



Universidad Autónoma del Estado de México
Facultad de Humanidades
Programa de Maestría y Doctorado en Humanidades



**APORTES DEL FEMINISMO DE IVONE GEBARA Y MARTA
LAMAS A LA REFLEXIÓN DE GÉNERO EN AMÉRICA LATINA**

TESIS

Que para obtener el grado de:

Maestra en Humanidades: Estudios Latinoamericanos

Presenta

María Catalina Rayón Fabela

Asesor: Dr. Miguel Ángel Sobrino Ordóñez

Toluca de Lerdo, Edo. de México, 2013

Dedicatorias

A mi esposo e hijos por su presencia y compañía en este trayecto.

A mi madre y compañera de experiencias adversas y afortunadas.

Al Doctor Miguel Ángel Sobrino por su confianza e incomparable apoyo para este proyecto.

A la Doctora Ana Lidia García Peña, por su apoyo como Tutora, su gran paciencia, tiempo y acompañamiento en esta empresa. A la Doctora María Eugenia Luna García Tutora externa, por su gentil presencia, apoyo y motivación en este trayecto. A la doctora Guadalupe Isabel Carrillo Torea, por su gran aportación para la evaluación del producto de este proceso.

A la Maestra María Laura Manrique Nava por su desinteresada ayuda, sin la cual no hubiera sido posible gran parte de este trabajo.

Índice

DEDICATORIAS	3
ÍNDICE	4
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO 1 DE LA PROTESTA A LA PROPUESTA Y AL ACTIVISMO. LA TEORÍA DE MARTA LAMAS	17
El concepto de género en la teoría de Marta Lamas	17
La trayectoria hacia la teorización	17
La diferencia sexual en el género	28
Heterosexualidad en el género	45
Lenguaje en el género	51
El concepto de cuerpo en la obra de Marta Lamas	54
Política y activismo	59
Comentarios finales	67
CAPÍTULO 2 RESONANCIAS TEOLÓGICAS FEMINISTAS. LA TEORÍA DE IVONE GEBARA	72
La trayectoria hacia el feminismo	72
El concepto de género en la obra de Gebara	77
Género y dualismo	77
Género y lenguaje	81
Género y conocimiento	84
Mediación hermenéutica del género	89
Algunas ideas actuales sobre género	94
El concepto de cuerpo en la obra de Ivone Gebara	98
Feminización de la pobreza	112
CAPITULO 3 ANÁLISIS COMPARATIVO	117
Dos vertientes latinoamericanas	117
El género, un primer reto	120
El cuerpo femenino <i>versus</i> poder universal masculino	150
Feminismo en clave política	155
Feminización, feminizaciones	164
Conclusiones	173
Bibliografía	178

Introducción

El estudio de la situación de la mujer en América Latina tiene relevancia a partir del ingreso de los planteamientos feministas al terreno académico. Desde los diferentes enfoques se comienza a estudiar la realidad política, social y económica de la mujer en los países de América Latina, en donde, sin embargo mujeres y hombres participan socialmente. La intervención de las mujeres se hace más significativa a medida que intentan estructurar sus reivindicaciones en las organizaciones feministas. De este conflicto la efervescencia de grupos de características diversas según el entorno y procedencia, tratan de dar respuesta a las necesidades relacionadas con la vida de las mujeres e introducen premisas para hacer transformaciones al interior de la sociedad; en este intento, al interior de la organización de los distintos grupos comparten la conciencia de las relaciones de dominación de contenido patriarcal en América Latina, en razón de esta conciencia, se abren paso focos epistémicos en los que las mujeres construyen su visión de la realidad. Nuestra postura se introduce en esta visión para subrayar la participación de dos teóricas del feminismo latinoamericano.

El presente trabajo nace de la experiencia de encontrar plasmado en múltiples ocasiones, en los estudios de género, como referencia principal a la mexicana Marta Lamas Encabo. Posteriormente al hacer una revisión de sus trabajos nos sorprende el manejo de conocimientos semejantes entre ella e Ivone Gebara, de quien teníamos algunos antecedentes. El deseo de abordarlas se consolida en nuestro encuentro con una nota sobre el movimiento feminista en América Latina, “[e]n la trayectoria de lucha de las mujeres del Brasil podemos encontrar alguna similitud respecto a la lucha social que han emprendido las mexicanas” (Sánchez, 2002:52). Abordarlas implica clarificar dos tendencias, Marta

Lamas mexicana de origen laico y académico, integrante del movimiento feminista en México en los años 70; Ivone Gebara brasileña con formación religiosa y producción académica teológica, se inicia en la Teología Feminista de la Liberación en Brasil hacia los años 80, las dos por sus características de liderazgo en su medio, se distinguen con propuestas originales y por trazar rumbos específicos al movimiento al cual pertenecen, incluso a costa de oposiciones que superan las propuestas de su mismo grupo, asimismo la incidencia de su pensamiento en otras teóricas y en diversos sectores de la sociedad latina.

Consideramos como nuestro objeto las aportaciones de cada autora a la reflexión de género para la situación de América Latina; partimos de su teoría y de su praxis como camino para hacer precisiones en torno a cada perspectiva, con ello queremos evidenciar la forma de tratar el problema de la mujer. Este estudio es limitado al plantear aspectos que a nuestra consideración funcionan como cimientos que conforman y configuran su base intelectual, sin embargo estamos conscientes de que otros temas están vinculados con el desarrollo de su pensamiento y los abordamos durante la exposición de los que hemos estimado como fundamentales. En los proyectos de nuestras autoras se plasma una experiencia y un *logos* filosófico a través de sus obras, los queremos aprovechar para identificar los puntos de encuentro que en el proceso de su feminismo y activismo se van construyendo y desarrollando, y que condensan necesidades cruzadas por el entorno latinoamericano, indicio de dos modos de afrontar la realidad y con ello surgen encuentros que nos manifiestan la afinidad de los problemas del feminismo entre el matiz laico y religioso.

En el estudio de estas dos perspectivas nos proponemos: 1). a través del análisis del discurso de Marta Lamas e Ivone Gebara mostrar las ideas fundamentales de su pensamiento en un proceso cronológico que nos permita observar las variaciones que se manifiestan en su reflexión en conexión con algunos hechos que pudieran influir y generar cuestiones de origen teórico y práctico, que para su especificidad separamos cada producción formando dos capítulos; 2). Mostrar la función que tienen las nociones, integradas en las teorías de Marta Lamas e Ivone Gebara, al interior de la reflexión de género en América Latina: género, cuerpo, política y activismo y feminización de la pobreza; categorías ubicadas y distribuidas según la tendencia de cada autora; 3). Analizar y destacar la concordancia u oposición de las contribuciones de Marta Lamas e Ivone Gebara en el proceso de transformación social de América Latina.

El proceso señalado nos conduce a observar el camino marcado por importantes sucesos que determinan el giro de las teorías feministas latinoamericanas. Para el caso de Marta Lamas e Ivone Gebara observamos que los aspectos y componentes predominantes en su pensamiento obedecen a cambios metodológicos que funcionan como alternativas a una situación, pero que permiten crear un paradigma o una visión del mundo desde la mujer. En razón de esto seleccionamos y organizamos parte de su metodología de la siguiente manera. En el *Capítulo I De la protesta a la propuesta y al activismo. La teoría de Marta Lamas* iniciamos con una semblanza de circunstancias y el camino transitado hacia su producción, en adelante exponemos las categorías que conforman su teoría. Distinguimos *género* ligado a la diferencia sexual, a la heterosexualidad, y al lenguaje, la interacción de estas categorías actúan en la base de realidades humanas; en otro momento con el apartado sobre el *cuerpo* nos acerca a la importancia de concienciar la construcción

del cuerpo masculino y femenino y las normatividades, las reivindicaciones para las mujeres sobre su cuerpo, cuestión que le ha tomado parte de su vida; en un tercer momento en *política y activismo* describimos el curso que sigue para formular propuestas para modificar la realidad social que pesa sobre las mujeres y la forma que las promociona.

Para entender la alternativa que presenta Ivone Gebara proponemos *Resonancias teológicas feministas* en donde trazamos la *trayectoria* de Gebara hasta ingresar al feminismo e iniciar su producción de literatura; las categorías dualismo, lenguaje, conocimiento, hermenéutica, y algunas reflexiones recientes se encuentran ligadas a la categoría de *género* como parte de una estructura que concuerda con la desconstrucción del orden del discurso teológico patriarcal; hemos colocado en segundo lugar la categoría *cuerpo*, conduce a percibir una crítica y una relectura a la teología tradicional sobre el cuerpo. La propuesta de Gebara parte de la insubordinación a la idea biológica hasta una estructuración y resignificación de símbolos; en *feminización de la pobreza* hacemos un acercamiento a lo cotidiano de las mujeres pobres que muestra la incidencia de la teología patriarcal en la realidad social, prolonga esta condición a través de otros espacios o feminizaciones que limitan las potencialidades de las mujeres.

Nos disponemos a hacer la evaluación de las teorías en un tercer momento a través de las dos *vertientes*: trayendo el tema de *género* mostramos que a pesar del desfase entre los dos periodos teóricos, existen premisas y prioridades para trabajar en la promoción y la acción hacia el desarrollo de las mujeres; el tema del *cuerpo* está enmarcado por el problema de los discursos de origen masculino y de su poder en la vida y en el cuerpo de las mujeres latinoamericanas, a los cuales se acercan nuestras autoras con propuestas para

su desarticulación, y con nuevos valores sobre el cuerpo; en *feminismo en clave política* mostramos los esfuerzos teóricos y activistas para conseguir justicia, libertad y derechos para las mujeres, en los que se sintetizan soluciones para una nueva estructura social.

De antemano la finalidad de la teoría feminista de nuestras autoras consiste en crear relaciones justas en las que hombres y mujeres puedan desarrollar su potencial y contribuir con éste al desarrollo de la sociedad en condiciones de equidad; este es uno de los intereses que nos mueven a tratar de seguir las propuestas reales en satisfacción de las condiciones actuales de las mujeres latinas. Participamos con un acercamiento filosófico considerando la problemática que esto pueda implicar por las magnitudes de este conocimiento, esto nos lleva a retomar la voz de Ivone Gebara, en la medida de nuestra formación filosófica que se añade a la particular condición de mujer, y siguiendo a Celia Amorós de que “el feminismo es susceptible de ser tematizado filosóficamente”. Para ello consideramos acotar el orden temporal partiendo de la década de los setenta donde grandes cambios acontecen en América Latina, y culminar en el año 2011, momentos actuales en que los procesos de participación de Lamas y Gebara tienen lugar.

Como metodología partimos del presupuesto de que sus textos indican un contexto puntual con consecuencias y procesos amplios en una estructura patriarcal de Latinoamérica que ha normalizado caracteres en los que trabajan Marta Lamas e Ivone Gebara; seguimos la lectura de sus textos con la selección de los ejes que propician impactos y varias modificaciones en su activismo y en su teoría. Los ubicamos cronológicamente tomando en cuenta esos temas como el género, el cuerpo, la política y la feminización de la pobreza. Hacemos primero una descripción de contenidos de cada autora

en un proceso inductivo. En el análisis retomamos como marcos principales ubicados en el pensamiento de las dos teóricas: la trama de la vida, lo cotidiano y la posición de la teoría entre los problemas políticos, económicos y sociales; con ello mostramos la función de los conceptos como búsqueda de las aportaciones, también los distinguos y coincidencias en que interactúan dichos conceptos, a través de la interpretación, observación y comparación de la investigación documental; los orígenes laico y religioso de nuestras autoras nos obligan a menudo a hacer analogías de las dos estructuras y situaciones tratando de conseguir una generalización en torno a sus proyectos feministas.

La cuestión del género la hemos desarrollado tomando en cuenta su origen y su trayecto. Al situar la necesidad, de las teóricas del feminismo latinoamericano¹ a través de componentes de carácter simbólico, semántico, y de elementos históricos, económicos y políticos, cuestionando la construcción social masculina de opresión. La categoría de género ha sido propuesta para desvelar el orden y organización social excluyentes. Los esfuerzos feministas colocan a la categoría de género poseedora de una cadena de transformaciones crecientes, el género como herramienta metodológica, como categoría analítica, como generadora de jerarquía, como construcción cultural o como proyecto político. El trayecto de construcción nos conduce a *El segundo sexo* de De Beauvoir, pieza fundamental en donde la autora coloca a la cultura como el origen de esta situación.²

¹ Para este estudio voy a considerar el feminismo latinoamericano desde el sentido que las propias teóricas han desarrollado en su recorrido histórico: como movimiento en el que se manifiesta la articulación del pensamiento femenino para reivindicar de forma teórica y práctica, situado en las particularidades de América Latina.

² La tradición también impone a la mujer, incluso a la soltera, un cierto cuidado de su vida privada [...] su madre y sus mayores le han insuflado el gusto por la casa; un cuarto propio ha sido la forma de sus sueños de independencia, y no espera renegar de ellos, ni siquiera cuando haya encontrado la libertad por otros caminos. (De Beauvoir, 1997: 459)

Las feministas aprovechan esta ruta para articular la diferencia de sexos biológicos reconocido socialmente como géneros y poseionan a la categoría de género a nivel de sistema por su forma de organizar y relacionar todos los elementos que intervienen en la vida de hombres y mujeres, puesto que “[n]o se nace mujer: llega uno a serlo [...]; la civilización en conjunto es quien elabora ese producto intermedio entre el macho castrado al que se califica como femenino” dice De Beauvoir (1997: 15); el sexo bilógico inseparable del género conforman el ‘sistema sexo-genero’ donde la sociedad transforma el elemento sexual biológico en “productos de la actividad humana [...] asignándole el sexo a través de actitudes y modelos de comportamiento que no permitan equívocos [...]” (Sánchez, 2002: 35). La reflexión del feminismo alcanza las relaciones entre los sexos marcadas por el poder; su introducción a la universidad permite que en ambientes académicos y disciplinarios se coloque a la categoría de *género*, “como puerta de entrada a la reflexión científica y el reposicionamiento político del feminismo en las décadas finales del siglo XX” (Serret, 2004: 34).

En el ambiente académico Marta Lamas e Ivone Gebara no son un caso aislado; introducen el concepto de género que ha pasado por el problema del sujeto en la filosofía existencialista, y que muestra la “parcialidad de unos relatos en los que las relaciones de género no estaban contempladas como relaciones de poder” (Molina, en Amorós, 2000: 260), Cristina Molina Petit considera, desde la postura de Lakatos, que como “categoría

[...] hay que volver a señalar a subrayar que las mujeres no han constituido nunca una sociedad autónoma y cerrada, sino que han sido integradas a la colectividad gobernadas por los machos, donde ocupan un lugar subordinado. (De Beauvoir, 1997: 367)

analítica” tiene dos funciones, la negativa ayuda a poner en cuestión las construcciones que nos apropiamos como naturales y otra positiva que estaría identificando los nuevos temas.

Para nuestras latinas ‘el género viene a ser la pieza central en su discurso feminista’ (Cobo, en Amorós, 1998). La feminista latinoamericana Marta Lamas desvela la opresión femenina con consecuencias sobre la realidad y sobre la vida de las mujeres latinas, integrando reivindicaciones y haciendo crítica cultural y filosófica, Ivone Gebara hace redefiniciones filosófico-políticas sobre la naturaleza y el ser humano (a la que se denomina ecofeminismo); ambas unen estudios freudianos del psicoanálisis, generan el debate de la feminidad, de la diferencia sexual, el lenguaje entre otros, pero envueltos en el género. También permite la entrada del género temas como el patriarcado y el capitalismo, la explotación y la opresión, la familia, la socialización sexual, trabajo doméstico entre otros; todos cruzados por los debates al exterior de Latinoamérica (Sánchez 2002).

Un tema que cruza el género y que también fluye entre las teorías feministas es la categoría de *cuerpo*. Para Gebara se encuentra incrustado en la estructuración sexista con gran dimensión en la ideología latinoamericana por vía del discurso teológico católico religioso. Para Lamas ha significado el lugar donde el poder coloca su fuerza e impone éticas restrictivas. Al ser una fuente de simbolismos y significados, de normatividades que traemos a cuentas, nuestras autoras colocan la lente en este tema y denuncian la estructura y conformación de la idea de cuerpo femenino y masculino, que complementan con propuestas formales para desarticular esa información, finalmente trabajan en razón de sus propuestas como herramientas políticas para luchar por los derechos de la mujer respecto de su cuerpo.

Y es en este ángulo que confluye el activismo de Marta Lamas, en un imponente trabajo de toda la vida concerniente a las políticas sobre los derechos reproductivos y sexuales. Pero ambas en el margen de la literatura y de la educación a las mujeres tratan los temas presentados aquí. Gebara con una tendencia por la liberación de los cuerpos a través del discurso y el trabajo constante con las comunidades de base del Brasil, en donde se encuentran hombres y mujeres, y en el cual ha tenido cambios significativos en las relaciones humanas de los empobrecidos. Esta cara de pobreza que aguarda en los barrios alrededor de las ciudades son motivo de estudio especial para Gebara que por años ha concentrado su atención en el desarrollo de su proyecto, que en líneas más concretas está dedicado a las mujeres pobres.

El proyecto de Gebara y Lamas no está aislado de las circunstancias que se viven hacia la década de los setenta en México y en Brasil; entre cambios revolucionarios, movimientos armados, movimiento obrero y campesino, tienen lugar las demandas y movilizaciones feministas en México, “se estaban creando las condiciones que abarcaban factores de tipo estructural-cultural, y factores emergentes de la coyuntura sociopolítica”. El lugar de la mujer en la producción y en la educación superior, la continuidad de la difusión del marxismo, el dominio de los *mass media* y el declive de la ideología de la iglesia ante las demandas de anticoncepción y aborto conforman modificaciones de estructura y cultura (Sánchez, 2002:65)³.

³ Según Sánchez (2002), se viven modificaciones en el nivel “económico, político y educativo” y el intento de una nueva forma de concordancia entre las distintas presiones sociales se combinan con los principios de “Unidad Nacional”, “Apertura Democrática”, entre otros —como componentes sociopolíticos— que acompañaron al inicio del feminismo mexicano.

En el contexto que se da en Brasil está la lucha por la sobrevivencia y el golpe militar, entre estos la lucha femenina comienza sus movilizaciones (Sánchez: 2002), La expansión brasileña vaticinó cambios en la industria y en la agricultura, no obstante la disparidad acentuaba la gravedad de lo que llegó a denominarse la “urbanización de la pobreza” (Halperin, 2010: 658 y 659). Llegado el año 1973 se encuentra con el “resurgimiento del movimiento popular” y con el resurgimiento del “movimiento feminista con una postura más elaborada en relación con los problemas específicos de la mujer” (Sánchez, 2002: 51).⁴

Nuestras dos autoras se ubican en el periodo feminista de la segunda ola con sus comienzos a principios de los años 70, con varias tendencias que en este estudio marcan su preferencia, por ejemplo la valoración del concepto de política centrada en la acción, es decir lo teórico y lo práctico prevaleciendo en la vida diaria de las mujeres, en la teoría su preocupación por los conceptos críticos que liberen de nuestra adhesión a las convicciones sociales (Zerrilli, 2008: 90). Entre todo hay hechos fundamentales que interviene el pensamiento de las feministas latinas. La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín Colombia en el año 1968, inaugura una nueva forma de análisis crítico de la realidad a la luz evangélica de la fe en la Teología de la Liberación, que denuncia la injusticia; de ahí la promoción de la evangelización liberadora que traía consigo la esperanza para América Latina. Se caracterizó por la visión sociográfica de este lugar y por la interpretación de los signos del cristianismo, y tomó como parte de su

⁴ Hacia 1975 la creación del Centro de Desarrollo de la Mujer Brasileña en Sao Paulo y en Río de Janeiro para realizar estudios e investigación (en materia de salud, trabajo y educación) origina la propagación de otros centros y de publicaciones feministas que divulgan esta lucha a los sectores populares (Sánchez, 2002: 51).

metodología la opción por los pobres; se transforma la manera de hacer teología que parte de la experiencia de opresión y de las luchas de liberación (Tamayo, 2011: 48y 49).

La relación difícil de las monjas con la teología de la liberación se dio entre 1975, al plantear la teología hecha desde la mujer y para la mujer, en un contexto en donde se había dejado fuera a las teólogas y a las mujeres creyentes. Las comunidades de base tuvieron su auge al interior de la Iglesia Latinoamericana; la teología hecha por mujeres conserva la metodología de la Teología de la Liberación, poco a poco va tomando forma hasta alcanzar la denominación de Teología Feminista de la Liberación de América Latina. Por otro lado los avances sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer (1967) se unen a posteriores esfuerzos también de Naciones Unidas con el año internacional de la mujer y su conferencia en México hacia 1975, más tarde (1979) la Asamblea General de la ONU; el brote de encuentros de teología, comienza a incluir el discurso de las teólogas. Marta Lamas e Ivone Gebara reciben el sello de estos acuerdos y lo llevan a su producción y activismo.

Podemos mencionar el impacto que tienen las investigaciones en las acciones públicas y civiles, el Programa Nacional de Población de 1995, el posterior Paradigma del Desarrollo Humano en la teoría de nuestras autoras, generando desafíos en lo que había que trabajar arduamente. Por el momento podemos describir que en este recorrido se dieron gran parte de sus aportaciones, sus estudios suponen un proyecto nuevo de vida con cambios profundos ante organizaciones de grandes dimensiones como su proyecto de lucha; son protagonistas de una serie cambios y compromisos al trabajar sobre la comprensión, la interpretación, y la producción intelectual de un espacio que no se

consideraba de lo inteligible. Cada una desde su grupo y tendencia están identificadas con un proyecto generador de cambio y transformación de nuevos modelos sociales y el proyecto de humanización del mundo, lo han logrado a través de la apertura de espacios para las mujeres, con la modificación de la comprensión que tienen las mujeres de sí mismas, comparten sus proyectos a través de cátedras y talleres por toda Latinoamérica y otros países del mundo en originales metodologías y producción epistémica. En adelante nos disponemos a la tarea de ir sobre sus teorías y definir mejor lo expuesto aquí.

Capítulo 1

De la protesta a la propuesta y al activismo La teoría de Marta Lamas

El concepto de género en la teoría de Marta Lamas

La trayectoria hacia la teorización

América Latina se encuentra como el lugar propicio para la exploración y estudio de una diversidad de propuestas teóricas feministas; Latinoamérica por su dinámica, la idiosincrasia y el sincretismo, unidos a los abruptos cambios en el sistema económico y político son antesala para la reflexión de la situación de la mujer. Entre los diversos movimientos se encuentra el feminismo hacia 1968; la inquietud de la mexicana Marta Lamas Encabo por este movimiento se desencadena al finalizar una conferencia que presentaba Susan Sontag en la Universidad Nacional Autónoma de México, se encuentra con Marta Acevedo quien pasa una libreta entre las asistentes que decía “si quieres asistir a una reunión feminista pon tu nombre y tú teléfono”⁵, acepta la invitación; esa es mi entrada

⁵ Diálogo de Marta Lamas en entrevista con Sergio Aguayo como parte de la celebración del día internacional de la mujer en 2012.

al “primer grupo organizado por Marta Acevedo que tenía como nombre Mujeres en Acción Solidaria”⁶(abril de 1971) recuerda Lamas.⁷

En el gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) –siguiendo a Forgues (1999: 282), es el Presidente al que se le ha considerado “partidario de la liberalización, de las reformas sociales, del nacionalismo económico, de la “apertura democrática”” que desencadena una supuesta apertura del sistema– aparece el Movimiento Feminista en México. Marta Acevedo en el reportaje “Las mujeres luchan por su liberación” hace visible que es necesario hablar de “la cuestión de la Liberación de la mujer en América Latina” Forgues (1999: 284). La experiencia que Marta Lamas recuerda de este cambio en su vida es de enfrentamiento con sus compañeros de izquierda, pues a las integrantes de su grupo se les veía como unas “frívolas pequeño burguesas”, “que cómo estábamos planteando el aborto cuando la consigna era “a parir madres latinas, a parir más guerrilleros que ellos sembrarán jardines donde había basureros” [...]” comenta Marta Lamas.⁸

El contexto en el que podemos situar a la feminista mexicana Marta Lamas Encabo –Etnóloga por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y con formación psicoanalítica, Maestra en Ciencias Antropológicas de la UNAM– al incursionar en la producción escrita de su pensamiento, requiere la atención a diversos factores económicos, culturales y políticos que estuvieron conectados entre sí. Ese enlace representa la generación de circunstancias para la comprensión en general de las tendencias de

⁶ Posteriormente Mujeres en Acción Solidaria: el “MAS escribe, organiza discusiones, coloquios y conferencias sobre la situación de las mujeres, el feminismo y sus planteamientos, destacando la especificidad de México” (Forgues, 1999: 285).

⁷ Diálogo de Marta Lamas en entrevista con Sergio Aguayo.

⁸ Diálogo de Marta Lamas en entrevista con Sergio Aguayo.

pensamiento surgidas en el México de los años 70. Si consideramos que los acontecimientos de esa década obedecen al inicio de la división política y a la incertidumbre en la economía, a donde México llega, después de una importante división entre recuperaciones y crisis recurrentes acompañadas por los estragos de la segunda guerra mundial; la vida social de los mexicanos y mexicanas transita entre el matiz de la incidencia de corrientes de pensamiento externas. Lamas se encuentra en el país donde apenas había quedado atrás la represión gubernamental a las protestas estudiantiles de la Ciudad de México, a éstas le hacía eco otros problemas como la posición social de los indígenas o el de la migración.

En este clima la producción académica mexicana se puede asociar con las diversas instituciones inspiradas en la necesidad de dar cuenta de los acontecimientos históricos, como la revolución y los nuevos problemas sociales. Le precedía una serie de ejemplares derivados del interés extranjero. Más tarde se iniciaron estudios relacionados con el movimiento campesino, obrero y de mujeres entre otros,⁹ caracterizados por sus reivindicaciones diversas, estos movimientos convivieron con el largo periodo del monopolio del PRI en el poder (Halperin: 2010, 543 y 593), este último dato se revela determinante porque casi todo el trabajo periodístico experimentaba una represión por parte del gobierno desde la década de los 60¹⁰. Razón que permite comprender y reconocer la difícil tarea de la publicación de cualquier otro tipo de medio para la divulgación de sus ideas, sobre todo cuando se discrepa con un sistema político-económico y con la cultura,

⁹ Cfr. Villegas M. G. (2010, 15 de julio). *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Coordinación de Innovación Educativa*. Ubicado en http://www.cie.umich.mx/la_historiografia.htm; el 27 de julio de 2011.

¹⁰ Karam T., “Comunicación y democracia en México: una introducción general”. Ubicado en: <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n18/editorial.html>; el 2 de agosto de 2011.

característica que distingue en general a la teoría de género y de modo particular a la antropóloga Marta Lamas.

Podemos considerar las formas en que prepara la manifestación de sus reivindicaciones.¹¹ En el año de 1971 —durante el gobierno del Presidente Luis Echeverría Álvarez que enfrenta la creciente irritación en distintos grupos sociales— Marta Lamas ya está integrada en el movimiento feminista; su grupo se fue caracterizando por tener las experiencias favorables sobre su situación económica y su entorno como la de haber realizado viajes o de poseer tiempo para la reflexión; esas experiencias vienen a ser algunas condiciones que les permite como grupo identificarse con las problemáticas feministas (Sánchez, 2002: 114). En adelante cuando se incrementan las militantes del MAS inician las diferencias y con ello la creación de nuevos grupos en 1974.

Para el año de 1975 dos escritoras Alaíde Foppa y Margarita García Flores concordaron “en que era necesaria la existencia de una revista con perspectiva feminista”; así en octubre del año 1976 nace la revista *Fem* (El porvenir, lunes 31 Octubre de 2005). Justo cuando las condiciones económicas del mercado mundial son difíciles y “la vida pública mexicana entró así en una etapa de agitación permanente” (Halperin, 2010:598), y

¹¹ Actualmente Marta Lamas se dedica a hacer estudios de antropología, en el periodismo destaca su participación en el suplemento doble jornada (1987) Es editorialista en la revista Proceso. En 1992 fundó el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE), en el cual es la presidenta del Consejo, surge para formular una nueva perspectiva de análisis, defensa y promoción de los derechos sexuales y reproductivos en México. Lamas pertenece al Consejo Directivo de Sociedad Mexicana Pro-Derechos de la Mujer, A.C. “SEMILLAS”, una asociación filantrópica que financia proyectos a grupos de mujeres organizadas. Es directora fundadora del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir. Es profesora del departamento de Ciencia Política del Instituto Tecnológico Autónomo de México, donde imparte la cátedra de “género y política”, y del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG/UNAM). Es integrante del Comité Editorial del Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, así como del Comité Editorial de Antropología del Fondo de Cultura Económica.

cuando la Organización de las Naciones Unidas hace la declaración del Año Internacional de la Mujer, que sigue como tema central: igualdad, desarrollo y paz (Sánchez, 2002: 117); Marta Lamas inicia su participación en la revista *Fem*, en un número relata cómo se integra al grupo y a la revista,¹² señala:

[*Fem*] “[...] era el resultado de la coincidencia en el espacio y en el tiempo, de feministas muy diferentes que se plegaron a la propuesta abierta de Alaíde y Margarita. [...] Al finalizar el cuarto número, con el que cerrábamos el año editorial, Alaíde, ante la salida de Margarita, se resistió a quedar como única directora. Nos propuso entonces formar una dirección colectiva”¹³

Esta revista es el espacio para exponer y publicar editoriales, artículos, ensayos, cuentos, testimonios, reseñas de libros y más, menciona Lamas.

Las primeras publicaciones de la revista *Fem* giran en torno a temas relacionados con los problemas del feminismo mexicano, comparten reflexiones sobre la violencia contra las mujeres, además de hacer visible la violencia contra la niñez; tanto los hombres como las mujeres que formaron el grupo de colaboradores de la revista plasmaron con espontaneidad sus escritos. El trabajo de producción material e intelectual de la revista se da en un momento de crisis económica para México; podría decirse que las colaboraciones a la revista *Fem* lograron documentar las peculiaridades del pensamiento y el activismo de las mujeres.

¹² “...Una mujer pedía auxilio...que los ángeles son mujeres. De prostitutas y libertad; una reflexión”, en *Debate feminista*, diciembre, Vol. 15, N° 108, 1991, p 12 y 44.

¹³ *Op. Cit.* p. 44.

Aunque en 1976 el feminismo se distingue porque gira hacia “[...] la definición práctica y política de las feministas. Por primera vez coexisten grupos de varias tendencias y las lesbianas, por ejemplo, se organizan autónomamente, es decir, fuera de las organizaciones feministas.” (Sánchez, 2002: 120); “los planteamientos feministas cobran auge desde el plano de la propaganda, los libros, los artículos, conferencias, debates y actos” (Sánchez, 2002: 124). En el Día Internacional de la Mujer en marzo de 1978 se dan múltiples eventos de los que resulta la elaboración de “un anteproyecto para la constitución del Frente Nacional de Lucha por los Derechos de la Mujer (FNDDM) (Sánchez, 2002: 124).

Lamas se interesa por los acontecimientos del movimiento y capta todos los avances y/o retrocesos, en 1977 escribe en *Fem* “Los grupos feministas en México”; es parte de sus primeras colaboraciones en *Fem*; posteriormente en el título “El Amor” aparece el apartado que se titula “El amor como trampa. Una crítica feminista al amor heterosexual”,¹⁴ la discusión que hace la aborda desde algunos antecesores que han estudiado el tema; sin embargo, encontramos un énfasis en los postulados de Simone de Beauvoir y a su vez en la idea de que el problema del amor sea analizado de manera conjunta por varias disciplinas en el marco del feminismo como ‘propuesta liberadora’.

Antes de finalizar la publicación del mismo número encontramos otro artículo escrito por Marta Lamas “Las mujeres están tejiendo”, en éste describe los acontecimientos alrededor de la jornada con la que se inició el segundo encuentro

¹⁴ “El amor”, en *Fem*, febrero, Volumen 2, N° 26, 1983.

nacional de mujeres en el último día del mes de octubre de 1982, Lamas enuncia una larga lista de los grupos feministas, instituciones feministas, revistas feministas (*Fem*) entre otros, de toda la república que se dieron cita, asimismo comenta de los antecedentes de este encuentro y de las problemáticas discutidas, de las propuestas de unidad basada en “planteamientos políticos similares entre grupos feministas, partidos políticos y sindicatos”¹⁵, postura con la que Lamas no tiene empatía.

Sin embargo su agrado es manifiesto hacia la propuesta del Grupo Autónomo de Mujeres Universitarias (GAMU), de “avanzar en la constitución de una organización que garantice la comunicación y la solidaridad entre los grupos y hacia otras mujeres [...]”, a la que califica como “signo de madurez política” por “querer establecer una infraestructura, una organización no jerárquica y descentralizada que circule la información por todo el país y que haga llegar la solidaridad en el momento necesario[...]”¹⁶. En el recuento del primer día de convivencia reconoce el arduo trabajo de las feministas en el quehacer artístico, en su conjunto denomina a estas actividades como integrantes de “lo personal y lo político”, finaliza con la invitación a los grupos para “tejer la red” y el anuncio del siguiente encuentro en Colima en 1983.

La revista se llena de otros factores y temas que la constituyen, se encuentra la dirección colectiva, la colaboración extranjera y Nacional, llamadas de auxilio de prostitutas, el tema de la diferencia como estandarte, la vuelta a lo personal y la aspiración hacia las utopías mediante la lucha por los derechos de las mujeres, *Fem* enfrenta

¹⁵ “El amor”, en *Fem*, febrero, Volumen 2, N° 26, 1983, p. 51

¹⁶ *Op Cit.* p. 51 y 52.

importantes retos que revelan el proceso de la construcción teórica del feminismo. Poco a poco nuevos temas se sumaron convirtiéndose en fundamentales para la discusión, el tema del “aborto, el trabajo doméstico, los estereotipos, la maternidad, el hostigamiento en el empleo, el feminicidio, la participación de las mujeres en política o su contribución al arte, a la ciencia y al deporte (El porvenir, lunes 31 Octubre de 2005).

Marta Lamas y quienes colaboraron durante este trayecto de la revista *Fem* enfrentan la trágica “muerte de Alaíde Foppa, secuestrada y asesinada en Guatemala el 19 de diciembre de 1980” (El porvenir, lunes 31 Octubre de 2005)¹⁷, este hecho obligó a la reorganización de la revista y a determinar su dirección. También las divergencias entre los colaboradores y las colaboradoras y los escasos recursos económicos dieron un nuevo rumbo a *Fem*. La inquietud que caracteriza a Lamas la lleva a expresar su pensamiento en la *Revista Nueva Antropología* en el año 1986 con el tema “La antropología feminista y la categoría de género”¹⁸ editada por la Universidad Nacional Autónoma de México. En este artículo Lamas hace hincapié en el concepto de cultura como base para la antropología. Al interior de la cultura hace una muestra de las características y conductas humanas para esclarecer su procedencia en el aprendizaje o en la genética humana y lo enfoca al estudio de aquello que determina el comportamiento humano. Luego señala la importancia y

¹⁷ “En diciembre se cumplen diez años del asesinato de Alaíde Foppa en manos del ejército guatemalteco. Ya sabemos con certeza que murió después de tres días de tortura, [...] [e]l gobierno de Lucas García tenía información sobre la voluntad de Alaíde de volverse la representante en Europa de la causa del pueblo guatemalteco. [...]”; menciona Lamas en “El feminismo en Italia”, en *Debate feminista*, septiembre, Vol.1, N° 2, 1990, p. v.

¹⁸ “La antropología feminista y la categoría de género”, en *Revista Nueva Antropología*, noviembre, Vol. VIII, N° 030, p. 173-198.

actualidad de este debate, en especial “respecto a las diferencias entre varones y mujeres, planteándose actualmente que las diferencias significativas entre los sexos son las diferencias de género”. Este tema viene a ser uno de los medulares en la teoría de Marta Lamas. Por ello es conveniente acercarnos con detalle al interior de sus planteamientos y considerarlos como parte de la trayectoria al interior de sus textos.

Para el año de 1990 Marta Lamas funda la revista *Debate Feminista*, se publica simultáneamente con *Fem*; *Debate Feminista* se distingue por su manera distinta de abordar los temas, su labor se identifica con el trabajo crítico y de análisis, refleja el compromiso, en quienes colaboran, con una línea de especialización. En el primer número Lamas comenta sobre la razón de *Debate Feminista*, “[...] nace de la necesidad compartida entre varias feministas de disponer de un medio de reflexión y debate, un puente entre el trabajo académico y político, que contribuya a movilizar la investigación y la teoría feminista, dentro y fuera de las instituciones académicas, y que ayude a superar la esterilidad de los estudios aislados del debate político”¹⁹; *Fem* y *Debate Feminista* se construyen como los espacios en los cuales expresa su pensamiento y difunde su perspectiva: ante “un movimiento feminista desestructurado y sin presencia política”, Lamas considera un desafío establecer una política para el género femenino.²⁰ Añade sus comentarios sobre las directrices del feminismo que hasta ese momento se limitaron a hacer denuncias sobre

¹⁹ “Amor y democracia”, en *Debate feminista*, marzo, Volumen 1, N° 1, 1990, *Cfr.* El editorial.

²⁰ *Op Cit.*

asuntos sociales y problemas económicos, para ella el feminismo también quedó paralizado por el discurso mujerista.²¹

Lamas critica la convicción que tienen algunos grupos feministas de la supuesta unidad natural de las mujeres; nos muestra que es una contradicción puesto que se llega a la unidad mediante el trabajo diario de construcción política y “desarrollando alianzas”, es decir se trata de crear “una política feminista”. En este primer número de *Debate feminista* aparece el texto titulado “Lo que no se tiene”, es un apartado que intenta desmitificar ‘el amor natural’ que la cultura ha instaurado como tal, de igual manera se interesa por el concepto de “amor” y los usos que de este se genera. Tras una descripción del proceso que ha seguido el concepto de amor y del tipo de relaciones entre las mujeres y los hombres que se desprenden de esta idea, aprovecha lo establecido para hablar de la opción por el amor en el que tener el mismo cuerpo no sea un impedimento, aunque se califique como desviación. Más adelante constatamos su necesidad de plantear la diferencia como presupuesto para logro del reconocimiento del otro y como expresión de poder. Entre esta selección de conceptos va integrando otros vinculados al discurso de las italianas, sobre todo en el número dos de *Debate feminista* por el tema de la publicación de “El feminismo en Italia”.

La publicación del libro *La bella (in)diferencia* en el año 1991 la realiza con el apoyo de Frida Saal; es una obra en la que Marta Lamas interviene en la

²¹ En el mismo editorial: “Por mujerismo entendemos la idea de que las mujeres, por el hecho de serlo, poseen ciertas virtudes que las hacen mejores que los hombres”, Lamas estima que los conceptos que utiliza el discurso mujerista se caracterizan por ser reduccionistas y excluyentes.

introducción. “La diferencia entre los sexos es el tema del feminismo contemporáneo” este es el enunciado con el que comienza, para luego intervenir reiterando una y otra vez sobre las contradicciones freudianas, entre estos absurdos se encuentra su contribución al malestar en la cultura. Al interior de esta obra desde los distintos apartados logran debatir articulando los conceptos de diferencia (y su tipología), sexualidad, sexo, género y la indiferencia existente en las relaciones entre los sexos; el conjunto de quienes escriben hacen un esfuerzo por desvelar ‘el malestar en la cultura’ que de nuevo nada tiene según Lamas. La discusión la realizan desde un horizonte de especialización a la que aspiraba Lamas, este grupo multidisciplinario tiene enfoques: políticos, de psicoanálisis, de literatura, en fin; es la diversidad de enfoques haciendo visible la diversidad de situaciones que acompaña al feminismo.

