

# BOLETIN DE TEOLOGÍA

*Director: José M. Gómez Marlasca*

*Año 21, n° 41*

*1° Semestre 2005*

## INDICE

<i>Algunas consideraciones antropológicas en torno a la mujer y a los problemas de género (femenino)</i>	
María Luisa Ripa Alsina .....	3
 <i>Ecos del texto de María Luisa Ripa Alsina</i>	
Gabriela Di Renzo .....	26
Celina A. Lértora Mendoza .....	28
Marcela Mazzini .....	31
 Apéndice	
Resumen de una selección de textos sobre feminismo teológico .....	33

## ***Boletín de Teología***

Director: José M. Gómez Marlasca

Comité Asesor

*Virginia Azcu* (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

*Marcelo Cisneros ofm* (Convento Franciscano, Jujuy)

*Marcelo González* (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

*Raúl Fornet-Betancourt* (Inst. Missio - Univ. Aachen)

Copyright by Ediciones FEPAI, M. T. de Alvear 1640, 1° E, Buenos Aires.

e-mail: [fundacionfepai@yahoo.com.ar](mailto:fundacionfepai@yahoo.com.ar)

Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

**ISSN 0326-792-X**

**ALGUNAS CONSIDERACIONES ANTROPOLÓGICAS  
EN TORNO A LA MUJER  
Y A LOS PROBLEMAS DE GÉNERO (FEMENINO)<sup>1</sup>**

*María Luisa Ripa Alsina*  
Univ. Nac. de Quilmes

**1.- Desconcierto inicial y propuesta de Cullen del pensamiento crítico**

Esta reflexión se cruza con experiencias de desconcierto y preocupación. ¿Qué puede decirse? ¿Cómo decirlo?

La preocupación por una cierta “justicia” intelectual es enorme y se dobla por el respeto a la teología con la que es preciso entrar en diálogo. La medida del no-saber-qué-decir parece, de pronto, un dato importante.

Puedo expresarlo en una pregunta: ¿por qué para otros temas no se tiene una tan fuerte presión? ¿Es que hablar y “antropológicamente” de la mujer es especialmente expuesto?

Más allá de las múltiples respuestas que pudiera darse a estas preguntas, desde lo puramente subjetivo hasta un cierto estado de cosas, lo cierto es que se trata de un tema no tranquilo y no lineal. En parte de la propuesta que voy a hacer trataré de presentar esta situación como no azarosa sino propia de la “cuestión de la mujer”.

Propongo tomar como dato metodológico esta tensión epistemológica y encontrar un camino que sea fiel a la tensión.

Por eso, intentando asumir esa situación como un dato inicial, comienzo ofreciendo como esquema de exposición –todavía no contenido- el “pensamiento crítico” del filósofo argentino Carlos Cullen<sup>2</sup>.

En efecto: Cullen afirma que hay *pensamiento crítico* siempre que se reúnen dos condiciones: por un lado, la *sospecha*: esto es, la inclinación a ver y pensar que las cosas no son –particularmente en el discurso- tal como se presentan. Que hay “otra cosa” que de algún modo se oculta o no puede verse y que tal cosa puede ser clave de la comprensión correcta. Desde la duplicidad consciente de intenciones hasta la simple

invisibilidad de argumentos implícitos, entiendo que este pensador nos pone ante una *actitud* especial de enfrentamiento cognitivo.

Sin embargo, junto con la sospecha, integra necesariamente la empresa de pensamiento crítico la *confianza* en que hay caminos y estrategias *racionales* con las que es posible resolver la sospecha. De este modo, no se trata de un enfrentamiento “liquidador”, si así pudiéramos llamarlo, de la propuesta discursiva, sino crítico en el sentido kantiano, esto es, purificador y revelador de su fuerza epistémica.

Lo más interesante, a mi juicio, de la propuesta de Cullen, es la forma como hace jugar tres *instancias* y sus aportes al intento de pensar críticamente.

Si bien puede advertirse la impronta del maestro en este filósofo hegeliano, debo adelantar que en la tesis de Cullen no hay ninguna *afhebung* que pueda resolver, ni siquiera provisionalmente, la triple tensión. Al contrario, tal como entiendo esta indicación, la triple instancia juega permanentemente entre sí, exigiéndose y remitiéndose sin “resolución” posible.

En primer lugar, para nuestro filósofo, el pensamiento crítico ha de ser *dialéctico*. Y, como tal, cumplir su función de *mediar* entre los opuestos y sus contradicciones. Siempre se hace cargo, entonces, del “enfrente” entre teoría y práctica, varón y mujer, rico y pobre, sagrado y profano, etc. etc. Transitar entre los opuestos significa dos cosas: no ilusionarse respecto de su oposición, simulando que no es tal –al estilo “en realidad están de acuerdo-. O pensar que se puede “optar” por alguno de los términos, simulando que se ha resuelto la contradicción, eliminando el contrario desechado. La mediación es *tránsito*, pero un tránsito tenso y cuyo dinamismo no concluye nunca.

Sin embargo, señala Carlos Cullen –en segundo lugar- que “los dialécticos no advierten que hablan en un idioma y sus tesis pertenecen a un texto”. La situación contextual –cultura, poder, tradición y acontecimientos- obliga a que una nueva mirada se cruce con la dialéctica: la *hermenéutica*. Meta-dialécticamente, entonces, se plantea un mundo de posibles –y necesarias- interpretaciones.

Pero –por último- “los hermeneutas no perciben que pertenecen a *grupos* y a espacios donde algunos publican y otros no, algunos son escuchados y otros ignorados”, etc. Es preciso, entonces, que se dé lugar a la tercera instancia, esto es, la *interpelación ética*. Desde otro lugar, como es el de la perspectiva del “otro” y su daño, este discurso completa la crítica evitando su “distracción” respecto de una posible naturalización tanto de las variables dialécticas cuanto, más aún, de las pertinencias hermenéuticas y las señala con la realidad de las personas concretas comprometidas en ese juego

discursivo que no afecta exclusivamente a las razones sino a los destinos y sus afectos.

Sobre este esquema voy a sumar algunas tesis, en especial del filósofo Paul Ricoeur<sup>3</sup> y de la antropóloga Rita Segato.

Adrede, he intentado hacer de esta propuesta una larga *reflexión* sobre los problemas, los anhelos y los indicios que este tema nos genera. Esto quiere decir que no se debe esperar una exposición completa de los autores sino un uso, decididamente parcial, fragmentario y abierto, de las sugerencias que algunos de sus trabajos nos hacen. Un uso, sobre todo, impertinente y personal, privilegiando su función de “dar que pensar” a la fidelidad estricta.

Tengo que advertir, por último, que no soy una especialista en el tema y que encaro el tema desde los cruces, los márgenes y las figuras dinámicas y provisionarias.

## **2.- La dialéctica**

En este esquema, entonces, comencemos a recorrer al menos algunas de las dialécticas que dan cuenta de nuestro tema. He seleccionado cuatro que no son ni pretenden ser las únicas ni las más importantes, sino exclusivamente el fruto de una elección particular.

Para todas ellas vale la tesis general respecto de la función dialéctica: no es posible seguir un hilo único, no podemos “quedarnos tranquilos” en una exposición, sea ella la que fuere, y es preciso problematizar y transitar incansablemente por términos que a la vez que se contradicen se exigen mutuamente.

Son ellas: la dialéctica igual-diferente, la del enfrentamiento-colaboración – cualquier similitud con el título del documento vaticano es voluntariamente buscada; la del individuo-género que distingo de la última dialéctica, la de la persona y la comunidad.

Mi esperanza es la de que la ampliación y diversificación de entradas conceptuales y de variables problemáticas sea especialmente fecunda para un diálogo y reflexión posterior.

### **2.1 La dialéctica igual-diferente**

Ésta es, sin duda, la más conocida<sup>4</sup>.

¿De qué hablamos cuando hablamos de género? ¿Por qué luchamos, cuando buscamos reivindicaciones de género?

Es conocida la historia que inicia el feminismo como una forma de establecer que las mujeres somos *iguales* a los varones. No tengo que insistir sobre la iconografía de aquellas pioneras, vestidas como varones, sin maquillaje, que buscaban la igualdad en el goce de los derechos civiles y políticos (en especial, el sufragio) y los derechos laborales, en especial referidos a los horarios y a la paga.

Esta lucha fue la lucha de eliminar las diferencias por completo, por ejemplo, fumando y bebiendo, lo mismo y cómo, los varones lo hacían.

Pero cuando, por ejemplo, Carol Gilligan publica su libro<sup>5</sup> lo que intenta es rescatar, a la vez, la pertinencia de las diferencias de lo femenino y la dignidad de estas peculiaridades de las mujeres. Lawrence Kohlberg había hecho un vasto estudio acerca de la maduración de la conciencia moral, de acuerdo a las tesis piagetianas. De este modo estableció seis niveles diferenciales, abarcados en tres estadios de evolución moral en lo que hace a las *razones* que se invocan para determinar la corrección de una acción particular en una concreta situación hipotética. En el estadio *preconvencional* los motivos de buen accionar tienen que ver con premios y castigos o con dejar contento o enojar a otro que es considerado importante. En el *convencional* se obra bien porque se respetan pactos que suponen reciprocidad. Pero es recién en el estadio *posconvencional* en el que se arguye la buena acción porque buena en sí misma. Hay diferencias internas de grado en los estadios que dividen a cada uno en dos niveles.

Pues bien: los resultados empíricos fueron escandalosos porque pocos sujetos llegaban a los niveles cinco y seis del tercer estadio y esos pocos pertenecían a ciudades desarrolladas, occidentales y de países absolutamente centrales. A la vez, tanto más se distanciaban los habitantes de esos centros tanto más sus respuestas evidenciaban un estancamiento en niveles “pobres e infantiles” de conciencia moral.

Gilligan critica fuertemente, además, que se han utilizado parámetros *masculinos* y dejado de lado en la estrategia metodológica la “peculiaridad moral femenina”, centrada en el *cuidado*, y con esto se convierte en una de las pioneras del feminismo de la diferencia.

¿Qué somos, iguales o diferentes? ¿Qué nos reconoce como más dignas? El recurso a la distinción semántica entre lo que dicen los términos *desigualdad* –condenable como discriminatorio- y *diferencia* –valioso porque reconoce una peculiaridad

positiva- no parece suficiente para suprimir la dialéctica.

Por lo demás, tanto las defensoras de la igualdad como aquellas de la diferencia pueden apelar tanto a la *naturaleza* (que nos *igual*a en tanto racionales o nos *diferencia* sexualmente o en peso, altura y masa muscular promedio); como a la *cultura*, que establece o borra diferencias, etc.

