

DE LA BATALLA DE LOS SEXOS A LA FRATERNIDAD DE GÉNERO

Teresa Forcades i Vila

Resumen

Las desigualdades entre mujeres y hombres concebidas como un problema teológico son un tema recurrente en todas las grandes religiones. Las importantes diferencias geográficas, culturales y religiosas que existen entre ellas hacen que su coincidencia en la expresión de la misoginia explícita y en las estrategias empleadas para superarla sea aún más notable; tales coincidencias remiten de forma directa e impactante a la necesidad de buscar una explicación de la misoginia que -a la vez que sea capaz de tener en cuenta cuidadosamente las circunstancias históricas- no rehúya explorar también los mecanismos psicológicos subyacentes que la originan y la sostienen. La noción de 'ser como comunión' deriva de la noción de Dios como comunión (Dios como Trinidad) y presupone la inseparabilidad de la libertad y el amor. La cultura patriarcal, por el contrario, presupone que las mujeres son por naturaleza más amorosas que libres, mientras que los hombres son por naturaleza más libres que amantes. Comprender la naturaleza engañosa de la complementariedad de género no implica ignorar el cuerpo ni minimizar la belleza de la complementariedad sexual entre un hombre y una mujer. Ser creado 'a imagen de Dios' significa ser capaz de ser libre y amoroso. Y eso se aplica tanto a hombres como a mujeres. La complementariedad debe reconocerse como no esencial y no debe fomentarse. La originalidad personal y la singularidad deben ser fomentadas en cada niño y en cada adulto. Sólo entonces será posible la fraternidad de género y la fraternidad social.

1. Teología patriarcal vs. teología feminista

Dondequiera y siempre que ha habido teologías (reflexiones sobre las propias creencias religiosas) que consideran que las mujeres son menos capaces que los hombres de hablar de Dios, de presidir ceremonias culturales o de gobernar instituciones religiosas (teologías patriarcales), han existido personas que las han criticado por ser contrarias a la voluntad de Dios (teólogas y teólogos feministas).

¿Desde cuándo se ha considerado que las mujeres son menos capaces que los hombres de hablar de Dios, de presidir ceremonias de culto o de gobernar instituciones religiosas? La mayoría de los investigadores parecen convencidos de que este ha sido el caso desde los albores de la humanidad. Algunos consideran que podría haber habido períodos de matriarcado en los que los hombres eran considerados inferiores en asuntos religiosos y sociales. En cualquier caso, el hecho es que, a pesar de su diversidad, la mayoría de los códigos

jurídico-religiosos que sobreviven desde la Antigüedad (por ejemplo, el Código de Hammurabi del siglo XVIII a.C. en Babilonia o las Leyes del Manu del siglo VII a.C. en India) niegan a las mujeres el derecho a la propiedad, el derecho a ser educadas y el derecho a elegir o repudiar a un marido. Esta situación se mantuvo prácticamente sin cambios en todo el mundo hasta finales del siglo XX. En nuestro siglo XXI, estas condiciones siguen siendo -de iure o de facto- las de muchas mujeres de nuestro planeta.

En los antiguos códigos religiosos-legales, el matrimonio se presenta generalmente como un contrato entre dos hombres: el futuro esposo y el padre de la novia. La subjetividad y la libertad de la esposa no están reconocidas en los artículos legales, con una excepción clara y universal: las leyes sobre el adulterio. En el caso del adulterio, los códigos que han llegado hasta nuestros días no sólo articulan un marco legal que reconoce plenamente la subjetividad femenina, sino que tienden a considerar a la mujer más culpable -es decir, más libre, más responsable de sus acciones- que al hombre, que se suele caracterizar como víctima de sus encantos y de su manipulación (como ejemplo de cómo los textos antiguos construyen la subjetividad de los personajes femeninos y masculinos en los casos de adulterio, compárese la narrativa del Antiguo Testamento de la esposa de Potifar y José (Gn 39, 5-20) con la de Betsabé y David (2Sm 11, 2-27)). En una encuesta realizada en Inglaterra en 2005, un tercio de los que respondieron (hombres y mujeres) opinaban que las mujeres que son violadas suelen ser culpables de ello, porque provocaron al hombre a través de su forma seductora de vestirse, mirar o moverse. Las antiguas leyes y la opinión actual de un tercio de los ingleses y las inglesas comparten una presuposición implícita que contradice el discurso público predominante sobre la masculinidad: dan por sentado y, por lo tanto, ponen en evidencia la debilidad de la subjetividad masculina y de la libertad masculina en contraposición a la subjetividad femenina y la libertad femenina. En el evangelio de Mateo, por el contrario, Jesús presenta un enfoque más positivo de la capacidad ética de los varones (Mt 5,28). En este pasaje, Jesús presupone que el varón conserva su plena libertad en presencia de una mujer seductora y que, en consecuencia, su responsabilidad en el encuentro sexual no es inferior a la de ella.

