

Teología y postmodernismo en su relación con el género. Reflexiones a partir de los escritos de Leonardo Boff y Rose M. Muraro sobre lo femenino y masculino¹.

Theology and postmodernism in its relationship with gender. Reflections from the writings of Leonardo Boff and Rose M. Muraro on the feminine and masculine.

Jorge Magaña Ochoa²

<https://orcid.org/0000-0002-9424-2814>

Resumen

Al pensar en las discusiones sobre los significados sobre el Género, caemos por lo general en una problematización de roles sociales impuestos en función del sexo biológico. En ese sentido y tomando en cuenta el contexto en el que nos encontramos: América Latina, el presente artículo busca reflexionar sobre la conceptualización del término que parte del supuesto de que está tiene mucho que ver con la crítica a los vínculos entre la discriminación de género y otros ejes de estructuración de jerarquías sociales, con base en las relaciones sexo-género para naturalizar el orden social y tomar debates considerados fundamentales del aporte feminista para superar las visiones que asocian lo biológico con la determinación del ser masculino o femenino, apoyándonos en la obra de Leonard Boff y Rose M. Muraro sobre lo "Femenino y Masculino". Y al retomar a Boff, partir del cómo reflexionamos sobre el "Patriarcado" entendido como un sistema de organización social basado en la autoridad del padre que cada sociedad presenta, como un patrón de organización de las instituciones desde una perspectiva teológica que impone una jerarquía desde los sexos. A partir de un discurso teológico, es importante reflexionar la imposición sociohistórica que vincula la imagen de Dios con ese imaginario, cuestión siempre cuestionada, sobre todo al momento de proponer modelos alternativos de interpretar el ejercicio de la autoridad en la construcción de una sociedad más justa.

Abstract

When thinking about discussions about the meanings of Gender, we generally fall into a problematization of social roles imposed based on biological sex. In that sense and taking into account the context in which we find ourselves: Latin America, this article seeks to reflect on the conceptualization of the term, which is based on the assumption that it has a lot to do with the criticism of the links between gender discrimination and other axes of structuring social hierarchies, based on sex-gender relations to naturalize the social order and take debates considered fundamental to the feminist contribution to overcome the visions that associate the biological with the determination of being masculine or feminine, relying on the Leonard's work Boff and Rose M. Muraro on the "Feminine and Masculine." And by returning to Boff, starting from how we reflect on "Patriarchy" understood as a system of social organization based on the authority of the father that each society presents, as a pattern of organization of institutions from a theological perspective that imposes a hierarchy from the sexes. Starting from a theological discourse, it is important to reflect on the socio-historical imposition that links the image of God with that imaginary, a question that is always questioned, especially when proposing alternative models of interpreting the exercise of authority in the construction of a more just society.

Palabras clave: Patriarcado, género, sexo-género, poder, discriminación, feminismo.

Keywords: Patriarchy, gender, sex-gender, power, discrimination, feminism.

¹Me gustaría precisar a quien pueda leer esto, que lo aquí manifiesto es algo que quedo en el tintero a partir de las reflexiones que un servidor tuvo con distintos autores vistos y discutidos en el curso de Doctorado impartido por la Dra. Assumpta Sabuco (2004), durante mi estancia en la Universidad de Sevilla, España, por esos años; con base a los argumentos expuestos por Boff y Muraro y, tomando en cuenta las corrientes y conceptos de interpretación e investigación sobre la sexualidad y el género.

²PostDoctor en Ciencias Humanas y PostDoctor en Ciencias Políticas por la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Doctor en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Sevilla, España. Profesor-investigador Titular de La Facultad de Ciencias Sociales, Campus III y Coordinador del Doctorado en Estudios Regionales (SNP CONACyT) de la Universidad Autónoma de Chiapas, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I (CONHACYT) y Miembro del Sistema Estatal de Investigadores. jorge.magana@unach.mx

Introducción

“Toda teoría nos representa directamente la realidad, la reconstruye de acuerdo a los condicionamientos histórico-sociales y a las expectativas culturales. (...) La realidad es siempre transbordante y se oculta detrás de cada representación y de cada teoría construida. De aquí que el carácter de nuestro conocimiento sea siempre parcial y aproximativo, ... Es tarea de la filosofía recordar siempre la potencialidad y el límite del esfuerzo de comprensión humana. Todo saber crítico incorpora esta perspectiva filosofante. Perspectiva que impide que caigamos en una lectura meramente constructivista de la feminidad y de la masculinidad –tendencia dominante de las investigaciones actuales-.” Leonardo Boff

Cuando leemos o escuchamos discursos o noticias en relación a que la pobreza, la desigualdad social y las inequidades de género se han profundizado a grados límite en este mundo de “ventajas globales”, así como la discriminación, subordinación y violencia hacia las mujeres, las cuales siguen siendo una realidad dolorosa, “entendemos” la necesidad de re-plantear la lucha contra la “opresión sexual racional” hacia las mujeres como una lucha inscrita en un marco de reformulaciones sobre la sexualidad como liberadora de ese orden de cosas –de ese orden social-, y como una lucha política contra el poder opresor del Estado y de una sociedad que mercantiliza la sexualidad de las mujeres, así como de otras identidades, como arma de dominación.

En ese sentido, desde siempre –histórica y socialmente hablando-, ser mujer, es ser pobre, ser desplazada, ser víctima de una sociedad desigual y estructurada para oprimirse y explotarse. Las cúspides de la violencia de género se explican cuando hombres maltratan hasta la muerte a la pareja o expareja, hasta entonces amada o deseada, con la cual ha compartido parte importante, en algunos casos, de la vida. La notoria ausencia en el sistema actual del poder de un instrumento favorecedor de teorías más allá del abordaje misógino en lo judicial y por ello podemos oír de una larga cadena de episodios de feminicidios que se repite día tras día a lo largo del año, sin resolverse y donde la víctima es la culpabilidad de ser mujer –sexualmente hablando.

En mi país –México-, por ejemplo, los jueces violan el derecho de las mujeres a ejercer su sexualidad y su elección a la reproducción. El cuerpo de las mujeres sigue siendo territorio controlado por el Estado, mediante normas y derechos que la mayoría de las mujeres desconocen, pero introyectan en su práctica cotidiana, como sería el caso de la planificación familiar (control a su sexualidad), o por otras que, aunque en apariencia son protectoras de los derechos de las mujeres, en realidad son paternalistas y generan efectos perversos de disgregación o ruptura entre las mismas mujeres.



En términos de salud, en México, diariamente mueren tres o cuatro mujeres por complicaciones del embarazo, a pesar de que estos decesos pueden ser evitados. El 31% mueren por toxemias –hipertensión durante el embarazo–, el 22% por hemorragias, 10% por complicaciones del puerperio y 8% por aborto. *“De acuerdo con una investigación efectuada en estados como Chiapas, el 75% de las fallecidas, no eran derechohabientes [a los servicios gubernamentales de salud]; el 55% vivían en localidades de 2 mil 500 habitantes o menos, lo que significa que más de la mitad de las muertes se da entre mujeres rurales que representan menos de la cuarta parte de la población”*. No es raro que en zonas rurales se duplique el riesgo de morir por causas asociadas a la maternidad y que en regiones indígenas se triplique, pues este riesgo es siete veces mayor en mujeres indígenas –mucho debido también a su subordinación étnica y de clase social, con relación a las mujeres del contexto nacional, como el caso que me tocó observar en 1999 :

“Amelia Gómez, profesora de preescolar, madre de un hijo, separada (abandonada y violentada) de su marido y originaria de Chixaltontic, municipio de Tenejapa, Chiapas, desarrolló toda una serie de estrategias que le permitieran comprender y solucionar un problema de enfermedad que le aquejó durante casi 10 años, con una variedad extraordinaria de significados que se desplazaban desde un “daño arrojado por envidia” (diagnóstico elaborado según los modelos médicos indígenas) hasta un problema de “vesícula” (diagnóstico elaborado desde el modelo médico-hegemónico).

Amelia se encuentra afiliada a los servicios médicos del ISSSTE por ser trabajadora del Estado (magisterio). Sin embargo, no asiste a consultas ya que manifiesta no creer en los médicos porque ellos no creen en ella por ser indígena. Sobre su problemática me comentaba que desde hace 10 años comenzó con un dolor muy fuerte en la espalda cerca de la cadera, motivo por el cual fue a consulta a la clínica, pero no le creyeron enferma diciéndole que sólo tenía una simple “gastritis” y le dieron medicina para tal efecto. Las siguientes consultas: “Me dijeron que mentía, que no tenía nada (...) Por eso yo ya no les tengo confianza. Hace como cuatro años me volvió el dolor muy fuerte y me recomendaron con un médico particular de Comitán (...)”. En ese lugar le hicieron análisis y le diagnosticaron “piedras en la vesícula”, sin embargo, fue operada dos años después del diagnóstico. Ella dice que no ha quedado bien, que tiene muchos dolores de cabeza y de espalda, pero que no va al médico porque no tiene dinero y porque no le gusta ser “tocada” por médicos hombres: “No me gusta contarles a ellos mis cosas (...).”

