DÍA DE LA MUJER 2015

PENSAMIENTO, LOGROS Y CELEBRACIÓN:

lo que queda por andar

APORTES PARA LA REFLEXION

CENTRO NUEVA TIERRA

DÍA DE LA MUJER 2015

PENSAMIENTO, LOGROS Y CELEBRACIÓN: lo que queda por andar

APORTES PARA LA REFLEXION

Selección de textos: Susana Ramos - Equipo CENTRO NUEVA TIERRA

Algunos acontecimientos y lecturas nos dan la oportunidad de hacer que el 8 de Marzo no sea solo un recordatorio o un homenaje por el día de la mujer, sino y sobre todo la posibilidad de valernos de esa ocasión para poner en evidencia no solo los logros reivindicadores de derechos y calidad de vida de las mujeres, sino también el inmenso avance en la comprensión de la significación de ser sujetos en tanto mujeres.

La filosofía, como la teología, el arte, la mística y la política pensada por mujeres contentas de serlo, sin resentimientos ni de género ni de clase, así como muchos varones que han deconstruido su paradigma patriarcal, están permanentemente provocando y produciendo pensamientos, escrituras, obras, acciones: gestos y proyectos que invitan a otras miradas, a otras palabras, a otros modos de encuentros no mediados por la fuerza, la diferencia excluyente, o el relato torpe, machista y descalificador.

Queda muchísimo por andar, porque sigue habiendo lugares que son verdaderos reservorios de la estigmatización de las mujeres como fáciles, huecas o artículo de decoración. Los medios de comunicación tienen mucho por revertir: es una gran paradoja que justo los lugares que a simple vista aparecen – o pretenden ser- los más

novedosos, actuales y modernos estén atravesados por paradigmas tan arcaicos, violentos y aún bizarros. Y que esto esté protagonizado tanto por varones como mujeres, pues el patriarcado no hace acepción de cuerpos.

Por otro lado un dato muy significativo es la existencia de programas y políticas que son una verdadera contribución a la visibilidad de estos cambios y transformaciones que estamos tanto reflexionando como celebrando. Se los reconocemos a innumerable mujeres y muchos varones que apuestan – apostamos- a construir un mundo donde la diferencia sea condición para la singularidad, diversidad y reciprocidad activa y creadora de nuevas fraternidades y sororidades capaces de contribuir con un mundo que sigue necesitando justicia e igualdad.

Susana Ramos
Centro Nueva Tierra

SORORIDADES

Este río pequeño de mujeres grandes
teje hilos vitales
para romper la agonía.
Siempre buscando motivos
para prender el fuego,
y retomando el camino
para juntar abrazos.

Con dolor aprendimos a mirar con amor
la piel que nos ha condenado.
Somos aprendices de otras formas de ser
de otras formas de estar.
Somos aprendices de mujeres sabias,
Y nuestros labios proclaman palabras
que a otras condenaron.

Somos ríos de mujeres
que desatamos la memoria
para liberar la historia
de cuerpos quemados,
de palabras silenciadas,
de vidas invisibles.
Y aunque hoy el patriarca
Se disfraza de señor moderno
ya no somos las mismas,
Ya nos miramos en los ojos femeninos,
ya nos duele el dolor de otras mujeres,
Nos indignan las palabras lacerantes,
o los discursos solapados y burlones.

Hoy no necesitamos mediaciones
porque hemos descubierto
nuestras sacralidades
y nos sentimos habitadas
por la fuerza de la vida
y el poder de la luz.
Y nuestro espíritu de mujeres
va por caminos y pueblos
Por las calles y los barrios.
Y a pesar que no es fácil,
porque la historia pesa
vamos con los ojos bien abiertos,
y tejemos nuevos hilos
Y abrigamos otra aurora.

Maria Helena Céspedes

ESPIRITUALIDAD FEMINISTA EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN

*GERALDINA CÉSPEDES, OP

1. De la religión a la espiritualidad

Así como la religión tiene que ver con un sistema institucionalizado de dogmas y credos con respecto a lo Trascendente que se expresa a través de ritos y liturgias, la espiritualidad es la comprensión personal de nuestra vida, de nuestra relación con lo Trascendente y de nuestro propósito como seres humanos en este mundo. La espiritualidad envuelve una parte significante de nuestra visión del mundo, de cómo concebimos lo que es éxito o fracaso, cómo asumimos los cambios, qué visión tenemos de la sexualidad, de la política, de la relación entre hombres y mujeres, etc. Por eso, es posible encontrar a dos personas que pertenecen a la misma religión, pero tienen diferente espiritualidad. Y es posible que dos personas que pertenezcan a diferentes religiones puedan compartir la misma espiritualidad.

La espiritualidad es el modo de entrar en relación con lo Sagrado, con el Misterio. Es tomar conciencia, darnos cuenta de la presencia del Misterio en nuestra vida. Para encontrar- nos con lo Sagrado, las mujeres tendremos que ir más allá de las iglesias, la religión, es decir, dar el paso de la religión a la espiritualidad. Joan Chittister nos habla de lo que supuso para ella dar conscientemente el peligroso paso de la religión a la espiritualidad: *"Aquel día empecé mi propio combate a brazo partido con Dios que ningún catecismo ni credo podía mediar. Y comprendí que, de entonces en adelante, tendría que atreverme a hacer las preguntas que nadie había querido nunca que hiciera"*.

Atrevernos a hacernos preguntas que nunca nos hemos hecho tiene que ver con nuestra capacidad para salir de los estrechos márgenes de las instituciones. Esta es una de las manifestaciones de una vida en la que hemos hecho una opción por más espiritualidad y menos religión, es decir, más espíritu y menos estructuras porque donde abunda la institución se ahoga el carisma. ¿Qué papel tendrían las instituciones de cara a la espiritualidad? Las instituciones no tienen otro papel que ser mediadoras, facilita- doras o parteras de procesos espirituales, pero sabemos que muchas veces las instituciones se convierten en controladoras o neutralizadoras de la capacidad transformadora de la experiencia espiritual. Por eso hay gente que no entra a nuestras instituciones porque, como me dijo un día uno de mis profesores de secundaria, siente dentro un fuego y tiene miedo a que la Iglesia se lo apague.

> La espiritualidad y el feminismo se confrontan y se fecundan mutuamente, porque un feminismo sin hondas raíces espirituales se desvirtúa y carece de alma. Y una espiritualidad sin las herramientas críticas que nos aporta el paradigma feminista corre el riesgo de seguir alimentando una estructura jerárquico-patriarcal que mata nuestro espíritu y consume nuestras energías. Desde esta perspectiva, creo que la espiritualidad, la teología es un espacio significativo y decisivo de nuestra lucha como mujeres. Lo que estamos palpando actualmente es que la irrupción de las mujeres está ayudando a oxigenar y transformar la espiritualidad, haciendo de la espiritualidad una forma de vida en la que compromiso y contemplación van de la mano.

Y la irrupción de la espiritualidad está ayudando a radicalizar (en el sentido de poner raíz), a fortalecer y lanzar más allá nuestras luchas como feministas. Nuestras luchas feministas han de estar transidas de espiritualidad, tener cimientos hondos para que nada ni nadie nos pueda derrumbar o nos pueda secar. Nuestra espiritualidad ha de estar atravesada por las intuiciones feministas.

Uno de los rasgos que actualmente destaca en el ámbito teológico feminista es la fuerte conexión entre teología y espiritualidad. Es decir, la afirmación de que no puede haber divorcio entre hablar de Dios y hablar con Dios. Todo hablar de Dios ha de tener como punto de partida una experiencia: la experiencia de habernos encontrado con Dios y de haberle contemplado en la realidad, en la historia, en la naturaleza, en el rostro de la gente.

1.1. Ser capaces de beber de distintas fuentes

La espiritualidad feminista es una espiritualidad que sabe beber de la diversidad socio-cultural y religiosa, perforando la realidad de nuestro entorno y de nuestro mundo para encontrar la corriente de agua que se mueve abajo en el fondo. Ser capaces de encontrarnos con Dios más allá de nuestras fronteras, al margen de los confines denominacionales, más allá de lo que ya conocemos y consideramos "nuestros territorios". Es decir, ser personas liminales, que vivimos en la frontera de nuestra propia religión y nuestra Iglesia, siendo fieles a ella, pero abiertas a otras espiritualidades, desde una apertura al misterio y la búsqueda de una espiritualidad seria que va contra una espiritualidad a la carta o tranquilizadora.

Para beber de diferentes fuentes hay que transgredir y trascender. No podemos olvidar que trascendencia y trasgresión son dos términos que parecen distantes, pero que quieren decir lo mismo: superación de límites, ir más allá. Como señala Carter Heyward, *"trascender significa, literalmente, cruzar, tender puentes. Establecer conexiones. Desbordarse, libre de posiciones particulares"*. Trasgresión y trascendencia, entendida como trascendencia en la historia, son elementos fundamentales para vivir una espiritualidad feminista sanadora y liberadora.

La espiritualidad feminista hoy tiene que apelar a los distintos resortes que mueven el fondo del ser humano y ahí encontrar la fuerza y la inspiración para implicarse en la lucha por revertir todas las relaciones injustas de nuestra sociedad. Esos resortes están repartidos en la complejidad de la vida, de las culturas, de las religiones. Por eso, beber de distintas fuentes significa atrevernos a ser más ecuménicas, interreligiosas e interculturales. Tenemos que ser capaces de beber de distintas fuentes, pero estando siempre despiertas y siendo críticas, pues todas sabemos que hay bebidas que nos adormecen y otras que nos despiertan.