La causa de las desigualdades entre hombres y mujeres que han persistido en los códigos legales hasta nuestros días se remonta alternativamente a la naturaleza (la voluntad de Dios,

la ley natural) o a la cultura/historia. Según Friedrich Engels y el feminismo marxista del siglo XX inspirado por él, la falta de reconocimiento legal de la plena subjetividad femenina ha estado históricamente asociada a la consolidación de un sistema económico basado en la propiedad privada: controlar a las mujeres es la única manera en que los hombres pueden asegurarse (inevitablemente con un cierto nivel de incertidumbre) que su propiedad pasará a sus propios hijos y no a los hijos de otro hombre. Alexandra Kollontai, Comisionada del Pueblo para el Bienestar Social del gobierno soviético en 1917, no sólo teorizó sobre este punto en particular, sino que introdujo las reformas políticas necesarias para poner fin a la desigualdad legal entre mujeres y hombres; uno de los primeros cambios que implementó fue declarar legítimos a todos los niños legalmente reconocidos por su madre, independientemente de si el padre los reconocía o no.

Los códigos legales se elaboran dentro de sociedades que tienen creencias religiosas que hablan de Dios y de lo que Dios espera de nosotros. Desde el principio, algunas de las personas que se dedicaron a la teología se dieron cuenta de que su experiencia de la bondad y justicia de Dios no era compatible con las desigualdades sociales. En el siglo IV d.C., por ejemplo, el obispo cristiano Gregorio de Nazianzo - celebrado en Oriente y Occidente como santo y doctor de la Iglesia - denunció que las leyes del adulterio discriminaban injustamente a las mujeres porque eran hechas por los hombres a su conveniencia. Gregorio declaró esta doble moral incompatible con la voluntad de Dios:

La mayoría de los hombres están mal dispuestos a la castidad y sus leyes son desiguales e irregulares. Porque refrenaron a la mujer, pero consintieron al hombre, y si una mujer es infiel a su marido es una adúltera, y los castigos de la ley son severos; pero si el marido comete fornicación contra su esposa, no tiene razón para dar cuenta de ello. No acepto esta legislación. No apruebo esta costumbre. Los que hicieron la Ley eran hombres, y por lo tanto su legislación es dura con las mujeres. Han dado los hijos al padre y han dejado a la madre sin nada. Dios no ha actuado de esta manera. Dios ordenó: Honra a padre y madre.

(Oratio 37,6)

Al mismo tiempo, en la época de Gregorio y en la actualidad, encontramos también teólogos que no sólo no consideran injustas las desigualdades jurídicas entre hombres y mujeres, sino que las defienden -o incluso a veces intentan endurecerlas- en nombre de Dios. En palabras del teólogo cristiano Tertuliano (siglo III d.C.):

(....) para que con cada vestido de penitencia pueda expiar más plenamente lo que deriva de Eva, es decir, la ignominia del primer pecado y el odium (que le es propio como causa) de la pérdida humana. "Mujer, das a luz a tus hijos en los dolores y en las angustias; deseas a tu marido y él domina sobre ti." (Gn 3,16) ¿Y no sabéis que cada una de vosotras es una Eva? La sentencia de Dios sobre vuestro sexo pervive en nuestros días: la culpa debe necesariamente vivir también. Tú, mujer, eres la puerta del diablo; tú eres quien violó el árbol (prohibido); tú eres la primera desertora de la ley divina; tú eres la que persuadió a aquel a quien el diablo no tuvo la valentía de atacar [Adán]. Destruiste tan fácilmente la imagen de Dios, hombre. A causa de tu desierto - es decir, de tu muerte - hasta el Hijo de Dios tuvo que morir. (Tertuliano, Sobre el vestido de las mujeres, 1.1; 196-212 d.C.).

2. Teología bíblica

Para algunas personas -de ayer y de hoy- que se dedican a la teología, las desigualdades sociales no deben ser consideradas problemas teológicos. El pueblo del Antiguo Israel, por el contrario, era extremadamente sensible a las desigualdades sociales porque había experimentado a Dios precisamente como su Libertador de la esclavitud. Para el pueblo de Israel, Dios es alguien que está a favor de 'el inmigrante, la viuda, el huérfano':

No harás mal a un extraño ni lo oprimirás, porque fuisteis forasteros en la tierra de Egipto. No afligirás a ninguna viuda ni huérfano. Si tú los afliges y ellos claman a mí, yo oiré su clamor (Ex 22, 20-23) (cf. también Dt 27, 19; Is 1, 17 y Jer 22, 3).

El código legal israelita introdujo algunas mejoras a favor de las mujeres: en el caso del adulterio, por ejemplo, el hombre era considerado tan culpable como la mujer (Lev 20,10). La

mayoría de las desigualdades, sin embargo, permanecieron y continuaron justificándose como divinamente ordenadas: en el caso de la violación de una virgen, por ejemplo, el violador debe pagar cincuenta siclos de plata a su padre y debe casarse con la joven violada (Dt 22, 28-29). La lógica detrás de esta ley es (de acuerdo con la tesis de Engels) la de la propiedad arruinada: quien la ha arruinado debe compensar al dueño (el padre) y debe asumir la responsabilidad de lo que ha arruinado (la joven). La subjetividad y la experiencia de la mujer no se tienen en cuenta. La ausencia de subjetividad femenina es particularmente llamativa en los textos bíblicos que Phyllis Tribble ha caracterizado como Textos de Terror; algunos ejemplos son la violación de Dina, hija del patriarca Jacob (Gn 34), la violación de Tamar, hija del rey David (2 Sam 13) y la violación y asesinato de la concubina del levita (Jueces 19). En estos tres casos -como en el caso paradigmático de Helena de Troya- la intensidad del deseo que un hombre experimenta por una mujer y la violencia sexual que dirige contra ella, se presentan como la causa de una guerra; en los tres casos, el texto ignora la subjetividad de la mujer.