Ciertamente, en ese lugar de verificación de las teorías que es la praxis, en el sentido de la vida común y cotidiana, nos distendemos, por ejemplo, entre el establecimiento de un cupo de mínima presencia femenina o leyes de beneficio al tiempo de gesta y cría –claramente diferenciadoras-; o la prohibición porque discriminatoria- de indicar preferencias de sexo para una convocatoria laboral o una competencia deportiva, aunque sean, por ejemplo, tareas de enorme exigencia física, de la que se quiera excluir a las mujeres para no “dañarlas”.

Como quiera que sea, no podemos dejara de oscilar y transitar entre estos términos que se oponen y nos reclaman: igualdad y diferencia.

## **2.2.- La dialéctica enfrentamiento-colaboración**

No acabamos de reconocernos distendidas entre la igualdad y la diferencia cuando nos enfrentamos a otra dialéctica, que no afecta directamente a la definición, como la anterior, sino a la práctica y a la práctica imperada moralmente.

¿Qué debemos hacer? ¿Enfrentarnos a los varones o colaborar con ellos?

El reciente documento del Vaticano<sup>6</sup> precisamente busca *acusar*, según parece evidente, tanto a los feminismos de la igualdad como a los feminismos de la diferencia, de liderar movimientos de enfrentamiento de una mitad de la humanidad a la otra mitad.

Aquí toman relevancia, me parece, el tema espacial de los ámbitos. En el espacio político, en el laboral, en el doméstico y en el de los recintos sagrados ¿cuál es la dinámica de *vínculo* entre mujeres y varones? ¿Cuál *debe* ser sobre todo: cuál es la dinámica a la que estamos obligados?

Nuevamente nos encontramos ante dos acusaciones que expresan la dialéctica. Por un lado, la acusación de que el *enfrentamiento* que lideran los movimientos feministas es perverso, es equivocado, es ineficaz y es infeliz, en definitiva. La tesis sostiene más o menos explícitamente, que es una propuesta de odio y de resentimiento

(perverso). Que desconoce la realidad inalterable de que somos varones y mujeres y de nuestra colaboración depende el futuro de la especie (equivocado). Que no hay ningún escenario posible en el que se pueda progresar, en términos de sostén temporal y de relevancia cualitativa, sin que mujeres y varones mantengan vínculos y alianzas (ineficaz). Y, en definitiva, que la inmensa mayoría de nosotras no tenemos felicidad posible sino en la convivencia con varones a los que amamos (infeliz).

Al contrario, están los que sostienen que la convivencia pacífica, peor, amorosa, no hace sino enmascarar la realidad de marginación, explotación y mil formas de desconocimiento y de negación. Se impone la necesidad y la obligación de mantenerse alerta y enfrentar los proyectos masculinos (machistas y patriarcales) denunciando siempre sus propósitos reales y dañinos para las mujeres, sean éstos conscientes y deliberados o inconscientes en diversos grados que van desde la ignorancia hasta el desdén por mirar la cuestión. Creo que en este extremo de la dialéctica opera un sentido de *clase*, de grupo cerrado y discernible que no puede existir ni prosperar sino mediante el enfrentamiento al otro grupo que lo contradice plenamente.

Contrariando, entonces, si es necesario, hábitos –mentales y de prácticas-, conveniencias y afectos, es preciso *enfrentar* de continuo para no desaparecer y morir.

¿Qué hemos de hacer? ¿Enfrentarnos o colaborar? ¿“Sumar”, superando una lexis de amigo-enemigo o ser solidarias con tantas otras compañeras con una *lucha* imprescindible y extendida?

¿En qué dinámica somos fieles y en cuál nos convertimos en traidoras?

### **2.3.- La dialéctica individuo-género**

Quiero ahora ofrecer a la consideración de ustedes dos dialécticas parecidas pero no iguales y bastante más sutiles que las dos anteriores que sin duda son las más evidentes.

Cuando hablamos en términos de *género* pero no en sentido “genérico” sino refiriéndonos específicamente al género femenino ¿qué pasa con las individuos mujeres? ¿Cuánto nos define y nos obliga nuestra pertenencia común y cuánto podemos ser cada una?

La cuestión de la individuación femenina es doblemente compleja.

Por un lado, creo que existe, en general, una verdadera *complicidad* de género gracias a la cual entre mujeres distintas y alejadas puede darse una corriente de



comprensión y hasta de simpatía por esta sola razón: somos mujeres. Así, en medio de diferencias políticas o ideológicas puede percibirse, a veces, un contacto leve y corto, pero real, de identificación común.

Por otro lado, también las teorías clásicas de la “diferencia natural” han afirmado que las mujeres son más genéricas que individuales. Que por eso sería fácil hablar de “las mujeres” y difícil hablar de “los varones”. A la vez que son difíciles las biografías de una mujer y son habituales las de un varón<sup>7</sup>. Es evidente el peligro que encierra semejante propuesta.

Por lo demás, toda individuación significa recorte respecto de la especie y ese recorte no pocas veces es cruento.

¿De qué se trata, entonces? ¿De “las mujeres” o de ser “una” mujer?

¿Individualizarse es lograse como mujer o es hacerlo al estilo masculino?

Esta dialéctica se distiende, en primer lugar, entre el componente *competitivo* al parecer inevitable de los procesos vivos de individuación, por un lado y el riesgo de manipulación desde cierta instancia genérica amorfa. Es decir, opone dos realidades de daño tanto desde la individua<sup>8</sup> como desde el género.

Pero se distiende, también, desde la positiva sugerencia que parece ofrecer esa “complicidad de clase” a la que hiciera referencia y la indudable riqueza de las mujeres que puedan verse como modelos de realización peculiar y única. Es decir, opone la positividad fecunda que puede provenir tanto desde lo genérico como desde la individuación.

Y, todavía: ¿las mujeres como individuos, como *figuras* que se destacan, sobre qué *fondo* se “recortan”: sobre el fondo estricto de “lo femenino” o sobre el fondo común de “la humanidad”? ¿Son ejemplos de mujeres o de seres humanos sin más? Porque hay aquí una nueva complicación, ahora en el juego gestáltico de fondo y figura, que vuelve a pensionar nuestra dialéctica. En efecto: si bien la función-fondo (como la de horizonte) es la de desaparecer para que aparezca la figura, no cabe duda que su identificación permite vislumbrar las dimensiones y la relevancia del contexto y de las posibilidades de referencia de las distintas figuras. ¿Cuál es el fondo en el que cada mujer puede destacarse, el de lo humano o el de lo femenino? Admitir “dos” fondos alternativos posibles ¿es mejor o peor para nuestra causa de comprensión y de liberación?

## 2.4.- La dialéctica persona-comunidad

Esta dialéctica parece muy semejante a la anterior y es fruto de una apuesta al momento de elaborar un esquema inicial –en que las ideas van “diciéndose” fragmentariamente y se plasman en un orden que tiene mucho de intuitivo que se entrega a una figura y que después debí rellenar de contenido. Ricoeur<sup>9</sup> tiene una hermosa fórmula, que la expresa plenamente lo que quiero decir: “apuesta y saturación de sentido”, esto es, propuesta inicial no segura e intento posterior de saturarla de razones y fuerzas.

Bien: una de las cosas más interesantes para mí ha sido tratar de construir las elecciones propias y diferenciadoras que pudieran encontrarse en la propuesta que ya había hecho entre la dialéctica “individua-género” y la dialéctica “persona-comunidad”. Las respectivas claves hermenéuticas fueron decisivas en este sentido y constituye algo de lo que estimo más fructuoso para meditar sobre nuestro tema.

Sin entrar en cuestiones eruditas respecto, por ejemplo, de aquello que se denomine “persona”, sino manteniendo el estilo de reflexión vulgar, una primera aproximación puede ser desde el lenguaje: si individuo-género nos hizo hablar en términos de “unas-las”, persona-comunidad nos refiere directamente al pronombre en primera persona: yo-nosotras.

En esta nueva dialéctica no se trata ya ni de distinguirse y destacarse sino de *apropiarse*: de las mil formas en que podemos predicar algo desde la primera persona: lo crucial, entonces, tendrá que ver con los alcances de esa primera persona.

Pero no se trata, a la vez, de un problema semántico de atribución sino de un problema práctico de pertenencia por eso esta dialéctica se cruza con las cuestiones *derechos*, de quiénes pueden –a quiénes se les reconoce y escucha cuando lo hacen– pronunciar la acción de la que se trate como una acción *propia*.

¿Ser persona es siempre un hecho en singular? ¿Los “otros” del “nosotros”: son el límite o la oportunidad? Esta discusión no es ociosa porque las teorías y las presunciones y expectativas que ellas generan en las personas y en las comunidades son opuestas. Por un lado, la tradición platónica del amor como necesidad de lo que falta se consagró en las tesis de los *pactos*, sea porque la “naturaleza” previa es idílica y se rompe en la sociedad –el mito del buen salvaje de Rousseau- o, sobre todo, porque “naturalmente” somos hostiles y perversos: lo cierto es que la sociedad y sus ritos son el fruto necesario y soportado de la evidencia de nuestra incapacidad individual<sup>10</sup>. Los desarrollos en torno a la “virtud” de la tolerancia tienen mucho que

ver con este planteo.

En cambio las tradiciones aristotélicas de la naturaleza social y su prioridad, con las afirmaciones en torno al “bien común” y su primacía se enfrentan a diario con la recurrencia del crimen y la persistencia de las guerras como errancia de lo que de ninguna manera debiera ser pero insistentemente sucede.

¿Los otros son el límite inevitable de mi libertad y mi felicidad o son la oportunidad de que sea libre y feliz?

Además: las cuestiones referidas a los sujetos colectivos, su realidad, su imposibilidad o sus límites han sido centrales en muchos de nuestros debates.

La persona humana, como centro de referencia y la persona humana, especialmente, como límite absoluto de respeto y consideración es lo que está aquí en juego.

Si podemos conservar la sugerencia fenomenológica de Guardini, la dialéctica individuo-género es la que aparece ante la pregunta por el *qué* de lo humano –o de lo femenino, en nuestro caso-. Pero la dialéctica de lo personal solamente aparece cuando preguntamos por el/la *quién*.

Esta pregunta nos hace topar con lo decisivo, tanto en sentido existencial como ético, pero, a la vez, con lo escaso, lo puntual, en cierta manera, lo indecible<sup>11</sup>.

La persona tiene su propia dialéctica: porque se trata a la vez de una certeza básica y de una certeza que es criterio “absoluto” y, a la vez, de un vacío de determinaciones que hacen difícil sino imposible su descripción. Al punto que Müller<sup>12</sup> se preguntaba si la apelación a esta categoría “persona” no será sino una nostalgia romántica que carece de cualquier experiencia valedera para seguir afirmándola.

La dialéctica con lo comunitario se carga también, precisamente, de esas notas de certeza y de dignidad. “Nosotros/nosotras” puede ser tan “persona” como “yo”. Su carácter de afirmación sin prueba y su carácter de criterio ético definitivo puede predicarse de la comunidad.