Lo anterior nos lleva a reflexionar sobre el hecho de que, hoy en día, distintos investigadores sociales –incluyendo antropólog@s– están tomando conciencia sobre el descuido y menosprecio sufrido por los temas relacionados con las mujeres en los estudios etnográficos, así como por cualquier discusión teórica en la que estuvieran relacionadas –incluyendo el “determinismo” de algunas interpretaciones que confunden género con mujer, como si fueran sinónimos exclusivos, o no toman en cuenta a la “sexualidad” en la construcción de una nueva teoría/compromiso política(o) contra la desigualdad y/o la opresión de una estructura social férreamente organizada por el poder y que diluye y menosprecia, para el funcionamiento de este orden social, todo lo que no sea “heterosexual”:

“El análisis antropológico de la sexualidad ha cobrado importancia en las últimas décadas... La confluencia de factores económicos, políticos y morales en torno al sexo han puesto de manifiesto la centralidad de la sexualidad en nuestra sociedad... -hoy ningún sujeto social puede permanecer ajeno a la influencia de una sexualidad que se visualiza en la publicidad, los medios de comunicación, etc., y cuya definición normativa es cuestionada desde diferentes posiciones, algunas de ellas hegemónicas. (...) La mayor parte de los enfoques y perspectivas que se han generado para explicar la complejidad de este factor se han enriquecido con la interdisciplinariedad y el compromiso político desde el que abordar la sexualidad”.

A su vez, debemos tomar en cuenta que, aunque todavía en amplios círculos académicos, los estudios de género son manejados exclusivamente como estudios de mujeres. En el contexto de unas ciencias sociales dominadas durante generaciones por practicantes hombres que le imprimieron un sesgo androcéntrico, es muy comprensible que ante el fervor de los movimientos feministas se reivindicara la voz femenina perdida en la historia o la participación oculta de las mujeres en la economía y su aporte al grupo doméstico. En pocas palabras, fue necesario que se produjera toda una gama de estudios sobre las mujeres cuyas vidas se mantuvieron relativamente invisibles durante tanto tiempo.

Ha sido muy difícil la experiencia que implica el vivir la convención de género para muchas personas, en especial para las mujeres, complejidad a la que se enfrentan desde sus vivencias actualizadas frente a la normatividad hegemónica. No obstante, las experiencias de subversión y transformación del sistema sexo-género y de sus prácticas de violencia, existentes desde que este se construyó, se oponen cotidianamente a los dictados de la normalidad. Debemos tener claro que, las personas encuentran posibilidades de vivir su cuerpo y la identidad de género, así como las relaciones íntimas y comunitarias, desde otras lógicas que no responden a los mandatos binarios y jerárquicos fundamentales de la convención de género y a las prácticas que lleva implícitas, lo que constituye resistencia hegemónica continua y actual dentro del sistema de género.

Visto así, se reafirma desde distintos ámbitos, y sobre todo desde los movimientos feministas, la existencia de un cambio y transformación constante en lo que respecta al modelo de convención de género imperante, ofreciendo, sin apenas darnos cuenta de ello, un censo de alternativas culturales que han subvertido y subvierten los dictados del modelo hegemónico, lo que pasa desapercibido como de “sustancia” en el patriarcado, yéndose los cambios por los cursos y no siendo tenidos en cuenta en los mismos, pero son los que mantienen la vida, como es señalado por R. Connell (2019); y siguiendo a F. Herrera (2018), estamos entrando en una lógica de resistencia que ella denomina feminista, mostrando ciertas nuevas luces a quien trabaje subversivamente en los márgenes del proceso de configuración de los sujetos masculinos, femeninos y otros, de manera individual y colectiva.

Precisamente sobre ello trata este ensayo reflexivo a partir de los postulados centrales de la obra: Femenino y Masculino de Leonardo Boff y Rose M. Muraro. En el que, tomando en cuenta la realidad de las mujeres latinoamericanas (sobre todo de las “favelas” brasileñas) y no negando lo valioso de las discusiones actuales sobre “sexualidad”, “*identidad de género*”, “*identidad sexual*”, discuten en torno al género como categorización analítica que permita el entendimiento de la lucha de emancipación política tanto de mujeres como de hombres, en una nueva “*escatología*” operada desde lo religioso –es decir, circunscrita en el marco de la Teología de la Liberación (hablaremos de ella líneas abajo)- hacia un nuevo proceso civilizatorio -que involucra una concienciación del principio femenino/masculino- que rescate las posiciones in-visibilizadas históricamente de las mujeres, destruyendo la opresión y subordinación de que han sido presas durante siglos por parte de una sociedad patriarcal y que con ello se frene la destrucción del mundo –consecuencia “mortal” del dominio de los hombres.

La reflexión será dividida, pensando en una mejor comprensión de las propuestas de Boff y Muraro, en tres partes: En la primera parte, se hace una reseña del Texto. En la segunda, se detalla una breve descripción del “postmodernismo” y la “Teología de la Liberación” como marcos en los que se circunscriben los autores; y, por último, se referirá a la discusión-reflexión en torno a las nociones y conceptualizaciones sobre género y sexualidad en y con los autores.

Cabe aclarar que por intereses directamente relacionados con esta reflexión, discusión de los principales postulados sobre género y sexualidad, se tomará como punto, para un primer acercamiento de análisis, las aportaciones que en la primera parte del Texto hace Boff –debate epistemo-teológico sobre lo femenino y lo masculino-; apoyándonos en algunas tesis del trabajo de Muraro, expuestas en la segunda parte de este Texto, pero que son el reflejo de lo dicho por Boff, y que en general pueden ser el punto de partida para una futura revisión.

SINOPSIS DE LA OBRA DE BOFF Y MURARO

Leonardo Boff y Rose Marie Muraro se encuentran desde hace muchos años comprometidos con movimientos político-sociales a favor de los pobres, de los excluidos del sistema y de las mujeres. Ellos, entienden a la sexualidad y el género “*como los puntos básicos de los cambios necesarios para mejorar la convivencia... entre hombres y mujeres y para establecer un nuevo orden social más justo, menos violento y sobre todo solidario*” (Boff op cit: 9). Sin embargo, como se verá a lo largo del análisis, reducen su posición sobre el género y la sexualidad a categorías <preestablecidas> o <fijas> (Nieto 2003; Butler 2001; De Laurentis 2000; Rubin 1989), o como menciona Sabuco y Valcuende –hablando de la homosexualidad- (2003: 135): “*Las representaciones sexuales cumplen una función violenta y agresiva al categorizar, identificar a los “otros” que se ven presionados a interiorizar imágenes impuestas*”. Y, aunque a su vez también, Boff y Muraro tratan de salirse del esencialismo biológico en la construcción de estas categorizaciones, la racionalidad teológica en la que apoyan sus discusiones no les permite ir más allá de la apropiación e interpretación del discurso científico sobre la sexualidad (Foucault 1984).

Para tal motivo de entendimiento, sobre la sexualidad y el género, Leonardo Boff hace una sinopsis sobre la sexualidad desde los primeros seres vivos hasta la actualidad aportando principios –“*masculino/femenino*” como unidad ontológica, presente en todo hombre y en toda mujer- que él mismo considera como fundamentales a lo concreto y lo cotidiano de las relaciones entre hombres y mujeres, y con lo cual busca,

“...proponer un mundo en el cual hombres y mujeres no sean más extraños el uno para el otro, sino compañeros y compañeras... [dar] inicio a una nueva sociedad” (Boff op cit: 10).

El texto habla de un nuevo proceso civilizatorio a partir de las transformaciones en la conciencia sobre la sexualidad y el género; pero si bien se les ve como emancipadores en la lucha de los oprimidos –sobre todo mujeres- hacia la libertad, no se expresa directamente su papel político en la lucha contra el poder que las subyuga (Giddens 1994) y la significación de las identidades de género como afirmación -aún y desprendida de categorizaciones fijas- de esa lucha política (Weeks 1993). Es decir, para él, este nuevo milenio representa un umbral decisivo para la supervivencia de los seres humanos, sobre todo mujeres, debido –entre otras cosas- a las guerras, el hambre, la destrucción despiadada e irracional de los recursos naturales, la explotación del hombre por el hombre, etcétera; y por lo cual, se requiere urgentemente de una nueva conciencia planetaria que integre en sí el cuidado, la solidaridad y la disposición a compartir la vida y los bienes del planeta. Esta nueva conciencia, de la que Boff habla, coincide con el final del ciclo histórico del patriarcado, y crea o re-crea la necesidad de nuevas formas de relacionarse tanto de hombres como de mujeres, y de ambos entre sí, integrando el principio masculino con el femenino.

