuerpo como principio del ser sobre la tierra, el cuerpo como fusión con el entorno y también como origen del cosmos. Este cuerpo femenino y masculino se nos manifiesta en la poesía, los cánticos, las narrativas y las metáforas. Encontrémoslo, aunque sea sólo como el primer punto de apoyo para vislumbrar universos encarnados que escapan a la «narrativa maestra del espíritu sobre la carne».

#### Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1980), *Medicina y magia*, México: INAH.
- Báez-Jorge, F. (1988), *Los oficios de las diosas*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Baptista, J. (1999), *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, México: Melchor Ocharte.
- Brown, P. (1988), *The Body and Society*, New York: Columbia University Press.
- Burckhart, L. (1989), *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral; Dialogue in Sixteenth-Century México*, Tucson: University of Arizona Press.
- Collier, J. y Rosaldo, M. (1987), *Marriage and Inequality in Classless Societies*, Stanford: Stanford University Press.
- Collier J. y Yanagisako, S. (1987), *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press.
- De Landa, fray Diego (1960), *Relación de las cosas de Yucatán*, México: Porrúa.
- Douglas M. (1982), *Natural Symbols*, New York: Pantheon.
- Duden, B. (1991), *The Woman Beneath the Skin*, Cambridge: Harvard University Press.

- Dumont, L. (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris: Seuil.
- Durán, fray Diego de (1980), *Ritos y Fiestas (1576-1578)*, México: Cosmos.
- Flax, J. (1990), *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Femenism, and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley: University of California Press.
- Foucault, M. (1984), *Le Souci de Soi. Histoire de la Sexualité 3*, Paris: Gallimard.
- Furst, P. T. (1986), «Human Biology and the Origin of the 260-Day Sacred Almanac: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955)», en *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, Albany: Institute for Mesoamerican Studies, SUNY.
- Gallop, J. (1988), *Thinking Through the Body*, New York: Columbia University Press.
- Garibay, A. M. (1953-1954), *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols, México: Porrúa.
- Garibay, A. M. (ed.) (1973), «Historia de los mexicanos por sus pinturas», en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México: Porrúa.
- Gewertz, D. (1984), «The Tchambuli View of Persons: a Critique of Individualism in the Work of Mead and Chodorow»: *American Anthropologist*, 86, pp. 615-29.
- Gewertz, D. (1987), *Cultural Alternatives and a Feminist Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gingerich, W. (1988), «Chipahuacanemiliztli "the Purified Life", in the Discourses of Book VI, Florentine Codex», en J. K. Josserand y K. Dakin (eds.), *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, London: BAR International Series 402.
- González Torres, Y. (1991), *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México: Larousse.
- Gossen, G. H. (1986), «Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis», en G. H. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, Albany: Institute for Mesoamerican Studies.
- Jaggar, A. y Bordo, S. (eds.) (1989), *Gender/Body/Knowledge/Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Karttunen, F. (1986), *In their Own Voice: Mesoamerican Indigenous Women Then and Now*, Austin: Linguistic Research Center, University of Texas at Austin.
- Kirchoff, P. (1968), «Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics», en S. Tax (ed.), *Heritage of Conquest: The Ethnology of Midale América [1952]*, New York: Cooper Square Publishers.



- Klor de Alva, J. (1988), «Sahagún and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other» en J. Klor de Alva, H. B. Nicholson y E. Quinones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec México*, Albany: State University of New York.
- Klor de Alva, J. (1988), «Contar vidas: La autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua»: *Arbor* (Madrid), pp. 515-516.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1986), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.
- Lamphere, L. (1991), «Feminismo y antropología», en C. Ramos (ed.), *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*, México: UAM Ixtapalapa.
- Landa, C. (1993), «México hoy en la perspectiva de la corporalidad», comentarios a la ponencia de A. Rico Bovio, VII Congreso Nacional de Filosofía, Cuernavaca.
- Laqueur, T. (1990), *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press.
- Las Casas, fray B. de (1967), *Apologética historia*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lauretis, T. de (1990), «La tecnología del género», en C. Ramos (ed.), *El género en perspectiva de la dominación universal a la representación múltiple*, México: UAM Iztapalapa.
- León Portilla, M. (1983), *La filosofía náhuatl* [1956], México: UNAM, IIH.
- León Portilla, M. (1984), *Literaturas de Mesoamérica*, México: SEP Cultura.
- Lloyd, G. E. R. (1966), *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge: Cambridge the University Press.
- López Austin, A. (1971), *Medicina náhuatl*, México: SepSetentas.
- López Austin, A. (1976), «Cosmovisión y medicina náhuatl», en C. Viesca (ed.), *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología médica*, México: IMEPLAN.
- López Austin, A. (1984a), *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México: UNAMIIIA.
- López Austin, A. (1984b), «Cosmovisión y salud entre los mexicas», en A. López Austin y C. Viesca (eds.), *Historia general de la medicina en México*, vol. 1, *México antiguo*, México: UNAM, Facultad de Medicina.
- Marcos, S. (1989), «Mujeres, cosmovisión y medicina: Las curanderas mexicanas», en O. de Oliveira (ed.), *Trabajo, poder y sexualidad*, México: Colegio de México.

- Marcos, S. (1991), «Género y preceptos de moral en el México antiguo: Los textos de Sahagún»: *Concilium*, 6.
- Marcos, S. (1993), «Missionary activity in Latin America: Confession manuals and indigenous eroticism», en L. Martín (ed.), *Religious Transformations and Socio-Political Change*, Berlín/New York: de Gruyter, pp. 237-253.
- Martín, L. et al. (ed.) (1989), *Technologies of the Self A seminar with Michel Foucault*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Myerhoff, B. (1976), «Shamanic Equilibrium: Balance and Mediation in Known and Unknown Words»: *Parábola*, 1.
- Nash, J. y Leacock, E. (1981), «Ideologies of Sex: Archetypes, and Stereotypes», en E. Leacock (ed.), *Myths of Male Dominance*, New York: Monthly Review Press.
- Olmos A. de (atribuido a) (1973), «La historia de los mexicanos por sus pinturas», en A. Garibay (ed.) (1973).
- Ortiz, S. (1993), «El cuerpo en el espiritualismo trinitario mariano», Ponencia en el pre-Congreso del XIII CICAES, San Cristóbal de las Casas.
- Ortner, S. B. y H. Whitehead (1989), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Parry, M. (1971), *The Making of Homeric Verse*, Oxford: Clarendon Press.
- Paso y Troncoso, F. del (1906), *Códice Matritense del Real Palacio*, vol. VII, Madrid: Fototipia de Hausery Menet.
- Petchesky, R. (1987), «Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction»: *Feminist Studies* 13/2.
- Rosaldo, M. Z. (1980), «The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding»: *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 5/3.
- Rubin Suleiman, S. (ed.) (1986), *The Female Body in Western Culture*, Cambridge: Harvard University Press.
- Ruiz de Alarcón, H. (1987), «Tratado de las Supersticiones de los Naturales de esta Nueva España», en P. Ponce, P. Sánchez Aguilar y otros, *El alma encantada*, México: FCE/INI.
- Sahagún, fray Bernardino de (1989), *Historia general de las cosas de la Nueva España. (Códice Florentino)*, Introd., Paleo., Glos. y Notas de A. López Austin y J. García Quintana, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Serna, J. de la (1987) [1892], «Manual de ministros de indios», en P. Ponce, P. Sánchez Aguilar y otros, *El alma encantada*, México: FCE/ INI.

Soustelle, J. (1940), *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Paris: Hermán et Cie.

Sullivan, Th. (1983), *Compendio de la gramática náhuatl*, México: UNAM/IIH.

Sullivan, Th. (1986), «A Scattering of Jades: The Words of the Aztec Elders», en G. H. Goosen, *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, Albany, N.Y.: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.

Tedlock, D. (1983), *The Spoken Word and The Work of Interpretation*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Thompson, E. (1975), *Historia y religión de los mayas*, México: FCE.

Viesca, C. (1984), «Prevención y terapéutica mexicas», en *Historia general de la medicina en México, México antiguo*, vol. 1, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Mireya Baltodano

## Creencias Cómplices

Una pregunta frecuente es por qué a veces las mujeres se repliegan a situaciones que las alienan o sujetan a relaciones dañinas en el espacio laboral o familiar. Este sometimiento puede también ocurrir en mujeres que tienen conciencia de las asimetrías por su condición de género. Obviamente el contexto patriarcal que nos forma es parte de la respuesta, pero no basta con la prontitud de esta explicación. Se hace necesario entender los complejos procesos subjetivos que nos hacen ser quienes somos. ¡Cómo se siguen equivocando quienes creen que nacemos como somos! Este artículo busca reflexionar sobre los imaginarios de género que se arraigan en las creencias de las mujeres y de los hombres y cómo estas creencias se conectan con imaginarios religiosos para perpetuar las caducas interpretaciones sobre la subjetividad.

Un primer punto de partida para la reflexión es que tanto los imaginarios religiosos como los de género son producciones

histórico-sociales. Es posible que mencionar lo religioso como construcción humana y de origen cultural resulte ofensivo al oído de las personas creyentes. Precisamente hace falta develar la naturaleza cultural intrínseca de la religión, sin menosprecio de la fe y de lo sagrado. Dios y la divinidad es ajena a toda limitación, pero los seres humanos nos hacemos representaciones de esa divinidad en las cuales proyectamos nuestras propias limitaciones.

Otro punto de partida es que hay correspondencia entre los imaginarios de naturaleza religiosa y los imaginarios de género. En los textos sagrados de diversas religiones se encuentran relatos que narran la creación o definen la relación entre Dios y su pueblo usando metáforas patriarcales. Luego esos mismos textos sagrados norman las relaciones y subjetividades de género. Esta imaginaria complementaria no es casual, sino que es producto de las condiciones socio-históricas. Cuando las instituciones sociales, incluida la iglesia, insisten en perpetuar estos imaginarios correlacionados podríamos estar frente a una complicidad androcéntrica.

### **Imaginarios y creencias**

Imaginar y creer son dos capacidades humanas adyacentes a la subjetividad. Con la imaginación creamos y con el creer nos apropiamos los significados construidos por la imaginación. Son procesos humanos vinculados, pero distintos. El imaginar y el creer se combinan con el pensar, el sentir y el hacer para dar forma a la subjetividad. Estos procesos se refuerzan entre sí y debe existir armonía entre ellos porque de otra manera se caería en incoherencias dualistas y hasta la locura misma.

Los imaginarios sociales son significaciones que tienen una temporalidad y se ven alterados con nuevas propuestas de significado que emergen del conglomerado social. La revisión

de significados se da en tensión con las nuevas posiciones y al ritmo de las instituciones que perpetúan lo instituido o se abren al cambio. Las nuevas significaciones imaginarias son posiciones en el mundo y modos de ser que mueven el ordenamiento social e influyen en las identidades. Los imaginarios no tienen referentes en personas particulares, sino que son referentes de sí mismos, porque ellos mismos instituyen un modo de ver las cosas y condicionan la vida colectiva y la subjetividad (Rojas y Villanueva, 2007).

Las creencias, por su parte, son entendimientos de variada naturaleza que se arraigan en las personas y que, integradas con los sentimientos y el comportamiento, dicen de su ser y estar en el mundo, particularmente aquellas creencias vinculadas a sentimientos religiosos y a la mismidad de las personas. Las creencias en gran parte proceden de interpretaciones que los colectivos humanos hacen sobre su entorno social y con las cuales las personas se identifican para dar significado a su propia existencia. Las creencias son entonces resultado de un intercambio continuo entre lo cognitivo-emocional y lo histórico-social. Las creencias por tanto incorporan imaginarios sociales que encuentran cabida en el sentido de ser de las personas.

Las creencias hacen acopio de los imaginarios sociales mediante un proceso de identificación con las significaciones (vigentes o renovadas) y al apropiárselas, les dan vida a través del creer, el sentir y el actuar. La creencia o el pensamiento no se puede dar sin una representación o imagen de lo que confesamos como válido y propio. El proceso de apropiación de estas imágenes cargadas de significado no es un ejercicio simple, sino más bien un ejercicio psico-socio-dinámico, en el que la persona va conectando su propia experiencia con las respuestas que el medio social le da y que le remite a otras concepciones de la vida. Idealmente este dinamismo debería ser de doble vía, permitiendo a las personas participar en la recalificación de significados, es decir, imaginar.

Estos dos procesos para significar la vida —los imaginarios sociales y las creencias personales o colectivas— caminan juntos, pero evidentemente tiende a haber una mayor fuerza en los imaginarios predominantes por la inercia cultural de los sistemas sociales, esto por su carácter sistémico y estructural. El sistema resiste fuertemente a las nuevas imaginaciones que hacen los grupos emergentes desde su experiencia vital. Una forma de resistencia es la petrificación de imaginarios, hasta niveles de violencia. El puente para sostener a toda costa esos imaginarios caducos son las creencias, como formas de imaginarios apropiados, incorporados, auto-asumidos, tanto así que los imaginarios se refuerzan cuando se convierten en creencias. Esta fuerza centrípeta de perpetuación de los imaginarios (religiosos o de género) se alimenta del fenómeno que Amparo Bonilla (1998) llama “profecía auto-cumplida”, a través del cual los roles confirman las creencias, y las creencias se sostienen en esos roles asignados, en un círculo vicioso difícil de romper.

### **La vinculación entre las ideas religiosas y de género**

La actitud religiosa se expresa como una relación interpersonal con Dios, de la cual emerge una vivencia que abarca su pensar, sentir y desear. Eso hace que la experiencia religiosa involucre la subjetividad y esté condicionada por el contexto socio-cultural, la edad y el género. La fe es un acto volitivo y afectivo, y como tal genera sentimientos y formas particulares de vivir la fe, que se manifiesta en experiencias de trascendencia y de cotidianidad. Al ser una experiencia intensa y profunda no se la puede reducir para su comprensión, sino apreciarla en su complejidad. Un aspecto clave en el entendimiento del fenómeno religioso es cómo se define el objeto de la religión, si como salvación, el alcance del bien, la realización y la felicidad, o si resulta ser un medio para la opresión y la culpabilización.

Las creencias religiosas en mucho proyectan imágenes a la divinidad que surgen de la afectividad, las necesidades y las relaciones en la cotidianidad. Estas imágenes pueden tener ambigüedades y estar más ligadas a lo simbólico que a la espiritualidad producto de una fe madura, asentada en la realidad de un Dios que se revela como alteridad dispuesta al intercambio y al encuentro con el ser humano. En esa religiosidad proyectiva de los propios avatares de la vida se tiende a afirmar lo divino como negación de lo humano, impregnando la espiritualidad de agresividad y culpa, magnificando el sacrificio y sacralizando el dolor. Sin embargo, el encuentro de la persona con Dios debería ser una realidad enteramente distinta a su cotidianidad, a la cual se accede trascendiéndose a sí misma, hallando complacencia de una naturaleza diferente a la que le produciría la satisfacción de sus deseos. En este encuentro Dios no promete, quita o da, sino que reconoce a la persona porque es y por lo que es (Domínguez Morano, 2006). Este reconocimiento o confirmación del ser es clave para una religiosidad libre de preconcepciones opresoras, sean de género o de otra naturaleza.

Por el mismo mecanismo de proyección tradicionalmente se traslada a lo divino y lo sagrado una cotidianidad impregnada de imaginarios de género de corte patriarcal. Más aún, algunos textos bíblicos, sobre todo del Antiguo Testamento, usan metáforas sobre lo divino con un lenguaje propio de la cotidianidad y las relaciones humanas, que pueden convertirse en terreno fértil para cultivar ideas religiosas opresoras de género. Renita J. Weems (1997) encuentra una vinculación entre lo religioso y lo patriarcal, al analizar en los discursos de los profetas la masculinización de Dios (como esposo) y la feminización de Israel (como esposa), en una relación jerárquica y autoritaria, con roles de género claramente identificados y con una visión de la mujer (Israel) como infiel frente al esposo cumplidor (Dios).

En estos textos bíblicos se hace una clara vinculación de la actitud religiosa con los roles de género patriarcales. Cuando



de imaginarios religiosos y de género se trata, su arraigo en las creencias es mayor porque son significaciones que afectan profundamente la espiritualidad y la subjetividad y porque se asientan a nivel de lo sagrado y lo simbólico, sobre todo por la coexistencia entre ambos sistemas —el religioso y el de género—, ambos sustentados en la ideología patriarcal. Para resistir a los planteamientos democráticos de los grupos emergentes, la institucionalidad tradicional (sea la eclesial o la familiar en este caso) recurre a la sacralización de postulados y a los sentimientos culposos. En ese contexto, puede surgir una religiosidad que construye imágenes divinas a partir de la ambivalencia amor-odio frente a modelos paternos/maternos y que da como resultado una relación de rebeldía o de sumisión con esa divinidad. La sumisión ante lo divino-opresor, como proyección de una paternidad/maternidad conflictiva, fácilmente se traslada a un rol cotidiano de *pater familias* también opresor.

Ivonne Gebara afirma que hay una simbología masculina del cristianismo que se traduce en jerarquía de género en la simbología cristiana. Tal simbología (como expresión de valores humanos) antecede a las distintas teologías, porque la simbología proviene de la cotidianidad, de las relaciones y de las organizaciones sociales que sostienen la vida. El mismo lenguaje religioso es expresión del acontecer cotidiano. Por eso propone que desde esas mismas experiencias de la vida humana se podría rescatar y transformar los valores cristianos hacia una simbología plural que nos permita salir de los fundamentalismos religiosos, pues para una sociedad plural hay que pensar en una simbología plural.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ivonne Gebara: “La crisis actual del cristianismo desde la perspectiva eco-feminista”, conferencia presentada en la Cátedra McKay, en la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Agosto 2007.

## **Creencias falsificadas**

Decíamos que el mecanismo para creer es distinto al de imaginar porque implica un proceso de apropiación de las ideas como valores para la vida. Ese mecanismo de apropiación se da en la interacción humana. Si bien hemos venido haciendo énfasis en lo religioso como una actitud y vivencia personal, las ideas religiosas se crean y se transmiten colectivamente. Lo mismo ocurre con las ideas sobre el relacionamiento humano. Lo que se aprehende al creer es en sí una simbología que cobra vida en los sentidos y el comportamiento humano. Pero la simbología se nutre también de la experiencia propia o de lo que se experimenta en el interactuar humano. Sin embargo, ese proceso de intercambio entre la experiencia inter-personal y la apropiación de valores que se da a nivel intra-personal no es tan llano, sobre todo cuando los imaginarios están tan arraigados en un sistema de convivencia dominante, como es el de género.

La experiencia humana puede estar permeada por mucha falsificación de la realidad, a través de imaginarios que sólo son posibles sostener a través de los años con verdades a medias y revestimiento religioso. Por eso resulta tan desesperadamente lento y tan difícil socialmente deconstruir imaginarios opresores para sustituirlos con otros democráticos y justos. Imaginarios contrapuestos se mantienen paralelamente en tensión y con conflicto. Sin duda hay una lucha de poder y resistencia subyacente que se produce en los colectivos humanos, de tal manera que los imaginarios nuevos se siguen llamando emergentes, sin convertirse todavía en valores inherentes de las mayorías marginadas que reconocen su lugar histórico.

Una dificultad para la reformulación de imaginarios y por ende de las creencias es la desvalorización de la experiencia propia, es decir de lo que se siente y piensa, por parte de mujeres y hombres en situación de opresión. Lo que nos comunicamos son nuestras

experiencias, entendiéndose por éstas la resonancia interna que hacen las vivencias recogidas en la interacción humana. Estas experiencias están cruzadas por la percepción de mundo que tenemos. Si seguimos a Paulo Freire (1971), la percepción sobre la realidad está marcada por las incoherencias y contradicciones que nos imposibilita a veces percibir lo viable, o tener una visión de fondo para entender la realidad.

Según Ronald D. Laing (1974) la imaginación, la memoria y la percepción son tres modos de la experiencia. Experimentamos en un mundo compartido, pero en ese mundo las personas quedan expuestas a ser arrastradas en sistemas de fantasía social, con riesgo a perder su propia identidad en el proceso. Esto ocurre cuando se pierde la propia percepción y valoración de la experiencia, por imposiciones externas o manipulaciones que conducen a confusión. Cuando se le indica a una persona qué debe experimentar, o cuando no se le confirma la experiencia que comunica sino que se la niega, a esto le estamos llamando falsificación. La falsificación de la experiencia, que es lo mismo que la invalidación de sentimientos o pensamientos, se realiza por medios bastante sutiles y muchas veces imperceptibles, tales como la mistificación o las atribuciones, en una suerte de juego. La persona se hunde en el sistema de fantasía social de tal manera que lo toma como real, con dificultad para saber que es irreal. La posición de la persona enajenada es una posición falsa y a veces insostenible.

En los juegos de engaño, propios de las ideologías dominantes como la patriarcal, la complementariedad está de basamento. Su función es la de satisfacer o completar subjetividades a través de roles estereotipados y que fantasiosamente se perciben como entronques humanos perfectos. La función complementaria tiene un efecto enajenador y no siempre es perceptible. Aunque la identidad-para-sí no es totalmente ajena a la identidad-para-otros, al verse una persona condenada a aceptar una identidad que es el complemento de otra produce un sentimiento de vergüenza.

Se hace difícil definir una identidad para-sí que sea consistente, si las definiciones del entorno son inconsistentes (Laing, 1974).

Mujeres y hombres participan en juegos de autoengaño mutuo, a veces sin darse cuenta y sin admitir que es un juego. Pero cuando el juego es reconocido, el debate queda entre sentir culpa por no lograr complementar al otro o por traicionarse a sí misma al sucumbir al juego para sentirse confirmada. Salirse de estas ataduras se torna difícil cuando las atribuciones que se asignan a las personas las colocan impositivamente en un lugar social y terminan auto-atribuyéndose rasgos que socavan su identidad. Se requiere un trabajo personal y colectivo para darse cuenta que las atribuciones asumidas (o creencias) no son partes integrales de su ser.

La mistificación tiene el efecto de enmascarar la experiencia de la otra persona. Es la acción de una persona sobre otra para defenderse, induciendo a la persona mistificada a desconfiar en lo que cree o siente (Laing, 1965). Si las atribuciones tienen un sentido espacial de ubicar a la persona “en su sitio” (en su rol de género), la mistificación coloca una máscara a la experiencia o a la situación que se vive (o la relación de género). Una de las funciones de la mistificación es evitar el conflicto abierto, produciéndose una falsa calma para evitar enfrentar la disonancia en la relación. Bien se podría afirmar en términos más amplios que la mistificación es también una acción sistémica en relación al género porque encubre bajo la máscara de lo natural lo que es socio-histórico. Así se estaría mistificando colectivamente con imaginarios (acción) que inducen a estar mistificadas a través de las creencias falsas (pasividad).

### **Los mal-estares de las mujeres**

Si bien una ideología sistémica como es el patriarcado coloca a hombres y mujeres en posiciones falsas, son las mujeres las

más violentadas porque los juegos de poder en la interacción se sostienen en los macro-juegos de poder a nivel social, económico, jurídico y religioso. Aquí no hay polarización entre lo privado y lo público, pues la alienación en lo interpersonal hace alianza con la asimetría social. Es necesario romper este tipo de continuismo del desequilibrio de poder social en lo cotidiano. Hay que revisar los mal-estares de las mujeres, señalando los reforzamientos que se hacen a su identidad y sus roles, a través de las relaciones familiares y eclesiales.

Estos mal-estares de las mujeres podrían nominarse bajo diferentes rasgos de identidad de género; rasgos estos que en gran parte provienen de imaginarios patriarcales, con la intervención de mistificaciones y atribuciones del sistema, en general, a través de las relaciones inter-genéricas, en particular, como si fueran caras de una misma moneda. Estos rasgos emergen de identificaciones de las mujeres con imaginarios que incorporan como creencias vitales. Como identificaciones pueden ser estructuradas en su identidad de género y desde allí asumir una percepción del mundo.

Como se ha venido analizando, las identificaciones con imaginarios suelen venir amalgamadas entre lo religioso y lo cotidiano. Los imaginarios religiosos y los de género pueden entonces reforzarse mutuamente para generar rasgos de identidad difíciles de contrarrestar. En la descripción de estos rasgos se tratará de relacionar la enseñanza cultural con la enseñanza religiosa. El presentarlos como rasgos con nominación propia tiene el objetivo de visualizar, por un lado, la complicidad institucional en la configuración de las identidades de género, y por otro lado, aportar referencias puntuales para el entrenamiento de género en diversos sectores sociales.

En buena medida las mujeres comparten muchos de estos rasgos por la simple razón de estar en una cultura patriarcal. Su lucha

personal por producirse como mujeres históricas permite a muchas identificar y superar las atribuciones y mistificaciones que se les hace a nivel social y personal. Sin embargo, asumiendo que las identidades de género son transicionales y dinámicas, es factible que los rasgos o trazas de estos rasgos sean recurrentes en el aprendizaje de ser mujeres con voz y decisión propias.

### **El mal-estar de paralización**

Uno de los males sociales que más daño ocasiona a las mujeres es la violencia por su condición de género: la violencia de género. El daño abarca todas las dimensiones humanas. Cualquier forma de violencia de género (física, psicológica, patrimonial, sexual, laboral, etc.) tiene efecto en la voluntad de las mujeres porque les trasmite un sentimiento de impotencia o desautorización. Un acto violento puede paralizar momentáneamente a una mujer empoderada, pero entre más sistemática y cruel sea la forma de violencia puede conducir hasta la paralización total, la catatonía.

El eje de este síndrome es la sumisión ante la demanda de obediencia. La sumisión congela o paraliza la capacidad de decisión, de opinión, de sentir y de actuar. El ser de las mujeres agredidas se refugia en la negación y en la auto-censura. Todos los síntomas posibles pueden aparecer en las mujeres maltratadas, porque es su mismidad la que está directamente comprometida o afectada.