En contraste, la narración del adulterio en el evangelio de Juan parece particularmente relevante. En su encuentro con la mujer acusada de adulterio, Jesús evita una condena formal y llama la atención sobre el pecado de los que la acusan y quieren ejecutarla (Jn 8, 1-11). Sus acusadores han colocado a la adúltera en el centro de la escena como excusa para desafiar a Jesús, usando a la mujer como medio para alcanzar una meta que no tiene nada que ver con ella (en el versículo 3 el sujeto es masculino y la mujer es el objeto: *la colocaron en medio*). Después de quedarse sola con Jesús, la mujer permanece en medio, pero ahora no sólo físicamente sino en toda su subjetividad (en el versículo 9 el sujeto es femenino: *la mujer estaba de pie frente a Jesús*). Jesús se dirige a ella directamente y ella también toma la palabra (versículos 10 y 11). Jesús le ha salvado la vida; sin embargo, no la reduce por eso al papel de víctima, sino que reconoce su responsabilidad, a saber, su plena subjetividad (versículo 11). Jesús da testimonio de que no son las mujeres las que están al servicio de la Ley (o al servicio de los intereses de los demás), sino que es la Ley la que está al servicio de las mujeres y de todos los hombres sin excepción (al servicio de su bienestar, de su desarrollo, de su libertad, de su felicidad). El evangelio de Marcos nos ofrece el principio subyacente: *El sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado* (Mc 2,27); y el evangelio de Lucas presenta el mejor ejemplo de la aplicación de este principio: Jesús cura a una mujer en sábado

(Lc 13, 10-17). El sábado era un día de descanso para los israelitas y estaba prohibido llevar a cabo cualquier tarea -incluida una curación- a menos que fuera necesario para salvar una vida. Un día de descanso no significa en el contexto judío un día libre para no hacer nada, sino un día libre para alabar a Dios y dar gracias a Dios precisamente porque nos ha hecho libres y no esclavos. Jesús no se opone a la ley del sábado (Mt 5, 17-18), sino que afirma con toda su fuerza que el sufrimiento concreto no puede ser ignorado en nombre de Dios y de las leyes de Dios (incluida la ley del sábado). Nunca. El sufrimiento de la mujer inclinada y la curación que Lucas describe, nos revelan no una excepción sino precisamente lo que es constitutivo de la Ley de Dios: *Todo lo que queráis que los demás os hagan, hacedlo con ellos; porque esta es la Ley y los Profetas* (Mt 7,12).

3. Perspectiva interreligiosa

Las desigualdades entre mujeres y hombres concebidas como un problema teológico son un tema recurrente en todas las grandes religiones. *El Sutra del Loto* (un texto clásico del siglo I d.C. perteneciente al budismo mahayana) cuenta el caso de la princesa Naga, quien, a pesar de poseer una extraordinaria sabiduría y devoción, no puede alcanzar la iluminación porque es una mujer. La princesa sólo tiene ocho años; sin embargo, no es su edad, sino su sexo, lo que se considera un obstáculo que impide la iluminación. Después de un breve y sorprendente diálogo con Shariputra, que en este episodio representa la posición de la teología patriarcal, la princesa resuelve el problema convirtiéndose en un hombre. Esta es la misma solución teológica propuesta por el evangelio apócrifo de Tomás (escrito, como el *Sutra del Loto*, en el siglo I d.C.) para resolver el caso de María Magdalena. Estas soluciones tienden a venir de lo que hoy llamamos teólogos progresistas o de mente abierta que consideran escandaloso concebir a las mujeres de una manera negativa y justificar su discriminación precisamente en nombre de lo más sagrado. Estos teólogos tratan de desacreditar la misoginia de algunos escritores religiosos, como Tertuliano (cf. texto citado anteriormente: *Las mujeres son la puerta del infierno*) o de los autores budistas del siguiente sutra:

Las mujeres pueden destruir los preceptos puros. Huyen de hacer méritos y honores, e impiden a otros renacer en el Cielo. Las mujeres son la fuente del infierno.

(El cuento del rey Udayana de Vastasa; cf. también el sutra sobre los méritos de hacer imágenes de Buda; ambos textos fueron escritos entre los siglos I y III d.C.).

Las importantes diferencias geográficas, culturales y religiosas que existen entre el cristianismo y el budismo hacen que su coincidencia en la expresión de la misoginia explícita y en las estrategias empleadas para superarla sea aún más notable; tales coincidencias remiten de forma directa e impactante a la necesidad de buscar una explicación de la misoginia que –a la vez que sea capaz de tener en cuenta cuidadosamente las circunstancias históricas- no rehúya explorar también los mecanismos psicológicos subyacentes que las provocan y las sostienen. La pregunta abierta por la base psicológica de la desigualdad de género nos acompañará en nuestro viaje histórico y se abordará directamente -aunque sea brevemente- en la parte final de este artículo.