La comunidad, a su vez, tiene sus propias dialécticas: ¿qué la determina, cuáles son sus límites, qué la define y cuáles son sus dinámicas de vínculos espaciales con los “otros” y de sostenimiento temporal a lo largo de los tiempos y sus peripecias? La prohibición de romanticismo nos obliga a tomar con seriedad los relatos trágicos de la frustración de las iniciativas amorosas y personales, que horadan nuestro pensar la comunidad.

Podríamos trasladar la pregunta de Müller y decirnos: ¿no será toda esta apelación a un sujeto colectivo, a la realidad comunitaria, una mera expresión de deseos, romántica y perimida, que no quiere enfrentar la realidad excluyente de los individuos y sus pactos de conveniencia? ¿Es la comunidad algo que se nos impone o un sueño tan reiterado como incumplido?

Pero, en todo caso, si existe tal cosa: ¿cuál es su relación con la persona singular? ¿Es la comunidad el referente decisivo, el lugar más propio y terminante para pedir, para exigir, para mostrar? ¿O son realidades cortas y fluentes, muchas veces prisiones de las mujeres, como parecen relatar tantas famosas historias de amores prohibidos?

Pero es en las historias comunes y diarias, de la comunidad religiosa o parroquial, de la propia familia, del grupo étnico, etc. etc. donde esta dialéctica se nos vuelve a tornar acuciante.

Nuevamente nos encontramos con términos tan decisivos como opuestos. Tan enfrentados como imprescindibles. Y que debemos conservar en esta tensión, renunciando a cualesquiera forma de liquidación bondadosa que proclame lisa y llanamente que una única y la misma cosa es decir “yo” y “nosotros/as”.

### **3.- Algunas hermenéuticas posibles y conflictivas, en el esquema de Ricoeur y los estudios de Segato**

Distendidas las dialécticas busquemos ahora algunas claves hermenéuticas que nos permitan avanzar.

Debemos a Ricoeur, me parece, el alcance del plural que estamos utilizando.

Efectivamente: no solamente dice que la hermenéutica es necesaria –como paso posterior a la fenomenología- sino que establece que pueden y deben hacerse siempre distintas hermenéutica y operar el *conflicto* que se desata entre ellas. La comprensión no nace sino del juego, siempre abierto y siempre otro, de las distintas hermenéuticas posibles y pertinentes. En su caso opone y propone un doble juego de hermenéuticas: la *arqueológica* que explica a partir de claves del pasado –paradigmáticamente, la propuesta de Freud- y la *teleológica* que descubre el sentido a partir del desarrollo del espíritu y su cumplimiento –paradigmáticamente, la propuesta de Hegel-. Este mismo par opone, en la filosofía ricoeuriana, la hermenéutica arqueológica a la *escatológica*, propia del símbolo religioso que remite al cumplimiento final de los tiempos<sup>13</sup>.

Por mi parte propongo rescatar tanto el plural como la conflictiva hermenéutica pero confiarla a *claves* que –aunque seguramente tienen puntos de contacto con el esquema ricoeuriano-, son más simples y directas. Encuentro al menos cuatro y pueden corresponderse a las cuatro dialécticas que expusimos. Especies de “llaves” de comprensión ejercen la sospecha y revelan algo así como que “de lo que en realidad se trata es...”, “lo que está en juego es...”

Por cierto, hay que evitar la idea de que la instancia hermenéutica “resuelve” la dialéctica previa. Si bien ofrece esta clave de comprensión, no solamente no la resuelve –en el sentido de que la hiciera desaparecer-, sino que muestra, de algún modo, su inevitable tensión. De alguna manera desenmascara la pretensión excluyente de la dialéctica de que los términos en tensión son la única fuente de verdad y justicia, pero, a la vez, los consagra al mostrar su pertinencia desde la interpretación y su signo.

Las dos primeras las tomo del trabajo de Rita Segato<sup>14</sup> y las dos siguientes las tomo de la obra de Paul Ricoeur referida a la identidad y a la ética<sup>15</sup>. Por cierto “las tomo prestadas” porque de ninguna manera me consta que acordarían conmigo en que tales categorías que les pertenecen, primero, pueden entenderse como claves hermenéuticas y, segundo, sean las que corresponden al lugar en que las invocaremos.

### **3.1.- El poder**

Cuando Rita Segato plantea el tema de la violencia contra las mujeres lo hace tanto en un sentido amplio cuanto en el sentido restringido a la violación como agresión sexual. De hecho, sus trabajos, que reconocen distintas fuentes teóricas y, sobre todo, de investigación empírica, confluyen en un libro notable e imprescindible, aunque conservan la diversidad de enfoques y de contenidos que los procesos que gestaron cada capítulo.

Durante muchos años entrevistó a condenados por violaciones y a partir de sus relatos elaboró una teoría que expresa “de qué se trata realmente” cuando un asaltador furtivo<sup>16</sup> viola a una mujer.

En el acto de violación el violador establece vínculos en dos sentidos, que describen según Segato, dos “ejes” distintos. Uno, en sentido vertical, es el vínculo que establece con su víctima. Y otro, en sentido horizontal, es el que el violador establece con sus pares. Sus pares son los otros varones, reales o imaginarios, que “presencian” la violación. La tesis de Segato es que este eje es el decisivo, al punto que la mujer muchas veces ni es deseada: no se trata de ella sino de los otros que tienen que ver. ¿Y

qué es lo que tienen que ver? Que es poderoso. Potente. Capaz. El discurso se continúa en la cárcel cuando otros presos “contestan” –violando al violador- que no es potente de ninguna manera: esto significa que esas violaciones carcelarias no hablan de vengar a la mujer ni mucho menos, a la mujer que simbólicamente podría representar su propia madre o su hermana, como se ha dicho con frecuencia, sino que el diálogo se mantiene en el tema de la potencia-impotencia.

Segato nos ofrece una clave para interpretar mejor de qué se trata en los debates sobre igualdad-diferencia. De lo que se trata es, en realidad, del poder.

Transcribiendo las preguntas nos cuestionamos: ¿qué es lo que nos hace más poderosas, ser iguales o ser diferentes?

¿Qué es lo que nos despotencia más, ser iguales o diferentes? ¿Cómo somos más capaces y dueñas, si borramos cualquier distinción con los varones o si mostramos esas diferencias y hacemos valer su importancia y su aporte específico?

La cuestión pregunta con el verbo “ser”, porque así afirma tanto la igualdad como la diferencia: el modo como somos las mujeres. Pero enseguida esta hermenéutica entra en conflicto –y se completa- con la próxima, que habla en términos de *suceso*, esto es, de acontecimiento.

### **3.2.- La historia (el robo)**

Cuando nos preguntábamos en términos del deber ser, no de la definición, la dialéctica nos distendió entre colaboración-enfrentamiento.

Nuevamente Segato nos ofrece una categoría que creo puede operar como clave hermenéutica.

Se refiere a otro hallazgo empírico, la historia de los *baruya*, tribu en la cual el bien máspreciado, la flauta, pertenece a los varones y sólo ellos pueden tocarla y poseerla. Pero esconden un secreto, el más recóndito: a saber, que originalmente la flauta pertenecía a las mujeres y les fue robada. A partir de ese robo se construyó la cultura de flauta-exclusiva-de-los-varones<sup>17</sup>.

Por eso cuando discutimos acerca de la actitud de colaboración o enfrentamiento debemos oponer esta interpretación: el deber ser no se piensa ni se pide en un tiempo neutro y permanente, pertenece a un orden concreto de acontecimientos que se han dado y que consagran una situación –histórica- de despojo.

Quiero detenerme a mostrar lo que me parece un hallazgo del pensamiento de esta investigadora: por un lado, opondrá ferozmente toda interpretación que haga de este estado de cosas una consecuencia “natural” y debida a un modo de ser, consagrado por esencias determinadas e inamovibles. Por otro lado, no se trata de acontecimientos fortuitos, azarosos, que pudieran darse o no: Segato afirma que este despojo es universal en el tiempo y en el espacio.

Se trata de un hecho histórico, porque depende de voluntades y elecciones libres, pero a la vez, de una historia “total”, por así decir.

Esta noción de historia –libre- pero universal –total- media entre la naturaleza y la historia en sentido habitual por la que San Martín podría no haber cruzado los Andes sino vuelto a España y otra sería nuestra historia. Esta historia es demasiado reiterada, demasiado permanente como para que confiemos su cambio a una mera apuesta a nuevas voluntades o conciencias reformadas. Es una historia que se ha convertido en una especie de estado de cosas.

Por eso no podemos pensar ni plantearnos las cuestiones en términos de colaborar o luchar, como si estuviéramos en un escenario limpio de condiciones y de situaciones reales. Tenemos que preguntarlo en medio de un desarrollo de las acciones que nos ha llevado a que las mujeres han sido profunda y permanentemente despojadas: ¿qué significaría “colaborar” aquí sino colaborar para consagrar el despojo?

Enfrentar es la reacción necesaria para enfrentar a los ladrones y pedir por lo propio, rescatarlo, reinventar un mundo en el que demasiado tiempo demasiada gente en demasiados lugares se ha acostumbrado a que “las cosas son” de una manera oprobiosa para la mitad de la humanidad.

Por cierto, podemos colaborar hombres y mujeres, pero no en un espacio neutro sino en la dirección de enfrentar una historia y modificarla. Muchos varones son honrosas muestras de haber entendido profundamente en qué hay que colaborar.

### **3.3.- La identidad**

Cuando pensamos en la tensión que nos puso por delante el dilema “individua-género”, podemos recurrir a una hermenéutica ahora tomada de la obra de Paul Ricoeur, me refiero al libro “Sí mismo como otro”.

En ese texto –y mediante una muy “larga vía” por la que recorrer su hermenéutica- el filósofo francés encuentra que los humanos tenemos, en principio, dos identidades

que se oponen dialécticamente entre sí. Por un lado, cada uno y cada una es “idem”, idéntico a sí, reconocible como “el mismo” a pesar de los cambios de estado, de locación o de aspecto. Esta cualidad de mismo –o misma- se sustenta, según Ricoeur, orgánicamente, en el código genético y anímicamente en el “carácter”.

Pero también cada uno y cada una es “ipse”, “el mismo, la misma”, mejor dicho, “sí mismo o sí misma”. La identidad ipse es el constructo identitario que vamos logrando a lo largo del tiempo y corresponde a lo que habitualmente se llama “identidad”. La base de esta construcción es el “mantener la palabra”: “yo soy la misma que dije y que digo y que diré...” Esta identidad, entonces, está profundamente signada por el tiempo y por la referencia ética. Mantener la palabra se hace a lo largo de... y mantener la palabra significa ser responsable del propio decir. “Responsable” no quiere decir aquí idéntico, al contrario, una de las mayores responsabilidades es la de decir “yo dije... pero ahora digo” y reconocer el error y aún la mentira pero como partes del propio discurso.