La violencia de género es una epidemia social que tiene raíces culturales pero también religiosas. En el sentido cultural es el sometimiento de las mujeres por parte de los hombres (androcentrismo) y en el sentido religioso es el uso sesgado que se le da a conceptos ético-teológicos como obediencia, pecado, culpa y castigo (hermenéutica estereotipada).

Un texto bíblico que ejemplifica el sesgo hermenéutico es el relato de la esposa de Lot, convertida en estatua de sal por “desobedecer” el mandato de Dios de no voltear a ver cómo era destruido el lugar en donde había vivido. Usualmente este texto se enseña como un modelo de género: Lot obedeció y su esposa desobedeció, y por eso ella recibió el castigo divino. Es un mensaje que desalienta la toma de decisiones en las mujeres. No sabemos por qué ella decidió mirar lo que ocurría. Sería muy simplista decir que es la “natural” curiosidad de las mujeres, como un estereotipo más. Como lo analiza Mercedes García Bachmann (2005), consecuencia no es igual que castigo. Esta historia, que de por sí es patriarcal porque en ella se juzga diferente el actuar de los hombres y las mujeres, podría ser analizada desde una concepción de poder distinta: asumir las decisiones con la responsabilidad de asumir las consecuencias, como corresponde a una persona adulta y con ciudadanía plena.

Voltear a ver pudo ser un ejercicio de la libertad de decidir y no necesariamente un acto irresponsable de voluntariedad, como suele enseñarse en las iglesias. Acusar al personaje bíblico de desobediencia puede desalentar la asertividad en las mujeres creyentes y engendrar paralización, aún frente a situaciones de violencia. Más allá de la respuesta violenta como consecuencia de denunciar al violentador, es liberador para la mujer violentada entender que es agredida porque algunos hombres son violentos y no porque su sexo tiene un componente genético que la hace sumisa. Es igualmente liberador creer que Dios no promueve ni la violencia ni la aceptación de ésta.

### **El mal-estar de dispersión**

El rol femenino ha sido centralizado en su capacidad reproductora, que de ser un acto biológico se ha extendido a la crianza, y más aún a la maternalización de todas las relaciones

humanas e institucionales. La multiplicidad de roles maternos va en detrimento de la salud de las mujeres porque excede su carga de trabajo (dobles y triples jornadas), y porque rebasa la familia y se vuelve en cuidadora o promotora emocional de muchas personas. Como resultado, se abandona a sí misma, se carga emocionalmente con los problemas de los demás, no descansa ni se divierte suficiente.

El factor aglutinador de este mal-estar es la atención dispersa. La atención dispersa ha sido diagnosticada como resultado de un trastorno neurológico, o una conducta propia de la era electrónica. En el caso de las mujeres la dispersión proviene del cumplimiento del “deber ser” socialmente asignado, multiplicándose en tareas de servidumbre que están devaluadas socialmente y que le deparan poca gratificación o reconocimiento.

Los efectos de la maternalización tienden a somatizarse en trastornos cardiovasculares, gastrointestinales, fibromialgia, depresiones, trastornos disociativos, ataques de pánico, etc. Es decir, la enfermedad se usa como salida al resentimiento o a la inconformidad que no se puede expresar y que en alguna medida les atrae atención de los demás.

En un estudio comparativo que data de algunos años se encontró que los cuadros de ansiedad que presentaban los soldados después de combatir en la guerra tenían características semejantes a los cuadros psico-somáticos de las mujeres que viven situaciones vitales de alta dispersión. ¿Será que la ansiedad doméstica es comparable a la tensión que se vive en combate? ¿O que las mujeres viven una guerra interna, o externa, en el cumplimiento de su cotidianidad tan dispersa? El conflicto básico es que el autoestima y el sentido de identidad se fundamentan en “el ser-para-otros” y como retribución se espera ser amada y reconocida por su “sacrificio”, que en gran medida la lleva a negarse o postergarse a sí misma. En esta identificación sacrificial influye el arquetipo



de María y la teología sacrificial que se enseña en las iglesias, con énfasis en la servidumbre y no en el servicio. La dispersión sacrificial no permite una identidad de mujer integrada, pues su sentido de ser se asienta en el bien de otros y el reconocimiento que no termina de llegar. Podría decirse que se trata de una identidad de género parásita. Y mientras tanto, en algunas iglesias se sigue diciendo: “Hermana, esa es su cruz”.

### **El mal-estar de hibernación**

La hibernación es un estado adaptativo en los animales durante épocas en que no encuentran alimento, bajando el metabolismo a niveles de sobrevivencia. La analogía se aplica a algunas mujeres cuya corporalidad conflictuada las coloca en un estado de hibernación. Hibernar en este caso es dejar el sentido de su ser suspendido en la masa del cuerpo, porque el cuerpo esculpido desde afuera encubre al verdadero ser. En la cultura patriarcal las mujeres son “cuerpo” de una manera tan exaltada que les genera conflicto el no cumplir con las dimensiones ni las sensaciones diseñadas para ese cuerpo cultural. Ya no se trata del cuerpo sirviente de la maternalización dispersa. Ahora se trata del cuerpo complaciente en belleza y placer para otros.

Ser vistas como cuerpo significa que ni el cuerpo ni su ser le pertenecen a las mujeres, pues al estar el cuerpo patriarcal más conectado con lo simbólico que con la realidad física y emocional, las mujeres pierden la posibilidad de ser vistas en un sentido auténtico, como personas integradas, y no fetichizadas en sus contornos. Dentro de ese cuerpo instrumentalizado las mujeres pueden hibernar, ya sea porque caen en la trampa de usar atributos físicos para ciertos logros, o porque se inhiben detrás de la fealdad patriarcal, o porque acallan la voz del propio cuerpo. Eso ocurrió en la inauguración de las Olimpiadas de Beijing (2008) cuando la hermosa voz de una niña políticamente

incorrecta por su imagen corporal, fue puesta en la boca sonriente de una niña físicamente correcta desde la medida patriarcal. Ambas niñas fueron demarcadas por su cuerpo (invisibilizado e hipervisibilizado) y en ambos casos hubo ausencia hibernal del ser integrado.

Un relato bíblico conectado con esta experiencia de identidad corporal es el de la mujer con hemorragia crónica que se acercó tímidamente a Jesús buscando sanidad para salir de la hibernación social a que la sometía el código cultural de impureza. Jesús la percibió y la confirmó no por su corporalidad enferma sino por la fuerza de su ser atrevido que la movió a salir de su hibernación, en contra de las reglas. En el Antiguo Testamento sería otra estatua de sal por atreverse a desobedecer. En el Nuevo Testamento Jesús hace reconocimiento del ejercicio de libertad de esta mujer. Para salir de la hibernación hay que escapar a la muerte simbólica. Morir simbólicamente es quedarse con la imagen vendida, el rol asignado, o la servidumbre impuesta.... hibernando hasta morir interiormente. Dejar de hibernar es negarse a la opresión corporal y al rescate de la plenitud.

### **El mal-estar de disociación**

En el devenir social y con los cambios a nivel familiar y laboral, a muchas mujeres se les ha abierto más posibilidades de desarrollarse plenamente. Sus roles laborales se han ampliado pero aún permanece poco alterado el rol femenino de maternizaje, sea que lo practique o sea que se lo demanden. Así tenemos a mujeres con dobles jornadas de trabajo. Pero más allá del cansancio por el exceso de trabajo, para muchas mujeres la combinación del rol laboral con el rol materno-doméstico les trae complicaciones a nivel de su identidad. Dentro de ellas ocurre una colisión entre lo que desean ser y lo que los demás esperan que sea. En su afán de no perder sus logros personales ni el afecto familiar condicionado

por su rol doméstico, se imponen vivir simultáneamente dos formas de ser mujer: la auto-definida y la tradicional.

El eje de este conflicto es la disociación de la identidad. Las mujeres pueden ser muchas cosas y ser felices, pero cuando la vivencia en una esfera de la vida se contrapone a otra, se tiende a la escisión de la identidad de género. Puede ser una etapa transitoria, o un conflicto que permanece irresuelto y que a veces tiene el precio de la culpa por abandonar, o el temor a ser abandonada. Es un conflicto típico de las mujeres, quienes por su crianza en gran medida basan su seguridad personal en sostener y retener las relaciones afectivas. Por otro lado, el mundo de la realización personal tiene señalamientos de los límites. Mabel Burin (1998) afirma que las mujeres tienen clara conciencia de que existe un “techo de cristal” a través del cual pueden ver lo que hay más allá en términos de desarrollo personal, con la imposibilidad de traspasarlo sin pérdidas.

Las mujeres pueden quererlo todo. Para tenerlo todo habría que compartirlo todo, repartirse roles sin que nadie tenga que desdoblarse por dentro. Quizá esta era la disyuntiva de Marta cuando le reclama a Jesús por ayuda en las faenas de la casa. La tan mentada historia bíblica de Marta y María, las amigas de Jesús, ha servido para que se enseñe a las mujeres que María escogió la mejor parte, porque era la parte espiritual, exaltando la sacralidad de la predicación de la Palabra y la vanalidad de los servicios domésticos, tareas éstas que son designadas a las mujeres en las iglesias. Esa interpretación del relato tiene algo de hipocresía. Alguien tiene que hacer el trabajo doméstico que parece ser la peor parte. Escogerlo es no ser sabia, pero se asigna a las mujeres. Parece ser una enseñanza mistificadora que coloca a las mujeres en una situación insostenible, de doble valoración. Quizá el reclamo de Marta no era en contra de su hermana, sino un llamado a que los tres, incluyendo a Jesús, atendieran la cotidianidad completa, es decir lo doméstico como el estudio,

para gozarse juntos en todo lo que sustenta la vida. Marta no reclamaba para sí el rol doméstico pues ella era una lidereza dentro de su comunidad. Reclamaba compartir todas las tareas para no perderse de nada y para no tener que disociarse.

### **El mal-estar de falsificación**

Sentirse impostora es una experiencia interna de algunas mujeres que, habiendo demostrado sus capacidades, persisten en creer que no son tan capaces o creativas como la gente cree y viven con el temor de ser “descubiertas” en su falsedad. Esto les genera ansiedad en lo que hacen y se exigen un alto nivel de cumplimiento. Sienten que han engañado a los demás haciéndoles creer que son capaces.

Puede ser que desde su infancia estas mujeres hayan sido etiquetadas como las inteligentes de la familia ante la falta de otros atributos tradicionales. O puede ser que hayan encontrado en el cumplimiento un medio para ser valoradas socialmente. En todo caso, el conflicto es que están basando su seguridad personal en el reconocimiento de su capacidad y no por su sola humanidad. Parte del conflicto es cumplir con la imagen de “perfección con facilidad” que se le ha inculcado, en contraste con su propia experiencia de lucha para alcanzar sus logros, en medio de un mercado laboral que favorece a los hombres y que hace una división sexual del trabajo. Las mujeres manifiestan que tienen que trabajar más para demostrar que son tan competentes como los hombres. En este sentido la sensación de falsedad no es una característica individual, sino que está sostenida por una cultura institucional que margina a las mujeres. Quizá no se dé la descalificación directa, pero resulta perceptible cuando la valoración personal está fuertemente arraigada en su rendimiento. Es un contexto institucional donde, analogando un poco, se afirma que “nada bueno puede provenir de Samaria”.

El diálogo entre la Samaritana y Jesús es una exquisita lección de dignificación de las mujeres. Jesús supera el racismo, el sexismo, el moralismo y su propia condición de hombre para considerar a esa mujer como digna interlocutora en un diálogo inteligente. La mujer es digna por su propio mérito, pero él también la dignifica. Pasa a la acción de hacerla líder en su comunidad y de quedarse a respaldar su liderazgo. Este texto tradicionalmente se toma como la labor de conversión que Jesús hace de una pecadora, cuando es un modelo de pastoral en sí mismo por la simetría en el relacionamiento con la mujer.

### **El mal-estar de la victimización**

El “pobrecita yo” podría ser un rasgo eje en las identidades de algunas mujeres, que sin desdeñar las situaciones difíciles por las que muchas pasan, buscan mover la aceptación de los demás a través de dolores no procesados. Las mujeres viven situaciones que las victimizan de distintas maneras, pero revictimizarse a sí mismas no conduce a reconocerse como sujetos que se apropian de su historia y la canalizan hacia su propio empoderamiento y el de otras mujeres. La autocompasión no abre al diálogo sino que genera defensa y encubre la realidad con más vejámenes y desconocimiento de la persona. Podría afirmarse que en la victimización se suman todos los mal-estares que se han venido mencionando.

Sin duda la autocompasión es el complemento binario opuesto de la culpabilización y el castigo, temas centrales en la religiosidad sacrificial y en la cultura patriarcal. Lo alternativo a la autocompasión sería la capacidad de resiliencia que se desarrolla frente a las situaciones adversas. Las mujeres saben de resiliencia cuando la mitad de las familias son sostenidas afectiva y económicamente por ellas, lo que ahora se denomina como “jefas de hogar”. La historia bíblica de Ruth y Noemí presenta

estas dos caras frente al dolor y la necesidad. Una Noemí que inicialmente se victimizaba y no veía salida a la viudez en tiempos en que las mujeres no sobrevivían sino a través de su vinculación con los hombres. Ruth, en cambio, en una situación semejante, trastoca su rol de género para ser productiva y valerse por sí misma. Su actitud resiliente transforma la victimización de Noemí en fuerza y sororidad.

### **El mal-estar de la sobreestima**

En las luchas por reconstruir su identidad de género, las mujeres trabajan su auto-estima como parte vital de ese proceso. Podría afirmarse que en un contexto marcadamente patriarcal, la autoestima de las mujeres se ve afectada a diferentes niveles. El fortalecimiento de la autoestima procura en las mujeres un sentido de propiedad y autoridad en sus opiniones y decisiones. Compensa con asertividad las carencias y falencias con las que fue formada y tiene un alto sentido de logro. En algunos medios sociales estas mujeres empoderadas son poco aceptadas y difíciles de asimilar de parte de hombres y mujeres que valoran la feminidad patriarcal.

Con un sentido autocrítico, este último mal-estar de sobreestima puede surgir de una autoestima excedida en firmeza sobre las creencias y la seguridad personal. Con el riesgo de ser interpretada como una postura neo-sexista, afirmamos que en ocasiones la autoestima está asentada en el poder de saber y el convencimiento de la razón. A esto estamos llamando sobreestima. No se trata necesariamente de un poder de sometimiento de la otra persona, ni de competencia de opiniones, sino de una fuerza interna que no permite la duda o la vulnerabilidad. Esta actitud franca y sin segundas intenciones, bien puede lastimar otras sensibilidades sobre los temas en debate. Las mujeres autoconstruidas en el pensar y hacer podemos ser muy protectoras de la mismidad y

debilitar nuestra capacidad de mirarnos y reconocer las fallas por exceso de autoconfianza y la diversidad de opiniones y actitudes entre las mismas mujeres. Si antes mencionábamos la fácil culpabilización en la que incurre la ideología patriarcal y religiosa, en este caso de la sobreestimación, la dificultad es la ausencia de culpabilidad. No de una culpabilidad persecutoria, sino de una culpabilidad sanadora que antecede a la conversión.

Si pudiéramos correlacionar este mal-estar con un pasaje bíblico, éste sería el de la mujer siro-fenicia que desafía a Jesús. No porque la siro-fenicia se excediera en su estima personal, sino porque su autoestima bien ubicada descolocó la sobreestima de Jesús y le permitió considerar otro punto de vista, otra necesidad no percibida; es decir, le permitió a Jesús reconsiderar su conocimiento de la realidad cultural de las personas marginadas. Su sensibilidad se afinó gracias a que vulneró la lógica de su diálogo incorporando una perspectiva no antes considerada. Para este despertar fue necesario deponer lo conocido, autocriticamente, y con un sentido de humildad.

Las identificaciones con ciertos rasgos de comportamiento a los cuales hemos llamado mal-estares se estructuran en las identidades de género de las mujeres. No todas las mujeres hibernan, se paralizan, se disocian, se sienten falsas, se quejan o se tornan ajenas... pero todas crecen en un medio social y religioso que mistifica, confunde y aliena. El nominar estos rasgos puede favorecer su atención y superación. Entender los mecanismos por los cuales nos apropiamos de los imaginarios y cómo esas creencias son reforzadas por los patrones de interacción y las ideologías religiosas, puede favorecer una labor pastoral para reconstruir la fe en Dios y la fe en sí mismas.

## Bibliografía

- Bonilla, Amparo (1998) "Roles de Género" en Fernández, Juan (coordinador): *Género y Sociedad*. Ediciones Pirámide, Madrid.
- Burin, Mabel y Meler, Irene (1998) *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. Paidós, Buenos Aires.
- Domínguez Morano, Carlos (2006) *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Sal Terrae, Cantabria.
- Eliade, Mircea (2000) *Tratado de Historia de las Religiones*. Ediciones Cristiandad, Madrid.
- Freire, Paulo (1971) *Pedagogía del Oprimido*. Tierra Nueva, Montevideo.
- García-Bachmann, Mercedes (2005) "Consecuencia no es castigo: Consideraciones sobre la Señora Lot" en Nancy Bedford, Mercedes García Bachmann, Marisa Strizzi (editoras). *Puntos de Encuentro*, ISEDET, Buenos Aires.
- Laing, Ronald D. (1965) "Mistificación, confusión y conflicto", en Boszormenyi-Nagy, I y Framo, J. *Terapia Intensiva Familiar*, Trillas, México.
- Laing, Ronald D. (1974) *El yo y los otros*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Laing, Ronald D. (1984) *El yo dividido*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Rojas y Villanueva, Alicia (2007) "Hacia el descubrimiento de nuevas representaciones para la edad madura", en Beatriz Ramírez Grajeda (coordinadora). *De Identidades y diferencias – Expresiones de lo imaginario en la cultura y la educación*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F.
- Velasco, Juan Martín (2006) *Introducción a la fenomenología de la religión*. Editorial Trotta, Madrid.
- Weems, Renita J. (1997) *Amor maltratado. Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*. Desclée De Brouwer, Bilbao.





Carlos Sandoval García

## Zonas de contacto entre las ciencias sociales<sup>1</sup>

### Introducción

Esta contribución analiza la noción de “zonas de contacto” entre disciplinas y campos de conocimiento de las ciencias sociales. En primer lugar se ubica la noción de zona de contacto, la cual enfatiza la importancia de asumir los campos disciplinarios desde una perspectiva relacional, es decir, procurando asumir que si “lo real es relacional” como apunta Pierre Bourdieu (1992:96-7), el esfuerzo por explicar y comprender los procesos sociales debería ser también relacional y menos encapsulado en un cierto canon disciplinario. En segundo lugar, se discuten algunos problemas de investigación cuya

---

<sup>1</sup> Versiones preliminares de esta contribución fueron presentadas en la consulta sobre género y religión organizada por la Universidad Bíblica Latinoamericana en el año 2007 y en las V Jornadas de Psicología Social, organizadas por la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica en 2009.

comprensión podría enriquecerse a partir de la noción de zonas de contacto. Para finalizar se enumeran algunos retos a menudo presentes en la práctica de la experiencia de investigación.

La condición de zona de contacto entre campos de conocimiento constituye una posición que puede constituir una ventaja en al menos tres sentidos. En primer lugar, podría estar menos sujeta a la ortodoxia de las zonas más centrales de una disciplina de un campo de conocimiento, a menudo caracterizada por lealtades a tradiciones difíciles de modificar. En segundo lugar, podría estar dispuesta a la hibridación con otros campos de conocimiento con los que no se tiene muchos vínculos. En tercer lugar, podría haber también mayor disposición para reparar en el estudio y en el análisis de fenómenos o procesos emergentes, que no calzan en la definición establecida de problemas de investigación.

Estas tres posibilidades, menos ortodoxia, mayor disposición al intercambio y a identificar preguntas o problemas de investigación no están garantizadas en algún campo de conocimiento, podrían potenciarse si se considera la noción de zonas de contacto. Ello exime de la posibilidad de que ciertas heterodoxias pueden acabar en ortodoxias.

Una referencia para pensar en el potencial de las zonas de contacto entre las disciplinas es provista por Matei Dogan y Robert Pahre (1993), quienes sostienen que la intersección de las disciplinas es la zona más prolífica en disciplinas de las ciencias sociales. Señalan también como tesis central la paradoja de la densidad, la cual consiste en el rendimiento decreciente de la investigación en los dominios donde hay una mayor presencia de estudios. Por el contrario, las zonas fronterizas de los subdominios presentan el potencial más grande para la innovación. La acumulación más grande de progreso tiene lugar en las intersecciones de los dominios de las ciencias (p. 19). Es decir, a mayor densidad, menos innovación (p. 46)

El pensar desde los márgenes puede resolver los problemas de densidad en el centro de las disciplinas y representa un medio eficaz para sustraerse del estancamiento. (p.50) Los trabajos más innovadores están influidos en mayor grado por las demás disciplinas que los trabajos poco innovadores. (p.55). A su vez, después de cierto tiempo, los híbridos pueden volverse estériles y, si no dan lugar a una segunda generación en el periodo requerido para hacerlo, su descendencia se extingue. (p.89).

En torno a las zonas de contacto creadoras se pueden adicionar otras perspectivas que si bien parten de enfoques diferentes coinciden en torno a esta noción. Edward Said (1994:387), por ejemplo, acertadamente apuntó que la lealtad a una escuela “incapacita y desempodera lo que era empoderante e interesante en los análisis iniciales”. No son pocas las ocasiones en que luego del surgimiento de una interpretación innovadora en un determinado campo de conocimiento, generaciones posteriores, más que emplear las conclusiones iniciales para profundizar indagaciones, tratan de construir una especie de cerco defensivo en que de lo que se trata es de defender las conclusiones de la obra de una figura destacada. La recurrencia a citas de una figura intelectual muy destacada, sea Norbert Elias, Jacques Lacan o Stuart Hall es una práctica intelectual común en las ciencias sociales que no siempre potencia, como dice Said, lo que inicialmente fue productivo en el sentido de abrir nuevas formas de pensar un fenómeno.

Esta posibilidad de diálogo entre diversas perspectivas posiblemente radique en buena medida en priorizar las interrogantes de investigación, más que cierta tradición teórica, metodológica o disciplinaria. Aunque, claro, las preguntas se formulan, a su vez, desde cierta formación disciplinaria, las interrogantes darían la oportunidad para integrar perspectivas que por lo general se consideran excluyentes. Más que validar una cierta tradición, el reto radicaría en contribuir al entendimiento de fenómenos

socialmente relevantes. Ello no implica disminuir la importancia de las tradiciones en las que cada quien se ha formado, sino que más bien dichas tradiciones parecen demandar una doble disposición. Por una parte, se requiere profundizar las diversas tradiciones, a fin de aprovechar al máximo sus posibilidades interpretativas o explicativas, pero, por otra, se requiere un esfuerzo de distanciamiento respecto a la formación de que se dispone a fin de reconocer las potencialidades de otros puntos de vista. Se trata pues de hacer investigación a partir de la propia formación, pero también contra dicha formación, como incisivamente también ha manifestado Bourdieu (1992:96-7).

Un punto de partida indispensable es no reducir al absurdo planteamientos que no se comparte. No conformarse con yuxtaponer enfoques sino configurar zonas de contacto. Partir de demasiadas seguridades en torno a la disciplina de base ayuda poco; poner en cuestión las propias certezas es condición para avanzar. La gran aspiración parece ser, como ya se dijo, cómo contar con capacidades de conocimiento, análisis e interpretación que puedan dar cuenta que lo real es relacional, atravesado por relaciones de poder y asimetrías.

### **El potencial de las zonas de contacto frente a algunos dilemas en las ciencias sociales**

La noción de zonas de contacto puede ser un recurso útil para explorar algunas de las interrogantes que tienden a ser constantes en las ciencias sociales. Una de ellas es sin duda cómo pensar las relaciones mutuamente constitutivas entre discursos, subjetividades e instituciones, sobre todo en términos de cómo trascender las explicaciones que dan por un hecho que los discursos interpelan a los sujetos en ciertas condiciones institucionales, pero el modo específico en que opera esa interpelación no suele explicitarse. De igual importancia es el análisis de las

continuidades y rupturas en los procesos culturales y el modo en que las estructuras y la agencia de los sujetos se interpenetran en múltiples escalas y dimensiones. Un tercer conjunto de problemas en torno a los cuales la noción de zonas de contacto puede ser útil es la tensión entre enfoques normativos y aquellos más de tipo analítico. Las siguientes páginas toman estos tres casos como ejemplos y presentan algunas posibilidades de trabajo.

En lo que respecta a los vínculos entre discursos, subjetividades e instituciones sin duda una de las proposiciones más sugerentes es la formulada hace ya varias décadas por Peter Berger y Thomas Luckmann (1991), en la que sugieren que hay una relación mutuamente constitutiva entre internalización, es decir, la configuración de subjetividades; la objetivación, esto es la elaboración de imágenes y discursos desde los cuales las personas y los grupos sociales narran y se forman imaginarios del acontecer; y la externalización, la cual refiere a la constitución del orden social a través de instituciones y otros arreglos sociales.

La principal cualidad de la propuesta de Berger y Luckmann (1991) es que no se concentra en una sola dimensión y reconoce al mismo tiempo las mutuas afectaciones entre internalización, objetivación y externalización. Mientras tanto, la principal dificultad con esta propuesta es que a lo mejor no le preste suficiente atención a los modos en que los recursos de poder inciden en la configuración de estas tres dimensiones y de sus relaciones en una perspectiva histórica (Sandoval, 2002:44). Pese a ello, la propuesta delineada en *La construcción social de la realidad* sugiere que posiblemente las interrogantes más sugerentes se encuentren en las zonas de contacto de las dimensiones propuestas. Por ejemplo, qué consecuencias en el largo plazo podrían tener cambios en el aumento de familias monoparentales en donde la figura principal es la mujer, frente a formas de objetivación e internalización que asocian la familia a la figura masculina. Ello no indica que los cambios institucionales van a producir cambios

inmediatos en las otras dos dimensiones, pero tampoco cabe asumir que las dimensiones de internalización y objetivación son autónomas de dinámicas externas, algo así como estructuras invariantes que solo cambian ligeramente sus contenidos, pero que producen una lógica atemporal.