A pesar de proceder de teólogos progresistas explícitamente opuestos a la misoginia, las narrativas que transforman a las mujeres en hombres antes de su plena espiritualización son en sí mismas también misóginas: aceptan y presuponen la inferioridad de lo femenino y la superioridad de lo masculino; aceptan y presuponen que lo masculino es más espiritual que lo femenino. La tradición Zen expuso la falsedad de esta misoginia implícita. En el siglo IX d.C. (la edad de oro del budismo Zen en China), la abadesa Mo-Shan se negó a convertirse en hombre y demostró con sus respuestas y su enseñanza que el sexo y el género son irrelevantes cuando se trata de alcanzar la plenitud espiritual. La misma doctrina ya había sido predicada por el monje cristiano del siglo VII Máximo el Confesor y, aún antes, por el sutra Mahayana de la Reina Srimala (siglo III d.C.) y Vimalakirti (siglo II d.C.) y por el apóstol Pablo en su carta a los Gálatas ("en Cristo Jesús no hay mujer - thelus ni varón - arsen; Gál 3,28). Y sin embargo, en la interpretación de estos textos indudablemente anti-misóginos queda una pregunta inquietante: ¿es el rechazo de la propia corporalidad o de la propia sexualidad el precio que hay que pagar para lograr la igualdad espiritual de género?

El evangelio apócrifo de María (siglos II y III d.C.) proclama el ideal de la igualdad espiritual de género no en términos teóricos, sino en términos prácticos y políticos. Después de que Pedro se irrita por la idea de que Jesús pudo haber revelado a una mujer lo que no reveló a los discípulos varones, María protesta: *Peter, hermano mío, ¿crees que me lo estoy inventando o*

que miento? Y Levi la respalda: *Pedro, siempre te enfureces sin razón y ahora atacas a la mujer como si fuera una enemiga. Si el Salvador la ha hecho digna, ¿quién eres tú para reprenderla?*

Aquí se hace hincapié en la igualdad entre mujeres y hombres en la interpretación de la propia tradición religiosa y en la toma de decisiones que afectarán a toda la comunidad. Igualmente práctico-político fue el enfoque adoptado por las mujeres contemporáneas de Buda que no aceptaron ser excluidas de la comunidad monástica. La tradición budista ha preservado la memoria de lo que supuestamente constituyó la primera manifestación feminista organizada de la historia. Según la narrativa budista, Buda no quedó contrariado al descubrir a quinientas mujeres con la cabeza recién afeitada congregadas a la puerta de su monasterio; estas mujeres habían abandonado a sus familias y no tenían intención de ir a ninguna parte hasta que fueran admitidas. La manifestación fue dirigida por Mahaprajapati, la tía de Buda y su madre adoptiva después de que su hermana Maia, la madre biológica de Buda, muriera durante el parto. Gracias a la intercesión de Ananda, el discípulo favorito de Buda, éste finalmente accedió a establecer un linaje monástico femenino; Buda subordinó el linaje femenino al masculino a través de ocho normas que prescribían, entre otras cosas, que las monjas debían ser instruidas por los monjes y no al revés, que los rituales monásticos para las monjas debían ser presididos por un monje y no al revés y que las monjas debían inclinarse en presencia de un monje y no al revés. ¿Se han respetado estas normas teóricas en los monasterios budistas a lo largo de la historia? En su mayor parte, sí; pero también ha habido excepciones. Desde el siglo VIII hasta el siglo XII, en algunos monasterios Zen chinos no sólo las monjas instruían a los monjes, sino que los monjes instruidos por ellas eran celebrados como particularmente avanzados en la práctica budista precisamente porque habían sido capaces de trascender los estereotipos de género de una manera tan práctica y pública. En contraste, hoy en día encontramos países - incluso en la tradición Mahayana (ej. Tailandia) - que no aceptan la enseñanza de los monjes por parte de las monjas. En todas las tradiciones religiosas se encuentran hoy hombres y mujeres que prefieren que los puestos de autoridad en sus comunidades y todos los cargos que implican responsabilidades importantes sean ocupados por hombres y no por mujeres.

La tradición islámica también tiene normas misóginas y excepciones históricas. Una de las excepciones más luminosas es la esclava liberada Rabi'a al-Basri, una gran mística sufi que vivió en el siglo VIII en Basora (Irak) y que fue celebrada por las más altas autoridades

religiosas de su tiempo. Sus enseñanzas son capaces de divertir y sorprender con su profundidad, sentido común y libertad interior. Se cuenta que en una ocasión, mientras se preparaban para la comida después de un ayuno de varios días, Rabi'a y su sirvienta se dieron cuenta de que ya no quedaban cebollas. La sirvienta sugirió ir a pedir una cebolla al vecino, pero Rabi'a se negó argumentando que durante los últimos cuarenta años había vivido únicamente de la misericordia de Dios. En ese preciso momento, un pájaro voló sobre sus cabezas y dejó caer en la sartén de Rabi'a una maravillosa cebolla, pelada y lista para cocinar. "Interesante pero no convincente", dijo ésta. "¿Se supone que debo creer que Dios se dedica al comercio de cebollas? ¡Un poco de seriedad!" Ese día - concluye la narración - Rabi'a y su sirvienta comieron su pan sin cebolla. El ingenio de las historias de Rabi'a da paso en sus poemas a una gran sutileza cuando trata de poner en palabras su ardiente deseo de Dios:

En el amor, nada existe entre pecho y Pecho.

El habla nace de la nostalgia

y es descripción verdadera del verdadero sabor.

El que gusta, sabe;

el que explica, miente...

En todas las grandes religiones se pueden encontrar testigos calificados a favor de la igualdad de género. Recuperar la memoria y aprender de estas mujeres y hombres y de sus textos, a menudo olvidados, sigue siendo una de las principales tareas de las teologías feministas. El problema es que -como ya hemos visto- en estas mismas tradiciones religiosas encontramos también otros testigos, igualmente cualificados, que se posicionan explícitamente en contra de la igualdad de género.