Por lo anterior, Boff se pregunta: “¿*Qué es a fin de cuentas el ser humano que siempre aparece en ese dimorfismo masculino/femenino?, ¿cómo se inserta el género en la propia naturaleza humana?*” (Boff op cit: 52).

Sin embargo, para responder a esta pregunta, el autor cae en el viejo juego que representó un obstáculo al feminismo: entender al género como “*diferencia sexual*”; pues como nos dice De Laurentis (op cit: 33) “...[esta diferencia] *es en un primer y último análisis una diferencia entre mujeres y hombres, entre macho y hembra;...*” que cae presa del mismo fenómeno que critica –y que en Boff se ve como la estructura que debe ser transformada-, es decir, que en lugar de una oposición al “*patriarcado*” se convierte en un término supeditado y vinculado a él, ya que el género y la sexualidad no son una “*propiedad de los cuerpos*” físicos o biológicos (ibidem).

Boff insistirá, como nos muestra en su hipótesis presente a lo largo de su trabajo, que las diferencias biológicas –entre hombres y mujeres- se ordenan a la reciprocidad y a la complementariedad. Y que “*los conflictos surgen cuando rompemos ese equilibrio dinámico, prevaleciendo un polo sobre el otro, dominándolo o subalternizándolo, como históricamente ha venido ocurriendo*” (Boff op cit: 22). A su vez, él quiere que su texto sea entendido en oposición a la banalización con la que hoy en día se aborda el tema de la sexualidad (pero no debate al respecto, con otras posiciones teóricas o con otros autores como Gayle Rubin (op cit) o Catherine Mackinnon (1995), por ejemplo, que ven en ello otras formas de entender la sexualidad):

“La explotación sexual –que va desde la prostitución infantil al comercio mundial de la pornografía y de la renovada reapropiación del cuerpo de la mujer por parte del machismo mediático- y el patriarcalismo virtual como vehículo de propaganda comercial representan una de las perversiones más radicales de la sexualidad humana. Se presenta un sexo mutilado, de partes -...-, de traseros, de senos, de vaginas, matando el sexo natural en nombre del sexo virtual, vía internet, sexo sin donación y sin secreción” (Boff op cit: 23).

Insistiendo, propone situar la cuestión de género en el proceso biogénico y antropogénico –denominado por él-, para mostrar así la “<sagrada>” unidad de la vida y el lugar que en ella ocupan la sexualidad y las relaciones de género. Al mismo tiempo, incluir el principio masculino/femenino –al cual ve como unidad integradora de lo humano: reciprocidad no complementariedad- subyacente a la cuestión de género dentro de la realidad humana y manifestada de manera conflictiva.

Para Boff este nuevo paradigma civilizatorio –basado en la comprensión primaria del principio femenino/masculino-, entendido como una nueva alianza entre los géneros y de ellos con la naturaleza, debe ser capaz de superar las distorsiones del pasado. Es decir,

“Cada fase humana tiene una relación masculino /femenino específica. [...] ... sociedades cazadoras... relaciones de fuerza y lo masculino, género... hegemónico... destina para sí el dominio público y para la mujer el privado. La relación hombre/mujer pasa a ser de dominación... la violencia será base de las relaciones entre los grupos y entre la especie y la naturaleza. Únicamente el principio masculino gobierna... el mundo. [...] Al final del siglo XX, ..., la mujer entra en el dominio público porque el sistema competitivo hace más máquinas que machos... [...] ... teóricamente, está cerrando un ciclo de la historia: el ciclo patriarcal, que se abrió... con la sociedad esclavista, cuando las mujeres fueron reducidas a su función procreadora. [...] Actualmente la mujer trae los nuevos/arcaicos valores simbólicos de solidaridad de la familia al sistema productivo y al Estado. De esta manera la entrada de la mujer en el dominio público masculino es condición esencial para revertir el proceso de destrucción” (Ibidem: 13-14).

En ese sentido urge, para el autor, que se rescate lo mejor de las tradiciones: del matriarcado y del patriarcado, vistas como instituciones históricas y culturales, como arquetipos y valores insertándolos en este nuevo paradigma; pero careciendo en él una visión más precisa y menos discursiva de las relaciones de poder que las entrecruzan, crean y circunscriben (Foucault op cit). Argumentando, Boff, que a través de “...los principios masculino y femenino, [se genere] ... una nueva valoración de la alteridad, de reciprocidad y de potenciación de las divergencias de cara a salvaguardar la integridad de lo creado [–teología–] y a garantizar un futuro esperanzador para la humanidad y para el planeta Tierra” (Boff op cit: 20).

Por último, Boff menciona o hace patente que el escribe, interpreta y analiza desde su posición como hombre: blanco, cristiano, filósofo y teólogo que durante más de dos decenas de años tuvo una vida monacal y célibe y que ahora vive en familia. Sin embargo, también argumenta que se siente *“a gusto hablando de lo femenino, pues eso no es monopolio de las mujeres, sino un principio constructor –junto con el masculino– de [su] misma identidad”* (ibidem:18), concepción que le hace comulgar con los argumentos del feminismo postmoderno.

Aunque Boff pretende un manejo y comprensión de la diversidad, sus posiciones que oscilan entre lo político y lo religioso se mantienen, como se verá, muy imbricadas en los cuerpos y en la experiencia de la sexualidad de las personas pero como categorías fijas de hombre y mujer, sin lograr –además– romper con el esencialismo que no ve que las identidades genéricas (Vance 1989; Weeks op cit) son un producto socialmente construido y no una esencia o un derivado de la supuesta naturaleza de los cuerpos; es decir, una de las múltiples identidades que los individuos utilizan con fines de interacción y, como cualquier otro tipo de identidad, es construida a partir de las distinciones y clasificaciones que los grupos sociales elaboran entre sí (Bourdieu 1996).

POSTMODERNIDAD

Leonardo Boff no sólo comulga, sino que se siente muy atraído por las posiciones del feminismo postmoderno; pero antes de analizar el por qué o en qué sentido, veamos un poco sobre el significado del postmodernismo. Para nuestro análisis es importante precisar algunos rasgos considerados de importancia.

El postmodernismo es una época en la que se está cumpliendo lo dicho por Federico Nietzsche (1981): sobre *“la llegada del nihilismo”* significando que todo lo que consideramos como valores supremos están perdiendo validez. Como estamos en un tiempo en el que los absolutos están tan desacreditados, los hombres y las mujeres han caído en la actitud nihilista –rompiendo los pre-condicionamientos o las categorías fijas construidas sobre la “diferencia sexual”: única y bipolar (Sabuco et al, op cit; Rubin op cit; Weeks op cit)–, sobre todo en Europa y el mundo anglosajón. Sin embargo, la crisis de paradigmas, la desaparición de referentes también ha afectado a Latinoamérica.

El postmodernismo es un tiempo histórico de tensión, es una actitud que pretende superar la crisis de la modernidad que rompe esquemas, por ejemplo y parafraseando a David Harvey (1989): mientras el modernismo es romántico, el postmodernismo es dadaísta, mientras uno es jerárquico el otro es anárquico, y si en el primero predomina la metáfora en el segundo domina la metonimia; a final de cuentas, el modernismo es *“genital”* y *“fálico”*; la postmodernidad *“polimorfa”* y *“androgina”*. Al ser el postmodernismo una denuncia filosófica, política y hasta religiosa contra lo establecido, le permite a Boff ubicarse dentro de esta estructura conceptual y, como se dijo anteriormente, comulgar con las tesis del feminismo postmoderno.

La principal característica del feminismo postmoderno es el rechazo de la mujer como sujeto único (postura que se declara contra la homogeneización y universalización que los conceptos generales suponen). La identidad es una forma de regular la diversidad social. Las múltiples identidades que existen, sólo hacen contextual y relacionalmente y no tienen porque compartir elementos y aspectos universales. Hallamos esta posición expresada en el texto de Judith Butler (op cit) donde afirma que los elementos de identidad no son fijos, el sujeto se crea y se construye en una cultura particular y en un contexto de relaciones. De esta manera, existe una manifiesta oposición con ver la categoría de género usada como una categoría excluyente, homogeneizadora y normativa.