El análisis de este tipo de disyuntivas parece demandar al menos dos disposiciones. Una es que se requiere del análisis empírico que reconozca que con frecuencia las grandes generalizaciones contribuyen en poco a la comprensión de procesos socioculturales. Una segunda disposición es el reconocimiento de que se requiere de enfoques y acercamientos diversos, pues el solo registro de cambios institucionales no permite analizar como éstos inciden en imaginarios y procesos subjetivos, ni como éstos últimos inciden en prácticas institucionales. Es decir, la perspectiva relacional que supone identificar zonas de contacto puede ser una herramienta de trabajo con mucho potencial para escudriñar afectaciones y procesos en curso, sobre todo aquellos que se están conformando y son aún un claro/oscurito que no se expresa del todo.

El análisis de estas tres dimensiones supone además que la dinámica de mutua constitución no supone relaciones coherentes ni simétricas. Por el contrario, suelen haber si se quiere así múltiples temporalidades tanto dentro de cada dimensión como en las relaciones entre éstas. En ocasiones se aprecian cambios en los discursos más articulados, pero ciertas prácticas o subjetividades no siguen la misma configuración. Quizá un caso en que no se ha reparado lo suficiente es ciertamente la paradoja que consiste en que si bien como sociedad hemos logrado penalizar la violencia doméstica, con todo y las discrepancias jurídicas que han emergido, en el plano de los imaginarios se ha incrementado la recurrencia del recurso a imágenes genitalizadas del cuerpo femenino en los medios de comunicación. Sea en la versión más refinada de la revista *SoHo* o más plebeya del diario *La Teja*, ambas publicaciones del grupo Nación, el grupo empresarial de

medios más importante de Centroamérica, surge una sensación, lamentablemente, de tiempos prefeministas o postfeministas.

Ello obliga a intentar diálogo entre perspectivas cuyo énfasis están en analizar la subjetividad y otros enfoques más interesados en el análisis de la intersubjetividad y las formas de sociabilidad. Acá hay un área en que confluyen muy diversos enfoques, los cuales se podrían enriquecer más en el intercambio. A veces, como ya se dijo, puede existir cierto riesgo en suponer que hay una configuración de la subjetividad relativamente constante, cuya especificidad cultural, espacial o histórica son los contenidos, pero las formas y los mecanismos están en cierto modo preconfigurados. De aquí suele producirse una suerte de validación de lo que ya se sabe; se agrega especificidad a una teorización preexistente. Hay ciertas versiones de marxismo, feminismo y psicoanálisis que a veces comparten esta lógica; el capitalismo, el patriarcado o el aparato psíquico respectivamente darían cuenta de muchos procesos antes de examinarlos. Así, la explicación precede a la indagación.

El modo en que el lenguaje es empleado para aproximarse a las relaciones mutuamente constitutivas entre subjetividad, intersubjetividad, discursos e instituciones puede ser otro ejemplo útil en este contexto. Es indiscutible la centralidad del lenguaje en la configuración de la subjetividad y de las formas de sociabilidad, de ello no hay duda. Una variante de la centralidad del lenguaje, no como práctica sociocultural cuanto que como referente teórico para interpretar procesos socioculturales, está asociada a la noción de interpelación, según la cual el lenguaje o la ideología, sobre todo en la versión de Althusser (s.f), interpela a los individuos y los convierte en sujetos, en términos de generación, género, sexualidad, clase, entre muchas otras. Hay variantes estructuralistas y posestructuralistas en este tipo de análisis, pero en general se puede advertir la premisa determinista subyacente.



Este tipo de análisis ha sido objeto de diversas críticas. Una de ellas, desarrollada por David Morley (1997,1980), señala que cualquier texto o discurso está conformado a su vez por diversas formaciones discursivas, además nadie es interpelado por un solo discurso o texto y cualquier sujeto no solo interactúa con discursos sino que despliega una diversidad de experiencias, las cuales a su vez tienen su propio espesor histórico. Entonces ni los discursos, ni las interpelaciones ni las posiciones de sujeto son uniformes o unívocas.

Más recientemente, ha habido un reflujó de lo que ahora se llama análisis crítico del discurso, desde el cual se reconstruyen una amplia variedad de discursos, especialmente provenientes de los medios de comunicación. Sin que haya una relación necesaria entre las tesis de la interpelación determinista del lenguaje, el análisis del discurso no con poca frecuencia parece desligar el análisis de los discursos más estructurados, por ejemplo noticias de los medios de comunicación, de otros discursos y de los procesos e instituciones sociales en los cuales circulan. Es decir, hay una suerte de análisis del discurso en sí mismo. Quiénes leen, cómo leen, cómo se apropian de *La Teja*, la serie televisiva los Padrinos Mágicos de amplia difusión en la televisión o la música del grupo argentino *Calle 13* es algo de lo que sabemos muy poco. Es decir, si lo real es relacional, se requieren aproximaciones más relacionales y no tanto centradas en una dimensión desde la cual se procura dar cuenta de una realidad que a veces se formaliza para ser estudiada, pero que se termina pareciendo poco al mundo real que se procura comprender. El problema acaba en artefacto.

La crítica por sobredimensionar el discurso no puede interpretarse tampoco en el sentido de que los discursos tienen efectos limitados en la conformación de ideologías. La recepción es en sí una negociación entre actores, pero con recursos de poder desiguales. El enfatizar la negociación no puede pues hacer perder de vista las asimetrías.

Una perspectiva no necesariamente contradictoria, pero que puede volver más densa la aproximación a los procesos socioculturales es la provista por la obra de Pierre Bourdieu (1990:135-142), quien sugiere que se requiere una teoría de la práctica. En la formulación de Bourdieu, lo social se comprende como campos relativamente autónomos, constituidos a partir de ciertas formas de capital, las cuales les otorga especificidad, sean las titulaciones en el campo académico o los ingresos en el caso del capital económico. El capital, dice Bourdieu, se expresa en volumen, composición y trayectoria. Esta comprensión del mundo social no solo da cuenta de la externalización sino también de la internalización, de lo que Bourdieu llama el habitus, esto es las disposiciones de percepción, valoración y acción que constituyen modos en los que el mundo social se vuelve subjetividad, al tiempo que el habitus constituye las disposiciones desde las cuales se actúa, valora y percibe el mundo social. El habitus es entonces una estructura pues su constitución no varía de por sí, es estructurado pues toma forma en el contexto de prácticas sociales y culturales concretas y es estructurante pues configura los modos de ser en el mundo social.

En la teoría de la práctica de Bourdieu (1992:159,162) también se observa la búsqueda de una perspectiva relacional que más que producto de un trabajo meramente 'teórico' es producto de la investigación empírica con el apoyo de un gran número de personas colaboradoras, en el transcurso del cual la disposición hacia la reflexibilidad es una precondition indispensable. Dice Bourdieu (1992:37) que la reflexibilidad supone al menos tres planos de interrogación. Uno remite a los orígenes sociales y las condiciones sociales desde las cuales se produce; el segundo se interroga por las condiciones institucionales desde las cuales se trabaja y el tercero remite a los conceptos y herramientas desde las cuales y con las cuales se conceptualiza y desarrolla un proyecto. Los tres demandan un esfuerzo de distanciamiento, a lo mejor más complejo en el tercer plano, pues los conceptos y estilos

de formular preguntas y proceder se asumen como dados. Justamente las zonas de contacto remiten a las potencialidades que ciertos conceptos tienen y a la importancia de reconocer los relacionamientos entre éstos, de modo que se les reconozca su carácter de herramienta y no asumirlos como 'realidad'.

Cuando Bourdieu mismo es leído desde esta tercera dimensión reflexiva, suele surgir la interrogante de si su perspectiva no tenderá a remarcar con mayor intensidad la reproducción de prácticas culturales, dejando pocas opciones analíticas para reconocer cómo y por qué ocurren también cambios culturales (véase por ejemplo McNay, 2004).

En un sentido más general, este tipo de interrogantes refieren a una de las inquietudes más acuciantes en las ciencias sociales, aunque no exclusivamente de éstas, la cual remite a la relación entre las continuidades y las rupturas en diferentes escalas espacio temporales. Sin duda no todo es cambio ni mera reproducción, de ahí que uno de los problemas analíticos e interpretativos más relevantes es cómo apreciar ambas tendencias en el tiempo.

Es frecuente, por ejemplo, que inmediatamente después de un evento político de grandes repercusiones queda en el ambiente que se ha producido un cambio significativo. Suele ocurrir también con frecuencia que pasado algún tiempo se va disipando la sensación de que todo es ruptura. En la historia reciente de Costa Rica, al menos dos procesos ilustran esta tendencia. Uno fue las movilizaciones en contra de lo que se conoce como las el Combo del ICE (Instituto Costarricense de Electricidad), que aglutinó a un amplio abanico de fuerzas que adversaban los proyectos privatizantes de las telecomunicaciones y la electricidad. El segundo ejemplo fue la articulación de también una amplia gama de movimientos en contra del Tratado de Libre Comercio (TLC) que incluso estuvo cerca de ganar el primer referéndum en la historia de Costa Rica.

Sin embargo, cuando se aprecian los resultados electorales posteriores al Combo del ICE se advierte que el esfuerzo de protesta y movilización no condujo necesariamente a un cambio sustantivo de la institucionalidad político electoral. Algo semejante pareciera advertirse en las elecciones de febrero 2010: las movilizaciones en contra del TLC no parecen haberse traducido en un cambio político en el plano electoral. De allí que ambos ejemplos confirmen que el análisis de las rupturas y continuidades demandan discernimiento y precaución frente a conclusiones precipitadas.

Estos ejemplos además muestran que el cotejo de movilizaciones con resultados electorales, además de interrogarse por cambios y continuidades, incorpora dos dimensiones diferentes de análisis, una las movilizaciones y otra la participación electoral o dicho de otro modo la democracia participativa y la democracia representativa. Es decir, el que no se aprecien modificaciones en términos electorales no va en demérito de los cambios que se experimentaron en términos de la democracia participativa, pero sí ilustra la complejidad del entramado social.

Algunas pistas sugerentes para apreciar continuidades y rupturas son provistas por Raymond Williams (1980), quien sugiere que el concepto de hegemonía permite reconstruir las tensiones entre los límites del orden social dominante y las presiones de actores y movimientos sociales. El orden social no es lo uno ni lo otro sino su tensión, en la cual Williams señala que es posible identificar tendencias dominantes, residuales y emergentes. Hay instituciones o prácticas residuales que en ciertos contextos y condiciones se reactivan, pese a que pueden ser consideradas como poco relevantes en una determinada formación sociocultural.

De gran importancia en el análisis de las continuidades y las rupturas es la consideración del encuadre espacio temporal del análisis. El no considerar periodos prolongados podría conducir

a considerar modificaciones relativamente poco asentadas como cambios profundos e intensos que más que serlo producen un efecto de realidad de corto plazo. Por otra parte, prestar un énfasis casi exclusivo a las continuidades tiende a reforzar cierta actitud determinista, que suele construir una perspectiva que asocia continuidades entre fenómenos que no necesariamente están emparentados, pero que el análisis les imputa relaciones. Por último, es importante resaltar que las continuidades y las rupturas son rasgos de los fenómenos, pero también dependen del modo de analizar los fenómenos. Es decir, las continuidades y las rupturas más que autoevidentes son elaboraciones interpretativas.

Otra de las zonas de contacto que podrían potenciar el análisis sociocultural se podría configurar en torno a lo normativo y lo analítico. A menudo se da por sentada la distinción entre quienes procuran identificar referentes normativos en torno a ciertos temas y quienes intervienen en la comprensión del mismo fenómeno más en términos empíricos. Las posibilidades de afectación mutua podrían ser muy enriquecedoras.

La migración es uno de los ejemplos que podrían ilustrar el potencial de las zonas de contacto entre enfoques normativos y analíticos. Hay por una parte un crecimiento considerable de investigaciones empíricas sobre rasgos sociodemográficos, redes sociales, discriminación, entre una variada gama de temas. Por la otra, hay una amplia gama de debates sobre las posibilidades y límites de pensar la justicia más allá de los confines del estado-nación. Aún hoy, el interés empírico del análisis de fenómenos migratorios con alguna frecuencia deja por fuera las preguntas más bien normativas en términos de solo documentar los factores de llevar a dejar de manera forzada países y regiones a veces sin elaborar preguntas acerca de cómo podrán cambiar los factores que producen desplazamientos forzados y discriminación. En la otra ala, con frecuencia las preguntas sobre la justicia no se enriquecen

a partir de las preguntas que desde la vida cotidiana formulan miles de personas todos los días. Tanto en una tendencia como en la otra se dejan ver las tradiciones más asociadas a las ciencias sociales en el primer caso y a la filosofía política en el segundo. En esta tensión entre ciencias sociales y filosofía política en torno a la justicia se puede también incorporar la reflexión ecuménica. Por qué, como han dicho sobre todo mujeres a menudo vecinas de comunidades empobrecidas en Costa Rica, si ante Dios somos iguales, hay racismo y discriminación. Más que sugerir 'modelos' o respuestas definitivas, para las zonas de contacto el énfasis está en la perspectiva relacional que más que sustancializar una relación específica, enfatiza una disposición dinámica en el modo en que se procura comprender fenómenos.

### **Para continuar**

A partir de la noción de zonas de contacto se abren oportunidades de análisis muy sugerentes sobre todo para aquello que suele escaparse a saberes y prácticas institucionales de trabajo académico establecidos.

Una primera oportunidad que se despliega es la importancia de articular la relación entre teoría, metodología y el referente socioespacial de la investigación. La formación en ciencias sociales en América Latina se ha caracterizado por programas concentrados sobre todo en la discusión de teoría social. En los últimos años, más en unos campos de conocimiento que en otros, la formación ha reforzado los componentes metodológicos, profesionales y técnicos. En ocasiones el mayor énfasis en metodología se da en demérito de la teoría, en una suerte de efecto pendular. Un rasgo que a veces se comparte entre perspectivas más concentradas en teoría social y aquellas más centradas en metodología es que las discusiones tienen poco en cuenta el referente socio-espacial. A veces, la discusión sobre, por ejemplo las contribuciones de

Bourdieu en el ala más teórica o sobre el método de comparación constante en el ala más metodológica, por citar dos ejemplos opuestos, no registran Centroamérica como el referente socioespacial en donde se desarrolla la discusión.

Cuando el referente socio-espacial aparece es a menudo por referencia a un país en particular. Con frecuencia se pierde de vista la perspectiva regional comparada o bien los estudios densos de localidades desde los cuales es posible apreciar tendencias o configuraciones presentes en diversos lugares.

La referencia socio-espacial podría desbloquear la falsa oposición entre enfoques más centrados en teoría y aquellos más centrados en metodología y demandar análisis motivados en dar cuenta de aquello que es relevante y pertinente, sin que por ello se malogre lo que la teoría y la metodología tienen que aportar. Lo importante entonces es la relevancia de problemas y preguntas en función de necesidades y demandas de conocimiento y no tanto en función de fortalecer tradiciones, sean estas teóricas o metodológicas.

En términos socio-espaciales es más que urgente abandonar el llamado nacionalismo metodológico, que asume el Estado nación como el encuadre o delimitación de un proyecto. Por otra parte, las perspectivas comparativas tienen el reto también de abandonar los estudios efímeros que reclaman una especialidad y profundidad que más parecen “fast knowledge” de lugares, sean estos países o comunidades, que apenas se conocen.

Para finalizar, la dimensión institucional también podría ser pensada desde esta perspectiva de las zonas de contacto. De entrada, vale la pena recalcar que de lo institucional se habla poco; es más frecuente escuchar de discusiones teóricas, metodológicas, contextuales. Sin embargo, las zonas de contacto y la perspectiva relacional de lo social requieren de una cultura de trabajo

colectivo, ojalá en equipos, desde los cuales se puede avanzar más que en la labor individual, a menudo aislada del trabajo de otros y otras colegas. El trabajo con colegas con formaciones disciplinarias distintas enriquece y permite identificar aquellas zonas en las que la propia formación se queda corta. El trabajo cooperativo, mucho más que el competitivo, nos puede ayudar a formarnos al tiempo que contribuimos a ofrecer interpretaciones e intervenciones en problemas de nuestro tiempo. En otras palabras, nuestros retos en las ciencias sociales no solo consisten en formular preguntas teórica y metodológicamente informadas y relevantes sino también cómo propiciar formas de constituir una cultura intelectual intensa y generosa que nos enriquezca.

#### Bibliografía

- Althusser, Louis (s.f) *Los aparatos ideológicos del Estado*. México: Ediciones Quinto Sol.
- McNay, Lois (2004) "Agency and experience as a lived relation" en Adkins, Lisa y Beverly Skeggs (eds.) *Feminism after Bourdieu*. Oxford: Blackwell.
- Bourdieu, Pierre (1990) *Sociología y cultura*. México: CNCCA-Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1991). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, décima reimpresión en castellano.
- Morley, David (1997). "Theoretical Orthodoxies: Textualism, Constructivism and 'New Ethnography' in Cultural Studies", en M. Ferguson y P. Golding (eds). *Cultural Studies in Question*. Londres: Sage.
- Morley, David (1980) "Texts, readers, subjects" en S. Hall, D. Hobson, A. Lowe y P. Willis (eds). *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*. Londres: Routledge, reimpresión, 1996.
- Said, Edward (1994). *Culture and Imperialism*. Londres: Vintage.
- Williams, Raymond (1980). *Marxismo y literatura*. Madrid: Península.





Jeannette del Carmen Tineo Durán

## Lo sagrado placentero en los movimientos del cuerpo

### Invocación

Con mi abuela, mi madre y yo en la memoria

Faltas asaltan mi cuerpo entretelado de silencios. Miedo instalado en mi piel sin espejos. Cuerpo latente, inerte al deseo: congelada, esclava. Cuerpo con prisa, tejido de belleza que no se asume. Historia de fe construida a retazos, herejía de revoluciones en *liquidez*.

Abraza mi cuerpo ambivalente. Huele mis recuerdos. Cógeme en silencio. Calienta mis motivos de *revuelta y justicia*. Carcome mis deseos y traspasa mi apatía. Asómate a mi FE en el desayuno con café. Acaricia el rojo dibujado de mi cuerpo; cobija y descansa en nuestra *memoria de libertad*.

Calienta mis huesos rotos. Retoza y rompe el sinsabor de rutinas, juega con mi memoria caribe. Aparta la trampa del silencio calculado. Abraza el tiempo nuestro; liberemos el llanto.

## Contexto del pre-texto

Nosotras las otras

Trabajo en diferentes comunidades de República Dominicana, reflexionando sobre construcciones culturales sobre el cuerpo. Mi inspiración viene de las huellas del patriarcado en mis entrañas y en ésta mi espalda colectiva de deseos negados.

Mis primeros diez años los viví en el campo con tías y abuelas cimarronas<sup>1</sup>: araban el conuco, oraban cocinando y lavando. Mujeres en interminables vía crucis de fe arraigada en la tierra. Tíos y abuelos en labores de caza, capaces de cargarme en sus piernas para contarme cuentos de injusticias y dictaduras.

Crecí viendo cómo se siembra, recoge, despulpa y seca el café; cosechas y malezas. Aprendí a colarlo, olerlo y disfrutarlo en horas de conversaciones sobre el mundo y sus inventos. Mi días transcurrían en juegos, temiéndole a vacas, perros y al “cucó”, también, mirando a mis tíos debatirse entre equipos de pelotas y política con el lema común: *“en esta familia no somos del gallo colorao”*.

---

<sup>1</sup> Cimarrones (as) se consideraba a esclavos y esclavas que se alzaban durante la esclavitud en la isla (Haití/RD). Gente brava que se opone y resiste; esperanza en desarraigo, “cosechas de huesos” que buscaban liberación del azote del amo. Desde esa memoria converso en este texto. Escuche esa palabra por primera vez en mi campo (MataGrande, San José de las Matas) para referirse a los cerdos difíciles de cazar en las lomas del Pico Duarte.

<sup>2</sup> Balaguer fundador del partido social cristiano. Sucesor de Trujillo dictador por más de 30 años en RD. Considerador padre y benefactor del “nuevo mundo”. “El gallo” representa su continuidad, gobernó por doce años utilizando los métodos de la dictadura. En el año 86 gobernó por dos periodos consecutivos. El gobierno que preside Leonel Fernández en la actualidad, arribó al poder gracias a un pacto histórico con este partido de vergüenza y duelo nacional para muchos sectores. Ser “del gallo colorao” (símbolo del partido), era lo esperado en el campo dominicano, en mi familia era reflejo de vergüenza, sabíamos que era sinónimo de sangre y violencias.

Mi familia migraba de un lugar a otro con imágenes del Sagrado Corazón de Jesús y con la virgencita de la Altagracia, a ella pedíamos “*justicia y pan para todos*”. Mi casa siempre fue una casa habitada, se hablaba de todo, menos de nuestra sexualidad (es), “*el problema que no tiene nombre*” en palabras de Betty Friedan.

Desde mi experiencia busco recuperar la voz propia, desatar nudos aprendidos que impiden en nuestra memoria colectiva reconocernos diosas, brujas sanadoras que desde la corporalidad amasan, combaten y calientan las vueltas de este mundo guerrero.

## Tejidos del cuerpo

Voces en cautiverio

La moratoria patriarcal inviste la sexualidad *de fealdad, suciedad, maldad y pecado*; según la oficialidad religiosa y médica es un problema que necesita control y sanación en la esencia de la naturaleza enferma y anormal del cuerpo femenino que materializa lo malo.

Según la idea anterior, la sexualidad autónoma no existe, dado que se construye en referencia a la *ley del padre* que impone prohibición, silencio y sanción. Solo se permite vivenciarla en referencia al *deseo del mundo masculino*. Por esto, “*la mancha roja*” significa acceder al acerbo del ser “mujer desarrollada”, como objeto del deseo. En este sentido, “*no nace mujer sino que se convierte*” (S. Beauvoir).

El ritual de los quince años implica cambio de zapatos, debe “*dejar de ser niña*” y se le considera adulta en la medida que satisface las necesidades del deseo masculino (novio, amante, esposo). Puesto que, en la moratoria patriarcal adultocéntrica, sigue teniendo estatus de lo Otro insuficiente, indecisa e inmadura por naturaleza.

La tradición judeocristiana condena el placer, debe regularse por el principio de realidad que impone castidad y obediencia a la figura del padre. Bajo la escisión *alma/mente*, el cuerpo actúa como la “*cárcel del alma*”, lo que significa emprender “cruzadas contra el deseo” simbolizado en lo femenino. Azotar, quemar, desaparecer y ahuyentar cualquier expresión de la “carne”, se sigue considerando como en el medioevo, la posibilidad de ascender a Dios.

Las imágenes de diosas y dioses encarnados en el placer, son consideradas una herejía. En esta construcción medieval, Dios existe sólo en la materialidad del sufrimiento. Por tanto, el azote y la violación de cuerpos sin alma (“negro” y “femenino”) se permiten pues representan la extensión del capital del amo.

En la lucha feminista hacer conciencia de que “*lo personal es político*” (Kate Miller), supone transformar los dispositivos del poder que reprimen el cuerpo. Por tanto, significa desestabilizar el “yo” esencial, desconstruyendo las lógicas instaladas en la feminidad que construye el patriarcado.

Nuestra historia de cuerpo negado se construye en los bordes de discursos religiosos y políticos institucionalizados que pretenden prohibir el ejercicio de la sexualidad<sup>3</sup>. Estéticamente dicha institucionalidad se traduce en miedo a explorar lo que se desea, más allá de la devoción e invocación al Otro fundante del deseo femenino.

---

<sup>3</sup> Durante la dictadura se instauró en RD el concordato entre la iglesia católica y el Estado que mantiene al Estado dependiente de la jerarquía de dicha iglesia. El acuerdo establece diferentes privilegios, entre ellos que dicha iglesia puede intervenir en asuntos relacionados a la “moral y buenas costumbres”. Por tanto, interfiere en políticas públicas del campo de la salud, reproducción, sexualidad, educación, etc.

El talante en nuestra genealogía de lucha, deviene del reconocimiento de la enajenación del cuerpo, descolocando los imaginarios (políticos, religiosos, económicos y culturales) que la sostienen. Esto supone encarar la quema en la hoguera de ayer, reflejada hoy en complejos procesos de “embellecimiento” que impone la industria de la belleza, situándonos en las marañas de cuerpos prestados, según las lógicas del poder colonial. Poder colonial refiere a las dinámicas de opresión (capitalista, racista, patriarcal, adultocéntrico y heterocéntrico) que mantienen la esclavitud, a través del capital simbólico eurocéntrico, instaurado en la subjetividad en el contexto caribeño.

Lo anterior refiere a la microfísica del poder (racializado) que opera según rituales que naturalizan la desigualdad, creando cuerpos binarios que fragmentan los deseos. La memoria sujeta de acuerdo a estas referencias significativas, rehace texturas de cuerpos asociados a lo “sucio y feo”, reprimiendo lo que NO se aproxima al modelo hegemónico de sexualidad.

Los relatos del “*súper yo*”, como instancia de moralidad y normatividad permeada por la *ley del padre*, instalan una polisemia corporal que no permite develar los deseos del “yo”. Esta instancia crea escenarios de “*juegos de realidad*”, a partir de sistemas de premio, sanción y castigo, entretejidos en el poder colonial.