Esta contradicción se refleja de manera paradigmática en la narrativa bíblica de la creación de la humanidad. El libro del Génesis (que a pesar de ser el primer libro de la Biblia se cree que no fue compuesto antes del siglo V a.C.) presenta dos relatos de creación diferentes, uno después del otro y sin transición: Gen 1, 26-27 y Gen 2, 18-25. Según la primera versión, Dios creó a la mujer y al varón simultáneamente; ninguno de ellos precedió al otro en ningún sentido. Según la segunda versión, sin embargo, Dios creó primero al varón y luego a la mujer sacándola del cuerpo del varón. La primera narrativa parece estar basada en una antropología

de la igualdad, mientras que la segunda introduce una diferencia que parece ser una forma de subordinación, y que en la mayoría de los casos ha sido interpretada como tal.

En el siglo I, el apóstol Pablo, después de haber declarado en Cristo la igual dignidad de la mujer y del varón (Gal 3,28), escribe: "*Pero quiero que comprendáis que la cabeza de todo hombre es Cristo, la cabeza de una mujer es su marido, y la cabeza de Cristo es Dios*" (1 Cor 11,3). Pablo justifica esta subordinación con una referencia a la segunda narrativa del Génesis argumentando que este texto deja claro no sólo que la mujer procede del hombre y no al revés, sino que la mujer ha sido hecha para el hombre y no al revés (1 Corintios 11:8-9). Veinte siglos después (2004), la *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del varón y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, después de defender la reciprocidad y la igualdad en la relación entre los esposos, afirma que "la antigua narrativa del Génesis nos permite comprender cómo la mujer, en su ser más profundo y originario, existe "para el otro" (cfr. 1 Co 11:9)" [párrafo 6], y que, a diferencia del varón, la mujer ha sido hecha más 'para los demás' que 'para sí misma' [párrafo 13]. Este documento fue elaborado por la *Congregación para la Doctrina de la Fe*, que es una comisión compuesta en su totalidad por varones.

El "problema de las mujeres" sigue existiendo. Para los hombres, la expresión "el problema de la mujer" suele significar que la mujer es un problema (genitivo objetivo): ¿cuál es la naturaleza de la mujer, cuál es su lugar en la sociedad y en la religión, cuál es la voluntad de Dios sobre ella? ... etc. Para las mujeres, en cambio, la expresión "el problema de las mujeres" no suele significar que las mujeres sean un problema, sino que las mujeres tienen un problema (genitivo subjetivo). Para las mujeres, "el problema de las mujeres" son las leyes, tradiciones y preceptos religiosos que las limitan. Lejos de preguntarse cuál debería ser su lugar o cuál es el lugar que Dios les pide, las mujeres han tendido a lo largo de la historia a pensar que lo saben. Los problemas han aparecido -y siguen apareciendo hoy- cuando las mujeres intentan poner en práctica la llamada que creen haber recibido de Dios, especialmente si esta llamada implica una asunción de responsabilidades públicas. Santa Teresa de Ávila, del siglo XVI, identificó explícitamente este problema en un pasaje de Camino de Perfección que fue censurado en algunas ediciones posteriores:

¿No basta, Señor, que nos tiene el mundo acorraladas e incapaces para que no hagamos cosa que valga nada por Vos en público, ni osemos hablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino que no nos habíades de oír petición tan justa? No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois justo juez y no como los jueces del mundo, que como son hijos de Adán y en fin todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa. Sí, que algún día ha de haber, Rey mío, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene conocido el mundo mi ruinidad y yo holgada que sea pública, sino porque veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres el mundo nos tenga acorralados para que no podamos hacer nada en público que sea de alguna utilidad para ti, ni nos atrevamos a hablar de algunas de las verdades por las cuales lloramos en secreto, por temor a que no escuches esta nuestra justa petición? Sin embargo, Señor, no puedo creer esto de Tu bondad y justicia, pues Tú eres un Juez justo, no como los jueces en el mundo, quienes, siendo hijos de Adán y, después de todo, hombres, rehúsan considerar la virtud de cualquier mujer por encima de toda sospecha. Sí, mi Rey, pero llegará el día en que todos ellos estarán bien. No hablo por mi cuenta, porque todo el mundo ya es consciente de mi maldad y me alegro de que se conozca; pero cuando veo cómo son los tiempos, siento que no está bien repeler a los espíritus virtuosos y valientes, aunque sean espíritus de mujeres.

(Camino de perfección, capítulo 4, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1997, pp. 205-206).

4. Complementariedad de género vs. fraternidad de género

La teología patristica lo dice claramente: 'Dios se hizo humano para que nosotros los humanos podamos convertirnos en Dios'. La teología patristica utiliza la palabra *teosis*, es decir, divinización, para describir la meta y el propósito de la vida humana: teosis, divinización, participación plena en la libertad y el amor de Dios, amistad con Dios, comunión. La noción de 'ser como comunión' deriva de la noción de Dios como comunión (Dios como Trinidad) y presupone la inseparabilidad de la libertad y el amor. La cultura patriarcal, por el contrario,

presupone que las mujeres son por naturaleza más amorosas que libres, mientras que los hombres son por naturaleza más libres que amantes.