Cuando aborda el problema de la prostitución en *Debate feminista* en la sección “El fulgor de la noche: algunos aspectos de la prostitución callejera en la ciudad de México”²² define una serie de temas que se incorporan a esta cuestión. Pero se dirige a la prostitución “como una institución patriarcal, que refleja el ordenamiento social jerarquizado de género [...]”; de ahí su visión de una violencia material y simbólica, por esta razón y entre otra serie de cosas, se ocupa de la reivindicación de las prostitutas como personas de derechos. En la cita anterior queremos detenernos para observar que comienza a hablar de una estructura que organiza la sociedad siguiendo la condición de género, este último concepto habrá de relacionar en el discurso de Marta Lamas lo que las feministas italianas entienden como la diferencia sexual.

²² “Fronteras, límites, negociaciones”, en *Debate Feminista*, septiembre, Vol. 4, N° 8, 1993.

La diferencia sexual en el género

[...] la sociedad organiza el género y el
género organiza la sociedad.

MARTA LAMAS

Marta Lamas aparece en un ambiente que ubica el tránsito de una diversidad de grupos organizados, asociaciones y partidos políticos en escena en 1980²³. Al avanzar entre nuevas elecciones en 1982 y el declive de capital en los años siguientes, en esta atmósfera “es evidente un reflujo del movimiento feminista [...] de éste dan cuenta: la disolución y dispersión de los grupos; su escasa presencia en las mujeres de sectores populares, su endeble proyecto feminista [...]” (Sánchez, 2002: 133). Entretanto en 1986 la antropóloga Marta Lamas elabora una publicación de orientación antropológica en la *Revista Nueva Antropología* a la que titula “La antropología feminista y la categoría de género”²⁴; a través de este texto ingresa al debate sobre la categoría de género y trata de hallar aquello que determina el comportamiento humano, con esta búsqueda ingresa el planteamiento de que las diferencias entre los sexos son diferencias de género. “Los papeles sexuales

²³ Para el año 1981 –en el periodo del Presidente José López Portillo–, el precio del petróleo a la baja conduce a buscar la solución en el alza en las tasas de interés. Las devaluaciones al peso, la deuda pública en aumento y la disminución en el precio del petróleo, causan un importante desequilibrio no sólo en las finanzas de México para el año 1982; “los resultados electorales revelaron que el Partido Acción Nacional [...] parecía más capaz de crear un foco opositor (en las elecciones de 1982[...])” (Halperin, 2010: 676) de acuerdo a los sufragios, “la fuga de capitales nacionales y extranjeros” no puede ser ocultada, de ahí el recurso de la expropiación de la banca en febrero del mismo año.

En adelante México debía respetar las condiciones impuestas del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional durante en el periodo de gobierno del Presidente Miguel de la Madrid Hurtado; la disminución del gasto y de las inversiones públicas promovió la nacionalización de las empresas en banca rota (Halperin, 2010: 677); De la Madrid fue fuertemente criticado por su actitud ante el sismo del 19 de septiembre de 1985.

²⁴ “La antropología feminista y la categoría de género”, en *Revista Nueva Antropología*, noviembre, Vol. VIII, N° 030, 1986.

supuestamente debidos a una originaria división del trabajo basada en la diferencia biológica [...] marcan la diferente participación de los hombres y las mujeres en las instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas” (1986: 174), de los papeles sexuales deduce “las actitudes, valores y expectativas” que cada sociedad conceptualiza como masculinos y femeninos, en esta concluye la existencia de un sesgo androcéntrico en la cultura.

La antropóloga Lamas introduce a varios autores/as para sostener su posición sobre la identidad femenina o masculina que se logra a través de asignaciones de ocupaciones por los que se alcanza un aprendizaje de comportamientos según el sexo, y han quedado instituidos; hay un interés por señalar la existencia de personas que no están de acuerdo y el manejo de este ‘conflicto’ lo lleva a plantear una “tercera categoría de género”, mujeres con género masculino y hombres con género femenino; en los estudios de casos de cambio de género se usa –dice Marta Lamas– “la etiqueta de homosexualidad” y más adelante le nombra transexual, en conjunto son evidencia de cuatro posibilidades de género.

Para nuestra autora la diferencia implica exclusión y desigualdad social, se basa en Lévi Strauss retomando las divisiones al interior de la sociedad que mantienen un sistema dualista. Sus oposiciones consideran a la naturaleza, cercana a la mujer por la función reproductiva, y a la cultura identificada con los hombres. La aceptación de este esquema es lo natural y cualquier desacuerdo es antinatural. Este paradigma indica que la organización social pende de una biología masculina y femenina.

Que la diferencia biológica, cualquiera que esta sea (anatómica, bioquímica, etc.) se interprete culturalmente como una diferencia sustantiva que marcará el destino de las personas, con una moral diferenciada para unos y para otras es el problema político que subyace a toda la discusión académica sobre las diferencias entre hombres y mujeres. (1986: 178)

Marta Lamas ofrece el punto de partida del ‘nuevo feminismo’ –de finales de los años sesenta en Estados Unidos y Europa–, es “la diferencia vuelta desigualdad”, puesto que de la suma de una ideología y una militancia política de estas feministas resulta el análisis y reflexión sobre el origen de la opresión femenina, vista desde “la relación entre el capitalismo y la dominación patriarcal, que anula la naturalidad de algunos puntos del sometimiento femenino y esclarece la subsistencia del androcentrismo”.

En este artículo también enuncia la importancia de los estudios sobre la recuperación de la historia de las mujeres hacia la década de los años setenta enfocado en el poder político, encontrando una constante en las culturas: “la subordinación política por género” que contenía otra constante “la diferencia biológica entre los sexos” con la que se explicaba dicha subordinación “en términos naturales y hasta inevitables”, de ahí concluye la denominada “universalidad de la subordinación femenina”. A ésta le añade otro elemento al que designa como la “expresión máxima de la diferencia biológica”, es ‘la maternidad’ (1986: 182). En resonancia con algunos estudios feministas que intervienen tres elementos el biológico, el psicológico y el social llega a la conclusión de que a los atributos biológicos se adhiere la constante división de la vida en esferas masculinas y femeninas. Remata diciendo: la maternidad es biológica pero la división es cultural, “[o] sea nos topamos con el género” (1986: 1849). Es decir; si lo que se encuentra en todas y cada una de las culturas

es la diferencia entre lo masculino y lo femenino aunque no exista una correlación clara entre ésta y las actividades, las limitaciones y las posibilidades que se plantean. De modo que el “trabajo de hacer se define como lo propio de cada sexo, género”.

Asimismo pasa al estudio del género, usa la definición de género del diccionario común; posteriormente posiciona al concepto en el lugar de la gramática como accidente que asigna género masculino o femenino de forma arbitraria. Su finalidad es llegar a distinguir el sexo biológico que es natural y la identidad que es asignada o adquirida, en un camino individual y social por el cual recibimos el género. Reconoce el papel de la psicología en este estudio y definición, la psicología en voz de Robert Stoller pregona la identidad como mayor a la carga genética, hormonal y biológica, consiste en la *asignación* (por apariencia externa de los genitales), la *identidad* (se forma entre los dos y tres años en sintonía con el lenguaje y da estructura a la experiencia vital: sentimientos o actitudes, que se aceptan o rechazan con base al sexo opuesto) y el *papel* o rol (relacionado con las normas y prescripciones de la sociedad y cultura sobre el comportamiento desde la división sexual del trabajo).

Si la diferencia fundamental entre los sexos, menciona Lamas, la hace el género; hay que considerar dos cosas, en primer lugar limita las potencialidades humanas de la persona, en segundo lugar que ciertas capacidades o habilidades “son construidas y promovidas social y culturalmente (1986: 190). El “género y la sexualidad son construcciones simbólicas” (1986. 193). Lamas tiene el propósito de “señalar por qué se ha

puesto en boga y cuál es la modalidad que introduce en el análisis de las diferencias entre los sexos.” (1986: 174).²⁵

El rompimiento con otros grupos de feministas le deja la convicción de ‘pasar de la crítica al hacer y a construir algo’, añade Lamas.²⁶ Ese hacer rápidamente lo transforma en la fundación de la “Sociedad Mexicana Pro Derechos de la Mujer, Semillas” con el propósito inicial de crear un fondo de mujeres con perspectiva feminista²⁷ para el fortalecimiento y desarrollo de las mujeres. También encontramos la fundación de la revista *Debate Feminista*; en el número titulado “El feminismo en Italia”²⁸ Marta Lamas extiende la discusión sobre el término *género* —a menudo aborda el editorial de las publicaciones de *Debate Feminista*—, en el editorial del número citado establece la *diferencia sexual*²⁹ como la categoría básica en su pensamiento sobre el género, en este número menciona:

²⁵ En una entrevista reciente con Sergio Aguayo nuestra autora indica que este artículo genera conocimiento y menciona: “me posicionó en el mundo académico al que yo llego muy tarde”. Después incursiona en el periodismo en el suplemento “Doble Jornada” que inicia el 8 de marzo de 1987 como una fuente dirigida a las mujeres, con colaboradoras feministas y periodistas, el suplemento se conserva con esta visión hasta 1998. Hay un dato importante que resulta fundamental para comprender la forma en que la antropóloga pasa a concebir la relación entre teoría y activismo. Las muchas reuniones de mujeres en grupos, movimientos, mesas, conferencias entre otros, dejan insatisfechas sus expectativas, se debate entre acuerdos, luego desacuerdos y poco avance para la lucha y el movimiento feminista. Entre 1989 y 1990 Lamas coopera en la construcción de la Coordinadora Feminista del Distrito Federal, ella describe: “en donde llegaban cincuenta, sesenta mujeres, discutíamos como enajenadas y de repente se llegaba a una serie de acuerdos, y a la siguiente reunión llegaban ocho nuevas que decían ¡hay no, eso no es así!, y volvíamos a discutir todo, y que me desesperé y me cansé, entonces yo ahí fue cuando decidí yo no le entro a la coordinadora feminista, yo me voy a hacer mi revista feminista, me voy a hacer mis ONG’s [...] ahí hubo unan ruptura, [...]”

²⁶ En el año de 1990 ella convive con el problema de la posición social que ocupan los indígenas que se intensifica en México. Especialmente hacia la perspectiva de la autonomía política y las tendencias sobre la recesión del café en Chiapas; figura los informes en el tema de los asesinatos de políticos y el de la droga.

²⁷ El propósito de Semillas se divide en programas como Mujer y trabajo, Violencia de género, Derechos sexuales y reproductivos, Derechos humanos, Fortalecimiento institucional; con la consigna de la construcción de una cultura de respeto a los derechos de las mujeres. Se sostiene de donativos para el fondo a las mujeres. El 8 de marzo de 2012 Semillas recibe el reconocimiento “Hermila Galindo” (pionera del movimiento feminista en México) en la categoría de Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC), que otorga la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF).

²⁸ “El feminismo en Italia”, en *Debate Feminista*, septiembre, Volumen 1, N° 2, 1990.

²⁹ También convenimos en la importancia de citar a la revista *Fem*, porque en el artículo “El amor como trampa, una crítica feminista al Amor (sic) heterosexual” enuncia a diversos autores y autoras europeos/as de

El debate sobre la diferencia y la igualdad gira alrededor del concepto de diferencia sexual. ¿Es esta innegable diferencia la causa de las otras diferencias entre hombres y mujeres?, ¿somos las mujeres y los hombres personas iguales en cuerpos diferentes, o el cuerpo implica una diferencia irreductible? La reflexión sobre la *diferencia sexual* es central para el feminismo. Con base en esta diferencia todas las sociedades ordenan su mundo binariamente. El *género* es el resultado del establecimiento de distinciones a partir de la *diferencia sexual*: adjudica atributos y potencialidades, así como frenos y prohibiciones, a uno y otro sexos. La construcción cultural de una idea de masculinidad y otra de feminidad define tanto aspectos individuales no relacionados con la biología –el intelecto, la moral, la psicología y la afectividad– como aspectos sociales, la división del trabajo, las prácticas rituales y el ejercicio del poder.

La existencia de dos sexos, y sus correspondientes géneros el femenino y el masculino, son el fundamento de la división social en todas las sociedades. Sin embargo, Freud, en una reflexión fundamental sobre el tema, afirmó que la masculinidad y la feminidad son construcciones teóricas de contenido incierto. [...] (Lamas, 1990)

Al volver al editorial de la publicación el “Feminismo en Italia” Marta Lamas nos ofrece su concepto de la diferencia sexual, lo ubica como “una construcción perteneciente al orden de las representaciones, resultado de una operación simbólica” que hace posible la formación del sujeto; en el mismo espacio reconoce que esta construcción teórica pertenece al feminismo italiano, y se convence de la importancia del psicoanálisis por sus aportaciones sobre el modo cómo nos construimos. La aceptación de Lamas del feminismo

distintos ámbitos de conocimiento que han escrito sobre el lugar y la función de la mujer en la familia; como al neurólogo y psiquiatra español Carlos Castilla del Pino, a la teórica feminista y escritora británica Sheila Rowbotham, a la crítica estadounidense Elizabeth Janeway, a la tendencia marxista y de psicoanálisis, a Ann Foreman y a la escritora y especialista en psicología Judith M. Bardwick, en la publicación titulada “El amor”, febrero-marzo, volumen VII, N° 26, 1983. De quienes sospechamos una importante influencia en la conformación de su pensamiento, por el tono de psicoanálisis que da a sus conceptos.

italiano³⁰ sugiere acercarnos a la postura italiana sobre “el reconocimiento de que el mundo está sexuado y tiene consecuencias epistemológicas y políticas”.³¹

Lamas publica *La bella indiferencia* (1991), el texto está a cargo de Marta Lamas y Frida Saal, en la introducción Lamas expone sobre la diferencia:

“La diferencia entre los sexos es el tema del feminismo contemporáneo. ¿Qué hacer cuando *la diferencia* entre mujeres y hombres se traduce en *desigualdad*? Desde la formulación de Simone de Beauvoir –la mujer como *el otro*– hasta el esencialismo de la tendencia llamada *feminismo de la diferencia*, las respuestas han variado”

En adelante continúa su recorrido por un camino de encuentros con los conceptos del feminismo de la diferencia, la antropología y su inclinación por la cultura, la simbolización de la realidad y la crítica a Freud por evadir las consecuencias sociales y políticas con el psicoanálisis, pero se detiene en el relato de las consecuencias psíquicas que determinaba Freud a quien ubica en forma un tanto irónica y paradójica como la causa de “El malestar en la cultura”. El contenido del libro *La bella indiferencia* incluye varias participaciones en las que se hace notar la crítica perseverante hacia Freud y su interpretación sobre la mujer

³⁰ Marta Lamas destaca la participación de Maria Luisa Boccia para asumir la duplicidad del sujeto desde un punto de vista sexuado en la perspectiva política de las mujeres. Boccia nació en Roma conoce la realidad de las mujeres en su país, es docente universitaria, imparte la cátedra de Filosofía Política en la Universidad de Siena. Funda una revista sobre estudios feministas.

³¹ En las tareas de Lamas está contemplada la nueva formación de las mujeres en México y lo hace con la fundación del Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) como Asociación Civil en 1991, en conjunto con Patricia Mercado, María Consuelo Mejía, Sara Sefchovich y Lucero González; surge para promover los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y su defensa en el marco de los derechos humanos. Su trabajo abarca tres vertientes: los temas de interés público, problemas de salud pública y problemas de justicia social. Este proyecto marcha en acompañamiento de otros organismos feministas y de mujeres, algunos son precedentes y otros surgen con sus propios esquemas reivindicatorios de los derechos de las mujeres en México, incluso en concordancia con el gobierno del Presidente Carlos Salinas de Gortari, periodo donde ocurre en 1990 la privatización de Teléfonos de México (Telmex), la Privatización de la banca, inician las negociaciones para el Tratado del Libre Comercio de América del Norte.

en el psicoanálisis. Al interior de los textos se abordan conceptos como diferencia entre los sexos, género y el psicoanálisis. Factores que en la propuesta de Irigaray se sostuvieron como medulares en su discurso.

En 1994³² el tema del género vuelve a resurgir en la voz de la feminista mexicana, en la revista *Debate feminista*; publica el artículo titulado: “Cuerpo, diferencia sexual y género”.³³ En este artículo Lamas tiene como objetivo “mapear la complejidad de la diferencia sexual”. Aunque aparecen nuevas categorías que serán motivo de estudio en otro momento, vamos a referirnos a éstas sólo cuando sean implicaciones obligatorias del discurso de Lamas. En el artículo explicita algunas interrogantes de entre las cuales se articulan nuevamente la teoría y la práctica feminista, ¿cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente contruidos?, que a su vez genera las preguntas, ¿cómo establecer nuevas categorías si el discurso está anclado en la fisiología del cuerpo?, ¿podremos transformar el *género* para construir nuevas identidades?, ¿la identidad sexual es modificable? Cabe entonces aproximarnos a la categoría de *género* desde Lamas.

[...] la academia feminista profundizó en la reflexión sobre las diferencias entre los hombres y las mujeres, y renovó el debate sobre lo innato y lo adquirido, se generalizó entonces el uso de la categoría *género* para referirse a la simbolización que cada cultura elabora sobre la diferencia sexual, estableciendo normas y

³² Cuando en México se vivía la entrada en vigor el Tratado del Libre Comercio de América del Norte el 1 de enero de 1994, ese año el mismo día avanza la organización político-militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) sobre la ciudad de San Cristóbal de las Casas en el Estado de Chiapas, en ese momento sus demandas obtuvieron como respuesta la represión militar. Entre sus demandas se contó de manera general la exigencia de una sociedad más justa, en este sentido involucra los problemas del trabajo, tierra, salud, educación, independencia, techo, alimentación, libertad, democracia, paz, justicia.

³³ “Cuerpo y crítica”, en *Debate Feminista*, septiembre, Volumen 5, N° 10, 1994, p. 3-31

expectativas sociales sobre los papeles, las conductas y los atributos de las personas en función de sus cuerpos.

[...] la contribución del feminismo ha sido colocar el cuerpo en la agenda política: mostrar cómo el *género* desarrolla nuestra percepción de la vida en general y, en particular, poner en evidencia la valoración, el uso y las atribuciones diferenciadas que da a los cuerpos de las mujeres y de los hombres. Así al cuestionar la definición social de las personas a partir de su cuerpo, el feminismo coincide en analizar uno de los problemas intelectuales más vigentes –la construcción del *sujeto*– sin dejar de insistir en la materialidad de la diferencia sexual.

Aunque la riqueza de la investigación, reflexión y debate alrededor del *género* conducen ineluctablemente a desencuzar la idea de mujer y de hombre con todas las consecuencias epistemológicas que eso implica, la urgencia en términos de sufrimiento humano, ubica la prioridad política feminista en el sexismo y la homofobia.(1994: 4 y 5)

Podemos señalar la aparición de nuevas ideas. En el año 1995 en la publicación del artículo “La perspectiva de género”.³⁴ El texto incluye una gama de segmentos la mayor parte relacionados con el término género ya presentados en el artículo de 1986 y una parte incluida en “Cuerpo diferencia sexual y género” de 1994 en *Debate feminista*. El nuevo contenido lo dirige al género como perspectiva: al inicio indica la importancia de explicar el marco “desde el cual se piensa el “problema” de las mujeres”, la perspectiva de género es el elemento idóneo que advierte el origen cultural de esas cuestiones.³⁵ La perspectiva de

³⁴ “La perspectiva de género”, en *Revista La Tarea*, sección El Rollo, diciembre, N° 8, 1995, p. 14-20.

³⁵ Queremos distinguir que en el año 1996 ‘construye’ la sociedad civil denominada “Equidad de Género ciudadanía, trabajo y familia” con el apoyo de las feministas Patricia Mercado, Elena Tapia, Estela Suárez y Martha Acevedo, cuyo propósito inicial fue promover la igualdad entre mujeres y hombres, así como el estado de derecho, por el desarrollo de políticas públicas con enfoque de género, el fortalecimiento del liderazgo, y la participación ciudadana de las mujeres en todos los ámbitos de la vida política y social. Posteriormente se suma a la red de organizaciones civiles nacionales y latinoamericanas. Desde el año 2007 alcanza el Estatus consultivo del Consejo Económico y Social (ECOSOC) de Naciones Unidas. Es el órgano

género supone revisar “todo”, con ello encontramos que incluye las situaciones reales que vivencian las mujeres, en sus tareas, en procesos de educación, en el trabajo, la justicia, etc.; la perspectiva de género es auxiliar en la formulación de políticas públicas, para el diseño de proyectos innovadores, “promover y retener a más mujeres en los espacios públicos”; por ello cuando esto se alcance (la igualdad de oportunidades, la educación no sexista, las pautas culturales más igualitarias) “[l]a perspectiva de género conduce a una política que contiene las semillas de su posterior desintegración”, dice Marta Lamas (1995: 14-20).

El discurso anterior tiene una diferencia con el texto del año 1999³⁶ en la revista *Debate Feminista*, “¿Género?”.³⁷ El apartado donde participa Lamas es “Género, diferencias de sexo y *diferencia sexual*”, se trata de un comentario a la postura de Mary Howkesworth³⁸; la antropóloga feminista considera que Howkesworth tiende a apoyarse en un determinismo biológico y padece una confusión entre los términos de “diferencias entre los sexos” y “*diferencia sexual*”, que según nuestra autora “desde la sociología se refiere a la diferencia anatómica y a los papeles de género; y desde la biología implica otra serie de diferencias ocultas (hormonales, genéticas, etc.), que pueden corresponder a algo distinto

que coordina la labor económica y social de las Naciones Unidas y de las instituciones y organismos especializados que conforman el sistema de las Naciones Unidas. Se compone de cincuenta y cuatro países miembros que se eligen, por tres años, por una Asamblea General. Cada miembro tiene posibilidad de voto que implica que las decisiones se toman por mayoría; se les concede además diversas funciones y poderes para el funcionamiento del Consejo.

³⁶ En este año en México sucede el asesinato de Luis Donaldo Colosio quien participara como candidato por el Partido Revolucionario Institucional, los problemas financieros continúan y toca al Presidente Ernesto Zedillo Ponce de León enfrentarlos y resolverlos. Entre las medidas para salvar la situación financiera ya se encuentra en marcha el Fondo Bancario de Protección al Ahorro (Fobaproa) entre otros mecanismo en materia económica.

³⁷ “¿Género?”, en *Debate Feminista*, octubre, Vol. 10, N° 20, 1999, 84-106.

³⁸ Mary Hawkesworth, es estadounidense especialista en Teoría Política, Mujer y Política, una de sus primeras publicaciones relacionadas con el feminismo se conoce como: Más allá de la opresión: la teoría feminista y la estrategia política (1990), además de publicar en importantes revistas internacionales sobre política y temas de mujeres.

de la anatomía aparente” (1999: 87); esta afirmación Hawkesworth la toma como una característica del feminismo al que llama norteamericano (estadounidense) que solo considera la diferencia de género, pero no la constitución de la identidad. Por ello Lamas vuelve a los planteamientos de las europeas para mostrar su inclinación hacia el psicoanálisis, concluyendo que con lo psíquico se supera la concepción mente y cuerpo que no logran las estadounidenses, afirma Lamas.

Las estadounidenses llenaron la carencia de la psicología con “los recuentos sociales e históricos sobre las mujeres armados con otras categorías, como las de clase, raza y etnicidad”, comenta Lamas; y sustituyeron “la categoría psicoanalítica *diferencia sexual* por género” (1999: 91).³⁹ Cita a Pierre Bourdieu y a Judith Butler para justificar y reafirmar que “el *género* se hace, [...] está arraigado profundamente en *scripts* culturales previos” (1999: 92). Siguiendo a Bourdieu, “la dominación masculina está anclada en nuestros inconscientes, en las estructuras simbólicas y en las instituciones de la sociedad” (1999: 94). Conduce el diálogo a la definición de *habitus* de Bourdieu, como “subjetividad socializada” que desemboca en la imposición de la masculinidad y la feminidad a los cuerpos respectivamente. Al final vuelve a la acepción psicoanalítica de la *diferencia sexual*, la concibe como “sexo/substancia” o “sexo/significación (1999: 97), son conceptos con los que cada sujeto se encarga de construir en su inconsciente la *diferencia sexual*.⁴⁰

³⁹ Nuevamente retorna con la afirmación de la construcción.

⁴⁰ En el artículo Lamas finaliza con una crítica a Hawkesworth: para derrumbar concepciones biologicistas basta comprender que tener identidad de mujer, posición psíquica de mujer, “sentirse” mujer y ser femenina, o sea, asumir los atributos que la cultura asigna a las mujeres, no son procesos mecánicos, inherentes al hecho de tener cuerpo de mujer.

Lamas también reitera (1999) la edificación del género en nuestros inconscientes, en las estructuras simbólicas y en las instituciones de la sociedad, el proceso del *habitus* de Bourdieu tiene como propósito la subjetividad socializada. La constitución económica de la sociedad que con Marx había quedado descrita en términos de relaciones (trabajo-producción) viene a aparecer para reevaluar la estructura jerárquica y las relaciones que se presentan.

En el mismo año de 1999⁴¹ aparece un artículo designado “Género: los conflictos y desafíos del nuevo paradigma” retoma los argumentos que sirvieron para la crítica a Howkesworth, pero siguiendo el relato de lo que corresponde a las feministas estadounidenses y las inglesas. Retoma la definición de *habitus* de Bourdieu y la relación que éste hace con el significado del cuerpo. En el artículo Lamas distingue la intervención de Judith Butler,⁴² cuando “retoma cuestiones psíquicas para plantear el género como un hacer que constituye la identidad sexual”; de ahí que “el género es un proceso que articula sexo, deseo y práctica sexual en el cual el cuerpo es modelado por la cultura mediante el discurso. La idea de la desconstrucción del género es un proceso de subversión cultural”, nuestra autora da cuenta del impacto de la obra *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* en la que integra connotaciones teatrales y performativas.

⁴¹ El artículo aparece en la red con la consigna de ser tomado de ““El siglo de las mujeres”, Ana María Portugal y Carmen Torres, editoras, ISIS Internacional, *Ediciones de las mujeres*, N° 28, 1999.” Ubicado en www.cholonautas.edu.pe/modulo/.../Genero%20Fem%20Lamas.pdf; el 23 de diciembre de 2010.

⁴² Judith Butler es filósofa de origen estadounidense, se le considera post-estructuralista, reconocida por su teoría performativa del sexo y la sexualidad, Teoría Queer como aportaciones al feminismo. Actualmente se ocupa de cátedras relacionadas con Literatura y Estudios de la mujer.

En el texto que tiene por título “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género” surge en el año 2006⁴³ desarrolla el impulso del uso de la categoría de género por “el feminismo académico anglosajón” para “diferenciar las construcciones sociales y culturales de la biología”, Lamas comenta que en esta creencia de distinción entre sexo y género las feministas confiaron en “enfrentar el determinismo biológico” y extender la base teórica argumentativa por la igualdad de las mujeres.⁴⁴ Afirma que el uso de la categoría de género en los estudios académicos en los años ochenta llega “a sustituir mujeres por género” y recientemente ante “la acogida política del tema” el género enfatiza la formalidad académica, el término “género suena más neutral y objetivo que mujeres” y se ajusta a la jerga de las ciencias sociales, separándose de la “política del feminismo”, la categoría género no declara sólo incluye a las mujeres.

Lamas introduce y analiza la afirmación de Joan W. Scott sobre género: “los “estudios de la mujer” perpetúan la ficción de que la experiencia de un sexo tiene poco o nada que ver con la experiencia de otro sexo”, Lamas reconoce un riesgo menor porque otros trabajos integran la perspectiva de relaciones sociales entre los sexos. Después en el apartado “La simbolización cultural de la diferencia sexual” a través de la interpretación del antropólogo español Manuel Delgado nos indica la importancia del contenido simbólico de una cultura y su significado, el autor opta por categorías “relativas al desglose sexual, es

⁴³ En el año 2000 en su tarea de crear asociaciones civiles, Lamas integra la fundación del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (ILSB), responde a su inspiración de formar líderes sociales en México que incluye a mujeres y a hombres comprometidos con la equidad, la diversidad y la justicia social. La promesa de formación la efectúa con cursos, talleres y algunos programas.

En 2006 Lamas convive en México con la culminación del gobierno del Presidente Vicente Fox Quesada, el inicio de este sexenio en el año 2000 marca el fin de un periodo de setenta años de gobierno por militantes del Partido Revolucionario Institucional.

⁴⁴ Lamas avanza en un recuento entre orígenes y diferencia del término en el idioma inglés y el español que habíamos contemplado en escritos precedentes,

decir, a la construcción cultural de los géneros”, a la simbolización de la diferencia sexual, de tal suerte –dice Lamas– el género se encuentra en la “percepción de lo social, lo político o lo cotidiano [...]”, con ello Delgado distingue entre el orden de lo imaginario y el orden de lo real, formas que aplican la simbología y la usan para “institucionalizar la diferencia entre hombres y mujeres”, afirma Lamas.⁴⁵

Con la noción de intersexos distingue de las posibilidades de las combinaciones de las características fisiológicas de lo femenino y lo masculino.⁴⁶ En la sección “La lógica del género y la ley social” define a la lógica del género como una lógica del poder o de dominación, citando a Bourdieu es “la forma paradigmática de violencia simbólica”, el acceso mediante la posición binaria se transforman en conocimiento con el presupuesto biológico (construcción social biologizada), delimita el papel de los varones (‘sujetos’). Para las mujeres el papel es distinto.

[Ser] “siempre tratadas como objetos de [...] intercambios, en los que circulan como símbolos adecuados para establecer alianzas. Así investidas de una función simbólica, las mujeres son forzadas continuamente a trabajar para preservar su valor simbólico, ajustándose, amoldándose al ideal masculino de virtud femenina, [...]”

Para Lamas la posición binaria deviene en la ‘ley social’ que refleja ‘la lógica del género’.⁴⁷ Hay similitudes de la publicación del texto editado con el mismo nombre

⁴⁵ Con sustento de Claude Lévi-Strauss y de Freud afirma la diferencia sexual como “fundamento y entramado de la subordinación femenina”.

⁴⁶ Otra herramienta para exponer sobre la diferencia sexual es el estudio antropológico sobre la tribu de los baruya, fue parte de un artículo que antecede al presentado ahora con aspectos ya abordados (“Género: los conflictos y desafíos del nuevo paradigma” 1999).

⁴⁷ Titula el siguiente apartado “No son los mismo género que diferencia sexual” en estos últimos conceptos tenemos un recuento de los que nos ofrece en *Debate feminista* en “Cuerpo diferencia sexual y género”.

“Cuerpo diferencia sexual y género”;⁴⁸ por lo que sólo nos ocupamos del texto que aparece en la parte final del libro que se titula “La fetichización del género”: el género viene a ser “la contribución teórica más significativa del feminismo contemporáneo” nos dice Lamas, un medio estratégico para des-naturalizar las “concepciones ideológicas”, concibe que los “roles laborales y políticos, sexuales y afectivos” por su valor extra-académico sirve en “la política para desconstruir los mandatos culturales.” Piensa en la “perspectiva de género” semejante a un “caballito de batalla en la administración pública y en el diseño y la gestión de políticas públicas.”

Pensar la perspectiva de género como una palanca fundamental para impulsar otro tipo de desarrollo humano requiere no sólo de un proceso consistente que impulse la igualdad de trato y oportunidades, orientado por la vía de acciones afirmativas y de políticas dirigidas a superar la discriminación, sino también de una comprensión más afinada de los complejos componentes que integran el fenómeno de la diferencia sexual.

Al interior del texto se aproxima al problema de la reificación del género y su fetichización dentro de la academia feminista; recurre a la lista de Hawkesworth de usos vigentes.⁴⁹ Lamas nos recuerda el riesgo de introducir al género en un falso universalismo. Se inclina por la necesidad de la diferencia: “sexuar el discurso supuestamente neutral, pero

⁴⁸ La primera edición apareció en el año 2000. Ahora nos referimos a la segunda reimpresión del año 2006. Se compone de varios artículos en los que ya hemos indagado, entre los que se encuentran en primer lugar “La antropología feminista y la categoría de “género””; le sigue “Cuerpo, diferencia sexual y género”, en tercer lugar se ubica “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género”, también “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”. De esta lista hemos comparado su contenido y es análogo a los artículos presentados, vale aclarar que en algunos casos intercambia contenidos o integra nuevos títulos de apartados para reorganizar los textos ya existentes.

⁴⁹ Según Lamas el género se ha dispuesto para el análisis, para la investigación, para conceptualizar, para explicar, para ilustrar, para iluminar una y otra situación o problema. El género es empelado de maneras diferentes: analizado como atributo, como una relación interpersonal; como modo de organización social, ha sido, definido, concebido, discutido.

literalmente masculino” propuesto por las italianas para narrar a todos los seres humanos y tiene como elemento principal “reconstruir el mundo y las relaciones de poder”; es la intervención de la diferencia sexual en la argumentación y en la legislación, experiencia diferente de la sexualidad y de la procreación, que no es “la <<totalidad >> de una mujer; el estudio de la diferencia sexual requiere aproximarse a “la condición humana sexuada que integre carne, inconsciente y mente productora de cultura.”

Otro problema que percibe Lamas apunta hacia la universalización del concepto género, por “los mecanismos de globalización de la *doxa* norteamericana” (estadounidense), este proceso ha garantizado que “la perspectiva de género se plantee, entre otras cosas, como una línea de trabajo que exigen instancias internacionales como la ONU y el Banco Mundial, donde hay hegemonía norteamericana”; aparece como una teoría delimitada incapaz de aceptar perspectivas que no usan el término género, que no son feministas y que hacen aportaciones substanciales.⁵⁰

Siguiendo a Maurice Godelier, reconoce que en el género se encuentra una ‘paradoja epistemológica’, y queda como una verdad falsa cuando “las variaciones concretas de las vidas humanas rebasan cualquier marco binario de género”. Del uso fetichizado de género se desprende una simplificación de los conflictos de los seres humanos. También nos muestra cómo el constructivismo que no incorpora la dimensión de cuerpo sea a través del voluntarismo que persigue diseñar políticas públicas. El paso del concepto de género de “categoría analítica” a “fuerza causal con la que se intenta explicar

⁵⁰ Se refiere a las aportaciones de la antropóloga francesa Françoise Héritier que incorpora el concepto de *valencia diferencial de los sexos*.

todo” ha evitado conocer “el proceso de constitución del sujeto.” Recomienda aplicar los conceptos según sus condiciones de validez histórica o social y recordar que “están producidos en condiciones específicas”.

La obra *Miradas Feministas sobre las mexicanas del siglo XX* (2007),⁵¹ contiene parte de un trabajo etnográfico que hace Lamas, un primer apartado que titula ‘Género y violencia simbólica’,⁵² en este artículo recoge una situación social relacionada con la diversidad de mujeres, a las cuales en la revista *Fem* (1991) las nombra las prostitutas callejeras de la Ciudad de México. La diferencia biológica entre los sexos genera asimetrías en derechos y obligaciones, capacidades y comportamientos. “Lo que da fuerza al conjunto de mandatos culturales del género es la acción simbólica colectiva. [...]” (Lamas: 2007)⁵³

⁵¹ La publicación se compone de varias colaboraciones, la diferencia sexual es semejante en el texto designado “Las putas honestas, ayer y hoy”

En el año 2007 nos conduce al activismo en el cual se redefine la postura de Lamas al lograr la despenalización del aborto el 24 de abril de 2007 en el Distrito Federal de México. La noticia aparece al día siguiente en la primera plana en los diarios de mayor circulación, en donde dan a conocer que la Asamblea Legislativa de esta entidad aprueba las reformas para la despenalización del aborto durante las doce primeras semanas de embarazo. La aprobación resultó favorecida con los cuarenta y seis votos de los diputados del Partido de la Revolución Democrática, los del Partido Revolucionario Institucional, también los del partido Nueva Alianza y la coalición socialdemócrata que integran el Partido del Trabajo, Convergencia y Alternativa. Entre los votantes en contra de las reformas se cuentan los diez y siete asambleístas del Partido Acción Nacional y dos del Partido Verde Ecologista de México. Para Marta Lamas es importante que suceda durante el gobierno de Marcelo Ebrard Casaubon en la Ciudad de México pues su diálogo feminista siempre había tenido mayor entendimiento con la izquierda a la cual representa el Jefe de Gobierno.

⁵² El total de esta narración ya fue presentada en “Fronteras, límites, negaciones”, *Debate Feminista*, septiembre, volumen 4, N°8, 1993, p. 103 a 134; con disertaciones distintas alrededor de una misma situación.

⁵³ Podemos comprender el trabajo sobre las políticas de Lamas si recordamos la fecha del primer artículo presentado en *Debate feminista*, el número cuatro corresponde con la fecha en que funda el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE), en el año de 1991; considero que por ello en la cita nos comparte su inclinación por los derechos y obligaciones de las mujeres y los hombres y los procesos reproductivos.

Heterosexualidad en el Género

El tema de la heterosexualidad está totalmente vinculado al tema de la diferencia sexual, por la forma en que se ha impuesto la adquisición del género con el paradigma heterosexual; ya desde el año de 1983 en la revista *Fem*, en el artículo “El amor como trampa”,⁵⁴ Lamas expresa en un recuento sobre algunas tendencias que ha tomado el movimiento feminista, da un panorama sobre el tema del amor, que fue trabajado por las feministas de la diferencia, Lamas lo percibe descuidado y con dificultades “para definir la relación política y redefinir la relación personal con el otro sexo”. “Esto, en sí, no tiene nada de malo”, dice la antropóloga. En su discurso plantea la moral en el amor lésbico. También piensa en las pocas variaciones entre las primeras sufragistas y feministas comparadas con sus contemporáneas: lo muestra con la cita acerca de los estudios de la desigualdad entre los sexos, de la denuncia del discurso galante para el sometimiento de las mujeres al ámbito y trabajo doméstico. Sigue con una descripción bibliográfica: “toda esta explicación bibliográfica de autores en español me lleva a rescatar un trabajo que considero vigente y provocador: el capítulo XII, “la enamorada” del segundo tomo (La experiencia vivida) de *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir [...]”; “[a]unque son pocas las cuestiones que no comparto, más que entrar a precisar mis diferencias, prefiero presentar lo que ella dice.” Enseguida vierte varios párrafos en citas de De Beauvoir.

⁵⁴ “El amor”, en *Fem*, febrero-marzo, volumen VII, N° 26, 1983.