Como resultado del rechazo ha esta forma de concebir el género y a la utilización del término "mujer" como unívoco y general, apareció la cuestión de las diferencias entre las mujeres que, siendo silenciadas por una categoría homogénea elaborada desde las teorías clásicas e integradas, llevaba consigo una dominación "inragenérica" de etnia, clase social y opción sexual (De Laurentis op cit). Así tenemos que uno de los primeros en cuestionarse este término unívoco de "mujer" fue el feminismo psicoanalítico; le siguió el feminismo postcolonial de las feministas del Tercer Mundo y, por último, el feminismo lesbiano. El énfasis de estas diferencias dentro de las mujeres derivaría en muchos casos de la disolución del sujeto "mujer" propia de los discursos postmodernos, pero presentando el riesgo de total desmoronamiento de los análisis y discursos y de la atomización de las categorías (Sabuco 2004). Al mismo tiempo las feministas crean nuevas categorías hegemónicas de pensamiento en nombre de su naturaleza feminista.

La moral feminista bajo esta perspectiva, nos dice Boff:

"... es un proceso de rescate de la vida, en la medida en que todos tienen acceso igualitario y legítimo a los medios de subsistencia y a las condiciones que permiten el florecimiento de las potencialidades humanas" (Boff op cit: 69).

La nueva conciencia de la que habla Boff y que establece su proceso de instauración a las posiciones feministas desde finales del siglo pasado, conlleva una carga de potencial crítico y constructivo de la mayor importancia. El feminismo postmoderno –que incluyen en la tarea de liberación a las mujeres y a los hombres- ha creado el ámbito de las utopías más prometedoras para la liberación de la humanidad, dentro de un nuevo pacto sociocósmico, o como diría Donna Haraway (1991) creando imaginarios alternativos como los "cyborgs"; en el que ve, hablando de esta utopía, la realidad como "<un mundo cambiante de ficción>": "La realidad social son nuestras relaciones sociales vividas, nuestra construcción política más importante, un mundo cambiante de ficción. Los movimientos internacionales feministas han construido la experiencia de las mujeres... Tal experiencia es una ficción y un hecho político de gran importancia" (ibid: 253), y su representación es el "cyborg" un híbrido de máquina y organismo, con el que ironiza las categorizaciones de un mundo controlado e impuesto por el hombre. Y Boff le da ha esta ironía-utopía un sustento teológico:

“En esta fase se hace mucho más urgente que en otras una espiritualidad que ponga la vida en el centro de sus preocupaciones, la vida con su espléndida diversidad, ... Dios emerge desde el centro del proceso cosmogénico como aquella energía misteriosa que ordena todo a partir del caos, como aquel Espíritu de ternura y vigor que hace convergir todo hacia formas cada vez más complejas, conscientes y co-responsables. (...) Esta nueva conciencia necesita... de cuidado, de solidaridad, de compartir la vida y los bienes de la naturaleza, creando... nuevas estructuras socioeconómicas, políticas y espirituales” (ibidem: 13). Además, “la humanidad esta pasando innegablemente por una crisis que toca los cimientos de su subsistencia en la Tierra” (ibid: 17).

Para él, la crisis global en este mundo postmoderno esta relacionada también con la crisis de los modelos y fundamentaciones teóricas:

“La crisis global afecta radicalmente a las principales categorías del pensamiento e instituciones creadas por el patriarcado: la de la razón instrumental-analítica, fundada en el paradigma que separa sujeto objeto, base del proyecto de la tecnociencia, y que reduce lo complejo a lo simple e instaura el dominio del hombre -...- sobre los procesos de la naturaleza, hasta la institución del poder ejercido como dominación o hegemonía del más fuerte. La crisis afecta... al Estado... organizado en interés de la lógica de los hombres, ... la... educación... reproductora y legitimadora del poder patriarcal... las religiones con sus divinidades predominantemente masculinas -...- que consagran la mayoría de las veces los privilegios de los hombres, agravando los prejuicios contra las mujeres. Y finalmente el... androcentrismo... Este complejo proceso ha provocado una ruptura en todos los campos –Dios/mundo, espíritu/materia, femenino/masculino, sexo/amor, público/privado-...” (ibidem: 19).

Sin embargo, sobre este “poder” Foucault menciona, a diferencia de Boff, que debemos tener cuidado en su interpretación puesto que no es el simple y llano representante de instituciones, aparatos y códigos –como el Derecho-

“...que garantizan la sujeción de los ciudadanos a un Estado determinado... por poder hay que comprender, ..., la multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; [pero también]... las estrategias, ..., que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales” (Foucault op cit: 112-113).

Por otra parte, Boff ve el género más allá del sexo biológico y hace suyas las formulaciones iniciales desde el feminismo, pero crítica en muchas de ellas que dejan a un lado la cuestión de poder que subyace en el prisma masculino –androcentrismo- de casi todas las formulaciones teóricas y de las iniciativas prácticas concernientes al tema hombre/mujer:

Pero no basta constatar las diferencias; es imprescindible considerar... cómo se establecieron las relaciones de dominación entre los sexos y los conflictos que suscitan; la forma en que se elaboraron los distintos roles, las expectativas, la división social y sexual del trabajo; cómo fueron proyectadas las subjetividades personales y colectivas..., (ibidem: 18).

Para él, el género no sólo se construye a partir de lo biológico o de lo social y cultural, sino también teológica y ontológicamente, por consiguiente, el concepto de género debe comprender cuestiones que van más allá de lo femenino/masculino y del sexo biológico (Vance op cit; Rubin op cit; etc.), por lo que a continuación hablaremos de su relación con la *“religión y la teología”*.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA POSICIÓN DE BOFF Y MURARO: MASCULINO/FEMENINO

Nuevamente es necesario hacer algunas precisiones. Nuestro mundo es un mundo global pero plural, en el que se busca la unicidad de la verdad y se le somete a encontrarla en el pasmoso poder tecnológico de un particular tipo de conocimiento: el de la ciencia y de sus aplicaciones. A su vez, la centralización política y económica impuesta por las condiciones modernas ha dogmatizado y mitificado a la ciencia y al desarrollo tecnológico como los únicos medios para alcanzar la armonía de la vida: en términos weberianos estaríamos viviendo la desencantación del mundo (Casanova 1994). Sin embargo, paradójicamente, la globalización, el desarrollo, la ciencia, la racionalidad también han provocado un desencantamiento social, por lo que no se han abandonado las ideas y prácticas religiosas en la modernidad; sino que, por las mismas condiciones críticas-estructurales del, si así podemos llamarle, programa de la modernidad: el cada vez mayor número de desplazados y pobres que provoca o crea en este mundo global requieren de garantías, aunque sean espirituales, para soportar el peso de la vida. Por tal motivo la religión sigue siendo una importante fuente puesto que les permite acceder a un mundo que no los violenta, que los democratiza y trata en condiciones igualitarias y de equidad, porque les da una esperanza: ya sea en esta vida o en la creencia en otra. Porque le explica su ubicación y acceso al mundo.

Por estas y otras razones se considera a la modernidad, pero sobre todo al período de la modernidad en su fase crítica como un gran alicate en la revitalización religiosa. La fe como espacio o práctica liberadora busca *“realizar una reforma religiosa [en este período] de gran alcance –una reinvención de la Iglesia resultante de un redescubrimiento de las fuentes contestatarias de la fe”* (Burity s/f: 5; Asad 1983); como serían los casos de la Teología de la Liberación o los Neopentecostales, ambos movimientos en América Latina.

Las crisis del capitalismo y de su *“razón lógica ilustrada”*: la modernidad, han desencadenado una serie de efectos económicos, políticos, culturales y religiosos en el mundo globalizado que se suceden y concatenan destruyendo *“la mística y la utopía del cambio [debido al progreso económico de los pueblos], de la razón emancipadora universal, y la idea de confluencia de todos los oprimidos bajo un solo megaproyecto histórico”* (Burity op cit: 6).

Bajo esa dimensión, dominada por una sola visión de lo que debe ser el “desarrollo”, el progreso económico, predominan las incertidumbres, la permanencia de profundas desigualdades socioeconómicas y de prejuicios morales que favorecen las ideas de que hay que hacer algo para preservar el mínimo de marcos referenciales de estabilidad de la vida personal y colectiva; pero también favorece la idea de buscar estos marcos referenciales en la religión y en su moralidad. Como menciona Garma (2002: 2):

“Ante la imposición vertical de los modelos de globalización han surgido, ..., diversos movimientos sociales que exigen el retorno o el apego a formas de interacción a una escala donde los vínculos entre los integrantes del grupo social o comunidad imaginada son mas estrechos. Con frecuencia se apela a una construcción ideológica de la “tradición” como depositaria de importantes valores que deben ser defendidos. Como resultado aparecen los movimientos religiosos, étnicos y nacionalistas en todo el mundo”.

Estos movimientos enarbolan estandartes reivindicativos que fundamentan su práctica y accionar en la unidad y solidaridad del colectivo - y no ya en el individuo, como fueron los viejos criterios de salvación enraizados en el catolicismo ortodoxo o el protestantismo histórico-, generando modelos de identificación grupal, como, por ejemplo: la pastoral de la Teología de la Liberación (Dorraj 1999) a la que pertenece Leonardo Boff.

