

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

GÉNERO Y TEOLOGÍA: ESPIRITUALIDAD, PRÁCTICA

Lisa Sowle Cahill, Diego Irarrazaval y Elaine M. Wainwright (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Bradford E. Hinze – Christine Firer Hinze
Paulo Suess – José Óscar Beozzo

347

SEPTIEMBRE 2012

evd

CONTENIDO

1. Tema monográfico:

GÉNERO Y TEOLOGÍA: ESPIRITUALIDAD, PRÁCTICA

Lisa Sowle Cahill, Diego Irarrazaval y Elaine M. Wainwright: <i>Editorial</i>	7
1.1. Regina Ammicht Quinn: <i>Pensar peligroso, pensar lo peligroso: género y teología</i>	11
1.2. Rebeka Jadranka Anić: <i>Género, política e Iglesia católica. Contribución a la deconstrucción de la «ideología de género»</i>	27
1.3. Benedito Ferraro: <i>Teología en la perspectiva de la reciprocidad y complementariedad entre hombres y mujeres</i>	39
1.4. Luís Corrêa Lima: <i>Lenguaje de la creación y género</i>	53
1.5. Heather Eaton: <i>La creación: Dios, los seres humanos y el mundo natural</i>	65
1.6. Marie-Theres Wacker: <i>Torá para mujeres, relaciones desconcertantes y una deidad alada. Investigación de género en el Antiguo Testamento, tomando como ejemplo el libro de Rut</i>	79
1.7. Elsa Tamez: <i>El liderazgo de las mujeres en el Nuevo Testamento</i>	91
1.8. Muriel Orevilla-Montenegro: <i>Nueva visión y puesta en valor de la encarnación. Viaje cristológico de una mujer asiática</i>	101
1.9. Patricia A. Fox: <i>La Trinidad: el género y el papel de la disonancia</i>	113
1.10. Susan M. St. Ville: <i>Renuncia liberadora. Reflexiones sobre espiritualidad feminista contemporánea</i>	123
1.11. Anne Arabome: <i>Género y eclesiología: autoridades, estructuras, ministerio</i>	133

2. Foro teológico

- 2.1. Bradford E. Hinze y Christine Firer Hinze: *El caso Elizabeth A. Johnson en Estados Unidos*..... 147
- 2.2. Paulo Suess: «¿Qué es lo real?» *Fragmentos para situar una pregunta ontológica en contextos sociohistóricos* 155
- 2.3. Drew Christiansen: *La «primavera árabe»: no violencia musulmana como signo de los tiempos*..... 161

La mayor parte de los cristianos están hoy de acuerdo en que los hombres y las mujeres han sido hechos a imagen de Dios e igualmente redimidos en Cristo. También saben mayoritariamente que Dios está más allá del tiempo y del espacio y que, aunque suele ser imaginado como un «Padre», no es literalmente varón. Los grandes concilios trinitarios y cristológicos de Nicea (325 d. C.) y Calcedonia (451 d. C.) hacen la humanidad de Jesús esencial para su papel salvífico y reconocen claramente que Jesús de Nazaret era hombre. Pero nunca sugieren que es su virilidad (en vez de su humanidad) lo que une a los seres humanos con Dios en lo tocante a la salvación. El inclusivo ministerio de Jesús del reinado de Dios impugnó muchos estereotipos de género entonces comunes, así como las habituales críticas contra las mujeres. Y aunque la Iglesia primitiva incorporó a la Escritura vestigios de los «códigos familiares» patriarcales griegos, no deja de brillar un ideal inclusivo de Iglesia: «Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, pues todos sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28).

Sin embargo, las Iglesias históricas cristianas, con sus teologías, espiritualidades y prácticas, han interpretado frecuentemente a Dios y la salvación de modos que son tendenciosos en cuanto al género, especialmente en detrimento de la mujer. Por esta razón, Juan Pablo II encontró particularmente necesario decir en su «Carta a las mujeres» de 1995:

La mujer ha estado despreciada en su dignidad, olvidada en sus prerrogativas, marginada frecuentemente e incluso reducida a esclavitud. [...] Y si en esto no han faltado, especialmente en

determinados contextos históricos, responsabilidades objetivas incluso en no pocos hijos de la Iglesia, lo siento sinceramente (nº 3).

Los estereotipos de género son también lesivos para la plena humanidad de los hombres, a los cuales fuerzan a adoptar «masculinidades» socialmente construidas que son una imagen especular de la opresión sufrida por la mujer. Hoy, tanto la masculinidad como la femineidad son tratadas como problema, y el modelo de la complementariedad de género es cuestionado, en la teoría y en la práctica.