Respecto a la capacidad de beber de diversas fuentes, quiero recoger las palabras de un grupo de mujeres que comparten su experiencia en el encuentro del VI Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe que bajo el lema *"Sueños, deseos y locuras"* se realizó en El Salvador en 1993:

"Hemos compartido experiencias diversas de relectura bíblica. Grupos de mujeres que leen la Biblia desde su vida de mujeres. Las que allí aparecen son reconocidas en su fuerza y también en su dolor y en la violencia de que son objeto. Nuestra espiritualidad se nutre además de otras fuentes: tradiciones religiosas de los pueblos originarios, religiones orientales, una nueva relación con la naturaleza, y sobre todo nuestras propias intuiciones de lo sagrado. Estamos creando ritos y liturgias que celebran nuestros ciclos de vida. Estamos encontrándonos en comunidades ecuménicas de mujeres, donde nos sentimos acogidas y donde podemos compartir una espiritualidad liberadora".

2. Espiritualidad y política

2.1. Lo espiritual es político

La espiritualidad feminista busca rescatar la conexión entre la dimensión mística y la dimensión ético-política de nuestra vida. Pero esa dimensión ético-política no es concebida como algo referente sólo a la esfera pública o a los cambios globales que anhelamos, sino que la política abarca toda nuestra vida, pues cuando nos lavamos la cara en la mañana estamos ejerciendo lo ético-político. La espiritualidad nos ayuda a cultivar una vida unificada y no fragmentaria en la que la política entreteje lo público con lo cotidiano y se preocupa por hacer que las convicciones feministas afecten decididamente tanto las luchas locales y globales por la justicia, la paz y la integridad de la creación como el cultivo de valores para andar por casa, es decir, esas prácticas alternativas que podemos vivir en esos momentos en que nadie nos ve.

Esto quiere decir que no establece una separación entre los "valores para andar por casa" y los valores por los que luchamos a nivel socio-político, pues en todos los ámbitos lo que buscamos es una espiritualidad transformadora, que nos empodera y nos lanza a enderezar todos aquellos aspectos de nuestra vida y todas las realidades de nuestro mundo que mantienen encorvadas a las mujeres, especialmente a las más pobres. La espiritualidad que buscamos es una espiritualidad que despliega en nosotras un poder del que hemos sido despojadas; pero también nos hace críticas frente a cualquier forma de poder que no se manifieste como poder de dar vida, poder de consolar, de construir una nueva realidad.

Desde nuestra reflexión y nuestra praxis feminista tenemos que tomar- nos más en serio el tema del poder, tomando con mayor radicalidad lo que significa potenciar y practicar formas de poder compartido, un poder que no es dominar sobre las otras ni sobre los otros. Esto representa todo un desafío en nuestras organizaciones, comunidades y grupo, pues podemos caer en ser personas con una formación intelectual feminista y a la hora de la verdad, en el cada día, en la forma de organizarnos y de actuar seguir reproduciendo el esquema androcéntrico-patriarcal o caer en la trampa de aceptar las migajas que, de forma sutil, nos deja caer el sistema socio-político y eclesial para dividirnos y para anestesiar nuestro espíritu.

La espiritualidad feminista en un mundo globalizado tiene que cultivar una mirada global, de liberación integral, de perspectivas abiertas y de armonización de lo personal y lo colectivo. Se trata de una espiritualidad que sabe echar mano tanto del microscopio para fijarnos en las cosas minúsculas de nuestra vida y de nuestro entorno y el telescopio para mirar las grandes cosas y conectar con las causas de justicia global, es decir, crecer en capacidad de conectar lo de casa con lo que sucede fuera de casa.

La espiritualidad feminista es una fuente de resistencia y una fuente de armonización de todas las dimensiones de nuestra vida. Entre resistencia y mística se da una relación circular, pues una fortalece a la otra y al revés. Es difícil distinguir que si lo que alimenta la resistencia es la mística o es la resistencia la que va forjando una mística. Lo importante es comprender que en las luchas de las mujeres no podemos separar la mística de la resistencia y de la resiliencia. La mística se manifiesta como resistencia y resiliencia. La resistencia es mantenernos, permanecer en nuestras convicciones, seguir siendo fieles, seguir apostando por el mundo nuevo, por la utopía.

Pero quizá la resiliencia apunte más hondo, pues la resiliencia es la capacidad de resistir los golpes y de forjar una actitud vital positiva en medio de la adversidad. Es la capacidad que tenemos nosotras de sobreponernos a los traumas y experiencias desestabilizadoras, saliendo fortalecidas y con una nueva sabiduría. Esta actitud se manifiesta en la capacidad que tiene mucha gente y que tienen nuestros pueblos para superar crisis y catástrofes, para volver a levantar el ranchito después que todo ha que- dado devastado. Es la capacidad que tenemos de reírnos y tomar con buen humor hasta las mismas desventuras que nos pasan y los fracasos y frustraciones que experimentamos. Es aprender a vivir como personas heridas, pero jamás vencidas.

2.2. Una visión democrática radical: lucha contra la violencia y búsqueda de la paz

La violencia es una realidad que nos rodea hoy por todos los lados, ya sea ejercida de forma abierta o encubierta. La violencia nos anula, nos hace vivir con miedo, nos mata. Esa violencia está tocando distintos niveles de nuestra vida que van desde los niveles más escondidos y domésticos hasta manifestarse a nivel más amplio, de alcance global, tal como sucede con la proliferación de armas y la mentalidad militarista en nuestras sociedades. Las luchas feministas implican asumir la tarea de desmilitarizar no sólo las estructuras, sino también la mente y el corazón.

No hay que olvidar que se da una vinculación entre patriarcado, militarismo y destrucción del medio ambiente. Las guerras conllevan la destrucción de la naturaleza: destrucción de seres humanos, de los cultivos, los animales, contaminación del aire y del agua, violación de las mujeres, etc. Pero también hay que decir que muchos conflictos actuales, que muchas veces sólo se consideran desde la perspectiva política o económica, tienen que ver con la crisis medioambiental. Baste como ejemplo el caso de Darfur, Sudán, donde el deterioro del entorno ecológico (avance del desierto y reducción de las fuentes hídricas) han causado nuevos movimientos de nómadas y abandono de tierras que han desembocado en el conflicto armado.

La espiritualidad que anima la lucha por la justicia y la paz exige el cultivo constante de una visión democrática radical en todos los ámbitos de la vida, desde nuestra vida cotidiana, aprendiendo a cotidianizar la democracia, hasta los niveles de participación en políticas de mayor alcance en las que ha de quedar patente que nuestra búsqueda de un mundo sin estratificaciones patriarcales tiene que ver con la defensa de los derechos de los y las más pobres, migrantes, las víctimas del tráfico de seres humanos, mayoritariamente mujeres; con la lucha por la soberanía alimentaria, contra el armamentismo, con la lucha por la dignidad de las personas más allá de las fronteras de nuestro entorno. En esta tarea es importante no sólo lo que hacemos, sino cómo lo hacemos, es decir, si nuestro actuar está transido por aquellos valores que predicamos y que anhelamos para que otro mundo sea posible: el sentido democrático, la horizontalidad, la participación, el principio de la sinergia que no establece diferencias entre el actuar para sí mismo y para el bien de los demás.

Desde una visión democrática radical y desde una espiritualidad profundamente evangélica nosotras nos atrevemos a desafiar un modelo de Iglesia en el que ya no cabemos y nos vamos lanzando a crear nuevos estilos de ser y estar en la Iglesia. Cuando hablamos de nuestros sueños de una visión democrática radical dentro de la Iglesia, nos sentimos más que desalentadas y muchas veces sin esperanzas, pero también somos capaces de abrir ventanas cuando las puertas oficiales se nos cierran. La Divina Sabiduría nos sigue animando a resistir y a seguir soñando con una Iglesia donde podamos vivir el discipulado de iguales querido por Jesús.

3. Hacia una visión holística

La mirada holística es una visión no dualista ni fragmentaria de ver la vida. Una espiritualidad holística parte de la conciencia de interdependencia entre todas las cosas y de una visión que se resiste a la exclusión en aras de prácticas incluyentes. La mirada holística deja al descubierto la precariedad de las jerarquías y exclusiones que aplicamos a las relaciones humanas, al cosmos, a la historia. Tenemos que cultivar el hábito de la interconexión de todos los hilos de nuestra vida, de todas las cosas, para así poder superar las esquizofrenias y las mutilaciones que aún hacemos en nuestra espiritualidad. Así también podemos comprender hoy que se puede hablar de una crisis de

espiritualidad pues la crisis alimentaria y la crisis medioambiental, por citar sólo dos ejemplos, son claras manifestaciones de una patología a nivel de nuestro espíritu. Estamos en una crisis que va más allá de lo económico, pues se trata de una crisis de humanidad, una crisis ética que en términos religiosos llamaríamos una crisis de espiritualidad.

