

## TEOLOGÍA ANTE EL RETO DEL GÉNERO LA CUESTIÓN Y EL DEBATE ANTROPOLÓGICO

*Virginia Raquel Azcuy*  
Proyecto 45 (2004) 9-37

*En Cristo ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer.*  
(Gál 3,28)

La dignidad humana de las mujeres es una realidad que preocupa a las iglesias cristianas; se habla incluso de un desafío que pone a prueba la credibilidad del cristianismo y de las religiones. En este contexto, el aporte de la teología se evidencia indiscutible en cuanto puede constituir una mediación valiosa al servicio de la comprensión de la realidad y una orientación oportuna para alentar los cambios personales y estructurales que se requieren para una vida más justa y evangélica. Al mismo tiempo, cuando la teología trata de pensar nuevas experiencias y dimensiones sociales, necesita escuchar las voces de las otras disciplinas humanas y sociales para enriquecer su modo propio de conocimiento. En este sentido, los aportes recopilados en este número de *Proyecto*, de la epistemología y la filosofía, la historia y la psicología, la sociología y la ética, nos ofrecen puntos de vista útiles y constructivos para profundizar la mirada.

Por otra parte, las relaciones entre teología, antropología y género ofrecen un motivo de creciente discernimiento y reflexión en nuestro ámbito, si se tienen en cuenta las transformaciones sociales del presente. En este marco, el presente estudio quiere plantear, primero, una aproximación de la teología al género y destacar la “inequidad de género”<sup>1</sup> como una realidad interpelante

<sup>1</sup> El reconocido economista Amartya Sen describe siete tipos de disparidad entre varones y mujeres a escala universal: 1) *inequidad de mortalidad*, basada en las diferencias de nutrición y salud que reciben las mujeres (norte de África y Asia, incluyendo China y sur de Asia); 2) *inequidad de natalidad*, a causa de la preferencia de los niños sobre las niñas en las sociedades patriarcales y las prácticas de aborto selectivo conforme al sexo (este de Asia, China y Corea del sur, entre otras regiones); 3) *inequidad en el acceso a educación*,

para la reflexión y la praxis cristiana. Si el instrumental de género permite desocultar las causas de la desigualdad, su empleo crítico por parte de la teología puede ser útil y necesario. Segundo, para ir a una aplicación en el contenido teológico, se propone mostrar un debate de antropología teológica en dos reconocidas autoras americanas, Sara Butler y Elizabeth Johnson, como ilustración de las implicancias de la cuestión. La actualidad y complejidad del tema nos exige mayor cuidado en la percepción de lo real, en el esfuerzo interdisciplinario y en la disposición transformativa.

## I. LA CUESTIÓN DEL GÉNERO

Sobre el concepto de género no hay una única visión y tampoco se trata de una conceptualización simple, por lo cual es conveniente despejar un panorama fundamental que ayude a situar las colaboraciones de este número<sup>2</sup>. A diferencia de las categorías de *clase social* o *etnia*, que han sido instrumentos analíticos desde hace mucho tiempo, la categoría *género* es una herramienta de reciente creación y su uso no está generalizado<sup>3</sup>. Actualmente, las teoriza-

tanto en Asia y África, como también en América Latina; 4) *inequidad en oportunidades especiales* de educación superior y praxis profesional, también visibles en países desarrollados de Europa y Norte América; 5) *inequidad profesional*, referida a división sexual del trabajo y del ejercicio profesional; 6) *inequidad en la propiedad* de vivienda y territorio, lo cual repercute en las actividades comerciales, económicas y sociales; 7) *inequidad doméstica*, relativa a los roles y las responsabilidades que desempeñan las mujeres en el ámbito privado de la casa y la familia. A. SEN, “Many Faces of Gender Inequality”, 2001, [http://www.ksg.harvard.edu/gei/Text/Sen-Pubs/Sen\\_many\\_faces\\_of\\_gender\\_inequality.pdf](http://www.ksg.harvard.edu/gei/Text/Sen-Pubs/Sen_many_faces_of_gender_inequality.pdf). Cf. A. SEN, *Desarrollo y libertad*, Barcelona 2000, 114-141.233-249; M. NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona 2002.

<sup>2</sup> En mi caso particular, he profundizado particularmente los aportes provenientes de la filosofía social y las ciencias sociales, dada mi tarea en el Programa sobre “La Deuda Social Argentina” a la cual me he dedicado en estos tres últimos años.

<sup>3</sup> Sus antecedentes se encuentran en Simone de Beauvoir, quien desarrolla una aguda formulación sobre el género donde plantea que las características humanas consideradas como “femeninas” son adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social, en vez de derivarse “naturalmente” del sexo. Su reflexión abrió un campo nuevo para la interpretación del problema de la igualdad entre los sexos y enmarcó el campo de la investigación académica feminista posterior. Para ampliar, cf. M.L. FEMENÍAS, *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Buenos Aires 2000, 13-47.

ciones en torno al género han rebasado el marco feminista inicial y se han extendido entre los científicos sociales –especialmente del ámbito anglosajón, lo cual da una mayor precisión al término<sup>4</sup>. Con todo, es importante dejar en claro que el *género* es una categoría analítica central de la teoría feminista<sup>5</sup> y, por lo tanto, no puede separarse de sus objetivos si se quiere entender el sentido principal de su incorporación. Como señala Lamas,

la comprensión del concepto de *género* se ha vuelto imprescindible, no sólo porque se propone explorar uno de los problemas intelectuales y humanos más intrigantes –*¿cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente construidos?*–, sino también porque está en el centro de uno de los debates políticos más trascendentales: el del papel de las mujeres en la sociedad.<sup>6</sup>

En efecto, el género resulta muy útil para la apasionante tarea que se propone la antropología en orden a desentrañar los significados de la cultura en la que vivimos, aunque actualmente este instrumental se utiliza más productivamente en la teoría política y en la filosofía. Por otra parte, utilizar la categoría de género para referirse a la diferenciación, dominación y subordinación entre varones y mujeres, obliga a remitirse a la fuerza de lo social y abre la posibilidad de la transformación de costumbres e ideas.

Para decirlo muy brevemente, el género muestra su capacidad de desocultar y de transformar en la medida en que posibilita evidenciar las causas de la desigualdad entre varones y mujeres, que se encuentran fijadas a partir de las diferencias biológicas. El debate sobre las diferencias se ha desplazado desde lo biológico hacia lo social, que aunque resulte con frecuencia más arduo para su transformación, está asimilado a lo transformable<sup>7</sup>. En definitiva, como re-

<sup>4</sup> En inglés, *gender* implica una clasificación relativa al sexo; mientras que, en castellano y en francés, la acepción no es unívoca –puede significar tanto género literario, como tela, etcétera.

<sup>5</sup> Cf. M. LAMAS, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México 2003, 10; R. COBO BEDIA, voz “Género”, en: C. AMORÓS (dir), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella 1995, 55-83, 55.

<sup>6</sup> LAMAS, “Introducción”, en: *El género*, 10.

<sup>7</sup> Cf. LAMAS, “La antropología feminista y la categoría de género”, en: *El género*, 97-125, 102ss. En efecto, la tradición masculina de la teología cristiana ha visto generalmente el género y los roles asignados al género como parte del orden creado por Dios y, por ello, de

cuerda Griselda Gutiérrez, la incorporación del instrumental de género responde a la insuficiencia de otras categorías para explicar la desigualdad:

Las distintas líneas teóricas para sustentar una perspectiva de género analítica pueden ser actualmente motivo de discusión respecto de la pertinencia y productividad de unas u otras alternativas. Pero lo que quizás, más allá de los debates iniciales, sea hoy un punto de consenso, es que la acuñación de ese concepto respondió a un giro estratégico con implicaciones de distinta envergadura; las más explícitas y atinentes a las preocupaciones feministas, agudamente señaladas por Joan Scott, serían: “...reinvindicar un territorio definidor específico, de insistir en la insuficiencia de los cuerpos teóricos existentes para explicar la persistente desigualdad entre mujeres y hombres”.<sup>8</sup>

Por el mismo motivo, la teología que busca promover la dignidad humana y la equidad en las relaciones interpersonales encuentra en los estudios de género un aporte valioso para conocer la realidad humana y social, a la vez que para procurar su liberación de toda clase de opresión y discriminación<sup>9</sup>.