Lo interesante es que para Ricoeur no solamente no se puede “optar” por una identidad renunciando a la otra, sino que ambas son precisamente polos identitarios con sus leyes y sus límites. Entre la misma que siempre somos y el sí misma que logramos, ésas somos.

Y lo más interesante es que, a juicio de Ricoeur, es una tercera forma identitaria la que tiene la función de mediar entre estas identidades polares: la identidad narrativa. Somos lo que decimos de nosotras ante otros y lo que los otros nos dicen de nosotras, desde siempre y constantemente.

Pensar entonces en términos de individuo o género puede ser interpretado desde la pregunta por los relatos concretos, los que permiten la individuación y los que consagran lo genérico. Solamente haciéndonos cargo de que se trata de discursos concretos y diálogos efectivos podemos volver a mirar tanto las complicidades como las ejemplaridades y darnos cuenta que pueden pertenecer a un mismo decir de lo femenino. Más: también la identidad narrativa –que nos recuerda que nunca somos ni simplemente idénticas ni simplemente “sí mismas”- es la que puede mostrar la pertinencia del “recorte” ejemplar en tanto y en medio de las mujeres, como de los humanos.

### **3.4.- El deseo**

La última interpretación, en cambio, aquella que enfrenta persona-comunidad y que pregunta por el lugar de la dignidad y el lugar de la primera persona, como



propietaria de la acción, creo que puede encargarse a otra categoría ricoeuriana y que él explicita para desarrollar su teoría ética<sup>18</sup>.

La ética de Ricoeur es una ética compleja en tanto que la única que puede proponerse a una realidad compleja: a la complejidad de nuestra vida y de nuestro mundo.

En dos trabajos distantes entre sí por casi veinte años, insiste en que la propuesta debe reconocer tres niveles, de los cuales el segundo –o sea, en segunda instancia, nunca primera- es el de la ley y la norma con pretensión de universalidad. El tercero es el de la complejidad propiamente dicha, sea en el reconocimiento de que la propuesta evangélica moviliza y desestabiliza la ley, sea en el reconocimiento de que el “caso” y, sobre todo, el caso conflictivo, obligan a tensionar a la ley por encima de ella misma.

¿Tensionarla hacia dónde?

En su primer trabajo Ricoeur ponía como “base” ética, como primera instancia moral, al juego de las libertades en primera, en segunda y en tercera persona. Desde la libertad (mía, tuya y de todos), entonces, hacia la ley. Pero concluyendo en la precariedad de la ley que nunca cierra.

Pero es en su último trabajo en el que recurre a la noción bien freudiana de “deseo” para describir la primera y básica instancia de toda moralidad posible: antes que nada la eticidad se basa en “el deseo de vivir bien, con y para los otros y en instituciones justas”. Antes que nada somos morales porque deseamos la felicidad, deseamos la solidaridad y deseamos la justicia.

Creo que no podemos pensar el tema del yo y el nosotros/nosotras sino con la clave del deseo: quiénes deseamos qué.

Reconocer el deseo, fuera de lo que habitualmente se piensa, es una de las cosas más difíciles para los hombres y las mujeres de nuestro tiempo. Siglos de kantiano deber nos lleva a engañarnos al punto de no saber qué deseamos y no desear lo que no debemos. Creo que una de las razones profundas de la obesidad de la raza humana presente y el consumismo tiene que ver con esta dificultad de desear y de reconocer los deseos profundos como propios, como deseos de ser feliz, como deseos de comunidad y como deseos de que haya un mundo justo.

No se trata solamente de que *debe* haberlo, de que es preciso –porque Dios o la

naturaleza humana o la humana conveniencia así lo marquen...- sino también y antes que nada porque así lo deseamos y lo deseamos con pasión.

La pregunta por la persona, la pregunta por la comunidad se vuelve, debe volverse, entonces, pregunta por las pasiones.

Solamente apasionados podremos transcurrir entre estos extremos a veces conflictivos y a los que no queremos renunciar, porque a los dos los queremos...

Esta primera instancia es, para Ricoeur, verdadero suelo nutricional: allí vuelven las perplejidades y las complicaciones éticas para pisar firme y para pisar seguro. Como hace muchos años me preguntara ese santo varón que fue Orlando Yorio “¿qué te apasiona? Porque donde hay pasión está Dios, está la voluntad de Dios”.

¿Dónde está nuestro corazón y dónde desaparece? ¿Puede oscilar entre los riesgos del sí y del nosotros? ¿Cuál es el entramado que cumple nuestro deseo y es fiel a la dignidad y a la justicia? ¿Cuáles son las gramáticas complejas, con sus haberes y sus entregas?

La clave del deseo revela pero desfonda nuestra dialéctica que nunca podrá, ya, simplificarse en el reconocimiento de la persona.

#### **4.- Interpelaciones**

Pero no podemos hacer “tranquilas” hermenéuticas, satisfechas con la comprensión sino que tenemos que dejarnos interpelar por la realidad del otro y del otro sufriente.

Cullen presentaba su trabajo para “*mostrar cómo el pensamiento crítico no puede hoy prescindir del horizonte ético, y, a su vez, cómo la ética se constituye como pensamiento crítico*”. Esto es: todo lo que dijimos para distender dialécticamente la necesidad de mediar entre opuestos y lo que intentamos aportar como hermenéuticas que permitieran comprender y ser fieles a la tensión dialéctica, confiesa como interés definitivo el permitir la interpelación ética y someterse a su demanda.

*Visualizo este momento con la figura de una flecha oblicua que desde abajo y desde la derecha “hiera” el discurso como desde fuera y desde otro, pero también desde siempre y desde su finalidad.*

Enrique Dussel el que afirma en su ética<sup>19</sup> que no hay sistema ético ni legal perfecto,

por lo tanto, no hay sistema ético ni legal que no tenga *víctimas*.

Las víctimas de siempre –estructurales, podríamos decir, propias de cualquier estructura de legalidad y justicia- hoy se recubren con las víctimas que son la mayoría, la impresionante mayoría de los hombres y las mujeres en nuestro planeta. De nuevo aquí aparece algo que el propiamente un fenómeno histórico, es decir, fruto de voluntades y que así como está pudiera no darse... pero de dimensiones cósmicas y universales de modo que no podemos pensar en reformas o arreglos que no asuman la necesidad profunda de la transformación<sup>20</sup>.

Es el otro en el sentido levinasiano el que conmueve todas nuestras interpretaciones y lo hace clamando dolorosamente. Como en la figura del incómodo viajante vapuleado por los ladrones que interrumpe el camino establecido y necesario, el hombre y la mujer tirados en el camino cortan de cuajo todas las pretensiones de pensamiento, de comprensión y de empresas.

Voy a presentar, para concluir, entonces, dos interpelaciones que me parecen especialmente claras en el caso de las mujeres. Y que nos obligan a bajarnos de nuestro carro, aún de nuestro carro intelectual o ideológico, para asistir a la solicitud del que llama<sup>21</sup>.

Una es la que proviene de la especial agresión que se da en la confusión de los términos y de las cosas. La otra es la que muestra la realidad de la muerte en la invisibilidad.

#### **4.1.- La agresión de la confusión**

Quizá la más permanente agresión que padecemos las mujeres sea la de la confusión.

El estado inicial de confusión sobre el tema tiene este registro: no sabemos de qué se trata y no sabemos hacia dónde dirigirnos.

Una muy conocida es la confusión semántica. La identidad varón-humano consagrada por el lenguaje y el genérico en términos masculinos nos obliga a una serie de torsiones lingüísticas para intentar lo que no logramos nunca del todo: un lenguaje que hable por igual de mujeres y de varones.

No solamente: si nos preguntamos por la palabra castellana que concentra la mayor capacidad de insulto encontramos enseguida que se trata de aquél término que designa

a una mujer que tiene sexo a cambio de dinero: ser una mujer tal o ser hijo o hija de una mujer tal, parece lo más denigrante que pudiera decirse de alguien.

Pues bien ¿cuál es la palabra castellana con la que se nombra al varón que tiene sexo a cambio de dinero? No vale la pena esforzarse en la búsqueda: no existe. Lo que es el mayor insulto posible por atribución a una mujer no tiene forma de decirse para referirse a un varón. “Puta” solamente es femenino. Su masculino “puto” no dice lo mismo, sino que insulta a un varón ¡por parecerse a una mujer!

Pero la confusión peor no es la del lenguaje, con toda su carga, sino la de las acciones y su descripción. Pongo un solo ejemplo que es un hallazgo. En la ópera *Rigolletto* el Conde de Almaviva canta dos famosas arias que muestran el grado de devolución deformada y el grado de perversión agresiva que puede tener esta confusión contra las mujeres. Primero canta que “questa o quella”, es decir, ésta, aquella, cualquiera. Para él son iguales, le da lo mismo una que otra y por eso transita de una a la otra... Confiesa que “del mio cuore l’impero non cedo”, a ninguna entrega su corazón. Pero después acusa, en un aria que se ha hecho famosa y repetida hasta el cansancio, que “*la donna e mobile*”, la *mujer* es cambiante e inestable, etc. etc. Lo que tendría que mover a risa o a indignación transcurre “naturalmente” y quedamos confundidas, aceptando como escolares que somos impredecibles cuando así nos describen los caprichosos<sup>22</sup>. Porque no tengo que preguntar cuál de las dos arias es la conocida por todos y todas y cuál es, en cambio, la que refleja la trama de la obra, pero resulta olvidada y no tenida en cuenta a la hora de que la canción se vuelve cultura y se repite “por la gente”.

La terrible agresión de confundirnos y devolvernos como nuestro lo que es de tantos varones como el capricho, la frivolidad, la mezquindad, la pequeñez de miras, la imposibilidad de contar con alguien...

No tenemos lenguaje para decirnos y decirlos y no tenemos claridad de lo que pasa y de lo que somos.

Un juego preferido de la confusión es el halago vacío, o la admiración por lo femenino que no cuenta ni sirve para nada. Maravillosas en la pavada<sup>23</sup> podemos contentarnos de no tener otros espacios y reconocimientos. Las puntillas y los detalles son nuestra riqueza, los gustos y los adornos, mientras otros deciden las políticas y piensan los sentidos.

Una denuncia feroz tiene que atravesar los chistes y los clichés para gritar basta y pedir auxilio en el dolor.

Las bromas son el alivio de una resignación inconsciente y mutilada que adopta el discurso del agresor para convertirlo en propio.

#### **4.3.- La muerte en la invisibilidad**

No es solamente confusión: hay muerte en este drama.

Hay desaparición y pérdida.