Comprender la naturaleza engañosa de la complementariedad de género no implica ignorar el cuerpo ni minimizar la belleza de la complementariedad sexual entre un varón y una mujer. Es evidente que la complementariedad heterosexual existe, que es vivida placenteramente por la gran mayoría de las personas y que no es engañosa: es precisamente este tipo de complementariedad (heterosexual) la que permite el misterio de engendrar nueva vida. Es igualmente claro, sin embargo, que esta hermosa y necesaria complementariedad no le es posible a todos los cuerpos ni es atractiva para todas las personas.

En la década de 1980, el Papa Juan Pablo II desarrolló una teología del cuerpo que por primera vez en el Magisterio católico liberó a la sexualidad humana de cualquier vínculo intrínseco con el pecado o la vergüenza. El de Juan Pablo II es un enfoque teológico afirmativo y alegre de la sexualidad humana que ha permitido a muchas parejas católicas contemplar con mirada agradecida la desnudez del otro y concebir el propio cuerpo y el de la persona amada como llenos de gracia en su deseo recíproco. Esto no es un logro menor.

Inspirado en la teología del cuerpo de Juan Pablo II, el actual Magisterio católico romano interpreta "el misterio profundo" mencionado en Ef 5:32 como el significado teológico y sacramental de una complementariedad ordenada por Dios entre marido y mujer que se extiende de lo espiritual a lo físico. Según este enfoque, el amor divino redentor de Cristo expresa la esencia de la masculinidad: el derramamiento libre y amoroso de uno mismo hacia el otro que es capaz de dar vida y tiene un correlato físico en la capacidad del cuerpo masculino de penetrar y fecundar. Por otra parte, la recepción del amor de Cristo por parte de la Iglesia expresa la esencia de la feminidad: la acogida libre y amorosa de otro que es capaz de dar vida y tiene un correlato físico en la capacidad del cuerpo femenino de ser penetrado y fecundado.

La vinculación entre cuerpo y espíritu, sexualidad y teología, tiene según este enfoque la consecuencia ineludible de definir de manera muy precisa una masculinidad normativa y una feminidad normativa que coinciden en gran medida con la comprensión tradicional de los

sexos: un dador masculino que toma la iniciativa y se expresa a sí mismo y una receptora femenina que está disponible y dispuesta a respaldarlo. Un desarrollo positivo de Juan Pablo II es que no identifica el acto masculino de dar con la actividad ni el acto femenino de recibir con la pasividad. Ambos (dar y recibir) son igualmente activos en su opinión, ambos requieren un grado igual de madurez humana y autoconciencia, ambos son igualmente dignos. La teología del cuerpo de Juan Pablo II no fomenta ni acepta la jerarquía entre los sexos: fomenta la igualdad en la diferencia. Sin embargo, caracterizar a la pareja heterosexual biológica, psicológica y teológicamente en términos de complementariedad entre un "dador masculino" (capaz de penetrar y fecundar) y una "receptora femenina" (capaz de ser penetrada y fecundada) y luego atribuir un carácter sustancial o esencial a la diferencia entre ambos, plantea un problema teológico extremadamente profundo. En la Trinidad hay también un dador y un receptor: el dador eterno es el Padre y el receptor eterno es el Hijo (mientras que el Espíritu es la participación eterna entre los dos). En la Trinidad no sólo no hay obviamente ninguna diferencia de género entre el que da y el que recibe, sino que – muy particularmente – no hay ni puede haber ninguna diferencia sustancial o esencial entre ambos, es decir, no hay ni puede haber ninguna diferencia sustancial o esencial definida según el acto de darse a uno mismo (constitutivo de la persona del Padre) y el acto de recibirse a uno mismo recibiendo al otro que se da (constitutivo de la persona del Hijo).

Todo el edificio del pensamiento trinitario y, de hecho, de toda la teología cristiana se apoya precisamente en la noción crucial de que el Padre (el dador) y el Hijo (el receptor) son consustanciales (*homoousios*, Concilio de Nicea, 325).

Gracias a la consustancialidad de Padre, Hijo y Espíritu los humanos podemos haber sido creados a imagen del Dios Trinitario y ser substancialmente (ontológicamente) consistentes. Nuestra sustancia, como la de Dios, es el amor (amor libre y gozoso) y para expresar nuestra sustancia, nuestra esencia, la dinámica plena entre el dar y el recibir debe estar presente en cada uno de nosotros: aunque queramos reconocer que hay experiencias de "donación pura" o "recepción pura" (creo que las hay), éstas no pueden ser concebidas como diferencias de "esencia", porque el Padre y el Hijo son *homoousios* y nuestra esencia humana expresa nuestro haber sido creados a imagen de Dios.

Por eso, teológicamente, la feminidad y la masculinidad no pueden ser concebidas como "esenciales" y por eso sólo pueden ser complementarias de una manera no esencial. La mayoría de los cuerpos masculinos y femeninos pueden `complementarse' a nivel físico y a pesar de ello la sexualidad humana -incluso a nivel físico- no puede reducirse a un esquema dador-receptor. La sexualidad humana -incluso a nivel físico- es mucho más compleja y diversificada y se mantiene viva mediante un verdadero diálogo que implica un sorprendente y creativo intercambio de posiciones entre "dador" y "receptor". De hecho, el cuerpo, la psique y el espíritu no pueden ser separados en un verdadero diálogo sexual. Sí pueden serlo en una violación: el cuerpo del violado está allí, la mente y el espíritu están en otro lugar. Pero no sólo en la violación es posible esta separación: incluso en un intercambio sexual mutuamente consentido pero aburrido, el cuerpo puede estar presente mientras que la mente y el espíritu están en otro lugar.