## 1. Acerca de algunas definiciones de género

En las últimas tres décadas, se ha dado la confluencia de diversas tendencias dentro de las investigaciones académicas que ha producido una comprensión más compleja del género como fenómeno cultural. Las fronteras del género, al igual que las de la clase, se trazan para servir a una gran variedad de funciones políticas, económicas y sociales; estas fronteras son a menudo móviles y negociables<sup>10</sup>. Entre los estudios pioneros, se suele mencionar la definición de género dada por la historiadora Joan Scott, considerada como punto de referencia generalizado en el ámbito académico. Entre sus méritos, se en-

carácter universal y eterno; el análisis sobre la construcción social del género, distinto del hecho biológico del sexo, ha planteado un nuevo punto de vista. Cf. S.B. PURVIS, “Gender Construction”, en: L.M. RUSSELL – J. SHANNON CLARKSON (eds), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville 1996, 124-125.

<sup>8</sup> G. GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, “La perspectiva de género y su contribución al horizonte epistémico contemporáneo”, en: *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre feminismo, política y filosofía*, México 2002, 13-20, 13.

<sup>9</sup> Me he referido a este aspecto en: V.R. AZCUY, “Teología y Género. Un diálogo al servicio de la fe y la promoción de la justicia”: *Stromata LX* (2004) en prensa.

<sup>10</sup> Cf. J.K. CONWAY – S.C. BOURQUE – J.W. SCOTT, “El concepto de género”, en: Lamas, *El género*, 21-33.

cuenta la promoción de un uso no esencialista, sino histórico del género; además, es interesante ver cómo intenta señalar el vínculo entre el ámbito de lo psíquico y el ámbito de lo social<sup>11</sup>. Según Scott, la definición del género tiene dos partes y varias subpartes, interrelacionadas, pero distintas analíticamente.

El núcleo de la definición está en una conexión integral de dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos; y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Los cambios en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a cambios en las representaciones de poder, pero la dirección del cambio no va necesariamente en un sentido único.<sup>12</sup>

Hablar de género es plantearse el tema de las relaciones sociales y las posibilidades de transformación en ellas; el género se basa en las diferencias sexuales y es una forma de expresar la dimensión de poder presente en las relaciones. Evidentemente, si existe subordinación o dominación social, ésta está mediada por las representaciones de género, que son susceptibles de modificarse –por ejemplo, cuando son causa de desigualdad o cercenan el desarrollo humano de las mujeres.

A su definición básica, compuesta de dos partes, la historiadora añade una mayor explicación. A partir de la primera proposición de su definición, Scott desglosa detalladamente cuatro elementos que interactúan en la realidad de género que me parece oportuno transcribir a continuación:

Como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en diferencias percibidas entre los sexos, el género comprende cuatro elementos interrelacionados: primero, símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples y a menudo contradictorias –Eva y María, por ejemplo, como símbolos de la mujer en la tradición cristiana occidental–, pero también mitos de luz y oscuridad, de purificación y contaminación, inocencia y corrupción (...). Segundo, los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y

<sup>11</sup> LAMAS, “Introducción”, en: *El género*, 17.

<sup>12</sup> J. SCOTT, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en: M. NAVARRO – C.R. STIMPSON (comp.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, México 1999, 37-75, 61. Este ensayo fue preparado en una primera instancia para su presentación en la reunión de la American Historical Association, en New York, el 27 de diciembre de 1985. Fue publicado en su forma presente en la *American Historical Review* 91 (1986).

contener sus posibilidades metafóricas. Esos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educacionales, científicas, legales y políticas (...). Este tipo de análisis debe incluir nociones políticas y referencias a instituciones y organizaciones sociales, tercer aspecto de las relaciones de género. (...) Necesitamos una visión más amplia que incluya no sólo a la familia sino también, especialmente en las complejas sociedades modernas, al mercado de trabajo (un mercado de trabajo segregado por sexo forma parte del proceso de construcción del género), la educación (las instituciones de sexo masculino y las coeducativas forman parte del mismo proceso) y la política (el sufragio universal masculino es parte del proceso de construcción del género). (...) El cuarto aspecto del género es la identidad subjetiva. [Más allá de los aportes del psicoanálisis y de la teoría de Lacan]. Las historiadoras, en cambio, necesitan investigar las formas en que se construyen sustancialmente las identidades genéricas y relacionar sus datos con una variedad de actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas.<sup>13</sup>

Los cuatro elementos explicitados por Scott forman parte de su definición del género y ninguno de ellos funciona sin los demás, aunque no funcionan simultáneamente; la historia indaga, precisamente, cómo son las relaciones entre los cuatro aspectos. La extensión de este esquema de análisis a otros procesos sociales como la clase social, la raza, la etnicidad, etc., muestra el valor del instrumental para conocer distintas realidades.

Por otra parte, en relación con la segunda proposición “forma primaria de relaciones significantes de poder”, la autora quiere señalar que el género es el campo primario en el cual, o por medio del cual, se articula el poder. En este sentido, el género facilita un modo de decodificar significado y de comprender las complejas conexiones entre varias formas de interacción humanas; porque, en definitiva, la lógica del género es una lógica de poder y dominación<sup>14</sup>. Si bien ésta no es la única dimensión que se juega en las relaciones sociales, ella constituye un elemento central en la dinámica social y en la relación entre las personas humanas y los grupos, en este caso iluminadora de las relaciones varón-mujer y crítica de las asimetrías o inequidades que se dan entre ellos. En este sentido, la contribución de Scott como simbolización cultural de la diferencia sexual es sintetizada por Marta Lamas con los siguientes términos:

<sup>13</sup> SCOTT, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, 61-63.

<sup>14</sup> Cf. SCOTT, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, 64ss.

Indudablemente una ventaja de usar *género* para designar las relaciones sociales entre los sexos es la que plantea Scott: mostrar que no hay mundo de las mujeres aparte del mundo de los hombres, que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres. Usar esta concepción de *género* lleva a rechazar la idea de las esferas separadas.<sup>15</sup>

En el contexto argentino, merece citarse una de las primeras sistematizaciones colectivas que se han propuesto desde el ámbito filosófico, dado su carácter clarificador:

En un primer sentido, podríamos decir ingenuo, *género* se toma como sinónimo de *sexo*, otorgando a ambos términos igual extensión e igual comprensión. Así, sería lícito afirmar que “género” designa a la colección de individuos que tienen un mismo sexo, y también al conjunto de determinaciones propias de una colección de individuos, gracias a las cuales constituyen una clase. En este primer sentido, el género se muestra como una categoría biológica.

En un segundo nivel de significación el género se diferencia del sexo. Mientras que éste es biológico y consiste en la posesión de determinados caracteres anatómicos y fisiológicos, el género aparece como una construcción cultural, es decir, como el conjunto de propiedades y de funciones que una sociedad atribuye a los individuos en virtud del sexo al que pertenecen. Así, el género es una categoría construida social, histórica y culturalmente. A diferencia de mujer y varón, femineidad y masculinidad no son conceptos empíricos. El género es la institucionalización social, muy arraigada, de la diferencia del sexo. (...) Hay, por supuesto, diferencias biológicas innegables entre mujeres y varones, pero lo determinante en la organización social no es la diferencia misma sino el modo en que se la significa y se la valora, el modo en que se la interpreta y se la vive.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> LAMAS, “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de ‘género’”, en: *El género*, 327-366, 332. La autora señala que en las últimas tres décadas las disciplinas han venido usando el concepto de género de diversas maneras, pero afirma que pueden distinguirse dos sentidos básicos: el de género como relativo a mujeres –lo cual es entendido por ella como una medida de estrategia institucional, con la pretensión de una mayor neutralidad–, y el de género como construcción social de la diferencia sexual en alusión a las relaciones sociales entre los sexos.

<sup>16</sup> M.I. SANTA CRUZ – A. GIANELLA – A.M. BACH – M.L. FEMENÍAS – M. ROULET, “Aportes para una crítica de la teoría de género”, en: *Mujeres y Filosofía (I). Teoría filosófica de Género*, Buenos Aires 1994, 47-58, 48s.

A esta primera aproximación, las autoras añaden que puede hablarse de un *sistema sexo/género*<sup>17</sup> o principio de organización social, según el cual toda sociedad se estructura sobre la base de la distinción genérica, y que tal sistema es jerárquico por cuando se organiza sobre la base de una dominación masculina. En relación con esto, otro aspecto de interés en la conceptualización, que ha generado debates muy intensos en el feminismo, es la articulación entre *el sistema de prestigio y el de género*. Éste se da en el sistema de parentesco y en el matrimonio, y pone en evidencia una importante contradicción: aunque la estructura de la sociedad sea patriarcal y las mujeres como género estén subordinadas, los hombres y las mujeres de un mismo rango social están mucho más cerca entre sí que los hombres y las mujeres con otro *status*. Se retorna, de este modo, al entrecruzamiento de las discriminaciones de género y las socio-económicas<sup>18</sup>.