Este número de *Concilium* pretende considerar los papeles implícitos y explícitos que el género ha desempeñado y desempeña todavía en la tradición teológica cristiana, influyendo en la composición e interpretación de la Escritura, en la formulación de espiritualidades cristianas y en la visión de la Iglesia como institución y como conjunto de comunidades locales y liderazgo laical. Un ensayo introductorio debido a Regina Ammicht-Quinn aborda la distinción y relación entre sexo y género, y nos advierte del peligro de desenmascarar ideologías de género. Las tensiones en las mismas comunidades que produjeron los textos bíblicos, así como en cada comunidad que los lee, son ilustradas por el ensayo de Elsa Tamez sobre liderazgo de mujeres en el Nuevo Testamento y por la exploración de Marie-Theres Wacker acerca de la narración bíblica sobre Rut. El verdadero sufrimiento de las mujeres en las situaciones más agudas de opresión de género se nos muestra poderosamente en el ensayo de Anne Arabome sobre los papeles de la mujer en la Iglesia y en la sociedad, especialmente en el sur del mundo. Rebeka Anić estudia la política de género tal como está reflejada en recientes documentos papales y episcopales. Luis Corrêa Lima, evitando categorías binarias, nos hace ver la pertinencia de la diferenciación del género con respecto al sexo, la heterosexualidad y la homosexualidad.

Pero el objeto de este número no es simplemente proporcionar una visión panorámica de temas relevantes. Los autores fueron invitados más bien a ocuparse de cuestiones nuevas o de posiciones de vanguardia y aportar sugerencias creativas desde una variedad de contextos culturales y regionales. Este número de *Concilium* no ha sido concebido para ofrecer una visión unitaria, para representar las

opiniones de los editores, ni para evitar controversias. Confiamos en que los lectores encontrarán aquí pensamientos innovadores y llegarán a una nueva apreciación de los «diversos y múltiples modos» (Comisión Teológica Internacional, *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios*, noviembre de 2011) en que la teología se acerca al misterio de Dios.

Como opina Patricia Fox, cierta «disonancia cognitiva» en teología nos recuerda lo infinito e incomprensible que es Dios; pero la disonancia teológica invita al desacuerdo y al rechazo. Que la creatividad y el pluralismo tienen sus riesgos es evidente en debates sobre la teología feminista de Elisabeth Johnson, discutida en el *Foro teológico*. Prácticamente todo el que lea este número de *Concilium* encontrará algo provocativo e incluso «más allá de los límites».

Para los comprometidos con la igualdad de género, el intento de Benedito Ferraro de rehabilitar la «complementariedad y reciprocidad» de un modo coherente con el feminismo puede tener especial interés. O puede tenerlo el intento de Susan St. Ville de apreciar por qué algunas mujeres maltratadas abrazan una espiritualidad de «rendición». Quienes se interesan más por la hermenéutica cristológica de Nicea y Calcedonia encontrarán un reto en las reinterpretaciones que hace Heather Eaton de la inmanencia divina y la vida eterna. También retadora es la percepción de Paulo Suess de que los maestros oficiales de la Iglesia no siempre captan la «realidad» debidamente. Por último, escribiendo en el Foro Teológico sobre un asunto diferente, la «primavera árabe», Drew Christiansen muestra que acontecimientos históricos inesperados, incluso cambios radicales, pueden ser signos del Espíritu en la historia y semillas de esperanza para un futuro mejor.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

PENSAR PELIGROSO, PENSAR LO PELIGROSO:
GÉNERO Y TEOLOGÍA

Grávida con la historia de los sexos

Fue uno de los primeros grandes teólogos de la inculturación: Tertuliano, hijo de un oficial romano, nacido hacia 150 en Cartago. Tertuliano fue el primero de los Padres de la Iglesia que escribió en latín y, con ello, resultó determinante para muchos de los desarrollos intelectuales que el cristianismo asumió más tarde. Pero sus temas no fueron solo la Trinidad, la muerte y el infierno, sino también la moda de las mujeres de su tiempo, que él observó con gran detalle. Hoy, su escrito *De cultu feminarum* se considera no solo como una fuente teológica sino también de antropología cultural acerca de las costumbres de adorno y cosmética de la Antigüedad.

El hecho de que, en el umbral del siglo II al siglo III, y frente a la posibilidad de la muerte en el martirio, Tertuliano condene a las

* REGINA AMMICHT QUINN estudió Teología católica y Literatura alemana. Es profesora en el Centro Internacional para la Ética en la Ciencia (IZEW), de la Universidad de Tubinga. Entre sus publicaciones se cuentan: *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Friburgo de Brisgovia 1992; *Körper, Religion und Sexualität. Theologische Reflexion zur Ethik der Geschlechter*, Maguncia 2004; *Glück – der Ernst des Lebens*, Friburgo de Brisgovia 2006; «Living with Losses: The Crisis in the “Christian West”», en James F. Keenan (ed.), *Catholic theological Ethics: Past, Present, and Future. The Trento Conference*, Orbis, Nueva York 2011, pp. 60-69.