En el momento de su análisis de la mujer enamorada como “ser humano necesariamente conflictuado”, examina cómo el amor se convierte en trampa; el feminismo está ausente en este análisis, las vindicaciones feministas son postuladas por Lamas como parte del camino que siguieron las feministas para encontrar una “supuesta igualdad entre las mujeres facilitaba una relación amorosa sana entre ellas”, agrega “la característica política de opresores de los hombres, en general, hacía imposible una relación igualitaria con ellos”. Narra la actualización de las relaciones como indicadores de que en realidad las relaciones entre las mujeres lesbianas o no están vinculadas al poder y a la subordinación; mientras se intenta construir otro tipo de relaciones con los hombres.

Nuestra autora comenta que el feminismo en el tema de la relación de pareja ha tocado “la organización social, los mecanismos y pautas de relación” pero no el amor heterosexual. Reconoce la tarea de la literatura y la poesía feministas en el tema. Insiste por tres ocasiones en convocar al feminismo a conjuntar varias disciplinas para aproximarse al tema del amor heterosexual u homosexual y “hablar del placer que lleva consigo el abandono amoroso, del erotismo que despierta consigo el hombre amado, del placer de la penetración, de la vigencia de la pasión avasalladora”, del amor por un hombre que posibilita la “potenciación amorosa”. En “El amor como trampa” “[t]odavía hoy el análisis feminista del amor heterosexual sigue atorado en la denuncia de los mecanismos de opresión y explotación machista y apenas ha rozado las profundas implicaciones y dimensiones de las relaciones amorosas entre hombres y mujeres.”

En 1986 retoma la temática mediante el texto “La antropología feminista y la categoría de género” apela a la recuperación de algunos autores que han tocado el tema del

‘*status* sexual’: en este caso siguiendo a Ralph Linton para señalar que hay comportamientos delimitados para ese *status*. “Dentro de esta línea se concebía a la masculinidad y a la feminidad como *status* instituidos que se vuelven identidades psicológicas para cada persona” (1986: 176).⁵⁵ Luego Lamas comenta “[l]a mayoría del tiempo las personas están de acuerdo con el *status* asignado, pero ocurre que a veces alguna persona no lo está.” Al término de este párrafo hay una cita en la que habla “cómo las sociedades manejan este conflicto” en la cuestión de un tercer género,

“–mujeres con género masculino y hombres con género femenino– ha sido documentada etnográficamente. El caso de los Mojave es uno de los más conocidos y difundidos. Un hombre biológico se puede convertir en una mujer social, o viceversa, entrando a una tercera categoría de género.”⁵⁶

La división en géneros, basada en la anatomía de las personas, supone además formas determinadas –frecuentemente conceptualizadas como complementarias y excluyentes– de sentir, de actuar y de ser. Estas formas la femenina y la masculina, se encuentran presentes en personas cuya anatomía no corresponde al género asignado, la manera en que la cultura acepta o rechaza la no correspondencia entre sexo y género varía, existiendo algunas donde aparece un tercer género, también llamado transexual. Que puede también estar más especificado en dos géneros que corresponderían a las variantes de mujer/masculina y varón/femenino, sumando así cuatro el número de géneros posibles.

[...] Con esta distinción sexo/género se pueden enfrentar los argumentos biologicistas. (1986: 177)

⁵⁵ “La antropología feminista y la categoría de género”, en *Revista Nueva Antropología*, noviembre, Vol. VIII, N° 030, 1986.

⁵⁶ *Op cit.*, p. 177.

Asimismo en el libro *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*,⁵⁷ en la introducción nos parece importante destacar su opinión sobre a la categoría de género como indispensable “porque está en el centro de uno de los debates políticos más trascendentales: el papel de las mujeres en la sociedad” (2003: 10). Alude a lo amenazante que resulta esta categoría para “el pensamiento religioso fundamentalista”, por el cuestionamiento al concepto de “lo natural” que conecta lo divino y pasa a formar parte de la simbolización cultural. En el artículo “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género” amplía la concepción con que se designa a la diversidad de posibilidades, en este caso se dirige a quienes su “punto medio es el hermafroditismo”,

“los intersexos serían, precisamente, aquellos conjuntos de características fisiológicas en que se combina lo femenino con lo masculino. Una clasificación rápida. Y aún insuficiente, de estas combinaciones nos obliga a reconocer por lo menos cinco sexos biológicos:

1. Varones (es decir, personas que tienen dos testículos).
2. Mujeres (personas que tienen dos ovarios).
3. Hermafroditas o herms (personas que tienen al mismo tiempo un testículo y un ovario).
4. Hermafroditas masculinos o merms (personas que tienen testículos pero que presentan otros caracteres sexuales femeninos).
5. Hermafroditas femeninos o ferms (personas con ovarios pero con caracteres sexuales masculinos)” (1999: 157)⁵⁸

⁵⁷ La primera edición se publicó en 1996, aquí utilizamos la tercera reimpresión del año 2003.

⁵⁸ Este artículo aparece en *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual* (3ª reimpresión, 2003). También en “Usos dificultades y posibilidades de la categoría de género”, en *Papeles de población*, julio-septiembre, N° 02, 1999.

Lamas aclara la funcionalidad de los sexos biológicos, puesto que sucede cuando se consideran “los órganos sexuales internos y los caracteres sexuales “secundarios” como una unidad”; poco a poco y a través de la comprensión psíquica se llega a una aceptación de la homosexualidad como una forma de identidad sexual semejante, en posibilidades, a la heterosexualidad y queda desde entonces descartada de la denominación de patología o de enfermedad mental, afirma Lamas. (1999: 63)

Tras la aprobación de casamiento y adopción de hijos en España el 30 de junio de 2005, Lamas retoma el tema de la diversidad de géneros. En *Debate Feminista* con el título “Las bodas gay en España”,⁵⁹ recurre a la discusión de los grupos conservadores y liberales del lugar, a la posición negativa del papa Benedicto XVI por considerarle una decisión “destructiva para la familia y la sociedad”. Reconoce que en “la Unión Europea se otorgó paulatinamente a la homosexualidad el mismo estatuto legal que a la heterosexualidad, mediante un proceso tanto jurídico como simbólico” que tuvo lugar por el impulso de las demandas de igualdad ciudadana de lesbianas, gays y transexuales. La condición igualitaria inseparable de las garantías individuales conforma el derecho europeo comunitario y es aprovechada por los grupos activistas, aunque cuenta el largo proceso, seguido por casi veintiséis años, de su reivindicación.

Las implicaciones de la condición transexual se deducen en conflictos de clasificación al interior del orden cultural. Su visión antropológica del tema define cinco áreas de indagación relacionadas con la transformación del cuerpo y los medios para

⁵⁹ Matrimonio homosexual, familia homoparental, “Las bodas gay en España”, en *Debate Feminista* octubre, Vol. 32, N°16, 2005, p. 114-131.

hacerlo; el pensamiento psicoanalítico alrededor de la sexualidad; la crítica que hace la teoría de género al determinismo biológico y su proceso de simbolización; el postestructuralismo con su visión hacia la relatividad de las categorías y taxonomías; del *habitus* y su incidencia en nuestras formas de ser; el derecho a decidir sobre el propio cuerpo; la diversidad humana y el respeto a las nuevas identidades. Concluye: todo se encuentra alrededor de la subjetividad siendo únicamente la teoría del psicoanálisis la que más ha incursionado en el tema y hace una conexión con el problema de la imagen inconsciente del cuerpo, después del reconocimiento del esquema corporal y su sexo se opta por la transformación (como el camino más fácil de adaptación). Por su parte la antropología trabaja en la comprensión del “proceso de simbolización” y su dinámica.

El reconocimiento de la transexualidad como opción de vida legítima se debe, según nuestra autora, a “la concepción distinta de la condición humana que los pensadores críticos han puesto en la mesa de la discusión”, pues considera que “el proceso psíquico” es afectado por el proceso cultural a su vez influido por el momento histórico; entonces las personas transexuales y transgénero tienen una forma distinta de vivir la sexuación. Al final del texto deja un desafío: “aceptar distintas maneras de ser mujer u hombre, maneras que no incluyan la sexuación como un dato esencial de esa identidad.

Lenguaje en el Género

El proceso de entrada a la cultura es también el proceso de entrada al lenguaje y al género.

MARTA LAMAS

Desde el inicio de su teorización el lenguaje vino a ser parte fundamental entre los elementos que estructuran al género, en “La antropología feminista y la categoría de género” (1986) recurre al “Diccionario de uso del español” de María Moliner para aseverar que “el género es un accidente gramatical por el cual los nombres, adjetivos, artículos o pronombres pueden ser femeninos, masculinos o –sólo los artículos y pronombres– neutros”, destaca que a los animales se les aplican los nombres siguiendo la naturaleza de las cosas; la otra parte recibe el género de forma arbitraria, hace notar la experiencia de cada lengua pues el género que se atribuye cambia en cada una.

En el curso del desarrollo del artículo “Cuerpo: diferencia sexual y género”⁶⁰ en el apartado al que denomina “La posición binaria, el lenguaje y el proceso de simbolización”, Lamas lleva a la reflexión y análisis de los elementos que intervienen en la interpretación de la diferencia, un primer elemento es la cultura como espacio simbólico definido por la imaginación y determinante en la construcción de la autoimagen de cada persona, como ese

⁶⁰ “Cuerpo: diferencia sexual y género”, en *Debate Feminista*, septiembre, Vol. 5, N° 10, 1994.

aparato psíquico del pensamiento simbólico. En segundo término distingue al lenguaje como el elemento que nos estructura psíquica y culturalmente.

En el siguiente apartado “La diferencia sexual y el género” inicia con el cuerpo como el hecho biológico evidencia de la diferencia humana y materia de la cultura, estos elementos participan en la exposición sobre la forma como se asume al otro. Integra varias imágenes en éste concepto en donde se aprecia diversidad: además de la mujer, la otredad o lo diferente, según Lamas, la aceptación del otro está condicionada por la posesión de una pigmentación más clara u oscura, en el que es más grande o más pequeño. Después de ello pasa a otro tipo de diferencia: al que tiene una cultura diferente, una religión distinta, otro deseo sexual o una postura política divergente. Observamos la forma en que el lenguaje participa en el proceso de simbolización de la estructura dualista, pero también a lo diferente, a esta diferencia; la cultura, la religión, el deseo sexual o una postura política corresponden a una estructura social, que tiene implicaciones en lo femenino o lo masculino, tal como apunta Lamas. El lenguaje tiene la función de dotar de sentido y valor los conceptos; lo medular es preguntar por *quién es la mujer*.

Lamas se propone partir del universo lingüístico patriarcal y salir a ese ámbito público del lenguaje; pretende conjugar nuestros verbos con otras dimensiones, sustantivos, adjetivos, comienza a tener una visión que se amplía. También en “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género” (1999:148)⁶¹ retoma la cuestión de las diferencias del uso y aplicación de la categoría de género considerando a Inglaterra; al especificar

⁶¹ “Usos dificultades y posibilidades de la categoría de género”, en *Papeles de población*, julio-septiembre, N° 02, 1999.

sobre la teoría de feminista interpreta que la noción de género fue puesta en la academia para lograr su neutralidad sustituyendo el concepto de mujeres. En el apartado “Principios y mecanismos de oposición binaria del proceso de simbolización” comenta sobre la importancia de la participación de la antropología por sus estudios en el proceso de simbolización donde aparece el lenguaje.

El lenguaje es un medio fundamental para estructurarnos culturalmente y para volvernos seres sociales. Pero el lenguaje no es sólo un instrumento que utilizamos a voluntad, también lo introyectamos inconscientemente. Desde la perspectiva psicoanalítica de Lacan, el acceso del sujeto al uso de una estructura del lenguaje que lo precede coincide con la organización y establecimiento de su inconsciente. [...] “el inconsciente es el discurso de Otro” (1999: 155)

Vuelve al tema de las diferencias, siguiendo a Saussure afirma que “cada lengua “mapea” conceptualmente, divide o clasifica el mundo de maneras diferentes a partir de las relaciones específicas de los significados y significantes de sus signos [...]. Por lo tanto, tampoco hay una relación natural entre los signos y el mundo.” Resulta esencial para Lamas hacernos comprender que los lenguajes, “incluso los más “primitivos”, no se limitan a nombrar lo útil o lo inmediato: son un vehículo para nombrar lo subjetivo, lo mágico o lo misterioso. Esto se consigue a partir de la simbolización y con la metaforización” (1999: 156)

El concepto de cuerpo en la obra de Marta Lamas

El cuerpo viene a ser el concepto en el que comulgan muchas mujeres teóricas del género como el lugar de normatividades, muchas feministas abordan este problema teniendo que recurrir a los espacios y tradiciones antiquísimas para interpretar algunos textos de carácter mítico en torno de la mujer, y alerta a su paso por la escritura y el lenguaje, sitios donde el fundamento femenino perdió fuerza y lo adquirió el orden patriarcal (Wolfensberger, 2002:123). En el cuerpo femenino se experimenta la represión, ha sido receptor de moral femenina y masculina, de modelos de conducta y paradigmas rígidos y dogmáticos. Son mecanismos que dan valor y significado a los cuerpos y los simbolizan.⁶²

Al interior de sus textos, podemos notar la importancia de vincular la categoría de diferencia sexual al concepto de cuerpo. Un primer acercamiento de Lamas a la noción de cuerpo lo encontramos en un artículo que aparece en la revista *Fem* en abril de 1993, titulado “India: comunicación femenina mujer, violencia y derechos humanos. Campaña ganado espacios”, ocupa el número 122 de la revista. El artículo tiene por nombre “La lucha por los derechos reproductivos”, hace mención de las leyes y códigos para

⁶² Podemos identificar a través de las revistas *Fem* y *Debate Feminista* un intento continuo sobre la imagen del cuerpo femenino que acompaña a la mayor parte de los contenidos temáticos, se encuentran imágenes desnudas, con volúmenes corpóreos diversos, en posturas distintas que van desde descanso, la maternidad, el erotismo, el sexo, dibujadas entre claras o sublimes transparencias y formas o fotografiadas, evidencian nuestra diversidad femenina y nuestras dimensiones, el sentir y gestos de cada experiencia. Es como si con ello se quisiera dibujar la posibilidad de una nueva significación, o hacer visible las naturales y comunes necesidades del cuerpo femenino.

evidenciarlos como productores de “estereotipos de ciertas formas de vida”. La denuncia manifiesta a “los vacíos, contradicciones y obstáculos legales que dificultan o prohíben ciertas prácticas privadas a los ciudadanos”. En adelante expone una defensa del derecho sobre el cuerpo:

Hoy la lucha más importante para redefinir los límites de lo público y lo privado se lleva a cabo en el discurso y las reglamentaciones sobre el cuerpo. Las batallas de esta lucha política, definidas como batallas “morales”, se liberan en el terreno de la sexualidad, la reproducción y la familia, y lo que está en juego es quién tiene autoridad (quien decide) sobre los cuerpos (la vida) de los ciudadanos. Algunas personas validan la autoridad del Estado o de la Iglesia; otras la libertad individual para decidir de acuerdo a la propia conciencia. A pesar de que va creciendo el acuerdo que considera cuestiones privadas a los aspectos reproductivos, sexuales y vitales del propio cuerpo, es necesario hacer un *replanteamiento* político del tema.

Reivindicar el derecho de las personas sobre sus cuerpos pone de manifiesto el meollo en pugna: los límites de los derechos de las personas. Justamente uno de los problemas centrales de la libertad individual es el uso que cada quien da a su cuerpo. Ahí la *diferencia sexual* subvierte el punto de partida epistemológico y político de los derechos individuales: el supuesto occidental de un sujeto neutro masculino universal, el Hombre. El embarazo obliga a repensar los derechos democráticos reconociendo esta diferencia en el terreno reproductivo.

El tema exige la revisión de muchas aristas conectadas entre sí, el enfoque de género o mediación para Lamas se filtra en cada uno de los bordes, en esta estela de problemáticas se enumeran la vida democrática, la sexualidad, la reproducción, la familia, la ciudadanía y por ende la igualdad, la educación sexual, los cuidados médicos y el aborto, todos cruzados por la diferencia sexual. Su preconcepción del cuerpo trata el cuerpo complejo y conflictivo; por su carga simbólica, recreado de matices y colores.

La antropóloga Lamas tiende a hacer un análisis de la política, el poder dentro de ésta “se construye y por tanto, ahí debe ser cuestionado. Las feministas no negamos la diferencia sexual, y no renunciamos a la igualdad. Por eso rechazamos la oposición *igualdad/diferencia* e insistimos en las diferencias”. Al pasar por el asunto del derecho sobre el propio cuerpo lo refiere como democrático y fundamental, se sitúa —según Lamas— entre la reproducción y las demandas como seres humanos, razón por la cual hay un aspecto a compartir con los hombres y otro que corresponde a las mujeres. El debate se abre en dos direcciones en la especificidad a través de la persona y en el carácter universal a través de la libertad reproductiva. Al avanzar sobre el tema de los derechos reproductivos encuentra vínculos que van desde “el acceso igualitario a los servicios de salud”, “cuidados prenatales [...]”, “disminución de mortalidad infantil y materna”, entre otros; empero también debate con las posturas políticas de alianzas partidistas con instituciones como la iglesia o actitudes de silencio ante las demandas feministas. Con este panorama se torna decisiva la autoorganización incluso con proyectos de izquierda, “la defensa de los derechos reproductivos servirá sobre todo para *establecer un conjunto de valores ético-políticos*, para enfrentar el avance de la derecha, el fundamentalismo religiosos y el fascismo.”⁶³

En el mes de septiembre de 1994 en el número 139 de la revista *Fem* titulada “La telecracia” escribe el artículo ¿Votar con el cuerpo?; usa como pretexto la pregunta de Vicente Molina Foix hacia el mes de junio: ¿con qué votar? Lamas introduce la idea votar

⁶³ “India: comunicación femenina mujer, violencia derechos humanos. Campaña ganando espacios”, en *Fem*, abril, N° 122, volumen XVII, 1993, pág. 14 y 15.

con el cuerpo; agrega en forma de pregunta votar con el sexo. A lo largo del texto trata de responder ¿qué implica realmente votar como mujer? Entre la discusión llega tempranamente a la respuesta: “votar reconociéndose mujer y buscando candidatas/os que tengan una comprensión de lo que es el *género*. Al reconocerse mujer está de por medio la implicación de “aceptar que a partir de la diferencia sexual, la cultura atribuye a las mujeres ciertas características, conductas y valores en contraposición [...] a las que atribuye a los hombres”; el modo bi-sexual biológico se transforma en unisexual masculino en el poder en los diversos espacios. Estos lugares han sido bloqueados a la experiencia de la vida de las mujeres. Menciona que la expresión de las mujeres en cuanto a sus necesidades incide obligando a los partidos a transformar sus propuestas feministas en hechos. Sugiere también alianzas políticas y un pacto entre feministas cuyo requisito fundamental sea “reconocer la disparidad ideológica entre las mujeres”; a estos agrega reiteradamente el conocimiento de qué es el género, amén de otras menciones apartidistas, eso sería para Marta Lamas votar con el cuerpo.⁶⁴

Queremos continuar con un breve pasaje en el que Lamas se refiere a Michel Foucault en el editorial de *debate feminista* del año 1999, publicación denominada “Ley, cuerpo y sujeto”; aquí sólo hace referencia a la obra de dicho autor *La verdad y las formas jurídicas*, Lamas encuentra los conceptos ley, cuerpo y sujeto relacionados, donde “las prácticas judiciales [...] definen formas de saber, tipos de subjetividades y relaciones entre el sujeto y la verdad”. Entonces se generan “prácticas sociales de control y vigilancia.”⁶⁵

⁶⁴ “Telecracia”, en *Fem*, septiembre, N° 139, volumen XVIII, 1994, pág. 8-9.

⁶⁵ “Ley, cuerpo y sujeto”, en *Debate feminista*, abril, volumen 10, N° 19, 1999, pág. xi.

Los elementos que participan en los textos citados vuelven a aparecer relacionados con otras categorías refiriendo a otros autores que en su conjunto van definiendo las nuevas necesidades del contexto de Lamas, entre los que encontramos su postura hacia el psicoanálisis en *Debate feminista* en el título “Género: diferencias de sexo y *diferencia sexual*” (1999) , de este artículo lo concerniente al cuerpo: motivada por abandonar la construcción racionalista basada en el binomio cuerpo- mente; se torna hacia el psicoanálisis que en la diferencia sexual encuentra “cuerpo e inconsciente”, un “cuerpo pensante, un cuerpo que habla, que expresa el conflicto psíquico, que reacciona de forma inesperada, racional, un cuerpo que recibe e interpreta percepciones olfativas, táctiles, visuales y auditivas que tejen sutilmente vínculos entre sufrimiento, angustia y placer.” En el apartado “*El habitus o la subjetividad socializada*” hace uso de los argumentos de Marcel Mauss que hacia los años 30, definió al cuerpo: como el instrumento primero y más natural del hombre. Este autor deja un legado a Bourdieu con su propuesta de “habitus” que sirve para indicar que la dominación masculina se prende en nuestro inconsciente, así como en “las estructuras simbólicas y en las instituciones” al interior de la sociedad, por esto el cuerpo se convierte en “territorio tanto de la simbolización social como de la psíquica, y los escollos surgen cuando se analizan cuestiones que pertenecen a los dos ámbitos, como la masculinidad y la feminidad, [...]”.⁶⁶ A menudo los títulos y subtítulos que encontramos en *Debate feminista* se relacionan con el tema del cuerpo abordado por colaboradores.

⁶⁶ “Género”, Género, diferencia de sexo y *diferencia sexual*”, en *Debate feminista*, octubre, volumen 10, N° 20, 1999, págs. 89, 92, 96.

Política y activismo

En la trayectoria de Marta Lamas encontramos un inicial interés por relatar y escribir sobre lo que acontecía en el movimiento de mujeres y en el movimiento feminista, los problemas, las reivindicaciones, los acuerdos y los desacuerdos, la distancia entre agrupaciones, es decir el registro de todos y cada uno de los pasos como suceso que merece un seguimiento. Cambios importantes a nivel nacional en México dieron causa a una nueva forma de actividad femenina, la industrialización y la urbanización inscriben a las mujeres en el mercado de trabajo (Sánchez, 2002: 99) y en el sistema productivo. Para Lamas se trataba del registro y reflexión sobre los debates que iniciaban en el proceso de la construcción teórica. Un ejemplo es el texto “Los grupos feministas en México”, en *Fem*, publicación feminista, de enero-marzo, volumen II, N° 6, 1978. Para 1981 en la misma revista se encuentra “Feminismo y organizaciones políticas”.

Las tendencias y la pertenencia situaron a las mujeres en el espacio político diverso, su reflexión y reivindicaciones se ampara en la frase “lo personal es político”, mientras como colectivo estaba más o menos organizado. Sin embargo las demandas y la formulación de los derechos de la mujer tuvieron una precoz expresión. “Durante el lapso comprendido entre 1977 y 1980, en nuestro país, cobran expresión numerosas e importantes movilizaciones en torno a la cuestión del aborto” (Sánchez: 2002: 121). De esa forma y como activista Marta Lamas se fue empapando del tema de las reformas políticas, otra

forma fueron los seminarios, congresos, mítines, conferencias entre otros, como parte de las jornadas sobre el aborto. En el año 1979 Lamas produce un texto titulado “Cuarta Jornada sobre el aborto” hace referencia al proyecto de ley sobre maternidad voluntaria. Entre los aspectos que le componían se agregaba la reestructuración de los roles sociales. El trabajo de presentación oficial se hizo en alianza con la izquierda, el mismo año con el grupo parlamentario comunista (Sánchez, 2002: 122).

Estos son algunos indicios hacia la dirección que queremos tomar, no intentamos hacer una revisión exhaustiva del proceso de Marta Lamas en la política, ni de toda la participación en cada uno de los tópicos relacionados con el proceso de los derechos reproductivos y sexuales; por consideraciones de espacio tratamos de señalar algunas directrices de su pensamiento. Con el tema del aborto hay un enlace como oportunidad que encuentra Lamas para integrarse al de los derechos reproductivos en México. Ya avanzados los trabajos con propuestas de ley e iniciativas de reforma en materia de aborto, la fundación del Grupo de Información en Reproducción Elegida en 1991, aparece un texto en *Fem* en abril de 1993, “La lucha por los derechos reproductivos”⁶⁷ inicia con la afirmación sobre los estereotipos que imponen las leyes y códigos. Encuentra que el objetivo del feminismo es “luchar por un marco legal con posibilidades democráticas mucho más amplias”. El debate alrededor del cuerpo en relación con la sexualidad, la reproducción y la familia. Sugiere un replanteamiento político del tema de la autoridad sobre los cuerpos y se sujeta a la idea de reivindicar el derecho de las personas sobre sus cuerpos, el uso que cada quien da a su cuerpo lo ubica dentro de la libertad individual.

⁶⁷ “India: comunicación femenina mujer, violencia y derechos humanos. Campaña ganado espacios”, en *Fem*, abril, N° 122, volumen XVII, 1993.

No obstante un problema de la diferencia sexual vuelve complejo este derecho, que se acuñó como derechos del “Hombre”. Por ello el concepto de democracia “reconoce la diversidad”, “aspira a la igualdad”; aunque reconoce una diferencia. Retomamos la premisa en la que menciona “[u]na definición amplia de derechos reproductivos extiende el tema a la preocupación sobre la sexualidad y sus consecuencias, y lleva a la defensa de derechos de todo tipo”: libertad sexual, servicios de salud, cuidados prenatales. La unión y vinculación de los grupos por esta defensa ayuda a establecer un conjunto de valores ético-políticos.

En la publicación de *Fem* en el número 124 “Benita Galeana y su lucha. El derecho de las mujeres al amor. Del feminismo al “Enfoque de género”” aparece su texto “Salud y familia”. Se anuncia en favor de la pluralización de las sociedades y visualiza el fin del imperialismo occidental. Apunta hacia la “desmitificación de la familia ideal” a cambio de la institucionalización nuevas formas de convivencia doméstica, fuera de la reproducción familiar. Para Lamas, la industrialización y la familia viene a ser una “unidad productiva integrada a la estructura social”, también con la modernidad se transforma como estructura de apoyo afectivo, el índice de divorcios da cuenta de la crisis de la familia.

En la familia ocurren una serie de cosas: la crianza infantil, la reproducción social (fuerza de trabajo), estructuración psíquica, el trabajo de atención y cuidado humano, de ancianos y enfermos. El estado interviene cuando carecen de familia. Las mujeres también se insertan en redes comunitarias con labores de servicio, lo que implica doble jornada. En

general nos ayuda a comprender cómo las transformaciones ubican en espacios distintos a las mujeres y cuestionan la idea de esfera pública y privada.

En el discurso de Lamas titulado “La responsabilidad política de los sexos”, que aparece en *Fem* en la publicación de enero de 1994 denominada “Cien años de voto femenino. De cara a las políticas de la población. Tina y Quiela”. El comentario de Lamas al texto de Jacqueline Pitanguy sobre el papel de los movimientos sociales, como actores políticos en el debate poblacional lo utiliza como introductorio al tema de la maternidad, le antecede el argumento de que la dinámica poblacional contiene variables como natalidad, mortalidad, migración; éstas relacionadas con las variables políticas, económicas y culturales, destaca la preocupación por la natalidad en las mujeres de países pobres. El problema de la población para Lamas depende de condicionantes estructurales que define grupos jerárquicos de poder, en ese sentido se da la exclusión de las mujeres en América Latina de manera diversa, citando a Pitanguy, con puntos comunes que permiten trabajar a las redes feministas nacionales e internacionales que pasan por el “lema feminista de: “nuestro cuerpo nos pertenece””, esta frase le representa una “discusión política y conceptual” amplia relacionada con la “ciudadanía de las mujeres” y con sus “derechos sociales y políticos”. Vuelve a Pitanguy con la afirmación de que “el debate poblacional es un campo en el cual las decisiones públicas intervienen en el territorio íntimo de nuestro cuerpo”.

En tanto, para Lamas “una visión amplia y radical de la democracia está vinculada a una concepción del derecho de las personas sobre el propio cuerpo” e implica asuntos reproductivos y sexuales (el papel de cada sexo en la reproducción: biología, embarazo,

parto y amamantamiento) contruidos desde estereotipos culturales arraigados en el género y procesos psíquicos, de donde concluye “somos resultado de una cultura y una historia” que crean condiciones para la reproducción con formas, tiempos y ritos, donde la responsabilidad reproductora la cargamos nosotras. Lamas opta por una conciencia reproductiva: “trabajar culturalmente la simbolización de las diferencias, la reproductiva y la fecundante, así como desconstruir la mistificación de la maternidad”, vista como esencia de lo femenino y con la carga del sacrificio y victimización. Estos elementos permiten “establecer una nueva ética” y ésta ingresa el debate de la dimensión psíquica y las implicaciones de las nuevas tecnologías reproductivas por el poder científico-tecnológico, y que conduce al terreno político.

Lamas menciona un enunciado relativamente nuevo, que dice: existe una desigualdad en la reproducción que afecta la vida y se hace visible en la feminización de la pobreza con énfasis en las mujeres solas con hijos. El acento de nuestra autora está en cómo vivir, ve en la reproducción la expresión de un conflicto existencial. Las diferencias de clase social, de orientación sexual o etnicidad se traducen en desigualdades de acceso a derechos reproductivos, de ahí la necesidad de un piso común de igualdad, apunta Lamas. Cuestiona las “posiciones neoliberales en materia de política de salud” y requiere confrontar las alianzas del gobierno y de los partidos y grupos políticos con el Vaticano.

Respecto al feminismo, según nuestra autora, puede volverse una fuerza política creando alianzas y proponiendo objetivos con la pretensión de conformar una política ciudadana. En un orden excluyente sugiere seguir la propuesta de las feministas italianas (Maria Luisa Boccia) “*mantener unidas la participación y la extrañeza respecto de la*

política”; esto quiere decir, luchar por tener presencia y seguir cuestionando esa presencia; participar pero asumiendo la posición de “*excentricidad de no inscripción en el orden político*”. El problema –para Lamas– remite al tema de la “calidad de vida, la responsabilidad individual y la libertad de conciencia”, retorna al tema del aborto y su legalización, porque se ejerce a pesar de estar penalizado y considerado pecado, estas restricciones a la antropóloga mexicana le causan repudio, “porque afecta a las mujeres más desprotegidas en México”.

En adelante y a través de los grupos que ha fundado (GIRE) sigue en la lucha por la despenalización de aborto y se suma a grupos internacionales como la “Campaña 28 de septiembre”; en junio de 1997 en *Fem*⁶⁸ se habla de esta campaña conocida también como “Campaña del aborto en América Latina y el Caribe, que tuvo sus inicios en 1990 por el Encuentro Feminista Latinoamericano, describe a través de GIRE.⁶⁹ Se asigna a GIRE para la coordinación de la comunicación entre los grupos que integran a 16 países. Tiene como objetivo “generar una cultura de derechos sexuales y reproductivos, y con ello lograr la despenalización del aborto en la región”. La difusión de un debate democrático sobre el aborto consume la descripción de GIRE de los países latinos en sus actividades, pasa por Colombia y Nicaragua, Argentina, Bolivia, Chile, Venezuela y el caso de México. A estas actividades de cada país se hace saber sobre las actividades permanentes, a saber el concurso dirigido a periodistas que promueva el “debate democrático del aborto, no dogmática y laica”; y “la difusión de la Declaración de Amsterdam (a raíz de la Segunda

⁶⁸ “Las mujeres y las plataformas electorales. Retos para las mujeres de la radio. La violencia contra la mujer en México”, en *Fem*, junio, volumen 21, N° 171, 1997, págs. 21 y 22.

⁶⁹ Mediante GIRE se hace la aclaración de la fecha: “en recuerdo a la abolición de la esclavitud en Brasil y que denominaron Día del Vientre Libre, por las mujeres que fueron liberadas”.

Conferencia Internacional para Reducir la Necesidad y Mejorar la Calidad de los Servicios de Aborto, de *Abortion Maters*, en marzo de 1996)”, se propone que sea conocido y firmado por diferentes personalidades. En su papel de coordinador GIRE deja fax y correo electrónico para compartir experiencias.

El tema de la “maternidad voluntaria” es recurrente y alcanza el año 2000 en *Fem*, en esta ocasión aborda la concepción para posteriormente dar en adopción. Hace una defensa de la mujer como ser humano y en el hecho interviene la biología y la psique, percibe en la maternidad voluntaria la “única opción legítimamente ética”. “mientras no cambien estructuralmente las condiciones de miseria sexual, ignorancia y pobreza económica en que vive la mayoría de nuestra población nadie podrá impedir los abortos.” Recuerda la ampliación de las causales de salud y malformaciones, entre otros derechos, para finalizar agradeciendo a Rosario Robles, quien comparte las demandas de la agenda por la equidad entre mujeres y hombres.⁷⁰

En la edición del veinticinco aniversario de la revista *Fem* en el año 2001 Marta Lamas escribe “Las mujeres y las políticas públicas”. Reconoce que el tema es una “preocupación reciente” donde se establece la participación o relación de la ciudadanía con el Estado. Sigue que el tema se aborde desde dos ángulos: el diseño de políticas públicas orientadas a las mujeres; la participación de las mujeres en las formulaciones de las políticas que les atañen. México se encuentra con el problema de pocas propuestas y se desconocen los procedimientos y mecanismos de participación ciudadana. Describe que

⁷⁰ “Medios, sexualidad y jóvenes. V aniversario, Red Nacional de Periodistas. Rosario Robles una lucha por la vida”, en *Fem*, octubre, volumen 24, N° 211, 2000, pág. 72.

una situación que provoca insatisfacciones es considerada como problema, empero para ser reconocido como problema público requiere de la demanda de la sociedad. Lamas nos recuerda las críticas estadounidenses y europeas a los papeles masculino y femenino en la familia y el análisis de las implicaciones económicas y políticas hechas por las mujeres; que actualmente se suma a la reflexión en torno a la “restricción brutal en las posibilidades de desarrollo personal, en sus vidas afectivas y sociales, y en su participación política como ciudadanas”.

Citando a Glazer identifica que a partir de los años setenta hay cuatro tendencias para formular políticas públicas, según las características de cada país: 1. Hacia la participación ciudadana: las “asociaciones civiles” funcionan como estructuras mediadoras que dan fuerza a las personas frente a las autoridades e inciden en la formulación de políticas públicas. 2. Hacia la descentralización: adapta los servicios sociales a las necesidades y gustos de los beneficiarios y clientes, ya sea por la eficiencia administrativa y fortalecimientos locales (Reagan) o para reducir el poder de la administración y la burocracia [...] (Mitterand). 3. Hacia la utilización de incentivos mercantiles: refiere el mercado libre (competencia) y propone el uso de bonos para que los usuarios adquieran los servicios donde deseen. 4. Hacia la desinstitucionalización: nuestra autora opina que no se requiere regresar a las personas a su lugar de origen, “sino el desarrollo de políticas sociales que valoren los lazos [familiares] y que también valoren la autonomía de las mujeres”; de políticas públicas que apoyen a las familias.

En México no hay política que actúe en la raíz de la desigualdad sexual, que ayuden a convertir en una responsabilidad social la responsabilidad femenina (subordinación

femenina), señala Lamas. De manera general considera que las políticas han tenido poco alcance ante fenómenos como la feminización de la pobreza. Y la aspiración de la igualdad social genera el problema de que no se genera tal igualdad, sino se ahonda.⁷¹ Más tarde en el número trece de *Debate feminista*: en el texto titulado “Por un marcaje feminista o lo personal sigue siendo político después de veinticinco años” (1996); nos coloca en el problema de la solidaridad femenina para el liderazgo y la participación en la construcción de la agenda política democrática. Para articular las fuerzas feministas propone la construcción de una asociación política feminista. El objetivo será un cambio social y personal, garantizar la una ciudadanía equitativa entre mujeres y hombres y transformar la relación entre las mujeres, aceptar las reglas de representación y trabajar la subjetividad femenina. “Política y reproducción. Aborto: la frontera del derecho a decidir” (2001) es un texto que contiene algunas de las discusiones de la antropóloga mexicana que se consideraron en artículos anteriores, resalta una nueva denominación de los títulos y algunas citas que dan apoyo a la visión que tenía.

Comentarios finales

Queremos concluir este apartado observando la tendencia de Marta Lamas; en su pensamiento hay una disposición para discutir y analizar lo que percibe como un cuadro jerárquico-estructural de la sociedad. Recurre a elementos de raíces críticos y estructurales

⁷¹ “Edición de aniversario, veinticinco años”, en *Debate feminista*, octubre, volumen 25, N° 223, 2001, págs. 42-48.

de los que aprovecha la antropología, la lingüística y el psicoanálisis. De ahí surge su insistencia de anticipar una generalización de los factores que penetran en toda acción y en la moral, resultado de complejas construcciones existentes que fueron seleccionadas arbitrariamente. Su crítica sociocultural revela una ideología que aparece casi como natural en el inconsciente y domina en dos polos, el de lo masculino y el de lo femenino.

Hemos intentado descubrir en su pensamiento esta visión general del mundo al que abraza con nociones que tienen un papel fundamental dentro dicho sistema cultural, esta producción se gesta con su presencia en el ambiente académico. Su pensamiento entraña una evolución que pasa principalmente por el género, las cuestiones del cuerpo y las relaciones de poder. A través de la noción de género profundiza en el orden y en las causas involucradas en las relaciones y el acontecer de la vida de las mujeres. Encontramos un desplazamiento de su pensamiento desde la idea de un paradigma heterosexual que incide en la relación política con el otro sexo. Atraviesa por una etapa de denuncia de la estructura de opresión y explotación de carácter machista. Posteriormente con una base multidisciplinaria y especialmente con el psicoanálisis plantea las implicaciones que tiene este esquema binario en la experiencia vital, en las potencialidades, en la construcción de capacidades y habilidades de la persona; marca límites entre lo biológico y lo cultural; al tiempo que interviene con conceptos propios de los estudios de género para explicar los procesos de construcción del sujeto.

Consideramos que la etapa de análisis sobre el lenguaje representa un lapso de transición para entrar en el campo de la política y redefinir su activismo, extrae nociones de la sociología y antropología para indicar cómo es que se define la socialización, así como

los procesos de simbolización e introyección. Su reflexión sobre la función del lenguaje como herramienta de poder y su posición contestataria le inspira a producir a través del lenguaje otra realidad, reubica a las mujeres en otra dimensión sobre lo real confrontando la máscara diluyente de lo marginal y fragmentario. El impacto de los significados, los intereses, la definición de conductas que se suman en un modelo socio-cultural androcéntrico vienen a ser materia para la consolidación de su estudio. Sobre esta base integra nuevos elementos que le permiten avanzar en la generalización, por ejemplo de las relaciones de dependencia o de la deconstrucción de un sistema sexo-género, representado como subversión hacia la cultura.