Por último, quisiera insistir en la relación existente entre la categoría de género y la situación de desigualdad de las mujeres. En efecto, el concepto de género forma parte de un esfuerzo de las feministas contemporáneas por reivindicar un territorio específico e insistir en la insuficiencia de los cuerpos teóricos existentes para explicar la persistente *desigualdad entre mujeres y hombres*. La dimensión política de la categoría de género es insoslayable y puede resumirse en las cuestiones relativas a la segregación generada por la división sexual del trabajo y su consecuencia en la separación de los ámbitos público/privado. La pregunta, en definitiva, se reduce al siguiente interrogante: ¿por qué la diferencia sexual implica desigualdad social? En este contexto, *la aspiración de justicia se manifiesta como una búsqueda de equidad* basada en la igual dignidad humana. Comprender qué es el género tiene, por tanto, implicancias profundamente democráticas, pues a partir de dicha comprensión se podrán construir reglas más equitativas en las que la diferencia

<sup>17</sup> El sistema sexo/género es el conjunto de arreglos a partir de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana; con estos “productos” culturales, cada sociedad arma un sistema sexo/género, esto es, un conjunto de normas a partir de las cuales la materia cruda del sexo humano y de la procreación es moldeada por la intervención social, y satisfecha de una manera convencional, sin importar qué tan extraña resulte a nuestros ojos.

<sup>18</sup> Sobre el cruce de género y etnia, con especial aplicación a la teología latinoamericana y latina en Estados Unidos, cf. el artículo de Nancy Bedford en este mismo número.

sexual sea reconocida y no utilizada para establecer desigualdad. Como señala la antropóloga mexicana Marta Lamas: “Cuestionar códigos heredados en la ética y la política, y analizar la construcción del *sujeto*, sin olvidar la materialidad de la diferencia sexual, es una de las tareas políticas e intelectuales más apremiantes.”<sup>19</sup>

## 2. Aportes y límites de la categoría de género<sup>20</sup>

### 2.1. Los aportes de la categoría (teoría, instrumental) de género

Ahora bien, *qué aporta la categoría de género*. Para empezar, se puede decir con la antropóloga Gayle Rubin que *el sistema sexo/género* como construcción social de la sexualidad biológica es el lugar de la vida social en que se puede desentrañar la opresión de las mujeres y de otras minorías sociales<sup>21</sup>. En orden a explicar las situaciones de discriminación, la perspectiva de género puede colaborar en los siguientes pasos metodológicos:

- Propone una nueva manera de plantearse el origen de la subordinación femenina y la forma de entender o visualizar cuestiones fundamentales de la organización social, económica y política: es decir, ayuda a desentrañar la dominación masculina como “violencia simbólica” y a “des-naturalizar” el *habitus* que produce y reproduce la desigualdad (Bourdieu<sup>22</sup>);
- Permite desplazar lo que determina la diferencia entre los sexos del terreno biológico al terreno simbólico: no se trata de suprimir las diferencias biológicas, sino de descubrir que, en realidad, la diferencia sexual no es sólo una cuestión biológica, sino una realidad corpórea y psíquica que nos afecta subjetivamente, biológicamente y culturalmente (Lamas<sup>23</sup>);

<sup>19</sup> LAMAS, “Introducción”, en: *El género*, 19.

<sup>20</sup> En este punto, sigo básicamente a M. LAMAS, “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de ‘género’”, en: *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, 327-366.

<sup>21</sup> Metodológicamente, me parece importante distinguir entre estas realidades de discriminación y la herramienta teórica para desocultarlas, sin establecerse necesariamente una relación causal entre esta última y las primeras.

<sup>22</sup> Cf. P. BOURDIEU, *La dominación masculina*, Barcelona 2000.

<sup>23</sup> LAMAS, “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de ‘género’”, 353ss.

- Ayuda a delimitar con mayor claridad y precisión cómo la diferencia cobra la dimensión de la desigualdad –sea en el terreno del parentesco, de la distribución de tareas, de lo simbólico con especial referencia al prestigio–; y, en este sentido, constituye un instrumental muy valioso para des-ocultar los mecanismos de opresión que se encuentran “naturalizados” y para mostrar las transformaciones posibles.

En síntesis, en el campo de la antropología el uso de la categoría de género permite el desmantelamiento del pensamiento biológico –tanto patriarcal como feminista– respecto del origen de la opresión femenina, ubicándolo en el registro “humano”, es decir, simbólico. Esto quiere decir que, si la discriminación tiene un fundamento biológico y éste no se puede cambiar, no podrá ser superada la desigualdad; mientras que, si la discriminación obedece a razones culturales y simbólicas, puede ser transformada desde objetivos ético-políticos.

## 2.2. Algunos límites y confusiones en torno a la categoría de género

En cuanto a los *límites de la categoría de género*, es preciso tener en cuenta, en primer lugar, la evolución de su empleo en las últimas décadas. Mientras que en la década del setenta se distingue entre sexo y género –para enfrentar el determinismo biológico y ampliar la base teórica de argumentación en favor de la igualdad de las mujeres–, posteriormente se han dado una variedad de formas de interpretación, simbolización y organización de las diferencias sexuales en las relaciones sociales, y se perfiló una crítica a la existencia de una esencia femenina. En la década del noventa se ha popularizado el término género, pero se elude la distinción fundamental al equiparar género con sexo, con lo cual se pierde el hallazgo teórico principal que motoriza los estudios de género y las reivindicaciones de la igualdad<sup>24</sup>.

En segundo lugar, otras dificultades para utilizar esta categoría son, ante todo, las referidas al significado diverso en inglés y en castellano de la misma que da lugar a diferentes connotaciones del término. Asimismo, se debe tener en cuenta que dicho instrumental, además de haber tenido etapas sucesivas de evolución, éstas han sido diferentes en las distintas disciplinas y sus representantes. Se dan, también, otro tipo de dificultades que provienen de las inexac-

<sup>24</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre feminismo, política y filosofía*, México 2002, 33-51.

titudes, generalizaciones, y adaptaciones interesadas en la comprensión de los términos. Una de ellas es el caso de la confusión que surge al plantear una equiparación entre “perspectiva de género” y “perspectiva de las mujeres” – como si género fuera sinónimo de mujeres, tal como se asumió en muchos ámbitos académicos como camino estratégico. Aunque se entiendan las razones que llevaron a esta identificación, este uso del concepto de género no hace justicia al largo camino teórico y metodológico que fundamenta las relaciones sociales entre los sexos y la dimensión de poder implicada en las mismas. Justamente, esta última forma de entender el género no se limita a las mujeres, sino que es realmente “inclusiva” y muestra que todo problema relativo a las mujeres es, a la vez, un problema en conexión con los varones.

Una tercera crítica que se puede hacer a la categoría de género es la que postulan María Isabel Santa Cruz y sus colegas:

La dificultad principal reside en que el género se manifiesta como un concepto totalizador, que produce la invisibilidad de todas las determinaciones heterogéneas que hacen a la identidad de las personas: raza, clase social, ocupación, sexualidad, religión, etcétera. Éstas quedan relegadas a la marginalidad. El género, así tomado, anula en el interior de la persona toda estructura diferenciada. Nadie es exclusivamente hombre o mujer, masculino/a o femenina/o.<sup>25</sup>

No obstante, las autoras piensan que el género puede utilizarse como una categoría que no resulte perniciosamente homogeneizante de la diferencia.

Por último, sostiene Lamas que el uso riguroso de la categoría de género conduce inevitablemente a la des-esencialización de la idea de mujer y de hombre –porque pone en juego la dimensión social y simbólica que no aparece cuando todo se explica desde lo biológico– y facilita la aceptación de la igualdad psíquica y social de los seres humanos. Por otro lado, una postura voluntarista y racional que busque la rápida des-generización de la cultura conlleva el riesgo de negar la diferencia sexual: “El *quid* del asunto –señala la autora– no está en plantear un modelo andrógino, sino en que la diferencia no se traduzca en desigualdad.”<sup>26</sup> No parece de menor importancia insistir en la asociación

<sup>25</sup> SANTA CRUZ – GIANELLA – BACH – FEMENÍAS – ROULET, “Aportes para una crítica de la teoría de género”, 51.

<sup>26</sup> LAMAS, “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría ‘género’”, 364. De hecho, algunas posiciones radicales como la de Sulamith Firestone, propulsora de un feminismo

del concepto de género a la búsqueda de comprensión de la desigualdad que sufren las mujeres; en este caso, más que un concepto de moda, el género se revela como un instrumental ordenado al bien social.