La corporalidad es el nivel decisivo de las relaciones de poder. Porque el cuerpo mienta la persona (...) en la explotación es el “cuerpo” el que es usado y consumido (...) Es el “cuerpo” el implicado en el castigo en la represión (...) En las relaciones de género se trata del “cuerpo”. En la “raza”, el “color” presume el “cuerpo”. (...) trama viva de todas las formas históricas de explotación, dominación, discriminación material e intersubjetiva (Quijano, 2002: 378).

Según Quijano, la colonialidad de las relaciones de género, refiere a patrones y comportamientos sexuales que se reflejan

en el modelo de familia eurocéntrico que garantiza el acceso de los varones “blancos” a las mujeres (“negras” e “indias”), bajo la instauración de las diferencias sexuales y raciales.

La asimilación al modelo colonizado implica descontento y molestia, lo que constituye “fuerza” para el cambio. El cansancio y la rabia por la necesidad de responder a las expectativas del modelo, abre opciones de movilidad política ante las estructuras del poder colonial, es decir, crea movimientos del cuerpo que vindican el placer por fuera de las fronteras patriarcales.

### **Cuerpos en movimiento**

¿Dónde termina tu cuerpo y empieza el mío? A veces me cuesta decir. Siento tu calor, siento tu frío, me siento vacío si no estoy dentro de ti. ¿Cuánto de esto es amor? ¿Cuánto es deseo? ¿Se pueden, o no, separar? Si desde el corazón a los dedos, no hay nada en mi cuerpo que no haga vibrar. Donde termina tu cuerpo y empieza el cielo no cabe ni un rayo de luz. ¿Que fue que nos unió en un mismo vuelo? ¿Los mismos anhelos? ¿Tal vez la misma cruz? ¿Quién tiene razón? ¿Quién está errado? (Jorge Drexler, Fusión)

En conversaciones entre mujeres, se tejen imágenes que simbolizan la sexualidad. Actúan en esa doble dimensión de expresar los dominios y al mismo tiempo resistir al mandato cultural que ubica la sexualidad como territorio prohibido. La pregunta *¿Qué significa la sexualidad?* suscita diferentes imágenes<sup>4</sup>:

<sup>4</sup> En el presente texto no se analizan en detalle las imágenes compartidas en las sesiones grupales entre mujeres, pero se ofrece un mapa de la geografía de ideas que permean los discursos sobre sexualidades en el contexto del trabajo comunitario que desarrollo.

**Agua** transparente y turbia; **Ladrillo** duro; **Reloj** de muchas piezas; **Hormiga** ágil, rápida que huye cuando se siente atrapada; **Rama** unida a otras ramas con raíces maltratadas; **Gallo** que pisa la gallina; **Flor** delicada, también con espinas; **caja llena de sorpresas**; **Candado** que necesita llave; **Palma** alta que no es fácil gatearse (subirse) sobre ella; **Cruz** que pesa (...)

Percibir la sexualidad en las dimensiones señaladas, supone adentrarnos en las experiencias de dolor y placer, referenciadas al mal (trato) y a las violencias que impone la “cruz” de la sexualidad. Al mismo tiempo, hurgar la idea de sorpresa, gozo y raíz que apunta a la potencialidad de la misma como liberación.

En los relatos sobre sexualidad se enuncian paradigmas que la presentan como disputa entre la perversión de lo “bueno y malo”; “lo normal y anormal”: “si uno se masturba mucho se pone loco”; “la penetración es dolorosa”; “la pornografía es buena para aprender de sexo”; “los homosexuales no van al cielo”; “una mujer que sabe y pide lo que quiere es una diabla”.

La sombra de la “diabla” es socorrida en el imaginario sexual de occidente en meretrices, putas y cortesanas disponibles para saciar el apetito que instala la estética patriarcal. La premisa “las mujeres son de su casa”, sanciona a las que piden, exploran y saben de su propio cuerpo. En este sentido, se pone entredicho la moralidad de la “mujer buena” y se convierte en Satán, subvirtiendo desde su deseo el imaginario de quien la posee. No obstante, el performance de *puta y santa* es el proyecto sexual que toda mujer moderna debe mantener.

El patriarcado propone pasividad, por tanto, las representaciones del cuerpo son para seducir: “atraer la presa”, “vendiendo



*simulacros*” del yo esencial que se diseña para la feminidad, según tejidos de debilidad, ingenuidad y dulzura. En dicho proyecto, se pretende una sujeta desprovista de pensamientos alternos, capaz de subvertir su género.

El modelo propone atributos que niegan la palabra sentida. El deseo se estructura “*entre cortinas*” que lo esconden. Las imágenes disponibles reflejan la idea de la pornografía como espejo de lo necesario para transitar el placer, se consumen en fases lineales, plegadas de rutinas del falo.

Subvertir el deseo implica sanción, puesto que el patriarcado establece que: “*una buena mujer no dice lo que siente, sino que lo insinúa*”. Esta idea plantea que el valor de la mujer está en jugar “*al gato y el ratón*”; “*al gallo y la gallina*”.

La vigilancia del patriarcado implica dejarse conquistar, mostrarse insegura de sí, ser discreta. Simone de Beauvoir habla de la “*mujer nueva*”, aludiendo a la apremiante necesidad de trascender los roles que impone una existencia en desarraigo sin independencia.

En los discursos de sexualidad moderna, la virginidad parece un cuento arcaico. No obstante, sigue apreciándose la idea de que una “*buenita*” es sagrada, en tanto se las arregla para no mostrar su actividad sexual. Esta doble moral preserva el patriarcado: “*La virginidad es una mentira, nadie la cumple pero no se habla de eso. Sigue siendo callado, y es como un valor agregado (...) como un ron que cuando se añeja adquiere más valor (...)*”.

---

<sup>5</sup> Juego de ronda que consiste en dividirse con roles de gatos y ratones. La tarea del gato es buscar a los ratones escondidos, por tanto, persigue incesantemente. El éxito del juego está en que el ratón busque bien, mientras los ratones deben hacer silencio y buscar los mejores lugares para despistar al ratón, para no ser atrapados.

El miedo custodia el desarraigo corporal, vivir en el susto por las palabras que evocan deseo. En este sentido, se instaura la falta generada en ambivalencia entre *querer y deber ser*, impuestos por *permisos y prohibiciones* según género, estableciendo una trampa: no expresar lo que se desea. Como canta Pedro Guerra: *“el miedo es una trampa que atrapó al amor, el miedo es la palanca que apagó la vida, el miedo es una grieta que agrandó el dolor”*. En otras palabras, el miedo instaura una zanja que asocia el placer a lo doloroso, cambiar esta lógica supone transformar *nuestra cosmovisión de lo sagrado*.

### **Pistas de conversión y transformación**

Aspectos a considerar en las revoluciones corporales, tienen que ver con cuestionar *la fragmentación de las sexualidades*. Es decir, el cuerpo como productivo en tanto reproductivo, escindido del placer. Lo que define lo femenino en las ficciones y materialidad de la existencia de las mujeres es la maternidad, ser esposa y jugar a la complementariedad: *“la media naranja”*.

La disyuntiva entre el principio de realidad (opresivo) y el principio del placer (deseo), implica que “convertirse en mujer” es posible si la piel se sujeta a los deseos de la cultura dominante, esto es ser esposa y madre cuidadora, vigilante del poder patriarcal.

*El amor como sacrificio y sufrimiento* en entrega sin límites, impone “devoción” al mundo masculino, sustentado en la negación de sí. En el sentido de Simone de Beauvoir, no trasciende la condición material de inmanencia, apegada a estructuras opresivas. Por tanto, supone crearse como *“mujer nueva”*, capaz de abrazar la autonomía, en vez de ser sujeta simbiótica, según demandas, condiciones y motivos del otro (a).

Celebrar, acariciar el cuerpo es poco común. El cuerpo es territorio ajeno, se vive como emigrante en vergüenza por el

territorio que aun siendo propio no se permite concebirlo como tal. La falta de “*la habitación propia*” para tocar los deseos como sagrados es un acto de fe irreverente, poco permitido por los mecanismos psíquicos del poder, instaurados en el modelo religioso patriarcal.

Según Judith Butler (1997:17), el mantenimiento de estos mecanismos opera según diferentes procesos de internalización de la sujeción que crean un sujeto normativo, necesario para el mantenimiento del sistema. La autora argumenta que el apego al sometimiento es producto del poder que se transparenta en el espacio de lo psíquico, encajado en la incorporación de los mandatos de género socialmente construidos.

La autora plantea que “ningún individuo deviene sujeto sin antes padecer sujeción o experimentar subjetivización”. Butler (1997: 22) establece que el poder en si implica cuestionamiento, restituyendo en el sujeto(a) la autonomía deseada a través de desobediencia y performance a las imposiciones de género. Sin esta *tensión transformadora* entre el querer y deber, no sería posible la construcción de *afidamento* en el dilema de la potencia:

El proceso de asumir el poder no consiste sencillamente en cogerlo de un lado, transferirlo intacto y enseguida convertirlo en propio; el acto de apropiación puede conllevar una modificación tal que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción (...) el poder que se asume permanece ligado a ellas, pero de manera ambivalente; el poder asumido puede mantener y al mismo tiempo resistir la subordinación (...) ambas cosas se dan al mismo tiempo y esa ambivalencia constituye el *dilema de la potencia*.

Por otra parte, el *afidamento* refiere a que las mujeres reconocen sus opresiones, se apoyan mutuamente y desarrollan relaciones basadas en confianza y sororidad. Yuderlys Espinosa (2007: 170) lo describe como práctica de *cuidado mutuo*: “*sería el acto por*

*medio del cual las mujeres podrían encontrarse con la otra igual en la opresión, y construir con ella lazos de solidaridad, amor y respeto, acto que ya en sí mismo, desestabilizaría el orden del padre”.*

El imaginario de las mujeres se construye en separación con la madre y en la adquisición de las representaciones de la ley del padre. Lo cual impone un “deseo” de adscribirse al orden del padre, como deseo primario de identificación, y como garantía de reconocimiento social.

Según la lógica anterior, la igual se convierte en lo Otro negado y rechazado, en tanto carece de las potencialidades de reconocimiento y valoración. El acceso al poder simbólico y real del padre, es la garantía de todo proceso de estabilidad identitaria, según la cultura dominante.

El acto de “afidarnos” a la otra, implica mezclar los dolores que el patriarcado deja instalados en la memoria colectiva, y desde esta comprensión el “yo” colectivo procura mutaciones. El affidamento no se trata de “amar mujeres” porque son mujeres (en sentido esencialista), sino porque se reconocen los mecanismos del poder instaurados en la mente dominadora sobre la mente solidaria (R.Eisler). Se requiere interrogar la realidad con discernimiento desde relaciones de sororidad. La ideología patriarcal articula la competitividad entre mujeres que actúa como negación de la conciencia colectiva de opresión, en la sororidad se rompe esta hilaridad.

Lo anterior es posible a través de actos de habla expresivos que posibilitan la afirmación o acción comunicativa que libera la condición de sujeción; esta idea se expresa en la frase “*rompamos el silencio*”; “*recuperemos nuestros cuerpo*”; “*mi cuerpo es mío*”. Apropiarnos de una nueva ética del cuerpo desde lo sagrado, supone desandar el andamiaje de la otra del otro como oposición.

En los actos de habla, el mundo subjetivo atañe y se devela ante un público que tiene un acceso privilegiado al saber desde lo opresivo. Implica un tipo de acción expresiva, según las funciones de un nuevo lenguaje<sup>6</sup> que permite una nueva representación de sí. Esta experiencia entraña gritar los dolores y abrazar la liberación que permite sentir que “no estás sola”.

La colonialidad del cuerpo se sostiene en negar la historia opresiva, implica asumir que “nada pasa” y automatizar las ganas. Llegando a expresarse en estas situaciones: “cuando mi marido viene y me dice que quiere, yo me pongo en blanco y hago como que no pasa nada, no haga nada y dejo que lo haga todo.... Mi mente se va para otra parte”. Escindir el cuerpo de los pensamientos, deseos y devociones.

La enajenación del cuerpo aprecia la sexualidad como penetración, sin ella no existe. El logos del falo hace posible el deseo. En relatos como el siguiente se afirma como violencia: “me gusta que esté duro y fuerte”; “me gusta duro, mientras más duro mejor”.

La sexualidad como ejercicio de violencia, es clave para el mantenimiento del patriarcado de coerción y consentimiento. Es decir, se expresa en formas explícitas e implícitas de acoso en diferentes espacios, supuestamente seguros para la expresión de los deseos. Estas instancias refuerzan el silencio que envuelve la violencia de vivir el cuerpo como algo “prestado”.

Develar el cuerpo de dicotomías, tales como *cuerpo/mente/espíritu*, *cultural/naturaleza*, implica irrumpir los escenarios de dominio, volverse “*sujeta inesperada*” desde estéticas del descontento en libertad sin activo sobre pasivo, tan frecuente en la tradición instalada de la sexología positivista.

<sup>6</sup> Los esclavos cortando la caña, inventaron sonidos, palabras, cantos con significados y significantes que el amo desde su poder no es capaz de acceder, pero que le permitían delatar, olvidar, transformar sus opresiones en voces colectivas desde su lugar de opresión.

*Amar el cuerpo sin miedo*, supone replica a la valoración mítica de la virginidad, al cuerpo como contaminante, sucio e impuro, así como, la asociación de lo femenino con lo peligroso en tanto eje del mal. Por tanto, resituar el cuerpo como lugar habitado por diosas y dioses de lo justo que encarnan el deseo.

*“La mujer nueva”* se autonombra, construye autonomía. Vive la soledad que supone liberar la opresión. Convoca a otras y otros. Cuestiona las estratagemas de la supuesta “envidia del pene”; “masoquismo endémico” e “histeria”; no se percibe como objeto consagrado a la mirada en el espejo del Otro, al contrario, restituye la devoción al cuerpo, como mi sagrado que evoca la transformación de la opresión. Supone palpar, tocar, oler, mirar, escuchar y saborear un nuevo andar con asombro y susto, confrontando privilegios patriarcales pensados desde complementariedad, para pasar a una cultura del affidamento que transforma la opresión de *la otra que está en mi*.

Lo anterior precisa de espacios de confianza para replantear la transformación. Apuesta política por fuera del formato liberal. Se trata de construir reflexiones que permitan cuestionar el mundo de los afectos en relaciones comunitarias, económicas y sexuales, basadas en el cuidado, ternura y sororidad. Significa recrear epistemologías feministas, cercanas a los mundos de las mujeres *“de a pie”* para que encuentren sus voces, situándose en los procesos de liberación como sujetas con voz propia.

Lo difícil y complejo del proceso, es dejar de ser cómplices de los imaginarios patriarcales, puesto que supone inventar nuevos formatos de relación, apostando a un erotismo polisémico (Adrienne Eisler), emancipado que rompe el dualismo placer/dolor, posibilitando una cultura del deseo basado en sororidad, viviendo la gratuidad que supone amar el terruño entrañas reinventadas.

### Bibliografía

Beauvoir, Simone (1970) *El Segundo Sexo*. Argentina: ed. Siglo XXI.

Butler, Judith (1997). *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías de la sujeción*. Valencia: Ed. Cátedra.

Colectivo de las Mujeres de Milán, "El derecho a Tener derechos" en *Debate Feminista* (1993) Año 4, vol. 7, marzo.

Eisler, Riane (1998) *Placer Sagrado* Vol. 2. Chile: Ed. Cuatro Vientos.

Espinosa, Yuderkys (2007) *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Argentina: Ed. Frontera.

Quijano, Aníbal (2000) *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*. Extraído el 4 de octubre <http://jwsr.ucr.edu>

PARTE III  
ABORDAJES DESDE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS  
Y LAS EXPERIENCIAS CONCRETAS

Y hemos encontrado que cuando discutimos la problemática de la mujer, hay necesidad de que el hombre esté presente para que también contribuya, opine cómo se va a hacer con esa problemática. Que aprendan también. Porque si no aprenden, no avanzan. La lucha nos ha enseñado que muchos compañeros están claros, pero si el compañero no sigue los pasos de la compañera, no llegará a tener una claridad como la que tiene ella; entonces, se queda atrás. De qué nos sirve educar a la mujer si el hombre no está presente, y no contribuye en el aprendizaje y no aprende también.



Rigoberta Menchú  
*Me llamo Rigoberta Menchú  
y así me nació la conciencia*





Janet W. May

## Imágenes de Dios y género humano

Ante muchas situaciones, las personas ticas<sup>1</sup> suelen decir: “Primero Dios”. Esta expresión significa que nuestra primera responsabilidad es con Dios, la segunda es con nuestro prójimo, y que estos dos compromisos van juntos. La pregunta ¿quién es mi prójimo? o ¿de quién soy prójima? es relativamente fácil de contestar, recurriendo a la parábola del buen samaritano, contada hace dos mil años. Por supuesto, es mucho más difícil saber cómo actuar como prójima o prójimo, pero ese es otro problema.

Más difícil aún es la pregunta sobre Dios. ¿De qué Dios estamos hablando cuando afirmamos que él es primero? Y, en este mundo postmoderno, ¿es posible aún seguir creyendo en Dios? Con todo lo que se sabe de la ciencia y los estudios de historia

---

<sup>1</sup> Forma popular de referirse a los y las costarricenses.

de las religiones comparadas, verdaderamente ¿es posible hablar de una divinidad que sea real frente a otras y otros que no lo son? ¿No es tiempo de ponerse de acuerdo con Freud y muchos otros pensadores en cuanto a que Dios es un invento humano y no lo humano un invento de Dios? Con razón cada día más y más personas se están atreviendo a decir: “Yo no creo en Dios”. Entonces, empecemos con una lista de dioses falsos; dioses cuya existencia ya no se puede seguir sosteniendo en un mundo moderno o postmoderno.

### **Los dioses que no sirven**

Primero, hablemos de los dioses que no sirven. Podemos empezar por eliminar un lastre teológico de creencias sobre Dios. He decidido etiquetar estas creencias sobre Dios como dioses falsos, dioses que no sirven. ¿Por qué no sirven? Porque estos dioses reflejan valores que van en contra de la vida y en contra de la comunidad. Son dioses que justifican el sufrimiento de nuestro cuerpo doliente. Son dioses que surgen de los deseos humanos de manipular el futuro, de regatear con el universo, de escapar de la responsabilidad humana para con el mundo, la creación y la sociedad o las sociedades que hemos construido. Son dioses opresores que relegan a la inferioridad a las mujeres, a la gente pobre, y a las personas discapacitadas o que de alguna manera son diferentes a la elite social.

Desechar a los dioses falsos es una manera de iniciar la búsqueda del Dios verdadero. Esto nos ayudaría a reflexionar sobre qué significa el ser humano; ser un ser humano con identidad de género que es propia y apropiada para este momento y contexto histórico. Queremos ver, a continuación algunos calificativos de dios de los que creo que son dioses falsos por mantener esta lógica en contra de la vida.

### **El guerrero**

El primer dios falso que les invito a desechar es el dios guerrero. En América Latina, en el nombre de este dios, los ejércitos han asesinado a cientos de miles de personas inocentes, han defendido los privilegios de unos pocos y mantenido la más escandalosa pobreza de las grandes mayorías. Los ejércitos de la historia del mundo han apelado a sus divinidades para que los apoyen. En el nombre de este dios, los cristianos desataron las Cruzadas contra la gente de fe islámica y los seguidores del Islam conquistaron el Medio Oriente, África y partes de Europa. El dios guerrero justificó la Inquisición española, el Holocausto europeo del Siglo XX y muchas otras guerras. Es decir, el dios guerrero es el dios de la muerte, que defiende empresarios y empresas, propietarios y señores, a los poderosos y ricos. Este dios dista mucho del Dios que escuchó el clamor de su pueblo oprimido en Egipto y lo liberó. No es el Dios del *magnificat*, que humilla a los ricos y enaltece a los humildes. El Dios que defiende a los más pobres y débiles y no a los poderosos en sus palacios. El Príncipe de Paz no puede ser hijo de un dios sanguinario. El dios guerrero es un dios falso, devastador de la vida.

### **El escudo**

Hace unos años, una niña que vivía en un barrio muy peligroso me dijo que ella caminaba sola por allí en las noches, sin temor, porque sabía que Dios la protegería de toda maldad. Escuché una madre llorar desconsoladamente después de que el carro de su hija volcó y la mató. En su duelo, reclamó: “¿Y Dios? ¿Dónde estaba? ¿Pintando los lirios? ¿Contando los cabellos en la cabeza de alguien? ¿Por qué no protegió a mi hija?”. En otro momento, después de un accidente de aviación, una persona que llegó tarde al vuelo, y, por ende, lo perdió, comentó que Dios lo hizo atrasarse para salvarle la vida. ¿Acaso Dios fue responsable de ese accidente y no el hombre que no prendió la señal para guiar

el avión al aeropuerto? Este es el dios escudo. Creer que Dios intervendrá milagrosamente para protegernos es muy peligroso y permite la evasión de nuestra responsabilidad. Dios hizo a la humanidad con la capacidad de pensar, tomar decisiones y actuar por sí misma, aunque esas decisiones a veces conducen a catástrofes personales, de otras personas y de sociedades enteras. El dios escudo no existe porque atenta contra la libertad y la responsabilidad humanas. Es un dios falso.

### **El mago**

Otro dios falso es el dios mago. Se cree que este dios puede ser manipulado por oraciones y ritos. Si le pedimos con las palabras y acciones adecuadas, se ve obligado a concedernos nuestra petición. El mago es comparable a un gran patrón celestial. Así que hay quienes compran aceite de oliva de la Tierra Santa para untar a enfermos, porque su pastor les dijo que con esto, Dios sanaría a los enfermos. Otras personas encienden velas a una virgen o a un santo. Los jugadores de fútbol oran a Jesús para que les conceda la victoria. Pero, ¿qué tiene este dios en común con el gran Dios que envía la lluvia sobre los justos e injustos, que conoce los deseos más íntimos de nuestro corazón, que nos conoce desde el vientre materno? ¿Realmente es posible imaginar a un Dios que sabe cuantos cabellos hay en nuestra cabeza, pero que es tan indiferente que requiere ritos y oraciones antes de extender su amor? Este dios mago no sirve.

### **El caprichoso**

Es muy parecido al dios mago, pero este dios caprichoso envía buena y mala suerte según misterios impredecibles, o quizás sin ninguna razón excepto su buen o mal humor. Cuando alguien está sufriendo, la gente dice que dios le envió ese sufrimiento. Cuando alguien recibe una sorpresa agradable, la gente dice que

dios la mandó. ¿Quién sabe por qué envió este sufrimiento o este regalo, pero se cree que el sufrimiento y el bienestar han venido porque dios lo permitió o más aun, lo envió. No cuestionan los papeles sociales que podrían ser factores, no buscan explicaciones razonables, sino todo es “voluntad de Dios.” ¿Qué tiene que ver todo esto con el Dios fidedigno? Nada. Lo único seguro es que este dios no puede inspirar confianza. Ese caprichoso tampoco sirve.

### **El fiscal**

Muchas personas creen en un dios fiscalizador. Este dios manda pruebas, en la forma del sufrimiento, para examinar y comprobar la fidelidad de cada una y cada uno. Nos sujeta a su antojo. Nos tiene atrapados. Es un dios que quiere probar nuestra fe, para ver si permaneceremos fieles en momentos difíciles y de sufrimiento. Por eso, su símbolo sería la balanza, pero es una balanza injusta en que, no importa la fidelidad que la gente demuestra, dios nunca está satisfecho. Es como si el dios y el diablo del libro de Job hayan combinado en solamente dios. Diría que es un dios inseguro y sádico. ¿Si no estuviera inseguro, por qué estaría constantemente hostigando a la gente con pruebas? ¿Será porque toma placer en ver el sufrimiento? ¿Qué clase de dios sería este? No, el inquisidor no puede ser el Dios bondadoso. Definitivamente, no sirve.

### **El verdugo e inquisidor**

Otro dios falso es el juez que nos quiere condenar, y lo he nombrado verdugo. A diferencia del fiscal, el dios verdugo se sienta en su trono a observar toda la creación, pero siempre en busca de los errores y “pecados” humanos. Simbolizado por el ojo que nunca duerme, espera atrapar a cada persona, para juzgar y condenar. No envía el sufrimiento, ni como capricho ni prueba, pero observa, siempre observa. Nunca perdona, nunca olvida, siempre observa. Observa, y al más mínimo fallo, condena al

infierno eterno. El Dios verdadero no desea la maldición de nadie. Sí, quiere que reconozcamos nuestros errores y que mantengamos nuestra vida de forma recta y honorable. El Dios verdadero es un apasionado por la justicia, pero no se alegra por el alejamiento de nadie. Más bien, es el buen pastor que siempre busca recuperar su oveja perdida. Por ende, el verdugo tampoco sirve.

### **El obsesivo sexual**

El dios obsesivo sexual no tiene nada mejor que hacer que estar espiando para ver quién tiene relaciones sexuales con quién, cómo lo hacen, en qué circunstancias. Debe haber gente que cree en este dios porque siempre hay personas obsesionadas con la vida sexual de otras, con reglas sobre qué es “antinatural”, qué se permite y bajo cuáles circunstancias y todo esto porque su dios no permite muchas cosas. Y si alguien hace estas cosas, seguramente al morir irá directamente al infierno, a menos que sea católico romano, porque el Papa Juan Pablo II clarificó que el infierno no existe.<sup>2</sup> No, no creo en un dios obsesionado con la sexualidad humana.