Nuestra espiritualidad feminista ha de abarcar todas las dimensiones y aspectos de nuestra vida, sin desvincular unos de otros (lo emocional, sexual, intelectual, socio-político, etc). Los procesos de cambio personal no constituyen un estadio separado de la lucha por un cambio socio-político y eclesial. Desde esta visión se entiende que lo *"lo personal es político"*, es decir, la experiencia personal no es privada, sino pública porque se halla condicionada por factores sociales y religiosos; pero esto también significa que hemos de transferir los principios de equidad, democracia, justicia, tanto a la esfera política como a la personal y familiar. No hay auténtico crecimiento personal sin cre- cimiento social

y comunitario. La perspectiva holística hace que la espiritualidad mueva todas nuestras energías personales y colectivas para una transformación personal y social. Ella nos convierte hacia una mayor sensibilidad y una solidaridad más profunda con la causa de los empobrecidos, especialmente con las mujeres. La espiritualidad feminista es una forma de ver el mundo y una forma de estar en el mundo y por eso tiene que ver con todo lo que hacemos, lo que pensamos, lo que comemos, lo que celebramos.

La espiritualidad feminista es una espiritualidad que busca una transformación total, de arriba abajo y de dentro a fuera. No hay ningún aspecto de nuestra vida que no quede tocado por una auténtica espiritualidad que se ha liberado de las amarras tradicionales que reducía la espiritualidad a ciertos ámbitos de nuestra vida o que la concebía sólo con relación a la vida interior, a la piedad, a la búsqueda de la perfección o a la práctica ascética.

La espiritualidad feminista busca armonizar como parte de un todo los elementos éticos, estéticos, místicos, políticos, personales, socia- les, eróticos. A través de todos ellos la *Ruah* debe fluir libremente. Así, vida espiritual es para nosotras aquella vida en la cual la *Ruah* puede moverse sin obstáculos. Una espiritualidad holística experimenta a Dios en la totalidad de la vida, en todas las dimensiones de la realidad: la historia, la naturaleza, la interioridad de la persona, las relaciones humanas, la lucha por la justicia, el ocio, el trabajo, etc. Todos ellos son lugares donde la *Ruah* se manifiesta. Pero también la vida en la *Ruah* es una invitación a armonizar sabiamente las paradojas de la vida: experiencia de fortaleza/experiencia de debilidad; silencio/palabra; trabajo/descanso; dar/recibir; presencia/ausencia; conectar/des- conectar; saber caminar acompañadas/ saber estar solas saboreando la dimensión positiva y fecunda de una soledad que enriquece nuestro mundo interior y fortalece nuestras opciones y compromisos.

Mística, ética y estética son las tres grandes dimensiones de la vida espiritual. Entre ellas hay una unidad. No es posible que la experiencia mística auténtica no esté vinculada a la ética. Y también la experiencia estética ha de desembocar en la ética. No es posible hoy tener sensibilidad estética sin luchar por la justicia. No podemos olvidar que si la espiritualidad nos lleva a inclinarnos más hacia el gozo, hacia la experiencia de la belleza y del placer es en medio de los sufrimientos y las fealdades de nuestro mundo frente a los cuales tenemos una responsabilidad. La espiritualidad feminista nos da fuerza para reivindicar que todas y todos tenemos derecho tanto a la justicia como a la belleza, como nos lo plantea la película Pan y Rosas.

3.1. Una espiritualidad ecofeminista

Necesitamos una espiritualidad cósmica que recupere la sacralidad del cuerpo de las mujeres y del cuerpo de la tierra en medio de una situación en que ambos cuerpos son vio- lados y violentados de distintas formas. Esa espiritualidad nos ayudaría a recuperar el significado profundo de la carne y la sangre como componentes de la espiritualidad cristiana, una cuestión que tiene que ver con la celebración Eucarística, con nuestro compromiso, pues la solidaridad y la justicia tienen que ver con la atención a las necesidades primarias del cuerpo. La espiritualidad nos lleva a una compasión que se expresa en el cuidado del cuerpo de los demás, especialmente los cuerpos rotos, los cuerpos que sufren, el propio cuerpo, el cuerpo cósmico.

Debido a la influencia de una antropología dualista, el cuerpo, en general, ha sido visto como algo sospechoso dentro de la espiritualidad. Hoy día se está dando una recuperación del cuerpo a todo nivel. Esto representa un signo de los tiempos que también obliga a una reflexión, pues si por un lado es importante que los cuerpos negados, reprimidos, infravalorados ocupen un lugar importante y puedan expresarse, por otro lado, hay que mantener la crítica y la sospecha a la cultura dominante que enfatiza el culto al cuerpo, cultivando la apariencia y la competencia de los cuerpos. El cuerpo bajo este sistema aparece muchas veces como un cascarón vacío, despojado de su sacralidad. Vivimos el culto al cuerpo. Por eso se nos presenta el desafío de cultivar la interioridad del cuerpo y de darle su justo lugar en el marco de una espiritualidad que ve al cuerpo en conexión con otros cuerpos, que valora su belleza, su dimensión de placer y su capacidad para expresar y crear relaciones solidarias. La contaminación y destrucción de las fuentes de la vida: el aire, el agua, la tierra, los animales, las personas es un problema espiritual.

Si ello no es una cuestión central de nuestra espiritualidad, entonces tenemos que preguntarnos qué entendemos nosotras por espiritualidad y, concretamente, por espiritualidad feminista. También la espiritualidad feminista ha de ser una espiritualidad de la compasión eco- lógica, que denuncia un sistema que coloca la eficacia económica por encima de la compasión hacia todas las creaturas. Es una espiritualidad que percibe la interconexión entre todas las formas de opresión y violencia que afectan a las mujeres y a la naturaleza y que va del ámbito doméstico hasta la destrucción ecológica.

La espiritualidad ecofeminista se resiste a la apropiación capitalista patriarcal tanto de la naturaleza como de las mujeres. Dicha apropiación se manifiesta especialmente en dos efectos perniciosos para la naturaleza y para las mujeres: la sobreexplotación de la tierra y la mercantilización de la sexualidad femenina, cuya expresión más degradante lo constituye hoy día el tráfico de niñas y mujeres para fines de prostitución.

Estamos en una época de cruel explotación económica del cuerpo de la tierra y el cuerpo de las mujeres, en la que hombres en su mayoría, de forma planificada y organizada, extraen sustanciosos beneficios económicos. La mercantilización de los cuerpos de las mujeres también está en el corazón de la actual acumulación capitalista. Multinacionales del sexo se han convertido en fuerzas económicas cotizadas en la bolsa. En los Estados miembros de la Unión Europea la prostitución se ha convertido en una de las actividades económicas más lucrativas.

4. Una espiritualidad con un nuevo lenguaje

Si bien la visión feminista está oxigenando y transformando nuestra espiritualidad y como afirmaba Anne Carr: *"El feminismo cristiano y la visión espiritual que conlleva es una gracia transformadora para nuestro tiempo"*, es cierto que aún tenemos por delante la tarea de seguir recreando nuestra espiritualidad y buscar modos alternativos de comunicarnos con el Dios que es la fuente de nuestra vida. La configuración de una nueva espiritualidad pasa por el desenmascaramiento de la dinámica oculta de la dominación en el lenguaje, en la memoria, en los símbolos, los textos sagrados, la ética, la teología y el ritual de la tradición cristiana. Pero también supone desenterrar una sabiduría ignorada o suprimida, que lleva a descubrir las historias no narradas de las aportaciones de las mujeres y que puede llevar a despertar temas teológicos adormecidos e historias despreciadas.

La espiritualidad que muchas mujeres hemos heredado ha sido una espiritualidad de la obediencia, la sumisión, el cargar con la cruz, la negación del placer, una espiritualidad dualista. La espiritualidad feminista tiene que seguir introduciendo otras claves, otros símbolos, otras palabras, otros gestos. Hay elementos de nuestra vida que han sido excluidos como expresión de nuestra espiritualidad. Pienso, por ejemplo, en lo importante que es integrar el buen humor como parte importante de la vida espiritual y como forma de conjurar a los múltiples demonios que pueden dominar nuestra vida.

Se nos ha enseñado una espiritualidad muy seria y triste, se mira con recelos o se considera poco profundas a las personas divertidas, pensamos que una persona muy intelectual es seria y aburrida. Incluso en los conventos se corregía la forma de reírnos. Se reprimía la carcajada, la risa. Por eso hace falta recuperar el buen humor como una faceta importante de la vida espiritual, pues el buen humor es propio de quien confía en Dios, de quien vive con

esperanza y sabe descubrir la bondad de todo lo que existe. Aquí hace falta recuperar el sentido de la espiritualidad como saborear y gustar (si nos atenemos al término *sapientia* que proviene de *sapere*, saborear y gustar).

Todo esto no significa ignorar el tema del sufrimiento como una realidad que nos afecta muy de cerca, que forma parte de la realidad de nuestro mundo, especialmente la realidad de muchas mujeres pobres y olvidadas que padecen múltiples formas de sufrimiento y de carencias. Esa realidad de sufrimiento está siempre presente, pero una espiritualidad liberadora, saludable nos ayuda a situarnos de una manera nueva y constructiva frente al sufrimiento, sobre todo nos ayuda a desarrollar una postura de rebeldía e indignación ante un sufrimiento injusto y estéril.

La tradición cristiana siempre ha tomado la experiencia del sufrimiento como uno de los lugares de la experiencia espiritual. Sin embargo, en muchos casos, esa relación entre mística y sufrimiento ha sido enfermiza y tremendamente dañina para las mujeres. ¿Qué podemos hacer para curar esta relación entre sufrimiento y espiritualidad?