Su preferencia temprana por el tema de la reproducción, considera como piso la imposición de la masculinidad y la feminidad a los cuerpos. Esta es la fuente de donde emana más tarde y se prologa la idea de cuerpo como espacio político; en su estructura discursiva aparece la búsqueda de libertad y autonomía, de justicia e igualdad; entre esta suma como estandarte asoma la diferencia sexual. Con el derecho de la mujer a decidir sobre el propio cuerpo mantiene presente el diseño de reformas políticas que versan sobre la maternidad voluntaria y todo tipo de derechos reproductivos, o la autoridad sobre el cuerpo; consciente de que todo confluye en nuevos valores ético-políticos (en los que a las desmitificaciones las suceden nuevas formas de institucionalización) y en posibilitar un marco legal amplio en cuanto a democracia se refiere.

El pensamiento de Marta Lamas alcanza la trascendencia desde el momento en que con su enfoque feminista reinterpreta la cultura latina. Con su creación de las alternativas de lenguaje, derechos y expectativas reales para seres humanos consigue la recuperación de

lo histórico, lo político y lo problemático en su objeto de estudio. Advertimos y consideramos relevante la contribución para la teoría de género de que desmitificar equivale a problematizar y a hacer cambiante al objeto; con ello Lamas alcanza las relaciones de poder y anula la aparente justificación de la fragmentación del sexo, esto lo convierte en motivos reales y concretos para la integración del ser humano por vía de la diferencia sexual, así encuentra inseparable cuerpo y mente con todos los atributos. A pesar de un sistema represor y la ideología que permite la continuidad del capitalismo y sus condiciones económico-políticas.

Su producción de ideas atraviesa la producción de nuevas formas de subjetividad en sus distintas maneras de conciencia, para que cada quien hable desde sí. Digamos que une en su teoría la dialéctica de oprimido y opresor de Marx; toma el enfoque de la postura crítica frankfurtiana y se apropia del concepto “hacer” y el análisis histórico, de las condiciones sociales y la opción racional de lo real. Identifica a través de Freud el lugar de las mujeres y su identidad. Por medio de su línea feminista intenta cubrir a la sociedad en general, situación que la guía a conocer las problemáticas que ello implica y el desafío de la diversidad. Su feminismo creador consume principios estructuralistas que han pasado por el pensamiento feminista francés e italiano. Se compromete relacionándose –como ella lo asevera– con la expresión existencial de cada ser humano, con el sentido de participación y de responsabilidad de cada quien en su realidad social; su importancia radica en la creación de todo un programa de reeducación para hombres y mujeres y en la incidencia de su pensamiento sobre el grupo con quienes comparte sus ideas.

Su aparición en el marco del movimiento feminista mexicano fue clave para encontrar expresiones adecuadas al hablar de la exclusión y maximizar esfuerzos por desconstruir los códigos con los que se transmite un sistema deshumanizador y el uso de los términos con que se ha definido el mundo. Por la actividad que percibimos en su pensamiento queremos pensar que esta es sólo una etapa más para la construcción final de una identidad y de todos sus esfuerzos para provocar que este nuevo paradigma se institucionalice; esto es, como forma de hacer llegar una nueva cultura a las mexicanas y mexicanos basada en sus principios.

Capítulo 2

Resonancias teológicas feministas La teoría de Ivone Gebara

La cultura me ha educado de manera que tome conciencia de que hay cosas de las que soy responsable como mujer.

IVONE GEBARA

La trayectoria hacia el feminismo

La obra de la brasileña Ivone Gebara está marcada por una oposición al orden y estructura de la institución de la Iglesia Católica a la que pertenece, posición de la que se derivan importantes temas de reflexión especialmente sobre las mujeres y los pobres de Latinoamérica. A nuestra autora la identifica la ideología conformada por constructos de su formación como doctora en filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, como teóloga en Bélgica y como feminista, en esta última dimensión tenemos que considerar la influencia de los acontecimientos históricos, económicos, políticos y culturales en Brasil que marcan pautas en su vida, en su pensamiento y que la orillan al activismo sin que para ello renuncie a ser religiosa; a su vez le toca padecer circunstancias peculiares en sucesos relacionados con su trabajo como religiosa. Perteneció a la

Congregación de las Hermanas de Nuestra Señora, desde el año de 1973 hasta 1989, ejerció como profesora de teología y filosofía en el Instituto de Teología de Recife.

Una de las primeras ideas que marcan la vida de la monja brasileña es el diálogo con una mujer pobre. “Me reunía con un grupo de obreros en su casa, para tratar la problemática de los pobres y creía que abarcaba a todos, pero ella me dijo que yo nunca hablaba de la lucha de las mujeres para garantizar la comida.”⁷² Ante la invitación que le hace Gebara a acercarse a participar en la conversación en un grupo, Gebara recibe como respuesta un ‘no’, ante la insistencia de la monja –a que aquella explicita por qué– obtiene la respuesta “hablas como hombre, [...] hablas sobre política y economía y no tomas en cuenta nuestros problemas, lo difícil que es llegar con la comida hasta el viernes porque nuestros compañeros cobran los sábados y a veces no hay para comer.” “[...] Nunca hablas de la problemática sexual ni de lo que sufrimos nosotras”, me dijo.” Estas palabras fueron detonantes para Gebara, e inclinarse hacia otro lenguaje, a ocuparse de las cosas ahora con sentido incluyente, el hecho también la estimuló a “leer la realidad económica, social y política desde la clave de la sexualidad de las mujeres pobres”, a escribir haciendo crítica al discurso católico religioso; en 1979 empieza a leer cosas de feministas,

“me abrió los ojos y comencé a ver a las mujeres pobres con quienes trabajaba, su sumisión y su desprecio por su propio cuerpo, siempre relegadas para el final, después del marido y los hijos y la casa. Y junto con eso me di cuenta que yo hacía lo mismo, poniendo en primer lugar la congregación, la Iglesia, los padres.”

⁷² El relato forma parte de una entrevista titulada: “Me hice monja para recobrar mi libertad”. Ubicado en <http://blogs.21rs.es/ilusiones/2011/02/01/me-hice-monja-para-recobrar-mi-libertad/>; el 20 de marzo de 2011.

Luego nos comparte “[a]hí empecé a hablar de otros problemas, introduciendo los temas de las mujeres cada vez que se hablaba de determinadas luchas, de la búsqueda de justicia. El mío comenzó siendo un feminismo medio tímido, limitado a cuestiones religiosas, pero dentro de la Iglesia no creen que sea tímida.” Con todo percibe la relevancia de la sexualidad de las mujeres como el elemento central para hacer historia. Ya en los años ochenta dos feministas brasileñas le hacen una invitación a participar en una comida, en el intercambio de ideas Gebara declara su interés por el tema de ‘la deconstrucción de la imagen patriarcal de Dios’; las dos acompañantes le sugieren trabajar en la cuestión del cuerpo, materia que le resulta interesante, considera que esa fue su incursión en el feminismo.

Entre la conciencia del impacto de las dimensiones económica, política y social que asocia a su feminismo se filtra una influencia europea y la adhiere a su pensamiento, la ecología. Gebara reconoce los comienzos de la ecología en los años 70 y su efervescencia después del impacto de la catástrofe nuclear de Chernóbil en 1986.⁷³ La teóloga brasileña estima que son las mujeres quienes reaccionan ante este evento por las necesidades vitales que tienen a su cargo y también son ellas quienes se enfrentan ante el capitalismo que las somete y somete a la *oikía* (naturaleza). En su pensamiento se produce este enlace y lo adopta en la forma del ‘ecofeminismo’, “percibe que la crisis ecológica” está relacionada con el “concepto ecológico y cosmológico de nuestras economías y cuyas raíces son religiosas, sobre todo de la tradición judeo-cristiana (*sic*).” Para ella la creencia en el

⁷³ En adelante los comentarios son parte de un ciclo de conferencias impartida por Ivone Gebara en Costa Rica como parte del Programa de la cátedra Juan A. Mackay de la Universidad Bíblica Latinoamericana, la conferencia expuesta aquí se titula “La crisis actual del cristianismo desde la perspectiva del ecofeminismo” en el año 2006, en complemento con una entrevista. Ubicada en: http://www.radiofeminista.net/agosto06/notas/ivonne_gebara.htm; el 21 de noviembre de 2010.

fenómeno cristianismo desemboca en la producción de vida o de muerte, y aunque es complejo favorece múltiples maneras de opresión, entre éstas la negación de los cuerpos.

Sus primeras publicaciones inician con cuatro escritos que son reunidos en el año 1990 en la obra *Levántate y anda, algunos aspectos del caminar de la mujer en América Latina*⁷⁴, en donde aborda sus experiencias de convivencia con mujeres de Brasil, en el primer capítulo lleva el mismo título, en éste hace un esbozo sobre el movimiento feminista en América Latina y la experiencia femenina dentro de algunos grupos de mujeres a partir del acto de platicar⁷⁵, de la lectura teológica del cuerpo que ayuda al despertar y es palabra liberadora; después en “Las incómodas hijas de Eva en la iglesia de América Latina” tiende a una postura antropológica tanto en el movimiento como en la teología feministas; en “Conócete a ti misma. Una lectura feminista de lo humano” comparte sus búsquedas y dudas, se acerca a la antropología popular e intenta hacer una superación del dualismo apostando a una antropología de la diferencia; en “Poder y no poder de las mujeres” concentra su esfuerzo en concientizar sobre lo qué es el poder y la forma en que las mujeres se apropian ese poder, de “concientizar a la mujer pobre de América latina para que sea instrumento de lucha por una sociedad más justa y fraterna” (1990:4) a través del tratamiento del poder de las mujeres en la religión.

⁷⁴ Gebara, Ivone, (1990), *Levántate y anda, algunos aspectos del caminar de la mujer en América Latina*, México, Ediciones dabar.

⁷⁵ Platicar representa una forma de informar sobre sus vidas y dificultades, también cómo comprenden las relaciones, y viene a ser una especie de introducción hacia la lectura teológica para abrir los ojos: “[a]brir los ojos es dejar que la luz penetre todo el cuerpo, es transfigurarlos situándolo de una manera diferente” (Gebara, 1990: 16)

Sus ideas se suman a sus pronunciamientos y compromisos a favor de las reivindicaciones de los movimientos de mujeres de Brasil y llegan al conocimiento del Vaticano, tiene consecuencias importantes, ella se gana la imposición del silencio eclesiástico por dos años y es trasladada a Bruselas (Bélgica) en el año de 1994; la intención de calmar lo que denominaron rebeldía no se llevó a cabo, ella confirma su decisión de “no ser una teóloga de conciliación”. “De terca, me quedé. Hice lo que quisieron en forma aparente, pero en realidad hice lo que yo quise. En ese tiempo publiqué un libro, mi tesis sobre ciencias religiosas. Y obtuve el título de Doctora en Ciencias Religiosas con la máxima calificación, otorgado por la misma institución que me condenó. Esto muestra la contradicción interna de la institución” nos indica Gebara.⁷⁶

Es consciente de que se mantiene al interior de la iglesia para continuar una lucha social y “ser reconocida dentro de la Iglesia como ciudadana”. Contempla la crisis del catolicismo en América Latina debido a sus contenidos dogmáticos y por contentarse con ser un “catolicismo de espectáculo” del cual ella no forma parte sino de un grupo de cristianismo minoritario. La actitud, el pensamiento y su activismo son los grandes pilares que alimentan un feminismo, aunque apenas unos años gestado tiene propósitos que nos conectan con un cúmulo de ideas que abren en América Latina un horizonte de posibilidades para preparar nuevas relaciones y percepciones entre hombres y mujeres, en adelante podemos mirar las formas que adquiere esta aseveración. En su pensamiento se encuentra un arduo trabajo en torno a temas que versan sobre la desconstrucción de las ideologías patriarcales.

⁷⁶ Entrevista “Me hice monja para recobrar mi libertad”.

El concepto de género en la obra de Ivone Gebara

Género y dualismo

En la obra de la filósofa brasileña Ivone Gebara el tratamiento de la categoría de género aparentemente está ausente en sus primeros textos. Considero pertinente auxiliarnos de la categoría “dualismo” pues aparece al inicio de su teoría y es depositaria y base de la estructura que más tarde acompaña a la categoría de género: el dualismo que a su vez mantiene un proceso de inversión en el que la semántica establece una relación con el género, en la teología feminista latinoamericana de Ivone Gebara suele conceder un lugar importante, no hay dualismo sin género mientras no hay género sin dualismo; es como establecer el fundamento que la Teología de la Liberación no había alcanzado con su pensamiento, de ahí la importancia de abrir su proceso de inclusión construido con las mujeres.

La primera obra que nos introduce al tema lleva el título de *Levántate y anda, algunos aspectos del caminar de la mujer en América Latina* (1990). Si consideramos como presupuesto que la categoría de género hasta ahora trabajada está relacionada con la construcción cultural de la mujer y del hombre, tenemos que ocuparnos de un aspecto

importante para arribar a la teoría de la filósofa brasileña, en ésta el dualismo es analizado a la luz de la visión antropológica, de ahí su definición de dualismo antropológico.

Entendemos el dualismo no únicamente como la tradicional oposición entre espíritu y materia, sino entre hombre y mujer, entre superiores e inferiores. No son oposiciones que dividan sólo verticalmente al ser humano en sus diferentes relaciones, sino que lo dividen horizontalmente siendo la parte superior la que imprime un peso sobre la inferior, no se trata aquí de funciones diferentes, sino de la consideración de los distintos seres humanos en una escala jerárquica casi ontológica.

Diversos grupos de mujeres denuncian a través de sus palabras y acción la construcción de esa misma oposición, y señalan en el mismo acto los fundamentos culturales y religiosos que la legitiman. Se impone por consiguiente como tarea la revisión de las expresiones culturales y religiosas vigentes en nuestra sociedad y la propuesta de releerlas a la luz de los procesos científicos e históricos de nuestra reflexión.

[...] Esto equivale a decir que es preciso revalorar cada ser humano como cuerpo, “mi cuerpo soy yo”. (Gebara, 1990: 42)

El universo lingüístico de la autora se sumerge en la teología feminista de la liberación⁷⁷, sin embargo lo que hace posible esta comparación es la realidad en la que

⁷⁷ La teología feminista de la liberación es de reciente creación como tal, apenas en los años 60 entra lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano, irrumpe en la teología católica hegemónica de América Latina y en su estructura patriarcal. A las feministas que producen esta teología les mueve la situación y realidad de nuestro continente que crece en miseria y “que refuerza todos los esquemas de dependencia religiosa y dificulta la manifestación de la creatividad y la búsqueda de alternativas” (Gebara, 1995: 199) Se presenta como *novedad* compleja que tiene propósitos muy claros como: la opción por los pobres entre estos a las mujeres; el espacio y tiempo teológico de las mujeres en América Latina, considera la experiencia en condiciones de vida cotidiana; el espacio de las mujeres en la teología de la liberación. *Cfr.* Comblin, J., González, J. y Sobrino J. (1993), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. También se cuentan en estos propósitos la liberación del inhumanismo y violencia contra las mujeres, la liberación para la construcción de un nuevo modelo de vida al encuentro de la dignidad humana. Establece un

asienta esta dimensión, pues va a las implicaciones como la cotidianidad, donde están situadas/os las mujeres y los hombres de Brasil, incluso hace referencia a América Latina por sus condiciones históricas y culturales que en cierta medida son compartidas con lugares comunes como la situación, la miseria, la violencia, la opresión, la exclusión.

Ahora bien, el dualismo es constructo que determina el entendimiento de esa categoría. Como tal, observamos sus implicaciones en las relaciones de opresión entre esa división horizontal, con lo que queda marcado una división entre lo distinto. Aun cuando queda sobreentendido que el dualismo contiene dos, para Gebara es presupuesto insertado en la mente con la carga de lo distinto. De ahí que entender el mundo y al ser humano significa recurrir a este dualismo, ello sin duda –en palabras de Gebara– limita los ojos y el corazón y empezamos a crear oposiciones, por otra parte, la creación de nuestro universo en la mente y en el corazón hace que se construya una carga significativa en la que se advierten un todo dividido, el objeto de la división es para considerar unas partes buenas y otras malas.

Gebara retomó las necesidades y los componentes del cuerpo como una parte de un todo fragmentado, la dualidad en la construcción cultural funciona de tal manera que si ya el hecho de dar poco crédito al cuerpo nos parece estimulante en los comportamientos y en nuestro modo de existencia, a esto le sigue una valoración sobre la relación de la naturaleza con el cuerpo, expone la dimensión de la naturaleza y en esta construcción analógica explica el sentido dual: tiene como intencionalidad el dominio de la naturaleza y la

compromiso y responsabilidad de las mujeres consigo mismas y con la transformación en beneficio de sus pueblos y de la creación entera.

naturaleza es lo que a la mujer. Esto es un orden lógico de superioridad e inferioridad, de tal suerte que la creencia sustenta una irracionalidad jerárquica natural. Gebara nos acerca a lo que llama dualismo en teología.

La antropología dualista también ha servido de fundamento para las diferentes teologías vivientes a lo largo de la historia cristiana. De una manera general y simplificada, Dios y su soberana voluntad son concebidos a imagen de un mundo de comprensión dualista. A pesar de ser considerado creador de todo lo existente, Dios pertenece más a la realidad espiritual, al mundo del alma, a los valores defendidos por su espíritu. En este sentido Dios pasó en los diferentes discursos del hombre a legitimar y reforzar estructuras excluyentes que formaban parte del comportamiento humano, así como de una antropología y cosmología divisionista. (Gebara, 1990:76)

Revisamos esta cita para identificar la creación de la realidad por los discursos religiosos, producto de los hombres y en este sentido es literal el término, pues han sido los discursos de los varones sobre Dios, el aspecto religioso guarda una consideración importante porque a través de la relación de hombres y mujeres con Dios mediando por ese discurso se legitima una estructura excluyente; así queda cruzado el comportamiento social por la simbólica de esta antropología dualista en teología.⁷⁸ Gebara pregunta ¿Cuál es la

⁷⁸ En la obra de Gebara del año 2002 *El rostro oculto del mal, una teología desde la experiencia de las mujeres* hace una relación de la naturaleza y la cultura. “En las distintas culturas era muy común hablar de la naturaleza como una madre que alimenta a sus hijos. Los indígenas de América hablan –y hablan todavía– de la <<Tierra madre>> como de una divinidad dadora de vida” (2002: 112). Esta imagen materna se le consideraba como una realidad incontrolable, causa de desorden. En esta segunda imagen, dice Gebara, se sustenta el proyecto científico de dominar a la naturaleza no humana. La idea de poder sobre las mujeres deriva de la misma simbología, sus actividades “reproducción, nutrición y cuidado de los recién nacidos” la separaron de las actividades de los hombres, “la caza, la pesca y la guerra” considerados creadores de cultura. Ivone Gebara guarda una objeción, la “idea de naturaleza no humana como organismo vivo” (2002: 113) que en un principio promovía respeto y obediencia, extravió su valor con el correr de la historia, la práctica de sus ritos de fertilidad y adoración de la tierra.

expresión que sigue a las mujeres⁷⁹ sobre sí y sobre su relación con Dios; y la relación que tiene con los demás qué le ofrece ante un dualismo patriarcal? Otras pistas en la teoría de Gebara relacionadas con el género nos pueden ayudar a clarificar esta idea.

Género y lenguaje

Este es un apartado significativo en la teoría de nuestra autora, porque la teología feminista de la liberación cruza toda la teología existente con su lenguaje y lo relaciona con la categoría de género. En el lenguaje que articula su teoría, Gebara tiene una carga importante en su manera de expresión por sus términos y el significado de estos; se puede comentar que se mueve en un discurso al que ella denomina hecho de palabras de mujer. En su discurso parte de la revaloración de la forma de ser femenina. Desde su contexto lingüístico afirma que en la religión judeocristiana se despreció la noción de cuerpo y todas sus justas necesidades. En la obra *Levántate y anda. Algunos aspectos del caminar de la mujer en América Latina* (1990), en el apartado número dos “Las incómodas hijas de Eva en la Iglesia de América Latina”⁸⁰ hace referencia importante sobre la escritura,

⁷⁹ Hay una distinción sobre el término “mujer”, desde el momento en que Gebara nos ofrece tratar desde el lugar de la antropología de los empobrecidos, es evidente que no aparece la mujer como un genérico, sino como ese caso especial y particular de existencia ignorada y absorbida por el significado y lugar que ocupa.

⁸⁰ En este título Gebara coloca una nota en la que nos indica la procedencia, es un “artículo publicado a propósito de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo domingo”. A menudo los textos los integra para conformar una obra que contenga la misma línea.

[q]ue aquellos que elaboran textos de catequesis y celebraciones [...] estén atentos a la presencia y acción tanto de hombres como de mujeres, aunque los documentos sobre los actos de las mujeres sean más escasos. Eso no quiere decir que su acción no haya sido un hecho significativo en la historia de nuestros pueblos. (1990: 63)

Después del texto citado y en la misma página nos comparte sobre el lenguaje.

El uso generalizado, englobante y habitual del término hombre muchas veces puede esconder el deseo de encubrir la realidad sexuada de nuestra historia y la opresión existente de un sexo en relación con el otro. De ahí la importancia de una atención especial al vocabulario que utilizamos en nuestras formas de expresión.

La preocupación de nuestra autora circunda en los efectos que el lenguaje ha tenido en nuestra existencia y en el conocimiento del ser humano. “experimentamos el límite de nuestra palabras, de nuestras teorías, de nuestras ideologías” (1990: 70), para ella es como si el lenguaje se quedara estático ante el movimiento y exigencia de actualidad; es decir, a través de tiempo no se logró “afirmar la diferencia entre el lenguaje masculino y el femenino, pues muy pronto la mujer aprendió a hablar el idioma dictado por las estructuras machistas de la sociedad latinoamericana; aprendió a pensar que el lenguaje era una realidad casi sin género, [...]” (1990: 88). En *El rostro nuevo de dios, una reconstrucción de los significados trinitarios* (1994), en la primera parte: “¿A qué experiencia humana corresponde el discurso sobre la trinidad?” nos acerca a estas estructuras lingüísticas que se han aferrado a nosotros de tal suerte que nuestra experiencia religiosa carece de expresiones, “el lenguaje de la fe exige también una adecuación al lenguaje de nuestro tiempo y sobre todo a nuestras vivencias actuales”(1994: 21); en la segunda parte con el título “El lenguaje religioso y su cristalización en las instituciones religiosas” Gebara

analiza algunos elementos que configuran los símbolos de fe, cuando nos son comunicados conforme a nuestra experiencia.⁸¹

El mundo de la religión patriarcal cambió el lenguaje simbólico que expresa lo más profundo del ser humano. Ya no es un lenguaje simbólico, musical, poético, aproximativo, de sueños, de deseos profundos, sino un lenguaje cristalizado. En ese mundo se comenzó a creer y a transmitir la idea de que lo que se dice existe tal cual. [...] nos olvidamos de la riqueza del símbolo y nos apegamos a los conceptos bien definidos. Nos olvidamos de la historia y nos apegamos a la doctrina sin la historia actual. (Gebara, 1994: 30)

En el capítulo dos de *El rostro oculto del mal, una teología desde la experiencia de las mujeres* (2002), denominado “Comprender el mal por mediación hermenéutica del género” nos enriquece sobre su posición teórica enlazada con el dualismo, pues lo femenino en el cuerpo de mujer ha sido lugar para el mal; Gebara marca la irrupción de la subjetividad femenina en la vivencia y en la expresión pública del mal. Esta parte queda relacionada con el universalismo explicitado al inicio de este capítulo, en razón de las concepciones con las que tratan nuestras feministas de ampliar lo femenino y lo masculino. Por el enlace sobre el género con el lenguaje y con nuestra propia comprensión y estructura de lo que somos, consideramos necesario adentrarnos en la pista que nos da Gebara sobre el género y el conocimiento.

⁸¹ Por ejemplo la Trinidad es vehículo de la expresión de nuestra “experiencia plural de trascendencia”, requiere de las distintas “culturas y expresiones” y está vigente al interior de éstas (1994: 29), en la simbología queda insertado el lenguaje de modo que integra a nuestra conciencia lo que somos y nuestra relación con el “todo”, comenta Gebara.

Género y conocimiento

En el ámbito de la teología está presente el conocimiento e Ivone Gebara lo relaciona con la categoría de género, primero exponiendo la construcción que antecede a las aspiraciones de la teología feminista de la liberación a la cual pertenece. Desde su lugar hace apremiante la necesidad de hablar de las consecuencias de la “supremacía dada a la razón humana [que] acentúa todavía más el dualismo” (1990: 74), las creencias fundadas en una falsa superioridad del hombre hicieron perder de vista la capacidad “de la extraordinaria relación entre todas las cosas y la necesidad de un límite respetuoso ante las personas y el universo” (1994: 74); Gebara deposita en el dualismo y en la apuesta por la razón las fatales derivaciones hacia la humanidad y el planeta. El conocimiento manifiesto no es destino y al lado de esta premisa androcéntrica coloca a la cuestión ética.

La obra *Intuiciones ecofeministas ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (2000), mantiene un análisis de la estructuración de una “epistemología patriarcal” al interior de la teología teñida de supuestos dogmáticos que son considerados como “expresión o manifestación de la Luz Divina en nosotros” (2000: 60 y 61). Esta visión antropocéntrica y androcéntrica refiere la experiencia privilegiada y el conocimiento racional del *antropos*; consiste en un monopolio del conocimiento que tiene sus efectos en las clases sociales, en las razas, en las etnias, el poder sobre los niños y las niñas (2000: 45).

Es un conocimiento declarado como oficial que tiene como base las figuras masculinas. “el acto de conocer es pues contextual, sexuado, situado y fechado” (2000: 47). En el texto hace una relación de la dominación de este conocimiento sobre la relaciones entre y con todo, como conexión entre todos los seres y las energías del universo. Esta epistemología tiene una estructura que delata la influencia “aristotélico-tomista que atrapa el conocimiento sobre la fe en la Edad Media, y este es el punto, se traducen en verdades inmutables. En *Compartir los panes y los peces, cristianismo, teología y teología feminista* (2008) menciona que además de incidir en la organización de nuestras vidas es fuerza de dominación política y religiosa que responden a intereses de poder. Visto así se convierte en un conocimiento que apela al universalismo, es hegemónico y autoritario (2008). En Gebara este camino se entiende como la “socialización patriarcal de lo sagrado”, porque tiene fuerza en el psiquismo, asigna papeles sociales, provee de imágenes masculinas y femeninas, entre otras.

El conocimiento desde la mediación del género en Gebara introduce elementos de orden antropológico para dar valor a “la fuerza de lo diferente”, tal valoración asegura en primer término y nuevamente el retorno a nuestros ancestros.

La misma realidad de la mujer vinculada a las energías de la tierra, del agua, de los astros, de los planetas, agudiza nuestra sensibilidad, hace de nuestra epidermis lugar de conocimiento, muchas veces difuso, poco explicitable en discurso racional “riguroso”, pero no menos científico, en la medida que no se reduce la ciencia a un único modelo, racionalista y androcéntrico. (1990: 97)

Entre las consecuencias Gebara cuenta el detrimento de “la inventiva femenina” y el “modo femenino del pensar” (1990: 97), asimismo se limitó la participación de las mujeres en la construcción del mundo. Desde este ángulo cuando habla de la relectura de la Biblia con la finalidad de interpretación para una comprensión de lo humano diferente no se refiere a un “método teórico para ser aprendido; es ante todo, una nueva práctica de la vida, en la que necesitamos iniciarnos y creer cada vez más” (1992: 43)

La categoría de género en la obra de Ivone Gebara también aparece en la obra publicada en el año 2000, titulada *Intuiciones ecofeministas ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. En esta obra hace una importante relación de un apartado que lleva por nombre “Género y ecología: mediaciones cognoscitivas”, ya encontramos una orientación del trabajo que hace Gebara sobre la interpretación⁸² y es lugar para hablar del conocimiento construido con los elementos que afectan a hombres y mujeres en la relación con la divinidad; la filósofa brasileña insiste en recordar que son manifestaciones concretas, en momentos concretos de su vida con los que se enfrenta. La relación que hace queda explicitada de la siguiente manera.

La epistemología ecofeminista introduce la cuestión de género y la cuestión ecológica como mediaciones para la comprensión e interpretación del mundo y del ser humano. Estas mediaciones no son instrumentos, medios u objetos usados meramente para conocer la realidad. Mediación en esta perspectiva tiene un significado más amplio, es medio y al mismo tiempo parte y finalidad constitutiva del sujeto que conoce y de la realidad que se da a conocer.

⁸² En la obra publicada en el año 1992, aborda el problema de la interpretación, basándose en una reconstrucción de algunos significados que permitan otra realidad: la hermenéutica feminista, trata de guiar hacia la comprensión de los símbolos cristianos y la reconoce como un esfuerzo para integrar las fuerzas políticas en vías de alternativas reales para la humanidad. GEBARA, Ivone, (1992), *Teología a ritmo de mujer*, México, Ediciones Dabar, pág. 68.

[...] Hablar de género en epistemología es afirmar que en la construcción social del conocimiento humano, lo masculino y lo femenino deben expresar su manera de ver el mundo.

El feminismo de Gebara parte del supuesto de que todos y cada uno de los seres humanos somos capaces de un conocimiento a partir de lo que nos circunda, cuando afirma la interpretación del mundo y del ser humano introduce todos los elementos sociales y culturales que componen la dimensión humana. Pero esto permite situar en un lugar diferente en el género humano a la mujer, desde el conocimiento recupera una racionalidad que envuelve el mundo en el que se mueve. En palabras de Gebara la “cuestión de género introducida por el feminismo viene a quebrar el mito del universalismo masculino en los diferentes campos del saber” (Gebara, 2000: 81).

Más adelante en la misma obra menciona como esta epistemología es contextual, se refiere a que es indispensable, es una exigencia del momento histórico en el que nos tocó vivir. En sus obras la reorganización del mundo alcanza a la reelaboración de conocimientos en las diversas áreas que se desvelan con el deseo de nuevas relaciones entre hombres, desvelar para Gebara es dejar a la luz las consecuencias históricas de los discursos absolutistas, y que tiene un carácter concreto. Al plantear un nuevo conocimiento por mediación hermenéutica apuesta por la reducción del sesgo y por otra forma de objetividad.

Las epistemologías empiristas como las humanistas guardan este sesgo androcéntrico, es decir “la experiencia masculina [...] limitada al mundo occidental”

(Gebara, 2002:100), además centralizadas en “lugares” y “relaciones sociales” ligadas al poder dominante en las que se cuenta a la teología. El discurso que se propaga desde las distintas áreas de conocimiento, y en el caso representativo de la Iglesia reserva el silencio y ocultamiento para las mujeres y el privilegio para los hombres; con el género se da cuenta de la escala de valores y de una jerarquía social desprendida de este esquema patriarcal. La participación de la noción de género resalta la relatividad del conocimiento y el planteamiento de la aportación de los diferentes momentos (2002: 102). Nuestra autora trata de vincular por medio del conocimiento cuestiones de justicia (en concordancia con la reciprocidad) y de ética (en cuanto respeto por lo femenino y la diferencia).

La teología encuentra lugar en la superación de dualismos epistemológicos, es decir se supera “una <<discontinuidad>> presente casi siempre en la teología cristiana” (2002: 103), también del sexismo. Gebara sospecha de “la realidad experimental de este esquema” (2002: 104), nuevamente trae a colación la dificultad que representa vivir con los parámetros de la teología por su sentido abstracto, mientras la experiencia es concreta. Lo concreto es visto por Gebara como la particularidad, por eso exige que la “universalidad se particularice”, manifiesta lo cotidiano entre lo plural y particular.

Lo cotidiano de las mujeres y de los hombres entra en la ciencia de la historia para mostrar que las grandes estructuras económicas y políticas tiene que ver con lo que se vive en nuestros hogares. Lo doméstico no está separado de las grandes cuestiones socioeconómicas, ni de los grandes retos de la cultura. (2002: 106)

Según Gebara, desde este ángulo se aprecia un concepto diferente del tiempo vivido en lo cotidiano, porque en este lugar las mujeres hacen la historia, recupera la vida de nuestras

madres y la propia. Con este enfoque Gebara a través de feminismo intenta comprender el problema de la culpabilidad humana y a partir de ahí reconstruir nuevas relaciones humanas (2002: 126). En la tarea para efectuarlo se requiere de otros elementos que marcan el carácter interpretativo del feminismo de Gebara con referentes actuales, como ella lo da a conocer.

Mediación hermenéutica del Género

El plano hermenéutico se plantea en la teoría de Gebara como “el conjunto de procedimientos que utilizamos en la tarea de comprender un texto, de acércalo a nosotros, sobre todo cuando se trata de un texto cronológica y culturalmente distante de nuestra realidad actual” (1992: 31).⁸³ Comprender el texto es exponerse al texto, por eso “interpretar es expresar una manera de ser, de sentir, de situarse en la sociedad, de relacionarse con las personas, con la tierra, con el cosmos. Interpretar es expresar convicciones, puntos de vista, intuiciones” (1992:34); el trabajo en la hermenéutica feminista requiere de “descontextualización y recontextualización de textos” (1992: 36); en este sentido –para Gebara– significa convertir el texto en ‘cómplice’, llámese útil para la causa, leído según nuestros intereses, entonces se puede esperar un gran número de lecturas

⁸³ En esta obra (1992) *Teología a ritmo de mujer* Gebara nos relata un proceso hermenéutico dentro del campo de la producción teológica feminista, éste tiene sus antecedentes en la obra de Elizabeth Candy Stanton y su grupo: *Woman's Bible* que ha servido como referente para dar continuidad a una lectura más igualitaria de la biblia para algunas teólogas en la actualidad.

ilimitadas (1992: 36). Este es el motivo por el que la hermenéutica feminista se convierte en una hermenéutica política, al buscar “alternativas reales para para la humanidad” (1992: 41) está afectando los fundamentos que sostienen a la economía; de la misma forma afecta el significado de los símbolos cristianos, la revaloración de la corporeidad, los principios éticos y “capta la relación y la interdependencia del todo con el todo”.⁸⁴

En la publicación traducida al español como *El rostro oculto del mal, una teología desde la experiencia de las mujeres* (2002), viene a retomar esta cuestión de la estructura social y cultural y nos ubica en la “experiencia de las mujeres pobres” (2002: 35), oprimidas, y siguiendo el contexto de la teología nos sitúa en el argumento sobre “ciertos <<males>>” que éstas padecen; nuestra autora utiliza como recurso la fenomenología para hablar del problema del mal y entre ésta la “mediación de género” como concepto hermenéutico;⁸⁵ explicita sobre la importancia de comprender la construcción del género como se ha efectuado en la cultura occidental que se compara a la mujer con la naturaleza, se refiere a los múltiples pasajes bíblicos que legitiman la maternidad de la mujer, los procesos de culpabilización y de penalización de las mujeres respecto a los derechos de reproducción.

“La noción de género nos permitirá captar la diferencia entre la experiencia masculina y la experiencia femenina del mal” (2002: 36), señala Ivone Gebara; en este sentido también el género actúa situando la experiencia en el espacio, sin que por ello se abstenga de integrar la experiencia humana común. Aunque este problema lo aborda

⁸⁴ Confrontar los “Nueve puntos o nueve pasos para una hermenéutica feminista” en (Gebara, 1992: 34-43).

⁸⁵ La mediación de género fue introducida por las feministas estadounidenses en los años 80 y retomada por las feministas de Quebec y de Francia. (Gebara, 2002: 29)

alrededor de las mujeres como responsables en la producción del mal. El ‘no tener’, el ‘no poder’ y el ‘no valer’ son algunos de los males padecidos por las mujeres. Es decir, a la cuestión de género se agregan elementos que interactúan con su situación entre los que se cuentan la pobreza (no tener) y el color de la piel, conforman lo que Gebara denomina “el mal antropológico de ser mujer”. (2002: 67)

El papel de la mediación de género es ayudar a concebir una división diferente de los ámbitos, una concepción distinta del tiempo y la relación naturaleza y cultura, la nueva interpretación tiene como único propósito generar calidad de vida para hombres y mujeres. La cuestión de la construcción social del género que observamos y experimentamos en nuestra vida cotidiana está presente en la cultura y está presente en los elementos que intervienen en nuestras relaciones. Para Gebara significa la forma en que nos encontramos en el mundo; representada por la cultura, la historia, la religión, la sociedad, es entender la estructura de nuestras situaciones y relaciones en un sentido amplio y complejo cuando llegamos a su comprensión y abstracción.

En el capítulo dos: “Comprender el mal por mediación hermenéutica del género” se introduce al problema del género a través del relato de Simone de Beauvoir en cuanto a “hacerse mujer”, con lo que refiere la identidad biológica y la identidad de género; así destaca al análisis de género:

[...] como instrumento para valorar la diferencia entre sexos y denunciar el uso de poderes a partir de la diferencia. El género es considerado una importante herramienta para mostrar la inadecuación de las distintas teorías explicativas de la desigualdad entre hombre y mujeres por medio de la naturaleza biológica.

Concretamente se trata de mostrar qué poderes actúan en la división social del trabajo y en la organización de los diferentes aspectos de la vida en sociedad, vinculados a la relación entre hombres y mujeres. (2002: 88)

Asevera que las feministas en el análisis a través del género han evitado que lo masculino sea la norma para la humanidad y la creencia de que la “actividad científica es asexuada”, en su perspectiva teológica afirma que el género posibilita la “construcción de una teoría más inclusiva de la fe cristiana” (2002: 89). Luego nos revela al interior del género el dilema de ‘la diferencia’ y define su postura al identificarse con las afirmaciones de Julia Kristeva y Joan Scott. Para la teóloga brasileña “la diferencia de género es una diferencia más entre una multiplicidad de diferencias”, ya sea entre los sexos, de edad, cultura o religión. Deja ver la relevancia de los análisis de género y del concepto de género porque permiten una “autoconstrucción femenina” y el conocimiento de lo que nos sucede.

Reconoce la falta del empleo de este concepto en los trabajos de teología, asimismo su necesidad para poder apreciar “las relaciones de poder basado en el papel social, político y religioso de nuestra realidad de seres sexuados”. Percibe al género como “una construcción social, un modo de estar en el mundo, un modo de ser educado o educada y un modo de ser percibido o percibida que condiciona el ser y el obrar de cada individuo” (2002: 90). Declara la experiencia real de la construcción social del género, no se trata de una abstracción sino de lo real plural y diverso tanto humano como cultural (2002: 91), de ahí que “[l]o biológico humano es biológico cultural”. Para Gebara el género modifica significativamente al interior de la estructura antropológica y epistemológica del pensamiento teológico.

La filósofa brasileña plantea al género como una categoría relacional: al analizar las relaciones evidencia su “carácter dinámico y plural (2002: 95). En la cuestión hermenéutica del género Gebara hace alusión a los estudios de Pierre Bourdieu en la etnología y su coincidencia con los estudios feministas en cuanto a las diferencias de identidades: el trabajo de socialización continuo se transforma en *habitus*, a este proceso se debe “la definición social de la identidad sexual”, la “fijación de las conductas propias de cada sexo” (2002: 96) y el culto a lo masculino y a sus cualidades.

La teología aparece en su tarea de la producción simbólica de sentido y es lugar de reproducción simbólica del *habitus*. Trata de asegurar la transformación del universo simbólico en la colectividad: como la educación, la negociación de algunos puntos que afectan la vida; en la teología reconoce que en este aspecto hay una problemática en cuanto a la diversidad de propuestas que no convergen en una línea y destaca entre otras la perspectiva francesa, las marxistas y las norteamericanas.