Dirección: Humboldtstr. 1, D - 60318 Frankfurt (Alemania). Correo electrónico: regina.ammicht-quinn@t-online.de

mujeres que se adornan costosamente, no es de extrañar. Menos interesante es el *contenido* de lo que dice que su retórica teológica: toda mujer está en cierta medida permanentemente encinta, pues lleva en sí a una «Eva triste y penitente». El castigo de Dios a «ese sexo» sigue en pie:

Tú eres la puerta del diablo, tú la que has roto el sello de aquel árbol, tú la primera en desertar de la ley divina, tú la que persuadiste a aquel a quien el diablo no podía acercarse. Con tanta facilidad has hecho caer al hombre, imagen de Dios. Por lo que tú mereciste, es decir, la muerte, hasta el Hijo de Dios tuvo que morir. ¿Y ahora se te ocurre llevar adornos sobre tus túnicas de pieles?¹

Pero la mujer, peculiarmente grávida de su propia historia de los sexos, no es una dadora de vida, sino una muerta viviente: todos sus adornos «no son más que impedimentos para la mujer, condenada y espiritualmente muerta, y le sirven como de pompa fúnebre»².

No son estas solamente palabras duras. Son ejemplos de una «teología de los sexos» en la que se reconstruye y actualiza una clave interpretativa teológica —el pecado original— sirviéndose de categorías relativas a los sexos.

¿Qué significa, pues, cuando hoy, casi dos mil años más tarde, hablamos sobre género y teología? No significa que se trate de teología feminista, solo que un poco más moderna. Significa, por el contrario, que la «religión» —y aquí especialmente una religión con tan rica tradición como el cristianismo o como las demás religiones monoteístas— pone a disposición una matriz simbólica en la que las cuestiones de los sexos se han negociado siempre y se siguen negociando como cuestiones morales. El discurso teológico se ocupa siempre de categorías de género. Y lo hace también y especialmente cuando no trata acerca de ellas.

¹ Tertuliano, *De cultu feminarum*, I, 1, 1-2 traducido del texto latino establecido por Marie Turcan en Tertullien, *La toilette des femmes* (*Sources chrétiennes* 173), París 1971. Para una edición en español véase: Quinto Septimio Florente Tertuliano, *El adorno de las mujeres = De cultu feminarum*, tr. Virginia Alfaro Bech y Victoria Eugenia Rodríguez Martín, Málaga 2001.

² *Ibíd.* I, 1, 3.

Hacer teología con ayuda de la categoría de género significa hoy introducir en el discurso teológico la categoría de género como categoría consciente y crítica. Con ello se abren nuevas preguntas y caminos de pensamiento, y con ello se puede reemplazar dentro de la teología la categoría de «sexo» como acrítica y no reflexionada.

Igualdad, diferencia, polifonía

Para el contexto europeo y norteamericano, la teología feminista ha surgido históricamente gracias al secular movimiento feminista de los siglos XIX y XX.

Una mirada a este secular movimiento político feminista muestra tres fases que no se suceden nítidamente, sino que se traslapan y coexisten unas junto a otras. La *primera fase* se encuentra bajo el rótulo de «igualdad»: es el despertar del primer movimiento feminista a mediados del siglo XIX, con la lucha por la igualdad de derechos, por la igualdad de acceso a la educación, por el derecho de coestión política y de acceso a puestos oficiales de todo tipo. La *segunda fase* se inicia con el nuevo movimiento feminista de los años setenta en los países industrializados de Occidente. Aquí no se trata en primer término de igualdad, sino de diferencia, de la creación de espacios identificados por lo femenino que posibiliten percibir y valorar lo propio como propio. Aquí se encuentra también el origen de la política de identidad, que ve una identidad sexual pensada de forma unitaria como condición previa para la emancipación política.

Ambas fases fueron importantes y necesarias. Al mismo tiempo, ambas fases —la de la igualdad y la de la diferencia— se vuelven problemáticas tan pronto como se las absolutiza. Ambas se relacionan con una realidad escindida en la que *espíritu y cuerpo, cultura y naturaleza, entendimiento y sentimiento* son contrapuestos como *orden y caos, racionalidad e irracionalidad*, etc., y, en definitiva, como los conceptos de «varón» y «mujer». Esta escisión es objeto de jerarquización, como también de sexualización: *espíritu, cultura, entendimiento*, etc., son tendencialmente «mejores» que *cuerpo, naturaleza, sentimiento*; al mismo tiempo, tales conceptos y realidades vitales tienen tendencialmente una connotación masculina o femenina. El

discurso de la igualdad mantiene la jerarquización (*razón* está por encima de *sentimiento*, *cultura* por encima de *naturaleza*), pero rechaza su sexualización (también las mujeres son capaces de *ratio*). Aquí se puede establecer un enlace con el ideal de razón de la Ilustración, pero, al mismo tiempo, existe el peligro de la asimilación a constelaciones dominantes de índole política, social y también filosófica, sin que se las cuestione. El discurso de la diferencia mantiene la sexualización (las mujeres tienen una mayor cercanía al sentimiento, al cuerpo y a la naturaleza que los varones), pero invierte la jerarquización, de modo que surge un mundo de alteridad y de autoconsciencia femeninas. Pero este mundo de nueva creación está siempre en peligro de aceptar virtudes femeninas como compensación por la falta de derechos.