Después de esta breve contextualización y continuando con lo que aquí nos interesa, Boff, sobre la base biológica, se abre el paso a las consideraciones ontológicas, filosóficas y teológicas de su postura sobre la sexualidad: “...[la] base biológica sostiene la base ontológica de la sexualidad, es decir, la dimensión-ser” (Boff op cit: 33); con lo cual argumenta que el ser humano es un ser sexuado en todas y cada una de sus dimensiones corporales, mentales y espirituales, y establece así que el sexo no es algo intrínseco al ser humano, es decir, no es algo que posea (ibid).

Y continúa diciendo –tratando de esclarecer más esta postura desde la teología- que,

“...[lo] masculino y femenino existen en cada ser humano, hombre y mujer, como fuerzas productoras de identidad y de diferencias, que se realizan en las muchas dimensiones de la realidad total... lo femenino no puede ser cristalizado únicamente en la mujer, pues se concretiza en la Tierra y en lo Divino” (ibidem: 59).

Para Boff, el ser humano es un ser inacabado y requiere ser plenificado. La teología tiene una respuesta a ese ser-inacabado:

“...teología, ... balbucea una respuesta reverente a la angustia del ser inacabado. Se siente acabado, como hombre o como mujer, solamente cuando encuentra a quien puede efectivamente plenificarlo. (...) ... san Agustín tiene más razón que Freud al afirmar: <Mi corazón estará inquieto hasta que descanse en Ti, Señor>. El cor inquietud nos invita al abordaje teológico de lo masculino/femenino y del género. (...) El ser entero pero inacabado busca acabarse y completarse. En esta búsqueda encuentra a Dios. Dios es el nombre para simbolizar esa tiernísima realidad y ese Sentido amoroso capaz de realizar infinitamente al ser humano..., Dios solamente tiene sentido si irrumpe de la propia estructura deseante del ser humano... (...) [Sin embargo]... el hecho cultural de esa realidad -...- se ha expresado en el contexto del patriarcado. Dios se presenta como masculino... [por lo que debemos desmitologizar las representaciones] El imaginario, el lenguaje, los símbolos, los ritos y los textos fundadores de instituciones [religiosas] traen la marca de la cultura masculina. Por eso dichos lenguajes... deben ser desmitologizados [y]... despatriarcalizados” (ibidem: 64-66).

Esta descategorización entre lo masculino y lo femenino tiene que ver con un replanteamiento en el que Dios no se identifica necesariamente con lo masculino. Para él es “la Fuente de donde todo procede y el Útero que todo acoge” (ibidem: 67) y en la que se expresa tanto lo femenino como lo masculino. Sin embargo,

“Los teólogos hombres raramente concienciaron su lugar social-sexual-patriarcal. La gran mayoría estima que la teología producida por la comunidad pensante masculina es la teología pura y simple. [Sin embargo para Boff, esta teología]... es parcial... Normalmente la teología masculina es discursiva, racional, objetivista y sistémica, a diferencia de la teología femenina, que se presenta más narrativa, biográfica, abierta, atravesada de emoción y de experiencia espiritual” (ibidem: 68-69).

En ese sentido la teología de la liberación y las mujeres co-participes de esta visión se cuestionan el, “¿cómo pensar a Dios y su gracia a partir de la mujer pobre, oprimida y excluida?” (ibidem: 68).

En la “escatología” de la teología de la liberación encontramos una propuesta - ¿postmoderna? - sobre la igualdad de género: esta igualdad se verá presente y defendida en grupos de cristianos marginales al final de la historia humana, en la “Segunda Aparición de Cristo”. Para estos cristianos el mundo es andrógino: Dios es masculino/femenino. Sin embargo, entienden que Dios Padre/Madre es heterosexual no diverso:

“En términos teológicos estrictos cuando decimos Dios-Padre no decimos algo diferente que cuando decimos Dios-Madre. Por padre y madre, pretendemos, teológicamente, expresar que la vida y toda la creación tienen su origen en Dios y que se encuentra siempre bajo cuidado y providencia amorosa. Esto puede ser perfectamente expresado por las categorías padre y madre. Por lo tanto, tenemos siempre un camino abierto hacia Dios, por nuestra propia humanidad una y diversa, masculina y femenina. Destruyendo lo humano, perdemos a Dios. Perdiendo a Dios, perdemos el sentido último de todas las cosas” (ibidem: 82).

Al mismo tiempo, la mujer es divinizada, pero en función a su heterosexualidad:

“Todas las mujeres, no sólo María, están llamadas a esta divinización, pues todas ellas son portadoras de esta posibilidad de acoger a Dios –el Espíritu– en sí..., cada mujer a su modo será uno con Dios. Éste será su cuadro final y terminal: ..., Dios-Mujer, Dios-Esposa, Dios-Virgen, Dios-Madre, Dios-Compañera” (ibidem: 87).

Actualmente y ante la destrucción de la sexualidad sagrada, considerada en la forma de relación igualitaria -que hipotéticamente existió en el origen- entre hombres/mujeres, que posibilitaba el acceso al éxtasis y al conocimiento místico; ahora el matrimonio es el amor sagrado que subordina a la mujer. Este amor sagrado entre hombre y mujer condicionado al matrimonio, marca las diferencias entre ellos al determinarlas a partir del poder: en el cual el hombre es el jefe y la mujer es rebajada y ridiculizada. Esto provocó una destrucción de la armonía, originaria, masculino/femenino y construyó nuevos símbolos de dominación y opresión de un género sobre el otro: el masculino sobre el femenino. De esta manera, decir Dios Padre/Madre: el Padre es: excluyente-castigador; y la Madre es: incluyente-misericordiosa:

“Una cosa es decir Dios-Padre, palabra en la que resuenan arquetipos ancestrales ligados al orden, al poder, a la justicia, a un plan divino... Y otra cosa es decir Dios-Madre, invocación en la que emergen experiencias originarias y deseos arcaicos de refugio, de útero acogedor, de misericordia y de amor incondicional” (ibidem: 69).

Por tal motivo, el autor nos dice que,

“La teología como saber específico que habla de Dios, a Dios, y sobre todo a partir de Dios se plantea las siguientes preguntas: ¿en qué medida lo masculino y lo femenino son caminos de la humanidad hacia Dios?, ¿en qué medida lo masculino y lo femenino son caminos de Dios hacia la humanidad?... ¿en qué medida lo masculino/femenino revela a Dios y en qué medida Dios se revela a través de lo femenino/masculino? (...) La teología proyecta también una pregunta radical: ¿cuál es el cuadro final de lo femenino y de lo masculino?... ¿cuál es la utopía terminal de lo femenino y de lo masculino?” (ibidem: 69-70).

Para responder a estas preguntas Boff nos menciona que en el Génesis hay un texto de carácter verdaderamente revolucionario, pues afirma la igualdad de los sexos y su origen divino: *“Se trata del relato sacerdotal –Priesterkodex–, escrito hacia el siglo VI-V a. C...: <Dios creó a la humanidad –adam, en hebreo significa los hijos y las hijas de la Tierra, derivado de adamah, que significa tierra fértil– a su imagen... los creó hombre y mujer> (Gén 1,27)” (ibidem: 71).* Por lo que Dios no puede ser reducido a la comprensión de un solo género, sino que puede ser conocido y reconocido por la vía de la mujer y por la vía del hombre, pero juntos.

Sin embargo, nos dice que lo que penetró en el imaginario colectivo “*fue el relato antifeminista de la creación de Eva (Gén 1,18-25) y de la caída original (Gén 3,1-19)*” (ibidem: 73), con lo que se considero y estructuro socialmente a la mujer como sexo débil, perversa por seducir al hombre y provocar el pecado, y en fin... ser la mala de la película; de ahí la razón de su sometimiento histórico, justificado ideológicamente: “*<Estarás bajo el poder de tu marido y él te dominará> (Gén 3,16)*” (Ibid: 73).

Nuevamente el planteamiento de Boff se revela contra este entendimiento ideológico de sometimiento a través de lo que el llama “El Evangelio de María”, apoyándose en la sexualidad de Jesús – **pero ojo una sexualidad heterosexual**:-

“Según el dictado de los antiguos <todo lo no-asumido no está salvado>. Si Jesús considerado el Mesías, el Cristo, no asume la sexualidad, ésta no está salvada, ... por lo tanto la sexualidad es mala, ... puede ser degradante y puede hacernos <culpables>. Sin embargo, El Evangelio de María, ..., nos recuerda que Jesús era capaz de intimidad con una mujer. Esta intimidad no era solamente carnal, era afectiva, intelectual y espiritual; se trata de salvar, es decir, de hacer libre al entero ser humano, ...” (ibidem: 78).