Este instrumento hermenéutico tiene la bondad de análisis como un nuevo universal, pero niega al mismo tiempo la universalización de la categoría de género. Al tomar la experiencia como lugar de análisis y reflexión sostiene que en cada mujer hay una experiencia, pero ésta tiene una historia que es particular porque consiste en sentimientos, luchas y cuerpos que son concretos.

Algunas ideas actuales sobre el género

Dentro de la trayectoria de la filósofa se encuentra un texto de reciente creación en donde nos vuelve a mostrar el enlace del concepto de género con su perspectiva teológica, aparece en la publicación del año 2010, con el título *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos. Antologia de textos*; esta colección está armada con diversos textos escritos por periodos en las que surgen variadas temáticas; presenta en primer término un periodo que va del año 2001 al 2003; inicia con “Teologia da libertação e gênero” (octubre, 2001); en el texto nos invita a retornar hacia los últimos veinticinco años para observar que la relación entre teología de la liberación y el género –para Gebara– no ha perdido actualidad, en tanto que nos remite al sentido que hombres y mujeres comparten mediante el proceso cultural (Gebara, 2010, Teologia da libertação e gênero: 15).⁸⁶ Gebara nos advierte cómo es que en esta lógica la construcción de sentidos funciona como fuente de opresión y de liberación (cuestión abordada en otras obras).

Más adelante nos remite al texto *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres* (2000) para recordar el trabajo basado en el método

⁸⁶ Queremos presentar el texto original para extender la riqueza del contexto presentado por Gebara: Falar da relação entre teologia da libertação e gênero é em primeiro lugar reportar-nos ao passado ou ao menos aos 25 anos passados. Em segundo lugar é tocar uma problemática extremamente atual e que vem sendo trabalhada de diferentes maneiras.

fenomenológico sobre la diversidad de sujetos históricos femeninos.⁸⁷ El sentido de retomar este texto es para relatarnos cómo la reflexión de género aparece en su vida, y aunque reconoce la importancia de esta categoría, que surge específicamente hacia los años 90, como la herramienta para la interpretación de las relaciones humanas, también examina la crítica que hizo a los varones en la teología cristiana (2010: 17).⁸⁸ Esta parte introductoria nos enriquece porque además de la apertura que muestra, observa el desafío colocado a las teóricas por el abordaje transdisciplinar del tema, en tanto nos aclara su postura reflexiva desde la filosofía.

Resulta importante la respuesta que ofrece a la pregunta ¿por qué hacer análisis a partir del género? (2010: 17)⁸⁹ Su comienzo nos conduce a la frase del ‘segundo sexo’ de Simone de Beauvoir y las afirmaciones en torno a la biología, al valor concebido alrededor de la biología femenina, en tanto pervive la idea de que hombre es a cultura (2010: 17).⁹⁰ Para Gebara hay una cuestión clave en los estudios de género que está relacionada con las diferencias establecidas en el nivel de una ontología histórica;⁹¹ en ese sentido se introduce en el tema de la globalización a través de los estudios de la socióloga Christa Wichterich⁹²,

⁸⁷ Através do método fenomenológico que privilegia a narração em primeira pessoa quis mostrar não só a diversidade de males, mas a diversidade de sujeitos históricos femininos que fazem e sofrem aquilo que chamamos mal, maldade ou sofrimento.

⁸⁸ A reflexão sobre Gênero tem uma história e, portanto, uma trajetória em minha vida. O conceito Gênero tornou-se um instrumento, entre outros, de interpretação das relações humanas a partir da década de 90. Antes, eu trabalhava o feminismo como crítica da sociedade dominada pelo masculino especialmente na teologia cristã

⁸⁹ Por que fazer análises a partir do Gênero?

⁹⁰ E um homem, o que é? Simone de Beauvoir nos lembra que dizer a um homem “você é um ‘macho’” é uma afirmação de orgulho, de valorização. O homem não é limitado ao seu sexo, mas encerra em si a humanidade, a cultura.

⁹¹ Por que estas diferenças no nível de uma ontologia histórica provocaram tantas opressões e alienações? Esta é a questão-chave de uma abordagem de Gênero.

⁹² Christa Wichterich de origen alemán es Doctora en sociología, forma parte de Mujeres en Desarrollo Europa, cuenta con veinte años de trabajo en el tema del desarrollo y los derechos de las mujeres: en líneas como el trabajo y las actividades de desarrollo, el comercio y el género nexos. En sus estudios encontramos en

ante aparentes espacios que se han abierto para las mujeres con este proceso en las empresas multinacionales nos revela una realidad en la que el trabajo se encuentra mal pagado y con una condición inestable (sin contratos de ley), Gebara apunta, seguimos desposeídas de nuestro cuerpo y de nuestra fuerza de trabajo.⁹³ Esta premisa marca para la teóloga brasileña la necesidad de tratar los distintos niveles de actividad humana desde el género (2010: 17).⁹⁴ Para Gebara es importante que cuando se habla de género no se trate de hablar del género humano sino que responde a hablar de hombres y mujeres situados históricamente.⁹⁵

Como seres situados estamos a merced de la religión, de la política, de las ciencias humanas y sociales que trabajan a partir de lo humano masculino. Nuestra autora plantea algunas tareas que la crítica feminista ha elaborado para las ciencias humanas y sociales con el propósito de trabajar para una idea más inclusiva del conocimiento, nosotros citamos algunos términos específicos de esa lista: crítica a la universalidad de la ciencia; intentar superar el idealismo masculino; introducción de un relativismo cultural en su positividad, introducción de una ética plural; valorar la diversidad y la diferencia; apreciación de lo cotidiano de las mujeres y los hombres como una primera aproximación al pensamiento

principio de reciprocidad para un cambio de paradigma en las relaciones comerciales entre los países desarrollados y en desarrollo. Gebara toma como referente el texto *Die globalisierte Frau* (1998) traducido al portugués.

⁹³ Cria-se a ilusão de que a globalização abriu espaços para as mulheres, mas de fato são espaços de trabalho com baixa remuneração e marcados pela instabilidade, visto que não há leis trabalhistas que presidem os contratos. Continuamos desapropriadas de nosso corpo e de nossa força de trabalho.

⁹⁴ [...] uma reflexão séria sobre os diferentes níveis da atividade humana a partir do gênero [...].

⁹⁵ Não há um Gênero humano que responde, mas quem responde são mulheres e homens situados historicamente.

científico; interdependencia de todas las cosas a todos los niveles de nuestra existencia (2010: 21).⁹⁶

Después hace una aseveración en razón de lo expuesto, para ella la teología cristiana tiene una contradicción ontológica de género, desde la antigüedad se ha afirmado filosóficamente a un Dios no sexuado, cuando en realidad se trata de expresiones masculinamente sexuadas en la historia humana (2010: 21).⁹⁷ Podríamos decir que —para la teóloga Gebara— en todos los problemas del mundo tendría que participar una lectura de género; al respecto concluye este texto con una visión para ella inclusiva mencionando, tratamos de hacer escuchar nuestro grito de advertencia, no queremos que se trate a las “mujeres como mujeres” con un esquema preestablecido tal como nos define y disminuye, de igual manera no queremos más que los indios sean tratados como indios, los negros como negros (2010: 23);⁹⁸ podemos decir de su pensamiento se extrae una utopía para el mundo y no sólo para las mujeres latinas, no obstante es un reto que lanza sobre hombres y mujeres para trabajar conforme a las necesidades actuales.

⁹⁶ É a partir daí que a crítica feminista às ciências humanas e às ciências em general afirma alguns elementos e tarefas fundamentais à todo conhecimento.

- crítica ao universalismo das ciências;
- tentativa de superação do idealismo masculino [...];
- introdução do relativismo cultural em sua positividade [...];
- introdução de uma ética plural [...];
- valoriza da diversidade e da diferença;
- valorização do cotidiano de mulheres e homens como aproximação primeira para [...] pensamento [...] científico;
- interdependência entre todas as coisas e todos os níveis de nossa existência [...].

⁹⁷ A teología cristã viveu uma contradicção ontológica de Gênero absolutamente interessante. Se, por un lado, os filósofos teólogos de la Antigüedad e da Idade Média afirmavam filosóficamente que Deus, o Ser em si, não tinha sexo, na realidade o expressavam masculinamente sexuado na História humana.

⁹⁸ O que buscamos é fazer ouvir nosso grito de alerta, para não tratarmos mais as mulheres “como mulheres” a partir de um esquema preestablecido que nos diminui e autodefine. Da mesma forma não queremos mais tratar os índios como índios, os negros como negros, [...].

El concepto de cuerpo en la obra de Gebara

Las creencias
comienzan en
nuestros cuerpos.

GEBARA

Desde las bases conceptuales comunes de nuestra lengua española, con las que nos comunicamos de manera cotidiana, el concepto de *mujer*, ocupa una orientación nada desdeñable para el ámbito académico del feminismo en Latinoamérica, se vuelve centro de conocimiento; el comienzo de los estudios representa una búsqueda hacia las mujeres y al entorno en el que los distintos niveles socioeconómicos sitúan a unas y otras, es la fuente particular desde la cual se interpreta el afuera. Consideramos loable acercarnos al diccionario de la Real Academia Española como un primer referente, donde aparece la siguiente definición: (Del lat. *mulier*, *-ēris*) “persona del sexo femenino”.⁹⁹ El concepto ‘aparece’ construido por el sexo y este recibe los múltiples cuestionamientos al considerarse como fundamento de una serie de cosas, como seres corpóreos reafirma en nosotros una forma de comportamiento social.

La crítica de la teología alcanza al significado de este vocablo, la teología feminista hecha por mujeres construye con sus propias categorías la relevancia del contenido de este

⁹⁹ Diccionario de la Real Academia Española. Vigésima segunda edición. Ubicado en: <http://www.rae.es/rae.html>; el 2 de julio de 2011.

vocablo; esta literatura hace accesible comprender la forma en que es posible abordar el significado de varias nociones; siguiendo esta lógica, la creación del texto por interpretaciones a cargo de las mujeres nos habla de una metodología que viene a enriquecer no sólo el aspecto cuantitativo de la producción feminista y de estudios de género en nociones como mujer, teología, la problemática femenina en la teología, el lenguaje; la interpretación de la teología ya elaborada; La discusión acerca del padre, la estructura hombre-mujer y la antropología teológica de lo femenino, en general está relacionado con un lenguaje narrativo-simbólico.

La teóloga brasileña Ivone Gebara se acerca al concepto de cuerpo en su obra denominada *Levántate y anda, algunos aspectos del caminar de la mujer en América Latina*: “hablar de la mujer pobre latinoamericana desde la teología es un gran reto; mayor aún si el intento es de una mujer.” (Gebara, 1990:3) En principio la Teóloga Feminista de la Liberación se desarrolla a partir de la conjunción de la situación de la mujer y la producción teológica masculina de la Teología de la Liberación, por eso al ‘hablar de la mujer pobre latinoamericana’ reconocemos la solidaridad de las teólogas con las mujeres. Gebara parte de otro referente al que se aferra por desvelar como realidad, en su enfoque teológico recordamos su apuesta por la construcción de una verdad en concordancia con la realidad vivida por las mujeres en Latinoamérica, realidad que alcanza las múltiples condiciones en que estas se sitúan.

[...] [L]as mujeres blancas de clase media han sido consideradas la norma de lo que constituye el concepto de “mujer”, al no ser marcada por otras distinciones, [...] las mujeres blancas de clase media no son necesariamente semejantes a las de todas las mujeres, y que las diferencias en el posicionamiento de las mujeres producen

cuestiones y respuestas muy diferentes, incluso en relación a los mismos temas. Por lo tanto, la gran cantidad de teorías de crítica feminista en países en desarrollo hacen fundamental la revisión de los estudios literarios. Éstas utilizan varias disciplinas, ofreciendo un ataque iconoclastico al etnocentrismo de occidente, y por medio de la restauración de las subjetividades plurales hacia la historia literaria.¹⁰⁰

La problemática femenina sustenta una especie de transición originada por los cambios contemporáneos, en respuesta, las teólogas feministas se hacen acompañar del interés en la reflexión teológica concentrándose en las mujeres, de su entrada en estos ámbitos nace la conciencia del papel femenino de eficacia y objetividad dentro de la sociedad, conciliada entre un estar y actuar. En tanto, el pensamiento teológico feminista de Gebara busca el lenguaje y los fundamentos que hablen de las mujeres como sujetos. Por un lado se percibe que la participación de las mujeres en la iglesia y la sociedad que suman un porcentaje mayor en el total de la humanidad; no obstante, su llegada a los lugares de reflexión y formulación del lenguaje destaca el interés de la corrección y la reestructuración del discurso y de las instituciones. En su obra (1990) se anticipa el enfoque antropológico, que constata la dedicación al ser de las mujeres.¹⁰¹

Pese a que intenta una “recuperación del pasado y del presente como resurrección del cuerpo de la mujer”, lamenta lo poco que se ha escrito sobre “la actuación de la mujer en los diferentes sectores de la vida del continente latinoamericano” (Gebara, 1990:11). La

¹⁰⁰ Cfr. Navajo, T. A. (2008), “Construyendo identidades feministas: la representación de la mujer y la mujer india”, Umbral, Enero. Ubicado en: <http://umbral.uprrp.edu/files/Construyendo%20identidades%20feministas.pdf>; el 27 de julio de 2011.

¹⁰¹ El primer capítulo se sintetiza en poesía y teología; lo inicia compartiendo con poesías y relatos, opción característica de la teología feminista latinoamericana presente en una importante etapa. Gebara propone este recurso porque penetra en nuestra imaginación el andar situado a través del espacio y del tiempo, refleja la procedencia de cada experiencia, en los relatos da voz a la *experiencia* femenina para justificar lo objetivas y eficaces que son nuestras acciones latinas.

narración de la historia de cada mujer se hace presente en la historia de otras mujeres que formaron parte del tejido de sus vidas,¹⁰² comenta Gebara. Por ello en el lenguaje teológico busca la resurrección del cuerpo femenino y se debe a una modificación en la interpretación de los recursos simbólicos para asegurar un lugar digno en este discurso religioso cristiano.

Esa modificación del lugar del cuerpo de la mujer, del lugar de su acción y expresión, puede ser leído teológicamente como resurrección del cuerpo. En vez de la ausencia, del vacío del cuerpo, de la prohibición de presencia, comienza a acontecer la resurrección como presencia, como memoria, como esperanza, [...] proceso de resurrección: vuelta gradual de “carne y nervios” a los huesos secos [...] (Gebara, 1990:15)

Según Gebara desde la teología tradicional actual las posibilidades para una mujer de explotar su talento se vuelven herméticas, la idea tiene su origen en la literatura bíblica, toma sentido en un constructo que clausura espacios, ejercicios y actividades para las mujeres. Los cambios a los que recurre contienen el elemento antropológico en su visión unitaria (1990:43), que surge como crítica a la antropología dualista actual, al interior de ésta clarifica la ubicación por oposiciones con divisiones entre “espíritu y materia”, entre “hombre y mujer” y jerárquicamente entre “superiores e inferiores” (1990: 43).

De esta observación deviene la reconciliación teórica entre cuerpo y razón, con lo que se espera “revalorar cada ser humano como cuerpo”. A través de la antropología unitaria identifica en los varones un estilo de vida de dominio en tanto poseedores de razón. Gebara alude a la división profunda en la que desde mitos que tratan de explicar el origen y

¹⁰² Es importante considerar la labor de Gebara como asesora de grupos populares, destacan los grupos de mujeres, en los grupos comparten sus experiencias para reflexionar sobre su situación.

creación se ha señalado a la mujer (Eva) como ‘única culpable’ de desobediencia. Cae sobre el cuerpo una carga simbólica con la que se trata de justificar su rechazo. Gebara nos comparte que dentro de los grupos en los que participa, muchas mujeres han aprendido a reconciliarse con su cuerpo y a hablar de éste mediante todo aquello que la teóloga trata de reconciliar: “de pronto la mujer percibe que su cuerpo es también un cuerpo que piensa, que tiene deseos propios y que es así mismo razón de ahí el comienzo de la confrontación entre hombres y mujeres, [...] también la novedad, el conflicto [...]” (1990: 44), empero según la teóloga Gebara para las mujeres puede significar liberación.

En el plano entre desiguales, el planteamiento de la teóloga brasileña (De la Congregación de las Hermanas de Nuestra Señora) estima que en Latinoamérica hay una incidencia de la teología cristiana en la producción de la injusticia vivida por los pobres,¹⁰³ de los cuales la diversidad de mujeres es más endeble. La apreciación del trabajo en los grupos se relaciona con el tema de la fraternidad y nos remite al del aprendizaje. De la desigualdad pasa al argumento de la diferencia entre los cuerpos, “aquello que nuestro cuerpo biológico e histórico muestra y expresa es revelación de la diversidad que nos constituye” (1990), con este planteamiento nos acercamos a una diferencia de orden natural y a su expresión de riqueza de lo diferente.

Gebara confía en la toma de conciencia, que se manifiesta en actos de resistencia y en la búsqueda de un lenguaje no sexista, por ejemplo en el concepto de hombre que opera

¹⁰³ Las mujeres como ella pertenecientes a las Comunidades Eclesiales de Base son quienes trabajan para cambiar el esquema teológico. Entre ellas y las organizaciones populares femeninas “existe una fraternidad muy significativa”, ejercen diversos ministerios —nos comenta Gebara— sin reconocimiento oficial de la institución, (Gebara: 1990:22).

abarcando los dos géneros; a los ojos de Gebara resulta más complejo el lenguaje excluyente de los textos bíblicos. El lenguaje de Gebara para los fines del concepto de cuerpo parte de un horizonte ontológico que posiciona a la mujer a través de su cuerpo en una reconciliación con la razón, el hecho es que no hay razón sin cuerpo. Intenta desarticular la idea de la dominación de la mujer análoga a la dominación de la tierra y de todo lo que existe.

El intento de recuperación de la biología del cuerpo –en el pensamiento de Gebara– se aproxima a la identificación con la naturaleza y con nuestra naturaleza, un cuerpo que carga y da vida, que alimenta desde las entrañas, que esté en convivencia con la sangre y con el nacimiento de una vida, que es regido por ciclos que nos influyen y “asemejan” a la luna, a la tierra, y a las hembras animales (1990: 96). En esta biología también “valora la fuerza de lo diferente”, en ella se instala el poder femenino que causa tanto conflicto, comenta Gebara. Ella atrae al cuerpo de hombre, ambos como “lugar teológico, lugar de la manifestación de lo divino” (1990: 61). A la “teología moral sexual” corresponde el trabajo de “revisar la responsabilidad de los cuerpos”, la imagen de lo masculino y lo femenino que concibe cuerpo de pecado, de culpa sobre su sexo y su deseo, sobre el que se ofrece “la virginidad” y la “maternidad” como un rescate, por el servicio y la sumisión (1990: 124).

Para nuestra autora la separación entre cuerpo y espíritu genera exclusión y desarticulación de la mujer del ámbito social. Es origen de la jerarquía actual y la reducción de la mujer. Por eso Gebara explica la importancia de *revelar* la originalidad de ambos; asimismo se trabaja sobre la identidad, primero para situarnos en el mundo como seres

existentes y con necesidades, con derecho por igual a la expresión, a la presencia y a la acción, estas son dimensiones para conformar lo humano (incluyente).

El sentido de la recomposición tanto del hombre como de la mujer se lleva a cabo por la tarea de permitir la acogida del bien y el mal como dos opuestos encarnados en la mujer y el hombre. Reinterpreta el significado de lo trinitario –en la obra *El rostro nuevo de Dios, una reconstrucción de los significados trinitarios*– porque no se ajusta a nuestro cuerpo (1994). Menciona al “cuerpo en evolución, en éxtasis creador, en trabajo destructor y regenerador, cuerpo de muerte y de resurrección. Todo es nuestro cuerpo, *cuerpo trinitario*, tensión y comunión continuas de multiplicidad y unidad, en la extasiante y misteriosa aventura de la vida.” (1994: 63)

Esta construcción viene a modificar –en percepción de Gebara– “nuestra comprensión del mundo y de nosotras(os) mismas(os); en consecuencia, afirma, cambian nuestras relaciones (1994:65). “Todo esto es ESPIRITUALIDAD, es energía que organiza nuestra vida, que le da un sentido, que despierta en nosotros los mejores deseos de ayudar a otras personas a descubrir el precioso “tesoro” escondido en su propio cuerpo y en el cuerpo de la Tierra.” (1994: 66). Desde la hermenéutica en *Teología a ritmo de mujer* (1995) se suma una postura por la “revalorización corpórea”; reitera la superación del dualismo con la culpa que imprime al cuerpo de la mujer (1995: 41). De este modo el cuerpo queda exaltado por bondades esencialistas y por otro condenado por ciertos males. En dirección hacia las bondades se edifican leyes de conducta para su control y conservación como propiedad (1995: 60). En voz de Gebara la culpa puede tener su origen

en el temor al cuerpo como fuente de vida y a la muerte, “la mujer, a través de su cuerpo, es en cierto modo, el símbolo de esos temores.

En el campo de la fenomenología que se encuentra en *El rostro oculto del mal, una teología desde la experiencia de las mujeres* (2002), nuestra autora expone en razón de la percepción tradicional de lo femenino como el mal: “lo femenino como el mal de <<no valer>>, el valor del cuerpo aquí aparece en la idea de las “mujeres-objeto” que dentro del turismo sexual “el cuerpo no vale por sí mismo, sino sólo en cuanto se considera una <<buenas>> mercancía para los hombres.” La idea versa sobre el cuerpo de las adolescentes que en la prostitución se vuelve lugar de juegos, fiesta y disputa, se trata del “uso del cuerpo de las jóvenes” y “la propiedad del cuerpo de las mujeres es un signo de privilegio social” (2002: 57-59). En esta realidad hay una lógica del mercado: la mercancía es renovable; en este marco incluye a las “criadas” o “mujeres empleadas en casas de <<familia>>” (2002: 60). Es un cuerpo-objeto que adquiere valor porque trabaja para otros. Empero señala que esta infravaloración está contemplada también en “la minusvaloración del mundo doméstico” (2002: 61). La persona en esa situación se relaciona con su trabajo a través de una “nueva jerarquía de valores” y se subraya cuando el color de la piel es negro, evidencia de una simbólica correspondiente con el mal, situaciones negativas o el demonio (2002:62).¹⁰⁴

Como hacedores de cultura somos hacedores de creencias. En *Compartir los panes y los peces. Cristianismo, teología y teología feminista* (2008), en el apartado “¿Qué es la teología?” hace una afirmación respecto al cuerpo. “Las creencias comienzan en nuestros

¹⁰⁴ Según Gebara el blanco se asocia y se absorbe en la cultura como el bien y la justicia.

cuerpos”, es una frase que vale también para que Gebara hable de “nuestras experiencias físicas y psíquicas de diferentes tipos e intensidades que nacen de nuestras creencias” (2008: 64); aunque le parece que no siempre son creencias afirmadas desde la religión pero están en nuestra “existencia cotidiana”. A pesar de la afirmación de que nuestro origen proviene de Dios, es una realidad nuestra corporalidad, afirma Gebara. Prosigue la teóloga Gebara, “[l]a atracción sexual es esta especie de energía que lleva a los cuerpos a conjugarse y a unirse en una especie de fuego único que abraza y abrasa a los cuerpos” (2008:66).

Hay una noción de cuerpo que desarrolla en *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos. Antologia de textos*, (2010), en el apartado que se denomina “Corporeidade e Gênero: uma perspectiva ecofeminista”, aquí la teóloga brasileña parte de la idea de que somos seres sexuados con una “construção cultural de gênero, socializados, valorizados ou desvalorizados a partir dela” (2010:87)¹⁰⁵. Aunque también relaciona al género con la diferencia sexual, con las instituciones, con las prácticas cotidianas que definen las relaciones sociales, sin embargo el tratamiento de la noción de cuerpo desde la perspectiva ecofeminista lo hace a través de dos rutas. “Um primeiro caminho é o cosmológico e o segundo, o antropológico, os dois intimamente unidos” (2010: 93)¹⁰⁶. Considera que tanto la cosmología como la antropología han sido obras nuestras y su finalidad ha sido la comprensión de nuestra existencia.

¹⁰⁵ En las citas que corresponden al texto *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos. Antologia de textos*, (2010), presentamos la interpretación al español: Construcción cultural de género, socializados, valorizados o desvalorizados a partir de ésta (2010:87).

¹⁰⁶ Un primer camino es el cosmológico y en segundo lugar el antropológico, los dos estrechamente unidos (2010: 93).

El aspecto antropológico se trata “da reflexão existencial sobre o ser humano feminino e masculino, assim como da junção desta antropologia com a cosmologia, ajustadas aos diferentes tempos e contextos.” (2010: 94)¹⁰⁷. Sin embargo hay una separación que se repite en la teología cristiana, en una percepción mayor del universo que la de los seres humanos, una historia mayor que la humana, para afirmar la tierra como organismo cósmico vivo. La separación y su sentido incide en la concentración de poder que se da por el antropocentrismo, los diferentes racionalismos y en el modelo perfecto de ser humano en la propuesta del cristianismo con lo que de estos de deriva (2010: 94-95).

Este pensamiento se fue consolidando en el conocimiento (verdad) sobre los cuerpos; “embora tenhamos ao mesmo tempo a ilusão de viver uma liberdade inusitada em relação a nossos próprios corpos” (2010: 95).¹⁰⁸ “A perspectiva ecofeminista, ao sublinhar a interdependencia entre os corpos, sublinha igualmente nossa realidade pessoal inalienável, nosso chamado à liberdade como fonte constante de afirmação de nossa vida diante das múltiplas formas de dominação” (2010: 95).¹⁰⁹ Vuelve a la afirmación de que ‘todo es cuerpo’, en tanto “alarga os limites do corpo individual, muito embora meu corpo individual seja para min o início de uma percepção maior de corpos” (2010: 97).¹¹⁰ En ese enfoque un cuerpo es expresión de una realidad mayor de la cual dependo y con él sigo siendo en una reciprocidad constitutiva (2010: 97).

¹⁰⁷ [...] de la reflexión existencial sobre el ser humano femenino y masculino, así como la unión de esta antropología con la cosmología, ajustados a los tiempos y contextos diferentes (2010: 94).

¹⁰⁸ [...] aunque tenemos al mismo tiempo una ilusión de vivir una libertad excepcional con relación a nuestros propios cuerpos (2010: 95)

¹⁰⁹ La perspectiva ecofeminista, para enfatizar la interdependencia entre los cuerpos, también subraya nuestra realidad personal inalienable, nuestro llamado a la libertad como una fuente de constante afirmación de nuestra vida frente a las múltiples formas de dominación (2010: 95).

¹¹⁰ [...] amplía los límites del cuerpo individual, a pesar de que mi cuerpo es individual es para mí un inicio de una percepción mayor de los cuerpos (2010: 97).

En el apartado “Os corpus e a teologia cristá” nos recuerda el vasto número de concepciones del cuerpo que aparecen en el cristianismo y que se formaron por influencias de varias culturas, filosofías e intereses políticos y religiosos. Desde la concepción de lo divino que se hace cuerpo entre los cuerpos hasta el cuerpo de los oprimidos, podemos decir que es un pluralismo de concepciones (2010: 97), estas concepciones tienen una carga dualista y espiritualista: “em que o corpo é negado no próprio corpo através da afirmação dos valores anticorpo, valores do espírito, valores do céu, parecem ter predominado” (2010: 97).¹¹¹ En este sentido ya es importante reconocer que las teorías sobre los cuerpos siempre fueron plurales y no hay una a la cual llamar la auténtica (racionalista, antropocéntrica y androcéntrica).¹¹²

No que se refiere ao corpo feminino, a instituição religiosa cristã continua sublinhando, como no passado, o abençoado corpo materno obrigado a partir conforma a vontade da Lei do Pai, e o maldito corpo da mulher que busca autonomia nos processos sexuais e reproductivos. A mulher ainda é negado o direito de, num mundo de especializações, ser especialista de seu corpo, conhecer seu corpo e colocar-se em situação de decidir sobre o que é melhor para si mesma neste ou naquele momento. São os outros, os que não pariram, os que não se viram obrigados a interromper una gestação, que são autorizados a legislar e a julgar sobre seu corpo. [...] Tal posição segundo o movimento de mulheres, acentua ainda mais

¹¹¹ [...] en cuanto al cuerpo se le niega el propio cuerpo a través de la afirmación de los valores anticuerpo, los valores del espíritu, los valores del cielo, parecen haber prevalecido (2010: 97).

¹¹² [...] tem a ver com a evolução económica, política e cultural da Europa a partir do século XVI e com os processos de colonização subsequentes. Tem a ver igualmente com o desenvolvimento das filosofias racionalistas destes tempos. A teologia passa a assumir uma forma mais ordenada e legalista a partir de do Concílio de Trento. Organizando-se para responder às diferentes questões e rupturas provocadas pela Reforma. Os corpos são controlados, quantificados e qualificados. Os corpos terrenos são direccionados a um ideal celeste. O mesmo se dá com as expressões religiosas e devocionais, ainda presentes na religiosidade popular de hoje. (Gebara, 2010: 97 y 98)

a exploração e a mecanização dos corpos femeninos a impede uma educação e a autonomia e a responsabilidade (2010: 99).¹¹³

Existe una conciencia del “cuerpo histórico” masculino de Dios con representaciones y simbologías del mismo orden; se traducen en la conciencia de poder de algunos cuerpos y de “no-poder” de otros. Asimismo percibimos una jerarquía de cuerpos, jerarquías sociales, jerarquías de género y tránsito de poderes. La mayoría de las teologías reproducen y legitiman la jerarquía social, económica y política, con títulos que son sacralizados social y religiosamente (2010: 99). Es imprescindible valorizar el cuerpo humano: materia designada como corruptible, que nos constituye y en la que nos movemos (2010: 100). Para Gebara aun vivimos en la insuficiencia de nuestro cuerpo, de nuestras convicciones profundas con el lenguaje, los valores, el modelo de poder, la cosmología y la antropología de las instituciones religiosas a las cuales pertenecemos. Concluye sobre la propuesta del pensamiento ecofeminista a hacer una ética que comprenda las relaciones humanas y establecer dos sistemas de vida. Esta ética tiene una comprensión de la ecología en sentido amplio, vivimos en un sistema de vida interdependiente (2010: 101). Esta ética está relacionada con las pequeñas novedades de lo cotidiano, que el ecofeminismo rescata y utiliza para repensar y reorganizar el mundo y las relaciones humanas de otra forma (2010: 103).

¹¹³ “En lo que se refiere al cuerpo de la mujer, la institución religiosa cristiana sigue subrayando, como en el pasado, el cuerpo materno bendito agraciado conforme a la voluntad de la Ley del Padre, y el cuerpo de la mujer que busca autonomía en los procesos sexuales y reproductivos es maldito. A la mujer se le sigue negando el derecho de un mundo de especialización, ser experta en su cuerpo, conocer su cuerpo y colocarse en situación para decidir lo que es mejor para sí misma en este o en otro momento. Son los otros, los que no han parido, los que no están obligados a interrumpir su gestación, que están autorizados a legislar y juzgar sobre su cuerpo. Esta posición según el movimiento de mujeres, acentúa aún más la explotación y la mecanización de los cuerpos femeninos e impide una educación, la autonomía y la responsabilidad” (2010: 99).

Hasta nuestros días en América Latina se habla de una cristología impuesta que utiliza sus contenidos como base para una dominación, no obstante también sus símbolos son parte de una carencia que deja sin satisfacer las necesidades de las mujeres latinas; en *La trama de la vida. Algunos hilos cristianos, filosóficos y feministas* (2011) Gebara abre la reflexión comentando sobre la labor feminista en el sentido de la elaboración de una cristología inclusiva propuesta en América Latina, la cristología feminista se constituye con la pretensión de agregar su “contribución a la gran y continua lucha de la emancipación de las mujeres y de la humanidad” (2011: 14), eso significa ir en contra de las cristologías patriarcales y de los sistemas de dominación, apunta Gebara. Para nuestro tema inicia con la afirmación acerca de “las grandes tradiciones religiosas” concebidas por aproximación a los “cuerpos sufrientes” y su necesidad de mitigarlo. La materialidad de los cuerpos y el sufrimiento aquí y ahora precisan un rescate. Y gira su reflexión en torno a los modelos que circundan el ideal de cuerpo, ante todo le parece que “vivimos un siglo de gran destrucción de los cuerpos” por guerras, miseria, marginación, su habituado modo de relectura la conduce a “intentar comprender algo más sobre lo absoluto y lo relativo de los cuerpos” (2011: 46)

Nuestro cuerpo es nuestra biología, es también nuestra economía, nuestra política, nuestra educación, nuestra cultura, nuestra religión, nuestro arte de vivir y de envejecer. Nuestro cuerpo es nuestra única mediación para conocernos y conocer otros cuerpos. Nuestro cuerpo es obra nuestra y de otros. Está marcado por lo voluntario y lo involuntario de nuestras vidas. Es fuente de elecciones y de presiones sociales. Es belleza y fealdad. Es miedo y libertad. Por eso, es en la historia de los cuerpos que se escribe la historia del mundo y la de nuestras búsquedas de libertad. (2011: 46-47)

Hay sobre el cuerpo un sin número de binomios que se contradicen y que exaltan su riqueza, sobre todo –en palabras de Gebara– lo provisorio y renovable sobre éste. Es a partir del cuerpo que “me proyecto siempre más allá de los límites físicos de mi cuerpo y de nuestros cuerpos” (2011: 50-51). La teóloga Ivone Gebara nos invita a la “invención de nuestro cuerpo”, el cuerpo como lugar donde hacemos arte, inventamos utopías sociales, de donde impongo a otro/a “mi voluntad de poder”. A nuestro cuerpo le hemos creado el alma como algo superior a la materialidad y como “forma de dar sentido a nuestra condición mortal, pero también una forma de subyugar el cuerpo e institucionalizar su control social y religioso.” (2011: 54). Son ficciones de deseo sobre él; “también hemos inventado un gran cuerpo incorpóreo, *un Puro Espíritu* que domina” y enunciamos lo que requerimos sobre este espíritu. Pero es nuestro mismo cuerpo el que se rebela contra lo creado por él.

De la invención de los cuerpos –Gebara– pasa a la reinención de carácter feminista, tenemos una condición corpórea real y estamos vivos, eso lo hace cambiante, y este modo de ser lo aprovechó el movimiento feminista para “liberar los cuerpos femeninos de los modelos establecidos” (2011: 55). Dirigió su mirada hacia el derecho a decidir, a afirmar la igual ciudadanía femenina, al igual que la teología feminista. Gebara, coloca en nosotras la responsabilidad de cuidar nuestro cuerpo para conservar la vida, a la vez el alma; añade que implica educarlo para la valoración de la vida (2011: 57). El conocimiento y el cuidado de nuestro cuerpo significan calidad de vida y el cuidado del otro, son caminos que recorrer como preparación para la vejez (2011:58). Y finaliza con la premisa de que esto es la conciencia de que “todo está en todo”.

Feminización de la pobreza

En la monumental desigualdad que existe en el mundo, y que se acentúa en Latinoamérica, tiene lugar la pobreza; en la construcción que hace el discurso teológico feminista se tiene como punto de partida a los pobres y al interior de este grupo a las mujeres. “La teología feminista quiere mostrar que la raíz de la experiencia cristiana es igualitaria y que las estructuras de poder pueden ser cambiadas.”¹¹⁴ Considerando que el fenómeno de la pobreza se acrecentó en los últimos años, en este panorama se distinguen condiciones menos favorables que padecen las mujeres en consideración con las de los hombres, a este ciclo de pobreza se la ha denominado “feminización de la pobreza”, entre las causas oscila la carga depositada sobre la mujer; debido a su rol cultural y a las transformaciones de carácter económico-global se le ha asignado tareas como la sobrevivencia de la familia, las tareas del hogar, la crianza, el cuidado de los enfermos y ancianos, en contradicción con los satisfactores, a los que por el perfil señalado, se supondría tener acceso: servicios de salud, trabajo con salario equitativo, participación y toma de decisiones en la sociedad y en la familia, educación, entre otros.

Gebara a menudo amplía este panorama como asunto primordial a convertir mediante la transformación de la estructura antropológica dualista, de manera conjunta hace

¹¹⁴ Entrevista a Ivone Gebara, “El aborto no es pecado”, traducida en el año 1993; publicada por la revista *Veja* el 6 de octubre de 1993. Ubicado en: <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2011/06/29/por-una-discusion-abierta-y-plural-ivone-gebara-habla-sobre-el-aborto/>; el 27 de septiembre de 2011.

un estudio de la fe y un análisis de la sociedad que padece injusticia, en este análisis halla un nuevo sujeto histórico: los pobres y los marginados de América Latina, pero dibuja una especial atención por las pobres, es decir aquellas que suman dos condiciones: ser pobre y ser mujer.

El análisis de la teología de Gebara gira en torno a las vivencias concretas de las mujeres, en la búsqueda por la vida y por el abandono de la sobrevivencia, también busca raíces a través de una descripción de las vivencias femeninas. Su trabajo inicia con el desarrollo de la conciencia de la pertenencia al grupo de los oprimidos/as, para proseguir hacia la liberación. Para Gebara significa también la conciencia de los gobiernos y el reconocimiento de que hay aspectos de situación de pobreza relacionada con el género.

Es un desafío a la teología masculina por la producción de sus esquemas excluyentes que implica la construcción teórica desde disciplinas como la antropología y la sociología, en busca de la justicia de ese rostro crudo de la pobreza femenina. En *Levántate y anda algunos aspectos del caminar de la mujer en América Latina*, cuando aborda el tema de la “antropología popular” (1990: 80) se enfoca en “la comprensión que la multitud empobrecida tiene de sí misma”, puesto que, para nuestra autora, “[l]os pobres viven una antropología y en cierta forma la producen”. Gebara percibe a esa multitud insertada en comportamientos, creencias, religión y otras instituciones a las que pertenecen. “La estructura económica y social y política, la diversidad racial y nuestra realidad sexual son ingredientes de nuestra visión antropológica” (1990: 81). En una visión fenomenológica de esta antropología se dispone a describir esos comportamientos que acontecen en “la vida cotidiana” del Brasil.

La lucha por la vida se convierte en una hazaña diaria, no sólo por los riesgos sino por las “condiciones de higiene y en la incertidumbre de conseguir trabajo” (1990: 82), a las que suma las relaciones de inmediatez sobre el placer, la autodefensa, trampas, falta de control de sentimientos negativos, mentira; para Gebara son componentes del “casi doméstico mundo de los pobres” (1990: 82), situación de aliento para candidatos a cargos políticos que se basan en señalar actividades y objetos que satisfacen carencias básicas.