Es obvio que no podemos ignorar una realidad que muchas veces nos toca en nuestra vida personal, familiar, social, ecológica. No podemos caer tampoco en vivir en el engaño ocultando nuestra vulnerabilidad, sino que al sufrimiento se le enfrenta desenmascarándolo, sacándolo a la luz, hablando de él, sin caer en el victimismo ni la mística de los lamentos. No podemos alimentar una mística del sufrimiento que tanto daño nos ha hecho a las mujeres, sino una mística de encarar el sufrimiento.

La espiritualidad cristiana no es una mística del sufrimiento, sino más bien una mística de la compasión para con quienes sufren, sean los seres humanos o la misma naturaleza. Es una mística que nos ayuda a integrar las experiencias de dolor y de placer como dos polos que nos aportan sabiduría den- tro de nuestro proceso de crecimiento. La experiencia de dolor tiene que ser una ocasión para abrir los ojos, para despertarnos y sacudirnos. Como dice D. Sölle: *"el placer te deja ir a dormir, pero el dolor te despierta"*.

Nuestra espiritualidad feminista se manifiesta en nuestros esfuerzos por hacer realidad un lenguaje incluyente que saque a las mujeres de la sumisión y de la invisibilidad. Pero también se manifiesta en nuestra capacidad de crear un lenguaje nuevo y saludable para todas y todos. En esa perspectiva, se trata de una espiritualidad sin miedo a considerar la disidencia, la desobediencia y la capacidad de decir No como valores que nos hacen crecer.

Tenemos que desarrollar la capacidad de decir No ante cualquier sistema y estructura que ahogue la vida, ante todo aquello que no nos permite florecer. Todas las personas místico-proféticas de la historia se han caracterizado por practicar la disidencia, por decir No al César y a los valores de los sistemas de poder. Esta es una constante a lo largo de la historia que podemos ver desde Antígonas en la antigua Grecia a Juana de Arco, Gandhi, Luther King, Mons. Romero, Hna. Dorothy Stang asesinada por en su lucha al lado de los sin tierra y contra la destrucción de la selva amazónica.

4.1. Espiritualidad y nuevos rituales para una nueva época

La visión de una espiritualidad feminista toca lo más profundo de nuestra vida y de nuestras opciones. Así, son transformadas nuestras opciones formativas, (qué aprender, dónde y cómo), nuestra práctica, nuestra percepción de la realidad, nuestra relación con lo sagrado, nuestras formas de celebrar. Quiero detenerme brevemente en este último aspecto.

Nuestras liturgias muchas veces son el reflejo más perfecto de nuestra manera de entender la vida, de entender el mundo, las relaciones sociales, las relaciones entre hombres y mujeres. Desde una espiritualidad feminista, somos invitadas a hacer que las liturgias no sigan siendo una reproducción del sistema jerárquico- patriarcal, sino la proclamación de una nueva forma de relacionarnos con las personas, con Dios, con la creación, con nosotras mismas. Una nueva forma de hablar de Dios y hablar con Dios está ganando fuerza en la oración y en las liturgias celebradas por las mujeres. Algunos movimientos, como la Alianza de Mujeres para la Teología, la Ética y los Rituales (WATER), así como la creación de nuevas liturgias y las investigaciones de liturgistas feministas ofrecen un campo prometedor.
A partir de la espiritualidad feminista, las mujeres vamos recreando nuevos espacios sagrados, encontrándonos con la fuerza de la sabiduría que se manifiesta en las calles y en las plazas.

Esto supone salir del encierro de la liturgia en los espacios y tiempos sagrados tradicionales para celebrar la vida, creando rituales ligados a las experiencias de lucha, sufrimiento y esperanzas de las mujeres. Uno de los desafíos que tenemos de cara a la espiritualidad feminista es buscar otros estilos de celebración que tomen en cuenta nuestras experiencias, nuestra realidad, nuestros sueños.

Quizá las liturgias ecofeministas nos pueden ayudar en este sentido, sobre todo si nos fijamos en cuatro elementos fundamentales que se están desarrollando en las liturgias ecofeministas: la importancia de nuestros cuerpos como medios de expresión y comunicación de nuestra espiritualidad, la dimensión comunitaria, la ligazón con el cosmos y el protagonismo de las mujeres de ayer y de hoy, siendo especialmente importante el hacer memoria de las mujeres que han resistido y están resistiendo como fuente de espiritualidad, en cuanto que ellas nos inspiran y suscitan en nosotras indignación, esperanza y agradecimiento.

Esa espiritualidad despierta nuestra creatividad para expresar nuestra conexión con el Misterio y nuestra comunión con todas las cosas a través de nuevos símbolos, nuevas palabras (cantadas, escuchadas, recitadas, dibujadas, pintadas, balbuceadas), nuevos movimientos de nuestros cuerpos, nuevos rituales y celebraciones a través de los que celebramos la vida, renovamos la esperanza y anticipamos nuestros sueños de justicia y equidad.

*Geraldina Céspedes, OP, nacida en la República Dominicana, es Misionera Dominica, profesora de Teología en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala, y co-Fundadora Encargada de Formación del Núcleo Mujeres y Teología de Guatemala, profesora de Teología Sistemática feminista en la Escuela Feminista de Teología de Andalucía (EFETA, España), y miembro de Amerindia-Guatemala. Realiza trabajo pastoral en zonas marginadas con comunidades desplazadas por la guerra en Guatemala.

.

Haciendo camino al andar

Por Noemi Ciollaro

> "Son miles de mujeres que encontraron la oportunidad de apropiarse de su destino a partir del trabajo y del estudio, dos bienes que construyen libertad y dignidad. Sin límites de edad, las cooperativistas del programa Argentina Trabaja aprenden a leer y escribir y completan primario y secundario en sus propios barrios, al tiempo que amplían sus derechos, revalorizan su rol en la familia y en la sociedad y ponen freno a abusos y maltratos.

Nadie se imagina lo que es no saber leer ni escribir; cada vez que tenía que firmar algo me moría de vergüenza; cuando iba a la escuela de mis chicos a retirar los boletines, le pedía a una vecina que me leyera. Muchas veces mentí al buscar trabajo, decía que sabía leer y cuando me descubrían desaparecía..." Ana María Quiroz (53), tucumana, vive en Adrogué, Almirante Brown.

El censo nacional 2001 registró que en la provincia de Buenos Aires había 181 mil adultos analfabetos; Ana María era uno de ellos, hasta que en abril del año pasado comenzó a estudiar impulsada por una vecina y compañera de trabajo. Ambas están integradas al programa Argentina trabaja, enseña y aprende que apunta a que los cooperativistas, además de obtener un trabajo remunerado, puedan alfabetizarse y recibir educación primaria y secundaria en sus propios barrios e incluyendo a familiares y vecinos.

El conteo de 2001 precisó también que en la PBA se contabilizaron 1.184.789 adultos con educación primaria incompleta y 1.141.319 con secundaria sin terminar. Cuando se puso en marcha el programa de Ingreso Social con Trabajo Argentina Trabaja, se censó educativamente a quienes se anotaban, y los ministerios nacionales de Desarrollo Social, Educación, Trabajo y Economía diseñaron planes de alfabetización y finalización de ciclos primario y secundario para los cooperativistas, sus familias y los vecinos de los barrios bonaerenses, aunque no integraran las cooperativas. Se estima que en la actualidad el alumnado de los programas Encuentro (alfabetización básica desde 15 años); Fines 1 (ciclo primario completo, desde 15 años) y Fines 2 (secundario completo, desde 18 años) superan los 30 mil, con más del 60 por ciento de mujeres.

A partir de esa evaluación de niveles los equipos técnicos y pedagógicos concluyeron que resultaba casi imposible que quienes habían quedado fuera del sistema formal volvieran a cursar en las escuelas comunes por los límites de edad, lejanía, incompatibilidad con horarios laborales y, en alto porcentaje, por sentimientos de vergüenza e incomodidad ante los demás.

De allí surgió la decisión de que las sedes de enseñanza fueran clubes de barrio, sociedades de fomento, iglesias, instalaciones municipales y espacios cercanos y conocidos. De esta forma los docentes especializados llegan a los barrios y las clases se desarrollan en ese ámbito no formal. A su vez, la alfabetización parte de "saberes conocidos y cotidianos en el contexto social". Aquello que hace varias décadas atrás se dio en llamar educación popular, modalidad aniquilada por la última dictadura militar junto a docentes, religiosos y militantes sociales.

La emoción de letras y palabras

"Me crié en Tucumán en una familia muy humilde, era la mayor de siete hermanos. Mis padres trabajaban en el campo y yo en casa y cuidando a mis hermanos. Siempre quise ir a la escuela pero sólo los más chicos estudiaron, así pasa cuando uno es pobre. A los 16 me casé, nos vinimos a Buenos Aires, llegaron los hijos y los nietos. Todos tienen estudios", recuerda Ana María.