### 3. La perspectiva de género vista desde la teología

Si la perspectiva de género es entendida como “ideología de género”, como posición radical contraria a la naturaleza, la familia, la sociedad y la religión, es muy difícil imaginarse una mirada positiva del género por parte de la teología y mucho menos un uso constructivo del mismo en el lenguaje religioso. En cambio, si la perspectiva de género es considerada como un instrumental para analizar las situaciones de asimetría social y para alentar una mayor equidad de relaciones –sea en la familia, en la sociedad o en las iglesias–, entonces la teología puede plantearse el desafío y la oportunidad de esta mediación socio-analítica para ampliar y profundizar sus puntos de vista<sup>27</sup>.

En efecto, la perspectiva de las mujeres, la epistemología feminista y los estudios de género, han hecho ya su irrupción en el ámbito de las ciencias y plantean un reto a la teología en cuanto a su abordaje y discernimiento<sup>28</sup>. La crítica rigurosa que plantean las pensadoras feministas a la epistemología resulta particularmente distintiva: cómo afecta la construcción socio-cultural del

cultural contra la opresión patriarcal, han minimizado las diferencias entre las mujeres considerándolas como una *clase biológica* hasta llegar a propugnar una suerte de modelo andrógino, ampliamente difundido durante los '70 por la moda *unisex*. Pero esto es, justamente, de lo que no se trata. Cf. FEMENÍAS, *Del sujeto al género*, 28ss.

<sup>27</sup> Para una introducción al uso de esta perspectiva en teología, cf. M.L. GARCÍA BACHMANN, “Algunas reflexiones sobre el impacto de las teorías de género en la exégesis bíblica”: *Proyecto 39* (2001) 43-57; M. ECKHOLT, “La perspectiva de género en la teología”: *Erasmus III/1* (2001) 3-18; C. VÉLEZ, “Teología de la mujer, feminismo y género”: *TX 140* (2001) 545-564; M.S. VIVAS A., “Género y Teología”: *TX 140* (2001) 525-544; C. SCHICKENDANTZ (ed), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*, Córdoba 2003.

<sup>28</sup> A este tema nos hemos referido en: V.R. AZCUY – G. DI RENZO, “Ciencias y teologías desde la perspectiva de las mujeres”: *Studium VI, XII* (2003) 219-232. Las críticas feministas de las epistemologías tradicionales –entendidas como masculinas– quieren poner en evidencia la existencia de un conocimiento específicamente femenino y la prolongada exclusión de la posibilidad, para las mujeres, de ser agentes de conocimiento. El debate surgido de tales críticas ha dado lugar al desarrollo de un proyecto teórico sobre la epistemología feminista y ha impulsado el reconocimiento de las dimensiones de género en el sujeto cognoscente.

género en la producción de conocimiento en general y en el establecimiento del contrato social y del orden político en particular.

Personalmente, creo que una razón decisiva para pensar en la incorporación de la categoría de género en teología es la realidad de la *inequidad de género* y su lectura como iniquidad social<sup>29</sup>. Cuando la constitución conciliar *Gaudium et Spes* habla de la comunidad humana, destaca la igualdad esencial entre todas las personas humanas y la justicia social: “hay que eliminar, como contraria al plan de Dios, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión.” (GS 29)<sup>30</sup>. La desigualdad y la discriminación son consideradas claramente como opuestas al designio de salvación, es decir, como situaciones de pecado social. La igualdad fundamental que se afirma no pretende postular un simple igualitarismo, sino que se refiere a los derechos de la persona y a su libre ejercicio, a la *igualdad de valor o dignidad*, no a la igualdad de cualidades de las personas humanas<sup>31</sup>.

De la triple discriminación que plantea el texto magisterial, sin duda la que logró mayor impacto y desarrollo –incluso ya durante la celebración del Concilio– ha sido la desigualdad socio-económica<sup>32</sup>. Está fuera de toda discusión que los pobres y excluidos han ocupado un lugar central en la solicitud y reflexión del magisterio y la teología de las últimas décadas, como lo ilustra en sentido amplio el movimiento teológico latinoamericano sobre la liberación in-

<sup>29</sup> He desarrollado este tema en: V.R. AZCUY, “Teología e inequidad de género. Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas”, en: N. BEDFORD – M.L. GARCÍA BACHMANN (eds.), *Escritos del Foro de Teología y Género*, en preparación.

<sup>30</sup> CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, Madrid 1993, 351. Cabe recordar que el texto sigue con una observación relativa a las mujeres: “Pues es realmente lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía bien protegidos en todas partes. Por ejemplo, cuando se niega a la mujer el derecho a elegir libremente esposo y adoptar un estado de vida o acceder a una cultura y educación semejantes a las que se conceden al varón.”

<sup>31</sup> Cf. A. RAUSCHER, “Los fundamentos naturales de la vida social”, en: G. BARAÚNA (dir), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la Constitución “Gaudium et Spes” del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, Madrid 1967, 337-349, 347.

<sup>32</sup> Se puede mencionar, en este sentido, el grupo de teólogos y obispos que se autodenominaron “Iglesia de los pobres” haciéndose eco del radiomensaje de Juan XXIII del 11 de septiembre de 1962, entre quienes se encontraban el Card. Lercaro, Mercier, Congar, Regamy, Gauthier y otros.

tegral y la opción por los pobres, que alcanza su universalización en 1987 con la encíclica *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II. No obstante, la problemática relativa a las desigualdades sufridas por las mujeres también ha ido cobrando importancia a partir de los distintos movimientos prácticos y teóricos impulsados por ellas. De hecho, que en 1988 se publique *Mulieris Dignitatem* nos confirma que el magisterio católico se hace eco de esta preocupación.

Si la inequidad de género constituye un problema humano y social fundamental, puede decirse que la teología está llamada a pensar su discernimiento y a impulsar su superación. La pregunta central que queda planteada es dónde radica o arraiga esta inequidad: ¿en la diferencia biológica?, ¿en la construcción social que se elabora a partir de ella?, ¿en ambas a la vez?. Si la inequidad surge en la interpretación social de la diferencia sexual, lejos de ser la meta la supresión de tal diferencia, el asunto sustantivo estaría en la revisión y transformación de las relaciones de género. Se trata, ciertamente, de un complejo mundo de representaciones, simbolizaciones y acciones –como lo plantea Scott–, en las que tanto varones como mujeres tenemos parte y responsabilidad. Asomarnos a este profundo entramado que subyace a la vida cotidiana se justifica si es en aras de una vida de vínculos familiares y sociales más acorde al humanismo cristiano.

## II. UN DEBATE EN TORNO A LA ANTROPOLOGÍA

La obra *The Church Women Want. Catholic Women in Dialogue*<sup>33</sup> compila el resultado de un acontecimiento que tuvo lugar como fruto de una iniciativa más amplia, promovida originalmente por el Cardenal Joseph Bernardin de Chicago. Poco tiempo antes de su muerte, Bernardin fundó la *Catholic Common Ground Initiative* para promover el diálogo sobre temas críticos en la Iglesia, entre los cuales se incluía el de los cambios de roles de las mujeres. Dos colegios católicos de New York, el *Marymount College* de Tarrytown y el *College* de New Rochelle, asumieron este desafío y planearon un simposio sobre las mujeres y la iglesia de común acuerdo con esta institución. La pre-

<sup>33</sup> E. A. JOHNSON (ed), *The Church Women Want. Catholic Women in Dialogue*, New York 2002.

gunta motivadora para las cuatro sesiones previstas fue “¿qué tipo de Iglesia están esperando las mujeres católicas americanas para el siglo XXI?”<sup>34</sup>.

Desde nuestro contexto, iniciando una conversación sobre estos temas, parece sumamente interesante incursionar en la segunda sesión de este simposio, cuyo eje temático fue “‘Encarnación’: mujeres y varones, ¿iguales o complementarios?’”<sup>35</sup>. Para tal ocasión, estaban invitadas las teólogas Elizabeth Johnson<sup>36</sup> y Sara Butler<sup>37</sup> –de posiciones claramente opuestas–, a quienes luego se sumó –de forma imprevista, por ausencia de Johnson– la aportación de Colleen Griffith<sup>38</sup>. La discusión de las autoras, encargadas de preparar una presentación breve sobre el tema para disparar el diálogo con las mujeres presentes, nos sitúa en el nudo del debate antropológico teológico y nos ayuda a detectar algunas cuestiones centrales que hay que seguir pensando.