### **El gendarme de género**

El gendarme<sup>3</sup> de género es otro dios inaceptable. Dicta qué ropa puede ponerse un varón y qué puede ponerse una mujer, tanto las prendas mismas como los colores y las telas. Dicta el largo del cabello masculino y femenino. Dicta cuáles trabajos son apropiados para varones y cuáles para mujeres, siempre cuidando que los trabajos “masculinos” sean mejor remunerados que los “femeninos”. Dicta que la mujer debe obedecer al varón

<sup>2</sup> Juan Pablo II. “Audiencia” en [www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/audiencias/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_28071999\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiencias/1999/documents/hf_jp-ii_aud_28071999_sp.html), 28 de julio de 1999. fecha de acceso: 9 de noviembre de 2009.

<sup>3</sup> Policía.

siempre y sin preguntas. Dicta que cualquier hombre es superior a cualquier mujer, en cualquier cultura o tiempo. Refleja en sus dictámenes una preferencia por los valores de la clase alta y media alta occidental. Es el dios al que apelan los predicadores, sacerdotes y otras autoridades para mantener a las mujeres “en su lugar”. Es tiempo de decir: “no creo es ese dios”.

Ninguno de estos dioses sirve. Ni el guerrero, ni el escudo, ni el mago, ni el caprichoso, ni el verdugo, ni el inquisidor, ni el obsesivo sexual, ni el gendarme de género puede orientarnos en la búsqueda de valores para la vida. Si no sirven como imágenes de Dios, tampoco sirven como modelos para la humanidad. Emularlos sólo estimularía a una sociedad violenta, vengativa, autoritaria, manipuladora, egoísta, jerárquica y machista.

Es cierto que estos modelos de dios aparecen en la Biblia, pero hay que recordar que la Biblia es el testimonio de cómo la gente percibía o imaginaba a Dios, en diferentes momentos de la historia. Son imágenes construidas a partir de su mundo, su experiencia, su cosmovisión, cultura e historia. En realidad, no dice nada sobre Dios, porque, al final de cuentas, Dios está más allá de los límites de la imaginación humana.

Así que busquemos alternativas. Busquemos imaginar a un Dios que refleje nuestra experiencia, nuestra capacidad de razonar, nuestros sentimientos y nuestra esperanza. Busquemos imaginar a Dios según este momento y lugar histórico, tomando en cuenta que nuestra cosmovisión también está delimitada por nuestra identidad cultural y experiencia vital.

A este Dios lo encuentro en un modelo histórico muy antiguo. Es un Dios trinitario, con una riqueza de imágenes para sostener un mundo mejor para los seres humanos y la creación. Además, puede promover modelos más sanos e integrales para la construcción de las identidades masculinas y femeninas.



## **El Dios que nos convida: un Dios trinitario**

### **Padre – Madre – Fuente de la creación**

Históricamente, la primera figura del Dios trinitario ha sido llamada Padre. Sin embargo, Padre no es su nombre único. Moisés y los profetas del Antiguo Testamento también reconocieron en Dios a una madre; una madre que llevó al pueblo de Israel en sus brazos en el peregrinaje por el desierto; una madre que abraza a su bebé que duerme saciado en su regazo. Ambos, Padre y Madre, son imágenes ricas para hablar del Dios que es la Fuente de toda creación, la Fuente y el Fundamento de nuestra vida.

De su propia y absoluta libertad creó el mundo y todo lo que habita en él. Ama su creación, incluyendo a la humanidad. Cada día del proceso de la creación, al observar su trabajo, comentaba: “Es bueno”. Y en el sexto día creó una pareja para cuidar el jardín recién formado. Al ver a la mujer y al hombre, con toda su inteligencia, con toda su ternura y con toda su sexualidad, dijo: “Es MUY bueno”. No queda duda. Dios como Madre y Padre ama su creación.

Esta imagen de Dios no está libre de problemas. Si en nuestra experiencia personal hemos tenido un padre opresor, violento, autoritario, caprichoso o abusador, podríamos imaginar a Dios así. O podríamos imaginar a Dios como madre solamente a partir de las fantasías de la propaganda comercial, los pronunciamientos fantasiosos de las prédicas del “Día de la Madre”, y de los papeles más tradicionales asignados a las madres. Pero también es posible imaginar a Dios como un ser paternal o maternal, cariñoso, protector, que desea el bienestar de cada criatura y de la creación entera. Podemos imaginar a Dios como Madre y Padre, fuente de toda renovación, fuerza de la vida, misterio inagotable, cuya identidad nunca puede ser restringida por nuestras imaginaciones humanas.

Pero, imaginar a Dios como Madre y Padre tampoco significa negar a un dios superhumano. Es por eso que para imaginar a Dios mi preferencia es rechazar las imágenes humanas. Dios es la fuerza del universo, es el misterio de los orígenes, la energía que impulsa la historia, el presente y el futuro del universo entero. Es la energía de la vida que trasciende todo lo conocido o que se conocerá. Esta imagen de Dios nos recuerda que somos frágiles, que nuestra vida es sólo un momento, una chispa, una insignificancia, cuando se toma en cuenta todo lo que ha existido, lo que existe y lo que existirá.

### **Hijo – Hermano solidario – Maestro – Emmanuel**

La segunda figura del Dios trinitario históricamente ha sido el Hijo. Jesús, el Dios-con-nosotros, nos hace recordar que los seres humanos recibimos muchos dones que fueron necesarios para que surgieran las diversas culturas. Afirma la bendición que Dios hizo a la humanidad de todo tamaño y color, para que el mundo fuera más bello. Dio a cada una y a cada uno un cuerpo maravilloso para ver, oír y saborear la belleza; para crear idiomas; para desplazarse sobre todo el planeta; para moverse en miles de posturas. Les dio manos y brazos fuertes para romper piedras y arrastrar palos, pero a la vez sensibles para acariciar, y para inventar los más difíciles tejidos y las más complicadas cirugías. Todo esto nos dio Dios de pura buena voluntad y amor. Y toda esta belleza, fuerza y fragilidad la vemos en la humanidad de Jesús.

Como a Jesús, Dios dotó a los seres humanos con inteligencia y libertad, para que pudieran hacer escogencias. Con esta libertad de escoger vino el gran riesgo de escoger mal, o lo que llamamos tradicionalmente el pecado. Frente al pecado, la buena noticia que Jesús enseña es que Dios es capaz de mostrarnos nuestros errores, si nos abrimos a su influencia. Esto no quiere decir que las consecuencias no sean relevantes, pero nos ofrece vez tras

vez la oportunidad de buscar la justicia y de corregir nuestros caminos equivocados.

Una muy buena noticia que vemos a través de la vida de Jesús es que no estamos solos y solas en el mundo. Dios hizo a la humanidad para convivir en sociedad. Una de las visiones más lindas de comunidad a la que Dios nos llama es la imagen del cuerpo de Cristo. Cuando una parte del cuerpo sufre, todo el cuerpo sufre. Cuando una parte del cuerpo se regocija, todo el cuerpo se regocija.

La convivencia de Jesús con sus discípulos nos enseña que las comunidades están fortalecidas por la bendición de Dios. Pero, aún así, las comunidades, igual que los seres humanos, son capaces de equivocarse en sus decisiones. A esto lo llamamos “pecado social”. Dios también les da visión y fuerza a las comunidades para que puedan corregirse, para que puedan cambiar y para que vuelvan a la práctica de la justicia.

Jesús afirmaba que tenía muchos parientes y que éstos eran su madre, padre, hermanos y hermanas. Son las personas que escuchan su voz y hacen su voluntad. Así que, Jesús, el Hijo, es nuestro hermano. Es el hermano mayor que nos defiende frente a la injusticia, que nos enseña los caminos de la verdad, y que vive humildemente entre nosotros. Es el hermano cuyo cuerpo fue roto, que sufrió toda clase de maldad en vez de abandonar su absoluta solidaridad con nosotros. Es el hermano que nos animó a practicar el amor, la generosidad, la solidaridad, la compasión y la justicia como los valores más altos del reino y a no perdernos en las luchas por el poder autoritario, el prestigio y el éxito que hasta los discípulos mismos querían. Así que es nuestro hermano solidario, también nuestro maestro, Emanuel, o Dios con nosotros. Nos recuerda que aunque nuestra vida es insignificante en la historia total del universo, cada vida es digna, cada uno y cada una tiene derechos, tiene dones, tiene la bendición de vivir.

Nos muestra cómo vivir en relación con nuestros seres queridos, con la comunidad humana y con la creación que Dios nos mandó cuidar.

### **Espíritu Santo – Inspiradora – Consoladora – Sabiduría divina**

La tercera figura del Dios trinitario históricamente ha sido el Espíritu Santo. Sus raíces teológicas se encuentran en varias imágenes bíblicas: el sople divino que nos anima, la sabiduría divina que nos orienta, la presencia divina con el pueblo exiliado. Jesús la llamó Madre y también la consoladora – la presencia de Dios que permanecerá con nosotros hasta que el reino venga en su plenitud. También la conocemos como la fuente de inspiración. La tercera manifestación del Dios trinitario sostiene nuestra vida, nos consuela y nos inspira.

Finalmente, pero no de menos importancia, la sabiduría divina es la fuente de la esperanza. Aun cuando las cosas no salgan bien, podemos confiar en Dios y confiar en que “en la vida y en la muerte, nada nos puede separar del amor de Dios”.

### **Conclusión**

En esta reflexión hemos levantado el problema de la naturaleza de Dios y, por consiguiente, la naturaleza humana. Hemos señalado algunas características de las imágenes populares de la divinidad que revelan que éstas son demasiado limitadas, que son dañinas para el bienestar humano y del mundo. Hemos sugerido algunas imágenes alternas, pero reconocemos que éstas tampoco están libres de dificultades. Por eso, la búsqueda de lo divino es una búsqueda permanente, una búsqueda sin cesar. Como escribió San Agustín, hace muchos siglos:

Grande sois, Señor, y muy digno de toda alabanza, grande es vuestro poder, e infinita vuestra sabiduría: y no obstante eso, os quiere alabar [la humanidad], que es una pequeña parte de vuestras criaturas: el [ser humano] que lleva en sí no solamente su mortalidad y la marca de su pecado, sino también la prueba y testimonio de que Vos resistís a los soberbios. Pero Vos mismo lo excitáis a ello de tal modo, que hacéis que se complazca en alabaros; porque *nos criasteis para Vos, y está inquieto nuestro corazón hasta que descanse en Vos.*<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Agustín, *Confesiones*, Libro 1, Capítulo 1, traducidas según la edición latina de la congregación de San Mauro, por el R. P. Fr. Eugenio Ceballos. [http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12367298610149384876213/p0000001.htm#I\\_5](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12367298610149384876213/p0000001.htm#I_5), fecha de acceso: 23 de noviembre de 2009.

Margarita De la Torre

## Contexto cultural y religioso de las mujeres de Abya Yala

La situación de las mujeres indígenas en Abya Yala<sup>1</sup> es compleja, pues viven dentro de una cultura diferente, influenciadas por la cultura dominante, mientras su cosmovisión ha sido poco trabajada y su contribución socio-histórica invisibilizada. Este artículo se propone dar a conocer un panorama general de la situación de vida de las mujeres indígenas, como paso previo para desarrollar y entender su actual entorno socio-cultural y familiar, eclesial y teológico.

Partimos del concepto de cultura como construcción histórica de los seres humanos, según lo define Marcela Lagarde<sup>2</sup>. Este concepto se completa con el de una cultura que “no es simplemente el modo

---

<sup>1</sup> Palabra del pueblo Kuna, que significa tierra madura y con la que los pueblos indígenas denominan a América Latina y el Caribe.

<sup>2</sup> Marcela Lagarde. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993. p.27.

de vida, sino el modo como se enfoca, se orienta o se limita la vida, y puede concordar o estar en contraste completo con la estructura social dominante”.<sup>3</sup> Dentro del marco histórico-cultural se ubica la participación de las mujeres indígenas, que según Hernández y Murguialday podría verse desde dos análisis históricos: los que afirman que las mujeres tenían poder en las sociedades aborígenes, como especie de matriarcado, o una unión mujer-naturaleza que les procuraba libertad, y que perdieron en la Conquista española; o quienes afirman que con la colonización las mujeres salieron del mundo salvaje en el que estaban sumergidas<sup>4</sup>.

### **La herencia cultural**

Para valorar y reconocer la herencia cultural es necesario retroceder en el tiempo e ingresar en el mundo indígena precolombino, para conocer la forma de vida de las mujeres, especialmente en su cosmovisión cultural, y su participación política, social y económica.

A la llegada de los españoles las tierras indígenas estaban habitadas por sociedades en pleno esplendor de su conocimiento científico, organizativo y político-económico. Las civilizaciones más reconocidas han sido la Azteca, Maya e Incaica. Coexistían “grupos de cultivadores incipientes, recolectores y cazadores (sociedades autosuficientes) a la par de sociedades altamente desarrolladas, con gobiernos propios, además de imperios que ejercían su poder político y militar sobre otros grupos (sociedades excedentarias)”.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> CENAMI, *Teología India*. Primer Encuentro Taller Latinoamericano (México). Quito: Abya Yala, 1992. p. 46.

<sup>4</sup> Teresita Hernández y Clara Murguialday, “Las mujeres indígenas, Ayer”, en *Antología Latinoamericana y del Caribe: Mujer y Género. Período 80-90*. Managua: UCA, 1999. p. 349-350.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 351

Las sociedades autosuficientes no producían excedentes para comercializar y por su estilo de vida pareciera que éstas mantenían relaciones de género un poco más equitativas, pues como lo señalan Hernández y Murguialday, se practicaba la reciprocidad y solidaridad en las relaciones, y aunque los hombres se desempeñaban en el campo masculino y las mujeres en el familiar y religioso, el campo político y económico era compartido por ambos géneros<sup>6</sup>. Esto no garantiza la equidad de género en las culturas anteriores a la conquista, pero permite visualizar un panorama cultural con algunos espacios públicos compartidos.

Mientras tanto, en las sociedades excedentarias, por su poderío y sistema organizativo, político, militar, religioso, económico y científico, las mujeres ocupaban cargos de subordinación y en muchos casos bajo el dominio de los hombres. Los “sacerdotes y nobles eran los que gobernaban a través del control de los conocimientos y de los excedentes producidos”.<sup>7</sup> Eso quiere decir que los hombres eran los que estaban en los lugares de toma de decisión (esfera pública), dejando a las mujeres constreñidas a los espacios domésticos (esfera privada).

Se aprecia un salto cultural en los comportamientos intergenéricos durante las épocas matrilineal y patrilineal. En la época matrilineal a las mujeres se les confería un status alto dentro de la comunidad por su vinculación con la naturaleza y lo concebido como sobrenatural. En cambio en el sistema patrilineal, los hombres tenían el dominio sobre la servidumbre sexual, doméstica y reproductora de las mujeres. Si antes las relaciones más relevantes eran las consanguíneas, en la segunda la relación conyugal predominó<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 352

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 353

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 360



Tal parece que coexistían sociedades con sistemas familiares distintos, dependiendo de su desarrollo socio-histórico. Así como en algunos lugares de Abya Yala las mujeres podían participar y estar en lugares estratégicos de la sociedad y contribuir al desarrollo y conservación de su cultura, en otras latitudes eran consideradas objeto de propiedad de los hombres. Además, dentro del mismo grupo de mujeres la división de clases era notoria y marcaba los roles diferenciados, pero sobre todas las clases dominaban los hombres<sup>9</sup>.

Evidentemente la situación de las mujeres de ayer además de ser dramática, es complicada de entenderse en la actualidad. Las sociedades Incaica y Maya por ejemplo, practicaban otro tipo de relación inter-genérica; ambos tenían un papel actuante, en el que daban validez a la complementariedad como parte de su cosmovisión:

Ella con su pareja masculina, protagoniza los hechos más fundamentales de la historia incaica. Se le concede un papel parejo en importancia al del hombre, aunque no de igualdad con él. Tanto entre mayas como incas, se consideraba que el mundo estaba en armonía solamente cuando se equilibraban las fuerzas femeninas y las masculinas, dentro de una unidad mayor que era el cosmos.<sup>10</sup>

Esto ha llevado a algunos a afirmar que el sistema andino (las culturas incaicas) no generó una relación de dominación o de tensión genérica, sino una relación de complementariedad. Cada uno se ocupa de la mitad que le correspondía. La cosmovisión dominada por el pensamiento de mantener el equilibrio y la armonía en todos los niveles de la vida, al parecer favoreció una relación con menos grado de dominación masculina. En la

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 357

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 357-358

sociedad Maya, el vínculo mujer-hombre no es de polarización y oposición, sino más bien constituye una relación contradictoria cuya resolución es la complementariedad y la solidaridad necesarias para el desarrollo histórico social.

La situación de las mujeres dentro de la sociedad Azteca sorprende y conmueve porque las condiciones generales de vida fueron más duras: "...un aparato ideológico, social, y político las conminaba a estar siempre presentes, pero como sombras diligentes, sin voz, siempre prestas a servir y a obedecer".<sup>11</sup> Las mujeres de esas sociedades tampoco estaban ajenas a la división de clase, pues había nobles y plebeyas. No obstante, todas compartían la misma condición de subordinación. Las esclavas soportaban las peores humillaciones a la dignidad humana. Todas las mujeres tenían que obedecer y respetar a los hombres (hermanos, padres, maridos). En algunos casos cuando la mujer enviudaba y el esposo de ésta tenía deudas, la mujer se podía convertir en esclava o en propiedad de otros. Heredar tierras solamente se les permitía a algunas mujeres nobles y muy pocas de ellas accedían al servicio en el templo.

Habían normas establecidas para las mujeres tales como la virginidad, la obediencia, el recato, la honradez, la discreción, vistos éstos como atributos de práctica constante,<sup>12</sup> caso contrario no podrían acceder al matrimonio, status que les brindaba oportunidad de mejorar un poco la situación. Por otro lado, no les era permitido hablar en público, menos con un hombre, pues en tal caso perdían su dignidad para siempre. Quizá el anhelo de los hombres de esa sociedad era que las mujeres fuesen sordas, ciegas y mudas. Los Aztecas han sido considerados como una de las culturas más opresoras y destructivas de la dignidad de las mujeres.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 357-358

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 361-363.

La situación de las mujeres indígenas en las culturas prehispánicas generalmente fue de subordinación. El acceso a diferentes niveles de participación en la sociedad era muy variado, dependiendo del grado de organización y de la estructura social, política, militar, económica y religiosa de esas culturas; mientras más estructuradas estaban, más opresión de género. Con estos antecedentes nos atrevemos a afirmar que la situación de las mujeres indígenas estuvo marcada por el sexismo como ideología y un patriarcado institucionalizado que reforzaba las prácticas asimétricas.

### **Las condiciones de género en la cosmovisión indígena**

Para abordar el análisis de la condición de género en las culturas indígenas anteriores y actuales, es menester desarrollar el concepto de complementariedad, reciprocidad<sup>13</sup>, dualidad y el significado del mundo en pares binarios opuestos; y por otro lado, vinculado al primero, la cosmovisión, la relación con la naturaleza y la pachamama<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> El principio de reciprocidad se expresa a nivel pragmático y ético: A cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo compete a las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino a cada tipo de interacción, sea esta intra-humana, entre hombre y naturaleza, o sea entre hombre o divino. El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (inter-acción) de tal manera que el esfuerzo o la “inversión” en una acción por un actor será “recompensado” por un esfuerzo o una “inversión” de la misma magnitud por el receptor. En el fondo se trata de una “justicia” (meta - ética) del “intercambio” de bienes, sentimientos, personas, y hasta de valores religiosos. Josef Esterman. *Filosofía Andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala, 1998. p. 131 - 132.

<sup>14</sup> La palabra Pachamama se compone de dos partículas: Pacha = tiempo y espacio; Mama = madre, algo grandioso. Todo esto quiere decir Madre Naturaleza no es solamente el suelo que cultivamos o el piso donde poblamos. Es la selva, el viento, el agua, los cerros, los animales, las plantas, las piedras, todo lo que corresponde a Cai Pacha o Allpa Pacha (esta tierra). También se refiere a las nubes, el espacio azul, el sol, el aire, la luna, las estrellas, la lluvia, todo lo que corresponde a Jahuapacha

En la mayoría de los pueblos de Abya Yala continúa vigente la complementariedad, la binariedad femenina–masculina, que al parecer responde a la cosmovisión indígena, ya que la pareja se constituye como la base de estas culturas. Este discurso es manejado por hombres y mujeres (dentro y fuera de la cultura), con el cual se justifica el “aparente” equilibrio e igualdad entre hombres y mujeres indígenas. Estos conceptos se constituyen en ejes transversales de la cultura indígena, ya que podemos encontrar estas expresiones en todos los ámbitos de la vida (social, político, económico, religioso y familiar).

Debemos reconocer que la complementariedad y el pensamiento binario no fueron practicados en todas las culturas, como lo constatamos en el caso de los Aztecas. Sin embargo, en las sociedades Mayas, Incas y otras, fue parte de su cosmovisión. En el caso de la cultura Inca, incluso fue parte de la política organizativa. Como resultado de la conservación de la cosmovisión, en la actualidad continúa en vigencia esta forma de pensamiento y se manifiesta en todos los ámbitos de la vida. Según Estermann, “el ideal andino no es el extremo, uno de dos opuestos, sino la integración armoniosa de los dos”.<sup>15</sup>

La cosmovisión sobre la realidad es importante para pueblos que han caminado durante siglos, a pesar de los muchos cambios en la forma de pensar, ser y actuar. Se puede constatar que su organización sigue el modelo de binariedad complementaria. El pensamiento complementario y binario opuesto continúa presente en el pensamiento indígena y en algunos casos en la vida cotidiana de la comunidad y en la transmisión de la sabiduría de una

---

(mundo de arriba). La Pachamama también corresponde al Ucupacha, mundo de abajo o subsuelo, lugar donde están descansando nuestros mayores, los espíritus, el Aya, las minas y las rocas. Carlos Amboya. “Pensamiento sobre la Pachamama”, en *Teología India II*. p. 469.

<sup>15</sup> Esterman, 129 y 160.

generación a otra. Si a un *Yachak*<sup>16</sup>, se le pregunta cómo él entiende o, cómo describiría la relación hombre-mujer, acudiría a símbolos concretos para referirse a este pensamiento filosófico. Así lo relató un Yachak:

Tomando en sus manos una naranja bien redonda, así, en forma concreta, me indicaba que el mundo espiritual es como una esfera, es una superficie continua, no tiene principio, se puede recorrerla sin terminar el viaje nunca, porque no se encuentra el fin. Pero cuando el espíritu humano toma la forma física, en este plano material, se transforma y toma parte de la naturaleza que es dual, tiene polaridad. Es como la hoja de papel, o una moneda, es una sola hoja, es una sola moneda, pero tiene dos superficies; para cada parte hay la correspondiente de la otra superficie. ¿Cuál de ellas es la más importante? ¿Cuál debe dominar a la otra? ¿Cuál es la mejor y debe prevalecer?... ¡Ninguna! Cada superficie de la dualidad de una hoja es un Universo que se oponen pero se sostienen. Si existe una superficie se le opone inmediatamente su contrario. Sin cara no hay sello...<sup>17</sup>

Según el *Yachak* indígena, la relación hombre - mujer, mujer - hombre, no es de opuestos, diferentes, separados, de superior o inferior, sino más bien, una relación equilibrada de género, porque ambos son igualmente importantes entre sí. Se necesitan y se oponen mutuamente para vivir, ya que los opuestos son parte importante para la formación de una unidad masculina o femenina. Según el Yachak, en el universo que es cada persona se encuentra activa la presencia femenina o masculina y oculta la otra naturaleza, pues no se puede trabajar simultáneamente las dos naturalezas registradas en el cuerpo.<sup>18</sup>

En la racionalidad indígena, los conceptos de complementariedad y binarios opuestos son base angular de la cultura y continúan

<sup>16</sup> Hombre o Mujer sabio/a.

<sup>17</sup> Luz María De la Torre. *Un Universo Femenino en el Mundo Andino*. Quito: INDESIC - Fundación HANNS SEIDEL, 1999. p. 12 y 13.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 12

vigentes. Sin embargo, en la vivencia cotidiana y práctica de vida familiar, comunitaria y eclesial no se refleja este pensamiento, sino que ha sido introducida la relación dominación-subordinación que rompe el sentido de reciprocidad de la filosofía fundante. Ante esta realidad surgen varias preguntas: ¿Por qué el pensamiento complementario originalmente concebido no se pone en práctica? ¿Será la influencia occidental, a través de la Conquista o la globalización? O talvez, ¿la homogenización cultural que arrasa con lo diferente? Subsiste el reto y la obligación de recuperar, reconocer y recrear algunas de las sabidurías del pueblo para construir una sociedad equilibrada y en armonía.

### **Los imaginarios religiosos sobre las mujeres**

En uno de los relatos de la creación de los pueblos indígenas de los Andes, encontramos que los roles de la mujer y del hombre son considerados naturales, y no un proceso o una construcción social. La siguiente narración describe la forma divina de conceder los roles y actividades tanto al hombre, como a la mujer.