Una *tercera fase* de formación teórica que es necesaria en la actualidad cuestiona y critica esta escisión del mundo del pensamiento y de la vida. Con ello, coloca en el centro la pregunta por el género. Frente a la teorización originaria del feminismo se produce aquí un desplazamiento de acento y un desarrollo ulterior: ya no se trata primariamente de proseguir la crítica a las discriminaciones de las mujeres (de Occidente). La experiencia de la *whitelady* y la experiencia de la mayoría de las mujeres en los países pobres no pueden subsumirse sin más bajo «la» experiencia de «la mujer». En las últimas dos décadas ha surgido una pluralidad de nuevos planteos de la teología latina³ y de la teología mujerista⁴, de teología africana⁵, como también de la teología *queer*⁶ y han hecho de «la» teología feminista un concierto de diferentes voces.

³ María Pilar Aquino y Daisy Machado (eds.), *A Reader in Latina Feminist Theology. Religion and Justice*, Austin 2002.

⁴ Ada María Isasi-Díaz, *Teología mujerista: una teología para el siglo XXI*, Mensajero, Bilbao 1996.

⁵ Musimbi R. A. Kanyoro, *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics. An African Perspective*, Londres 2002.

⁶ Elizabeth Stuart et al., *Religion is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People*, Filadelfia 1998; Ken Stone (ed.), *Queer Commentary and the Hebrew Bible* (JSOT.S 334), Sheffield 2001.

El objetivo de los discursos de género es un análisis crítico de los mecanismos de poder que subyacen a la escisión, la jerarquización y la sexualización de los mundos de la vida y del pensamiento y que afectan a ambos sexos. La categoría analítica de «kyriarcado», de Elisabeth Schüssler-Fiorenza, ofrece aquí la posibilidad de colocar las oposiciones que se dan entre los sexos en un contexto más amplio:

Es el «señor» occidental, privilegiado y culto, que ha practicado el saber y la ciencia e insistido en que solo su interpretación del mundo es verdadera y correcta. Con ello, el saber mismo no solo es sexista, sino también racista, eurocéntrico y clasista⁷.

Para las diferentes fases de la reflexión teológica y secular sobre los sexos no vale la imagen de las ciencias naturales, donde unas teorías son refutadas por otras nuevas. Lo que surge es más bien un campo discursivo que sigue asociado a sus orígenes y a sus preguntas de origen. El campo discursivo de la teoría de género muestra, más allá de los discursos de la igualdad y la diferencia, un interés fundamental en el análisis y la crítica de estructuras dualistas sexualizadas y jerarquizadas: ¿Cómo surgen tales estructuras? ¿Qué poder ejercen y qué poder se les otorga? A esto subyace un enfrentamiento crítico con la pregunta por el «otro» o los «otros», por autocomprensiones y heterocomprensiones, por los mecanismos restrictivos de inclusión y exclusión. Son cuestiones relativas a seres y grupos humanos que, dentro de sus respectivos contextos, entran dentro de los marcos de categorías blandas, «femeninas», y son establecidos como «otros».

El campo discursivo de las teorías de género muestra que las cuestiones de igualdad siguen en pie como cuestiones de justicia para las mujeres: en cuestiones relativas al trabajo justo, a la justa participación, al justo reconocimiento, a una formación justa. Muestra que las cuestiones de diferencia siguen en pie: en discusiones en torno a la historia y las historias de las mujeres. Esta persistencia se pone de manifiesto en los lugares donde chocan diferentes reivindicaciones e imágenes propias, por ejemplo, donde hay que asociar imágenes típicas de familia y de madre con las exigencias del mercado de tra-

⁷ Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze*, Münster 2004, p. 77.

bajo, o donde la igualdad en lo político se mezcla con la desigualdad en lo privado⁸.

Pero son sobre todo tres cosas las que muestra este campo discursivo:

El uso de una categoría consciente y crítica de género dentro de la teología significa:

- que los problemas planteados no son «problemas de mujeres»;
- que los problemas planteados no se dejan resolver recurriendo a la «naturaleza»;
- que los problemas planteados no se dejan resolver de forma eurocéntrica.

Con ello, la de género no es ninguna «teoría pura», sino una teoría «interseccional»⁹. Contiene partes de la teorización feminista, de los discursos sobre la sexualidad y el cuerpo, de los estudios *queer*, de los estudios sobre la masculinidad y de los estudios sobre la diversidad.

La mujer en casa, el varón en el mundo

Las categorías de género no se ocupan ni de «problemas de mujeres» ni de problemas eurocéntricos. «Doing gender» en el contexto de la teología *no* es algo que (ciertas) mujeres y (ciertos) varones observen con una cierta benevolencia —como se observa a niños en el juego—. Y «género» *no* es algo que tenga que ver con las mujeres,

⁸ Véase al respecto Zilka Spahić-Šiljak, *Secular, Religion and Gender Divide*, Nueva York 2012 (de próxima aparición).

⁹ Véase al respecto Cornelia Klinger y Gudrun-Axeli Knapp (eds.), *ÜberKreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*, Münster 2008. Véase, además, Myra Marx Ferree, «Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse: Framing Feminist Alliances», en Emanuela Lombardo, Petra Meier y Mieke Verloo (eds.), *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending, Exclusion*, Nueva York 2009, pp. 86-104.

no con los varones —como si las mujeres tuviesen un sexo y los varones fuesen neutros—.