La introducción a la segunda parte de *The Church Women Want* –sobre la segunda sesión– está a cargo de Elizabeth Johnson, para quien la cuestión principal es cómo interpretar la diferencia corporal entre varones y mujeres, si Dios nos ha creado juntos e iguales a su imagen y semejanza. El primer *round*

<sup>34</sup> JOHNSON (ed), *The Church Women Want*, 2.

<sup>35</sup> Utilizo comillas para la difícil traducción del concepto “embodiment” por “encarnación”. Una introducción acerca de los “modelos antropológicos renovados” puede verse en: M.T. PORCILE, *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Madrid 1995, 123-149. Básicamente importante, en este contexto, es la crítica hecha al modelo de complementariedad y la propuesta de otros modelos superadores como los de reciprocidad o *partnership*.

<sup>36</sup> Religiosa Católica, hermana de la Congregación de San José. Profesora de Teología en la Universidad de Fordham de Nueva York – Estados Unidos. Su libro *She who is* (La que es) ganó el premio “Louisville Grawemeyer Award” en Religión en 1993; y *Friends of God and Prophets* fue premiado por su excelencia con un “American Academy of Religion Award in the Study of Religion” en 1999. Fue Presidente de la Sociedad Teológica Católica de América, y es miembro activo de la Academia Americana de Religión y de la Sociedad Teológica Americana. Forma parte del Diálogo Católico Luterano/ Romano Nacional Americano y del Comité de Mujeres en la Iglesia y en la Sociedad, una sección del Consejo Consultivo de la Conferencia Episcopal Católica de Estados Unidos.

<sup>37</sup> Religiosa Católica, M.S.B.T. Doctora en Teología por la Universidad de Fordham. Profesora de Teología Sistemática en la Universidad de St. Mary of Lake, Mundellein, Illinois. Desde el 8 de marzo de 2004 ha sido nombrada, junto con Barbara Hallensleben (Alemania/ Suiza), miembro de la Comisión Teológica Internacional.

<sup>38</sup> Doctora en Teología por la Universidad de Harvard. Directora de la Facultad de Estudios de Espiritualidad y Profesora asistente adjunta de Teología en el Instituto de Educación Religiosa y Ministerio Pastoral en el Boston College.

del debate se desarrolla en torno a dos teorías: la de una antropología igualitaria de *partnership*<sup>39</sup> (Johnson) y la de una antropología de complementariedad<sup>40</sup> (Butler); la primera enfatiza la igualdad y la segunda la diferencia, si bien ninguna suprime el polo opuesto. Como destaca Johnson, no se debe perder de vista que si bien se trata de teorías, ambas tienen consecuencias en el orden social y político<sup>41</sup>. Más allá de coincidir en afirmar la igualdad de las mujeres y varones en cuanto *imago Dei*, surgen los conflictos a la hora de definir si y cómo las diferencias corporales deben configurar los roles sociales. Para la primera, el género como constructo del sexo es una construcción social que puede cambiar con las nuevas experiencias de la historia; para la segunda, el género es algo “dado” de tal modo que, sobre una mujer que busca un rol tradicionalmente reservado a un varón, se puede decir que está yendo contra su propia naturaleza. La cuestión se puede sintetizar, según Johnson, mediante una aguda pregunta que trata de diferenciar entre lo que viene de Dios y lo que surge de la dinámica histórico-social de la persona humana:

Para plantear la cuestión agudamente: ¿es la idea de la “naturaleza especial” de las mujeres algo revelado por Dios a través del ministerio compasivo y liberador de Jesús?, ¿o es esta idea un ejemplo (aunque no-intencional) de la discriminación sobre la base del sexo y lo contrario de la intención de Dios?<sup>42</sup>

<sup>39</sup> El concepto *partnership* postula un nuevo enfoque de la *communio* que destaca el compromiso mutuo en las relaciones con la finalidad de construir comunidades más igualitarias. Cf. L. RUSSELL, “Partnership”, en: RUSSELL – SHANNON (eds), *Dictionary of Feminist Theologies*, 201.

<sup>40</sup> Karl Lehman explica este modelo como de *equiparación y polaridad*, y como superación del modelo escolástico que caracteriza como de sumisión y equiparación simultáneas: “La hipótesis de la polaridad procede del idealismo y romanticismo de fines del siglo XVIII. En principio desaparece toda inferioridad cualitativa de la mujer; ambos sexos se hallan frente a frente en el mismo nivel de relación. Sólo la conjunción de hombre y mujer forma la persona humana total. Solamente en la complementación recíproca se realiza el ser humano. (...) La hipótesis de la polaridad ha constituido históricamente un extraordinario apoyo para la equiparación de hombre y mujer. Con todo, existe el peligro de que la polaridad se interprete como una ley metafísica inamovible.” K. LEHMANN, “La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica”: *Communio* (E) 4 (1982) 237-245, 239s.

<sup>41</sup> Cf. JOHNSON (ed), *The Church Women Want*, 33.

<sup>42</sup> JOHNSON (ed), *The Church Women Want*, 33.

En definitiva, qué es lo revelado y qué es lo pensado socio-culturalmente. Qué es lo que da origen a la subordinación o discriminación –de las mujeres o de otros grupos humanos–, si Dios nos creó iguales en dignidad. Finalmente, qué modo de plantear la antropología puede ser más favorable para una mayor equidad y mutua cooperación entre varones y mujeres.

### **1. Sara Butler: “...mujeres y varones, iguales y complementarios”<sup>43</sup>**

El punto de partida para Sara Butler está indicado ya en el título: mientras la propuesta para esta sesión plantea la alternativa “iguales o complementarios” –una estrategia feminista para inclinar la balanza hacia la igualdad, según Butler–, la autora sugiere que no es necesario hacer una opción ya que ambas realidades son verdaderas:

Mujeres y varones son iguales en tanto que son personas humanas, y complementarios en cuanto que son mujeres y varones. Para decirlo de otro modo: varones y mujeres son iguales en humanidad, pero no idénticos. Por un lado, ellos son de igual dignidad o valor y poseen iguales derechos en cuanto personas. Por otro, masculino y femenino son dos modos corporales de ser humano, ordenados el uno al otro, esto es, ordenados a la comunión. En mi opinión, la formulación “o” debe dar lugar al típicamente católico “y”: nosotros somos a la vez iguales y complementarios.<sup>44</sup>

Butler resume la posición de muchas católicas feministas que, sin negar que las personas humanas se dividen en dos sexos, rechazan la teoría de la complementariedad. Ellas sostienen –como también otras autoras cristianas de tradición evangélica– que esta teoría implica un ordenamiento que otorga ventaja a los varones, al definirlos como normativos y superiores con respecto a las mujeres, y a ellas como auxiliares e inferiores. Esta forma de plantear la complementariedad está lejos de entender al varón y a la mujer como dos mitades de una totalidad y como un camino para establecer una mutualidad de los roles.

<sup>43</sup> S. BUTLER, “Embodiment: Women and Men, Equal and Complementary”, en: JOHNSON (ed), *The Church Women Want*, 35-44.

<sup>44</sup> BUTLER, “Embodiment: Women and Men, Equal and Complementary”, 35.

La visión de Elizabeth Johnson, que Butler presenta de modo sucinto, sostiene que:

Al principio de este esfuerzo intelectual estaba claro el modelo antropológico que no necesitaba el pensamiento feminista: el modelo dualista en vigor, que hace de varones y mujeres polos opuestos, cada uno con sus características propias, de las que es excluido el sexo opuesto. Desde este punto de vista, lo masculino y lo femenino se relacionan bajo la noción de complementariedad, que predetermina rígidamente las cualidades que cada sexo debería cultivar y los roles que habría de desempeñar.<sup>45</sup>

Lo que Butler propone, aclarando que ella tampoco acuerda con una teoría de la complementariedad sexual que establece una jerarquía en las relaciones entre el varón y la mujer, es *una manera diferente de construir la complementariedad* entre los sexos, tal como lo hace el magisterio católico en las últimas dos décadas: “La enseñanza reciente de Juan Pablo II ofrece una teología de la complementariedad de los sexos que hace plena justicia –insisto– tanto a la igualdad como a la diferencia.”<sup>46</sup> La propuesta de Johnson de un “modelo antropológico multipolar”<sup>47</sup>, para evitar tanto la excesiva fijación en la diferencia sexual como el modelo “unisex”, integra junto con la diferencia sexual, las dimensiones de raza, condición social, nacionalidad, edad, estado de salud, preferencia sexual y localización cultural.