La feminidad o "ser mujer" y la masculinidad o "ser hombre" no pueden ser concebidas como esenciales desde una perspectiva trinitaria. Tampoco pueden ser concebidos como esenciales desde una perspectiva cristológica : el axioma básico de la teología patristica es `lo que no se asume en la humanidad de Cristo no se redime'. Es por eso que en el Credo proclamamos : `Jesús se hizo igual en todo a nosotros excepto en el pecado'. Igual en todo a nosotros. ¿Cómo es Jesús igual en todo a mí si mi 'ser mujer' debe ser considerado esencial? ¿Cómo se redime la feminidad si Jesús era `esencialmente' masculino?

La complementariedad de género se vuelve engañosa sólo si tratamos de concebirla como esencial. Esto es lo que hace el Magisterio actual (siguiendo a Juan Pablo II). El Magisterio actual lucha contra lo que llama "ideología de género" (la denuncia de todas las diferencias sexuales como construcciones culturales impuestas) con su propia ideología de género (la esencialización de la diferencia sexual entre varones y mujeres). No hay una sola ideología de género, sino muchas. Y el feminismo vaticano actual de la teología del cuerpo de Juan Pablo II es uno de ellos: una teoría construida para justificar una situación de injusticia, es decir, el sexismo que prevalece en la Iglesia. Juan Pablo II desarrolló su teología del cuerpo en los años 80, después de haber sido confrontado por la hermana Theresa Kane sobre el tema de la ordenación de mujeres (1979). Respondió 'no' a su petición argumentando que el 'misterio profundo' de la complementariedad teológica de los sexos (Ef 5,32) es la razón última por la

que el sacerdote que actúa 'in persona Christi' tiene que ser varón y por la que María, figura de la Iglesia, tiene que ser mujer.

No creo que las diferencias sexuales entre hombres y mujeres sean esenciales, pero tampoco creo que sean sólo construcciones culturales.

Creo que lo que llamamos cultura sexual o de género da nombre y trata de dar forma y fijar según ciertos prejuicios, miedos o intereses algo que existe independientemente de la cultura, a saber, que la mayoría de los recién nacidos muestran un dimorfismo genital claro (vagina vs. pene) y que la mayoría de los adultos en edad fértil muestran un dimorfismo reproductor claro (capacidad de embarazar vs. capacidad de quedar embarazadas). Estas diferencias biológicas básicas no son universales. Hay muchas personas que no encajan en esta distribución binaria y su existencia debe ser tomada en cuenta para hablar propiamente de sexualidad humana, sin forzarla para que se adapte a categorías falsamente universales y sin considerar patológicas 'per se' las variaciones. Las diferencias heterosexuales no son universales, pero son dominantes: la mayoría de los recién nacidos y la mayoría de los adultos las presentan. Este dimorfismo sexual dominante pero no universal se ve reforzado en la primera infancia por la necesidad de definirse a si mismo con respecto a la propia madre. Estoy de acuerdo con la noción psicoanalítica de que el psiquismo de un niño/a pequeño está apasionadamente orientado hacia la madre como su primer objeto de deseo. Creo que en la primera infancia (hasta los seis años de edad) la madre ocupa casi la totalidad, y ciertamente la parte más importante, del horizonte deseante de un niño/a.

A medida que la conciencia del yo se desarrolla, el niño se ve obligado a confrontar su cuerpo con el de su figura de referencia, la madre: ¿mi cuerpo es como el suyo?

El papel crucial de la madre como "objeto de deseo" primordial moldea al ser humano como esencialmente dialógico (un verdadero "esse cum" creado a imagen del Dios Trinitario y listo para la experiencia de la koinonía). El diálogo comienza con la concepción: la voz de la madre embarazada llega al embrión / feto viajando no externamente a través del aire y a través de su abdomen, sino internamente a través de su columna vertebral. Debido a la impedancia del hueso, los armónicos de la voz de la madre que están por encima de los ocho mil hercios son

los que se transmiten más fácilmente. Estos armónicos crean dentro del útero una vibración capaz de ser percibida tanto por la membrana externa del embrión como por la piel del feto y finalmente también por los oídos y el cerebro del feto cuando éstos se forman. Esta vibración tiene la característica única de correlacionarse con las hormonas que circulan por el torrente sanguíneo de la madre y, atravesando la barrera placentaria, llegan a las células embrionarias y fetales y producen en ellas su efecto; por el hecho de ser hormonas de la madre, éstas hormonas varían de acuerdo a sus emociones, como también lo hace su voz: si la madre se siente contrariada o estimulada, su cuerpo secreta adrenalina y su voz se vuelve más fuerte o más tensa; el embrión y el feto perciben el cambio en la vibración que corresponde a la voz de la madre junto con los efectos de la adrenalina en sus tejidos; si la madre experimenta placer, su voz se modula en consecuencia y su cuerpo segrega endorfinas; el feto percibe el cambio en la modulación junto con la nueva entrada hormonal y comienza a conectar las reacciones de sus células y tejidos más internos con un estímulo particular que viene del exterior (la vibración por encima de ocho mil hertzios). Los experimentos realizados con bebés recién nacidos demuestran que no sólo son capaces de reconocer la voz de su madre sino que, lo que es más importante, muestran tal impulso hacia ella que la voz de la madre puede ser utilizada para condicionar su comportamiento: los recién nacidos que son recompensados con la escucha de la voz materna cuando succionan según un patrón predeterminado por los investigadores, aprenden a hacerlo en pocas horas; los bebés son capaces de cambiar su forma natural de succionar a fin de obtener la recompensa de escuchar la voz de su madre grabada en una cinta (Casper y Fifer, *On Human Bonding: Newboeir mother's voice*. Science, 1980).