En el tiempo de la Ilustración europea, aproximadamente de 1680 a 1730, surge en el contexto de cambios económicos, científicos, políticos y geográficos un ambiente público burgués y, con él, un cambio sustancial de valores que acentúa entonces la razón, la cultura, la igualdad y la humanidad, pero que tiene una dialéctica muy propia:

El proceso de formación del ambiente público burgués está vinculado al proceso de formación de una privacidad propia. Con el derribo de la forma de familia de «la casa entera» u «hogar ampliado», la familia pierde su función política (como lugar de nacimiento del señorío estamental) y económica (como lugar del trabajo productivo). La familia se transforma en una «familia nuclear». Como consecuencia de ello se da también la transformación del hogar en un «hogar del sentimiento», que asume y cultiva los sentimientos, ahora desplazados del ámbito público. La potencial igualdad de todos los hombres es el concepto rector del ámbito público, que necesita el ámbito privado como fundamento y apoyo. En el marco del cuestionamiento del señorío del padre del país y del Padre Dios, el señorío del padre en la familia tiene que mantener la consistencia del mundo¹⁰.

Esta lenta escisión que se va produciendo entre un ámbito público y otro privado suscita un nuevo ordenamiento de la sociedad dentro del cual la mujer pertenece al ámbito privado del varón. Libertad e igualdad terminan en el umbral de la casa familiar, mientras que *en casa* surgen relaciones muy complicadas de mutua dependencia y, no raras veces, los varones se encuentran en el papel de un hijo más.

El «mundo» posibilita al varón posiciones de poder que durante largo tiempo han sido o siguen siendo hasta el día de hoy inaccesi-

¹⁰ Véase Otto Brunner, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Gotinga 1968, p. 110; Rolf Grimminger, *Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen. Über den notwendigen Zusammenhang von Literatur, Gesellschaft und Staat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts*, en íd. (ed.), *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, vol. 3, Tomo 1: *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution*, Múnich 1980, pp. 16-94, 91.

bles a las mujeres. Pero la teoría de los sexos que clasifica a varones y mujeres solamente según una escala de malhechores y víctimas, de poder e impotencia, es insuficiente.

La atribución de masculinidad y poder sigue valiendo como antes, pero, al mismo tiempo, vale también lo contrario. Para Alemania y para la mayoría de los países occidentales vale también otra cosa: los varones no son solamente los perdedores en cuanto a cultura. Son también dos tercios de los pacientes de urgencias, tres cuartos de las víctimas de asesinato, dos tercios de los repetidores en las escuelas, tres cuartos de los suicidas. Su expectativa de vida es ocho años inferior a la de las mujeres, sufren con una frecuencia cinco veces mayor infarto cardiaco y tres veces mayor cáncer de pulmón, y la relación varones-mujeres en las prisiones es de 25 a 1.

Ya hace más de veinte años describió Herb Goldberg los códigos de virilidad aún vigentes¹¹:

Dicen tales códigos que un hombre es tanto más viril cuantos más dolores resiste, cuanto más alcohol soporta, cuanto menos sueño necesita, cuanto menos veces pide ayuda, cuanto más fuerte es, cuanto mejor tiene bajo control sus propios sentimientos.

El hecho de que algunos rechacen esos patrones no dice aún nada sobre la atmósfera cultural que los hace posibles.

En las mujeres hay otros códigos, no menos brutales, pero discutidos de forma más manifiesta y a la ofensiva. En efecto, la cultura contemporánea que produce y refuerza estos códigos de sexo pone al mismo tiempo a disposición un espacio en el que todas esas diversas prácticas e ideas chocan entre sí.

En estas múltiples mezclas hay una cosa que queda clara: cuanto más inequívocos y normativos son los códigos de sexo, tanto más problemáticos son.

¹¹ Véase Herb Goldberg, *The Hazards of Being Male: Surviving the Myth of Masculine Privilege*, Nueva York 1976 (ed. esp. *Los peligros de ser varón: sobreviviendo al mito de la supremacía masculina*, Letra Clara, Madrid 2005).

Género significa: pensar peligroso, pensar lo peligroso

Sobre todo en contextos eclesíasticos hay una considerable resistencia a las cuestiones de género. Se las considera ideológicas y, con ello, peligrosas.

Y son peligrosas.

Pensar sirviéndose de categorías críticas de género es peligroso. Pero no es peligroso porque con él se produzcan ideologías. Es peligroso porque se ponen al descubierto ideologías. Y el cuestionamiento de certidumbres evidentes o de verdades dadas por naturaleza es un emprendimiento peligroso. Esto se sabe no solamente desde Giordano Bruno.

Las verdades dadas por naturaleza en el contexto del género tienen a menudo una forma determinada. No se manifiestan de forma difamatoria en un lenguaje del tipo del de Tertuliano, sino respetuosamente: los varones y las mujeres son iguales, tanto intelectual como espiritualmente. Pero las diferencias biológicas conducen a particularidades psicosociales, de modo que mujeres y varones son iguales, pero diferentes. En esa alteridad complementaria se manifiesta el valor y la dignidad de la naturaleza sexual de cada uno de los sexos.