Según Butler, esto lleva a que la diferencia sexual –aunque importante– no tenga una primacía real en la definición de la identidad personal. En definitiva, para ella, lo que está en juego es qué peso se le da a la diferencia sexual en la identidad personal; cuál es su significado ontológico, su valor, su importancia

<sup>45</sup> E. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona 2002, 206. El original inglés: *She who is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1992. La cursiva indica una corrección mía a la traducción castellana que propone “hombres” como traducción de “men”.

<sup>46</sup> BUTLER, “Embodiment: Women and Men, Equal and Complementary”, 36.

<sup>47</sup> En términos de Johnson: “Por una parte, el pensamiento feminista se resiste a un estilo de comprensión absolutamente binario, a una noción de la naturaleza humana polarizada en virtud del sexo, que conduce inevitablemente al modelo dominante/subordinado. Por otra parte, resulta inaceptable la reducción a una igualdad de identidad que ignora la diferencia sexual. (...) Actualmente se está vislumbrando un camino más allá del punto muerto de estas opciones: una naturaleza humana concebida en una interdependencia de múltiples diferencias.” JOHNSON, *La que es*, 207.

ética, y el sentido sacramental del sexo. La autora piensa que tomar en serio el sentido personal del sexo es indispensable para la defensa de la igual dignidad de los sexos; y, para hacer el intento, presenta su alternativa a partir de la enseñanza magisterial para ponerla en diálogo con el feminismo.

### *1.1. La enseñanza del magisterio sobre la complementariedad de los sexos*

El horizonte de reflexión que posibilita una reconciliación entre la igualdad y la complementariedad de los sexos requiere, según Butler, un razonamiento filosófico y teológico que no puede ceder el paso al lenguaje de otras disciplinas<sup>48</sup>. Teniendo en cuenta la perspectiva de la revelación, la autora presenta la enseñanza de Juan Pablo II<sup>49</sup> mediante algunas afirmaciones centrales:

- Se afirma la unidad de la naturaleza humana, es decir, no se afirman dos mitades de una totalidad sino que tanto el varón como la mujer son un ser humano completo; la naturaleza humana no está “dividida” o “separada” por los sexos;
- Se sostiene el cuerpo junto al alma como los constitutivos fundamentales de la naturaleza humana; somos espíritus encarnados, se subraya la unidad substancial de cuerpo y alma en la persona humana. Se entiende que la persona es un sujeto sobre la base de su autoconciencia y de su autodeterminación, pero asimismo sobre la base de su propio cuerpo; pertenece a la persona humana el tener un cuerpo, “somos” nuestro cuerpo;
- En concreto, la naturaleza humana existe en uno u otro sexo, mujer o varón; los dos sexos son “dos modos de ser un cuerpo”, dos “encarnaciones” de la naturaleza humana:

El sexo, de acuerdo con esta teoría, define un modo personal de estar en el mundo, no simplemente un hecho biológico que corresponde a las especializaciones reproductivas femenina y masculina. La sexualidad es más que “sexo”,

<sup>48</sup> Con esta aclaración, Sara Butler da cuenta de un modo de hacer teología que parece prescindir del aporte de las disciplinas no-teológicas, lo cual es sin duda muy significativo a la hora de evaluar su capacidad de respuesta a los problemas humanos y sociales actuales.

<sup>49</sup> No es posible, en el marco de este ensayo, hacer un estudio detenido de los aportes de Juan Pablo II en *Mulieris Dignitatem*. Para una introducción, cf. J. LLACH, “Diálogo sobre mujeres”: *Proyecto 39* (2001) 261-276. Cabe destacar que existen intentos de reformulación que modelizan el concepto/modelo de complementariedad tanto en teología como en filosofía.

más que la capacidad de una interacción sexual como función corporal. Pertenece al cuerpo-persona, pero también al ámbito de las relaciones personales.<sup>50</sup>

Sobre este tema, Butler comenta en nota al pie que se trata de un punto de diferencia importante con respecto a la antropología feminista, que a menudo distingue entre “sexo” como hecho biológico del ser femenino o masculino y “género” como construcciones sociales de los sexos.

- El varón y la mujer son creados el uno para el otro, por lo cual se complementan el uno al otro de manera mutua y recíproca. El ser a imagen de Dios significa existir en relación, ser imagen no sólo individualmente sino también en común.
- De lo anterior se sigue el “significado nupcial del cuerpo”; la corporalidad expresa la persona: la mujer y el varón poseen la naturaleza humana en dos modos corporales diferentes, que se ordenan el uno al otro, a la comunión en el amor. La dimensión “nupcial” del cuerpo expresa la capacidad para la intimidad y la auto-donación.

Sólo una mujer y un hombre, como contrapartes sexuales, pueden ser esposa y esposo la una del otro; sólo ellos, juntos, pueden generar nueva vida como madre y padre de una criatura. Estos no-intercambiables roles sexuales –esposo-esposa, padre-madre– son personales, no meramente biológicos, y son caminos fundamentales para la plenificación de la vocación al amor.<sup>51</sup>

### *1.2. Las diferencias entre el modelo de Butler y el de Johnson*

A partir de lo expuesto en diálogo con el magisterio pontificio, Butler concluye en la importancia única de la diferencia sexual, lo cual encuentra sus matices en la visión de Johnson y otras exponentes del feminismo católico. Para Butler, la diferencia sexual “afecta a la persona humana más íntimamente que las diferencias raciales o étnicas, por cuanto está ordenada a la comunión entre las personas y a la generación de los hijos”<sup>52</sup>. Para Johnson, en lo que Butler retoma de ella, no se suprime la diferencia sexual, pero ésta se

<sup>50</sup> BUTLER, “Embodiment: Women and Men, Equal and Complementary”, 39.

<sup>51</sup> BUTLER, “Embodiment: Women and Men, Equal and Complementary”, 40.

<sup>52</sup> BUTLER, “Embodiment: Women and Men, Equal and Complementary”, 40-41.

descubre entrelazada con otras diferencias que también configuran la vida de las personas humanas:

No un punto de vista binario de dos naturalezas, masculina y femenina, prede-terminadas desde siempre, ni reducción a un ideal único, sino una diversidad de manifestaciones del ser humano: una serie multipolar de combinaciones de elementos esencialmente humanos, de los que la sexualidad no es más que uno. La existencia humana tiene un carácter multidimensional. Si masculinidad y feminidad pueden ser percibidas de un modo más global, su relación mutua podrá ser más ajustadamente concebida.<sup>53</sup>

Butler reivindica un modelo de complementariedad procurando superar las consecuencias de desigualdad que se atribuyen a esta forma de comprensión e insiste en la prioridad de la diferencia sexual como constitutiva de la persona humana. Johnson, por su parte, se aleja de este modelo para postular uno multipolar en el cual, no se niega la diferencia sexual sino que se la incluye junto a otras diferencias igualmente constitutivas de la persona humana. Quedan por pensar y explicitar mejor las motivaciones y los resultados de una u otra posición, pero se puede adelantar que Butler no considera de forma directa los problemas actuales de inequidad de género que afectan a la dignidad de varones y mujeres, y parece excluir de su reflexión el aporte de la historia, la fisiología, la psicología y la investigación política<sup>54</sup>.

## 2. Elizabeth Johnson: “...mujeres como signo de los tiempos”<sup>55</sup>

Como punto de partida, Johnson elige, en cambio, la constatación histórica milenaria de la dominación masculina en la sociedad que pone a las mujeres en el lugar del silencio, la invisibilidad y la subordinación con respecto a los varones. En este sentido, el desarrollo humano internacional actual no nos permite negar este panorama, aunque el mismo exija puntualizaciones que no es posible ofrecer en este artículo. Lo importante para la autora es que, en el presen-

<sup>53</sup> JOHNSON, *La que es*, 207. Es importante percibir el motivo – sentido de su propuesta, tal como aparece en la última afirmación de la cita.

<sup>54</sup> Cf. BUTLER, “Embodiment: Women and Men, Equal and Complementary”, 38.

<sup>55</sup> E. JOHNSON, “Imaging God, Emboding Christ: Women as a Sign of the Times”, en: JOHNSON (ed), *The Church Women Want*, 45-59.

te, las mujeres están irrumpiendo en sus voces y visibilidad tanto en los ámbitos público como privado –incluso cuestionando si éstas son divisiones adecuadas de la realidad–. Ya durante la celebración del Concilio Vaticano II y luego del mismo, tanto Juan XXIII como Pablo VI percibieron la importancia de este movimiento y lo reconocieron como un “signo de los tiempos”. Luego, esta nueva conciencia adquirida por la Iglesia católica se expresaría en la enseñanza de la igual dignidad personal de mujeres y varones en *Mulieris Dignitatem* de Juan Pablo II.