Sin duelo, sin entierro, sin reconocimiento, sin nada. Sin cadáver reconocible y sobre el que se pueda llorar: una muerte invisible.

Me referiré a la muerte en la invisibilidad de la agresión, la muerte del deseo, la muerte bajo la obligación, la muerte de las oportunidades, la muerte, por fin, en sentido estricto y literal.

Segato cuenta en su libro que en una encuesta, preguntadas un grupo de mujeres si han sufrido agresión familiar, un porcentaje alto dice que no. Pero puestas a marcar las acciones concretas que pueden haber padecido, la mayoría reconoce haber sufrido agresiones... que no les parecían agresiones<sup>24</sup>.

La manipulación del deseo de las mujeres que “no quieren” estudiar o trabajar o salir... o ser sacerdote u obispo... La manipulación de la vida que no puede pensarse de otra manera. Y, sobre todo, la manipulación de las obligaciones que simplemente acumulan una sobre otra: ser inteligente y profesional, pero también buena madre y proveedora y también bonita y delgada y arreglada y también intuitiva y comprensiva... Mujer maravilla, cúmulo de deudas, admirable y reconocible, es decir, muerta bajo la montaña de imposibles.

La muerte de las oportunidades. En algunos casos porque “protegiendo” a las mujeres se les impide competir con varones. En otros, porque la “ley pareja” no toma en cuenta que una becaria embarazada o amamantando no puede tener las mismas exigencias de producción que un varón: ¡porque ya produce! En todo caso, porque seguimos siendo mayoría de alumnas universitarias, no solamente, sino que solemos tener los mejores puestos en promedios de notas... pero se cuentan con los dedos de una mano las rectoras de universidades, las presidentas de países o de empresas, etc. etc.

Pero también la muerte en sentido estricto. En su último trabajo Segato ha estudiado largamente los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, México<sup>25</sup>. Interpretados

muchas veces como “crímenes sexuales” –lo que implica una buena cuota de confusión sobre la víctima-victimario, porque las mujeres son culpables de “tentar” a los pobres varones- son en realidad, como muestra la investigadora, tremendas muestras de la demarcación del territorio, muestra del poder y de la falta de límites, recorte frente a otros poderes entre los cuales las mujeres asesinadas no cuentan sino como muestras de la capacidad de mal (de matar).

Aquí la muerte no es desaparición de los espacios públicos, de los espacios de importancia o de los espacios de libertad. La muerte es la desaparición física, con mutilación y crueldad. Para que se sepa.

## **5.- Construir la insistencia entre la fidelidad y el desconcierto: los derechos humanos como diseño antropológico**

Me gustaría concluir con una propuesta, abierta, pero que señala en algún sentido.

Segato confía a la movilidad, sobre todo sexual, y de roles, gran parte del cambio necesario. Y el resto lo espera del lenguaje en términos de “derechos humanos”, que consagra un nuevo estado de cosas como deseable y pertinente.

Por mi parte creo que una virtud básica de nuestro tiempo es la de la *insistencia*. Insistir es menos que resistir y es mejor que terquedad. Se vincula con la humildad y tiene que ver con la experiencia de volver a empezar, pese a las caídas y los golpes, de resucitar, pese a las muertes. Insistir es lo que hace la cigarra, que vuelve a cantar cuando parecía muerta.

Me parece que se trata de construir en una insistencia paciente y solidaria. Que medie entre la necesidad de igualdad y diferencia, tanto para ser una como para ser “mujeres”. Para luchar y enfrentar una historia, colaborando con todas y todos los que quieran sumarse. Construyendo identidades que sean fieles a los deseos más hondos y propios.

En ese escenario tenemos que mirar el “fenómeno de los derechos humanos”, como gusta llamarlo Rabossi. La novedad del derecho corre cuestiones de benevolencia y de meritocracia. Pero, sobre todo, instala una definición antropológica nueva. A diferencia de lo que acontecía con el clásico “estado de derecho”, especie de marco negativo, controlador de las desviaciones posibles, los “derechos humanos” nos dicen quiénes somos y por qué somos importantes y respetables.

Definen y configuran de una manera cuya revolución recién comenzamos a sospechar.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Texto elaborado para el Seminario de Teologanda, Buenos Aires, 26 de febrero de 2005
- <sup>2</sup> Carlos Cullen (2000) *Ética y pensamiento crítico, inédito, para uso de la cátedra de Filosofía de la Educación*. Conocí esta propuesta de viva voz, en clases de Filosofía de la Educación de ese profesor, que luego tuvo la amabilidad de proporcionarme un texto inédito que refleja sus tesis. Sin embargo, debo advertir que en mi exposición tomo lo que creo son las ideas de Cullen y las redacto y argumento con mis palabras, por un lado, porque el texto culleano es excesivamente complejo y, por otro, porque prefiero mi memoria oral en este punto. Pero no puedo dejar de advertir que se trata de un Cullen ¡qua Ripa!
- <sup>3</sup> Que sirva de homenaje a este pensador total, entregado y audaz y que recientemente ha fallecido.
- <sup>4</sup> En el libro de Rita Segato *Estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, UNQ-Prometeo, 2003. También puede verse una exposición más sencilla y corta en la ética de Xabier Etxebarria, *Ética de la diferencia*, Bilbao, Universidad de Deusto 2000.
- <sup>5</sup> C. Gilligan, *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, México, FCE 1994.
- <sup>6</sup> *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y en el mundo*, Congregación por la Doctrina de la Fe (presidida por el entonces Cardenal J. Ratzinger), dada el 31 de mayo de 2004, publicada el 31 de julio de ese año
- <sup>7</sup> Ver J.M. Cabodevilla, *Hombre y mujer*, Madrid, BAC, 1978.
- <sup>8</sup> Adrede he mantenido esta formulación en femenino que hace evidente, por lo chocante, la estrechez lingüística a la que nos referiremos en la hermenéutica del poder.
- <sup>9</sup> Ver P. Ricoeur *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Editions du Seuil, París, 1965, 50-54 y 61-63 y *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique* Du Seuil, Paris, 1969, 325-329.
- <sup>10</sup> El relato que Platón hace del mito de Prometeo en su “Protágoras” es una muestra paradigmática de esta tesis. También lo son, por cierto, los dos mitos sobre el amor de “El Banquete”.
- <sup>11</sup> Exactamente en el sentido en el que Agustín dice del tiempo que sabe perfectamente lo que es... hasta que se lo preguntan...
- <sup>12</sup> M. Müller “Persona y función”, en Cuadernos del Centro de Estudios Filosóficos, n° 20, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.

<sup>13</sup> Estoy estudiando dos preguntas a este tema: por qué el símbolo se reduce al ámbito religioso y, sobre todo, qué se esconde en la oposición no evidente entre teleología y escatología, ambas, claramente opuestas a la arqueología.

<sup>14</sup> *Las estructuras...* ya citado.

<sup>15</sup> P. Ricoeur *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, 1996. Original francés *Soi même comme un autre*, Paris, Du Seuil, 1990.

<sup>16</sup> Expresamente descarta en este análisis los casos de violaciones familiares, que tienen otra semántica.

<sup>17</sup> Segato entiende que Lacan habría afirmado lo mismo cuando dice que el varón “tiene” el falo, pero la mujer “es” el falo (pág 55)

<sup>18</sup> *Sí mismo...*, en especial los estudios séptimo, octavo y noveno

<sup>19</sup> E. Dussel *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998<sup>4</sup>

<sup>20</sup> *Ética...* páginas 295-584, en especial a partir de la página 495.

<sup>21</sup> Creo que no hay figura del hombre del camino y el samaritano más conocida para nosotros que la del bebe que llora en la noche cuando ya parecía que nos podíamos dormir...

<sup>22</sup> Mientras tanto, en la obra de Verdi como en la historia, las verdaderamente fieles y constantes suelen ser las mujeres, que, al lado de la Cruz o en la Plaza de Mayo repiten el gesto de entrega total y valiente de Gilda, que por amor se pone en el lugar del Conde y resulta muerta por su propio padre...

<sup>23</sup> Siempre me gusta contar una anécdota. Cuando el Sínodo de Quilmes me presentaron a un sacerdote, bastante mayor, y le dijeron que era sinodal. Entró en éxtasis: oh, las mujeres, qué maravilla... Declaraba su admiración sin límites y su reverencia ante esa mitad de la humanidad. Porque –explicó- a él siempre se le hacía espuma cuando hervía las papas. Y una mujer le explicó que era porque las ponía en el agua fría –creo- y no caliente. ¡Qué maravilla, las mujeres! Por respeto a su edad no le dije que yo no sabía nada de espuma de papas, pero que a lo mejor podía enseñarle algo de filosofía. Al contrario, recuerdo que cuando Joaquín Carregal inauguró el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos de la Diócesis de Quilmes –el CEFyTeQ- del que fuera su primer rector, me dijo: “quiero que Celina Lértora (doctora en Teología) enseñe Sagradas Escrituras. Que desde el inicio los seminaristas tengan que respetar a una mujer y laica como “la que sabe de la materia más propia” de ellos...” Celina Lértora no pudo, pero no me olvidé del deseo de ese rector.



<sup>24</sup> “En España, en una macroencuesta realizada por el Instituto de la Mujer en el año 2000 a partir de una muestra de 20.552 mujeres mayores de 18 años, se encontró que el 12,4% de las mismas reportó que se encontraba en “situación objetiva de violencia en el entorno familiar” cuando se les preguntó en relación con indicadores precisos. Sin embargo, nos dice la autora [María del Carmen Fernández Alonso, “Violencia doméstica” volumen 8, suplemento 2, setiembre 2001 en <http://www.papps.org/recomendaciones/menu.htm>] `llama la atención que tras preguntarles si habían sufrido malos tratos en el último año, sólo la tercera parte de ellas se consideraba a sí misma víctima de maltrato. *Esta diferencia entre los casos detectados a través de los indicadores y la percepción subjetiva de violencia doméstica refleja la “tolerancia” ante las situaciones de maltrato por parte de la mujer en las relaciones de pareja*’, interpreta la autora, apuntando hacia la situación `invisible´ o naturalizada del fenómeno” Segato, R.: *Las estructuras...* 110-111

<sup>25</sup> Ver: R. Segato “Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez” *Série Antropología* 362, Brasilia, Universidade de Brasilia, 2004

**María Luisa Ripa Alsina** es Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica Argentina, y profesora en la Universidad Nacional de Quilmes. Fue especialmente invitada al Seminario Intensivo del Proyecto Teologanda -que coordina la Dra. Virginia Azcuay-realizado en febrero de 2005, como ponente central de un panel integrado también por Gabriela Di Renzo, Celina A. Lértora Mendoza y Marcela Mazzini, que comentaron su exposición desde la teología. Se recogen en este número del *Boletín de Teología* los textos de estas intervenciones.