Desde hace un tiempo trabaja en una cooperativa en limpieza y mantenimiento de plazas y espacios verdes, "ya no había hijos que cuidar y quería ayudar a mi marido. Mi vecina Redolinda me contó que era alfabetizadora, y que daba clase a un grupo de cinco vecinos de la cooperativa. Empecé en abril, íbamos dos veces por semana tres horas, durante seis meses. Redolinda nos daba tarea, teníamos que repasar, buscar palabras y anotarlas, traer preguntas. Muchas veces me ayudaban mis nietos. Matemáticas me costó menos, una siempre hace alguna cuenta. Lo que no voy a olvidar nunca es la emoción que sentí cuando escribimos una carta por primera vez. Se la mandé a mi hermana a Tucumán", cuenta.

Su nieto de 15 años le entregó el diploma de alfabetizada, "le prometí seguir hasta terminar primario y secundario y a lo mejor me animo con la facultad, ahora sé que puedo. Ya no soy una nadie, una nada", dice.

"La vida no es las ollas y escobas..."

La docente y fundadora de Ctera, Mary Sánchez, coordinadora nacional del programa de Educación para las Cooperativas, subraya *que "lo diseñamos planteándonos que la educación, la enseñanza y el aprendizaje no están sólo en el edificio escolar. Hay que ir a buscar a chicos y grandes adonde están, llevarles a los docentes a los barrios y partir desde su contexto social. ¿Quién puede creer que los chicos que dejan la escuela después de varios fracasos van a volver? ¿O que los adultos que perdieron el tren hace años van a terminar su escolaridad como el que tuvo todas las posibilidades? Este sistema educativo que contempla sus necesidades y saberes los suma de inmediato"*, dice.

Sandra Aiger (45) trabaja y estudia en el barrio San Martín de Florencio Varela, cursa la primera materia del Fines 1 para completar su ciclo primario. "*Trabajo en una cuadrilla de mantenimiento y limpieza del barrio. Los compañeros que están en el último nivel del Fines 2 preparan chicos para exámenes y dan clases de apoyo escolar. Funcionamos en la Sociedad de Fomento y somos veintitrés adultos estudiando",* cuenta. Sandra está casada y tiene tres hijos de 20, 18 y 11 años, asegura que "*soy otra mujer, antes de la cooperativa y de estudiar estaba en mi casa encerrada, limpiaba, planchaba y cocinaba. Con el trabajo y el estudio empecé a conocer a otra gente y otra vida, me vinculé, hacemos trabajo solidario y empecé a descubrir que yo sé y puedo ayudar a otros",* dice.

En 2001 la familia quedó sin nada cuando el marido perdió el trabajo y nació su hijo menor, *"nos vimos en una situación horrible, haciendo trueque, aislados. La cooperativa fue de mucha ayuda en muchos sentidos porque no es asistencia, tenés que trabajar si querés cobrar. No es regalo, es trabajo. En la cooperativa me di cuenta de que no tengo estudio, recién empiezo el secundario y veo que mi vida no es las ollas y la escoba; tenemos cátedras, capacitaciones en derechos ciudadanos. Tengo 45 años y es la primera vez que me intereso por lo que pasa conmigo y con los demás, que la vida no es sólo mi casita. Empecé a tener conciencia y pude explicarle a mi hija que votó por primera vez qué significa votar, antes yo no sabía. Mi marido cambió, se plancha la ropa, se hace la comida, y estamos mejor, ve que soy capaz y que estoy contenta".*

"Ahora, sin camisón..."

Laura Mascarucci (25), es de Ciudad Evita, La Matanza, trabaja en desmalezamiento y plantación de árboles, y con su secundario finalizado, está cursando la diplomatura en Economía Social que se dicta en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQui), propuesta impulsada por los ministerios de Educación y de Desarrollo Social para optimizar la formación de los cooperativistas del programa Argentina Trabaja. *"Somos muchos los que estamos cursando en la UNQui, yo casi no lo puedo creer. Soy casada, tengo una hija de 2 años, y también estaba encerrada en mi casa, deprimida, me sentía fuera de todo, hasta de mi propia familia, mi marido trabaja pero yo no aportaba nada. Siempre fui muy solitaria, el primer mes en la cooperativa no hablaba, ni me importaba qué les pasaba a los demás. Era yo y mis problemas, ése era mi mundo. La necesidad me fue empujando a hablar y mis compañeros, mujeres y varones, empezaron a ayudarme a comunicarme y a incluirme. Con el estudio pasaba lo mismo, me sentía muy insegura tanto en lo físico como en lo emocional, rechazaba a los demás. Ahora mis profesores me dicen que no soy la Laura que entró y apenas los miraba, ahora ayudo a mis compañeros. Como mujer también cambié mucho, bajé 40 kilos, el intercambio con todos fue dándome seguridad, fui sabiendo que puedo y que me dan la oportunidad de demostrarlo. Estoy feliz por mi hija y por mi marido, él está feliz, ahora me ve arreglada, de aquí para allá, con 40 kilos menos. Antes vivía en ojotas y camisón, ahora no hay más tiempo para estar en camisón..."*

"Papa y yo juntos en el cole"

Belén Barrera (27) trabaja en el Comedor Comunitario y Centro Cultural La Colmena del Sol, en Los Polvorines, Malvinas Argentinas. *"Es un lugar que construimos con nuestras propias manos, todas las tardes los chicos del barrio vienen a tomar la leche. Y ahí nosotros hacemos el secundario. Vengo de una familia de militantes comunistas, soy del Movimiento Territorial de Liberación, en 2001 andaba cortando el Puente Pueyrredón, y en el Ministerio de Trabajo, pidiendo trabajo y comida. Mis padres y yo éramos vendedores ambulantes"*, cuenta. A los 17, Belén y su marido Daniel, también militante, ya tenían a sus dos hijos, hoy de 9 y 10 años, *"antes me preguntaban ocupación y decía ama de casa, ahora digo que soy estudiante y cooperativista. Quiero ser periodista, estoy terminando el secundario y mi papá también. Sí, mi viejo y yo vamos juntos al colegio, ¿qué te parece?",* pregunta divertida.

"Cuando apareció el Argentina Trabaja en el barrio, pensamos que era puro chamuyo... Pero era verdad, no dependemos de los punteros ni tenemos que ir a escuelas nocturnas lejos de nuestros barrios. Los profesores son piolas, muy conscientes de lo mucho que le cuesta a alguna gente animarse a estudiar, por vergüenza, por temor a pasar por tontos, porque son mayores. Adultos que nunca pensaron que iban a volver a trabajar y menos a estudiar", afirma.

Belén dice que se siente más segura, valorizada y reconocida, aunque sus hijos la retan cuando no saca buenas notas. *"'Ma, cómo te vas a sacar un seis, me dijeron cuando me descubrieron un trabajo que yo había escondido, ¡si no con qué autoridad les digo que estudien más! Muchas veces me acompañan al colegio, nos compramos las carátulas juntos, y cuando empezaron las clases fueron con mi papá a ayudarle a elegirle los útiles y le dijeron 'abuelo, la cartuchera te la vamos a comprar nosotros'; le regalaron una de Boca, y mi papá estaba a punto de llorar... Ya cumple 56 años y está haciendo el Fines 2."*

Elsa Arce (46) es de Lanús y cursa el Fines 2; su cooperativa se dedica a rehacer las plazas del distrito. "*Yo me encargo de hacer los dibujos. Estoy tan contenta de poder estudiar. Antes de las cooperativas siempre trabajé como empleada doméstica y niñera. Vivo con mis padres que ya están viejitos. Me cambió mucho esto, primero no estaba muy segura de entrar a estudiar, no me animaba, pero un día amanecí preguntándome por qué no lo iba a hacer, si me daban la oportunidad. Y aquí estamos, dándole para adelante con mis compañeros, nos ayudamos entre todos. Y la gente se acerca, nos va conociendo, nos ve haciendo cosas por el barrio y también estudiando y muchos terminan viniendo a la escuela a estudiar",* dice.

Daniela (21) es también de Lanús y terminó su primaria hace días; tímida y pícara dice *"yo voy a decir la verdad, abandoné la primaria de chica, iba a la escuela a boludear y no aprendía ni estudiaba nada. Ahora me puse las pilas y*

empecé a estudiar, mi hermana me preguntó si quería y me anotó. Yo antes me quedaba en mi casa, no hacía nada de nada. Soy soltera, somos once hermanos y ahora la mayoría estamos haciendo la secundaria.

Cuando me quedaba sola y sin nada que hacer me sentía re mal, esto me cambió mucho; soy la más chica y mi mamá quería que estudie, ella es vendedora ambulante, ahora en casa trabajamos todos. Nuestros padres están muy contentos de que estudiemos. Además, nueve de los once hermanos somos mujeres y ¡ninguna tiene un hijo!, así que ellos están recontentos", cuenta.

"No hay que tener vergüenza, chicas..."

Sobre el fin del encuentro con Las 12 las chicas se envalentonan y comentan que muchas mujeres se han separado después del Argentina Trabaja, mujeres golpeadas que vivían *"encerradas en su mundo y en su drama, postergadas, no tenían otro futuro que el de que las cagaran a palos y estaban bloqueadas. Ahora un montón dijeron basta, yo me planto, yo soy dueña de mi cuerpo, de mis años, de mi casa y ahora tengo sueldo y puedo bancar a mis hijos; y el tipo se va o lo echan y saben que cuentan con el apoyo de las compañeras",* relatan en grupo. *"Además, también empezaron a venir especialistas a darnos charlas sobre nuestros derechos, sobre nuestra sexualidad... ¡No hay que tener vergüenza de decirlo, chicas! Vamos, que muchas mujeres no sabíamos qué era el placer de tener una buena relación, porque el hombre nos trataba como un objeto. Ahora nos hablan de nuestros derechos, de que podemos decidir cuántos hijos queremos tener, cómo cuidarnos. Ahora nos despertamos y somos polvoritas, y viste que la pólvora es como un buscapié..."*, dice Belén eufórica.