A pesar de estos signos de esperanza, Johnson llama la atención acerca de la ambigüedad con la que la teología y la enseñanza doctrinal ordinaria han concretizado históricamente su compromiso con la dignidad de las mujeres. Por una parte, el primer capítulo del Génesis afirma que la mujer y el varón han sido creados a imagen y semejanza de Dios, en igualdad y relacionalmente. No uno más que el otro ni por encima del otro, sino juntos como raza humana. En el Nuevo Testamento, esta verdad se presenta a la luz del bautismo en la expresión paulina de Gálatas 3,28: *en Cristo ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer*. Por otra parte, Johnson afirma que hemos heredado una tradición teológica que ha disminuido la importancia de esta enseñanza privilegiando a los varones por encima de las mujeres y esto ha tenido lugar cuando los primeros teólogos cristianos han expresado sus ideas con las categorías de la filosofía griega:

La clásica filosofía griega dividió toda la realidad en dos esferas: materia y espíritu. (...) Cuando se ocupó de los seres humanos, esta filosofía identificó al varón con el espíritu y a la mujer con la materia. Que los varones están por naturaleza más cerca de lo divino, dotados de alma, racionalidad, poder de tomar iniciativa, poder de actuar, mientras que las mujeres por naturaleza están orientadas al cuerpo, a las emociones irrationales e incontrolables, a la pasividad y la receptividad.<sup>56</sup>

<sup>56</sup> JOHNSON, “Imaging God, Emboding Christ: Women as a Sign of the Times”, 49. Para ilustrar esta visión, la autora ofrece ejemplos de Tertuliano, San Agustín y Santo Tomás, por medio de los cuales queda en evidencia la negación de la dignidad de las mujeres con plenitud e igualdad en la creación a imagen de Dios. Una obra filosófica de interés en nuestro ámbito es: M.L. FEMENIAS, *Inferioridad y exclusión. Un modelo para desarmar*, Buenos Aires 1996.

Lehmann comenta sobre este modelo que: “La escolástica medieval, apoyándose en concepciones aristotélicas, ha podido distinguir una inferioridad de la mujer en su formación (inferioridad biogenética), en el ser (inferioridad cualitativa) y en su actividad (inferioridad funcional).”<sup>57</sup> Y agrega que, si bien esta hipótesis de subordinación en la forma mencionada hoy no encuentra serios defensores, sigue habiendo representantes de una minusvaloración de las mujeres que adoptan un punto de vista similar.

En la actualidad, el magisterio oficial de la Iglesia ha rescatado la idea de que Dios ha creado al varón y la mujer en igualdad a su imagen y semejanza. En este sentido, Johnson hace referencia al planteo de la dignidad humana y la justicia social tal como se presenta en *Gaudium et Spes* 29 al hablarse de la triple discriminación: “Esto conduce al lúcido juicio de que el sexism es pecaminoso, de que es contrario a las intenciones de Dios, de que es una obvia y generalizada violación del mandamiento básico ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’ (Lv 19,18; Mt 22,39)”<sup>58</sup>. En 1988, Juan Pablo II lo dice más claramente al afirmar que tanto el varón como la mujer han sido creados en igualdad a imagen de Dios (cf. MD 6-7), y la misma verdad se encuentra más recientemente afirmada en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (cf. CIC 1934-1938). No obstante, recuerda Johnson que las estadísticas de las Naciones Unidas acerca de la población mundial indican la persistencia de la división sexual del trabajo, de un mayor padecimiento del analfabetismo y de la violencia por parte de las mujeres, entre otros males de la inequidad social que perjudica sus vidas.

### *2.1. Nueva ambigüedad: ¿la naturaleza especial de las mujeres?*

Para proseguir el argumento de Elizabeth Johnson retomo una nueva ambigüedad que plantea la autora sobre la consideración de la dignidad de las mujeres en el magisterio católico. Ella se refiere a la visión tradicional dualista que considera a varones y mujeres como “encarnación” de la naturaleza humana en dos modos contrastantes, cada uno con sus características específicas, que significan el llamado a realizar distintos roles sociales:

<sup>57</sup> LEHMANN, “La valoración de la mujer”, 238s.

<sup>58</sup> JOHNSON, *La que es*, 24.

Lo que hace de la posición papal un adelanto con respecto a los pensadores anteriores que empleaban la perspectiva dualista masculino-femenino, es que él declara las dos partes de lo dividido como seres de igual valor y mutualmente relacionados. Separados pero iguales y relacionados se constituye en el principio esencial de esta antropología.<sup>59</sup>

Más allá del avance notorio de esta visión que reafirma enfáticamente la igualdad de varones y mujeres ante Dios, la ambigüedad del modelo dualista reaparece para la autora en la atribución de las diferencias esenciales que no permite llevar la igualdad al plano de los roles sociales. La “naturaleza masculina”, con su orientación a la racionalidad, al orden, a la toma de decisiones, está equipada para el liderazgo en el ámbito público; la “naturaleza femenina”, con su orientación receptiva para el amor, la vida y la nutrición, es apta para el dominio privado de la educación de los hijos, los quehaceres domésticos y el cuidado de lo vulnerable. Las virtudes femeninas, por otro lado, se refuerzan desde el modelo mariano que es propuesto de un modo particular como ideal para todas las mujeres<sup>60</sup>.

Pero –pregunta Johnson– ¿no es esta exaltación del genio femenino, con sus características específicas, una manera de fijar a las mujeres en un mundo destinado a la inferioridad?, ¿no habría que ver las diferencias sexuales como condicionadas y configuradas social e históricamente? “Los roles familiares, las oportunidades educativas, y las expectativas sociales forman carácter. Si éstos cambian, emergen nuevas posibilidades como de hecho está sucediendo en la sociedad actual”<sup>61</sup>. Para la teóloga, una antropología igualitaria del *partnership* sigue siendo más liberadora y holística; las características personales y la vocación no están predeterminadas por el sexo, aunque éste sea vital como componente de la identidad personal.

## 2.2. *Más sobre el modelo igualitario de partnership*

Mientras la propuesta de Sara Butler se centraba en la afirmación prioritaria de la diferencia sexual, en la visión de Johnson se acentúa la igualdad per-

<sup>59</sup> JOHNSON, “Imaging God, Emboding Christ: Women as a Sign of the Times”, 52-53.

<sup>60</sup> Sobre este tema nos hemos referido en: V.R. AZCUY, “Reencontrar a María como modelo. Interpelación feminista a la mariología actual”: *Proyecto* 39 (2001) 163-185.

<sup>61</sup> JOHNSON, “Imaging God, Emboding Christ: Women as a Sign of the Times”, 54.

sonal por encima de las diversas diferencias constitutivas de la persona. Para completar la exposición de su crítica al modelo de la complementariedad, retomo su reflexión en *La que es*:

Todas las personas están constituidas por cierto número de constantes antropológicas, elementos esenciales intrínsecos a su identidad. Entre ellas están la corporalidad y, por ende, el sexo y la raza; la relación con la tierra, con otras personas y agrupaciones sociales; el marco económico, político y cultural; etc. (...) En un modelo multipolar, la sexualidad está integrada en una visión total de las personas humanas, en lugar de ser convertida en piedra de toque de la identidad personal y acabar así distorsionada.<sup>62</sup>

El modelo antropológico multipolar no suprime la diferencia sexual, pero la afirma en medio de otras diferencias también constitutivas para la persona humana. Busca superar una concepción binaria que queda condicionada inevitablemente por el dualismo sexual, de modo que la dignidad humana pueda ser expresada en una multitud de diferencias –entre las que se encuentra ciertamente la sexual, pero no sólo ella. Se podría pensar que esta forma de comprensión antropológica tiende a relativizar la diferencia o a enmarcarla en una consideración más amplia de la persona humana, y esto para que esta diferencia sexual no termine siendo el motivo de nuevas subordinaciones.

### **3. Colleen M. Griffith<sup>63</sup> y un balance del debate S. Butler ~ E. Johnson**

Esta tercera presentación de Griffith, con el título “Corporalidad humana: la semejanza como punto de partida”, ofrece un punto de vista interesante para ampliar la discusión entre Butler y Johnson. Para ella, la propuesta que abre la segunda sesión *Mujeres y varones: ¿iguales o complementarios?* pone el acento en la diferencia; lo que queda oculto en esta forma de mirar, es precisamente lo que Griffith decide subrayar: la corporalidad humana, porque no se

<sup>62</sup> JOHNSON, *La que es*, 207-208.