## ECOS DEL TEXTO DE MARÍA LUISA RIPAALSINA

Gabriela Di Renzo  
UCA- Rosario

1. Estos son mis presupuestos, que los escribo no tanto para comentarlos en el panel cuanto para ordenarme en el marco teórico.

Parto de algo que en lo personal me es muy esclarecedor en el contexto de la antropología y cuyas consecuencias en el campo de la ética teológica son y han sido nefastas: es lo que dice Ana María Fernández (*La Mujer de la Ilusión*) cuando habla de la lógica de la identidad o *Episteme* de “lo mismo” para referirse a los aprioris históricos constitutivos, con los que pensamos y accedemos a la diferencia, en particular a la diferencia del género sexual.

La lógica de la identidad se funda en un principio de ordenamiento que consiste en la exclusión, segregación y jerarquización inferiorizante de la alteridad, de lo otro, de lo diferente. Al ponerse como referencia “lo mismo” se pierde el juego dialéctico entre Identidad y Diferencia.

Se trata entonces, de la homologización de lo genérico humano con lo masculino. Aquí lo diferente no se ve, es denegado es visto como complemento de “lo mismo” o equivalente menos, pero no en su especificidad.

2. Desde este presupuesto haré un breve comentario acerca de las claves hermenéuticas que plantea María Luisa articulándolas con algunos presupuestos de la ética teológica: justicia, objetividad, neutralidad, universalidad.

Desde esta articulación **poder** y **deseo** pertenecería más al orden de lo netamente antropológico si se quiere, en cambio **identidad** e **historia** los vinculo con una cuestión más epistemológica.

**Poder:** (justicia)

Es lo que subyace en la *episteme* de lo mismo. Reconocer toda diferencia (en este caso la sexual) es reconocer la castración o la posibilidad de ella (de que algo nos falta y de que no somos únicos).

Esto nos ubicaría en una coordenada ética centrada en la ley, en **la justicia** (la ley de Dios, o Dios como su fundamento último) que es justamente la lógica del Padre, del potente por excelencia, del que todo tiene.

El descubrimiento del poder nos lleva a pensar en un principio de la ética de la solidaridad: el **principio del re- conocimiento**.

Cristo, en su entrega de amor, confirma “su ser para otros” en el que centró toda su vida. De este modo, se convierte en modelo del amor al prójimo. En modelo de reconocimiento del otro diferente como hermano.

Este principio de solidaridad exige encontrar en mi hermano un tú, creado a imagen y semejanza de Dios.

**Deseo:** (objetividad)

El poder está íntimamente relacionado con el **deseo**: sólo el que desea está castrado.

Muchas éticas cristianas han pasado por alto la pregunta que formula Maria Luisa: “Quiénes deseamos que”. Y la han pasado por alto no sólo para enmascarar los propios deseos más profundos e indecibles, sino además para hacérselos olvidar a los demás. (Olvido imposible si estas cuestiones “no se ponen en el tapete”, si no se hacen discurso). Ejemplo de esto es el intento, siempre fallido como sabemos., de algunas éticas de no trabajar desde los contextos y las historias. Aquí las mujeres, mundo pasional por excelencia, según la episteme “de los mismo”, se ubican en el olvido puro, en la pura invisibilidad como comentaba Maria Luisa.

Se me ocurre pensar a propósito en otro principio de la ética de la solidaridad: el **principio de preferencia**.

Desde una condición totalmente asimétrica Cristo postula un amor preferencial con los necesitados. Es decir postula una “parcialidad”: tener compasión afectiva y efectiva por el necesitado (por el que nos conmueve, por el bebé que llora nos dice Maria Luisa) podríamos decir: Dejar de lado la **objetividad** para ponerse en el lugar de las pasiones y contextos del otro.

**Identidad:** (neutralidad)

Quisiera detenerme en la identidad narrativa para expresar que hay un discurso

que nos precede y en cierta manera somos productos de estos discursos. En el contexto de este seminario podemos decir que las mujeres somos productos del patriarcado. Pero esta identidad hace síntoma, hace agua, tiene fisuras. Tenemos necesidad de hacer una denuncia feroz, dice Maria Luisa. La denuncia se relaciona con lo que ella dice al comienzo: todo pensamiento crítico comienza con una **sospecha**: la ética cristiana es construída desde un lenguaje patriarcal, por lo tanto no es **neutral**. Lo que nos queda es la etapa de la **confianza**: ir construyendo **un lenguaje para decirnos y decirlos**.

### **El robo:** (universalidad)

Me preguntaba de que nos han despojado en al ética cristiana? Y en relación con lo anterior no me cabe ninguna duda: de la propia palabra, del lenguaje.

La ética cristiana tiene necesidad de hacer de este despojo de las mujeres un despojo paradigmático. Sólo en un proceso de despojo continuo, de despojo de sus propios presupuestos podrá ser verdaderamente inclusiva, **universal**, abierta a todos los sujetos y a todos los contextos, podríamos decir, como lo fue la praxis de Cristo.

\* \* \*

*Celina A. Lértora Mendoza*  
Conicet - Buenos Aires

La presentación de Luisa Ripa deja un amplio campo a la profundización crítica y el debate de los diversos y muy pertinentes temas abordados. En especial considero que los cuatro modelos de oposición que ella explicó, conectados pero diferentes y que no deben confundirse, son una guía metodológica de significativo valor para encarar el mismo problema desde la esfera teológica. Los temas y problemas mencionados que pueden tener una “traducción” teológica son muchos, yo voy a limitarme a tomar uno de cada una de las dialécticas.

Previamente voy a considerar su pregunta inicial: “¿por qué este tema de la mujer es tan arduo?”, y su propia respuesta: no es una situación azarosa sino propia de la “cuestión de la mujer”. Es decir, y en esto comparto el pensamiento de Luisa, hay una “cuestión de la mujer”, aunque su delimitación y sus perfiles sean problemáticos. La hay también, por tanto, en teología. Traduzco la pregunta: “¿por qué es incómodo hablar de la mujer en teología?. Es incómodo hablar de la mujer como sujeto que

hace teología (las “teólogas”), es incómodo hablar de la mujer objeto de la teología (la “teología de la mujer”) o de la mujeres y/o de mujeres en la historia de la salvación (empezando por la Virgen María). Creo que si no admitimos que existe una auténtica “*quaestio foeminae*” teológica no podremos desarrollar eficazmente ningún pensamiento al respecto. Creo también que lo que diferencia profundamente al feminismo teológico y a las autoras (o autores ¿por qué no?) que no siendo feministas hacen “teología de / desde la mujer”, es que, a diferencia de las otras (y otros) es que aceptan y asumen, aunque sea implícitamente, la existencia de una cuestión específica, que requiere, por lo tanto, un instrumental propio que tal vez no existe desde el principio, sino que debe irse gestando y elaborando y que aún no está concluido.

Entonces, mi segundo comentario proemial es que también debemos asumir que la cuestión de la mujer no tiene por el momento un instrumental conceptual consensuado científica (teológica)mente y que el debate debe también pasar por allí, es decir, el debate que lleve a la justificación de su legitimidad..

**1. La dialéctica igual - diferente** creo que juega también en teología y de un modo bastante análogo al que plantea Luisa desde la filosofía, Es decir, el uso de parámetros masculinos (no neutros o asexuados) o que al menos son expresión de lo masculino en la cultura occidental, ha llevado a situaciones paradójales (por decir lo menos). Cito un solo caso: las declaraciones de santidad de mujeres. No podemos negar que son un modelo de arbitrariedad en la dialéctica del “igual-diferente”. A una mujer tanto se la declara santa por sus “heroicas” virtudes (en sentido masculino) como por sus virtudes “femeninas” (humildad, mansedumbre, pequeñez, etc). Esto me conduce a la sospecha de que, dada la situación actual en que la declaración de santidad no es una proclamación popular espontánea o el resultado del reconocimiento cierto de un culto secular, sino un complicado entramado jurídico administrativo, el hecho de que la mujer no sea reconocida siempre del mismo modo, implica que no hay un criterio teológicamente cierto -en el preciso sentido de que su aplicación es obligatoria- para saber cuándo y por qué una mujer es santa. Y si la santidad es el reconocimiento del máximo grado en que un cristiano puede llegar en su perfeccionamiento propio, resulta que no hay un criterio teológicamente cierto para determinar cuál es el modo propio de perfeccionarse cristianamente la mujer. Lo cual no es poco decir.

Me pregunto, en fin, si esto no estará indicando una falla más profunda en la comprensión del “locus” teológico y antropoteológico femenino, pese a todas las declaraciones jerárquicas que parecen proclamar lo contrario.

**2. Dialéctica enfrentamiento-colaboración.** Luisa ha mencionado el reciente documento del Vaticano sobre la “colaboración” entre hombres y mujeres. No voy a

referirme al modo como dicho documento encara el feminismo filosófico, teológico, jurídico o el que sea. No me preocupa el modo de criticar al feminismo, me preocupa el modo de fundamentar positivamente la colaboración con el modelo de la “costilla”, haciendo uso de una exégesis bíblica preconiliar y además normativizada. Creo que esto no es sólo un problema para las mujeres católicas o para las teólogas feministas, y ni siquiera sólo para los biblistas (que -dicho sea de paso- ignoran piadosamente al documento como si no hiciera -o no pretendiera hacer- exégesis bíblica) sino para toda la teología.

Por lo tanto, coincido con Luisa en que la pregunta ¿Qué hacer, enfrentarnos o colaborar? no es de poca monta. Pero creo que, al menos en teología, lo de “colaborar” puede entenderse en modos que no sólo no parezcan aceptables para la dignidad de la mujer que se quiere salvaguardar (su “dignidad” consistiría en ser “ayuda” del hombre y no otra cosa) sino que contribuyan al descrédito generalizado de la propia confesión de fe. Y esto tampoco es de poca monta. No se puede avanzar seriamente en un modelo de “colaboración” (que personalmente prefiero, al menos en la esfera religiosa cristiana) con tales parámetros.

**3. La dialéctica individuo-género.** Señala también Luisa que la afirmación de que las mujeres son más genéricas que individuales lleva a que es más fácil hablar de “las mujeres” que de una determinada, mientras que es más fácil hablar de un determinado varón que de “los varones” en general. Eso también tiene su traducción teológica, hasta en el santoral: San Pedro, San Pablo, y las Once Mil Vírgenes (un exceso de indiferenciación cuantitativa), o las “tres Marías”, o “las mujeres” que seguían a Jesús. Sólo excepcionalmente la teología rescata nombres propios, diría que hasta la irrupción del feminismo teológico (que llevó a María Magdalena al estrellato bíblico) sólo María era un sujeto propio de estudio teológico. Las demás (las “heroínas” veterotestamentarias) salvo para los exegetas más modernos y a veces ni para ellos, eran más bien prototipos, recursos redaccionales, no son estudiadas -en muchos casos al menos- como mujeres reales. El tema de Eva merece un capítulo aparte, en el que no puedo entrar, pero me limito a decir que cuando aparece como figura individual, es el par negativo de María, y por tanto, pierde también su -diríamos- personalidad propia.