(Fuente: Diario Pagina/12)

Cuando las mujeres se movilizan para modificar el cuerpo, el hogar, el entorno local y la comunidad, argumentamos que están creando una forma de política que llamamos "basada en el lugar", con el cuerpo como primer "lugar".

Wendy Hardcourt.

DE LA PARODIA A LA POLITICA

*Judith Butler

Partí de una especulación sobre si la política feminista podría funcionar sin un «sujeto» en la categoría de las mujeres. No está en juego saber si todavía tiene sentido, estratégico o de transición, aludir a las mujeres para afirmar que se las está representando. El «nosotros» feminista es siempre y exclusivamente una construcción fantasmática, que tiene sus objetivos, pero que rechaza la complejidad interna y la imprecisión del término, y se crea sólo a través de la exclusión de alguna parte del grupo al que al mismo tiempo intenta representar.

No obstante, la posición endeble o fantasmática del «nosotros» no es motivo de desesperación o, por lo menos, no es el único motivo de desesperación. La inestabilidad radical de la categoría cuestiona las limitaciones fundacionales sobre las teorías políticas feministas y da lugar a otras configuraciones, no sólo de géneros y cuerpos, sino de la política en sí. El argumento fundacionalista de la política de la identidad tiende a dar por sentado que una identidad primero debe ocupar su lugar para que se definan intereses políticos, ya continuación se inicie la acción política. Mi razonamiento es que no es preciso que exista un «agente detrás de la acción», sino que el «agente» se construye de manera variable en la acción y a través de ella. Esto no supone regresar a una teoría existencial del yo conformado por medio de sus actos, porque la teoría existencial confirma una estructura prediscursiva tanto para el yo como para sus actos. Lo que aquí me ha interesado es justamente la construcción discursivamente variable de cada uno en el otro y a través de él.

La cuestión de situar la «capacidad de acción» suele relacionarse con la viabilidad del «sujeto», cuando se considera que éste tiene alguna existencia estable anterior al campo cultural que negocia. O bien, si el sujeto está culturalmente construido, de todas formas posee una capacidad de acción, en general configurada como la capacidad para la mediación reflexiva, que queda intacta sea cual sea su grado de inserción cultural. Apoyándose en ese modelo, «cultura» y «discurso» atrapan al sujeto, pero no lo conforman. Este movimiento para adjetivar y atrapar al sujeto preexistente ha sido necesario para crear un punto de donde surja su acción que no esté completamente definido por esa cultura y ese discurso. No obstante, esta clase de argumento implica erróneamente: a) que la capacidad de acción sólo puede determinarse apelando a un «yo» prediscursivo, aunque éste esté en medio de una concurrencia discursiva, y b) que estar compuesto por el discurso es estar definido por él, donde la definición hace imposible la acción. Incluso en las teorías que defienden un sujeto detalladamente adjetivado o situado, éste sigue encontrando su ámbito discursivamente conformado en un marco epistemológico de contraposición.

El sujeto culturalmente atrapado pacta sus construcciones, aun cuando éstas sean los predicados mismos de su propia identidad. En Beauvoir, por ejemplo, hay un «yo» que hace su género, que se transforma en su género, pero ese «yo», habitualmente relacionado con su género es, de todas formas, un lugar donde se ubica la capacidad de acción que nunca consigue equipararse totalmente con su género. Ese cogito nunca es plenamente del mundo cultural que negocia, independientemente de lo pequeña que sea la distancia ontológica que aleja a ese sujeto de sus predicados culturales. Las teorías feministas de la identidad que exponen predicados de color, sexualidad, etnicidad, clase y capacidad física frecuentemente acaban con un tímido «etcétera» al final de la lista. A lo largo de ese camino horizontal de adjetivos, estas posiciones pugnan por incorporar un sujeto situado, pero permanentemente quedan incompletas.

No obstante, este fracaso es instructivo: ¿qué impulso político puede desprenderse del «etcétera» desesperado que se manifiesta con tanta frecuencia al final de esas descripciones? Esto es un signo de

cansancio, así como del procedimiento ilimitado de la significación en sí. Es el *supplement*, el exceso que obligatoriamente va asociado a todo empeño por reclamar la identidad definitivamente.

No obstante, este «etcétera» ilimitado se presenta como un nuevo punto de partida para las teorías políticas feministas. Si la identidad se afirma por medio de un procedimiento de significación, si ya está siempre significada y aun así sigue significando mientras se mueve dentro de distintos discursos entretejidos, entonces la cuestión de la capacidad de acción no puede contestarse apelando a un «yo» que exista antes de la significación. En definitiva, las condiciones que posibilitan una afirmación del «yo» proceden de la estructura de significación, las normas que reglamentan las invocaciones legítima e ilegítima de ese pronombre, las prácticas que determinan los términos de inteligibilidad mediante los cuales ese pronombre puede moverse. El lenguaje no es un medio o instrumento exterior en el que pueda introducir un yo y del cual pueda extraer un reflejo de ese yo.

El modelo hegeliano de reconocimiento de uno mismo -que ha sido utilizado por Marx, Lukacs y en numerosos discursos liberadores contemporáneos- admite una adecuación eventual entre el «yo» que se enfrenta a su mundo, incluido su lenguaje, como un objeto, y el «yo» que se encuentra como un objeto en ese mundo. Pero la dicotomía sujeto/objeto, que en este caso corresponde a la tradición de la epistemología occidental, determina la misma problemática de la identidad que intenta solventar.

¿Qué tradición discursiva sitúa al «yo» y su «Otro» en un enfrentamiento epistemológico que posteriormente determina dónde y cómo se deben expresar las cuestiones de cognoscibilidad y capacidad de acción? ¿Qué tipos de capacidad de acción se rechazan al postular un sujeto epistemológico, ya que las normas y prácticas que rigen la invocación de ese sujeto y regulan por adelantado su acción están descartadas como lugares de análisis e intervención crítica?

El hecho de que el punto de partida epistemológico en ningún sentido sea inevitable se corrobora ingenua y constantemente mediante las operaciones mundanas del lenguaje común -extensamente documentado en la antropología-, que advierten en la dicotomía sujeto/objeto una imposición filosófica extraña y contingente, cuando no violenta. El lenguaje de apropiación, instrumentalidad y distanciamiento bien aceptado en el modo epistemológico también corresponde a una táctica de dominación que enfrenta al «yo» contra el «Otro» y, una vez que se realiza esa separación, produce un conjunto artificial de preguntas acerca de la cognoscibilidad y recuperabilidad de ese Otro.

Como parte del legado epistemológico de los discursos políticos contemporáneos sobre la identidad, esta oposición binaria es una jugada estratégica dentro de una serie de prácticas significantes, que sitúa al «yo» en esta oposición y a través de ella, y deífica esa oposición como una necesidad, encubriendo el aparato discursivo constituyente de la relación binaria en sí. El cambio de un examen epistemológico de la identidad a otro que sitúa la problemática dentro de las prácticas de significación permite analizar el modo epistemológico en sí como una práctica significante posible y contingente. Asimismo, la cuestión de la capacidad de acción se reformula como la pregunta de cómo operan la significación y la resignificación.

En resumidas cuentas, lo que se significa como una identidad no se significa en un momento concreto después del cual solamente está allí como un fragmento inerte del lenguaje entitativo. Es evidente que las identidades pueden manifestarse como otros muchos sustantivos inertes; en realidad, los modelos epistemológicos tienden a considerar esta apariencia como su punto de partida teórico. No obstante, el «yo» sustantivo sólo se manifiesta como tal mediante una práctica significante que intenta esconder su propio funcionamiento y naturalizar sus efectos. Además, cumplir las exigencias de una identidad sustantiva es una dura tarea, porque esas apariencias son identidades creadas mediante normas, y dependen de la invocación constante y reiterada de reglas que determinan y limitan prácticas de identidad culturalmente inteligibles.

En realidad, concebir la identidad como una práctica, como una práctica que significa, es concebir a los sujetos culturalmente inteligibles como el resultado de un discurso delimitado por normas, el cual se inscribe en los actos significantes mundanos y generalizados de la vida lingüística. Concebido de forma abstracta, el lenguaje alude a un sistema de signos abierto mediante el cual se genera y se rechaza de forma insistente la inteligibilidad. Como organizaciones del lenguaje históricamente concretas, los discursos se presentan en plural, coexisten dentro de marcos temporales y establecen coincidencias impredecibles e involuntarias a partir de las cuales se producen modalidades concretas de posibilidades discursivas. Como procedimiento, la significación contiene en su seno lo que el discurso epistemológico llama «capacidad de acción».

Las normas que gobiernan la identidad inteligible, o sea, que posibilitan y limitan la afirmación inteligible de un «yo», están parcialmente articuladas sobre matrices de jerarquía de género y heterosexualidad obligatoria, y operan a través de la repetición. En realidad, cuando se afirma que el sujeto está constituido, esto sólo significa que el sujeto es el resultado de algunos discursos gobernados por normas que conforman la mención inteligible de la identidad. El sujeto no está formado por las reglas mediante las cuales es creado, porque la significación no es un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición que al mismo tiempo se esconde y dicta sus reglas precisamente mediante la producción de efectos sustancíalizadores.