La periferia de la gran ciudad es un lugar de experiencias a partir del “sexo” y la “división sexual del trabajo” sellados por lo “inmediato”, señala Gebara (1990: 85), que define las relaciones, la realidad y la manera de ser, que desplaza el tiempo y el espacio y se convierte en una “eternidad”, afirma que es la característica de una antropología y una comprensión del mundo dualista (1990: 86), configura también el clamor femenino acerca de ser mujer y de ser hombre, deseando ser hombre y tener hijos varones (1990: 87). A lo “cotidiano doméstico” se acerca nuestra autora con los términos “dramático”, “violento”, “inmediato”, “eterno”, palabras que revelan en voz de Gebara la miseria material y la miseria existencial (1990: 88)

La fiesta aparece como el momento en que se acentúan los símbolos y el ceremonial en la que las mujeres colocan sus sueños (1990: 89); mientras en lo relacionado con lo sagrado se presentan rostros de sumisión y obediencia. Con lo sagrado alude a la televisión que proyecta “imágenes ideales de mujer” inalcanzables y contradictorias a la rutina de las mujeres de iniciar a las cinco de la mañana y sin horario para terminar, excede la figura femenina hasta transformarla en la “heroína de la casa”, es para los hijos y para el marido (1990:91). Este escenario la conduce a considerar la propuesta de las estadounidenses

(1990: 92), con la premisa “Todo lo que existe es DIFERENTE” insinúa una condición inherente al ser vivo (1990: 94), la autora concibe “pensar en términos de diferencia”, “hablar del ser de la mujer” (1990: 94). También revela la interdependencia entre lo diferente y diverso, al respecto nos dice “cuando hablo de diferencia no quiero de ninguna manera afirmar la división, la separación, sino la diversidad, que es principio de creatividad, posibilidad de aproximación, de atracción, de diálogo, de construcción de una nueva unidad entre los seres” (1990:98).

La semejanza, la igualdad y la comunión son parte de este engrane en el cual se encuentra la vida autónoma, involucra que el ser humano hable de nuevo de su propio ser, a partir de su cuerpo, de sus sentimientos, de su sexualidad, de su racionalidad (1990:98). En su propuesta hay una tendencia a ingresar en un “proyecto más amplio”: queremos nombrarle “la utopía” de construir una sociedad, supone para Gebara la ayuda para salir de la esclavitud de lo inmediato.

El curso de Gebara sobre la experiencia de las mujeres coincide en la obra *El rostro oculto del mal, una teología desde la experiencia de las mujeres* (2002). Recurre a la dimensión plural, entre esta dedica el espacio a las mujeres pobres y oprimidas envueltas en experiencias denominadas por nuestra autora como “mal padecido por las mujeres” y lo presenta como el mal de no tener, el mal de no poder, el mal de no saber, el mal de no valer, y el color de la piel. “El mal de no tener desencadena el mal de <<no poder>> y el mal de <<no valer>>” (2002: 67). Gebara nos acerca a los padecimientos concretos en mujeres concretas. “En el caso de las mujeres de las favelas se trata de hacer frente a la

cruda realidad cotidiana en la que falta lo esencial para vivir. <<Cuando hay agua, no hay jabón. Cuando hay jabón no hay agua>>” (2002: 67).

El mal consiste en no encontrar en medio de la inmundicia lo necesario para su propia vida y para la vida de sus hijos. Los papeles y cartones en medio de la suciedad son la fuente de poder de supervivencia. [...]

La constitución de nuestra existencia, las carencias de la vida humana, la fuerza del deseo de amor y de justicia sin final constituyen la fuente del mal, del dolor. [...] el mal de la ignorancia o de <<no saber>> es un mal propio de las mujeres y de los pobres. Antes incluso de que confiesen que desconocen esto o aquello, la sociedad ya ha declarado que su saber es irrelevante. Ser mujer o ser pobre en una sociedad patriarcal y jerarquizada es prácticamente sinónimo de ignorancia. [...]

Mal y bien se mezclan y parecen alimentarse mutuamente. En su vida cotidiana, el mal para ellas parece consistir en la ausencia de posibilidades de vida, la violencia con que se las trata, la inseguridad a que se ven sometidas, la falta de calor y de afecto que caracteriza su existencia. (2002: 68 y 69)

También el color de la piel obedece a una normatividad, en su conjunto todos esos males inspiran a Gebara a teologizar a pesar de vivir el bien y de padecer el mal de ser teóloga feminista de la liberación. Encuentra que “la marginación de las mujeres, no era un tema más, sino que la entrada de las mujeres en la escena pública de la historia debía cambiar la estructura misma del quehacer teológico, teniendo en cuenta la nueva problemática” (2002: 79).

Capítulo 3

Análisis comparativo

Dos vertientes latinoamericanas

El entorno en el que se encuentran las latinoamericanas Ivone Gebara y Marta Lamas responde a una situación general de descontento y de movimientos diversos en el transcurso de la década de los años setenta; tránsito de ideas del pensamiento femenino europeo y estadounidense que inciden en la recepción de la información en los países latinoamericanos, rondan los lemas sobre la liberación de los pueblos, la lucha contra el imperialismo y dictaduras (Sánchez, 2002: 45).

En el presente capítulo queremos reconsiderar la procedencia de nuestras autoras y con ello el impacto que tiene en la conformación de su pensamiento. Recordamos el ambiente en el que Marta Lamas convive, la clase media universitaria conforma de manera primaria su universo social. El lugar que corresponde a Ivone Gebara es el entorno de las favelas con su trabajo en los ministerios en las comunidades de base, esto tiene una incidencia importante para la construcción de su pensamiento teológico feminista. De esta

forma reiteramos también el horizonte discursivo desde donde participan nuestras autoras; Marta Lamas con su vertiente laica, Ivone Gebara con su visión teológica. Así en los juegos de lenguaje de su discurso interviene la estructura a partir de conceptos como dualidad y/o unicidad en que se integran las temáticas de las dos feministas. Estimamos su incursión en el lenguaje y la manera de apropiarse de éste; como objeto de poder en el caso de Marta Lamas; mientras que para Ivone Gebara el lenguaje teológico representa el vehículo idóneo para encontrar la resignificación de lo humano en su relación positiva con Dios. A la cuestión del cuerpo se acerca Lamas midiendo la importancia de la identidad sexual para introducirse en casi todos los aspectos de la vida, especialmente en el recurso de la política con la lucha por los derechos de las mujeres y para hacerlas sujeto de derechos. Para Gebara la noción de cuerpo es herramienta para integrar su postura en torno al simbolismo religioso, a la lectura del impacto del cuerpo en la vida de las mujeres latinas y a la relectura para reorganizar dicho simbolismo en contextos humanos. En el curso de este capítulo desarrollamos los espacios de análisis según los tópicos abordados en los capítulos uno y dos.

Una primera circunstancia común entre nuestras autoras feministas latinas es la experiencia por la que atraviesan para introducirse en el feminismo. La información de Susan Sontag que recibe la antropóloga mexicana Marta Lamas la impacta y define. La teóloga brasileña Ivone Gebara es cuestionada —por sus formas de expresarse y porque aborda temáticas de hombres— por una mujer de un lugar popular en Brasil, más tarde la lectura sobre feminismo modifica su pensamiento; la inserción de Gebara y Lamas se hace desde un horizonte intelectual, se acomodan a las características de las filas del feminismo que “fueron engrosadas por mujeres intelectuales que tenían su cotidianidad resuelta, que

vivían e interpretaban la vida con significados profundamente diferentes a los parámetros de vida del resto de las mujeres” (Sánchez, 2002: 131). Lejos de representar un obstáculo, esta condición que acompaña a Marta Lamas e Ivone Gebara viene a formar parte de los elementos que agudizan su reflexión y a permitir la observación real de las condiciones que antes les parecían imperceptibles.

Un sistema de creencias y prácticas patriarcal ubicado en la tradición, en la cultura, en la religión y la ciencia, entre otros, domina sobre lo femenino y las mujeres, la reproducción como encomienda natural al cuerpo, las labores domésticas, los cuidados y la crianza. Constituyó un proceso de dependencia y opresión del que tomaron conciencia nuestras autoras en el que se encontraban igualmente envueltas, un esquema de valores excluyente y discriminatorio. Esta realidad de ‘opresión genérica’ significó para sus precedentes las feministas occidentales la búsqueda del fundamento para su argumentación, para la desarticulación de ese pensamiento, y por ende la adopción del marxismo como soporte “metodológico e histórico” (Sánchez, 2002: 27), más tarde esta tendencia se extiende a Latinoamérica.

La condición de género para Lamas y Gebara se presenta con similitudes alrededor del orden social (Sánchez, 2002: 52) y se fusiona con dramáticos escenarios de contrastes de bienestar para unos y de miseria para otros; en un marco de nuevos espacios y necesidades económicas las mujeres en Latinoamérica se distinguen por la conciencia de su discriminación y la lucha por sus derechos. Entre el combate hacia un sistema opresor se gesta un intento intelectual que en primer lugar trata de encontrar los constructos sociales y sus procesos. Lo particular de los cuestionamientos y planteamientos van generando todo

un quehacer que participa de los cambios sociales y políticos; aquí resurge objeto del grupo de las mujeres y el tema de la situación como problema de género.

El género, un primer reto

La influencia de la discusión preexistente de Occidente y de las estadounidenses sobre los derechos a decidir sobre el cuerpo, el problema de la maternidad y el del aborto, junto con la teoría precedente debatida entre tendencias psicoanalíticas, marxistas o libertarias marca un gran interés por las críticas sobre la identidad de género y sus constructos. A este estudio y a la crítica sobre el género se ajusta primero la antropóloga Marta Lamas; se apoya en un pequeño grupo de mujeres de su mismo estatus social, universitarias compartiendo la causa de las mujeres como uno de los primeros temas del feminismo. Después la preferencia de Lamas se vuelca por las premisas de las feministas francesas y de las italianas.

Ivone Gebara se incorpora a esta reflexión al momento que se distancia de la teología de la liberación, este acto simboliza el caminar hacia el lugar del espacio público y el abandono del espacio privado, ejemplifica bien lo que el dualismo había dividido, jerarquizado y oprimido. Empero el vínculo con la cuestión original de los pobres que abrazaba la Teología de la Liberación permanece en las teólogas y se suma a éste la opción

por las mujeres, que recoge con especial importancia Gebara; representa una oportunidad en la que observa la condición de las mujeres, la discriminación y grado de pobreza.

Ante la crisis de la teología de la liberación en América Latina en 1990 y la incorporación de las mujeres a “la reflexión teológica en igualdad de condiciones que lo varones” (Tamayo, 2011: 124), encontramos que Ivone Gebara incluye la antropología y la filosofía para colaborar en la relectura de textos y reformulación de la fe cristiana desde la óptica de la mujer, al tiempo que se apoya de la teología feminista estadounidense para desconstruir y criticar los antecedentes inmediatos de la teología producida por los varones. Para Gebara representa visualizar el patriarcalismo que compone al discurso y la jerarquía de la Iglesia Católica; en suma se trata del dualismo predominante, dominante y excluyente de las mujeres laicas y teólogas. La percepción de la situación de las mujeres tiene un importante lugar porque su relación con el dualismo es el detonador para hablar más allá del patriarcado, Gebara hace discurso teológico con voz y experiencia de mujer.

Aunque la reflexión sobre género surge en los años 70 (Lamas, 1986: 173 y 174), los primeros acercamientos de Marta Lamas a la categoría de género las encontramos a mediados de los años 80. Consideramos que este lapso ente la década de los setenta y el surgimiento de su reflexión sobre género representa una travesía mediante la cual emprende un acoplamiento hacia los temas que le demanda la realidad a las mujeres mexicanas en todos los estratos, que Lamas suele sintetizar en el género, observando los estudios que se han efectuado sobre éste y otros temas.¹¹⁵

¹¹⁵ Recordamos la producción de la francesa Lucy Irigaray: *Spéculum de l' autre feme* en 1974, después de *El segundo sexo* viene a y descubre la similitud de los argumentos platónicos, cartesianos, hegelianos y

Los escritos de Lucy Irigaray (1974) dejan abiertas nuevas discusiones a través del concepto de lenguaje sexuado, origina una visión nueva de la identidad de las mujeres y hasta cierto punto inconclusa ante la reducción que se venía haciendo desde la filosofía y el psicoanálisis. Entre estos conceptos Lamas en su primer acercamiento al género (1986) asume a la diferencia entre los sexos como diferencias de género; de modo que en su pensamiento el sexo queda como el primer referente en el que se sitúa nuestra biología. Esta idea alcanza ‘todo’ cuanto se construye alrededor de la biología; implica una preocupación mayor en Lamas, por el hecho de que de ahí proviene la definición de los papeles sexuales. Es decir, el orden que predomina alcanza la existencia humana, al reservar un modo de ser masculino y otro femenino colocan la diferencia biológica como la condición de posibilidad de ser y estar en el mundo.

Para Lamas el problema supera la invisibilidad; no nos referimos a ésta en sentido laxo sino como trágica consecuencia, en cuanto que determina visiblemente el desarrollo de la misma vida humana. Según Lamas nos encontramos en una división que responde al modelo dualista de lo biológico, éste se ampara en los significados construidos alrededor del binomio naturaleza y cultura, mujer y hombre respectivamente, relacionado con el concepto de que lo humano es masculino y el papel de reproducción fundado en la sexualidad es femenino (Cavana, en Amorós, 1998: 86-99).

freudianos respecto de lo masculino, la construcción del pensamiento racional y su reconocimiento absoluto. Además de esta crítica a la filosofía se extiende también la reprobación de los postulados del psicoanálisis en el tema del lenguaje; objetivo en el que se centra posteriormente Irigaray (Amorós, 1998: 99). Por otro lado rememoramos sus primeros escritos sobre la importancia de registrar lo que el movimiento feminista enfrentaba y construía que tuvieron lugar en la década de los 70 y algunos publicados en la revista *Fem.*

Gebara recoge la herencia de la Teología hecha por mujeres de América Latina con la problemática de los pobres y reflexiona sobre la posibilidad de ubicarlos como ‘sujetos de la historia’,¹¹⁶ Esta tendencia deja iluminado el camino para que en la producción de Gebara se refleje un estrecho diálogo por promover la relectura de la teología desde la experiencia de las mujeres. Con esta postura su construcción llega con cuestionamientos a la teología tradicional causando impactantes incomodidades. La figura dualista y sus binomios vinieron a dar cuenta de un sistema de privilegios y del lugar que ocupan las mujeres al interior del discurso y en la sociedad.¹¹⁷

La teología de Gebara y su crítica al dualismo se transformó en un tono incluyente de la diversidad en el que las mujeres ocuparon el centro y en el que se inicia la construcción de una nueva antropología unitaria (1990), con dos propósitos denunciar y hacer visible la construcción jerárquica que divide al género humano en dos, del mismo modo con el discurso teológico que privilegia la figura masculina y su antropología que divide lo humano en cuerpo-alma. El cuerpo (de la mujer) es realidad de calamidades, corruptible y desvalorizada a través de la historia, siguiendo a Gebara, desdeñado por la creencia de un Dios espiritual.

Es decir, entiende que se ha creado la idea de la realidad con productos masculinos sobre Dios, que funcionan en la relación entre hombres y mujeres y de éstos con Dios; el acierto de Gebara es observar a través de las experiencias humanas de mujeres y hombres

¹¹⁶ Estamos hablando de los inicios del tratamiento de estos temas por la Teología hecha por mujeres a fines de la década de los años 60 y los inicios de la década de los 70.

¹¹⁷ Sus experiencias como teóloga se compartieron en los sucesivos encuentros de teólogas, con ello vino la abundante producción teológica feminista, más que el consumo de la teología patriarcal.

en las comunidades de base y del recurso de la antropología, cómo se filtra esta dualidad al interior de la sociedad. Funciona legitimando la exclusión cruzada por comportamientos que basados en la simbólica de esta antropología dualista definen una ética del bien y del mal encarnada en los cuerpos.¹¹⁸ El mundo ordenado radicalmente para la mujer destina un deber ante el hombre como su superior, su vida queda fragmentada y carente de recursos para hacerse a sí misma; y para el hombre reserva la libertad limitada por un ser masculino y superior, que hecho a su imagen le concede autodeterminación y poder, éste encuentra recursos físicos, simbólicos y espirituales para crearse una vida.

Atribuimos a Lamas una recurrente necesidad de nombrar este constructo dualista en la sociedad como androcentrismo; los productos que encuentra son semejantes a los de Gebara, pues complementa su estudio con el recurso de la psicología para la evaluación del efecto androcéntrico que potencializa o limita a los seres humanos y en su trayecto histórico se mantiene invariable hasta hoy. El trabajo de Gebara va en sentido contrario a esta división dualista, Gebara trata de recuperar lo humano en su totalidad como parte de esta naturaleza; se distancia del concepto de alma asemejado a lo espiritual y de su estimación sobrevalorada como un principio autónomo. Proviene del lugar antiquísimo y se asienta en un pensamiento compuesto de elementos órficos que apostaron por el

¹¹⁸ En la obra de Gebara del año 2002 *El rostro oculto del mal, una teología desde la experiencia de las mujeres* hace una relación de la naturaleza y la cultura. “En las distintas culturas era muy común hablar de la naturaleza como una madre que alimenta a sus hijos. Los indígenas de América hablaban –y hablan todavía– de la <<Tierra madre>> como de una divinidad dadora de vida” (2002: 112). Esta imagen materna se le consideraba como una realidad incontrolable, causa de desorden. En esta segunda imagen, dice Gebara, se sustenta el proyecto científico de dominar a la naturaleza no humana. La idea de poder sobre las mujeres deriva de la misma simbología, sus actividades “reproducción, nutrición y cuidado de los recién nacidos” la separaron de las actividades de los hombres, “la caza, la pesca y la guerra” considerados creadores de cultura. Ivone Gebara guarda una objeción, la “idea de naturaleza no humana como organismo vivo” (2002: 113) que en un principio promovía respeto y obediencia, extravió su valor con el correr de la historia, la práctica de sus ritos de fertilidad y adoración de la tierra.

adoctrinamiento basado en una salvación sobre el hombre y su alma. La intervención de Gebara reinterpreta la corporeidad y el lugar de donde se genera lo corporal (la mujer, su sexo y su sexualidad). Reconocemos en el pensamiento platónico estos fundamentos, afirma el alma como independiente e irreductible a otras realidades (la materia); el valor entre *soma* y *psique* queda determinado por la corporeidad como el lugar para la purificación y a distancia de los valores identificados con las actividades espirituales, es movimiento origen de vida que rige sobre lo mortal.

La elección que hace Lamas de la diferencia la acerca a la psicología con la que hace una optimización de la diferencia que se aprecia en el paso de los primeros cuestionamientos a la introducción del elemento *habitus* (1999); con este concepto ‘explica’ la realidad que rodea a cada género conformada por el proceso de la socialización; tema con el que regresa a su punto de partida (la biología), establece una distinción entre la construcción social y la biología (2006), la biología inmodificable y lo social una elaboración racional masculina; de donde concluye que de la biología y de las diferencias de sexo no se sigue la validez de establecer las funciones sociales como naturales.

En el pensamiento de Gebara se habla de una tipología antropológica, entre la que toma como objeto de análisis a la antropología popular, que ella misma define como la producción que se hace día con día entre el medio más empobrecido. En la teología tradicional la división dualista, la simbólica que entraña, el cuerpo y la pobreza son elementos que se van sumando a la realidad *femenina*, que distinguimos como ‘realidad genérica’, identificada con comportamientos peculiares en la estructura social, económica y política. De la realidad de base antropológica dualista se adquiere la idea de ser hombre o

mujer por designio divino, en las relaciones se construye la comprensión de otros y otras, la expresión propia y también su expresión y su relación con Dios. En este sentido el dualismo actúa como elemento desgarrador de la idea de lo divino y de la existencia humana; en respuesta Gebara propone la regeneración de la existencia y del sentido de la vida en una unidad antropológica que integra al ser humano en relación consigo mismo para participar en la creación de la vida en sociedad.

Marta Lamas sostiene su estudio con auxilio de varias disciplinas –la antropología, la filosofía, el psicoanálisis y la lingüística– que facilitan su crítica hacia Freud por la vía de la diferencia sexual¹¹⁹ de que “la masculinidad y la feminidad son construcciones teóricas de contenido incierto”,¹²⁰ pero mantiene relación con el postulado de Lucy Irigaray cuando critica la constitución del orden simbólico occidental y la exclusión de las mujeres (Cavana, en Amorós, 1998: 99), que a su vez comparte sus fundamentos con el feminismo de la diferencia sexual italiano. En la afirmación de Lamas “el *género* es el resultado del establecimiento de distinciones a partir de la *diferencia sexual*”; encontramos un acento en el género como una producción racional que favorece un nuevo orden cultural y social, aunque Irigaray ya había notado los antecedentes de Freud en Hegel, Descartes y Platón hacia 1974; la idea de Lamas de deconstrucción de la semántica y de los parámetros que conducen a la exclusión de las mujeres y al privilegio de los hombres está basada en estos

¹¹⁹ La construcción de la diferencia sexual tiene sus antecedentes durante un proceso histórico, fruto de las teorías antropológicas de la Edad Antigua, actualmente se conserva esa tradición; después con el esquema que presenta De Beauvoir contextualiza la construcción androcéntrica y la subordinación femenina al varón; y deja planteada la complejidad de la aspiración a la igualdad afirmando nuestra diferencia, posterior a la circulación de *El segundo sexo* abundan estudios para la deconstrucción social que devino en división de perspectivas. Entre éstas, Lamas adopta los contenidos teóricos de la francesa Luce Irigaray de la diferencia sexual.

¹²⁰ “El feminismo en Italia”, en *Debate feminista*, septiembre, Volumen 1, N° 2, 1990, pág. vi.

términos; con reserva de hacerlo llegar al contexto mexicano y latinoamericano apostando por una diferencia sexual que deriva en ética, viene a cuestionar la moral basada en la superioridad de la figura masculina, a vindicar la posición de la mujer en lo genéricamente humano, con ello niega que sólo lo masculino sea aceptado en ésta categoría; en este intento Lamas trata de formular una identidad femenina por la diferencia sexual, en términos cuantitativos y cualitativos ésta se satura de diversidad de modos de ser de las mujeres, de grupos, creencias, tradiciones, religiones..., empero la afirmación en constructos epistémicos de esa diferencia la soporta en el orden de lo humano, en ontología fundamental humana.

A menudo la teología feminista de la liberación de la teóloga Ivone Gebara se apoya en la lógica y el reconocimiento de discursos ancestrales, su finalidad es destacar las relaciones entre hombre y mujer con un modelo incluyente que, en principio, explican el camino que nos condujo hasta el modelo excluyente actual, pero también los mitos y creencias antiquísimas representan la evocación de los símbolos como signos de identidad:

Desde el calabozo donde espera su muerte próxima, la Gran Diosa, amordazada y abrumada, presencia sin poder impedirle aquella perversa inversión del orden natural de la vida, según el cual quien sale de las entrañas de la mujer es el hombre, y no al revés, tal como lo dicta Yahvé por decreto. Ya no hay vuelta atrás posible. El Dios poderoso no sólo afirma que la mujer nace del hombre, de lo cual no será difícil, para quien lo desee, deducir que le es inferior, sino que permite que éste, al elegir el nombre de su compañera y atribuirle pues una identidad, la convierta en su criatura. La mujer, obra de Adán, será propiedad del hombre. (Posadas y Courgeon, 2004: 84-85)

La relación con la significación del cuerpo femenino estriba en el contenido del Antiguo Testamento bíblico igualmente revela convicciones existentes antes de su inserción “en los libros sagrados y en los tratados científicos” (Posadas y Courgeon: 2004: 88).

El problema de un Dios masculino revela distintos enfrentamientos con la estructura teológica; ‘la discusión acerca del nombre del padre’ sintetiza la invocación, el reconocimiento, la experiencia de un modo de relación con lo divino; por lo tanto designa al Dios personal; para unas “el nombre paterno de Dios <<no es propiamente un símbolo>>” (Navarro: 1998: 211); para otros en el simbolismo masculino asignado a Dios está la legitimación del orden patriarcal. Gebara recurre a la hermenéutica bíblica con propósitos de hacer coincidir el reconocimiento de la mujer con los significados de la figura femenina en la teología.

En condiciones semejantes a Marta Lamas, Gebara plantea una estructura fundamental de lo humano’; ante el error de la antropología filosófica como de otras ciencias de no incluir el modo de ser femenino en lo humano, su costo es la pérdida de significación y de objetividad; la sublimación de uno y los atributos del otro, afirman la carencia de lo que le pertenece al sublimado. Las caracterizaciones de naturaleza y cultura refieren una ontología dividida en dos formas sexuadas; el llamado de Gebara al reconocimiento recíproco: respeto y amor une al ser humano con su sexualidad. El tema del dualismo abre una brecha por la que circulan problemas como el lenguaje, el conocimiento, la hermenéutica y el género como perspectiva.

En el pensamiento de Lamas, con la construcción del conocimiento el sujeto queda superado por las representaciones al interior de la estructura social y define las relaciones entre hombres y mujeres.¹²¹ Las relaciones entre mujeres tienen prioridad en su teoría debido a las disparidades, actitudes y particularidades entre grupos de feministas, que retoma de Lucy Irigaray y del feminismo italiano. “Entre nosotras, no hay propietarios ni compradores, no hay objetos determinables ni precios [...] nuestros intercambios son sin términos” (Irigaray, 2009: 161); el pensamiento del grupo de las Mujeres de la Librería de Milán agregan a la relación entre mujeres la resimbolización y la sitúan como principio de nuestra libertad, para conducir ese significado a las relaciones libres o políticas de la diferencia sexual (Zerrilli, 2008: 187-238). Lamas cuestiona, al igual que Irigaray, el postulado filosófico clásico occidental, negar la existencia de la diferencia sexual y suprimirla por una carencia sexual femenina, por eso su renuncia a la “teoría biologicista”. En la suma de estas tres posturas se identifica la importancia de la reconstrucción de la “matriz simbólica” que había quedado rota”. También comienza a significarse de nuevo la “diferencia sexual” en “las referencias y en las relaciones entre las que se inscribe la existencia”¹²² (Librería de Mujeres de Milán, 1991: 18)

¹²¹ La relación de la niña/mujer con la madre mujer en Irigaray —que introduce este concepto— asevera que también está ausente en Freud, y es la razón por la que éste carece de la percepción del entramado que ofrece un orden social en la subordinación femenina (Irigaray, 2009: 27), lo mismo para el mecanismo en el que las mujeres aparecen como mercancías de consumo y de uso, postula este tránsito de cuerpos considerando la diferencia que puede lograrse en las relaciones entre mujeres. Por el uso del psicoanálisis se articula una identidad que evidencie la libido femenina —no contemplada por Freud— para el rescate de la relación de la hija con la madre.

¹²² Otra característica de la actitud de las feministas italianas es el concepto “hacer”, que Lamas lo adopta y traduce en ‘una práctica política’, el afán de hacer cosas y decir cosas que no tienen nombre (Librería de Mujeres de Milán, 1991: 9), este orden sugiere el sentido que tiene la práctica hilada a la teoría, feminismo y activismo se conjugan.

Para Celia Amorós la resimbolización de la diferencia sexual apunta hacia el efecto en el orden simbólico del *logos*. Separada la imagen sexual femenina del orden patriarcal en su función reproductiva y de placer puede dar consistencia a la identidad desde la cual la mujer se reconozca y se reencuentre habitando su nuevo lugar, es el espacio genealógico que en Irigaray se construye en el nuevo imaginario cultural, mientras para De Beauvoir representó una era de reconciliación como individuos libres e iguales (Amorós, 2000: 388-395); a todo esto, para Lamas la cuestión epistémica como conocimiento de sí misma como cuerpo y la recuperación del rol son atravesadas por una valoración que deriva en una ética basada en esa diferencia sexual.¹²³

El recurso del psicoanálisis (1999)¹²⁴ le permite a Lamas ampliar aspectos relacionados con la producción de la diferencia anatómica y los papeles de género; ella percibe que en el proceso de subjetivación el sujeto masculino deja de ser universal y en su lugar ‘aparece’ la “diferencia” de subjetividades.¹²⁵ Lo explica a través de Bourdieu: el inconsciente, las estructuras simbólicas y las instituciones de la sociedad conforman la estructura de la dominación masculina, y si éstas conforman una subjetividad socializada por el *habitus* y su consecuencia es la *diferencia sexual* –llámese “sexo/substancia” o “sexo/significación–, como lo considera Lamas. En este binomio hallamos ‘el existir en sí’, de ahí que el ente (mujer) existiría en sí misma, pero con la diferencia sexual coloca lo que le corresponde al sujeto como una propiedad. La diferencia sexual aparece como elemento

¹²³ En la ‘relación entre las mujeres’ o ‘relaciones de *affidamento*’ conduce a consecuencias epistemológicas y políticas; Lamas desplaza la premisa de ‘conocimiento en femenino’ por *affidamento* que originalmente sitúa el reconocimiento de autoridad femenina cuando se establece el espacio genealógico que responde al orden simbólico de la madre y su valor.

¹²⁴ Nos referimos a artículo “Género, diferencia de sexo y *diferencia sexual*”

¹²⁵ Insiste Lamas en que “el sujeto no está dado” sino que responde a “determinaciones socioeconómicas y culturales que regulan, a su vez la evolución sexual de la mujer [...]” (Irigaray, 2009:36)

o fundamento de lo humano. En acercamiento con Irigaray y las feministas italianas la materia-cuerpo significó la recuperación y visibilidad de la identidad y de “las mujeres como objetos sexuados radicalmente diferentes de los varones” (Amorós, 2000: 390).

En cuanto al lenguaje, este tiene un impacto en la producción teológica feminista juega un papel fundamental. Para Ivone Gebara el objetivo es teologizar entre el polo de la revelación y la experiencia actual, el desafío es desideologizar el mensaje libertario androcéntrico, con un lenguaje menos inadecuado y la apertura de horizontes con lo masculino y lo femenino.¹²⁶ Forman oposiciones que dividen horizontalmente y pasan a establecer una escala jerárquica ontológica (Gebara, 1990:43). Sugiere estar alerta sobre el enunciado de la supuesta igualdad en la fe y en el plano de la salvación del hombre y de la mujer que se ubica expresado en Gál (3, 28), éste encierra el concepto de mujer pero en la práctica es ignorado. Se habla de “la necesidad de recuperar el alcance pleno del ser <<a imagen>> de la mujer recorriendo aquellos textos y la historia de la teología” (Navarro: 1998. 219), “un ser aprende qué es, reconociendo al otro, próximo y diferente, en el sexo opuesto” (Pelletier, 2002: 12).

En los discurso los mitos, la antropología dualista y el género no tienen lugar sin el lenguaje; los concibe enlazados en su función como expresión para oprimir o liberar. En la expresión teológica feminista su uso alcanza una resignificación de los símbolos en una propuesta inclusiva, al lado del género el lenguaje funciona conforme a la vivencia de las

¹²⁶ La teología feminista profundiza en temas relacionados con el lenguaje: el problema de Dios, la imagen de la divinidad y su simbolización, la cristología, la pneumatología, el derecho y la historia eclesial, los estudios mariológicos, la espiritualidad y la historia de las mujeres cristianas, la ética, la escritura: su lenguaje, interpretación y uso; y la antropología teológica (Navarro: 1998, p. 204-207).

mujeres y de los hombres; su ejercicio hermenéutico sobre los textos pone, al igual que Lamas, el papel de la cultura y la historia en las cuales surge las expresiones inmutables. En nuestro punto de vista en ambas autoras valoramos el acierto en su tendencia a la transformación hacia “un modelo de convivencia integradora” (Tamayo, 2011: 125), cuya base se desdobra, por un lado propone la unidad y también sugiere el respeto a la diversidad, recordamos que Gebara encuentra que Todo es diferente.¹²⁷

La interpretación de Gebara sobre el discurso teológico tradicional en su lenguaje excluyente, percibe el criterio masculino que rige toda la interpretación bíblica. Entendemos que en su crítica al dualismo encierra una construcción de lenguaje, expone alrededor de sus obras su visión de unidad; es decir, apela al elemento cristológico de ‘salvación’ como herramienta para la liberación y para la inclusión en su teología. A la creación de conceptos para manifestar la experiencia de la mujer le antecede un relectura feminista y le sigue un enfoque interdisciplinar que encuentra elementos en la antropología, en la sociología, etc. (cuestión que habíamos mencionado).

La experiencia de su participación anualmente en el Encuentro Latinoamericano de Teólogas y de su *presencia* en la Conferencia Episcopal Latinoamericana le dejan a Gebara el conocimiento de la resistencia que existe, del ideal y los objetivos planteados por las distintas propuestas en la teología, la cuestión del lenguaje como un hablar humanamente; en ese sentido el lenguaje condiciona al pensar, son inseparables, el pensar

¹²⁷ A menudo aparece la diferencia en los textos de Gebara, y ésta introducida a la totalidad de la realidad y el universo, se suma a la faceta en la que la Teología feminista de América Latina reivindica su derecho a una diferencia.

tiene como condición al lenguaje, un lenguaje desde la mujer con relación al análisis de la organización social y con los patrones culturales (Navarro, 1998: 207).

Hay un comportamiento lingüístico de los sexos y con esos criterios se estima en una posición secundaria para la mujer en el sistema sociocultural; “el lenguaje que modela la manera de entendernos y de comprender el mundo ha influido en la interiorización de esa <<condición secundaria>> de las mujeres”, unido al problema de la participación de las mujeres latinas en la herencia de esos patrones culturales.

Consideramos, que el pensamiento de Gebara articula el lenguaje para plasmar nociones de poder (2002); en esos constructos utiliza los mismos recursos con los que se protege el discurso patriarcal religioso católico, haciéndolos efectivos según los datos evangélicos al hablar de igualdad y justicia. Por ejemplo “creados a imagen” es un dato fundamental en un lenguaje “narrativo-simbólico”; es de las divisiones que componen las dimensiones coyunturales de la experiencia religiosa del ser humano hombre y mujer; por eso ella se centra en la función y la trascendencia de los símbolos y la simbología bíblica, porque su comprensión e interpretación aparece en un lenguaje que redescubre la preocupación de los autores sagrados por dejar a salvo la trascendencia del nombre, en el trabajo de Gebara está integrar en el término genérico a la mujer.

Su mensaje sobre lo humano se da a través de un lenguaje acuñado con los recursos simbólicos pertinentes y posibles históricamente. Nombrar equivale a entender nuestra relación con el resto de lo que existe. La vida y la naturaleza por ser tales quedan debajo del nivel lingüístico; no así la relación entre la vida y el ser humano, marcada por la lingüística

y la capacidad de dar y aceptar (Buber: 1998). La relación entre la vida y los seres espirituales se da de manera similar a la dimensión Trinitaria (totalidad) mencionada en la estructura de Gebara, que hemos apreciado como antropología unitaria, por eso percibimos que supera la denuncia y la reivindicación. La categoría de género es parte de la construcción lingüística al interior de la obra de la teóloga, y dispone del término como dinámica de construcción de nuevas relaciones humanas por el desarrollo de los signos y modelos simbólicos, a lo que denomina “decodificación” (2002: 95).

El dualismo y su fuerza impresa a través del lenguaje, nos deja el presupuesto para conceder importancia a la manera de elaborar el conocimiento de la identidad. Esta premisa nos obliga a pensar que cada una de las proposiciones del feminismo y de las feministas atraviesa por una ardua tarea de construcción teórica. En general el problema del conocimiento ligado al dualismo y después al lenguaje, en la obra de Ivone Gebara, nos llevan al problema del género, como resultado de investigaciones y como puerta de entrada a la reflexión científica (Serret, 2004: 34), que en la Teología Feminista de la Liberación se caracteriza por la presencia de otras áreas del saber.

Desde nuestra perspectiva, en la teoría de Lamas el lenguaje viene a plantearse como espacio de poder y por ende de política instaurado en el cuerpo como hecho biológico y en la interpretación que se desdobra de esa corporalidad, que Lamas complementa con las diversas imágenes y caracteres culturales. En la visión de Lamas la función del lenguaje participa en la aceptación del otro, en el sentido y valor de los conceptos; en nuestras palabras, ella entiende el lenguaje como la dimensión igualmente dividida por estereotipos masculinos y femeninos. Con base en estos constructos Lamas formula la pregunta ¿quién

es la mujer?, precipita su respuesta hacia el deseo de la transformación de las partículas gramaticales –que funcionan a tenor del constructo patriarcal– que pudieran satisfacer el ámbito público del lenguaje trabajado en la academia¹²⁸ para alcanzar ‘su neutralidad’.

Las estructuras lingüísticas que conforman el discurso de Marta Lamas se reconocen en un espacio en donde las convenciones determinan combinaciones específicas con la función de deconstruir las realidades binarias del sistema patriarcal. En este convencionalismo se establecen lazos afines –que comparten algunas las feministas– aprovechados por Lamas para promover mediante el lenguaje un imaginario a nivel social, cuyo presupuesto inicial conforma la identidad individual. En la búsqueda de un nivel estructural distinto, al preguntar quién es “la mujer” Lamas nos indica que existe un colectivo homogéneo, un universal en el no aparecen distingos;¹²⁹ que más tarde lo resuelve en razón de los desacuerdos de las diferentes teóricas y con la propuesta de la diversidad que simboliza el término mujeres.

¹²⁸ Recordamos la importancia de la modificación del concepto mujer por mujeres.

¹²⁹ “Una de las razones del uso y abuso de los escritos feministas poscoloniales podría ser, por ejemplo, que las feministas recurren a ellos para atenuar las que parecen ser las consecuencias necesarias de esta clase de emprendimiento, lo que Wittgenstein llama “el anhelo de generalidad” y con él, “la actitud despectiva del caso particular”. Este anhelo es producto de siglos de pensamiento filosófico y político; es la disposición a generalizar a la que las feministas, trabajando con y contra esa herencia, no son de ninguna manera invulnerables. Lo que condujo a algunas feministas a producir categorías unificadas que no se ocupan del caso particular fue, en parte, este anhelo de generalidad, anhelo que animó la corriente hegemónica de la aventura teórica feminista en las décadas de 1980 y 1990 y que todavía hoy continúa vigente –aunque sólo sea como su Némesis, el rechazo de la teoría– en el escepticismo o en el particularismo radical.” (Zerrilli, 2008: 80, 81). Los asuntos políticos y sociales se filtran en el pensamiento de Lamas y estructuran significados que intentan explicar el por qué el mundo es como es. En otras palabras legitima con acciones, lenguaje y discurso cierto modo de ser o bien un universo simbólico. En teste recorrido integra nuevos conceptos; muestra de ello es que en sus inicios construye con nociones genéricas en masculino. Posteriormente tiene un cambio radical que se aprecia en la publicación “Familia y trabajo” (2005) en *Debate Feminista*; el texto inicia con la leyenda “Queridas lectoras y queridos lectores”,¹²⁹ nos parece un indicador importante en la conformación de prácticas sociales.

Pensamos que esto implica la producción de nuevos signos en relación con los significantes y concederles un poder equiparable al del lenguaje patriarcal para que actúen como sistema emancipatorio y como menciona Lamas “vehículo para nombrar lo subjetivo”. Su trabajo sobre el lenguaje sigue el orden del sistema sexista, pero el lenguaje y el sentido sobre este sistema masculino-femenino toma un tono incluyente. En este ideal Marta Lamas no deja claro la resignificación del lenguaje, cuáles serían los criterios a seguir para racionalizar conceptos y edificar una epistemología, ni su función en cuestiones de poder; a su vez valoramos la relevancia de los acuerdos en los que coexiste una respuesta que sirve como brújula para diseñar otra forma de vida.