Dios *Pachakamak*, luego de la creación de la humanidad, envió a descansar a la pareja humana. Temprano al día siguiente ofreció dar a conocer todo lo que estaría bajo su dominio, las actividades y labores a las que se harían acreedores. La mujer llegó temprano donde su creador; observó maravillada toda la creación por lo que solicitó a Pachakamak tener bajo su dominio todo lo visto en su paseo por la naturaleza. Mientras que el hombre llegó tarde adonde Dios, a preguntar qué es lo que estaría bajo su dominio. Dios le contestó que ya no quedaba nada, porque todo lo que se veía en el cosmos estaría bajo el dominio de la mujer. El hombre le preguntó sorprendido: ¿Qué me queda? Dios le dijo:

La mujer ha tomado todo el mundo visible y veo que tu deberías dedicarte a todo el “mundo invisible” de la creación. Todo lo que existe y aparece, tiene forma y presencia, deja huella, es el mundo femenino. Todo lo que no existe y todo lo que es

invisible es tu campo, todo lo que no se ve, todo lo que está oculto a la mirada normal de luces y formas.<sup>19</sup>

Luego Pachakamak detalló los comportamientos que cada cual debería de tener ante las responsabilidades asumidas, pues cada quien asumió lo que anheló “naturalmente”. Así habló a la mujer:

Tendrás comprensión, amor y ternura para que cumplas tu cometido. Tus deseos siempre estarán revestidos de alimentar, sostener, cuidar, arreglar. Tuya será la belleza, la armonía, el equilibrio, que se necesita para ello. Serás sensible, amorosa y afable, ya que de ti depende la continuidad de la creación, para ello todos te ayudarán. Estarás dispuesta al sacrificio por la vida, que tú has deseado, porque los niños nacidos de ti, para la prolongación de la vida que tu has deseado, necesitarán de tu cuidado, y puede ser que te exijan llegar a los extremos de dar la tuya para prevalecer la que nazca.<sup>20</sup>

Y continúa el relato:

El hombre fue llevado por *Hatun Pachacamac* al mundo de las leyes, de procesos de transformación, al mundo interno del pensamiento, de la imaginación recreadora, al mundo de las decisiones, al mundo que no se ve, que es invisible, al mundo de la muerte...Tú deber es transformar la naturaleza que les doy y estarás bajo la norma de la mujer, a quien para cumplir tu cometido tendrás que pedirle permiso, porque de ella es el mundo de la presencia... has ganado el dominio de lo invisible que permite organizar y gobernar lo visible...<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 18.

Desde el momento en que ella tomó la decisión de responsabilizarse de todo el mundo visible—según esta versión,—está en la obligación de mantener y dar continuidad a la vida, a costa de la suya. En sus manos estará la armonía, para lo cual deberá sacrificarse.

La mujer decidió (por lo visible); el hombre no decidió porque durmió hasta muy tarde y no acudió al llamado. Ella quedó con la obligación de dar continuidad a la vida hasta el sacrificio. El organizaría y gobernaría lo visible y lo invisible. Según el relato, lo visible es igual a lo femenino y estaría bajo el dominio de lo invisible masculino. Este mito alimenta las actitudes en los diferentes niveles de la vida y de las culturas, como muy acertadamente señala Lagarde:

El lugar de la mujer es, sin duda alguna, el de la vida. Ella por ser portadora de vida nueva y defensora de vida indefensa, tiene su lugar privilegiado allí. Ser dependientes y estar subsumidas en alguien o en algo son atributos de la feminidad. Por eso, vivencias alienantes generan en las mujeres reacciones afectivas o éticas positivas y de goce, cohesión interna y satisfacción al ser aprobadas por el mundo. Con ello cumplimos nuestra identidad genérica y somos verdaderamente femeninas.<sup>22</sup>

Estos tipos de relatos deben ser reflexionados entre las mujeres y los hombres indígenas para cuestionarlos como mitos fundantes que han servido para justificar la dominación masculina. Sin duda estos mitos han sido creados en un contexto patriarcal para sustentar las asimetrías de género. El mito de la creación indígena no dista mucho del mito de la creación hebrea. Por consiguiente, los mitos culturales a la par de los relatos bíblicos sobre la creación se refuerzan entre sí para configurar los mandatos

<sup>22</sup> Marcela Lagarde. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993. p. 16.



culturales sobre el relacionamiento inter-genérico en los pueblos indígenas. Su enorme fuerza es su carácter de sagrados. Así las iglesias justifican la sumisión de las mujeres, cerrándoles espacios para utilizar su palabra, pues el espacio de dominio que es el “invisible” se atribuye al hombre. Así lo manifiestan algunas mujeres de iglesias:

Utilizan el texto donde dice que el hombre es la cabeza y la mujer debe someterse...Que la mujer es ayuda idónea para el hombre... No permiten a las mujeres subir al púlpito para predicar...<sup>23</sup>  
(Las mujeres) ...no están presentes significativamente en los espacios de decisión y dirección de las iglesias...<sup>24</sup>

Por otro lado, tampoco se crean espacios donde las mujeres indígenas puedan entrar al mundo invisible del conocimiento teológico y eclesial, para que puedan capacitarse y ocupar los lugares que solamente pueden acceder los que tienen buena formación.

Después de la Conquista y con la llegada del Protestantismo, el mundo indígena se transformó en un espacio de sincretismo religioso y cultural. Un lugar donde se vive la contradicción de ser indígena en un mundo regulado por otra cultura dominante, un lugar donde combina la espiritualidad indígena con las religiones cristianas. En esta lucha de identidad religiosa y cultural, las mujeres enfrentan además la opresión de género, porque estas religiones y patrones culturales se desarrollan dentro de un sistema patriarcal. El sistema androcéntrico ha cruzado todos los espacios de la vida social, económica, religiosa y legal, con tal magnitud que las mujeres están convencidas sobre la “naturalidad” y el

<sup>23</sup> Mariana, Ecuador y Lucrecia Perú. Entrevistas. 3 y 5 diciembre 2001. Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica.

<sup>24</sup> Vicenta Mamani Bernabé. *Identidad y Espiritualidad de la Mujer Aymara*. La Paz: CREART, 2000, p.118.

“orden divino” de las asimetrías de género. La subjetividad de hombres y mujeres ha sido violentada simbólicamente, con o sin su consentimiento.

### **La situación vital de las mujeres indígenas**

La vida de la humanidad se desarrolla en la cotidianidad de la cultura de distintas maneras y éstas dependen de la ubicación social de cada una. La categoría de género nos ofrece herramientas para la búsqueda del sentido de los comportamientos de varones y mujeres como seres socialmente sexuados, tomando en cuenta las determinaciones sociales sobre las mujeres y sobre los varones en las relaciones inter-culturales e intra-culturales. En estas relaciones, el género femenino y las culturas minoritarias han tenido que soportar la imposición de los comportamientos de acuerdo al parecer de los dominantes. Tal es así que han creado imaginarios culturales que norman las actividades y roles que cada género debe ejercer en los diferentes niveles de la vida. De esta manera las culturas han creado un círculo vicioso de dominación.

Las mujeres indígenas entran en el grupo de las mujeres que viven una triple opresión por clase, género y cultura. No son reconocidas como personas dentro y fuera de su cultura. Las condiciones sociales marcan la diferencia en la situación vital de las mujeres indígenas en diferentes partes de Abya Yala. La cosmovisión cultural sobre lo femenino y lo masculino ha afirmado como ley natural los roles rígidos y opuestos de hombres y mujeres.

En la cotidianidad los hombres se consideran los proveedores económicos y los pilares que sustentan la cultura, la familia, la sociedad. Las mujeres aparecen como co-partícipes o colaboradoras en el “buen” desarrollo de la vida; de esa manera la vida cotidiana se transforma en el espacio donde se despliegan

las identidades genéricas desde el nacimiento, exigiendo que no trasciendan los límites femeninos y masculinos exigidos por la comunidad. “Así se asume que el contenido comunal, distintivo de lo femenino, es derivado del papel doméstico y otros papeles ocupacionales desempeñados de manera desproporcionada por mujeres; de manera similar, se supone que el contenido agente del estereotipo masculino deriva de los papeles típicamente realizado por varones en la sociedad y en la economía”<sup>25</sup>. Con este tipo de fundamentación en las relaciones entre hombres y mujeres indígenas cada vez se acentúa la asimetría de género en los diferentes ámbitos de la situación vital.

Por otro lado, en los pueblos indígenas la afectividad no es expresada con facilidad, sino más bien dentro del tabú sexual, en forma oculta o misteriosa. La niñez y la juventud indígenas se desenvuelven en un contexto de muy poca expresividad afectiva de las personas adultas. La experiencia de sentimientos y sensaciones corporales es vivida de manera oculta y cargada de machismo, a tal punto que se victimizan sexualmente a las mujeres. El cuerpo de las mujeres es considerado un objeto al que pueden acceder y poseer cuando consideren necesario y luego éstas son culpabilizadas.

La realidad del mundo indígena no es natural ni tampoco cultural, sino más bien una amalgama social por influencia de varias culturas y de la misma naturaleza humana. Por eso tenemos la certeza de que se trata de una realidad reversible a nivel de las construcciones mentales y de la visión de mundo. Una fuente propia es la misma cultura indígena, cuya cosmovisión a nivel del discurso epistemológico ofrece conceptos equiparadores de género, como son la reciprocidad, la complementariedad y la binariedad necesarias para el equilibrio de la vida.

---

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 156.

Estos mismos conceptos en una cultura no indígena y patriarcal son anti-valores para la equidad. Sin embargo, los matices que tienen estos conceptos dentro de una cosmovisión comunitaria como la indígena, permitiría reconstruir desde los mismos imaginarios fundantes significaciones realistas y coherentes con la vida cotidiana. En la base del espíritu comunitario está un profundo sentido de solidaridad; solidaridad que se practica en situaciones adversas, pero que no ha llegado a tocar las relaciones entre los géneros. Otro de los principios familiares de la cultura kichwa es el consenso familiar y comunitario, que en ocasiones entra en contradicción con otro principio muy valorado que es el respeto a las personas ancianas, lo cual implica obediencia, silencio y escucha. Es necesaria la reflexión sobre estos significantes comunitarios para señalar críticamente el sesgo que puede ocurrir en detrimento de las mujeres y encontrar la forma de utilizarlos con justicia y equidad de género. Reconocer que no todos los imaginarios patriarcales son exógenos, sería el primer paso para salir de la negación en que pueden caer las culturas indígenas. Convocar la espiritualidad de los orígenes nos hace socio-históricas y ofrece fortaleza a la identidad cultural y de género.

### **La construcción teológica de las mujeres indígenas**

La teología es la reflexión de la fe en un acto segundo, precedido por un acto primero que es la revelación de Dios en lo vivencial y cotidiano. Entonces, ¿cuál es el acto primero de la teología indígena y en particular el de la teología de las mujeres indígenas? En primera instancia las mujeres indígenas requieren ubicarse en su contexto de una manera consciente y crítica de su cultura, de las otras culturas y de las estructuras sociales, económicas, políticas y religiosas.

Las culturas indígenas, como todas las culturas, tienen que ser analizadas desde una perspectiva crítica constructiva por las mujeres indígenas, receptoras de la violencia cultural patriarcal. Esta

violencia—simbólica y concreta—ha obstaculizado y demorado el que las mujeres indígenas se conviertan en sujetos, gestoras de sus vivencias y activas en el quehacer teológico, pues simplemente han sido acompañantes en el proceso de teologización. El proceso de teologización de las mujeres indígenas no debe partir de la culpabilización de los hombres indígenas, sino del reconocimiento de su lugar de marginación y sufrimiento propio como mujeres, que les permite solidariamente reconocer en los hombres otras formas de opresión.

La reflexión teológica de las mujeres indígenas debe ser auténtica y original; sin embargo, puede guiarse o conectarse con otras teologías elaboradas por mujeres de otras latitudes, como la teología feminista de la liberación. El reconocimiento de la situación de marginación y explotación de las mujeres en el ámbito social, familiar y eclesial debe ser el parámetro que oriente el quehacer teológico de las mujeres indígenas. Esto les permitirá ubicarse firmemente en un lugar concreto para empoderarse en la palabra oral y escrita, para convertirse en sujetos activas del razonamiento de su fe en esa fuerza superior conocida como Dios. La mayoría de las mujeres están conscientes de que su vida permanece por la misericordia y compañía de Dios; caso contrario ellas, sus hijos e hijas y el pueblo indígena como tal ya no existirían, porque tuvieron que enfrentar constantemente todas las fuerzas negativas de destrucción y muerte.

La teología desde las mujeres indígenas debe ser holística, transversal e inclusiva, con el fin de recuperar la espiritualidad y la cosmovisión indígena. Los pueblos y las mujeres indígenas tienen mucho de qué liberarse, especialmente de los anti-valores culturales que están arraigados en lo más profundo de su ser, como resultado de los cambios sufridos dentro de su propia cultura y de la influencia de una teología tergiversada. La dominación religiosa ha sido una de las consecuencias que han sufrido los pueblos indígenas, siendo la evangelización una doble conquista. A pesar de la resistencia, los pueblos indígenas asimilaron la “otra religión”

cargada de ideologías occidentales androcéntricas, porque estos pueblos eran y son profundamente practicantes de la espiritualidad en la cotidianidad.

Las mujeres indígenas deben liberarse de esas imposiciones religiosas fundamentalistas alienantes, destructoras de su propia espiritualidad y del valor cultural y personal, como paso previo hacia una reflexión teológica indígena que valide y reconstruya la identidad cultural y personal como mujeres, como madres, como sujetos activas de la nueva historia de su pueblo. La nueva historia debe ser escrita junto con sus compañeros, entendiendo la relación hombre-mujer como complementaria y recíproca, como lo pregonan los principios fundamentales de la cosmovisión y teología indígena, sin desviarse hacia los extremos que conducen a romper el equilibrio cosmogónico.

Estos principios han sido parte de la práctica y la vivencia de las mujeres indígenas; ellas han dado continuidad a la espiritualidad indígena; gracias a ellas ha permanecido la cultura y la sabiduría. Es decir, ellas han teologizado cotidianamente, solamente que su pensar no ha trascendido al espacio público, o sus pensamientos no han sido sistematizados porque carecen de las herramientas necesarias. Las mujeres indígenas en general no usan exclusivamente la palabra como medio de teologización, sino que se han concentrado en defender la vida con acciones concretas en los movimientos populares. Como mujeres han estado presentes y en muchos casos al frente, demostrando su capacidad física e intelectual, logrando así ser sujetos del mantenimiento de la vida como lugar teológico fundamental y de la historia de la liberación de los diferentes sistemas de opresión que han vivido ellas y sus pueblos. Desde estas y otras experiencias las mujeres indígenas han estado presentes en el acto primero de la teologización.

En las poblaciones indígenas se difundió la imagen de un Dios blanco, poderoso, que castiga por el mínimo movimiento en

falso, pendiente de los pensamientos y acciones, pues nada estaba fuera de su alcance. A esa imagen se han sumado las lecturas e interpretaciones fundamentalistas de los textos bíblicos, tergiversaciones que sirvieron para justificar la dominación y el establecimiento de estructuras sociales piramidales. Mientras tanto, estos conquistadores tacharon de idolatría pecaminosa a la diversidad de imágenes de Dios, al relacionamiento cercano, de confianza y de respeto mutuo con Dios. Por tanto, parte del desafío del hacer teológico de las mujeres y los hombres indígenas es recuperar las imágenes de Dios de los ancestros. Porque de la imagen que nos hagamos dependerá el tipo de relacionamiento de la humanidad con Dios y con toda la creación.

Ante esta situación, la tarea teológica es descubrir las verdaderas intenciones de la cultura que produjo la teología cristiana, que—quíerese o no—forma parte de los pueblos indígenas de Abya Yala. Por esa razón, en los contextos indígenas se habla de tres tipos de teologías: la teología sincrética, la indígena-cristiana y la teología pura, sea ésta cristiana o indígena. Los teólogos indígenas han empezado su producción teológica recuperando la variedad de expresiones y concepciones teológicas, mientras que para las mujeres, la vida es la representación de la variada y riquísima expresión de Dios.

### **Aportes culturales a la teología**

¿Por qué volver a la cultura para emprender el camino de la teología, si gran parte de este trabajo ha dedicado espacio para criticarla? Creemos importante volver la “mirada” a la cultura, pero con “otros ojos”, dispuestos a reconocer y valorar la herencia cultural de los abuelos y abuelas indígenas, quienes dejaron legados riquísimos sobre una espiritualidad fundamentada en la espiral relacional humanidad-naturaleza-divinidad, así como una concepción de la vida personal y comunitaria basada en la

solidaridad, en el compartir, en la valoración y práctica de los mitos y ritos culturales, que son los que conducen al camino de la espiritualidad profunda, a través de la Madre Tierra (*Pachamama*) y del Dios cuidador y hacedor (*Pachakamak*).

Esta cosmovisión social, política, teológica, religiosa y económica es la que debe marcar la diferencia en el quehacer teológico de las mujeres indígenas de Abya Yala, concretando este pensamiento en lo que llamamos acto tercero, o práctica de vida para la liberación mental, religiosa e ideológica de las mujeres y del pueblo indígena. Esta filosofía de vida ha sido recuperada en la teología indígena y en algunos casos también en la teología de la liberación latinoamericana. Sin embargo, no ha pasado del acto segundo, es decir, no ha trascendido a la realidad de los pueblos pobres e indígenas, y menos aún, hacia la reivindicación real de las mujeres indígenas.

Toda esta cosmovisión ha sido rescatada, teorizada, sistematizada por indígenas e indigenistas, pero de ahí no llega a las bases, sino que se queda en el nivel abstracto del discurso. Hay que hacer realidad la teoría teológica que surge de las reflexiones comunitarias y personales sobre la relación, presencia y manifestación de Dios en estos pueblos, para que bajo un nuevo código de relacionamiento hombres-mujeres-en-igualdad-de-condición rompan con las interpretaciones teológicas de opresión de las religiones originarias y la cristiana. Es menester una búsqueda de valores espirituales en las religiones indígenas para consolidar una identidad religiosa propia y para salir al encuentro inter-cultural e inter-religioso. Esta propuesta ya se ha iniciado en muchos lugares de Abya Yala.





Sara Baltodano

## Expandiendo las fronteras de la psicología pastoral

### Propuesta de un acompañamiento pastoral con perspectiva de género

**E**n el marco de esta consulta, revisaré brevemente los insumos que hemos estado trabajando en la UBL en el campo de la psicología pastoral para promover relaciones de género más simétricas y justas. Esta universidad tiene un compromiso claro con una práctica pastoral liberadora que lucha por la transformación de las estructuras que discriminan por razón de sexo, raza, edad y capacidad económica, y se opone a los métodos que impiden que las personas le den nombre a su propia experiencia y busquen su propia respuesta al sufrimiento.

Nos colocamos claramente en contra de toda relación de ayuda que sea asimétrica y que promueva la disparidad y el abuso del poder porque cualquier acompañamiento pastoral que sea directivo, basado en la obediencia de normas y doctrinas dictadas por la consejera o el consejero, reproduce el modelo patriarcal sustentado y reforzado por la religión de iglesias hegemónicas. Deseo declarar mi compromiso con una práctica pastoral

liberadora que lucha por la transformación de las estructuras y los métodos que impiden que las personas le den nombre a su propia experiencia y busquen su propia respuesta al sufrimiento. En esta consulta se han trabajado suficientes fuentes teóricas sociológicas, psicológicas, antropológicas, bíblicas, teológicas y éticas que condenan este tipo de relación humana.

La gran motivación para continuar ampliando las fronteras de la psicología pastoral con perspectiva de género son reacciones como las que describimos a continuación. La primera es una declaración del Monseñor Jorge Solórzano Pérez (actual Obispo de la Diócesis de Matagalpa, Nicaragua) hecha en febrero del 2000 ante la discordia que levantó una definición de género hecha por el Ministerio de la Familia del gobierno nicaragüense. El documento define género como la identidad biológica/sexual del varón y la mujer, o sea, afirma que es una construcción biológica.

Nosotros nos basamos en lo que dice la Sagrada Escritura: que Dios creó al hombre, y lo creó hombre y mujer, macho y hembra, y le dio un rol determinado a cada género. Tratamos de que cada persona, ya sea hombre o mujer, desempeñe ese rol de la manera a como Dios se lo ha determinado.

Monseñor Solórzano continúa diciendo:

Puede haber muchas manipulaciones respecto al concepto de género (en algunos grupos feministas) “que no están defendiendo la dignidad de la mujer, sino más bien destruyéndola, porque le están quitando su rol como mujer.”

Él agregó que en la Iglesia se trabaja...

... respetando siempre su ser, su género y su identidad como mujer, no queriendo cambiar los papeles, porque a veces quieren elevar a la mujer a un feminismo equivocado, queriéndola hacer hombre o que cambie su papel, su rol de mujer. (Confidencial 2000)

Según María Teresa Blandón, directora ejecutiva del Programa Regional Feminista “La Corriente”, el problema de fondo es que el gobierno de Nicaragua, a través de algunos funcionarios del Ministerio de la Familia, está queriendo “eliminar la interpretación internacional sobre el concepto de género, al afirmar que es una construcción biológica. Se está dando un retorno conservador del gobierno y la confirmación de una alianza de sectores de la jerarquía católica que están replanteando una serie de compromisos internacionales”. (Confidencial 2000)

El siguiente es otro caso, presentado por Patricia Sheerattan-Bisnauth (2003, 97), pastora presbiteriana de Guyana (actualmente trabajando en la Alianza Reformada Mundial):

Hacía al menos un mes que el esposo de Gertrudis no se sentía bien cuando fue a ver al médico. Ella estaba preocupada por la enfermedad de su esposo y quería saber lo que el doctor le había dicho. Él rehusó contarle. Ella preguntó y trató de obtener información de la familia de su esposo. Finalmente supo que él tenía SIDA y que moriría.

Gertrudis conocía del SIDA y de cómo se transmitía. Ella no se encontraba en posición de rechazar las relaciones sexuales con su esposo porque era su deber como esposa. Tenía miedo porque sabía que si se acostaba con él, contraería la enfermedad y moriría.

Fue a ver a la esposa del pastor para pedirle consejo. La esposa del pastor habló con su marido, pero éste le dijo que no podía desobedecer a su esposo. Le recordó la enseñanza de la Biblia “que la mujer debía someterse al marido”. La vida de Gertrudis está en las manos de su esposo. ¿Qué puede hacer?

Sheerattahn-Bisnauth (2003, 99) afirma que las iglesias no han sido contundentes en denunciar la violencia y la discriminación contra las mujeres y esta lucha aún permanece como una lucha primeramente de las mujeres y no de la sociedad completa. Usualmente, la percepción del dominio masculino sobre la

vida de las mujeres es tolerada por las religiones mundiales más importantes. Los textos religiosos en el cristianismo, hinduismo, judaísmo e islamismo, a menudo se interpretan para justificar la supremacía masculina y la sumisión de las mujeres.

Los dos casos anteriores muestran la gran necesidad de hacer propuestas concretas de un acompañamiento pastoral con perspectiva de género que sea liberador, simétrico y transformador. A continuación expondré algunos principios que considero son importantes para guiar una psicología pastoral que modele y promueva mutualidad e inclusividad, considerando que el acompañamiento pastoral es más un proceso que un producto, es más una herramienta que una solución.

### **1. La psicología pastoral no puede ser neutral, sino que debe hacer una opción epistemológica**

La sospecha epistemológica nos permite cavar un poco más los sentidos profundos, hasta ocultos, de las filosofías de la vida. Además nos prevé de repetir fórmulas prefabricadas. Por ello, esa sospecha nos interroga con preguntas que apuntan hacia la criticidad de la sociedad que se ha construido sobre una filosofía que sustenta el patriarcalismo como visión única de la autoconciencia del ser humano. Es importante afirmar que la acción de sospechar nos carga de capacidad transformadora.

El constitutivo transformador requiere más que posesiones materiales (el tener), sino que apunta más bien a la esencia del ser. La puerta para entrar en un proceso de transformación requiere una visión crítica motivada por una carga acumulada de esperanza y recogida de nuestra realidad que nos provee de algunos principios bíblico-teológicos, pastorales, antropológicos, pedagógicos y sociales. Por tanto, es una opción epistemológica, no neutral, porque creemos que la psicología pastoral no puede

ser indiferente al sufrimiento de mujeres y hombres que han sido creados con identidades de género polarizadas y asimétricas.

Entonces, cuando las y los agentes pastorales (consejeros, consejeras, pastores, pastoras, laicos, laicas) se comprometen y optan por tomar partido en contra de las situaciones que oprimen y deshumanizan a mujeres y a hombres, se unen a la gente en la lucha por la transformación social. De ahí que la psicología pastoral no puede aceptar la neutralidad, porque pretender “ser neutral” de hecho es dejar las cosas tal como están – que es una falsa neutralidad – y en realidad es colocarse al lado de las personas discriminadoras y opresoras. Por lo tanto, la práctica pastoral debe ser crítica de la filosofía patriarcal y debe usar la hermenéutica de la sospecha para evaluar la antropología, la eclesiología, la cristología, la soteriología, la ética, la psicología, entre otros, con el propósito de crear una nueva lectura de la realidad y proponer una praxis liberadora.

## **2. La psicología pastoral debe optar por una pedagogía que promueve la equidad de género**

El proceso del asesoramiento y acompañamiento pastoral es un proceso de servicio mutuo: sí, para servir en la iglesia y en la sociedad. La capacitación de agentes pastorales para acompañar a las personas requiere de relaciones simétricas. Esto es, una relación de iguales entre género, raza, etnia, confesión, nacionalidad y escolaridad. Se requieren comunidades con relaciones de iguales y relaciones de solidaridad. También aquí se necesita de una opción preferencial. A la consejería llegan personas empobrecidas, excluidas, marginadas y con tremendas desventajas. Un acompañamiento pastoral se hace con sensibilidad y acogiendo preferencialmente a quienes sufren desventajas. Esa acogida hace posible las relaciones solidarias y crea un ambiente de aprendizaje y transformación que tiene que ver con todas las relaciones humanas y también con la naturaleza.

El proceso de sanidad envuelve todas las dimensiones de la vida de una persona que vive en una sociedad que subvalora a la mujer y sobrevalora al hombre. Esta es una sociedad que injustamente asigna identidades de género con una pedagogía diferencial, en la cual el género femenino se da en función del género masculino que aparece como el modelo único de la existencia humana. Y en esa construcción de identidad de género también se entrecruza y se vive desde las condiciones de clase, etnia, religión y otras.