No se puede exagerar la profundidad del vínculo existencial con la propia madre: yace en lo más profundo de nuestra estructura psíquica y la mantiene unida; es constitutiva de nuestra identidad como individuos. Sólo profundizando en la comprensión de la relación madre-hijo/a podremos empezar a determinar lo que está en juego cuando hablamos de identidad sexual o de género, de masculinidad y feminidad. Muchos lo están ya haciendo, pero su voz y sus investigaciones son ahogados por los discursos dominantes que sobre-determinan la sexualidad desde una perspectiva biológica o bien cultural. La psicoanalista Julia Kristeva ha tenido en cuenta la profundidad del vínculo entre madre e hijo/a en su análisis de la violencia que algunos hombres ejercen sobre las mujeres que son sus parejas sexuales o sentimentales.

Kristeva señala el hecho de que todos nosotros, ya seamos mujeres o varones, hemos tenido el cuerpo y la psique de una mujer a nuestra disposición cuando éramos bebés; el cuerpo y la psique de una mujer (la madre) lista casi en todo momento para satisfacer nuestras necesidades emocionales y físicas; un cuerpo femenino, un regazo cálido y dos pechos acogedores a nuestra disposición para nutrirnos, para protegernos, para protegernos. Uno de los nombres más antiguos que la Biblia atribuye a Dios es El-Shaddai; algunos exégetas creen que debería ser traducido como "Dios con dos Senos", pero normalmente se traduce como "Dios Todopoderoso" (como en el Salmo 91). Nuestra primera experiencia de poder benevolente está directamente ligada a los pechos de la madre que nos dan vida y sin los cuales moriríamos. Al ser desafiados existencialmente, los hombres inmaduros se sienten con derecho a recibir satisfacción física y emocional de las mujeres que aman, mientras que las mujeres inmaduras – por su identificación con la figura materna – se sienten culpables por no proporcionar satisfacción física y emocional incondicional a los hombres que aman. Cuanto más profunda es la inmadurez, mayor es el riesgo de que el derecho que sienten los hombres inmaduros se convierta en violencia y la culpabilidad que sienten las mujeres inmaduras se convierta en sumisión.

La plena madurez nunca puede presuponerse. Incluso sin caer en relaciones violentas, los varones pueden confundir el miedo a la dependencia (miedo a confiar demasiado en la mujer que aman) con la libertad, y las mujeres podemos confundir el miedo a la soledad (miedo a concebirme a mí misma como verdaderamente separada y distinta de mi pareja) con el amor.

Creo que la batalla de los sexos es el resultado de estos miedos humanos muy arraigados.

Creo que la fraternidad de género es la posibilidad de superar lo que viene de "nacer de nuevo": *¿Cómo puede un hombre nacer cuando ya es viejo?* Tal es la asombrosa reacción de Nicodemo a Jesús, cuando Jesús vincula el hecho de "ver el reino de Dios", es decir, convertirse en un ser humano realizado, con el hecho de "nacer de nuevo". *En verdad os digo, que el que no nazca de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios. Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es. No os maravilléis de que os haya dicho que debéis nacer de nuevo. El viento sopla donde quiere, y vosotros oís su sonido, pero no sabéis de dónde viene, ni adónde va; así es todo aquel nacido del Espíritu* (Juan

3:3-8). La distinción entre 'carne' y 'Espíritu': *Lo que nace de la carne es carne; y lo que nace del Espíritu es espíritu*; el término 'carne' no se refiere al 'cuerpo' *per se*, sino a la falta de libertad, a la inercia que se produce cuando el espíritu está dormido y el cuerpo queda dominado por el automatismo o la rutina; de ahí la necesidad de nacer de nuevo de una manera inesperada y original. Ser adulto, realizado, divinizado, plenamente humano significa ser capaz de abandonar la referencia de la infancia (la madre) para tomar en su lugar no al Padre con mayúscula sino al agua y al Espíritu.

La realización humana que puede hacer posible la fraternidad de género (y de hecho cualquier otro tipo de fraternidad o sororidad) no está sujeta a categorías de ningún tipo, sino que se realiza sólo cuando una está dispuesta a reconocer su propia singularidad, su propia originalidad. Las personas que tienen identidades sexuales que no encajan en las categorías socialmente predominantes, encarnan una rareza que en profundidad se aplica a todos nosotros porque hemos sido creados a imagen de Dios y porque hemos sido llamados a ser como Dios. Agustín de Hipona escribió: *Oh, hombre, fuiste creado sin ti, mas no serás salvado sin ti*. Naciste 'de la carne' sin ti (naciste sin libertad, no podías elegirla); no serás salvado (nacer de nuevo) sin ti (nacer de nuevo sólo acontece como acto libre de aceptación de la vida de Dios en ti; no sucederá si no lo quieres). Ser creado 'a imagen de Dios' significa ser capaz de ser libre y amoroso. Y eso se aplica tanto a varones como a mujeres. La complementariedad debe reconocerse como no esencial y no debe fomentarse. La originalidad personal y la singularidad deben ser fomentadas en cada niño/a y en cada adulto. Sólo entonces será posible la fraternidad de género y la fraternidad social.