Por otra parte el recurso de la cristología feminista, de Gebara, considerada aquí como la ciencia que produce el trabajo teórico para la inclusión y la liberación, “significa buscar desde su problemática y sus necesidades actuales, tradiciones cristianas o interpretaciones que les ayuden a vivir con libertad, sentido y dignidad los retos de la historia presente” (2011: 12); en Gebara la premisa de la salvación es elemento por donde transita la aspiración de liberación, una liberación aquí y ahora, en la vida concreta de las personas empobrecidas. A nuestro juicio, en el discurso de Gebara abarca requerimientos teóricos por la sistematización y el acento crítico que trabaja a partir de la concepción simbólico-discursiva (Gutiérrez, 2002: 14). Una sistematización, que percibimos, implica una reconceptualización de la diferencia entre los sexos en términos de la cristología y antropología. La teología feminista de la liberación de Gebara facilita un giro “epistemológico” que hasta nuestros días representa el ángulo que sumado al género y más tarde a la perspectiva de género sopesan los esfuerzos teóricos que desafían a la teología tradicional y a los retos actuales de Latinoamérica.

Ciertamente construye a partir de la misma base teológica tratando de resignificar y de repensar lo establecido, porque siguiendo a Gebara, no se trata de eliminar creencias; desde esta arista, la realidad cobra un sentido por la espera del proyecto emancipador; –siguiendo las analogías de la feminista Gebara– se trata de un éxodo liberador de conciencia y del pueblo (latinoamericano) dominado, pero también liberación del pecado mediante la resurrección de Jesús.¹³⁰ Consideramos que en el proyecto de salvación (liberador) se encuentra la construcción de sentidos a partir del trabajo sobre el concepto de “pobre”, en el pensamiento de Gebara ya no es considerado como un bien sino como el presupuesto para diseñar ‘creencias humanas’, conocimientos a nivel del mundo y de lo humano real y concreto. Nuestra autora exige en su teología una metodología de la praxis, no basta el conocimiento por sí mismo.

En las dos autoras hay una modificación importante en sus discursos cuando interviene la categoría de género, pero lo transforma aún más “la perspectiva de género, en la teoría de Marta Lamas aparece en 1995;¹³¹ implica para Lamas una “forma de hacer política”. Percibimos que supera los textos anteriores porque aquí visibiliza la realidad de muchas mujeres mexicanas y hay un giro importante que contrasta con el estilo y los constructos discursivos anteriores; la observación de un entorno más amplio donde acontece la existencia que se enfrenta a múltiples carencias le abre camino hacia una noción distinta sobre el género. Por un lado encontramos que trata ideas afines a la diferencia

¹³⁰ La resurrección se asume en el pensamiento de Gebara como el cumplimiento de las promesas divinas.

¹³¹ “La perspectiva de género”, en *Revista La Tarea*, sección El Rollo, diciembre, N° 8, 1995, p. 14-20, ubicado en <http://www.laterea.com.mx/articu/8/lamas8.htm>. el 13 de noviembre de 2011.

sexual propuesta por Luisa Muraro: el trabajo político sobre lo simbólico, además sugiere nombrar y dar forma a lo que sucede entre las mujeres, de esto depende el sentido y valor que adquiere la realidad en la ‘vida cotidiana’; con Muraro trabajar sobre lo político está pensado para alcanzar la libertad centrada en la relación entre mujeres principalmente, por ese motivo es denominada ‘libertad relacional’ (Muraro, 1994: 183-227).

En segundo término consideramos un impacto de factores diversos también en el pensamiento de Marta Lamas e Ivone Gebara, pensamos que se debe a las Conferencias Mundiales sobre Mujer que tuvieron lugar desde 1975 a 1995, principalmente en los objetivos concebidos para la igualdad entre los géneros a través del plan de acción puesto en marcha con énfasis en todas esferas de la vida pública y privada, en el reconocimiento de la afirmación del sexo como motivo de discriminación; con esta base se organizan los trabajos sobre derechos jurídicos y civiles para el adelanto de la mujer a nivel mundial.

Por eso para Lamas el discurso nuevo relacionado con la diferencia entre los sexos marca todo ‘lo demás’ (los derechos y deberes, etc.). El concepto de “perspectiva de género” tiene espacio en la academia y surge con el diseño de las políticas públicas entre esfuerzos de negociación, controversia y elaboración de propuestas de ley, o como afirma más tarde (2006) en la administración pública y la gestión de políticas públicas para “impulsar el desarrollo humano”, que también integra los componentes de la diferencia sexual. Dado el uso del término “desarrollo humano” notamos un interés por la formación humana y va de la mano con el proceso para mejorar las condiciones de la sociedad en general, podemos decir que su proyecto a través de las ONG’s que promueve se conecta con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Parece abandonar el discurso

acerca de los determinismos causales encontrados en la socialización de la subjetividad. Transforma el proceso de clarificar la estructura y el mero hacer individual por el hacer colectivo; hay una nueva regulación de la sobrevivencia apoyada en proyectos de nivel mundial que supera el orden social como parte de un desdoblamiento no natural, Marta Lamas se percibe convencida de la importancia la actuación de las mujeres sobre la situación que se desvela como posibilidad de un distinto superado.

Lamas se integra a otra forma de institucionalización y a un nuevo modo de abordar la realidad que trasciende hacia el sí mismo, hacia relaciones con un nuevo alter con rostro de mujer, diversa en colores, múltiple en condiciones, Marta Lamas es conducto no instrumentalizado que acepta el desafío del rescate de la sobrevivencia de las mujeres. Ahora su preferencia por los efectos –más que por las causas– marcan la entrada en un orden todavía amorfo que se impone a lo establecido con un magnánimo posible de exigencias ontológicas; adopta un deber ser distante al kantiano como búsqueda del compromiso con el perfeccionamiento de lo humano y donde los objetivos de la teoría económica sobre el desarrollo se encuentran incompatibles; hallamos una doble orientación en esta atmósfera, hacia la universalización del género –advertido por Lamas (2006)– o hacia el proceso de constante contingencia y renovación, en esta segunda opción como síntesis de la condición humana sexuada que para Lamas reúne carne, inconsciente y mente productora de cultura.

El problema de la universalización del género –además de ser una línea que exigen las instancias internacionales de hegemonía estadounidense como lo afirmaba Lamas– pensamos que se vuelve el modo emergente de plantear esos cambios económicos en

compromiso con la sociedad. Para Lamas y para las instituciones que ha fundado, trae consigo la tarea de desarticular la prioridad de lo material, en ese intento, el enfoque de género vuelve dependientes a teóricos e instancias, hay una idea global de necesidades humanas de las mujeres justificada por la erradicación de la pobreza, finalmente cuando parecía haber logrado cruzar los límites de lo individual y la superación de los fuertes debates viene a enmarcarse en contextos en donde converge lo diverso con la lógica del bienestar y/o calidad de vida; Sin embargo las dos autoras se orientan más por la conciencia de las condiciones en que se producen los conceptos en unión con la perspectiva de género y de la validez para el momento social en que son aplicados según sus condiciones de posibilidad laica y religiosa, en epistemologías para recuperar el sentido de la vida.

En la perspectiva filosófica el problema de la epistemología trae consigo el problema del *logos*. La teoría de Gebara modifica en su condición universal un principio filosófico cristalizado por el lenguaje, y que pone consistencia a todo lo que se dice, es el universo de la razón patriarcal que marca la historia humana, y se ha encargado de explicar nuestras circunstancias. Sin embargo, cuando Gebara introduce el movimiento hacia ‘una misma, sí misma’ –razón hacia la mujer– permite una nueva operación; con base en ésta, el *logos* se ve diferenciado en su condición de razón universal; este movimiento da constancia de una correspondencia argumentativa que abraza al uno y a la multiplicidad a través de la palabra.

Ese conocimiento es alcanzado por mediación hermenéutica, entre el conocimiento y el sentido que cobra la interpretación igualitaria en razón del todo diferente, hay elementos para la conformación de una ética que distingue e involucra el reconocimiento de

sí dentro del universal humano; que también inscribe una modificación en la percepción del mundo en las mujeres y en el de los hombres; provee y promueve elementos para desarticular la pretensión universalista de la ética filosófica enclaustrada en la teología; que en el pensamiento de Gebara se aprecia como rechazo a las reglas éticas materiales de contenido o valor universal absoluto.

La mediación hermenéutica del género ha avanzado en la reflexión de la dualidad masculino-femenina y crea condiciones para su interrelación; es la herramienta que interpreta y construye la antropología teológica alrededor del relato sacerdotal en su creación de imágenes de la mujer y del hombre. En Gebara la imagen del hombre retrocediendo hasta el yahvista, encuentran la imagen del alfarero que moldea la tierra, la de la mujer como parte de lo humano y consumación que exige el reconocimiento recíproco y comporta una responsabilidad a compartir en el dominio-cuidado de la creación. Es la afirmación sobre el origen e igual dignidad de ambos. En Gebara encontramos la responsabilidad por el/la otro/a, por la vida y por la humanidad; la compartimos cuando percibimos la *alteridad*, porque le antecede la revaloración de cada ser humano como cuerpo. Responsabilidad y alteridad nos ayudan –según Gebara– a restaurar la vida, en cuanto a una comprensión de nuestra corporeidad femenina también como creada por un orden divino, estamos en el camino de mirar el cuerpo del otro/a dentro de la historia. Esto es, llevar a la praxis el amor por lo existente y por la/el otra/o al grado de pensar más en compartir que en imponer, menciona nuestra autora.

Para modificar las condiciones de producción de las relaciones de dominación es necesario todo un proceso colectivo de educación. Hacen falta unos acuerdos, un

consenso mínimo, unos análisis comunes para intervenir en lo habitual. Es preciso como sostiene Bordieu, cambiar el orden simbólico y, por consiguiente, cambiar, en la práctica las relaciones en la cultura cotidiana (Gebara, 1992:97)

Sobre la idea de educar y educarse como mujer, Gebara va más allá de facilitar el desempeño de madre y de esposa, o la instrucción para los hijos. En la educación posibilita el camino a la plenitud física e intelectual o de cualquier otra índole de lo humano. El principio racionalista que sostiene el conocimiento eclipsa la “relacionalidad” e interdependencia natural entre todo lo existente; la razón se presenta como elemento disgregador (1994: 49 y 50), único y exclusivo para el conocimiento. El proceso de interpretación sostiene la relación entre el todo y participa con lo diferente. La hermenéutica tiene el papel de desideologizar la diferencia dualista por una optimización de la relación con la divinidad en especiales formas para cada género.

Reorganizar el mundo incide en un nuevo conocimiento y nuevas relaciones desde lo concreto pero tiene que ver con la política, vista en Gebara dotada de alternativas reales para la vida humana. Esta alternativa trata de superar los efectos epistémicos y hermenéuticos anteriores, que provienen del contexto androcéntrico y se proyectan negativamente en las valoraciones y construcciones de etnia, raza, clase y los intereses de poder de orden político y religioso (2008), de carácter económico y/o capitalista. Es decir, el modelo patriarcal y racionalista usa el fundamento dualista y de la diferencia con reales consecuencias.

La sunción de las diferencias <<naturales>> opera de manera similar para justificar la exclusión de ciertas personas en las democracias modernas emergentes. Con el

surgimiento de la política democrática de Occidente moderna, que se ha desarrollado como un patriarcado capitalista *fraternal*, vuelve a hacerse evidente una contradicción semejante entre concepción democrática y realidad socio-política. Esta contradicción está generada por la tensión existente entre capitalismo y democracia, [...]. (Schüssler, 1996: 159)

Gebara cree que al apropiarse de las mujeres como lugar de conocimiento necesariamente articula la noción de género en la realidad en la que nos constituimos; así como esa interacción con el todo que hace de nuestro conocimiento del mundo una conexión subjetiva. Construye la posibilidad de una nueva forma de socialización de la divinidad y una nueva interpretación del lugar de la mujer y el mundo como naturaleza, interviene con planteamientos filosóficos para mejores condiciones de vida, parte del todo a diferencia del modo del orden fragmentado del mundo. La mujer queda incluida en la posibilidad de contemplarse como fenómeno y atribuirse o asignarse elementos para una construcción de sí misma; es decir acceder a través de ese conocimiento a una relación distinta con su afuera y con ella misma. La expresión e interpretación femenina lleva una carga también epistemológica que trasciende por la participación de la construcción de la historia humana y sostiene la necesidad de restablecer o recuperar esa relación con la naturaleza, en su propuesta del ecofeminismo.

Se trata también de la opción por otra forma de objetividad no manipulada, en la que, siguiendo a Sandra Harding, “[s]on los movimientos de liberación social los que más han aumentado la objetividad de la ciencia y no las normas de la ciencia misma cuando se ha puesto en práctica ni cuando los filósofos las han reconstruido racionalmente” (Harding, 1996: 24). Ella en su propuesta promueve el constructo epistémico como producto de los

hombres y de las mujeres, es actividad humana; en este “[...] feminismo trata de reformar lo que se percibe como mala ciencia, llamando nuestra atención sobre unas profundas incoherencias lógicas y sobre lo que, paradójicamente, podemos llamar imprecisiones empíricas de las epistemologías empiristas” (Harding, 1996: 24), sus resultados no conceden derechos a las mujeres a decidir ni fuera ni sobre sus cuerpos, demandan una ética normativa y de sanciones en una antropología fragmentada exclusiva para la mujer.

Gebara interviene aquí con un concepto que se coloca como uno de los fines más importantes de su propuesta; dar un valor distinto a la diferencia y a los elementos que participan de lo real concreto (el carácter particular), para entonces generar “calidad de vida”. Queremos pensar junto con la estimación que tenemos de los antecedentes en las obras de Ivone Gebara y de Marta Lamas, que la ‘calidad de vida’ viene en contraposición de los aspectos materiales que predominan al interior del proceso global; y sin embargo en concordancia con el desarrollo como proceso que logra reunir las dimensiones políticas, sociales, ecológicas, éticas, económicas, religiosas y “humanas” entre otras. Pues en su pensamiento notamos a los pobres, como afectados por un sistema y una teoría económica hegemónica que se reconocen en un nivel de vida limitado a la sobrevivencia.

Ahora bien, entre la pluralidad a la que apela constantemente Gebara, se reduce a una conjugación de pueblos periféricos latinoamericanos con importantes carencias y severas consecuencias sobre su condición, que provienen del sistema y los grados de afectación son de toda índole. Los pobres –realidad que aumenta en los últimos años– integra a las mujeres a quienes se les ha asignado la responsabilidad del cuidado y la sobrevivencia de los niños y los adultos. “Su género le puede cerrar completamente algunas

opciones, o solo hacerlas más difíciles; siempre influirá en lo que éstas serán para su vida total” (Annas, en Nussbaum, 1998: 364);¹³² el problema encara una realidad en la cual la praxis ligada a la pobreza y el género describen la negación de oportunidades y de la elección de factores elementales para el desarrollo humano.

En la sociedad tradicional las actividades de las mujeres y por lo tanto la manera en que conforman y le dan significado a sus vidas están limitadas por las diferentes normas de ésta y de la actividad para los dos sexos, de una manera que no tiene ninguna relación con sus habilidades, a las que puede frustrar, y las maneras en que podrán actuar y conformar sus vidas si las normas no fueran diferentes. (Annas, en Nussbaum, 1998: 369)

A través del concepto de calidad de vida Gebara trata de hacer beneficiarios de manifestaciones armónicas que permitan concretar un crecimiento personal.

Cuando la construcción de género es expresada mediante el *habitus* de Bourdieu, en Gebara percibimos la complejidad de encontrar un carácter común a la propia diversidad y pluralidad que ella afirma en cuanto proceso de socialización. Entre relaciones asimétricas por el género y por la condición cultural ella da cabida a la *alteridad* cifrada entre códigos que propicia la estructura social como lo objetivo, y la interiorización de esta estructura es su forma subjetiva, es lo objetivo como principio genealógico y estructurante de la subjetividad. Mientras vuelve al tema de la diferencia como otra más, digamos simple, algo propio en el todo que no tendría que afectar con sobrevaloraciones y menor valoraciones, porque son parte y particularidad de un todo relacional, encontramos la posibilidad de

¹³² Annas, Julia, XI. *Las mujeres y la calidad de vida: ¿dos normas o una?*, en Nussbaum, Martha y Sen Amartya (compiladores), (1ª reimpresión 1998), *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica.

engendrar condiciones de vida diferentes, recoger hábitos distintos que “impongan” condiciones de deseo por lo diferente delimitados en las mismas determinaciones objetivas, pero contrastantes con las limitantes negativas del sistema hegemónico. Como ella lo distingue un nuevo universal que niegue la universalización de la categoría de género, razón por la que no puede descender en un concepto absoluto para explicar todas las situaciones de las mujeres.

Hacia las últimas obras nos expone la importancia de los estudios de género, se debe a las diferencias establecidas en el nivel de una ontología histórica; como Gebara filosóficamente parte de la existencia como condición del sujeto desplegada en diversas formas, aprovecha para dimensionar la cuestión de la globalización y sus impactos. Los seres concretos y con circunstancias concretas aparecen compuestos de simultáneas formas en el espacio y el tiempo, esta temporalidad vale para no definir en absoluto. Observamos aquí la cognición de la existencia situada en el plano histórico, según Gebara invadido por las diversas formas de vida institucional de racionalidad masculina. Entre una lluvia de actividades que propone, propia del quehacer feminista, sintetizamos las ideas en la tarea de una idea más inclusiva del conocimiento (2010). El género en su pensamiento le exige la visión de un conocimiento transdisciplinar, por nuestra parte lo encontramos ensamblado en las formas integradoras de investigación, suponemos la importancia de este conocimiento porque entre sus métodos logra concentrar el conocimiento y la experiencia situada como práctica en la que cabe un cambio, pero esta idea sólo justifica la introducción de la sociología en su discurso.

Reafirma el hecho de que hay una contradicción ontológica de género en la teología cristiana, en razón de esto afirma la participación del género en todos los problemas del mundo. En esta cuestión queremos cerrar este apartado reconsiderando que la inclusión de la reflexión de género en la teología viene después de la reivindicación del derecho a la diferencia y antes del ecofeminismo; entre estas dos posturas su discurso se caracterizó por la apertura y el reconocimiento de su conocimiento limitado por su visión particular y su contexto.

La idea de pasar todo bajo el cristal del género, sería situar la condición humana, tal como ella lo indica alrededor de sus primeras obras, en la parcela del conocimiento. No compartimos la idea de que sólo las bases del género y su teoría puedan explicar la realidad. Pues cuando las teóricas recurren a otras ciencias equivale a requerir el auxilio de otras teorías que, producidas fuera de los límites de los estudios de género guardan algunas coincidencias y son distantes en otras; “las mujeres y los hombres no están en el mundo definidos sólo por su género, y la organización genérica no es la única que ordena sus vidas. Mujeres y hombres son siempre, al mismo tiempo, participes de otros órdenes sociales y asumen cualidades asignadas por otras condiciones sociales” (Cazés, 1998).¹³³

Consideramos riesgos reales de importancia en los que se expone la propia sistematización e interpretación de la Teología Feminista de la Liberación, con un sólo paradigma en proceso de construcción, la ética propuesta por la misma base feminista desborda los presupuestos mínimos de convivencia. El imperativo de la vida buena se

¹³³ Cazés, (1998), “el enfoque sintetizador del género”, en *La perspectiva de género*, México, Consejo Nacional de Población y Programa Nacional de la Mujer. Ubicado en: www.europofem.org/contri/2_05_es/cazes/00_cazes.htm; el 25 de junio de 2011.

eclipsa nuevamente con la proyección de una vertiente como sinónimo de lo plural, probablemente un retorno de la imposición estructurada y estructurante de la única visión como conocimiento, y cómo explicar la “nueva antropología” en la que se fundamentaba: tal vez establezca una nueva jerarquía, en que la búsqueda de la base no natural se diluye entre una y múltiples propuestas sólo de género. En acierto de Zerrilli a través de una cita de Copjec “todo lo que puede decirse acerca de la mujer/mujeres, como del mundo, debe tomar la forma de un juicio indefinido” (Zerrilli 2008: 331 y 332).

Un tema con el que finalizamos este apartado de género es la diversidad sexual, Lamas lo aborda ampliamente, como militante y como teórica participa del tema. Gebara no mantiene específicamente nada con relación a este tema; lo que podemos señalar con ella es una breve mención sobre la colectividad que está construyendo la historia (2008: 136) en donde participan la teología de mujeres lesbianas, la teología *queer*, entre otras, todas como parte de esa pluralidad-relacionalidad paríctipes en un modo de inclusión y de lucha por la ciudadanía. La heterosexualidad se convierte en un tema en el que Marta Lamas (1983) coloca un interés que proyecta mediante la teoría y posteriormente en su activismo.¹³⁴

El descuido y las dificultades que atraviesan este tema, para Lamas, provienen de la imposición de una diferencia sexual; sin embargo observamos que en su discurso hay una orientación a una ética hacia a la sexualidad y al cuerpo. En otros textos (1986) contempla

¹³⁴ En sintonía con el pensamiento de nuestra autora convergen en el tema de la homosexualidad las feministas de la diferencia sexual: afirman el placer ligado al deseo, en la parte simbólica colocan el anhelo de la libertad, viene a ser un deseo como afirmación positiva de sí misma con el cual se llega a la felicidad; en el pensamiento de Muraro aparece una consecuencia de la libertad femenina: en ella se inscribe el ‘poder’ de escoger la inclinación sexual.

la aceptación de otras combinaciones de sexo y sus resultados de género. Al cuestionar la diferencia sexual binaria encontramos que en su visión está presente el interés por incorporar las opciones sexuales, que estimamos se han encontrado por siempre ocultas entre la sociedad y que no habían sido aceptadas por esta. No obstante, Lamas construye a partir de esas dos posiciones sexuadas, de la misma lógica binaria, sobre esta base intenta extender los límites de una ética de la corporeidad sexuada.

En ese sentido consideramos la quimera de una libertad sexual que se expresa socialmente, que atraviesa la naturaleza, la cultura, la moralidad y la misma sexualidad. Del intento y la lucha por la diversidad sexual surge la necesidad de producir una ética sexual, pero este es un tema en el que no profundiza Lamas. No sólo se trata de un problema que está ‘castigado’ por la sociedad mexicana, como lo advierte Lamas, existe una negación social que conduce a otras problemáticas, por ejemplo la violencia y todas las implicaciones que se desprenden de ésta; sus efectos perturban no sólo al individuo sino que rebasan los límites de cualquier grupo. De tal suerte que la libertad sexual y la homosexualidad o el lesbianismo no se puede justificar desde la misma base de la heterosexualidad. Tampoco se pueden narrar como parte del camino y/o circunstancias por donde ‘tuvieron que atravesar las vindicaciones feministas y las mismas feministas para alcanzar una ‘supuesta igualdad’; concedemos un acierto de Lamas al pensar acerca del estudio del tema entre varias disciplinas e introducir este tópico que ya estaba situado en otros países europeos y en el feminismo estadounidense, incluyendo el problema de la transexualidad¹³⁵ y el hermafroditismo.

¹³⁵ En este orden de conceptos se ocupa de clarificar lo correspondiente al término *trans* (2005). Lo concibe como “un prefijo derivado del latín que significa “del otro lado”; se usa para decir más allá, sobre o a través y

Es más tarde (2005) con la aprobación del casamiento y la adopción de hijos en España, que Lamas imprime un nuevo tono a su discurso a través del manejo de conceptos procesados en las demandas de igualdad ciudadana de lesbianas, gays y transexuales en la Unión Europea. Hay elementos que predominan en un discurso que parece haber encontrado otras implicaciones, integra el estudio del psicoanálisis en la imagen inconsciente del cuerpo, muestra la interacción del proceso psíquico con el proceso cultural y el momento histórico; y a la antropología para comprender el proceso de simbolización y su dinámica, marca un objetivo: aceptar otras formas de ser “mujer u hombre” que no incluyan la sexuación en la identidad.

El cuerpo femenino *versus* poder universal masculino

Entendemos que el tema del cuerpo aparece como lugar necesario en los debates feministas; sus productos fueron los acuerdos y desacuerdos que al interior de los movimientos de mujeres compartían una visión religiosa y otra liberal laica, éstas enfrentaron la lucha por los derechos sobre el cuerpo femenino con un aparato de poder de

para marcar la transformación o el paso a una situación contraria”, las personas que pasan al sexo opuesto se les llama transexuales. También integra la visión de un avance en la medicina por la tecnología para ajustar el cuerpo al “sentimiento íntimo de “ser” hombre o mujer”; en comparación con los atrasos en materia de legalidad, ya que en muchos países la transexualidad es vista como una enfermedad psíquica con consecuencias discriminatorias. Tras la conversación sobre la cirugía y las leyes de “identidad de género” que en el caso europeo se inscribe en un lenguaje de derechos.

ideología masculina. En el pensamiento de Gebara, dadas las condiciones propias del discurso teológico del pensamiento cristiano en América Latina, su tendencia a desarticular el dualismo androcéntrico le provee del recurso de la antropología unitaria, y sostiene a su lado otros factores como el lenguaje. Gebara se pronuncia por la modificación en la interpretación de los recursos simbólicos para alcanzar la resurrección del cuerpo, la posibilidad de hablar de las mujeres como sujetos y la seguridad de un lugar digno para las mujeres en el discurso religioso cristiano y en la sociedad.

En este espacio encontramos la coincidencia entre ambas autoras al tratar problemas de moral relacionados con el cuerpo y con sus derechos. Con un periodo corto de tres años de diferencia (1993) Marta Lamas se integra al debate sobre el cuerpo femenino refiriendo la lucha política del feminismo con batallas morales sobre los temas de la sexualidad, reproducción y familia; indica la diferencia sexual alrededor del tema. Ella encuentra, en el supuesto occidental de un sujeto neutro, masculino y universal, el cuerpo fragmentado vacío de los contenidos que le pertenecen, el origen de la epistemología y política existente en contra de los derechos individuales.

Mientras que sobre la teología moral sexual (1990) Gebara insiste en la culpabilidad y desobediencia de la mujer que tiene su origen en los mitos de génesis de construcción masculina. El cuerpo en esos límites quedó expuesto a un solo sentido, éstos llevan sobre el cuerpo femenino una carga simbólica para justificar su rechazo. Propone la necesidad de revisar la responsabilidad de los cuerpos y tomar como centro la originalidad de ambos, cómo trabajar en la identidad para situarnos como existentes y con necesidades, ocuparse del derecho a la presencia y a la acción por igual. Considera que lo humano (mujer y

hombre) participa de la misma forma del bien y del mal. Gebara en su discurso hace hablar a los cuerpos en un pensamiento para la finitud, la reflexión sobre el cuerpo en los textos sagrados es clave hermenéutica para tratar de leer las necesidades reales de los cuerpos.

Por su parte Lamas coincide en la idea de cuerpo complejo y conflictivo con carga simbólica, sobre ese simbolismo se coloca el poder, en este caso el de la política y al que hay que cuestionar. A diferencia de Gebara, Marta Lamas agrega que el derecho del cuerpo es democrático, propone compartir junto con los hombres algunos aspectos, mientras otros son exclusivos de las mujeres. Considera que hay dos ángulos para el debate: el de lo particular de la persona y el de lo universal en la libertad reproductiva, ambos conllevan a la necesidad de establecer valores ético-políticos. Las dos autoras concuerdan en que el cuerpo recibe una carga simbólica que emana de las instituciones (política o religiosa) que provee de elementos para aceptar o rechazar las demandas sobre condiciones y derechos de las mujeres.¹³⁶ Su idea entraña la necesidad del cuerpo femenino a ser reconocido por otros. Nosotros somos quienes le damos sentido al cuerpo en el significar; lo inteligible y lo sensible se fusionan en la historicidad humana.

Por otro lado Lamas comenta (1999), por influencia de Foucault, que las prácticas jurídicas definen formas de saber, tipos de subjetividades y relaciones entre el sujeto y la

¹³⁶ Percibimos, como en otros casos, con frecuencia se encuentra que en los argumentos feministas sobre las demandas contienen una pretensión universal, sea ésta de cualquier tipo; es decir pedir, exigir lo que a condición de un grupo parece mejor para el colectivo mujeres, sin considerar los contextos diversos y las condiciones de posibilidad acentuadas en diferentes tonos. En el caso de Lamas encierra un principio donde hace una petición universal, Gebara sigue el argumento basado en lo deseable.

“Estos reclamos, juzgables sobre la base de dar pruebas, ocultan precisamente ese momento predicativo de la política: *sostenemos, decimos*. [...] cuando hablamos políticamente, no solo hablamos por nosotros mismos sino también por otros, y esos otros también pueden respondernos, decirnos si se reconocen en lo que hemos dicho en su nombre. [...]” (Zerrilli, 2008: 321)

verdad, que generan prácticas sociales de control, en tanto Gebara (1995) considera que al superar el dualismo religioso se superan las bondades esencialistas y la condena a ciertos males que se convierten en leyes para el control y conservación del cuerpo como propiedad. Es visto que las dos nos conducen a la comprensión de la imposición de las reglas y códigos morales que se elaboran al interior de las instituciones con base en los presupuestos de la diferencia sexual. Pero los elementos como el psicoanálisis vienen a colocarse en el análisis de la noción de cuerpo. En el psicoanálisis a través de la diferencia sexual encuentra que participa cuerpo e inconsciente. Según Lamas (1999) el cuerpo expresa el conflicto psíquico por reacciones y percepciones que acompañan los vínculos entre sufrimiento, angustia y placer. También incluye la dominación masculina por la vía del *habitus* en el inconsciente y que está depositada en estructuras simbólicas, de ahí que sea un espacio de simbolización social y psíquica. Esta postura la comparte Ivone Gebara (2008) cuando menciona, las creencias comienzan en nuestros cuerpos porque nacen de las experiencias físicas y psíquicas con diferentes intensidades, desde la perspectiva ecofeminista (2010) incluye todas las formas de expresión del cuerpo como participación, en tiempos y contextos específicos, de una interdependencia entre los cuerpos; se asocia con una realidad mayor, en un cuerpo mayor donde se reconocen los cuerpos plurales. En su postura el cuerpo viene a ser una exposición finita de la existencia en conformidad con la apertura a esa realidad mayor. El cuerpo es la existencia misma, en su antropología el cuerpo representa el lugar de actividades humanas.

En esta inclinación nuestras autoras dan cuenta de la participación de otros elementos que es importante visibilizar en provecho del proceso emancipatorio. Destacamos la premisa sobre la construcción del cuerpo en la que se percibe la huella

cultural e institucional, pero que con Gebara encuentra un lugar para desconstruir los presupuestos religiosos e inicia la construcción de esta noción en un plano más amplio, en el que lo singular establezca una relación con lo plural y con el todo. Podríamos designar que se trata de una espiritualidad mediada por el cuerpo. El proceso no se puede concretar por sí sólo, recordemos que la educación para Gebara forma parte de esta evolución (2008) y sólo en ese sentido pueden las mujeres conocer mejor su cuerpo, decidir sobre lo mejor para sí mismas, aprender a valorar su cuerpo y para adquirir autonomía y responsabilidad. Concedemos un giro hacia la conservación del cuerpo como principio de una nueva forma de socialización y de una ética. El cuerpo queda contenido en una unidad e individualidad a la vez; la corporeidad individual es garantía de decisión sobre el cuerpo, maneras de deseo para mi cuerpo. El ser humano a través del cuerpo se vuelca hacia sí mismo y hacia el afuera.

Gebara hace un intento por socializar lo sagrado (2008), en su interior rescatar la parte de sabiduría femenina que en su momento se asociaba con la creación universal (Wolfensberger, 2002: 90) orientada además hacia una ética de la responsabilidad; también se hace una resignificación del cuerpo y de su figura. Aunque consideramos de vital importancia “detectar a qué intereses responden estas construcciones y así, reconocer contra qué se está luchando en cada momento” (Amorós, 2000: 264). La ética sexual de Lamas y Gebara primero descubre la norma cultural y la normalidad de la norma. “Pero debajo de la fachada de la normalidad corren los veneros de la pócima que va destruyendo la existencia de la mujer y de todo ser humano” (Wolfensberger, 2002: 242). En el orden de la psique, que analizan Lamas y Gebara, lo natural en el comportamiento de la mujer es la espontaneidad que comienza en los años más tiernos, entre gestos y actitudes de los

subordinados a tal adoctrinamiento de repudio al cuerpo, las niñas aprenden una ética de desprecio a sí mismas incomprensible al inicio y aceptado finalmente.

El distanciamiento entre las dos autoras está en que para Lamas la mujer no existe para la sociedad ni para las instituciones, de ahí la búsqueda política de la ciudadanía y de la autonomía a través de algunos derechos y el acceso a otros establecidos; Lamas confía en la diferencia sexual y en ésta sustenta sus juicios para la emancipación y apela a ésta para alcanzar lo que debería pertenecer al cuerpo de la mujer. Gebara trabaja el significado del cuerpo y en completarlo, recuperarlo como logos y la valoración de lo constitutivo del ser humano, todo lo que esto puede referir, la maldad y el bien, los sentimientos, la sexualidad, en fin; su propuesta no abandona a la mujer pobre y se orienta también al hombre.

Feminismo en clave política

[...] las feministas no hemos dejado de insistir sobre el punto: las mujeres deben poder decidir sobre sus cuerpos y sus vidas sexuales y reproductivas.

LAMAS

El activismo y la política que distingue a Marta Lamas se conformó junto con los acontecimientos dentro de los primeros grupos feministas y posteriormente con los sucesos ocurridos en México, en este proceso se puede mostrar cambios importantes que sigue su pensamiento y se conjugan con el curso de la industrialización, la urbanización y otros

movimientos en México y en otras latitudes de América Latina; su proximidad y su enfrentamiento con una realidad le exige respuestas casi inmediatas a los problemas en torno a las mujeres y a la decisión de involucrarse con un modo de vida de constante lucha dentro del movimiento.

Las formas que toman las demandas feministas se pronuncian complejas, intensas transformaciones suceden al tratar de concretarlas en discursos que alcanzan la realidad al interior del orden social mexicano excluyente, en concreto que ignora a las mujeres. Estas condiciones y sus demandas permiten clarificar y actualizar los fundamentos para la lucha de varios problemas en un clima poco democrático y con el rechazo de la población hacia el feminismo, en cambio, ávida por los sucesos entre las demandas de justicia, derechos y mejores condiciones que otros movimientos planteaban.

La creciente colectividad de mujeres con tensiones en su interior perfila poco a poco el carácter de las organizaciones, en las que coexisten mujeres con distintos niveles de opresión. La creación de foros, debates, eventos ayuda a definir su pensamiento.

Ingresé al movimiento feminista en 1971, a principios de 1972 el grupo de Mujeres en Acción Solidaria (MAS), al que yo pertenecía, organizó una convivencia abierta al público en la escuela Cipactli, para la cual preparamos diversos materiales de información y reflexión. Cada quien trabajó individual y colectivamente, los temas que más le interesaban. Los míos fueron sexualidad, aborto y sexismo. Esta elección, vista treinta años después, me confirma la persistencia de mis pasiones. (Lamas, 2001: 7)

Al volver al proceso que sigue Lamas, reafirmamos que da inicio con la vuelta a lo personal como lugar de acción política. Más tarde introduce el tema de la diferencia en la política, en los derechos, en la cultura y en lo social. Afirmar la diferencia sexual equivale en su pensamiento a hacer visible el plano desigual en el que se sitúan hombres y mujeres. El camino andado por la lucha de los derechos reproductivos al lado del tema del aborto durante varios años, le proporciona fundamentos epistemológicos para indicar que nada es neutral, reúne condiciones para responder a la realidad con una lucha basada en la crítica, la teoría y la práctica.

Un número mayúsculo de temas que circundan sobre derechos reproductivos y sexuales se suma al aprendizaje para hacer alianzas con la izquierda y con grupos de personas reconocidas con poder político, económico y social. Las nociones que intervienen, como lo refiere Lamas, en “la profesionalización de la intervención feminista en la vida pública nacional”,¹³⁷ son parte de la lógica del replanteamiento político sobre la autoridad y el problema de la libertad individual, lo resuelve afirmando la autoridad de las mujeres para decidir sobre su cuerpo. La autoridad le pertenece al individuo en tanto ser libre y ser sujeto de derechos y de elecciones, de ahí que el concepto sujeto integra a las mujeres y a los hombres a la decisión sobre su sexualidad. La idea de sujeto distingue la responsabilidad sobre el ‘cuerpo’ que les pertenece a cada uno; sin embargo por un momento administra ciertas características que atribuye al grupo de ‘feministas’, al que le corresponde la vida pública, cuestión que salva al hacer mención de la importancia de que existan más mujeres en los espacios públicos.

¹³⁷ “Frío, Caliente”, en *Debate feminista*, abril, volumen 12, N° 23, 2001, p. 97.

El hecho también implica nuevas estructuraciones que superan el orden familiar, y la visualización de la doble jornada femenina; vale señalar la introducción que hace con la idea de doble jornada, ya que algunos estudios refieren que éste indica mejor las diversas actividades a diferencia de la noción de ‘trabajo’ que se aplica como “sinónimo de producción para el mercado con formas asalariadas” (Blanco y Pacheco en Urrutia, 2005: 124), usado no mucho tiempo atrás. La mirada crítica de Lamas relaciona el problema del crecimiento de la población con la pertenencia de cuerpo a uno mismo y alrededor de los problemas estructurales de poder.

Su proyecto muestra un recurso para las mujeres de América Latina intrínseco a la política, a la articulación simbólica de ideas y de valores de manera conjunta con las modificaciones de la ley, el objeto es la idea de “educación sexual dirigida con especificidad a distintas edades y niveles sociales”; “anticonceptivos seguros y baratos”; el “aborto como último recurso”; el “rechazo a la esterilización sin consentimiento” (Lamas, 2001: 10); observamos que no es un proceso homogéneo y su pensamiento distingue la diversidad, para que con esa base para hombres y mujeres se estructure y reorganice la sociedad.

Los cuatro aspectos que cita también participan del principio de autonomía y la búsqueda de libertad en razón de la desmitificación de aspectos relacionados con la maternidad y los esencialismos. Esta construcción está relacionada con la idea de una sociedad más justa, propuesta en la que la única dificultad es el antagonismo de las instituciones y su estructura; sin embargo,

[e]l advenimiento de los “social” como lo describe Arent, y la inclusión de las mujeres en lo social, como lo retrata Riley, es un hecho consumado; es esa la herencia políticamente conflictiva del feminismo contemporáneo. Si nuestra tarea es llegar a comprender las consecuencias que ha tenido esa herencia para las políticas democráticas feministas actuales, tendremos que pensar atenta y críticamente cómo la cuestión social (y la economía utilitaria que le da lugar) ha encuadrado nuestra concepción de lo que es la libertad (por ejemplo, un medio para alcanzar un fin: el mejoramiento de la sociedad), y cómo debe presentarse un argumento en favor de la libertad para ser escuchado como tal (por ejemplo, apuntar a algo que esté más allá de la práctica de la libertad). Lo más importante de todo es tener conciencia crítica de los costos de la cuestión social para la libertad misma.