Pero muy a su pesar, sigue prevaleciendo una justificación teológica de la subordinación de las mujeres a los hombres. El dice que el cristianismo posterior no consiguió mantener la ruptura instauradora de Jesús, sino que sucumbió ante la cultura dominante que subordinaba la mujer al hombre: “... Pablo [apóstol-ideólogo instaurador del catolicismo]..., puede decir, en concordancia con el código patriarcal: *<El hombre no procede de la mujer y sí la mujer del hombre; ni el hombre fue creado para la mujer, sino la mujer para el hombre; debe, pues, la mujer usar la señal de su sumisión, ...> (1 Cor 11,10)*” (ibidem: 79).

En realidad, para Boff la unidad y diferencia hombre/mujer se encuentra en el Misterio de Dios:

“El ser humano en su unidad y diferencia hace parte del misterio de Dios. Ya no podemos hablar de Dios sin hablar del hombre y de la mujer. Y no podremos hablar nunca más del hombre y de la mujer sin hablar de Dios” (ibidem: 88).

Ante lo expuesto, considero que debemos tener cuidado a la hora de interpretar estas posiciones de Leonardo Boff, puesto que aún y siendo una bella forma de tratar la liberación contra la opresión, una lucha contra el poder masculino y su –otra- forma ideológica de construcción, no deja de estar construida a partir de los propios conceptos que trata de deconstruir, es decir, trata al género como categorías fijas: hombre/mujer; pero además, como categorías fijas que se justifican o justifican la heterosexualidad. No menciona el papel de las diversidades e identidades sexuales -entendiéndolas en su afirmación identitaria y de lucha política (Weeks op cit)- en las representaciones “teológicas” sobre el género.

A su vez, como menciona Foucault (op cit) criticando la postura de la Iglesia, que reduce a un discurso sobre el “pecado” como estrategia de poder y sometimiento de las individualidades y de estas a la sexualidad (en su diversidad) como “perversión” que, “según la nueva pastoral, [aunque no específicamente se está refiriendo a la Teología de la Liberación y sí a la confesión, esta nueva pastoral se cuestiona la sexualidad como liberación y, por ello, aunque] *el sexo a no debe ser nombrado sin prudencia; pero sus aspectos, correlaciones y efectos tienen que ser seguidos hasta en sus más finas ramificaciones: una sombra en una ensoñación, una imagen expulsada demasiado lentamente, una mal conjurada complicidad entre la mecánica del cuerpo y la complacencia del espíritu: todo debe ser dicho*” (ibid: 28). En estas “correlaciones”, “efectos” y “aspectos” tratan de incorporar –los teólogos de la liberación- su interpretación y conocimiento para la liberación de la opresión entre “sexos”; pero a este respecto debemos entender el círculo “perverso” que reproduce el poder dominante de lo que se debe ser: “*lo heterosexual,*” y que se manifiesta entre el apoyo racional que la ciencia da hoy día a la Iglesia para sus explicaciones “*dogmáticas*” (realmente diríamos: apropiación de postulados racionales científicos por los teólogos), y la construcción ideológica aportada por la Iglesia a la ciencia –ambas fundamentadas en la “*razón ilustrada*” del siglo XIX y en la crisis de ésta: postmodernismo.

También debemos tener mucho cuidado o tomar distancia analítica ante tales postulados teológicos, pues como Butler (op cit) señala críticamente contra la realidad ontológica –como noción aplicada a la sexualidad que: estos constructores ontológicos constituyen medios filosóficos artificiales mediante los cuales se instituye una representación simplista del orden real de las cosas: “*...el sexo aparece dentro [de éste] lenguaje hegemónico como una “sustancia”, como un ser idéntico a sí mismo, en términos metafísicos*” (ibid: 51), descontextualizándolo de su realidad de imagen y representación –así como de su construcción. Profundizaremos un poco más sobre estos puntos, en el siguiente apartado.

POR ÚLTIMO... EL DEBATE: SEXUALIDAD Y GÉNERO. POSICIONES DE LEONARDO BOFF Y ROSE MURARO

La apertura de los análisis del género y la sexualidad, llevó a una desnaturalización de otro constructo social: el sexo como marco de interpretación biológica:

“Hablar de género es <hablar a partir de un modo particular de ser en el mundo, fundado por un lado en el carácter biológico de nuestro ser y por el otro en el hecho de la cultura, de la ideología y de la religión de ese carácter biológico> (Gebara 2002. En ese sentido el género posee una función analítica... atraviesa las sociedades históricas, saca a la luz los conflictos entre hombres y mujeres y define formas de representar la realidad social y de intervenir en ella” (Boff op cit: 18).

La sexualidad deja de ser una fuerza ciega, natural e impulsiva en el interior de los humanos para ser instaurada a través del género en la sociedad. Rubin (1986) diferencia género de sexualidad como arenas diferentes de la vida social. Género, sexo y sexualidad son todos constructos sociales. La concepción de Rubin es que el género ya no se deriva de los atributos físicos sexuales de la especie humana sino que es división impuesta socialmente a partir de relaciones de poder, Boff señala al respecto:

“La historia a mostrado que el sexo ha servido de soporte a la organización social y a la elaboración de valores. C. Lévi-Strauss... Las estructuras elementales del parentesco, mostró que la mujer aparece ligada fundamentalmente al primer paso de la naturaleza a la cultura. La prohibición del incesto consiste, ..., en establecer entre los hombres un vínculo sin el cual no podrían elevarse por encima de la organización biológica para adquirir la organización social. Las mujeres -...- entran en un circuito de circulación continua. Ellas son el don por excelencia, mediante el que se realiza el intercambio que garantiza la subsistencia del grupo como grupo. La mujer funciona, en la norma social, como una señal semejante al lenguaje, señal que realiza la sociabilidad” (Boff op cit: 43). [Además]... “Todas las formas de antifeminismo antiguas y modernas se basan en esta dominación del hombre sobre la mujer. Sus expresiones atraviesan todos los niveles sociales, y hasta religiosos, como el cristianismo, ...” (Ibid: 46).

Asimismo, pasa con la desnaturalización de las prácticas sexuales, la antropología de la sexualidad de los años 80s se hace sobre la base de este constructivismo en el que la sexualidad, construcción social e histórica, es vista como vehículo para las relaciones de poder mediante la hegemonía de ciertas prácticas y la sanción de otras.

Este revisionismo constructivista pretenderá desnaturalizar, en la revisión crítica de los 90s, nuevos espacios sociales como la biología. El sexo es un marcador de diferenciación social que se inscribe en el cuerpo visualizando la categoría. El cuerpo escenifica lo que la sociedad le ha inscrito por lo que el sexo en sí mismo y lo que se consideran sus atributos y marcadores, son datos seleccionados e interpretados en función de unas relaciones de poder que cristalizan en la naturalización o biologización de esta interpretación. Sin embargo, aunque para Boff estas tendencias son de tomarse en cuenta no logra desfasarse de la instrumentación biológica:

*“La primera corriente [–hablando él de su postura analítica, a partir de otras experiencias epistémicas–] afirma... el hombre y la mujer poseen memoria sexual propia, fundada en el largo proceso evolutivo de la vida... comportamientos distintos con características psicológicas propias... realidades... moldeadas por las matrices biológicas previas. El tipo de relación entre los sexos –igualitarias, jerarquizadas u opresoras– y las formas de poder que a partir de ahí se ejercieron, y aún se ejercen, están también condicionados por la base biológica diferencial de los sexos... La segunda corriente... las diferencias sexuales, de personalidad, de roles y de ejercicio del poder resultan de condicionamientos sociales. El hombre y la mujer concretos no existirían **in-natura**. Serían contruidos social y culturalmente... en el nacimiento predomina una clara neutralidad psicosexual... La sexualidad..., a través de la socialización, puede ser moldeado en cualquier dirección. Esta corriente niega que existan rasgos femeninos y masculinos definidos. Hombres y mujeres pueden ser contruidos igualmente como seres agresivos, dependientes, pasivos o cooperadores, creativos y pacíficos... todo depende del tipo de construcción social operada... La tercera... recoge... cada una de las posiciones anteriores y procura dialectizarlas.. (...) ... cómo se elaboran socialmente los datos biológicos referentes a la mujer con relación al hombre, ... Las diferencias sexuales son dadas y simultáneamente contruidas. Por eso es importante considerarlas conjuntamente para hacer justicia a esa realidad dialéctica... [Esta es la posición teórica que él comparte] (ibidem: 20-22).*

Es así que la construcción del sexo, la sexualidad y la reproducción se efectúa fundamentalmente marcando e interviniendo el cuerpo femenino. El cuerpo femenino como principio central organizativo tiene su contexto en la historia, la religión, la política, la ecología y la economía (Rubin op cit; Butler op cit). El cuerpo es portador del sexo construido y así es intervenido socialmente. La relación de dominación masculina se vislumbra en que es el cuerpo de la mujer el objeto de intervención prioritaria.