Por eso necesitamos otro tipo de pedagogía, una que promueva la equidad de género. Este proceso educativo debe ser continuo y en todos los espacios, tanto en los microsociales (personales, familiares, locales) como en los macrosociales (escuela, centros laborales, vecindario, sociedad). Es un proceso con compromiso transformador eclesial, social, familiar y personal donde se pone a prueba el desarrollo de habilidades, conocimientos y actitudes. Toda la vida es un proceso de aprendizaje con el objetivo de promover la plenitud (cf. Clinebell 1995, pp. 328ss).

Una pedagogía liberadora cultiva el conocimiento de la realidad para escapar de las manipulaciones, sean estas religiosas, políticas, familiares o culturales. Es iluminación de la realidad. Se trata pues de crear juntos un lugar pedagógico, semántico y epistemológico. Esto significa un lugar para procesar y transmitir información, un lugar para generar capacitación y un lugar para desarrollar la transformación. Es entonces un lugar emancipatorio. (Cf. VV.AA. 2002, pp. 55s)

Se trata de luchas emancipadoras llevadas hacia adelante por los y las mismas artífices, contra todos y cualquier sistema de exclusión, opresión y de marginación de género. Una emancipación jalonada por los sueños de una iglesia y una sociedad donde quepan todos y todas con dignidad y justicia. Teológicamente jalonada por las imágenes del reino de Dios y su justicia que tanto soñamos las cristianas y los cristianos.

### **3. La psicología pastoral necesita revisar y evaluar las imágenes de Dios y relaciones con la divinidad**

En el acompañamiento pastoral frecuentemente aparece el desafío de la fe de las personas y el deseo de hacer la voluntad de Dios y serle fiel. Pero, ¿qué imágenes de Dios traen las personas? ¿Es un Dios creado patriarcalmente? ¿Cuál creen las personas que es la voluntad de ese Dios para sus relaciones de género? Las imágenes patriarcales de un dios guerrero, rey, padre, señor de los ejércitos, dador de todas las cosas, entre otras, han sido privilegiadas por las instituciones eclesiales que, muy a menudo, nos imposibilitan la cercanía y el encuentro con el rostro amoroso de quien nos creó como hombres y mujeres. Estas imágenes fomentan una relación con Dios mediada por el miedo y la culpa, o por el resentimiento con un dios distante que es incapaz de aceptarnos y amarnos como somos.

Varias estudiosas de la Biblia y la teología han logrado incorporar en sus reflexiones categorías de análisis y elementos metodológicos de la teoría de género para hacer una nueva lectura de la Biblia, de la tradición y de la teología, haciendo evidente el patriarcalismo y androcentrismo presentes en la construcción e interpretación de Dios que promueven las iglesias (cf. Sölle 1996, entre otras). Este esfuerzo supone un ejercicio de depuración que permite la aparición del rostro, la voz, los comportamientos de un Dios que se aleja de las imágenes que tradicionalmente han dominado la teología.

Sallie McFague (1994, pp. 224-250) presenta algunas imágenes de Dios cumpliendo actividades sanadoras. Ella aclara que existe un vínculo claro entre salvación y sanación. Dice “si la salvación es la reunificación del cuerpo desmembrado del mundo, la curación es la forma de realizarla” (p. 243). El modelo curativo que presenta va contra cualquier escisión y polarización (cuerpo/espíritu,



hombre/mujer, racional/emocional, ser humano/naturaleza y similares) que es propio de las formas tradicionales de entender a los seres humanos. Por el contrario, remarca la importancia de la reunificación y de la integración en contextos sociales, ecológicos y colectivos. MacFague también enfatiza la resistencia y la lucha de superación como una de las características de la sanidad: resistir la enfermedad, el desorden, la violencia, las asimetrías, la discriminación y similares. Finalmente, la autora presenta a un Dios que desea la integración y como amante siente el dolor de su amada, de su amado.

Edwin Mora (2005) hizo una investigación en el Centro Cristiano Maná en Costa Rica, el cual tiene un programa de restauración para varones drogodependientes. El estudio consideró las imágenes de Dios como uno de los factores de espiritualidad que coayudan a lograr la disminución o ausencia del consumo de cocaína-crack en una población de hombres costarricenses. Mora informa que antes del tratamiento la población manejaba imágenes sobre Dios particularmente negativas. El 60% de la población veía a Dios como un ser al que había que tenerle miedo, un 50% como un ser lejano, autoritario y abandonado, un 35% como un padre que castiga. En resumen, dice el autor, "... se encuentran imágenes parentales similares a las imágenes sobre Dios expresadas, especialmente las que se refieren a padres y madres autoritarios, castigadores, abandonados y a los que hay que tenerles miedo". (p. 194). El autor señala que luego del tratamiento las imágenes autoritarias, castigadoras y negativas aparecen con cantidades prácticamente nulas. Por otro lado, un "Dios de ternura y amor sin límite", aparece en un 70% mientras que antes del tratamiento esta categoría sólo fue elegida por un 15%. Igualmente, la imagen de "Dios amigo y compañero" fue seleccionada por un 75% de la población después del tratamiento, en contraste con un 5% que la eligió antes del mismo. Mora concluye que el cambio en las imágenes de Dios es un influencia importante para el logro de los objetivos de tratamiento de

recuperación (p. 202). Lo mismo pasó con otros elementos como la culpa, el sentido de esperanza y de pertenencia.

#### **4. La psicología pastoral debe obligarse a ser participativa, rechazando el modelo jerárquico**

Nos basamos en el sacerdocio universal de todas las personas, no sólo de un grupo masculino privilegiado. Rechazamos aquellas iglesias donde afirman que unos ministerios o dones son específicos para mujeres y otros para hombres. En palabras de Mireya Baltodano (2002), éstas serían *iglesias instituidas* porque son las que juegan "... un papel reproductor de lo cultural, haciendo alianza con los poderes de control" y llegando a la violencia de abuso de poder a través del control de la subjetividad de sus miembros (p. 157).

Por lo contrario, rescatamos la participación inclusiva de todos los ministerios y dones que Dios regala a quien le place. Éstas serían *iglesias instituyentes* donde aparecen grupos de personas que desean re-pensar, re-definir y actualizar sus objetivos fundantes (p. 161) en busca de la comunalidad, reciprocidad, crecimiento mutuo y coexistencia equitativa que permitiría la continuidad de las iglesias sin marginalidad por género, raza o edad (p. 164).

Por otro lado, el trabajo pastoral debe alimentarse del flujo de ideas y propuestas de cambios que vengan desde la reflexión crítica de la persona atendida y de los miembros del sistema jerárquico a ser re-estructurado. Los proyectos que se quieren imponer desde "arriba" o desde "afuera" frecuentemente son rechazados y destinados al fracaso. Estamos en contra de aquellas prácticas de "especialistas" que tienen complejo mesiánico, que se consideran depositarios de la verdad y desarrollan la consejería pastoral de forma directiva, sin dar espacios para el empoderamiento personal y colectivo.

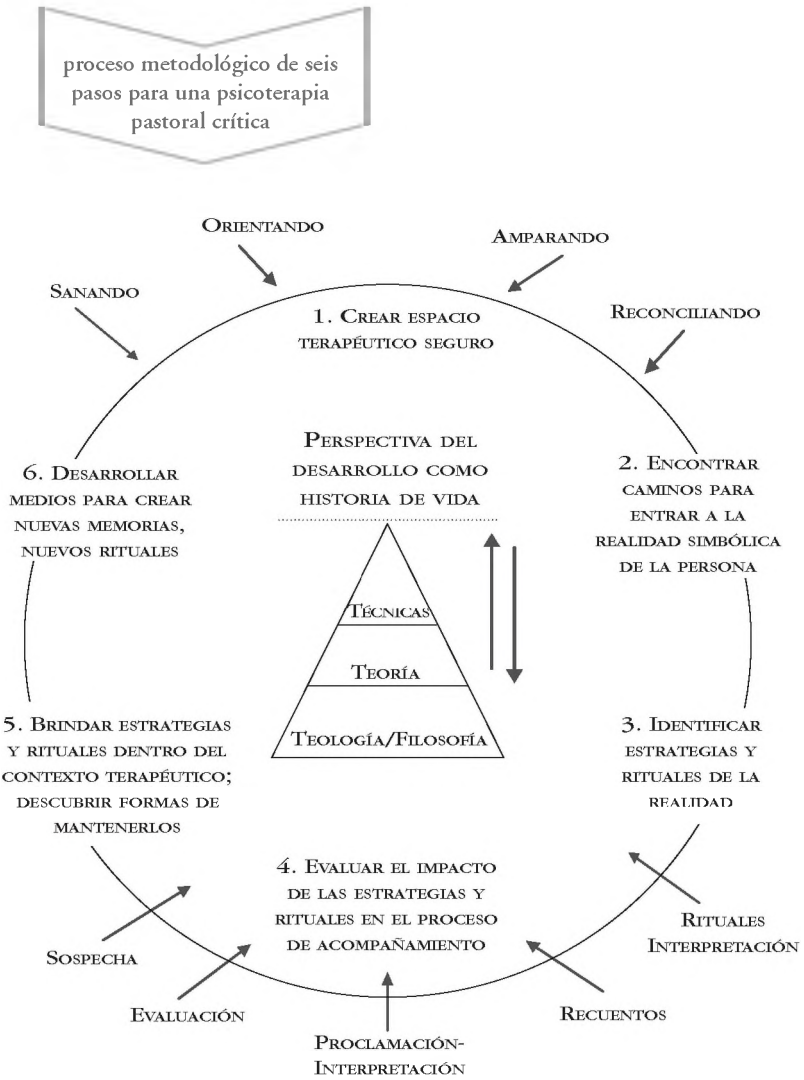
## **5. La psicología pastoral debe considerar a las personas como artífices de su propia transformación**

La psicología pastoral tiene como objetivo que las personas cumplan el papel de agentes activos, que cambien su propia situación de injusticia. El trabajo pastoral promociona en las personas y colabora con ellas en los procesos de “darse cuenta” de su condición y estar listas para luchar contra ella. En situaciones de discriminación y desigualdad contra las mujeres, concientiza tanto a hombres y mujeres.

Una psicología pastoral que se considere liberadora, simétrica y transformadora, no cree que las personas sean inválidas, incapaces, ignorantes o impotentes. Un buen enfoque pastoral promociona, empodera y promueve la libertad para escoger y facilita el crecimiento personal y colectivo. Así, la psicología pastoral considera que todas las personas son importantes para Dios, para la iglesia y para la sociedad; por lo tanto, nadie tiene el derecho de expropiarlas de su lugar como agentes transformadores de la historia.

En este mismo sentido, se recomienda desarrollar como procedimiento didáctico la narración de cuentos y la evocación de experiencias como práctica de recuperación de la historia, historias de mujeres y de hombres. De esta manera, las personas pueden descubrir que sus historias no siempre han sido escritas por ellas mismas sino por otras personas que les callaron las voces y la voluntad. El uso de este procedimiento sin duda permitirá a mujeres y hombres a re-escribir su propia historia de género - no como se la construyeron sus antepasados.

El diagrama siguiente ejemplifica el proceso metodológico de la propuesta de seis pasos para una psicoterapia pastoral crítica, donde se re-cuenta la historia a través de la re-construcción de los símbolos (DeMarinis, 1993, p.51).



## **6. La psicología pastoral necesita trabajar con lo que se tiene y no con lo que debería tenerse**

Existen prácticas pastorales que constantemente resaltan lo que les falta a las personas y no con lo que cuentan. Es decir, se centran en las disfuncionalidades y debilidades y no potencian las fortalezas, descuidando los aprendizajes que las personas han acumulado en relación al enfrentamiento de problemas. “Trabajar con lo que se tiene” es un lenguaje que entienden muy bien las mujeres empobrecidas, que tantas veces hacen milagros para que el dinero o la comida alcancen para toda la familia (Baltodano, S. 2003, p. 112).

## **7. La psicología pastoral debería utilizar el acompañamiento como un espacio para el modelaje**

Con frecuencia quienes acompañan pastoralmente “colonizan” a las personas que solicitan sus servicios. Al igual que países ocupados por naciones más poderosas, los y las aconsejadas aprenden a devaluar su propio lenguaje, experiencia y conocimiento a favor de la visión de sus acompañantes pastorales.

Si la actitud pastoral en el acompañamiento supone una jerarquía rígida con el o la solicitante, si está orientada hacia lo técnico y desconectada del contexto, cabe esperar que el acompañamiento también sea jerárquico, orientado hacia las técnicas y, por ende, ciego al contexto socio-económico.

De ahí que el proceso de la psicología pastoral sea una buena oportunidad para modelar un tipo de relación de mutualidad y equidad a través de una relación simétrica en la entrevista pastoral que flexibilice los roles consejera-aconsejado. En vez de “dar consejos”, el acompañamiento pastoral debería enfocar los efectos insidiosos de ideas opresivas y de la práctica y hábitos que

todos tenemos. El proceso implica actitudes de colaboración, compromiso, denuncia, crecimiento y transformación.

En otras palabras, con un estilo simétrico se busca que haya aprendizaje a través de un modelaje de inclusividad y reciprocidad, porque las interacciones son parte del aprendizaje en el acompañamiento. Dentro de este estilo de relación, la preocupación se centra en ser facilitadora (identidad vocacional, experiencia, convivencia) más que en ser una experta (autoridad, status, poder, asimetría). Desde 1955, Paul Tournier (1996) recomienda que en el acompañamiento el consejero o la consejera se despoje del “personaje” (o investidura de persona experta) para relacionarse como “persona” con quien aconseja.

Goodrich, *et al* (1989, p. 42) tienen como objetivo terapéutico incorporar alternativas a la definición limitada de mujer y hombre que probablemente llevan las familias al proceso terapéutico. En teoría, dicen las autoras, la familia verá en el terapeuta feminista una mujer o un hombre en quien se combinan aptitudes que por lo general se consideran mutuamente excluyentes y pertenecientes a sólo un género. En otras palabras, quien acompaña a la familia modela ante la familia roles de autoridad y fijación de límites, pero a la vez demuestra empatía, protección, sensibilidad, respeto y escucha con mucha atención. Esta combinación es inesperada para la familia y contrasta con su experiencia cotidiana sobre las conductas humanas que están definidas por los estereotipos de género.

### **8. La psicología pastoral necesita involucrar todo el cuerpo:**

El pensamiento platónico dualista mente-cuerpo ha permeado la teología y la religión cristianas al glorificar una racionalidad desconectada de las experiencias de las mujeres del parto,

sexualidad, muerte, sufrimiento y sobrevivencia. Esa separación es una forma de sujeción hacia las mujeres (Cooper-White 2007, p. 42). De acuerdo con Ladner (2006, p. 249), la desvalorización de los cuerpos, las mujeres y la naturaleza, tiene como base la negación de la muerte y la finitud.

El miedo al cuerpo, dice Rosemary Ruether, es en último término el miedo a la muerte. Pues el cuerpo es el espacio de los cambios, el lugar en el que se manifiestan la transitoriedad, caducidad, fragilidad y, finalmente, también la muerte (Maaike de Haardt, citada por Ladner 2006, p. 249).

La orientación teológica cristiana predominante es la que enfatiza una visión trascendente de Dios. Esta imagen conlleva a una polarización colocando a un extremo una minusvaloración del cuerpo, la vida, la tierra, las mujeres, y en el otro una valoración del espíritu, la infinitud, la cultura y los hombres.

El cuerpo es fuente de conocimiento no sólo de nosotras mismas o nosotros mismos sino del mundo y de la sociedad que nos rodea. Dar importancia al cuerpo es una forma de epistemología constructivista en la que el conocimiento humano se considera creación humana en forma de construcciones que expresan la posición social y política de quien posee ese conocimiento. La insistencia en el conocimiento del cuerpo apunta a que conocemos el mundo como lo conoce nuestro cuerpo: el cuerpo, por lo tanto, es un principio epistemológico. (CMI 2005, p.13).

En el campo de las terapias, según Alfredo Moffat (1988 pp. 64s) los procedimientos psicoterapéuticos tradicionales basados en un alto nivel de conceptualización tienden a ignorar la participación de los cuerpos en la sanación, los cuales quedan “como muertos” calentando sillas y cubriéndose con trajes que rigidizan el esquema corporal. Según él, se tendrían mejores resultados si se logra empalmar con los modelos de la cultura y el folklore popular.

Hay otras terapias, tales como el psicodrama y terapia gestáltica, que comprometen el cuerpo y el lenguaje de la acción. Jacob Levi Moreno (1961), el creador del psicodrama, lo definió como un método para sondear a fondo la verdad del alma a través de la acción. Es decir, no utiliza métodos verbales, sino métodos de acción en un escenario con otras figuras terapéuticas. Moffat afirma que, de hecho, el pueblo ha utilizado las técnicas psicodramáticas desde siempre. Por ejemplo, muchas peleas se evitan en forma real porque se las dramatiza con gritos, acercamientos y alejamientos, gestos, etc.; además, la población tiene experiencias catárticas colectivas, de agresión y alegría, en los partidos de fútbol, y de problemas de identidad en los carnavales. En los circos y en los teatros populares, sin embargo, es donde el público tiene una gran participación dramática.

Otro aspecto que hay que revisar en el acompañamiento pastoral (con perspectiva de género) son los imaginarios sobre belleza, identidad corporal, aceptación y rechazo. Las discapacidades y los cuerpos muy delgados o gordos, los cuerpos empobrecidos y vestidos sin lujo, sin duda interpelan a muchas personas en cuanto a la concepción del ser humano hecho a la imagen de Dios. “Entre otras cosas pone en entredicho el presupuesto inconsciente, que existe en muchas culturas, de que sólo una persona ‘perfecta’ puede reflejar plenamente la imagen de Dios – entendiendo por ‘perfecta’ una persona que tiene éxito, es atractiva, joven y no tiene discapacidades” (CMI 2005, p.12). Este documento continúa afirmando que la plenitud de la imagen de Dios se expresa en la vida en la comunidad humana. “Ser creados a la imagen de Dios es tener un valor infinito, compartido por cada persona cualesquiera que sean sus condiciones físicas o mentales” (Ibid). No es ciertamente la clase de imagen que presentan los creadores de imágenes en los medios de información, sino la imagen que estamos llamados a ver cuando nos miramos nuestros cuerpos y rostros en el espejo o en los cuerpos y rostros de quienes nos rodean.



## 9. La psicología pastoral necesita promover el rol de partera

Howard Clinebell (1984, pp.81s) considera que la relación en el acompañamiento pastoral tiene tres funciones: *terapéutica* (sanadora), *mayéutica* del griego *maieutikos* – *partera* (facilita el nacimiento y el crecimiento) y *reconciliadora* (restaura las relaciones alienadas). Y siguiendo con la metáfora de *ser parteras* durante el diálogo pastoral, Brita Gill-Austern (1999, pp.152s) añade que esta función implica varios aspectos:

- La partera no da a luz sino que recibe y recoge al bebé. Por eso quien aconseja, más que dar ideas, recoge las ideas que las personas dan a luz.
- La partera hace preguntas sin respuestas predeterminadas para facilitar el parto de ideas, sentimientos y transformación.

Además de ejercer el rol de partera, continúa diciendo Gill-Austern, quien aconseja también se convierte en *entrenadora o entrenador de voces* (pp. 153s). Consiste en guiar cariñosamente a quienes están aprendiendo a oír su propia voz. Paulo Freire, en diversos escritos (cf.1970), ha enfatizado que la práctica liberadora comienza nombrando e interpretando la propia realidad. Muchas mujeres cargan un patrón de silencio que las ha llevado a una pérdida de su auténtico yo. De ahí la importancia que un buen entrenador o una buena entrenadora de voces que cree espacios para que ambos, mujeres y hombres, expresen su propia verdad y le pongan nombre a su propia realidad. No olvidemos que generalmente para quienes están aprendiendo a “hablar”, sus primeros intentos son torpes, imprecisos, inseguros, poco claros. Con cuidado la conversación podrá guiarse a una articulación más clara de ideas y sentimientos.

## **10. La psicología pastoral debería promover el desarrollo de ambos hemisferios cerebrales**

Howard Clinebell (1984, pp.309-311) recomienda el uso de los métodos que contemplan el hemisferio derecho del cerebro. Las habilidades del *hemisferio izquierdo* (que se asocia con el pensamiento lineal, analítico y racional) han sido estimuladas y privilegiadas especialmente en los hombres sobre las del *hemisferio derecho* (que rige el pensamiento integrativo, espacial, holístico, intuitivo y metafórico y que tiene que ver con las relaciones) que han sido estimuladas principalmente en las mujeres.

Todos los seres humanos muestran desequilibrio entre las funciones de ambos hemisferios siendo más marcado en los hombres. De acuerdo a Clinebell la sanidad y la plenitud en la persona y las relaciones implican descubrir y desarrollar las habilidades relegadas del hemisferio derecho.

Entonces, es importante utilizar el así mal llamado “lenguaje paterno” (análisis, pensamiento lógico y abstracto) tanto como el “lenguaje materno” (sentimientos, creatividad, intuición, lo relacional, a través de rituales, psicodrama, juegos, ejercicios, música, narración de cuentos, uso de parábolas, evocación de experiencias, etc.) (Gill-Austern 1999, pp.160-162). Es decir, buscar el equilibrio entre lo afectivo y lo racional, en procura de un enfoque holístico.

Las y los acompañantes pastorales “mejor capacitados son aquellos que están en contacto con y son capaces de integrar sus propias habilidades racionales y analíticas, que corresponden al hemisferio izquierdo, con las que corresponden al derecho que tienen que ver con la intuición, la imaginación y la integración de habilidades” (VerLee Williams 1986, p.309). En el acompañamiento pastoral puede ser de gran ayuda modelar y practicar estas habilidades en conjunto. Creemos que la plenitud religiosa se consigue integrar

tanto los credos, la responsabilidad, códigos éticos (hemisferio izquierdo) con mitos, rituales, experiencias con la naturaleza, experiencias místicas (hemisferio derecho).

Prácticas que integran los dos hemisferios (Clinebell 1984, pp. 310s):

- *Imaginación activa*: “Imagínese usted en la piel de su compañera... teniendo los hijos... siendo observada maliciosamente por un hombre... estudiando ingeniería de minas”, etc. “Rodee a su pareja con energía y cuidado, viendo en su mente una luz cálida y sanadora a su alrededor”. “Imagínese usted en la piel de su compañero... siendo despedido del trabajo... no pudiendo soltar una lágrima aunque su dolor sea tan grande que le duele fuertemente el pecho...”, etc.
- *Relatos y parábolas*: “Conocí a una pareja una vez que...”, “Esto me sucedió con mi pareja...” (compartiendo luchas de su propia relación con permiso de su pareja, nunca con el objetivo de colocarse como modelo exitoso).
- *Sueños* (tanto dormido/a como despierto/a): “Cuéntenos un sueño donde se soluciona el conflicto que tienen...”.
- *Dándole un nuevo marco al conflicto*: “¿Ve algún mensaje positivo en los regaños de su esposa?” “¿Qué aprendió de su crisis de pareja?”
- *Revivir recuerdos creativos*: “Vuélvanse atrás en sus recuerdos y permítanse revivir... la primera vez que se vieron ... una crisis de pareja similar a la que están viviendo la cual superaron... una experiencia hermosa que vivieron juntos”, etc.
- *Bromas, paradojas, aforismos*: Ejemplo de técnica paradójica para alguien con disfunción eréctil - “En lugar de esforzarse

más por conseguir la erección, relájese y disfrute de las caricias de su compañera, déjese llevar por el placer...” Para profundizar más en técnicas paradójicas véase Watzlawick (1976).

- *Dibujos y pinturas*: “Dibuje un símbolo o una imagen de cómo usted se imagina su pareja... o su relación de pareja... o su relación sexual...” “Ahora dibuje un símbolo o una imagen de cómo le gustaría sentirse en...”. “Usando círculos y para indicar el poder y la distancia que nos separan, dibuje la imagen de su familia durante la infancia”. “Ahora dibuje su familia actual”.
- *Sociodramas*: “Podrían representar la discusión que tuvieron anoche de modo que todos veamos lo que sucedió?”
- *Imperativos para la acción*: “Planee y haga... (algo específico) para mejorar su relación de pareja... o para ser menos dominante... o para ser menos dependiente... por una semana”. “Para romper el círculo vicioso de las discusiones... del dime que te diré... les sugiero que esta semana usted luche fuertemente para no responder a las provocaciones de su pareja”. Estos pequeños cambios llevan a cambios mayores y lo mejor de todo es que promueven la esperanza de que sí se puede cambiar.
- *Darle importancia al cuerpo*: “Qué les parece si un día de esta semana se dan como mínimo tres abrazos... o un masaje en la espalda o en los pies...”, etc. No sobra decir que muchas de las indicaciones deben ser presentadas como sugerencias aunque hay que tratar de “vender” la idea.
- *Centrarse*: “Cada uno examínese por dentro y descubra el lugar donde usted se siente centrado. Quédese en ese lugar por un momento. Ahora, hablen entre sí desde ese lugar”.