<sup>63</sup> C.M. GRIFFITH, “Human Bodiliness: Sameness as Starting Point”, en: JOHNSON (ed), *The Church Women Want*, 60-67. Como ya se indicó, esta presentación surgió por la ausencia imprevista de Johnson en la segunda sesión del simposio realizado en New York con la participación especial de dos colegios de esta ciudad.

puede escapar de los cuerpos como hechos carnales de la existencia humana. Sobre la pregunta de esta sesión, que ciertamente no es nueva, la autora señala que hay mucha evidencia de su talante transformativo de la realidad.

En la opinión de la tercera expositora, la antropología de complementariedad se refiere a “una división de las personas en dos tipos, masculina y femenina, lo que lleva consigo una designación de características y cualidades específicas para cada sexo”<sup>64</sup>.

### *3.1. La crítica de Griffith al modelo de complementariedad*

- La afirmación de un modelo de complementariedad supone que existe algo “masculino” y “femenino” tangible que puede decirse de varones y mujeres respectivamente, *con independencia de las circunstancias históricas y sociales*. Las propuestas de este modelo definen a varones y mujeres en términos singulares y no dejan espacio a la diversidad y particularidad de las personas.
- Una antropología de complementariedad se focaliza en los órganos genitales de mujeres y varones, junto a los mecanismos específicos de la experiencia sexual heterosexual, lo cual privilegia una dimensión importante pero limitada de la existencia corporal. Se podría preguntar por qué las construcciones socio-culturales se basan en correlatos al sexo biológico y si hay realmente una conexión esencial entre la diferencia reproductiva y los roles de género.
- Uno de los mayores límites de este modelo –explorado por Susan Ross– es que no admite suficientemente la incorporación de las construcciones sociales e históricas de género, es decir, engloba la visión antropológica en el ámbito de las diferencias genitales, pero no da lugar a los factores socio-culturales que tienen una enorme influencia en la subjetividad personal.
- El presupuesto de la antropología de complementariedad es ante todo la diferencia que separa a varones de mujeres: separación y sexismo han funcionado, a menudo, con efectos de discriminación; ¿puede el énfasis “receptivo” en la mujer, ante el “activo” en el varón, conducir positivamente a un desarrollo más pleno de la vida de las mujeres?

<sup>64</sup> GRIFFITH, “Human Bodiliness: Sameness as Starting Point”, 61.

Las conclusiones de Griffith vuelven al binomio igualdad-complementariedad, que en los términos parece ser combinable con resultados positivos, pero en la “historia efectiva” –el modo como las ideas se desarrollan e impactan en la historia, según Gadamer– plantea más dudas que soluciones. Según la autora, es preferible mantenerse del lado de la igualdad y no de la complementariedad; no obstante, también tiene observaciones con respecto a este paradigma:

En la elección por la igualdad, es esencial que las diferencias en *plural*, más que en la forma singular no sean suprimidas. La diversidad nunca debería colapsar para salvar la unidad. Y “equidad” entre mujeres y varones no puede basarse en la disminución de la importancia de lo corporal, como ha sucedido algunas veces cuando la corporalidad ha sido reducida a mera construcción social. Existe un don natural de la corporalidad humana, aun cuando esto dado sea interpretado y expresado socio-culturalmente. Es mejor que comencemos por lo dado, la semejanza de personas corporales, antes de movernos a nombrar las diferencias y a construir complementariedad.<sup>65</sup>

Desde otros puntos de vista que Johnson, Griffith postula sus críticas a la antropología de complementariedad y también plantea sus reparos a ciertos usos del modelo igualitario. La sugerencia de comenzar con la semejanza, tal como lo han propuesto Kathryn Tanner Dennis Edwards y Sallie McFague, trata de desarrollar a partir de lo que tenemos en común como criaturas y abre nuevas perspectivas para una teología de la creación. Esta posición requiere tomar como punto de partida la corporalidad como fundamento común, sin suprimir las diferencias, sino como una oportunidad para ubicarlas en un contexto más amplio de la unidad. La autora lo resume así: “Comenzando con *el cuerpo como fundamento común*, emerge la diferencia, pero emerge en segundo lugar”<sup>66</sup>. En definitiva, no se niega la diferencia, pero no se la ubica tampoco en el centro.

### 3.2. Balance sobre el debate Sara Butler – Elizabeth Johnson

El debate entre las dos teólogas americanas puede resumirse mediante la presentación sintética de sus dos modelos: uno de complementariedad y el otro

<sup>65</sup> GRIFFITH, “Human Bodiliness: Sameness as Starting Point”, 61.

<sup>66</sup> GRIFFITH, “Human Bodiliness: Sameness as Starting Point”, 66.

multipolar. En el primero, el modelo se define por las dos diferencias sexuales que hacen a la identidad fundamental del varón y la mujer; en el segundo, la definición esta dada por una multitud de diferencias, entre las cuales se encuentra la diferencia sexual. Lo decisivo, a mi modo de ver, está dado por el motivo que lleva al argumento de cada una: en el primer caso, dar cuenta de un modelo que puede formularse de un modo que no genere desigualdad; en el segundo, dar respuesta desde un nuevo modelo al acuciante problema de la desigualdad. Los métodos teológicos son claramente distintos, en el primero no se tiene como objetivo el diálogo con las disciplinas teológicas, sino un determinado horizonte teológico y filosófico; en el segundo, se valoran los aportes magisteriales y sociales en la medida en que pueden ofrecer a la teología perspectivas para reformular sus afirmaciones y dar nuevas sugerencias para transformar las prácticas.

El mayor aporte de Sara Butler, en mi opinión, se sitúa en la importancia que ella le otorga a la diferencia sexual para la identidad personal; sin embargo, en el marco de un modelo de complementariedad, no queda claro de qué modo esta posición podría superar las consecuencias de una comprensión que históricamente ha reforzado la desigualdad entre varones y mujeres. Por otro lado, la contribución más sugerente de Johnson está en pensar un nuevo modelo multipolar que no suprime la diferencia sexual sino que la enmarca en un conjunto de diferencias varias constitutivas para la persona; su punto cuestionable podría ser una cierta equiparación de la diferencia sexual a otras diferencias de tipo social, cultural, étnica, etcétera. Finalmente, en lo personal, prefiero la visión de Johnson o la de Griffith en tanto son capaces de revisar el modo antropológico tradicional y, sin dejar de valorar el aporte magisterial, se abren a nuevas formulaciones más aptas para responder a las inequidades que se revelan en la historia. Las mismas prácticas de la Iglesia católica han dado muestras de una evolución en los temas relativos a la mujer en la sociedad y en la Iglesia<sup>67</sup>, de modo que también es posible pensar en una contribución crea-

<sup>67</sup> Pienso, en concreto, en el cambio de mentalidad que ha supuesto que la Iglesia del siglo XX haya reconocido –por primera vez en dos mil años– a tres mujeres como doctoras de la Iglesia, en virtud de su eminencia doctrinal, junto a su santidad canónica e influjo eclesial. O, también, en la incorporación de dos mujeres teólogas el 8 de marzo de 2004 –por primera vez– como miembros de la Comisión Teológica Internacional, una de ellas la misma Sara Butler.

tiva de la teología –quizás sobre todo de la pensada y escrita por mujeres– en estos temas.

### **III. PARA SEGUIR PENSANDO EN TEOLOGÍA...**

El cuadro de situación abierto en este estudio no está por cierto acabado de explorar. Quedan muchos aspectos para seguir profundizando, problematizando y aclarando. Personalmente, pienso que sigue siendo necesario mantener un decidido espíritu de diálogo, sobre todo porque los interrogantes y las realidades que nos interpelan son complejos y no pueden resolverse rápidamente con un par de enunciados o argumentos. Me parece que la teología, incluso, no podrá afrontar sólo disciplinariamente los desafíos que se le presentan desde la antropología teórica y la real –no menos importante para cuestionar y renovar las proposiciones conceptuales. La tarea del diálogo interdisciplinario se evidencia como un paso necesario para advertir la complejidad de las experiencias, la legitimidad de los reclamos y los posibles horizontes de salida hacia una humanidad más equilibrada y madura, más justa y evangélica. Son muchos y diversos los sufrimientos que viven varones y mujeres, familias y comunidades, sociedades e iglesias, por no encontrar formas de relationalidad que permitan un mayor crecimiento y plenitud para todos y cada uno/a. Éste es un motivo más que suficiente para seguir reflexionando, al ritmo de la conversación y el discernimiento, para poder encarnar con mayor fidelidad la riqueza insonable del cristianismo.