«Naturaleza» del sexo

Pero la pregunta por la «naturaleza» del sexo es un punto especialmente delicado, estrechamente entrelazado con certezas teológicas de las que primeramente hay que apartar con cuidado y esfuerzo los diferentes estratos de las certezas culturales.

Las teorías teológicas complementarias hallan eco y apoyo en la sociobiología (popular), desde Wilson hasta Dawkins. La dominación masculina y la disposición femenina para brindar cuidados se asocian aquí en tesis siempre nuevas a las formas de la reproducción humana y se las fundamenta biológicamente. Investigación científica y una retórica de disculpa o, también, del temor se ensamblan aquí estrechamente. No podemos evitarlo, dicen: *la madre natura-*

leza es sexista¹². Los hemisferios cerebrales derecho e izquierdo, la movilidad y la simple superioridad numérica de los espermatozoides, las influencias hormonales, sin olvidar la diferencia del tamaño y de la fuerza corporal, son expuestos con sutileza e interpretados en modelos siempre nuevos cuyo objetivo no es otro que demostrar que los antiguos patrones socioculturales no solo no deben, sino que tampoco pueden modificarse.

Esta es la visión de túnel que no percibe otros patrones culturales ni la interdependencia entre patrones y dinámica social. La pregunta por la «naturaleza» se trata con una envidiable, inequívoca claridad. Dice tal claridad y nitidez: *hay varones y mujeres con órganos sexuales diferentes para la generación o para gestar, dar a luz y amamentar a niños, así como con las virtudes para ello requeridas*. Esta simple exposición, sin embargo, ha sido colocada entretanto entre signos de pregunta. Hay investigaciones etnológicas, de historia de la medicina, médicas, biológicas y también de evolución biológica que muestran con claridad que la «naturaleza» del sexo se resiste a la inequívoca claridad.

Pongamos aquí solo tres ejemplos:

El *primer ejemplo* muestra cuán carente de claridad puede ser la naturaleza del sexo en contextos socioculturales.

La mayoría de nosotros conocemos contextos culturales e históricamente surgidos en los que rige el patrón de los dos sexos como base de los papeles sexuales y de las relaciones entre los sexos. Este patrón es también la base de una visión fundamental del mundo en la que, aparte de derecha e izquierda, arriba y abajo, negro y blanco, existen también, con igualmente inequívoca claridad, «varón» y «mujer». Esto impide ver cosas simples, por ejemplo, que en otras culturas de la tierra, por ejemplo en la mayoría de las culturas del ámbito del Pacífico, hay más de dos sexos: por ejemplo, los fa'afafine de Samoa, personas con órganos masculinos pero que no por tener tales órganos sexuales son definidos como varones, sino que habi-

¹² Véase Edward O. Wilson, *Sociobiología*, Omega, Barcelona 1980; Richard Dawkins, *El gen egoísta*, Salvat, Barcelona 2000.

tan un espacio «intermedio»¹³. Los fa'afafine que son «reconocidos» ya durante la temprana infancia o al comienzo de la pubertad se comprenden en general como «nacidos de ese modo». Gozan de gran libertad: pueden realizar actividades con otros muchachos y hombres fuera de la aldea e ir de caza, pueden tejer y cocinar con sus hermanas y dormir en las casas de las mujeres. Algunos llevan ropas de varón, otros, ropas de mujer, pueden casarse con una mujer y llevar adelante un matrimonio o elegir a un varón como pareja sexual; a menudo desempeñan un papel importante en las comunidades eclesiales del lugar, y con igual frecuencia se los discrimina —como consecuencia colateral de la cristianización, que, sin saber cómo enfrentar esa realidad, marca a los fa'afafine con la etiqueta de la «homosexualidad»—.

El *segundo ejemplo* proviene del análisis de la cultura clásica occidental. Tampoco aquí la «naturaleza del sexo» es en modo alguno tan simple e inequívocamente clara como parece:

Según Thomas Laqueur¹⁴, desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII solo había un cuerpo que servía de norma: el del varón, y solo un sexo determinante: el masculino. El cuerpo del varón es el cuerpo humano. Las mujeres, en cambio, son versiones inferiores, situadas, en un eje vertical, más abajo del único sexo, del sexo masculino. Las mujeres son varones menos perfectos. Poseen los mismos genitales que los varones, pero su imperfección (Aristóteles lo explica como una falta de calor vital) ha llevado a que las estructuras se mantuviesen en el interior. Así pues, los genitales femeninos son, por así decirlo, genitales masculinos «no nacidos» —la vagina, un pene interior, menos perfecto; los labios de la vulva, el prepucio; el útero, el escroto; los ovarios, los testículos. No hay genitales masculinos y femeninos, sino genitales masculinos perfectos e imperfectos: los

¹³ Véase al respecto Philip Culbertson y Tavita Maliko, «“El tanga no es samoano”. Hacia una teología *pasifika* trans-gresiva del tercer género», en M. Althaus-Reid, R. Ammicht-Quinn, E. Borgman y N. Reck et al. (eds.), *Homosexualidades* 324 (2008) 69-81.