Sin embargo, para Boff que insiste en entender el género dialectizando las dimensiones del “proceso biogénico”: sexocentrismo, antropocentrismo y sociocentrismo; todo sigue estando marcado por un biologicismo de origen:

“Para comprender en profundidad la cuestión de género es necesario dialectizar todos los factores... El sexo subyacente a las cuestiones de género y el principio masculino/femenino que atraviesa todo lo humano no pueden ser entendidos en sí mismos –sexocentrismo- o estudiados apenas como fenómeno humano –antropocentrismo- o como construcción histórico-social matriarcal o patriarcal –sociocentrismo-. Estas dimensiones... representan momentos de un proceso mayor, del biogénico. (...) ... -elementos físico-químicos, microorganismos, rocas, plantas, animales y seres humanos-..., se entrelazan con redes de Inter-retroconexiones inclusivas conformando una totalidad orgánica, única, compleja y diversa” (ibidem: 24-25).

Pero la diferencia entre hombre y mujer esta marcada por los andrógenos que marcan la diferencia; en el origen biológicamente todo es femenino:

“A partir de un mismo precursor los órganos sexuales masculinos y femeninos siguen líneas divergentes. Esto significa que, efectivamente, el pene del hombre y el clítoris de la mujer son el mismo órgano, formado del mismo tejido. (...) En el origen todos somos biológicamente femeninos. A partir de este femenino, se desarrolla el resto del campo sexual, hecho que desautoriza el fantasioso <principio de Adán>. La ruta del masculino es una modificación de la matriz femenina, ruta inducida por la secreción de andrógenos producidos por los testículos” (ibidem: 32).

La diferencia entre hombre y mujer estaría entonces marcada en el proceso histórico biogénico y sexogénico, y la dicotomía sólo se explica como objeto de análisis; los fragmentos forman parte de un todo: masculino/femenino como principio, ya que ser hombre o mujer... “no [son formas] exclusivas de ser dentro de la realidad” (ibidem: 38). En ese sentido, nos dice el autor que la sexualidad sólo puede ser captada si junto con la diferencia incluimos la “reciprocidad”:

“..., la reciprocidad supone independencia y capacidad de relación de cada compañero. Independencia para que cada cual tenga su identidad. (...) “...reciprocidad [no] es sinónimo de complementariedad. La complementariedad supone que cada uno sea incompleto en sí y sólo se complete en la relación..., hombre y mujer, ..., está... inacabado, por estar aún en proceso de génesis y de autoconstrucción” (ibidem: 50-51).

Por último, este proceso de génesis y autoconstrucción que el denomina: biogénesis, influyen en la organización de la sexualidad humana. Y es a partir de la producción de hormonas, específicamente los andrógenos prenatales, que opera la diferenciación masculina y femenina –esto puede conectarnos, incluso, con sus ligeras concepciones sobre la homosexualidad y el lesbianismo: *“Mujeres que han sufrido, ..., una androgenización fetal parecen resistirse a una socialización (considerada) femenina y muestran intereses, así como distintos grados de actividad estimados como adecuados a los hombres. Hombres que sufren de insensibilidad congénita a los andrógenos prenatales asumen características comportamentales tenidas como nítidamente femeninas o se oponen a una socialización (dicha) masculina”* (ibidem: 40).

En ese sentido, para Boff, la homosexualidad es una patología de los géneros, en donde al proceso de individuación: integración dinámica y siempre difícil de lo masculino y lo femenino, pueden sucederle exacerbaciones y entonces aparecen realizaciones patológicas: *“un hombre feminizado o una mujer masculinizada, irrupción de violencia o manifestación de excesiva fragilidad”* (ibidem: 60). Es una patología que sufren los géneros y lo expresa en el siguiente cuadro:

HOMBRE	MUJER
<ul style="list-style-type: none"> • Fácilmente manipulable • Prefiere la apariencia • Inseguro emocionalmente • Masoquista • Se acomoda en la relación 	<ul style="list-style-type: none"> • Copula para tener poder • Usa la apariencia • Sexualmente segura • Sádica • Autoritaria

Cuando se le permite a la Iglesia hacer análisis, muchas veces su racionalidad esta profundamente enraizada en mecanismos que dibujan lo ridículo de sus posiciones pseudocientíficas y teológicamente basadas en una discusión de moralidad entre lo que es “bueno” y lo que es “malo”, por ese motivo sus respuestas de interpretación tan radicales a todo lo que no se encuadra en ser “hombre” y ser “mujer”.

EN CONCLUSIÓN

Con base a los argumentos expuestos por Boff y Muraro y, tomando en cuenta las corrientes y conceptos de interpretación e investigación sobre la sexualidad y el género, con autores como los manejados a lo largo de esta reflexión y discutidos en el curso de Doctorado impartido por la Dra. Assumpta Sabuco (2004), podemos observar y concluir que las posiciones del autor rayan fundamentalmente, en primer lugar, en una justificación de la heterosexualidad, al tomar categorías y representaciones fijas: hombre/mujer –como la forma máxima de espiritualidad y de alcanzar el mensaje divino-, pero eso sí, con una nueva concienciación que erradique la opresión y violencia contra las mujeres.

En segundo lugar, el no poder desprenderse del constructo biológico en las construcciones del género y la sexualidad (biogénesis); y en tercer lugar, como dijimos al inicio de este ensayo reflexivo: se habla de un nuevo proceso civilizatorio a partir de las transformaciones en la conciencia sobre sexualidad y el género; pero si bien se les ve como emancipadores en la lucha de los oprimidos –sobre todo mujeres- hacia la libertad, no se expresa directamente su papel político en la lucha contra el poder.

A diferencia de lo planteado por Boff, el género y la sexualidad estructuran las acciones y la vida social de los individuos a partir de diferenciaciones, desigualdades y relaciones de poder (Rubin op cit; Giddens op cit); que, como práctica estructurada permanecen imbrincados en los cuerpos y en la experiencia de la sexualidad de las personas (Butler op cit; De Laurentis op cit). Pero, como menciona Bourdieu (op cit) esta estructuración ha señalado que los cuerpos son socializados para un género específico. Esto es, el ser un hombre o una mujer es una definición social, como un argumento del poder hegemónico-heterosexual que reduce las representaciones a posiciones fijas, haciendo creer a las personas que las diferencias entre hombres y mujeres obedecen más a las diferencias biológicas y a las representaciones sobre estas (Weeks op cit, hablando de la identidad).

Otra diferencia con Boff, que de manera esencialista y ontológica atribuye el género a individuos, los autores de apoyo discutidos en esta reflexión insisten en su carácter emergente de situaciones sociales: es al mismo tiempo un desenlace de y una racionalización para varios arreglos sociales, así como una vía de legitimación para una de las divisiones más fundamentales de la sociedad: hombres y mujeres (Vance op cit; Foucault op cit, Rubin op cit; etc).

En la teología de la liberación, se ha desarrollado un fuerte trabajo de deconstrucción de la espiritualidad opresora de las mujeres, en muchos casos coherente con la psicología feminista. Así, han supuesto un apoyo fundamental para el trabajo terapéutico y asistencial a las mujeres que sufren y han transmitido una espiritualidad centrada en la dignidad de las mujeres, que reivindica hasta la saciedad como imagen y semejanza de Dios, y, a menudo, con un concepto de Dios feminizado, que siempre apoya la "cura interior" de las mujeres, como base de la cura de la realidad; un ejemplo lo podemos encontrar en los movimientos New Age, pero que frecuentemente se ha mostrado como un nuevo rincón de manipulación machista. Mientras que el paso que las teologías feministas aún no han dado, en general, es la aceptación plena de las mujeres; las teólogas feministas, consideran abiertamente que la piedad de la mujer no se traduce en compromiso y critican sin ambages la religiosidad, particularmente, la cristiana- opresora de la mujer, pero en comparación con la psicología feminista, las teologías feministas aún resultan demasiado visibles actitudes de disconformidad; por ejemplo, no acaba de quedar claro qué lugar merece el material "espiritualista" y "New Age" que claramente les es ajeno, y, por ello, acaban alejándose de aspectos epistemológicos considerados poco científicos.

En el libro, Boff y Muraro, dedican el resultado de estas reflexiones a la instrumentalización y desvalorización del género al reducirlo a una simple discusión sexual por el patriarcado en su intento de destruir la existencia del otro, y se presenta una de las pruebas más claras de falta de humanidad.