### Bibliografía

- Baltodano, Mireya (2002). "Violencia de género en las iglesias". *Vida y Pensamiento*, 22, 1. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Baltodano, Sara (2003). *Psicología, pastoral y pobreza*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Brita L. Gill-Austern (1999). "Pedagogy Under the Influence of Feminist and Womanism". *Feminist and Womanist Pastoral Theology*. Bonnie J. Miller-McLemore y Brita L. Gill-Austern (Eds.). Nashville: Abingdon Press.
- Clinebell, Howard (1984). *Asesoramiento y cuidado pastoral: Un modelo centrado en la salud integral y el crecimiento*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Clinebell, Howard (1995). *Asesoramiento y cuidado pastoral. Un modelo centrado en la salud integral y el crecimiento*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- CMI - Concilio Mundial de Iglesias (2005). "Perspectivas cristianas sobre antropología teológica". Documento de estudio de Fe y Constitución.
- [http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/FO2005\\_199\\_sp.pdf](http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/FO2005_199_sp.pdf)
- Confidencial (2000) - revista electrónica. "El documento de la discordia", No. 180, febrero. [www.confidencial.com.ni/2000-180/html/body\\_tema1.html](http://www.confidencial.com.ni/2000-180/html/body_tema1.html) - 22k -
- Cooper-White, Pamela (2007). *Many Voices: Pastoral Psychotherapy in Relational and Theological Perspective*. Minneapolis: Fortress Press.
- DeMarinis, Valerie M. (1993). *Critical Caring: A Feminist Model for Pastoral Psychology*. Louisville, KY: Westminster / John Knox Press.
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del Oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Goodrich, Thelma Jean; Rampage, Cheryl; Ellman, Barbara; Halstead, Kris (1989). *Terapia familiar feminista*. Buenos Aires: Paidós.
- Instituto Bíblico Pastoral (2004). *Formando facilitadores y facilitadoras*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Ladner, Gertrud (2006). "Desafíos teológicos ante la vida y la muerte en perspectiva de género". *En el umbral: Muerte y Teología en perspectiva de mujeres*. Mercedes Navarro (Ed.). Bilbao: Desclée De Brouwer.
- McFague, Sallie (1994). *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear*. Santander: Sal Terrae.
- Moffat, Alfredo (1988). *Psicoterapia del oprimido: Ideología y técnica de la psiquiatría popular*. Buenos Aires: Humanitas.
- Mora Guevara, Edwin (2005). "Influencia de algunos factores de espiritualidad como elementos que coayudan a lograr la disminución o ausencia del consumo de

cocaína-crack”. Tesis de maestría. San José, C.R.: Universidad Estatal a Distancia / Organización de Estados Americanos.

Moreno, Jacob Levi (1961). *Psicodrama*. Buenos Aires: Paidós.

Sheerattan-Bisnauth, Patricia (2003). “Gender justice and injustice”. *Reformed World* Vol. 53, No. 2&3, October, pp. 97-101.

Sölle, Dorothee (1996). *Reflexiones sobre Dios*. Barcelona: Herder.

Tournier, Paul (1996). *El personaje y la persona*. Madrid: CLIE.

VerLee Williams, Linda (1986). *Aprender con todo el cerebro: Estrategias y modos de pensamiento: visual, metafórico y multisensorial*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

Watzlawick, Paul (1976). *Cambio*. Barcelona: Herder.



Sharo Rosales

## Imaginarios religiosos de género

### **Definiendo los imaginarios religiosos**

Los imaginarios son las formas en que las personas comunes y corrientes imaginan su existencia y armonía; aportan un plano general de la vida y pautas para interpretar la realidad. Es por esta razón que los imaginarios son maneras de entender el contexto, que hacen posibles prácticas comunes y el compartir de un sentido de legitimidad (Taylor, 2004).

Los imaginarios religiosos son registros de aprendizaje que legalizan y perpetúan mitos sociales y religiosos donde se validan los machismos (Madrigal, 2007). Han sido descritos como “Fundamentos de legitimación de lo sagrado”, “Verdades incuestionables”, “Constructores del orden socio-religioso”.

Estas representaciones colectivas que se creen naturales y deseables, se vuelven “verdades irrefutables” porque se enseñan



como la voluntad de Dios para las personas cristianas. Dichas ideas míticas son instaladas desde que nacemos, en la socialización primaria, principalmente a través del modelaje que nos transmite valores y creencias, donde los adultos como dispensadores de premios o castigos, aprueban o censuran ideas, conductas y prácticas.

### Los imaginarios religiosos de género

Los imaginarios religiosos de género son imágenes estereotipadas, principios incuestionables de los que depende que en el mundo cada uno cumpla el cometido que debe cumplir dentro del status quo. Las instituciones religiosas sostienen estos imaginarios religiosos de género a la vez que se sostienen en ellos. (Arellys Zamora, 2007).

*Los imaginarios religiosos son representaciones sociales que están en el inconciente colectivo hablándonos de características que se ha asignado a las mujeres y hombres ya no sólo en función de pene-vagina, sino basadas en una supuesta voluntad de Dios y como él quiere que se comporten los unos y las otras según su sexo biológico.*

Estos supuestos religiosos irreales, donde la superioridad del hombre es tan clara, como claros son los conceptos y las ideas negativas sobre la mujer, son el epicentro que actúa en cada universo simbólico. De ahí se derivan todos los demás postulados o verdades hipotéticas: el hombre es superior, la mujer es más propensa al pecado, toda mujer es madre, etc, que sirven para explicar todo lo que existe y lo que ocurre y su sentido.

Siendo que estos guiones diferenciados son postulados en nombre de Dios y las buenas costumbres, derivan ciertas normas de conducta, unas sancionadas, otras aceptadas para los hombres y las

mujeres, validando así lo bueno y lo malo, lo aceptable y no aceptable según convenga.

Los imaginarios religiosos de género se manifiestan como representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación e integración social, y que hacen visible, a través de actos, figuras y comportamientos, la invisibilidad social construida en torno al concepto de "Obediencia a Dios". Esta posición de "permanencia institucional" está basada en mecanismos de "culpa/necesidad de salvación" y las correspondientes estrategias y efectos sobre los individuos.

Lo sagrado desde el imaginario religioso está ligado a las estructuras del poder institucionalizado. En la "Comunidad eclesial," bien bajo la denominación de "Iglesia", "parroquia" o "secta", se da una fuerte y doble función de *control e identificación*. Proporciona el beneficio de la "identidad colectiva" a través de la cual los individuos se sienten vinculados a una forma colectiva familiar, pero a cambio de cumplir con ciertas normas y ser controlados de diversas maneras a partir de conductas estratégicas que encierran gran capacidad de arraigo: "conversión" es ser "uno/a de los nuestros", "ser uno/a de los 12 del pastor/a", "ser persona ungida", etc.

La consideración de lo sagrado es fundamento de legitimación de cualquier forma de autoridad y no sólo de las autoridades religiosas sino de lo masculino como autoridad: el líder, el anciano, el pastor, el padre, el esposo y hasta el hermano. Una característica que distingue este conjunto de mitos o realidades ficticias es que no se sabe de donde las sacaron, pero como "vienen de Dios" se viven como una verdad en las comunidades de fe y cualquier intento de independencia es visto como subversión, rebeldía o falta de sometimiento.

Los imaginarios religiosos de género presentan una *construcción de opuestos* que excluye de uno lo que la otra tiene y viceversa. Por ejemplo, la posición de supremacía masculina donde la

mujer no se considera individuo sino creada por Dios para roles asistenciales. Así hombre y mujer son:

HOMBRE	MUJER
Superior	Inferior
Manda	Ejecuta
Piensa	Obedece
Tiene derechos	Tiene responsabilidades
Conquistador	Conquistada
Santo /ungido	Pecadora/incitadora
Racional	Intuitiva /emocional
Líder	Seguidora
Sabe qué hacer	Ambivalente y alocada
Dueño	Posesión (incluye su sexualidad)

En este *universo mítico* de las iglesias, hombres y mujeres han creído que los hombres son delegados de Dios por ser *Cabeza* y/o haber sido formados primero en Adán (esto según el imaginario equivale a jerarquía) y por tanto, los varones recibieron la autoridad de parte de Dios para mandar a las mujeres como padres, esposos o hijos que son, bajo el principio doctrinal de la guianza masculina instituida por Dios.

A continuación fragmentos de dos prédicas diferentes:

Pastor de matrimonios en una reunión mensual de parejas, 2005:

*... Como a la mujer la sacaron de la costilla del hombre debe llevar el apellido del esposo como un símbolo de honor y para que se sepa a cual familia pertenece... es claro que puede decidir pero no es dueña de sí misma, por eso debe llevar el apellido del*

*marido. En 1Co dice Dios que la mujer “fue hecha por causa del varón” “no es bueno que el hombre esté solo” de manera que la razón de ser es dar compañía, servicio y salvaguardar los valores familiares.*

Pastor general en reunión de día de la madre 2004

*La palabra de Dios es clara en que la mujer es corona de su marido. ¿Para qué sirve una corona?*

*- Para que él brille*

*- Darle adorno al marido*

*- Da posicionamiento*

*- Es símbolo de honor a quién la lleva... así es la mujer virtuosa que con sus manos y sujeción construye la casa.*

### **Arquetipos bíblicos de masculinidad**

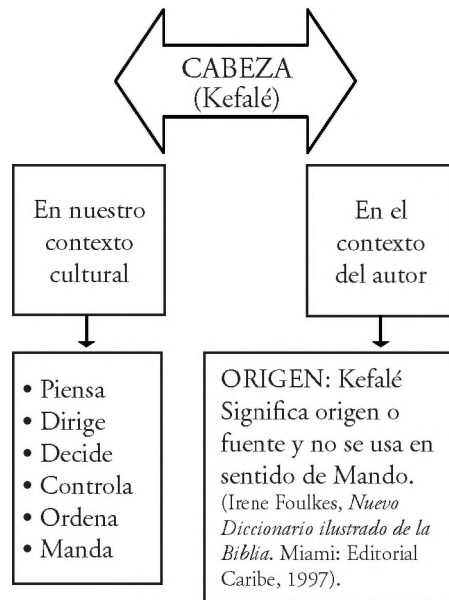
Estos arquetipos son imágenes idealizadas que están en el inconsciente colectivo producto de la herencia cultural y religiosa. A estos íconos culturales de masculinidad los vemos en la narración, los cuentos y la mitología como guerreros, conquistadores, aventureros, etc....

¿Cuáles son los arquetipos bíblicos? El sabio, el rey, el juez, el guerrero, el amante... mientras que el gran arquetipo femenino es la madre expresada en madres vírgenes y mujeres virtuosas por ser sacrificadas y pasivas y en su contraparte la bruja, la mujer seductora que pervierte a su marido Adán, la Dalila traidora, la Jezabel que lleva a la perdición.

Menciono un par de íconos masculinos de autoridad:

- El hombre como “sacerdote del hogar” (en el inconsciente colectivo evangélico legalista es el hombre como dueño de su familia y sus deseos, el que dirige y decide por la mujer)

- El hombre como cabeza y cabeza como autoridad (Foulkes, 1997)



La interpretación desde el imaginario religioso es que el hombre como cabeza es el que piensa, dirige, decide, controla, ordena y manda a la mujer.

Dios es citado como “el hombre” o “el hombre de arriba”; esta es una expresión masculina que se refiere a Dios con respeto, pero como de “tú a tú”. Como macho que es, es bravo, posesivo, distante, lejano, castigador, vengativo y con autoridad lineal. O sea, que el hombre está en lo correcto cuando se comporta siguiendo el ejemplo del Dios social.

### **Imaginarios religiosos de género en relación al hombre**

- Todos los pastores son buenos, son voceros de Dios y no hay que dudar de ellos.
- Lo ideal es casarse con un líder o pastor (no importa la edad, es un regalo tener un siervo de Dios como pareja)
- El hombre es cabeza o sacerdote
- Dios prefiere que sean hombres quienes le sirven y solo usa mujeres si no hay varones dispuestos
- El hombre es el que enseña y ejerce poder y sin ser enseñados por mujeres

En la mayoría de iglesias, quienes cuidan, educan y están a cargo de las niñas, son mujeres; ellas pueden enseñar a niñas y niños o jóvenes pero no hombres. Interesantemente la mayoría de quienes dan profecía en iglesias pentecostales son mujeres. Dan profecía al pueblo pero no a los pastores porque serían despreciadas aun y cuando fueran profecías reales. De esta manera muchas mujeres son el poder detrás del trono: a veces culpabilizando, intercediendo, haciéndoles creer que fueron sus ideas y no las de ellas, seduciendo o profetizando.

### **Imaginarios religiosos de género en relación a la mujer**

La mujer ocupa un segundo plano con respecto al hombre bajo la excusa de tener facultades inferiores y limitadas, y de ser más propensa al pecado. Algunos imaginarios femeninos comunes:

- La mujer se distingue por su debilidad: es incapaz de defenderse porque “*es vaso frágil*”.

- La mujer como corona del marido o ayuda idónea, haciendo que él brille, constructoras de un éxito que nunca será personal, sino “del otro” Prov 12.4.
- “Detrás de todo buen hombre hay una buena mujer”. *La mujer es ayuda idónea*, entendida como “complemento” o facilitadora del éxito de su pareja.
- La mujer callada en la iglesia: aprendiendo lo que el marido tenga a bien enseñarle en casa. “La mujer calle en la congregación y pregunte en casa a su marido” 1Co 14.
- La mujer y su rol de madre como intercesora, mediadora, pacificadora, buena y sujeta, prototipo de María que lleva a Jesús. La maternidad ha sido considerada como la vocación innegable de la mujer, la única razón de su existencia.

Se promueve que una buena mujer es “sacrificada” y así evita molestar u ofender a los demás en autoridad (generalmente hombres); que las virtudes más grandes de una mujer son el servicio y la abnegación.

La resignación y el sacrificio son “virtudes” de una madre figura de virgen y santa doliente. Ella todo lo acepta, todo lo soporta y todo lo perdona por el bien de sus hijos. No hay duda de que la “resignación” y la “abnegación” sean “virtudes” en la mujer, mientras que para el varón serían una conducta indigna. Al varón, por el contrario, se le fomenta la agresividad, el empuje y la lucha por la superación. Pero la resignación y la negación de sí misma, no son de ninguna manera “virtudes” sino la manera religiosa disfrazada de obligar a la mujer a cargar con responsabilidades que no son del todo suyas.

Saludos, poemas, versos y canciones oídos en un programa radial del día de la Madre:

- *Tu que cantas y ríes mientras lloras* (hijo saludando a su mamá)
- *Tu que redoblas tus fuerzas cuando ya no aguantas más* (hijo)
- *Para la madre la vida es un valle de lágrimas* (madre hablando de sí misma)
- *Ejemplo de negación y servicio que das todo sin pedir nada a cambio.* (Escrivá de Balaguer)
- *No te importó sacrificar tus sueños por cumplir tu misión de educar nuestros hijos.* (esposo)

Estas letras, en vez de dignificar a la mujer, la esclavizan, la reducen y la condicionan a seguir en roles que Dios nunca le pidió. El discurso religioso acentúa la imagen de devoción y de sacrificio que caracteriza a la “buena madre” a través de vírgenes, santas e imágenes femeninas dolientes.

Las áreas de servicio de las mujeres tienen que ver con roles de enseñanza y cuidado de otros pero no con dirección o toma de decisiones y, como lo dijera Mireya Baltodano: “ellos reparten las santas cenas, mientras ellas hacen las cenas para todas y todos pero no tan santas”.

¡Nacidas para el sufrimiento en nombre de la virtud!

### **Imaginarios religiosos en relación al cuerpo femenino y a la sexualidad femenina**

- Las mujeres trajeron el mal al mundo a través de Eva.
- Las mujeres son seductoras y tentadoras de los hombres de Dios.
- Betsabé seduce a David.



- Salomón es seducido por la belleza de las mujeres.
- Sansón es traicionado por Dalila.
- Eva es corruptora de Adán.
- La mujer es usada en las trampas de demonios para seducir a los hombre buenos.

De esta manera el imaginario hace que se desplacen los desórdenes sexuales masculinos a la seducción de la mujer. El lugar privilegiado del ejercicio del poder patriarcal es el cuerpo femenino de las mujeres encarnando el deseo del hombre y siendo sujetas pasivas de su deseo.

La valoración mítica de la virginidad, la atribución de un poder contaminante, sucio e impuro a todos los fluidos y secreciones femeninas y la asociación de lo femenino con el peligro, el mal, el demonio y el pecado; todo esto representó una verdadera satanización del cuerpo femenino y por extensión de la feminidad.

Y vemos así como los imaginarios de la religión, en palabras de Cora Ferro, han sido usados para controlar la vida de las mujeres: trabajo, maternidad, sexualidad, presencia y participación pública limitada, paralizando y limitando nuestro desarrollo.

### **Los imaginarios de la violencia**

Un grupo de personas está legitimado para ejercer la violencia sobre otro grupo. En Costa Rica uno de cada diez ofensores denunciados es un “cristiano activo en el servicio o liderazgo de su iglesia”; algunos son pastores. Según estudios realizados por Cedepca, las mujeres suelen recurrir a quienes consideran su líder espiritual, antes que a la policía, los tribunales, la ley, antes que a la familia, amigos o la terapia... y cuando estas mujeres

deciden romper el silencio ante situaciones de abuso hacia ellas o sus hijos e hijas, ya han recorrido un largo camino de dolor (psicológico, emocional, patrimonial y hasta sexual y físico). Lo más triste es que en esta búsqueda de ayuda se topan con los micro machismos de las iglesias donde las escuchan con ligereza, trivializan su dolor, diagnostican la situación como un conflicto de rutina en la pareja, se les dice que es un problema de falta de fe o peor, falta de sometimiento a aquellos quienes les abusan porque son los íconos ilusorios de autoridad: el hombre como la autoridad de la mujer o el sacerdote del hogar.

Y lo que las estadísticas NO revelan es cuantas mujeres fueron desanimadas a denunciar el maltrato físico de los niños, el manoseo sexual a sus niñas y el abuso psíquico a ellas mismas... ¿Cuántas terminaron asesinadas o con sus vidas hechas añicos y sus niños socializados para perpetuar la violencia en las próximas generaciones?

La violencia familiar se encuentra presente y latente también ¡en las familias que componen las iglesias! El trato entre hombres y mujeres en los ambientes religiosos es una reproducción de la interiorización del valor del uno y la otra y lo que se espera en cuanto a conductas y comportamientos según su sexo. Por eso ante casos de mujeres que callaron y murieron víctimas de agresión por parte de sus parejas, ha existido una validación social del silencio de la mujer.

Callar y disimular es propio de las mujeres y entendido como bien visto e incluso aconsejado por algunos y algunas líderes, consejeros y consejeras y pastores: *“Esta es tu cruz”, “tómelo como penitencia” u “ofrézcaselo al Señor”, “No hay que provocar los celos del hombre”*(porque ellos tienen derecho a vengar su honor) *“algo tuvo que haber hecho ella, que lo provocó”* o *“para que le pasara eso por algo sería”* (esto es lo que yace en el fondo del imaginario).

Como se puede ver y sospechar, estos imaginarios vienen encadenados los unos de los otros. Surgen pues también los imaginarios religiosos en relación al amor, donde el amor es entendido como eje de la opresión (todo lo sufre, todo lo espera, todo lo cree, todo lo soporta, porque es benigno y nunca deja de ser) y un elemento mágico capaz de:

- Cambiarlo todo: al vagabundo, al borracho, al abusador y, apelando a los cuentos de infancia, es capaz de convertir “al sapo en príncipe”.
- No desfallecer sin importar las circunstancias porque el perfecto amor echa fuera todo temor, promocionando un amor codependiente anclado en apegos insistentes y malsanos para con alguien que no está ni interesado ni dispuesto/a a cambiar.
- *“El verdadero amor conyugal supone y exige grandes sacrificios”* (5) (de parte de la mujer) (Juan Pablo II, 81).

El género se nutre de muchos imaginarios religiosos y en los imaginarios religiosos a su vez se anclan dispositivos de comportamientos que se creen naturales.

### **A manera de reflexión**

En mi caso, el proceso de revisión de imaginarios religiosos de género comenzó un día de clases con la Dra. Irene Foulkes, quien destapó el imaginario religioso con respecto al rol de la mujer según Pablo, logrando desmitificar lo enseñado durante años en nombre de la sana exégesis y la voluntad de Dios...Y nunca más volví a ser la misma mujer.

Nos toca tener el valor de luchar conscientemente contra nuestros inconscientes y los imaginarios colectivos que los habitan. A veces esto significa ni más ni menos que sentir que nos perdemos

y confrontarnos no solo las creencias que de alguna manera nos otorgaban pertenencia, sino a los hombres que amamos, hecho que genera una buena dosis de dolor y tensión. Y es que los dispositivos de resistencia al cambio y de culpa están ahí, listos para actuar y querer devolvernos a los asideros de “mujeres buenas” y de lo “que debe ser”. Liberarnos de estos imaginarios es un ejercicio maravilloso, pero a la vez difícil y que no se produce a corto plazo.

Paciencia, fortaleza y perseverancia pedimos a Dios.

#### Bibliografía

- Escrivá de Balaguer, Josemaría. (1938) *Camino*. Opus Dei.
- Foulkes, Irene (1997) *Nuevo Diccionario Ilustrado de la Biblia*. Miami: Editorial Caribe.
- Juan Pablo II, (1981) “Familia en tiempos modernos”, Familiares Consortio. Roma.
- Taylor, Charles. (2004) *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.



## Colaboradoras y colaboradores del libro

**MIREYA BALTODANO**, psicóloga graduada de la Universidad de Costa Rica, con Maestría en Teología Práctica de Saint Andrews University, Escocia. Actualmente está cerrando una Maestría en Género y Diversidad en la Universidad de Oviedo, España. Es profesora y actual decana de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

**SARA BALTODANO**, psicóloga y pastoralista, con Maestría en Teología Práctica de la Universidad de Saint Andrews, Escocia. Profesora de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

**MARGARITA DE LA TORRE SARANSIG**, Licenciada en Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana, con una Maestría en Gerencia de Proyectos Educativos y Sociales y estudiante en Gestión Cultural en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador. Parte del equipo pastoral de la iglesia local en la Parroquia Cebadas, Chimborazo. Docente en teología. Directora del Centro Educativo Alternativo, en Chimborazo, Ecuador.

**IRENE FOULKES**, biblista de larga trayectoria, doctorada por la Georgetown University, Washington. Profesora del Seminario Bíblico Latinoamericano y más tarde de la Universidad Bíblica Latinoamericana durante los años 1956 a 2001. En el presente es Profesora Emérita y continúa colaborando con la universidad. Pastora ordenada de la Iglesia Evangélica Presbiteriana Costarricense.

**FANNY GEMONAT-PANTELÍS** realizó estudios de Educación Cristiana en el ISEDET, Argentina y en el Union Theological Seminary (Nueva York). Obtuvo un Doctorado en Divinidad con mención en Teología Feminista de Liberación, en el San Francisco Theological Seminary, Estados Unidos. Por largo tiempo ha sido docente en teología feminista y actualmente se dedica principalmente a escribir.

**SYLVIA MARCOS** es antropóloga y tiene un post-doctorado en Psicología y Sociología de las Religiones de la Universidad de Harvard. Es integrante y fundadora del seminario permanente de Antropología y Género del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México y miembro del comité directivo permanente de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones. Es profesora visitante de la Facultad de Estudios de las Religiones del Posgrado de la Universidad de Claremont, California.

**JANET W. MAY** es pedagoga y teóloga, doctorada por el San Francisco Theological Seminary, Estados Unidos. Es profesora de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene amplia experiencia en la enseñanza de cursos sobre la ética sexual, el género y la teología feminista.

**ROY H. MAY**, doctor en teología por la Universidad Libre (Amsterdam, Holanda). Profesor de teología y ética y director de la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

**GABRIELA MIRANDA GARCÍA** ha realizado estudios en Teología en el Seminario Teológico Presbiteriano de México y la Universidad Bíblica Latinoamericana, en proceso de cerrar su maestría. Trabaja como investigadora en el área de teología feminista en el Departamento Ecuaménico de Investigaciones (DEI) Costa Rica.

**ELSA PADILLA CANCINO** es religiosa católica de la Congregación Apostólicas del Corazón de Jesús en Perú. Es pedagoga y actualmente estudia ciencias bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica.

**VIOLETA ROCHA AREAS**, teóloga y biblista nicaragüense. Obtuvo una maestría en el Instituto Protestante de Francia, laica de la Iglesia del Nazareno, actual rectora de la Universidad Bíblica Latinoamericana, profesora de Nuevo Testamento.

**SHARO ROSALES**, comunicóloga y consultora en el campo empresarial y eclesiástico. Actualmente directora de las organizaciones Mensaje a la Familia y Transformaciones, en San José, Costa Rica.

**CARLOS SANDOVAL GARCÍA** tiene una Maestría en Comunicación del ITESO, México y un Doctorado en Estudios Culturales por la Universidad de Brimingham, Inglaterra. Se desempeña como profesor de la Escuela de Ciencias de la Comunicación Colectiva y como investigador del Instituto de Investigaciones Sociales, ambos en la Universidad de Costa Rica. Participa en diversas iniciativas de apoyo y solidaridad con personas migrantes.

**JEANNETTE TINEO DURÁN**, psicóloga, con una Maestría en Género. Activista feminista. Acompaña a grupos de mujeres, jóvenes, lesbianas, personas con discapacidades, con VIH, campesinas, migrantes en República Dominicana.

La religión cristiana, al ser expansionista y mono-teísta, ha correlacionado la idea de un dios único con la de un único sujeto trascendente, el macho, relegando a la mujer al espacio de lo no existente y objetivable, en clara correspondencia con la ideología andro-céntrica. El tomar distancia de la experiencia religiosa no basta para cuestionar esta complicidad; se hace necesario resignificar los imaginarios religiosos bajo el parámetro del concepto de pecado social y personal, encontrando nuevas formas de acercarse teórica y metodológicamente a lo trascendente, a lo corporal, a la fe y a la cotidianidad.

Como una contribución al debate teológico y cultural presentamos el libro *Género y Religión – Sospechas y aportes para la reflexión*, que recoge una serie de artículos interdisciplinarios escritos por colaboradoras y colaboradores de la Universidad Bíblica Latinoamericana. El objetivo de este libro es colocar en la agenda de los estudios religiosos y de género este nudo temático que configura ambos campos. Nos permitimos ahora poner este libro al servicio del estudiantado, el profesorado, las personas estudiosas del tema y las comunidades de fe conscientes de su compromiso transformador.

**Universidad Bíblica  
Latinoamericana**