¹⁴ Thomas Laqueur, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Fráncfort del Meno 1992 (trad. esp. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madrid 1994).

genitales perfectos hacen del individuo humano un varón; los imperfectos hacen del individuo humano una mujer.

Y después, aproximadamente en el siglo XVIII, la «naturaleza» del ser humano se modifica. Surge un nuevo modelo, el «modelo de dos sexos / dos cuerpos»¹⁵. Es un modelo construido sobre la radical contraposición de varones y mujeres, sobre una anatomía de la incomparabilidad. Los sexos no se piensan ya ordenados jerárquicamente en una línea vertical, sino en una línea horizontal, que en el centro está interrumpida: mujeres y varones son incomparables, y esto se hace visible con la mayor claridad allí donde su sexo está más claro: en los órganos sexuales y en el comportamiento sexual.

Tanto las fuentes antiguas como también las fuentes literarias sobre todo de los siglos XIV a XVI tematizan en incontables variaciones a la mujer como la insaciable, cuyo ilimitado apetito sexual amenaza tanto a los varones individualmente como al orden social en su conjunto. Esta idea es apoyada por la medicina y por la obstetricia, que parten de que, para una concepción, es necesario tanto el orgasmo masculino como el femenino. Desde fines del siglo XVII se desarrolla a partir de la idea de la mujer ilimitadamente concupiscente y ávida la representación de la mujer sexualmente desinteresada, pasiva, virtuosa sin gran esfuerzo, porque la vida sexual le resulta de todos modos primitiva y repugnante. Lo que queda son figuras como la mujer del pastor de Zúrich, que fuera entrevistada por el sociólogo Robert Michels a comienzos del siglo XX: ella narra acerca de su matrimonio extraordinariamente feliz y consigna, al mismo tiempo, en el informe:

Lo sexual me sería totalmente indiferente; solo me disgusta que durante el acto no se puedan tejer al mismo tiempo calcetines¹⁶.

Es decir, justamente en el tiempo en el que, en contra de los privilegios estamentales feudales, se insiste en la *igualdad de todos los seres humanos* como *seres humanos*, en el tiempo en que surgen

¹⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁶ Robert Michels, *Die Grenze der Geschlechtermoral*, München-Leipzig 1911, p. 143. Véase Herrad Schenk, *Die Befreiung des weiblichen Begehrens*, Colonia 1991, p. 90.

los derechos humanos y, con ellos, la idea de una constitución política universal y de un gobierno universal que garantice todos los derechos, en ese tiempo surge la idea de la desigualdad fundamental de los sexos. Esta desigualdad fundamental se comprende como la «natural» *diferencia en el modo de ser de la mujer*¹⁷.

El *tercer ejemplo* proviene de la biología:

Caster Semenya, la corredora sudafricana, cayó en 2008 bajo sospecha de no ser una mujer, pero fue nuevamente admitida en 2010 por la Asociación Internacional de Federaciones de Atletismo. Aparte de cuestiones de racismo y de otras lesiones de los derechos humanos que resultan relevantes en este caso, existe otro problema: que no existe «el» test de los sexos.

Desde la Antigüedad se ha planteado el tema las identidades sexuales no inequívocas. Hermafrodito, hijo de Hermes y de Afrodita, adquiere una doble identidad sexual cuando su cuerpo se funde con el de una ninfa. A los «hermafroditas» de la Antigüedad se les atribuyen a menudo rasgos divinos. Más tarde se los considera como «monstruos» o como «capricho de la naturaleza». El Código General de los Estados Prusianos (1794) les da con ciertas restricciones a partir del 18º año de vida el derecho a elegir por sí mismos su sexo¹⁸. La medicina del tardío siglo XIX y sobre todo la de la primera mitad del siglo XX descubrió la «intersexualidad» como cuadro patológico. Hasta el presente sigue habiendo una gran presión para incorporar la diversidad observada en neonatos a la concepción del sistema de dos sexos. Las operaciones orientadas a una asemejación o a una asignación de sexo no representan por regla general una urgencia médica sino que corresponden a la necesidad de claridad y no equivocidad.

¹⁷ Véase al respecto Andrea Maihofer, «Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des "Geschlechts"», en Theresa Wobbe y Gesa Lindemann (eds.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Fráncfort del Meno 1994, pp. 236-264, 239.

¹⁸ Annette Kolbe, *Intersexualität, Zweigeschlechtlichkeit und Verfassungsrecht. Eine interdisziplinäre Untersuchung*, Baden-Baden 2010.

Pero esta necesidad no cuenta con el apoyo de la biología humana. El «sexo» es una realidad compleja. En cuanto sexo biológico abarca la acción conjunta de cromosomas, glándulas germinativas, órganos sexuales externos y hormonas, todo en el contexto del sexo psíquico y social. Aquí aparece una pluralidad de variantes que hoy en día no se comprenden ya como *disorder of sexual development* sino como *difference of sexual development* (DSD). La sexualidad humana no es inequívocamente biforme. La sexualidad humana es múltiple. Biológicamente, no es un fenómeno binario, sino un continuo.