El diálogo entre las diferentes prácticas de acercamiento a la realidad de la violencia de género permite vislumbrar la dimensión entrañable de la humanidad con el misterio de la vida, con la que colinda más estrechamente la labor de la teología. Asimismo, la metodología misma posibilita desestructurar formas de pensar y hacer alrededor de la violencia de género, de manera que no sea abordada de manera aplanada, sino que implique acercarse al fenómeno, a sus sentidos y significados concretos, para construir intuiciones con alta valencia crítica. De esta forma, desde el diálogo con nosotros mismos, nuestros propios contextos y escrituras, tomamos los aportes de la metodología feminista de investigación promovida por Rita Segato (2017),

antropóloga argentina, asentada en la Asociación para Estudios Latinoamericanos (LASA) por su sigla en inglés.

La principal crítica oportunamente desarrollada por Segato, respecto de las vías por las que se aproximaron a la problemática de la violencia en el ámbito académico y también en la acción colectiva, consiste en sobreponer la dimensión micro-relacional de la violencia a las categorías de género de análisis. Propone entonces hacer visible no ya la discriminación, la desigualdad o las violencias que se ejercen sobre una mujer por parte de un varón, sino la compleja trama de relaciones de dominación que se establecen alrededor de ese acto y que allí se condensan. Otra crítica que Segato realiza a estas investigaciones es que suelen tomar dimensiones de la realidad vinculadas a pautas culturales o de género sin cuestionar el todo al que ellas pertenecen ni intentar descubrir la manera en que operan en las construcciones subjetivas y en los cuerpos.

A partir de ello, podemos encontrar posibles diálogos, principalmente entre la Teología y la Filosofía feminista. Respecto del primero, entendemos que es necesario continuar los estudios sobre Teología feminista latinoamericana, a fin de identificar formas de pensar la teología no solo desde nuevos parámetros o categorías teológicas sino asegurando su arraigo en los contextos vitales y las prácticas transformadoras. Al respecto, es central la crítica a la separación entre fe y vida denunciada por diferentes corrientes de la teología feminista con el aporte de una teología vital de la liberación.

PENSAMIENTOS FINALES

Coinciden varios postulados de la Teología de la Liberación en torno a la violencia sociopolítica (la realimentación de la opresión a través de la explotación económica o de la violencia represiva) con los énfasis del feminismo de la segunda ola en torno a la violencia simbólica, económica, sexual y estructural.

En paralelo al discurso tradicionalmente cristiano que diviniza y justifica la violencia encontramos un discurso que le contrarresta afirmando el "Amor encarnado en Jesús" y proponiendo una relación con la creación de servicio universal en cuya interrelación no violenta propone como fórmula una escatología de restauración cósmica no alineada con la dominación. Ello implica un cambio estructural de las relaciones internas y externas de la persona social solidaria en un comportamiento sapiencial nietzschiano, que daría frutos - en un plazo final - que no hubieran sido posibles siguiendo otro método propio al marco teológico soterológico o antropológico cristiano a partir de modelos y fórmulas. Comparar y valorar esta encrucijada desde la reflexión teológica-feminista parece ser una buena orientación para evitar devorar a los propios retoños. Lo que se demande desde este campo tiene que integrar las demandas de las transformaciones reivindicadas desde el feminismo con las razones accedidas desde la fe. (Mansbridge, 2021) (Amaya Rodríguez & Mercado López..., 2020)

Por último, debemos entender que actualmente el género como explicación de las opresiones y legitimaciones sociales del poder masculino y representación fija de la diferencia, ha sido superado por la búsqueda e instauración de una teoría política de la sexualidad, que determina que el poder no está en la "categoría" sino en las vinculaciones entre géneros: es relacional. Pero también es identidad: elección-selección y autorrealización (Weeks op cit). *"El sexo no determina el género... [y]... la sexualidad no puede ser explicada como complementariedad..."* (Sabuco op cit: 137) entre géneros (fijos y no fijos –a nivel de representación e imagen, claro está).

BIBLIOGRAFÍA

AMAYA RODRÍGUEZ, R. A., MERCADO LÓPEZ, D. E., & MONTERROSA HENRÍQUEZ, H. N. (2020). "Tipificación de la violencia de género en El Salvador: el feminicidio en modalidad de coautoría (Doctoral dissertation, Universidad de El Salvador). ues.edu.sv

ASAD T (1983) "Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz". En: Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 18, No. 2. Pp. 237 – 259.

BOFF L y R M MURARO (2004) Femenino y masculino: una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias. Trotta Editorial. Madrid.

BURITY J (s/f) Religión, mercado y política: Tolerancia, conformismo y activismo religioso. <http://www.clacso.edu.ar/libros/brasil/nabuco/joan.rtf>. Pp. 1 - 21.

BUTLER J (2001) "Identidad, sexo y la metafísica de la sustancia". En: El Género en Disputa. Ed. Paidós-Universidad Nacional Autónoma De México. Pp. 48-67.

CASANOVA J (1994) Capítulo 10: El revival político de lo religioso. En: Díaz Salazar et al: Formas Modernas de Religión. Alianza, Madrid. Pp. 227 – 265.

CONNELL R: "Una vida atravesada por el género". En: AspArkíA, 35; 2019, 171-176. ISSN: 1132-8231.

DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/Asparkia.2019.35.9>

DE LAURENTIS T (2000) "La tecnología del género". En: Diferencias, Etapas de un camino a través del Feminismo. Ed. Cuadernos Inacabados No. 35. Horas y Horas, Madrid. Pp. 33-65.

DORRAJ M (1999) "The Crisis of Modernity and Religious Revivalism: A comparative study of Islamic Fundamentalism, Jewish Fundamentalism and Liberation Theology". En: Social Compass, 46 (2). Pp.225 – 240.

FOUCAULT M (1984) Historia de la Sexualidad. Vol. 1, La Voluntad de Saber. Ed. Alianza, Madrid.

GARMA C (2002) "Preguntas y Respuestas para una Discusión sobre Movimientos Nacionalistas y Religiosos". En: Anuario de Investigaciones 2. Centro de Investigaciones, Universidad Dr. José Matías Delgado, El Salvador, C. A. Pp. 1 – 9.

GIDDENS A (1994) Capítulo IX. Sexualidad, represión, civilización y Capítulo X. La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas. Cátedra. Madrid. Pp. 145-183.

HARAWAY D (1991) Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX". En: Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La Reinención de la Naturaleza. Ed. Cátedra. Madrid. Pp. 251-313.

HARVEY D (1989) The condition of postmodernity. Cambridge.

HERRERA, F., AGUAYO, F., & WEIL, J. G. (2018). Proveer, cuidar y criar: evidencias, discursos y experiencias sobre paternidad en América Latina. Polis. Revista Latinoamericana, (50).

MAGAÑA J (2002) "Enfermedad y tratamiento entre la población indígena inmigrada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Lo médico como campo social". En: Revista Relaciones, Vol. XXIII, Colegio de Michoacán, México. Pp. 195 – 226.

MACKINNON C (1995) Capítulo 7. Sexualidad. En: Hacia una Teoría Feminista del Estado. Ed. Cátedra. Madrid. Pp. 221-277.

MANSBRIDGE, J. (2021). Democracia: amistad y pugna. wordpress.com

NIETO J (2003) "Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad". En: Antropología de la Sexualidad y Diversidad Cultural. Ed. Talasa. Madrid. Pp. 15-51.

NIETZCHE F (1981) Voluntad de poderío. Edad. Madrid.

ROBLES J. A (1998) "Postmodernidad y teología de la liberación". En: Revista Cristianismo y Sociedad. No. 137. Guayaquil, Ecuador. Pp. 49 – 66.

RUBIN G (1986) "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo". En: Nueva Antropología. Vol. VIII, No. 30. México. Pp. 95-145.

----- (1989) "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". En: Carole VANCE Placer y Peligro. Ed. Talasa. Madrid. Pp. 113-191.

SABUCO A y J M VALCUENDE (2003) "La homosexualidad como representación hiperbólica de la masculinidad". En: VALCUENDE J M y BLANCO J (editores) Hombres. La Construcción Cultural de las Masculinidades. Ed. Talasa. Madrid. Pp. 135-154.

----- (2004) Curso de Antropología de la Sexualidad. Doctorado en Antropología de la Universidad de Sevilla.

SANCHIZ P (1993) "Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala". En: Revista Mesoamérica. Cuaderno 26. Año 14. Publicación de Plumsock Mesoamerican Studies y Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. Pp. 253 – 265.

SEGATO R (2017) "Para comprender el género hay que comprender el mundo primero".
<https://www.ucr.ac.cr/noticias/2017/04/04/rita-segato-para-comprender-el-genero-hay-que-comprender-el-mundo-primero.html>

VANCE C (1989) "El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad". En: Placer y Peligro. Explorando la Sexualidad Femenina. Ed. Talasa. Madrid. Pp. 9-50.

WEEKS J (1993) "Movimientos de afirmación: la política de la identidad" y "El significado de la diversidad". En: El Malestar de la Sexualidad. Ed. Talasa. Madrid. Pp. 293-388.