**4. La dialéctica persona- comunidad.** Señala Luisa que cada persona es por sí misma un centro de referencia y que siempre es el límite absoluto de respecto y consideración lo que está en juego. Claro que un “nosotros” puede ser tan fuerte y tan “persona” como un “yo”. Pensando ahora en nuestra teología, me pregunto, ¿quién discierne el yo (femenino) y el “nosotras” para darle su lugar irrenunciable e intransferible, y con qué criterio? No voy a entrar en planteos conflictivos por el fondo dogmático que implican, pero sí quiero mencionar un aspecto que no puede pasarse por alto. Estamos,

a nivel mundial, en una ardua polémica entre abortistas y no-abortistas. Insisto que no voy a entrar en el fondo del asunto ni en los infinitos malentendidos de esta polémica. Me limito a constatar que las voces “oficiales” y “personalizadas” de la Iglesia Católica son todas masculinas. Las voces femeninas aparecen sólo como “semi-personalizadas” en declaraciones de mero apoyo, que raramente producen doctrina propia, y que son a su vez afirmaciones oficiales de organizaciones compuestas por mujeres cuyo anonimato teológico es por lo menos asombrante. En un tema que por su naturaleza toca lo más profundo de la cuestión de la mujer, las mujeres concretas están ausentes en todo sentido; no se las consulta sobre sus propios cuerpos (estoy segura que para ninguna mujer el aborto es una pavada, como parecen pensar ciertos varones; que quiera abortar o que no quiera un hijo determinado y que eso esté moralmente justificado o no, es otra cosa) ni hablan con voz propia y con nombre propio, ni siquiera como un colectivo, un “nosotras” con esa “personalidad propia” a que se refería Luisa. Y esto también me parece que no es poca cosa.

He querido mencionar brevemente cuatro casos que constituyen sendas situaciones incómodas de la teología católica actualísima. Hay muchos otros. Tal vez intentar un elenco pormenorizado sea una empresa larga, tediosa y muy probablemente inútil. Me parece que bastan algunas muestras para concluir con razonable prudencia que la situación es realmente incómoda. Y que, por tanto, la “cuestión de la mujer” sigue en pie y hay que afrontarla.

\* \* \*

*Marcela Mazzini*  
UCA - Buenos Aires

*Una espiritualidad restrictiva ya no conforma a las mujeres*

Este título pertenece a una reseña comentada aparecida en la revista “Proyecto” (2001), del libro editado por Joann Wolski-Conn, *Women’s Spirituality: Resources for Christian Development*, New York, 1986.

Creo que lo mejor que puedo aportar, en cuanto a un “eco”, está en la línea del alcance espiritual o la traducción, (el eco, precisamente), que despiertan estas reflexiones en la espiritualidad de las mujeres.

Tomo algunos puntos a partir del tercer ítem del planteo de Ripa “Algunas

hermenéuticas posibles y conflictivas...” y del cuarto ítem “interpelaciones”. Desde ya, lo que propongo brevemente y a continuación, son todas “interpelaciones”, preguntas que me hago a mí misma y que de ninguna manera pretendo contestar sino continuar pensando, profundizando.

**1. El poder:** varias autoras de las que estudiamos en el Proyecto Teologanda, marcan de qué modo se tiene poder y se abusa del mismo cuando se maneja la espiritualidad de las personas o se les indica qué espiritualidad tienen que tener, qué valores deben cultivar. Es el abuso de poder tal vez más peligroso y mentiroso, porque se hace “en nombre de Dios”. Así se manipula la espiritualidad de las mujeres en muchos sectores.

**2. El “robo”:** Las representantes de la nueva espiritualidad de las mujeres, hablan de un robo de la espiritualidad femenina, en el sentido de desdibujar lo “divino femenino” y transformarlo en perennemente masculino (Sue Monk Kidd, *La vida secreta de las abejas*)

**3. Identidad femenina** y su pérdida en la liturgia.

**4. El deseo.** En continuidad con lo anterior: la especial dificultad de las mujeres para reencontrarse con sus deseos. Esto se pone particularmente de manifiesto en el acompañamiento espiritual, en especial en la crisis de la mediana edad.

**5. La agresión en la confusión:** ¿por qué una mujer se siente valiosa? ¿por qué estima que es o no es una buena cristiana o una buena persona? Nos hemos comprado muchos modelos y esos modelos nos tiranizan y nos falsifican. Nos vuelven inauténticas e insatisfechas, vacías. Generan una espiritualidad moralizante y desvitalizada.

**6. La invisibilidad** de las mujeres en la Iglesia y la supervivencia en la Iglesia gracias a esa invisibilidad. La “mujer maravilla” que no puede renunciar...

<sup>2</sup> Sue Monk Kidd, *La vida secreta de las abejas*.



## APÉNDICE

### RESUMEN DE UNA SELECCIÓN DE TEXTOS SOBRE FEMINISMO TEOLÓGICO

Mary Judit Ress - Ute Seibert-Cuadra – Lene Sjørup (Ed.) *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago de Chile 1994

ROSEMARY RADFORD RUETHER, “El sexismo y el discurso sobre Dios: Imágenes masculinas y femeninas de lo divino, pp. 127-148.

Este texto fue publicado parte del libro de la autora *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston, 1984). Constatando la aversión a hablar de Dios como “Ella”, se propone rastrear históricamente el proceso que condujo a la preeminencia del monoteísmo patriarcal a partir de la imagen divina femenina dominante en los primeros tiempos de la humanidad.

Comienza por los datos arqueológicos de los tiempos paleolíticos y neolíticos, sobre todo en el Medio Oriente, India y Europa, donde las más antiguas evidencias testimonian que la deidad principal era femenina y concebida como Matriz Primordial, luego asociada a una divinidad masculina (como esposo o hijo), pero manteniendo la prioridad. Una relectura del mito de la formación del mundo a partir del cuerpo de la diosa Tiamat la lleva a afirmar que la historia de Marduk pudo haber sido usada como testimonio de la derrota femenina por el patriarcado, tal vez originado en sociedades pastoriles nómades. En el monoteísmo judío y cristiano se produce una apropiación de la diosa, y aunque se mantienen algunas imágenes del matrimonio sagrado (por ej. en Oseas) es Dios el que asume la primacía. Analiza también algunos discursos sobre Dios anti-patriarcales en la tradición bíblica, como el profético y el nombre *Abba* (usado por Jesús) que implican liberación de las estructuras monárquicas y la esclavitud a reyes y padres humanos bajo el modelo divino. La proscripción de la idolatría, gran preocupación en Israel, completan la imagen de Dios como el patriarca viejo y poderoso, imagen prevaleciente a pasar de que pueden rastrearse (sobre todo en el NT) algunos textos en que se habla de Dios con metáforas tanto masculinas como femeninas.

La autora plantea posibles modelos de la relación Dios/Diosa, indicando que no pueden validar roles pertinentes a hombres o mujeres de manera estereotipada que terminen justificando la dominación masculina; cuestiona la dependencia femenina en el cristianismo, especialmente el modelo burgués y el modelo del Dios/Diosa

como “parent” (sin distinción de género: genitores) que tiene, afirma, una resonancia negativa También debe rechazarse el Dios liberador del Éxodo porque, a pesar de sus aspectos valorables, niega a la Diosa como Matriz o fuente del ser. Finaliza con la propuesta de rechazar desde sus fundamentos el dualismo naturaleza y espíritu, proponiendo un encuentro liberador con Dios/Diosa que nos libere de la alienación, con la re-fundamentación de nosotros mismos dentro de la matriz primordial, la armonía original.

\* \* \*

**ROSEMARY RADFORD RUETHER, “María: El rostro femenino de la iglesia”, pp. 149-157.**

El texto forma parte de su libro *Mary, the Feminine Face of the Church: Toward a Feminist Theology* (Louisville, 1977). La primera parte, correspondiente al capítulo 4: “María – Madre de Jesús”, explora las escasas menciones neotestamentarias (Lucas y Mateo) y la tardía asimilación de la mujer de Ap. 12 con María. En los textos evangélicos se destaca especialmente el nacimiento virginal, asumiendo esta idea en una forma sin precedentes en el AT (en que la preñez de una estéril es un milagro de Dios pero no es Dios quien engendra en ella). Señala la importancia del corrimiento semántico de Septuaginta en la traducción de Is. 7:14 y termina afirmando que una lectura atenta del NT muestra que no hay indicios de ninguna superioridad especial de María por su concepción virginal (sí, por supuesto, de Jesús como engendrado por Dios) ni tampoco que ella se mantuviera virgen. El relato evangélico, concluye, la muestra como una mujer normal, casada y con hijos.

La segunda parte, correspondiente al capítulo 5: “María y la misión de Jesús”, cuestiona la interpretación tradicional de que María acompañó y comprendió a Jesús más que cualquier otro discípulo o familiar. Al contrario, afirma los textos indican claramente el rechazo de la familia a la predicación y acción de Jesús y la ausencia de María en sus momentos cruciales (salvo el relato de Juan en la cruz, donde la presencia de ella tiene otro sentido teológico en el plan joánico). Frente a María, una mujer convencional y hasta ausente, la figura de María Magdalena como la mujer no-convencional, que lo acompaña, que es su discípula y testigo privilegiado de su resurrección, ha sido oscurecida en los relatos y luego tergiversada por la tradición presentándola como una ex-prostituta. Concluye que estas consideraciones nos deben llevar a interrogarnos si María es la mujer que mejor representa “a la Iglesia” (156).

\* \* \*

**ROSEMARY RADFORD RUETHER, “Hacia una teocosmología ecofeminista, pp. 507-512.**

El texto forma parte de su libro *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (San Francisco, 1992), y plantea si a la par de la asunción teológica ecofeminista de que necesitamos una “Diosa” más inmanente y relacional, opuesta al Dios de la tradición semítica monoteísta, no podríamos plantear una solución más imaginativa que esa oposición, algo así como la “coincidencia” de los opuestos de Nicolás de Cusa. La física que muestra los extremos de lo ínfimo subatómico y lo máximo intergaláctico nos afirma en que lo humano es el “intermediario” o mediador entre los mundos. Nuestro privilegio es nuestra conciencia reflexiva, que distingue los estratos del universo (lo humano, lo animal, lo vegetal, los agregados no bióticos) pero sólo relativamente. La conciencia es un tipo de experiencia vital muy intensa, pero que no se divide tajantemente de otras capacidades no humanas y por eso nuestra conciencia no debiera separarnos del resto de la naturaleza. La compasión hacia todo lo viviente debe llenar nuestro espíritu rompiendo la ilusión de alteridad. Mirando el vacío de nuestro futuro podemos comprender la fuente de la creatividad de la que surgieron todas las cosas y a la cual retornaremos.