En cierto modo, toda significación tiene lugar dentro de la órbita de la obligación de repetir; así pues, la «capacidad de acción» es estar dentro de la posibilidad de cambiar esa repetición. Si las normas que gobiernan la significación no sólo limitan, sino que también posibilitan la afirmación de campos diferentes de inteligibilidad cultural, es decir, nuevas alternativas para el género que refutan los códigos rígidos de binarismos jerárquicos, entonces sólo puede ser posible una subversión de la identidad en el seno de la práctica de significación repetitiva. El precepto de ser de un género concreto obligatoriamente genera fracasos: una variedad de configuraciones incoherentes que en su multiplicidad sobrepasan y desafían el precepto mediante el cual fueron generadas.

Asimismo, el precepto mismo de ser un género concreto se genera mediante rutas discursivas: ser una buena madre, ser un objeto heterosexualmente deseable, ser un trabajador capacitado, en definitiva, significar a la vez una gran cantidad de garantías que satisfacen una variedad de exigencias distintas. La coexistencia o concurrencia de estos preceptos discursivos permite una reconfiguración y un replanteamiento complejos; no se trata de un sujeto trascendental que permita la acción en medio de tal concurrencia. No hay ningún yo que sea anterior a la concurrencia o que preserve una «integridad» anterior a su entrada en este campo cultural conflictivo. Sólo hay el recoger las herramientas de donde están, donde un «recoger» mismo es posible por la herramienta que está allí.

¿Qué establece una repetición subversiva dentro de las prácticas significantes de género? Yo he afirmado ("yo" me sirvo de la gramática que rige el género literario de la conclusión filosófica, pero obsérvese que la gramática misma es la que usa y hace posible este «yo», incluso cuando el «yo» que se reitera aquí repite, reutiliza y -c-como señalarán los críticos- contradice la gramática filosófica mediante la cual es a la vez posible y limitado) que, por ejemplo, dentro de la distinción sexo/género, el sexo se presenta como «lo real» y lo «fáctico», la base material o corporal en la que interviene el género como un acto de inscripción cultural. No obstante, el género no está escrito sobre el cuerpo de la misma forma en que el instrumento torturador de escritura de «La colonia penitenciaria» de Kafka se circunscribe de forma ininteligible sobre la carne del acusado. La pregunta no es ¿qué significado implica esa inscripción?, sino ¿qué aparato cultural concierta este encuentro entre instrumento y cuerpo, y qué intervenciones son posibles en esta repetición

ritualísta? Lo «real» y lo sexualmente fáctico» son construcciones fantasmáticas -ilusiones de sustancia- a las que los cuerpos están obligados a acercarse, aunque nunca puedan.

Entonces ¿qué permite enseñar la hendidura entre lo fantasmático y lo real, mediante lo cual lo real se reconoce como fantasmático? ¿Proporciona esto la opción de una repetición que no esté completamente constreñida por la orden de volver a afianzar identidades naturalizadas? Así como las superficies corporales se representan como lo natural, estas superficies pueden convertirse en el sitio de una actuación disonante y desnaturalizada que descubre el carácter performativo de lo natural en sí.

Las prácticas de la parodia pueden servir para volver a mostrar y afianzar la distinción misma entre una configuración de género privilegiada y naturalizada y otra que se manifiesta como derivada, fantasmática y mimética: una copia fallida, por así decirlo. Y seguramente la parodia se ha utilizado para fomentar una política de desesperación, que confirma la exclusión supuestamente inevitable de los géneros marginales del territorio de lo natural y lo real. No obstante, este fracaso para hacerse «real» y encamar "lo natural" en mi opinión, es un fracaso de todas las políticas de género, debido a que estos sitios ontológicos son fundamentalmente inhabitables. Por consiguiente, hay una risa subversiva en el efecto de pastiche de las prácticas paródicas, en las que lo original, lo auténtico y lo real también están constituidos como efectos. La pérdida de las reglas de género multiplicaría diversas configuraciones de género, desestabilizaría la identidad sustantiva y privaría a las narraciones naturalízadoras de la heterosexualidad obligatoria de sus protagonistas esenciales: «hombre» y «mujer». La reiteración paródica del género también presenta la ilusión de la identidad de género como una profundidad inmanejable y una sustancia interior.

Como consecuencia de una performatividad sutil y políticamente impuesta, el género es un «acto», por así decirlo, que está abierto a divisiones, a la parodia y crítica de uno mismo o una misma y a las exhibiciones hiperbólicas de «lo natural» que, en su misma exageración, muestran su situación fundamentalmente fantasmática. He procurado explicar que las categorías de identidad -que normalmente se consideran fundacionales para la política feminista, es decir, que son necesarias para activar el feminismo como una política de identidad funcionan simultáneamente para ceñir y limitar por anticipado las mismas opciones culturales que, presumiblemente, el feminismo debe abrir. Las restricciones tácitas que crean el «sexo» culturalmente inteligible deben concebirse como estructuras políticas generativas más que como fundamentos naturalizados. Paradójicamente, la reconceptualización de la identidad como un efecto, es decir, como producida o generada, abre vías de «capacidad de acción» que son astutamente excluidas por las posiciones que afirman que las categorías de identidad son fundacíonales y permanentes.

Que una identidad sea un efecto significa que ni está fatalmente especificada ni es totalmente artificial y arbitraria. El hecho de que el carácter constituido de la identidad haya sido malinterpretado a lo largo de estas dos líneas incompatibles revela la forma mediante la que el discurso feminista sobre la construcción cultural queda atrapado dentro del binarismo innecesario de libre albedrío y determinismo. La construcción no se opone a la capacidad de acción; es el escenario necesario de esa capacidad, los términos mismos en que ésta se estructura y se vuelve culturalmente inteligible.

La principal tarea del feminismo no es crear un punto de vista externo a las identidades construidas; esto equivaldría a la construcción de un modelo epistemológico que deje de aceptar su propia posición cultural y, por lo tanto, se promueva como un sujeto global, posición que usa precisamente las estrategias imperialistas que el feminismo debería criticar. La principal tarea más bien radica en localizar las estrategias de repetición subversiva que posibilitan esas construcciones, confirmar las opciones locales de intervención mediante la participación en esas prácticas de repetición que forman la identidad y, por consiguiente, presentan la posibilidad inherente de refutarlas.

Esta indagación teórica ha procurado situar lo político en las propias prácticas significantes que determinan, regulan y desregulan la identidad. No obstante, este intento sólo puede efectuarse planteando un conjunto de preguntas que amplían la noción misma de lo político.

¿Cómo cambiar los fundamentos que contienen distintas configuraciones culturales de género? ¿Cómo desestabilizar y devolver a su dimensión fantasmática las «premisas» de la política de identidad? Esta tarea ha exigido una genealogía crítica de la naturalización del sexo y de los cuerpos en general. También ha requerido replantearse la figura del cuerpo como mudo, anterior a la cultura, en espera de significación; una figura que posee referencias cruzadas con la de lo femenino, esperando la inscripción como incisión del significante masculino para introducirse en el lenguaje y la cultura.

A partir de un estudio político de la heterosexualidad obligatoria ha sido preciso poner en duda la construcción del sexo como binario, como una relación binaria jerárquica. Desde el punto de vista del género como práctica se han planteado preguntas acerca del carácter fijo de la identidad de género como una profundidad interior que supuestamente se exterioriza en diversas formas de «expresión». Se ha demostrado que la construcción implícita de la construcción heterosexual primaria del deseo se mantiene aunque se manifieste en el modo de bisexualided primaria.

También se ha expuesto que las estrategias de exclusión y jerarquía continúan planteando la distinción sexo/género y recurriendo al «sexo» como lo prediscursivo, así como priorizando la sexualidad respecto de la cultura y, concretamente, la construcción cultural de la sexualidad como lo prediscursivo.

Finalmente, el paradigma epistemológico que admite la prioridad del agente sobre la acción crea un sujeto global y globalizador que no acepta su propia ubicación ni tampoco las condiciones para una intervención local. Si se los toma como la base de una teoría o política feminista, estos «efectos» de la jerarquía de género y de la heterosexualidad obligatoria no sólo se detallan erróneamente como fundamentos, sino que las prácticas significantes que hacen posible esta descripción metaléptica errónea continúan estando fuera del alcance de una crítica feminista de las relaciones entre los géneros.

Introducirse en las prácticas repetitivas de este terreno de significación no es una elección, pues el “yo” que podría entrar, está ya siempre adentro: no hay posibilidad de que el agente actúe ni tampoco hay posibilidad de realidad fuera de las prácticas discursivas que otorgan a esos términos la inteligibilidad que poseen. La tarea no es saber si hay que repetir, sino cómo repetir o, de hecho, repetir y, mediante una multiplicación radical de género, desplazar las mismas reglas de género que permiten la propia repetición.