Aun con los fa'afafine de Samoa, con la historia de los sexos de los discursos occidentales clásicos o con la multiplicidad biológica de la sexualidad humana, el tenor inequívoco con el que hablamos de «varón» y «mujer», les damos un lugar en el mundo y les asignamos un conjunto de virtudes, es explicable y comprensible. Toda reducción de complejidad hace posible un cierto grado de seguridad. Pensar con categorías críticas de género permite y exige dirigir la mirada hacia la complejidad que subyace a nuestros deseos de inequívoca claridad.

Teología de género

El pensamiento teológico en categorías críticas de género es peligroso. Está comprometido con una praxis global de liberación y cuestiona desde la base fenómenos que parecen dados por naturaleza. Ambas cosas perturban el orden firmemente establecido, ambas cosas generan inseguridad.

¿Se puede hacer hoy seriamente teología ignorando la categoría de género?

No. Nunca se ha podido. Lo decisivo es que hoy se introduce en la teología una categoría reflexiva y crítica de género que no deduce papeles y virtudes sexuales específicos a partir de circunstancias sociales, de mitos bíblicos o de transfiguraciones de la propia infancia. Antes bien, a través de esta categoría crítica de género se orienta la mirada a relaciones de poder y a jerarquías que se presentan a sí mismas como dadas por naturaleza. Con ello pasa al centro de la praxis teológica la cuestión de la justicia.

Todos estamos como grávidos con la propia historia de los sexos. La llevamos en nosotros —ciertamente también como parte de lo que podría entenderse como «pecado original»—. ¿Qué hay que hacer, pues, para raer al mundo de forma productiva en este punto una praxis que haga justicia al ser humano y a Dios?

Hay que recordar las figuras olvidadas de la propia historia: María Magdalena, la primera testigo de la resurrección, que en la historia de la piedad aparece después como pecadora sexual y como patrona de los Asilos de las Magdalenas para niñas caídas; Junia, que en la carta a los Romanos es saludada como apóstol insigne y que desde el siglo XII hasta traducciones actuales es denominada Junias; también María, que de sujeto bíblico se ha convertido en objeto de la historia de la piedad —también el objeto de veneración sigue siendo un objeto—; y, naturalmente, su antitipo, Eva, que, a consecuencia de la erotización de la historia de la caída en el pecado a partir del siglo II a. C. y de la demonización de lo erótico, de madre primordial ha pasado a ser pecadora primordial.

Hay que recordar esas figuras olvidadas, pero eso no basta: el verdadero problema sigue sin resolverse con ello. En efecto, el verdadero problema es la estructura fundamental de pensamiento, y esa estructura fundamental se afianza en la imagen de Dios.

En uno de los últimos textos antes de su muerte, publicados de forma póstuma, Dorothee Sölle reflexiona acerca de la situación de la teología feminista y de «lo que está aún pendiente»¹⁹. Lo que según su percepción está aún pendiente es una «teología de la vida» que, partiendo del concepto de *basileia*, esboce la relación justa de los hombres entre sí como también entre los hombres y Dios.

Durante largo tiempo, las imágenes de Dios se orientaban por aquello que al pensar patriarcal le parecía lo máximo: el rey, el jefe, el vencedor, el juez, el padre. Reconociendo que estas solo pueden ser verdades parciales, fueron corregidas: Dios aparece como siervo, como prisionero, como acusado, como miserable, como madre.

¹⁹ Dorothee Sölle, «Was erreicht ist – was noch aussteht. Einführung in die feministische Theologie», en Irene Dingel (ed.), *Feministische Theologie und gender-Forschung. Bilanz – Perspektiven – Akzente*, Leipzig 2003, pp. 9-22.

Pero la dialéctica no basta para expresar una verdadera reciprocidad. También las imágenes del amor materno y paterno de Dios a los hombres son importantes, y esta infantilidad se promueve y utiliza una y otra vez. Según Sölle, hace falta una teología que rechace el propio infantilismo y piense y viva las relaciones con Dios más allá de las representaciones de «activo y pasivo», «crear vida y recibir vida», «mandar y obedecer».

Si Dios no es el Dios del patriarcado sino «más», con independencia del nombre que le demos a Él o a Ella, esto significa para todos nosotros una distinta y más consecuente radicalidad del corazón como también de la cabeza.

Esta radicalidad de la cabeza y del corazón que Sölle reclama y que se refiere a la mutua dependencia entre relación con Dios y relaciones entre los hombres es una tarea aún pendiente. Termino, pues, con dos pequeños «tal vez».

Tal vez deberíamos comenzar, como proponen Tavita Maliko y Philip Culbertson de Samoa, pensando a Dios como fa'afafine, como aquella persona que habita en lo «intermedio», y que justamente por eso está expuesta a la discriminación.

Y, *tal vez*, es esta una tarea en la que las religiones monoteístas están unidas en lo más profundo.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)