\* \* \*

**ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, “Mujer-Iglesia: El centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista”, pp. 240-256.**

Este escrito forma parte de su libro *Bread not Stone* (Boston, 1984) y se propone mostrar las claves de la relectura crítica feminista de la Biblia, destapando tradiciones perdidas, corrigiendo malas traducciones y descortezando los substratos androcéntricos para redescubrir nuevas dimensiones en los símbolos bíblicos. El artículo consta de tres partes. En la primera propone modos de pasaje entre un marco interpretativo androcéntrico y uno feminista, asumiendo que los estudios feministas articulan su paradigma de distintas maneras y que no hay *la* teología feminista, sino teologías feministas, aunque coincidiendo todas en que el compromiso y la responsabilidad central no es con *la* iglesia como institución masculina sino con la transformación feminista de las tradiciones cristianas, concibiendo al eje hermenéutico feminista como un movimiento liberador.

En la segunda parte, la Biblia como el libro de mujer-iglesia, toma como criterio hermenéutico la autoridad de las experiencias de las mujeres que luchan por la liberación y se pregunta si la Biblia, en tanto producto de una cultura patriarcal, puede ser Sagrada Escritura para las mujeres. Su respuesta es matizada; indica que una

hermenéutica feminista debe tomar en cuenta el carácter androcéntrico del lenguaje bíblico y su sello patriarcal, y por tanto no se puede tomar como punto de partida la autoridad normativa del arquetipo bíblico, sino que se debe comprender la Biblia como prototipo histórico, haciendo conexiones con la propia experiencia femenina.

La tercera parte desarrolla un modelo feminista como hermenéutica de la memoria y como hermenéutica de la sospecha, que arribe a una actualización creativa, buscando re-contar las historias bíblicas desde una perspectiva feminista, siéndole permitido usar todos los recursos y medios de la imaginación creativa: literaria, musical, dancística, y la referencia a otros escritos no canónicos, como el midrash y los apócrifos.

\* \* \*

**JUDITH PLASKOW, “Judaísmo feminsita y restauración del mundo”, pp. 261-277.**

Este ensayo es una adaptación del libro *Standing again at Sinai: Judaims from a Feminist Perspective* (San Francisco, 1990) donde la autora trata la relación entre judaísmo feminista y temas sociales y políticos más extensos, incluyendo el trato al mundo natural. Partiendo de la concepción judaica de la relación entre religión y política y utilizando recursos de la teología de la liberación para situar una relectura de los profetas, concluye que si bien la identificación profética de la fe con la justicia social es un importante logro, éste no anula el carácter patriarcal de las imágenes proféticas, así como la obediencia a la ley, también predicada por ellos, corre el riesgo de derivar en un mero ritualismo. Retoma el concepto rabínico de *tikkum olam*, el correcto ordenamiento de la sociedad, para enfatizar la indivisibilidad de la vida santa. Aportes posteriores, como el cabalístico de Isaac Luria, han dado al concepto un nuevo significado político. En la Nueva Agenda Judía se maneja este significado de *tikkum* como transformación social, política y religiosa, que se refuerzan mutuamente.

El feminismo judío intenta conectar espiritualidad y política, pero no anula las contradicciones del pensamiento y la práctica feministas, ya que así como la pasión profética por la rectitud no excluyó la intolerancia religiosa ni abolió el patriarcado, así el compromiso feminista con la integridad de la mujer no siempre incluye el desmantelamiento de toda opresión (de clase, de raza) que impide a las mujeres ser potenciadas. Estima que para ello es necesario considerar el carácter estructural de la opresión y sus formas estructurales. Entre otras propuestas piensa en la redefinición y reapropiación del concepto de *kashrut*, de modo que sin perder su carácter de

diferenciador de la identidad judía, sirva también de conexión con otros aspectos relevantes, como la santidad de la vida animal, la preocupación por la explotación de los trabajadores y el exceso inequitativo de las ganancias.

\* \* \*

**ELIANE PAGELS, “Adán, Eva y la serpiente (Introducción)”, pp. 279-290.**

Este escrito es la introducción del libro homónimo (New York, 1988) que se propone demostrar cómo ciertas ideas, especialmente las relacionadas con la sexualidad, la libertad moral y el valor humano, asumieron su forma definitiva durante los primeros cuatro siglos de nuestra era como interpretaciones de los relatos de la creación del Génesis y cómo siguen afectando a nuestra cultura y a cada persona que forma parte de ella, sea cristiana o no (289).

Resumiendo el contenido de la obra, en este texto se marcan los hitos históricos de esta construcción a partir del siglo I, con un primer período hasta 313 y la conversión de Constantino, cuando el antiguo mito fue reinterpretado en el sentido misógino y sexual que ha conservado la tradición. Un descubrimiento de su investigación histórica es la variedad de interpretaciones que tanto judíos como cristianos dieron al relato, y en cuanto al cristianismo, la evolución exegética se muestra paralela a la evolución política de la iglesia.

Las conclusiones de su investigación señalan que durante los cuatro primeros siglos los cristianos entendían que la libertad es el mensaje principal de Gen. 1-3, y que sólo en el s. IV (especialmente con San Agustín) ante un mundo diferente, el mensaje cambió y lo que era antes un relato sobre la libertad humana se transformó en un relato sobre las limitaciones humanas. Aclara la autora que no sustenta la tesis de que las ideas religiosas sólo encubren motivos políticos (la primacía de la iglesia institucional a partir del s. IV), pero sí intenta mostrar que las decisiones morales y las percepciones religiosas, en la experiencia actual, coinciden con las decisiones y las percepciones prácticas.

\* \* \*

**BEVERLOI WILDUNG HARRISON, “El poder de la ira en el trabajo del amor. Una ética cristiana para mujeres y otros extraños”, pp. 399-412.**

Este ensayo fue publicado en el libro editado por Carol S. Rob, Making the connections: Essays in Feminist Social Ethics (Boston, 1985); su tesis básica (no

totalmente desarrollada aquí) es que una teología moral cristiana debe dar respuesta a lo que las mujeres han aprendido en su lucha por conservar el regalo de la vida, recibirlo y transmitirlo (399). En el acápite sobre fundamentos para una teología moral feminista coloca en primer lugar la actividad como forma de amor; las mujeres deben dejar de percibirse como pasivas y débiles, y reconocer que a lo largo de la historia han realizado muchas cosas y han hecho posible la continuación de la vida humana, lo que debe llevarnos, afirma, al reconocimiento de nuestro poder, a través de los actos de amor o desamor. En segundo lugar coloca los cuerpos femeninos, “nuestros cuerpos” como principales agentes del amor, aclarando aquí la relación del amor con la ira, sentimiento al que revaloriza: “mi tesis es que nosotros los cristianos hemos estado a punto de matar el amor precisamente porque consideramos la ira como un pecado mortal” (405); pero la ira no es lo contrario al amor sino una señal de que algo no va bien en el mundo que nos rodea. En tercer lugar, trata la centralidad de la relación, como el más importante fundamento para una teología moral feminista.

En la conclusión reafirma el carácter utópico de la teología moral feminista, en cuanto visualiza un mundo en que no existan más “los excluidos”; pero al mismo tiempo es extremadamente realista, porque toma con seriedad la libertad radical que tenemos los seres humanos para hacer el bien o el mal. Por eso se vuelve urgente la radicalidad de la visión moral feminista del amor.

\* \* \*

**BEVERLY WILDUNG HARRISON (CON SHIRLEY CLOYES), “Teología y moralidad de la opción procreadora, pp. 413-435.**

Este ensayo fue escrito en 1985, sobre la base de anteriores trabajos, en todos los cuales se propone reconocer el prejuicio, muchas veces sutil, con que se tratan las cuestiones relativas a la procreación, marcando algunas diferencias entre la visión católica y la protestante, aunque con un enfoque altamente crítico sobre las dos, en tanto coinciden en el prejuicio mencionado. Los puntos de su trabajo son cuatro. En el primero sitúa el tema del aborto en el contexto teológico, observando que la elevación de la procreación a imagen central de la bendición divina está íntimamente conectada al surgimiento del patriarcado (415). Señala que el problema actual es que mientras el poder del hombre para moldear radicalmente la creación nunca es rechazado, prevalece una actitud “casi histérica” cuando se menciona el derecho de opción de las mujeres. En contraste, el enfoque feminista establece que lo más urgente es reconocer que el contexto histórico-natural completo del poder procreador humano ha cambiado y necesitamos una preocupación real por la dignidad humana, especialmente de las mujeres.

El segundo punto es una revisión histórico crítica sobre el aborto con una perspectiva alternativa. Según la autora, la falla moral más profunda de la visión histórica de la posición “pro-vida” es que no se ha intentado reconstruir el contexto concreto, del mundo real, al cual pertenece la discusión del aborto. Y concluye que “el enfoque de cualquier problema moral es inadecuado si no logra analizar la moralidad de un acto dado de manera tal que represente la experiencia concreta del agente que enfrenta una decisión con respecto a ese acto” (421).

El tercer punto vincula el problema del aborto con la teología moral, señalando alternativas a las posiciones “pro-vida”, por ejemplo las discusiones y las cambiantes ideas sobre el comienzo de la vida humana y el estatuto ontológico del embrión y del feto, la distinción entre aborto y asesinato y la función de los principios morales. Un aspecto importante en su enfoque es la observación sobre la diversidad de teorías morales (religiosas y filosóficas) acerca de la función de los principios, por lo cual ninguna posición moral puede ostentar, concluye, un consenso teórico absoluto.

El cuarto punto trata las dimensiones de la política social del debate. En este sentido afirma que “las condiciones sociales objetivas que hacen de las mujeres y niños ya nacidos personales altamente vulnerables, sólo pueden empeorar a través de una política social de embarazo obligatorio” (430) y le parece alarmante que la práctica del aborto se iguale moralmente a la guerra nuclear, aunque esta analogía aterradora, opina, a largo plazo dará por resultado “un mayor descrédito de la sabiduría moral católica romana en la cultura” (p. 431). Su propuesta final es programática: “Los desarrollos tecnológicos que podrían reducir la necesidad de los abortos no están totalmente dentro de nuestro control, pero el ethos sociomoral que hace del aborto algo común está dentro de nuestro poder para cambiarlo. Y empezariamos a crear tales condiciones adoptando un minucioso programa feminista para la sociedad. Me permito decir que nada menos que esto expresa un respeto verdadero por toda vida humana” (432).

*Celina A. Lértora Mendoza*