No hay una ontología de género sobre la que podamos elaborar una política, porque las ontologías de género siempre funcionan dentro de contextos políticos determinados como preceptos normativos: deciden qué se puede considerar sexo inteligible, usan y refuerzan las limitaciones reproductivas sobre la sexualidad, determinan los requisitos preceptivos mediante los cuales los cuerpos sexuados o con género llegan a la inteligibilidad cultural. Por consiguiente, la ontología no es un fundamento, sino un precepto normativo que funciona insidiosamente al introducirse en el discurso político como su base necesaria. La deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política; más bien instaura como política los términos mismos con los que se estructura la identidad.

Este tipo de crítica cuestiona el marco fundacionista en que se ha organizado el feminismo como una política de identidad. La paradoja interna de este fundacionismo es que determina y obliga a los mismos «sujetos» que espera representar y liberar. La tarea aquí no es alabar cada una de las nuevas opciones posibles en tanto que opciones, sino redescribir las opciones que ya existen, pero que existen dentro de campos culturales calificados como culturalmente ininteligibles e imposibles. Si las identidades ya no se establecieran como premisas de un silogismo político, y si ya no se creyera que la política es una serie de

prácticas derivadas de los supuestos intereses que incumben a un conjunto de sujetos preconcebidos, seguramente nacería una nueva configuración de la política a partir de las ruinas de la anterior.

Las configuraciones culturales del sexo y el género podrían entonces multiplicarse o, más bien, su multiplicación actual podría estructurarse dentro de los discursos que determinan la vida cultural inteligible, derrocando el propio binarismo del sexo y revelando su antinaturalidad fundamental. ¿Qué otras estrategias locales que comprometan lo «no natural» podrían conducir a la desnaturalización del género como tal?

(Fragmento de El género en disputa, El feminismo y la subversión de la identidad, Editorial Paidos)

*Filósofa post-estructuralista que actualmente ocupa la cátedra Maxine Elliot de Retórica, Literatura comparada y Estudios de la mujer, en la Universidad de California, Berkeley, ha sido profesora en la Universidad de Wesleyan de Ohio y Johns Hopkins. Ha realizado importantes aportaciones en el campo del feminismo, la Teoría Queer, la filosofía política y la ética.
Autora de El Género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad (1990) y Cuerpos que importan. El límite discursivo del sexo (1993), traducida a 20 lenguas, ambos libros describen lo que hoy se conoce como Teoría Queer.

LA IDEA DE IGUALDAD

Celia Amoros*

El feminismo, hoy en día como siempre, trata de dar su expresión teórica a un proceso de cambio social que tiene implicaciones en todos los niveles de la existencia humana: en el nivel económico, en el político, en el orden cultural y en el de las organizaciones simbólicas. Es un proceso de cambio que tiene dimensiones antropológicas como lo ha visto Marvin Harris.[1] Es asimismo una inflexión importante del propio proceso de hominización, como lo intuyera el socialista utópico Fourier, y no puede por ello dejar de ejercer su impacto en la filosofía. La filosofía y esta tarea, dadas las dimensiones de la globalización, le resulta cada vez más difícil trata de dar expresión teórica a ciertas formas que la conciencia de la especie humana va tomando de sí misma. Intenta, como lo quería Hegel, pensar su propio tiempo en conceptos, ser autoconciencia crítica de la cultura. Lo cual era bastante más sencillo cuando, como lo decía Jean-Paul Sartre, la especie humana era ese "club tan restringido". Tan restringido que en él no se admitía a las mujeres, que eran elididas o conceptualmente despachadas creo que éste es el término exacto por medio de diversas variantes en que se pueda concebir "lo Otro" de lo humano, como lo explicó Simone de Beauvoir en El Segundo Sexo. Continentes enteros como Africa, por ejemplo, quedaban para los grandes filósofos europeos, como Kant y Hegel, fuera de la historia del espíritu. Ahora, pese al etnocentrismo y al androcentrismo que siguen imperando, obviamente, no es posible pensar en estos términos provincianos.

El feminismo como proceso de emancipación de las mujeres y el proceso de descolonización tienen raíces comunes, justamente, en la Ilustración europea, que sentó las bases críticas para que tanto la sumisión de las mujeres como el subyugamiento y la explotación de continentes enteros fueran impugnadas e irracionadas. Yo hablo aquí, naturalmente, desde mi formación-deformación profesional, que es la historia de la filosofía y del pensamiento. Hay análisis muy solventes de los aspectos económicos y políticos que han contribuido decisivamente a generar estos cambios, pero mi cometido como historiadora de ideas es recordar que Olympe de Gouges, quien escribió la "Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana" en 1789, deploraba a la vez la situación de esclavitud a que se ven sometidos los "hombres" de color de nuestras islas. El abolicionismo en Estados Unidos y el movimiento sufragista surgieron íntimamente unidos.

Es en exceso esquemático y por ello inexacto afirmar, como lo hacen algunas feministas postmodernas, que el movimiento feminista haya sido un movimiento de emancipación a la medida de la mujer blanca heterosexual de clase media. La historia del sufragismo es la historia de unas relaciones complejas entre mujeres de un amplio espectro social el caso de líderes como Susana Anthony lo atestigua aunque, por razones obvias, dieron la tónica las de origen burgués: eran las más cultas, las que sabían hablar en público, etc. Pero la gran asignatura pendiente para todas era la ciudadanía cuando la ciudadanía era ya, para la inmensa mayoría de los varones, algo conquistado y por donde no pasaba el eje de las vindicaciones. (Ni debía pasar para muchos por ser una mistificación burguesa: lo importante era la lucha de clases). Las mujeres parecemos estar condenadas a formular vindicaciones anacrónicas desde el punto de vista de los tempus históricos de la historia del patriarcado, que marca, por decirlo así, tempus canónicos. Pero no parece que sea posible ni deseable obviar el trámite de tales vindicaciones. Ahora ocurre algo en muchos

[1]Marvin Harris, antropólogo norteamericano.

aspectos similar: cuando empezamos a tomar posiciones de sujeto en muchos ámbitos de la vida social, cultural y política, se declara la muerte del sujeto.

Hay que recordar que el feminismo de los setenta, que tiene ya sus referentes clásicos como Sulamith Firestone, planteó las relaciones entre feminismo y racismo reléase "La dialéctica del sexo". Y el debate sexo-contra-sexo o clase-contra-clase, en el ámbito del feminismo socialista que fue potente, dio juego hasta la saciedad. El feminismo debería recuperar su tradición y señas de identidad por más que los postmodernos desacrediten las "metanarrativas": el problema de las mujeres ha .sido siempre el de caer en la trampa de que nuestras luchas siempre parten de cero. No creo que se pueda recuperar lo que a lo largo de la historia algunas "pensadoras de la diferencia sexual" interpretan como las emergencias de una identidad femenina genuina y autoconstituyente. Tal identidad es un mito: todas las identidades son construidas y negociadas sobre todo las identidades dominadas en una tensión entre la "heterodesignación" de que las hacen objeto los dominadores y una autodesignación siempre vacilante y tentativa. No creo, pues, ni la Diferencia con mayúscula ni me parece conveniente la pulverización del sujeto del movimiento feminista siempre en precaria y problemática construcción, como todo sujeto colectivo en una hipertrofia de las diferencias entre las mujeres que acaba por olvidar que ocupan una posición común en ese entramado de pactos entre los varones, incluso entre dominantes y dominados, en que el patriarcado consiste.

Así pues, entiendo que el reto actual del feminismo es el reto de la globalización y que este reto solamente se puede afrontar tramando pactos entre mujeres cada vez más amplios y más sólidos. Estos pactos son sin duda tremendamente difíciles, pero se va haciendo la experiencia de ellos en los proyectos de cooperación donde se implican cada vez más las mujeres, tanto las occidentales como las del Tercer Mundo. El feminismo ha de poder asumir el reto de la multiculturalidad orientándola en el sentido de una interculturalidad porque las mujeres, por encima de diferencias que nadie minimiza, han sufrido en común la dominación, y la subcultura femenina que esta dominación ha generado en todas partes y que reviste diferentes formas, tiene, con todo, claves comunes.

Debemos defender, pues en el espíritu de la Conferencia de Pekín (1995), el programa del cumplimiento y la profundización de los derechos humanos que, por más que nacieran en Occidente, transcienden a Occidente y pueden hacer de Occidente objeto de interpelación, ponerlo sub judice La idea de igualdad, idea de estirpe ilustrada, desacreditada hoy en día con la mala fe de quienes pretenden que ignora las diferencias cuando, justamente, es el único criterio para distinguir entre las deseables y las indeseables ha de ser la idea reguladora irrenunciable en la lucha contra la feminización de la pobreza. En suma: no creo en el mensaje de quienes nos vienen con la presunta buena nueva de que estamos "Más allá del emancipacionismo" y de que debemos instalarnos en un presuntamente nuevo paradigma que no hace sino restaurar en nuevas claves una dominación ancestral. En mi libro "Tiempo de feminismo" he tratado de profundizar en el sentido de mis propuestas.

https://www.examtime.com/en/p/1357055-la-idea-de-igualdad--autora-celia-amoros-mind_maps

*Celia Amorós. Filósofa y catedrática de filosofía, Universidad Complutense, Madrid, Fundadora del Seminario Permanente Feminismo e ilustración. Autora de Hacia una crítica de la razón patriarcal (Antrophos, 1989); Soren Kirkegaard o la subjetividad del caballero» (Antrophos, 1987); Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad (Cátedra, 1997); y numerosas conferencias y artículos relacionados con la cuestión de género.