La historia de la primera y segunda ola del feminismo demuestra que entrar en el juego de lenguaje de las justificaciones, ya sea en nombre de la justicia social o de la cuestión social, casi siempre equivale a encontrarse en la posición de perdedora; y esto es válido incluso cuando se obtiene objetivos específicos como el sufragio femenino. (Zerrilli, 2008: 33)

El modo en que enlazan las demandas es multiforme y representa el anhelo de sistematizar las partes relacionadas y resignificarlas al interior de la cultura; hacerlas entrar en el ámbito legal ha significado esfuerzos pujantes que atrapan los fundamentos, y se reducen a intentos de salvar lo que se pueda en la aprobación de leyes.

Pensamos que la sexualidad y el sexo son circunstancias que participan de todas las personas y eso es lo que se ha buscado, el refugio en un espacio común, si por un lado el cuerpo ha sido objeto para legislar u oprimir sobre él, por otro es el mismo cuerpo el que se ‘utiliza’ para este u otros fines. Se corre el riesgo de un proceso de inversión y también de caer en aquello que se viene huyendo, de la instrumentalización del cuerpo femenino (como herramienta de disputa y poder). Por un momento se pierde la idea de un ser humano como

fin en sí mismo. Falta también la valoración de las consecuencias que recaen sobre la diversidad de personas según su contexto, se recogen en la generalidad y se legalizan a partir de ésta (se hace referencia primordialmente a las mujeres y no aparece el papel específico que desempeña cada sexo, según las combinaciones a que apuntaba Lamas), no se estima la pertinencia de una mediación como recurso posible ante circunstancias individuales que acompañan a toda desestructuración y una nueva estructuración.

Marta Lamas contempla en la reproducción un valor trágico para la vida de muchas mujeres solas con hijos cuando se integra con coyunturas de clase social, etnia y pobreza obstruyen al acceso a derechos reproductivos. Este aspecto tiene coincidencias con la valoración de Ivone Gebara sobre las mujeres en condiciones de pobreza y sexualidad, (aunque a menudo toca el tema y lo deja rápidamente). Se orienta más a la postura política y a las mujeres, se coloca en el lugar de la izquierda política a pesar de que no había un reconocimiento público de su actuación política,¹³⁸ cuando se trata de aclarar a las mujeres sus derechos sobre la igualdad de ciudadanía o los derechos a una vida sexual sana¹³⁹. Sin embargo la actividad de Gebara se ha considerado por los hombres como parte de estructuras de connotación periférica.¹⁴⁰ Ella estima la dinámica del ascenso de las mujeres a los altos puestos de decisión política o económica, es analizada como fruto de un progreso de la conciencia política de las mujeres y como signo positivo para la lucha feminista (2010: 138)

¹³⁸ [...] muito embora não tivéssemos tido um reconhecimento público de nossa atuação política (2010: 133).

¹³⁹ [...] tratar de aclarar las mujeres derechos sobre la igualdad de ciudadanía, derechos una vida sexual saludable[...] (2010: 136).

¹⁴⁰ [...] tudo isso é considerado como periférico a mudança de estruturas. (2010: 136)

Encontramos una pista importante en Lamas que le da fuerza a sus premisas en el quehacer político, a través de las ONG's promueve, lucha y difunde los derechos reproductivos y sexuales; Lamas reconoce que el tema ha impactado en el momento que se le dio la forma de problema de salud pública y de justicia social; su tarea rebasa los proyectos iniciales del feminismo, el trabajo conjunto a través de las acostumbradas alianzas con otras organizaciones y redes que trabajan por el mismo objetivo y la coordinación de estas. Es decir, no encontramos solamente una preparación basada en los conocimientos teóricos y de cooperación, hay un compromiso humano que asume y estudia los problemas de carácter legal, ético y político que circundan el tema de los derechos reproductivos y sexuales.

Por otro lado el activismo de Lamas toma un matiz libertario centrado en el género femenino que coincide con la lucha de Gebara, la búsqueda de ambas feministas descansa en el hecho que contradice el objetivo de la política. “La tendencia a modelar las relaciones políticas de parentesco, sostiene Arendt, es “la ruina de la política”. La política implica la reunión de personas diferentes entre sí y que por lo tanto tienen diferentes puntos de vista acerca del mundo” (Zerrilli, 2008: 38). Aunque distinguimos que en la trayectoria de su activismo sostienen los medios teóricos y prácticos que han hecho posible la obtención de un bien, esto representa un poder que se expresa como influencia y como autoridad, una a través de las organizaciones civiles y la otra a través de las comunidades de base, pero las dos en el colectivo mujeres.

El aborto es considerado tanto por Lamas como por Gebara como un problema estructural que convive con las condiciones de pobreza económica de las mujeres latinas.

Estos temas y la actividad mediante las ONG's originan la participación de Lamas en las políticas públicas, como grupo han insistido con presiones y la persuasión ante quienes tiene la posibilidad de tomar decisiones. El aborto y en general los derechos reproductivos y sexuales están al interior de los Derechos Humanos y son pilar para impulsar la lucha por la igualdad en consenso con lo que significa el derecho a la diferencia en personas concretas.

El proyecto de Gebara y de Lamas relacionado con estos derechos coincide con la indagación de la "calidad de vida", que por sus preferencias sobre dimensiones psicológicas, la libertad de decisión, la cultural, la salud y el énfasis de Gebara en la espiritual, nos muestran su tendencia a la satisfacción de estas necesidades que inevitablemente se conectan con la condición económica y la exposición a "procesos de tipo cultural y/o psicosocial que impiden el desarrollo de las capacidades de los seres humanos (Huggins, 2005: 47), que en la situación de América Latina como en otros países del mundo se cuestiona si corresponden a las condiciones de lo humano (Huggins, 2005: 46). Lamas subraya relacionando estos derechos con la autonomía femenina, mientras Gebara invita a salir de los prototipos y las reglas que asisten a los líderes masculinos y a sus protagonismos.

"Creio que já é tempo de nós mulheres acordarmos de nosso torpor, de nossa baixa estima, de nossa convicções políticas acríticas e de nossa idolatria! Creio que já é tempo de recordar de novo nossa comun condição mortal e perceber que é nela e dela que vivemos.

[...] A cada día e preciso tentar brincar de novo, inventar um novo jogo de ser mulheres e homens, homens e mulheres, seres políticos, fragilmente políticos, comicamente políticos, tragicamente políticos, sempre políticos.¹⁴¹

En el pensamiento de Lamas las mujeres se presentan como ciudadanía con posibilidad de actuar en la elaboración de la ley, en el diseño de sus reformas, con capacidad de elegir y próxima al ejercicio del gobierno. Por su parte Gebara hace visible el poder del trabajo al interior de la estructura familiar, la lucha diaria de las mujeres pobres en los diversos aspectos relacionados con la sobrevivencia modela la intervención que tiene diariamente en la sociedad, la participación que ha tenido en los diversos movimientos, luchas, revoluciones, etc.; se trata de evidenciar el poder de la mujer en el logro de la historia de lo humano y actualizarlo en la vida y experiencia concreta y real.

La actividad femenina es parte imprescindible para “alcanzar una calidad de vida satisfactoria para la población de un determinado país, es decir, que la participación es pivote de esta visión de desarrollo humano”.[...] “Dentro del campo de las políticas públicas está directamente asociado con dar respuesta a las necesidades humanas lo cual ha sido también fuente de complejidad” (Huggins, 2005: 48). En las dos pensadoras existe la convicción de que su actuar está encaminado a encontrar relaciones *políticas* más justas y equitativas y trabajar para erradicar la desigualdad en las relaciones entre los seres

¹⁴¹ Recordamos que el texto en español es una interpretación que intenta acercarnos al sentido de la autora: Creo que ya es hora de que las mujeres despertemos de nuestro letargo, de nuestra baja estima, de nuestras convicciones políticas acrílicas y de nuestra idolatría! Creo que ya es tiempo de recordar una vez más nuestra común condición de mortal y percibir que es ella con la que vivimos. En cada día es preciso intentar jugar de nuevos, inventar un nuevo juego de ser mujeres y hombres, hombres y mujeres, seres políticos, frágilmente políticos, cómicamente políticos, trágicamente políticos, siempre políticos.

humanos, sin embargo construyendo también nuevas relaciones entre las mujeres y entre sus liderazgos.

Feminización, feminizaciones

La reflexión sobre la presencia de la mujer en la Iglesia y en la sociedad surge en unión con la convivencia de Ivone Gebara en los medios populares, en la periferia de la ciudad, su análisis desentraña una especie de “destino que aparece en el sexo”. La construcción a través de éste hace una realidad para las mujeres que se introduce en su manera de ser y en las formas en que se relacionan, se filtran en el tiempo y en el espacio como un “estado de oposición” del que no se es consciente. En esta antropología popular de corte dualista cohabita la miseria socio-económica-cultural (Gebara, 1990: 86). Es una realidad que se habla y se experimenta en masculino.

Hablar de pobreza entre varias posiciones hace problemática su validez universal, entre las carencias de un tipo y otro los acuerdos consideran que es la manifestación de privaciones que sufren las personas y que ponen en riesgo la vida y la dignidad de éstas. Entre las distintas maneras en que aparece tratado el asunto de la pobreza, destaca hacia mediados del siglo XIX la relación dada por el crecimiento de cada país y la eliminación de la pobreza. Principalmente en Latinoamérica esta condición vino a decaer, con el tema de

cómo medir la pobreza; debate que no se trataba de la pobreza de ingreso sino que tenía que comprometerse con indicadores de carácter multidimensional que permitiera atender el problema considerando a las personas de manera integral, de ahí las visiones de calidad de vida con esa perspectiva.

Gebara delata los contrastes entre lo que viven las mujeres y los hombres creados por el sistema capitalista, son evidenciados y se cuentan como económicos y sociales, políticos, culturales de consecuencias de inhumanidad. La discriminación tiene un lugar importante y funciona como uno de los elementos que Gebara considera más tarde en sus obras, pero que es vital para hablar en conjunto con aspectos como la raza y la clase. Hay hechos que mundialmente aparecen y que tienen un impacto en los temas que abordan los diversos feminismos; para el caso de Gebara resulta significativo el tema de la pobreza abordada en la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social de las Naciones Unidas en Copenhague, Dinamarca en 1995, donde se habla que el crecimiento de una brecha entre los sectores opulentos y los sectores marginales se acentúa, especialmente en los países en proceso de desarrollo.

La población latinoamericana se cuenta entre los que viven en condiciones de extrema pobreza, Gebara describe que la condición de pobreza de la mujer latina se debe por un lado al colonialismo y a la herencia cultural patriarcal, también a la conexión que se hace de la religión dominante del catolicismo y sus presupuestos dualistas, que intervienen propiciando desigualdad entre hombres y mujeres, a estos presupuestos agrega la etapa de industrialización.

La teología feminista de Ivone Gebara hace una importante valoración del papel asignado a las mujeres como fuente de opresión y como limitante para el desarrollo de las capacidades humanas, que con el desarrollo humano parece ampliar las opciones y oportunidades sobre la esperanza de vida, la salud, educación, la vida laboral y el ingreso, entre otros; hoy los debates apuestan por una satisfacción general que permitan la realización de las potencialidades y/o capacidades de las personas, esta visión incorpora aspectos objetivos y subjetivos. Gebara agrega la articulación con el sistema patriarcal que actúan como mecanismos de perpetuación de condiciones de violencia, marginación y roles. Modifica las categorías androcéntricas de la religión católica para incidir en la figura de la mujer en el ámbito teológico y en la manera de conocerse a sí misma, con toda tendencia a transformar su lugar en la sociedad, la justa distribución de los ingresos que han sido sesgados para las mujeres, entre otros.

Los pobres para Gebara son realmente afectados por los procesos de modernización e industrialización, en un enfoque ecofeminista presenta cómo a los pobres los toca la contaminación, vivir en lugares olvidados y poco aptos para la vida humana. “En Latinoamérica, el nivel de desarrollo de las zonas rurales dista bastante de aquel alcanzado en las ciudades. El acceso a la población rural a los servicios de salud o educativos, a las comunicaciones modernas [...] y a los bienes de consumo manufacturados se ve severamente restringido” (Anderson, 1994: 9). Compartir la vida y las experiencias con las mujeres pobres del nordeste de Brasil le proporciona aspectos para desarrollar una fenomenología atravesada por los objetos a los cuales acuden los pobres y su simbólica, la manera originaria en que las mujeres se conciben es parte del valor que facilita su permanencia en un lugar casi determinado, por la descripción de las experiencias y la

explicación de la vida de cada mujer construye métodos para resolver los problemas del conocimiento teológico.

Se trata de una teología situada que elabora presupuestos para salvaguardar a las mujeres de la dinámica entre opresor y oprimido, por la manera en que se dan las relaciones entre hombres y mujeres, entre pobres y sistema, Gebara acude a una ontología fundamental para descubrir la constitución de la existencia de los pobres, crear condiciones de posibilidad de esa existencia en conceptos más amplios para la vida particular y concreta. En este sentido aguarda en su teoría el valor de sujeto histórico femenino en oposición al valor de la representación dispar de las mujeres en esa dialéctica.

Hay una importante característica en la teología feminista de Gebara, la solidaridad con las mujeres como fuente de elaboración teológica orientada hacia la autonomía individual y social. Por medio de recursos teológicos como la Mariología –apoyada en fundamentos antropológicos y epistémicos (Saranyana y Alejos-Grau, 2002: 539)– da un valor específico a la mujer que tiene similitud con el retorno a la madre (naturaleza) como madre y origen de todo, también en el orden religioso (Saranyana y Alejos-Grau, 2002: 507), funciona como búsqueda de una interpretación positiva de lo femenino que inflencie el estar de la mujer en el mundo favorablemente, dado que “la pobreza se ha feminizado si el porcentaje de mujeres en la población, considerada como pobre supera el porcentaje de mujeres perteneciente a la población en su conjunto” (Anderson, 1994: 13).

El tema de la pobreza es valorado por Gebara como un problema de todos, por su sesgo genérico, la posición de la mujer es variable al interior de la condición de pobreza, no

obstante siempre se mantiene con menores capacidades, experiencia y nexos con objetos materiales y existenciales que ayuden a superar esta condición; es decir, implica severas consecuencias cuando desea ingresar a recursos como la tierra o a los préstamos, y todo recurso que sea para mejorar su situación, esto hoy es real en medios rurales de América Latina, lugares más desprotegidos por los gobiernos, aun cuando por medio de la Plataforma de Acción que avala la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijín 1995) se prevé la erradicación de la carga persistente y cada vez mayor de la pobreza sobre la mujer.

Notamos una circunstancia alrededor de la teoría de Gebara, si la pobreza tiene rostro de mujer y la feminización es el proceso de moverse hacia lo femenino, para Gebara la teología ha significado el espacio en que se efectúa la “feminización de los conceptos teológicos” para pensar las “relaciones” de las personas con el mundo, con la naturaleza y con Dios sin los resabios de la supremacía de la razón humana (1990), la teología tradicional y sus constructos son objeto de crítica y de desarticulación, nuestra teóloga sigue un proceso como la relectura de los símbolos y figuras teológicas para encontrar un significado que asegure la inclusión de la mujer. La figura de Dios que se encontraba definida por el sexo masculino, la vuelve hacia la figura femenina por los caracteres que propone Gebara (ternura, cariño) y permite descubrir realidades vitales, constitutivos de lo humano, cuyo uso tenía el rango de esencialista y devaluado, ahora como expresiones femeninas de Dios.

Con los estudios teológicos feministas ocurre un suceso de magnitudes, en sus inicios la opción por los pobres y entre estos por las mujeres, que después viene a

alimentarse de la metodología de género, se incorpora el concepto de feminización de la iglesia, trasciende la teología elaborada por los hombres por la teología elaborada por mujeres para las mujeres, la iglesia es espacio con rostro de mujer y presencia de las mujeres que se amplía y concreta en las comunidades de base, en la labor de los ministerios y en la reflexión académica.

Pero los problemas que circundan los roles de género han encaminado a observar variados espacios donde acontece la vida de las mujeres y que se relacionan con el concepto de feminización, así por ejemplo se habla de la feminización del trabajo precario: “[...] la proliferación de trabajos realizados exclusivamente por mujeres con bajos salarios, largas jornadas y malas condiciones laborales, sin ningún tipo de seguridad. [...]” (Huamán, 2007: 3). Son razones que se sumaron para pensar a través del género formas necesariamente distintas para medir la diferencia entre hombres y mujeres y sus efectos por separado.

Es importante el dato que por un momento fue presentado por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) sobre la existencia de la feminización de la pobreza basado en estadísticas a lo que se opusieron varias autoras con el argumento de que no “había evidencia empírica, dado que la pobreza se sigue midiendo en unidades familiares” (Huamán, 2007: 2) sin mecanismos para distinguir al interior del hogar el género. Esto es fácil de definir a los ojos y convivencia de Gebara con una realidad al interior de la vida cotidiana de las mujeres empobrecidas del Brasil y de Latinoamérica. Esta cotidianeidad de las mujeres refleja que ellas absorben el trabajo doméstico no remunerado, las actividades y servicios del cuidado que representa el ahorro que les permite

el acceso a otros bienes o comúnmente a completar la satisfacción de sus necesidades más apremiantes (Incháustegui, 2005: 78);¹⁴²

Otro concepto en el que se trata la feminización es la educación relacionado con la expectativa del rol hacia la saturación de ciertas matrículas universitarias, el rol social se refleja en la elección de carreras dirigidas al cuidado de niños y adultos y predomina en las zonas rurales; aunque en las cifras de profesionistas egresados es mayor la de las mujeres contrasta con el ejercicio de la profesión donde el número lo superan los hombres. Se habla también de la feminización del envejecimiento debido a que las mujeres conforman características relacionadas con la vejez. La vejez debe entenderse como un proceso que involucra una serie de experiencias, muchas de ellas subjetivas, que se encuentran íntimamente relacionadas con las experiencias de vida, la edad biológica y la acumulación de riesgos a lo largo de los años vividos. Las mujeres conforman la mayoría entre los adultos mayores en casi todos los países del mundo, (Salgado de Snyder y Wong, 2007: 515)¹⁴³

Estos procesos en Gebara mantienen la creencia de que al deconstruir los conceptos teológicos se desmantela el modelo teológico patriarcal. Con ello hace una conexión importante entre la dominación de la mujer a semejanza de la naturaleza, el rostro nuevo interpretativo que se pueda concretar en la vida de las mujeres posibilita que de esa conexión mujer- naturaleza se vuelva hacia el respeto por la naturaleza, en su ecofeminismo

¹⁴² Incháustegui, Teresa, “Los impactos de la reestructuración económica en el trabajo femenino”, en *Debate feminista*, abril, volumen 16, No 31, 2005.

¹⁴³ Salgado de Snyder, Nelly y Wong, Rebeca, “Género y pobreza: determinantes de la salud en la vejez”, en Suplemento: *Salud pública de México*, volumen 47, 2007, págs., 515 a 521. Ubicado en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0036-36342007001000011&script=sci_arttext; el 27 de marzo de 2012.

destaca la unión de la esclavitud económica y social en que viven las mujeres y el dominio de la tierra en manos de unos pocos. “Una postura ecofeminista para mí es una postura política crítica, que tiene que ver con la lucha antirracista, antisexista y antielitista [...] las mujeres y los niños [...] viven más fuertemente en el cuerpo el peligro de muerte que el desequilibrio ecológico les impone”, el color de la piel de los más pobres y el sexo entran en el problema ecológico que se resume en características de raza, sexo y clase, menciona Gebara.

En este problema ve Gebara que también se trata de educación, pensamos que lleva implícita la problemática de las propuestas económicas para las mujeres como opción y salida de la pobreza; sin embargo en voz de Incháustegui se plantean desde una base inadecuada para las mujeres,

“como *trabajadora* representa un cambio estructural en su posición social histórica, de enormes consecuencias económicas, políticas y sociales. La transición que supone este paso masivo de las mujeres del ámbito doméstico al del trabajo remunerado, se da, empero, en un marco de circunstancias históricas, ciclos económicos y procesos sociales complejo y desventajoso. Harto distinto al ciclo económico y político que acompañó al auge del empleo masculino, entre 1890 a 1970. (Incháustegui: 79 y 80)

Los programas implementados, las reformas legislativas y administrativas por los países de América Latina enfrentan problemas como el aumento de hogares encabezados por mujeres, los efectos desproporcionados de la mundialización de la economía mundial, el trabajo informal, la emigración, entre otros.

Para concluir este apartado queremos hacer mención de la importancia que tiene en la teoría de Gebara la feminización de la pobreza, sin importar el debate complejo del origen del término tan variado, éste funciona como espacio para la formación de una política social teológica, y abre camino a una filosofía en la que la mujer sea participe y desarrolle capacidad para resolver sus problemas inmediatos y no¹⁴⁴, la solidaridad entre ellas como la fuente de nuevas relaciones entre mujeres y hombres superan el nivel que mantenían junto con el crecimiento personal.

¹⁴⁴ Recordamos la narración en la que Gebara señala la solidaridad de las mujeres pobres del Brasil, al compartir entre lo mínimo que poseen de alimentos un puñado de arroz para aquella que no tenía nada para comer el día de hoy.

Conclusiones

Los capítulos que hemos seguido nos han permitido explorar los elementos relacionados con los aportes del feminismo de Marta Lamas e Ivone Gebara a la reflexión de Género en América Latina. Transitamos por sus propuestas; a lo largo de nuestra exposición hemos tratado de evidenciar los aciertos y las limitaciones teóricas y políticas propias de toda teoría, en este caso relacionadas con los temas de género, el cuerpo, la política y la feminización de la pobreza. En el feminismo latinoamericano de Marta Lamas e Ivone Gebara encontramos un propósito fundamental que cruza los tópicos expuestos aquí, la transformación de las relaciones de género, por su función como movimiento generador de cambio y transformación del mundo para humanizarlo.

En el proceso de su feminismo encontramos un comienzo: el de hacer visibles las desigualdades en concordancia con su esfuerzo por conceptualizar y a través de las categorías construir un modelo donde se ejerciten prácticas humanas y justas, posibilitando a su vez el acceso a una vida realmente humana en un proyecto que acoge a mujeres y hombres. Desde las dos vertientes la académica laica de Marta Lamas y la religiosa-teológica, también académica de Ivone Gebara apoyan la visión de una realidad social armónica para América Latina. A través del tema del género observamos parte del proceso de su feminismo y la importancia de éste para transitar por dimensiones más amplias de realidades humanas en que reúnen esfuerzos epistémicos para la deconstrucción del orden y del discurso social y teológico patriarcal, para responder a las necesidades de las mujeres y hombres de Latinoamérica. Observamos en su momento los riesgos de la perspectiva de

género aplicada a todos los aspectos de la vida, que van desde la fetichización advertida por Marta Lamas hasta el universalismo; pero bien superado este proceso de riesgos por la conformación del género en el feminismo y a su vez el feminismo como parte de una historia, en la que ambas autoras han revelado la problemática humana desde una diferencia sexual que no se había estimado en Latinoamérica.

Ellas colocaron al género como el medio para indagar el pasado y construir nuestro presente latinoamericano. El caso de Marta Lamas se tiñe entre cuatro décadas en las que establece una identidad teórica con signos bien definidos, su teoría de género traspasa los límites de la militancia y hace política; viene a significar el empoderamiento mismo, no la suma de posibilidades sino la politización de los temas de las mujeres. En nuestras autoras la trayectoria por el género pasa del caso y de la narración de las experiencias femeninas a la búsqueda y construcción del referente universal; su finalidad de bien supremo se mide con su capacidad arquitectónica y teórica para la interpretación y organización de la sociedad a través del pensamiento de sí mismas. El género aparece en su obra como parte de una genealogía de categorías que ayuda a la narración reflexiva de espacios y tiempos bien contextualizados en una división de la humanidad por su sexo, provista de fenómenos estructurales.

El tema del cuerpo ha servido para comprender y analizar las bases de las cuales parten nuestras autoras, versan las normatividades, las simbologías, la relectura y el ejercicio hermenéutico de textos sagrados que limitan el cuerpo de la mujer; en su lugar las vindicaciones, la reestructura y la resignificación de los símbolos. Consideramos que el sentido final del estudio del cuerpo por parte de Gebara y de Lamas es la integración de las

mujeres (de los cuerpos en general) en los conceptos univerzalizadores trabajados en su momento como abstracciones: sujeto, ciudadanía, individuo, etcétera; por ser todo cuerpo no instrumento sino parte de lo humano y participes del mundo. La legitimación de su feminismo se encuentra en el logro de la aplicación de los conceptos a todo ser humano masculino y femenino. En cuanto a la política hemos destacado que después de la labor que se hace con el trabajo sobre el tema del cuerpo, uno de los propósitos en este ámbito es alcanzar calidad de vida enfrentando retos sociales, económicos y políticos con las diversas instituciones, uniendo esfuerzos con otras. A través del tema la feminización de la pobreza encontramos el cuestionamiento hecho a la brecha entre la opulencia y la miseria humana, que se percibe en lo cotidiano de la realidad social y se prolonga a un estilo de vida a través de roles que forman feminizaciones en detrimento de las limitaciones de hombres y mujeres.

Nuestro análisis pudo reconocer las premisas y prioridades encaminadas a la promoción del desarrollo integral de las mujeres, su discurso ha confrontado la literatura de corte patriarcal y su poder sobre el cuerpo de la mujer, ha articulado nuevos elementos y recuperado valores propios del cuerpo humano. La lucha por los derechos, la justicia y la libertad significa para nuestras autoras la síntesis de una nueva estructura social en donde sea posible desarrollar las potencialidades humanas, contribuir al desarrollo tanto de la sociedad como del humano para alcanzar la calidad de vida digna.

Es un humanismo que excede los límites de clasificación del feminismo. Su tendencia sobre los aspectos cuantitativos y cualitativos refleja la primacía de las dimensiones humanas en cuanto al ser, hacer y tener; los indicativos evaluados a la manera

de cada una de nuestras autoras se corresponden entre sí, sus teorías actúan como principio organizador aplicable de manera concreta a la sociedad, que por las variadas transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales han tenido que adaptar sus contenidos y renovarlos en cierta forma. Pero ambas van más allá al mostrarnos un modo de vida en donde se perciben desafiantes del sistema opresor, del entorno Latinoamericano que parece enclaustrar dimensiones humanas a su condición.

Si bien su propuesta presenta algunas limitaciones, en sentido amplio se sostienen con importantes contribuciones; el cuestionamiento a la realidad social como verdad inmutable en sus distintas extensiones; la creación de un universo epistémico de alcances sistemáticos y críticos, con recursos propios de la ciencia que irrumpen en campos diversos y con propósitos reales; el desplazamiento de los conocimientos en promociones políticas; todos confluyen en que se hace inteligible la situación, el espacio (de lo cotidiano), las necesidades, las vivencias y experiencias de las mujeres, que no estaban identificadas dentro de los estudios de las ciencias sociales y humanas, ni dentro de la agenda política de las instituciones.

Pero este modo de vida o feminismo de Gebara y Lamas, a partir de sus propuestas, traen consigo respuestas, en las que reconocemos sus contribuciones, que identifican posibilidades reales de ejercicio y defensa de generalidades e individualidades en materia de derechos, conciben como destinatarios a todas las personas en una conjugación genérica. Es una perspectiva incluyente que trata de trascender dualismos invariables, esencialistas; son teorías de las “construcciones históricas en torno al sexo y a las atribuciones simbólicas de las cosas, los espacios, los territorios, etcétera; [...] de la organización social y de las

concepciones de la realidad construidas con esas bases; y también lo es de las características de cualquier conformación de poder como parte del orden de género [...]”.

(Cazés, 1998).

Su pensamiento se presenta como síntesis de la búsqueda de la justicia e inclusión a través del respeto a la diferencia y como antítesis del adoctrinamiento y del modelo imperialista. Sus respuestas consideran a las nuevas generaciones como aquellas que vienen a hacer posible la transformación cultural. De la construcción de este edificio teórico para la praxis, emana una nueva socialización como base común para un humanismo, que abarca al ser humano y su formación en procesos individuales que garanticen su inserción equitativa en armonía social. Las dos visiones latinoamericanas se encuentran como caras femeninas en una misma historia que a través del cuerpo, sus cuerpos de mujer reconstruyen la estructura de una identidad en un plano subjetivo que quiere recuperar virtudes y valores, participar de la construcción de la historia humana, en una humanización del mundo donde se ubique la realización del ser humano desde nuevas sendas hermenéutico-epistémicas. Aunque hoy el feminismo, el bagaje del feminismo y sus aportaciones, son pensados como una simple asignatura; es menester considerar que en Latinoamérica lo que es la mujer y el hombre actual, lo que es nuestra sociedad, lo que representa el progreso y el desarrollo se debe en gran parte al feminismo, en forma particular al feminismo de nuestras autoras.

Bibliografía

ABBAGNANO, N. (2ª reimpresión 2000), *Diccionario de filosofía*, [Trad. Alfredo N. Gelleti], México, Fondo de Cultura Económica.

AGASINSKI, Sylviane, (1998), *Política de sexos*, [Trad. Subirats, Héctor], Madrid, Taurus.

AMORÓS, Celia (dir.), (1998), *Diez palabras clave sobre mujer*, Navarra, Editorial verbo divino.

___, (2000), *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra.

___ (ed.), (2000), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis.

ANDERSON, Jeanine, (1994), *La feminización de la pobreza en América Latina*, Lima Perú, Red entre mujeres.

BUBER, Martin, (1998), *Yo y tú*, [Trad. Diaz, Carlos], Madrid, Caparrós editores.

CAZÉS, Daniel, (1998), “el enfoque sintetizador del género”, en *La perspectiva de género*, México, Consejo Nacional de Población y Programa Nacional de la Mujer. Ubicado en www.europrofem.org/contri/2_05_es/cazes/00_cazes.htm; el 7 octubre de 2011.

Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijín 1995)

Colectivo Librería de Mujeres de Milán, (1991), *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, [Trad. Montagut, María C.], Madrid, Horas y horas.

Debate Feminista, “Cuerpo y crítica”, septiembre, Volumen 5, N° 10, 1994.

___, “Amor y democracia”, marzo, Volumen 1, N° 1, 1990.

___, “Edición de aniversario, veinticinco años”, octubre, volumen 25, N° 223, 2001.

___, “El feminismo en Italia”, septiembre, Volumen 1, N° 2, 1990.

___, “Familia y trabajo”, abril, volumen 16, N° 31, 2005.

___, “Frío, Caliente”, abril, volumen 12, N° 23, 2001.

___, “Fronteras, límites, negaciones”, septiembre, volumen 4, N°8, 1993.

___, “Género”, Género, diferencia de sexo y *diferencia sexual*”, octubre, volumen 10, N° 20, 1999.

___, “Ley, cuerpo y sujeto”, abril, volumen 10, N° 19, 1999.

___, “Los impactos de la reestructuración económica en el trabajo femenino, abril, volumen 16, N° 31, 2005.

___, “Matrimonio homosexual, familia homoparental, “Las bodas gay en España””, octubre, Vol. 32, N°16, 2005.

___, “Medios, sexualidad y jóvenes. V aniversario, Red Nacional de Periodistas. Rosario Robles una lucha por la vida”, octubre, volumen 24, N° 211, 2000.

___, “Por un marcaje feminista o lo personal sigue siendo político después de 25 años”, abril, Volumen 7, N° 13, 1996.

DE BEAUVOIR, Simone, (1997), *El segundo sexo*, Alianza, México.

Diccionario de la Real Academia Española, Vigésima segunda edición. Ubicado en <http://www.rae.es/rae.html>; el 27 de octubre de 2010.

Fem, publicación feminista, “El amor”, febrero-marzo, volumen VII, N° 26, 1983.

___, “Benita Galeana y su lucha. El derecho de las mujeres a l amor. Del feminismo al enfoque de género”, junio, volumen 17, N° 124, 1993.

___, “Cien años del voto femenino. De cara a las políticas de población. Tina y Quiela”, enero, volumen 18, N° 131, 1994.

___, “Edición de aniversario, veinticinco años”, octubre, volumen 25, N° 223, 2001. 42-48.

___, “India: comunicación femenina mujer, violencia y derechos humanos. Campaña ganado espacios”, abril, N° 122, volumen XVII, 1993.

___, “Las mujeres y las plataformas electorales. Retos para las mujeres de la radio. La violencia contra la mujer en México”, junio, volumen 21, N° 171, 1997.

___, “Medios, sexualidad y jóvenes. V aniversario, Red Nacional de Periodistas. Rosario Robles una lucha por la vida”, octubre, volumen 24, N° 211, 2000.

___, “Nuestra historia. 20 aniversario”, octubre, N° 163, volumen 20, 1996.

___, “Telecracia”, septiembre, N° 139, volumen XVIII, 1994.

___, “...Una mujer pedía auxilio... que los ángeles son mujeres. De prostitutas y libertad, una reflexión”, diciembre, volumen XV, N° 108, 1991.

FORGUES, R. (comp.), (1999), *Mujer, creación y problemas de identidad en América Latina*, Venezuela, Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes.

GARCÍA, Aleyda, “Derecho a la vida, derecho a la muerte”. Ubicado en: <http://equidad.org.mx/ddeser/seminario/internas/lecturas/lectaborto/derechovidamue rte.pdf>; el 16 de enero de 2012.

GEBARA, Ivone, (2008), *Compartir los panes y los peces. Cristianismo, teología y teología feminista*, [Trad. Pujol, Graciela], (Montevideo) Uruguay, Doble clic.

___, (1998), *El rostro nuevo de Dios, la reconstrucción de los significados trinitarios y la celebración de la vida*, México, Dabar.

___, (2002), *El rostro oculto del mal, una teología desde la experiencia de las mujeres*, [Trad. Domínguez, José], Madrid, Trotta.

___, (2000), *Intuiciones ecofeministas, ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, [Trad. Pujol, Graciela], Madrid, Trotta.

___, (1990), *Levántate y anda, algunos aspectos del caminar de la mujer en América Latina*, [Trad., Hernández, José María], México, Ediciones dabar.

___, (1995), *Teología a ritmo de mujer*, [Trad., Hernández, José María], México, Dabar.

___, (2010), *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos. Antologia de textos*, São Bernardo do Campo, Nhanduti Editora.

GUTIÉRREZ, Griselda, (2002), *Perspectiva de Género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayo sobre feminismo política y filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

HALPERIN, T., (8ª reimpresión 2010), *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial.

HUAMAN, Bethsabé, “Reflexiones sobre la perspectiva de género y la pobreza”, Programa de género y economía. Ubicado en <http://generoyd.runa.org.pe/articulos-e-informes-b>; el 3 de marzo de 2012.

HUGGINS, Magally, (2005), *Género, políticas públicas y promoción de la calidad de vida*, Caracas Venezuela, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. Ubicado en <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/caracas/03829.pdf>; el 4 de enero de 2012.

IRIGARAY, L., (2009), *Ese sexo que no es uno*, [Trad. Sánchez, Raúl], Madrid, Akal.

- KARAM, T., “Comunicación y democracia en México: una introducción general”, en *Razón y palabra*, mayo-junio, N° 18, 2000. Ubicado en: <http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n18/editorial.html>; el 2 de agosto de 2011.
- LAMAS, Marta (comp.), (3ª reimpresión, 2003), *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ___, “Género: los conflictos y desafíos del nuevo paradigma”, en *Ediciones de las mujeres*, N° 28, 1999. Ubicado en: www.cholonautas.edu.pe/modulo/.../Genero%20Fem%20Lamas.pdf; el 23 de diciembre de 2010.
- ___, “La antropología feminista y la categoría de género”, en *Revista Nueva Antropología*, noviembre, Volumen VIII, N° 030, 1986.
- ___, “La perspectiva de género”, *Revista La Tarea*, sección El Rollo, diciembre, N° 8, 1995. Ubicado en: <http://www.laterea.com.mx/articu/8/lamas8.htm>; el 23 de abril de 2011.
- ___, (coord.), (2007), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, México, Fondo de cultura económica.
- ___, (2001), *Política y reproducción. Aborto la frontera del derecho a decidir*, México, Plaza & Janés.
- ___, “Usos dificultades y posibilidades de la categoría de género”, *Papeles de población*, julio-septiembre, N° 2, 1999.
- LAMAS, Marta y SAAL, Frida, (1991), *La bella indiferencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, Siglo veintiuno.
- MURARO, Luisa, (1994), *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y horas.
- NAVAJO, T. A. (2008), “Construyendo identidades feministas: la representación de la mujer y la mujer india”, *Umbral*, Enero. Ubicado en: <http://umbral.uprrp.edu/files/Construyendo%20identidades%20feministas.pdf>; el 27 de julio de 2011.
- NAVARRO, Mercedes (dir.), (Segunda edición 1998), *10 mujeres escriben TEOLOGÍA*, Navarra, Editorial Verbo Divino.
- NUSSBAUM, Martha y SEN Amartya (comp.), (1ª reimpresión 1998), *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica.

- PELLETIER, Anne M., (2002), *El cristianismo y las mujeres*, [Trad. Carlos, Otto], CarlosMadrid, Biblioteca de autores cristianos.
- POSADAS, Carmen y COURGEON Sophie., (2004), *A la sombra de Lilith, en busca de la igualdad perdida*, Barcelona, Planeta.
- RICOEUR, Paul, (2000), "Narratividad, fenomenología y hermenéutica", N° 25, Ubicado en: <http://ddd.uab.cat/pub/analisi/02112175n25p189.pdf>; el 27 de diciembre de 2010.
- SALGADO de Snyder , Nelly y WONG, Rebeca, "Género y pobreza: determinantes de la salud en la vejez", en Suplemento: *Salud pública de México*, volumen 47, 2007. Ubicado en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S003636342007001000011&script=sci_arttext; el 27 de marzo de 2012.
- SÁNCHEZ, Alma, (2002), *El feminismo mexicano ante el movimiento urbano popular: dos expresiones de lucha de género (1970-1985)*, México, Plaza y Valdés.
- SARANYANA, José I. (dir) y ALEJOS-GRAU, C. (coord.), (2002), *Teología en América Latina: el siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001) Volumen III*, Madrid, Iberoamericana.
- SERRET, Estela, (2004), *Género y democracia*, México, Instituto Federal Electoral.
- SHÜSSLER, Elisabeth, (1996), *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, [Trad. Juarros, Eva], Madrid, Trotta.
- SMITH, D. E. y GLIGO A., (1989), *El mundo silenciado de las mujeres*, Chile, Programa Cooperativo, Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación.
- TAMAYO, Juan, J., (2ª ed. 2011), *Teología de la liberación en el nuevo escenario político religioso*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- URRUTIA, Elena (coord.), (2005), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*, México, El Colegio de México.
- VILLEGAS, M. G. (2010). *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Coordinación de Innovación Educativa*. Ubicado en: http://www.cie.umich.mx/la_historiografia.htm; el 27 de julio de 2011.
- WOLFENBERGER S. Lilly, (2ª edición 2002), *Cuerpo de mujer, campo de batalla*, México, Plaza y Valdés.
- ZERRILI, Linda, (2008), *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.