

Ética Antipatriarcal. Un esbozo ético-teológico desde una perspectiva crítica de género

Enrique Vega-Dávila

Resumen: Los feminismos han colocado en el debate público la identidad de las mujeres y la relación con sus diferentes espacios relacionales que atraviesan lo personal y estructural. Esto también afecta lo cristiano, situación que ha permitido que sean visibilizadas las mujeres desde lo que ha sido llamado una hermenéutica de la sospecha. Así se ha podido reconocer al kyriarcado como una estructura sociocultural alienante y descubrir mujeres que no han sido mencionadas desde el cristianismo primitivo hasta nuestra época. En esa línea de pensamiento también se tomará en cuenta una perspectiva ética latinoamericana que cuestione no solo la praxis social cristiana, sino que busca considerar los elementos que la han fortalecido. En ese sentido, desde una perspectiva genealógica, una postura ética antipatriarcal toma en serio la crítica de los feminismos y asume la responsabilidad desde los cuerpos masculinos y a ellos se dirige. Esto implica posicionarse ante los modos de hacer teología y los elementos narrativos que han sido ocupados para justificarse, para así cuestionar la religión patriarcal y proponer un cambio de visión que contemple lo diverso como una posibilidad relacional en horizontalidad y una participación activa que exponga en nuestros actos la Divinidad en la que creemos.

El patriarcado es un juez
que nos juzga por nacer,
y nuestro castigo
es la violencia que no ves.

—“Un violador en tu camino,” Colectivo Las Tesis

En el performance realizado por la colectiva feminista chilena Las Tesis,¹ que más adelante se expandirá en muchas partes del mundo con adaptaciones propias de los lugares, lo que implicó

¹ Colectivo Las Tesis (@lastesis), “Un violador en tu camino,” video de Instagram, 25 de noviembre de 2019, <https://www.instagram.com/p/B5TzGYIFqen/>.

también haber sido difundido en diferentes lenguas² se establecen algunos puntos desarrollados por la antropóloga feminista Rita Segato.³ Estos son:

1. Que existe una posición moral que cuestiona y juzga los cuerpos, especialmente el de las mujeres, pero también – por extensión – a todo lo que no encaja la gramática social creada por esta misma. Esto incluiría a un sinfín de grupos, entre ellos, las diversidades sexogenéricas.
2. Que estas demandas se establecen culturalmente a través de mandatos sociales extendidos por quienes tienen poder social, cultural, económico, religioso o político, las que se prolongan desde el nacimiento – pasando por la asignación performativa del sexo – hasta la misma muerte.⁴ Estas requerirían – desde una visión determinista – que las mujeres deban sujetarse a esas demandas y que los cuerpos abyectos queden marginalizados.

Estos puntos colocan de plano dos situaciones que quisiera discutir en esta primera parte del texto, en torno a lo que llamo una ética antipatriarcal, la que implicaría tomar en cuenta posturas éticas disidentes y laicas como un horizonte vital para criticar lo religioso. Esta ética antipatriarcal consideraría al patriarcado como creador de no-sujetos. Es decir, que al valorar esta estructura a tan solo a ciertas identidades que reproducen lo blanco, burgués y heterosexual⁵ ha colonizado/invisibilizado a otras identidades,⁶ las que nos encontramos aún hasta ahora peleando por lo que ha sido llamado por Judith Butler como “el derecho a aparecer.”⁷ Esto puede reconocerse en

² Constanza Hormazábal Durand, “Las tesis y su apropiación alrededor del mundo: una mirada desde la comunicación política,” *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* 148 (2021): 107–120.

³ Rita Segato, *La guerra contra las mujeres* (Traficantes de Sueños, 2016), 57–108.

⁴ Es el caso, por ejemplo, de mujeres trans* que habiendo vivido como mujeres son sepultadas por sus familias con el nombre asignado al ser inscritas en los registros públicos. Un caso importante se ha dado en Ciudad de México, donde se consiguió el cambio de identidad de modo post-mortem de una mujer trans*. Daniela Rea, “Paola llega su hogar, el Mausoleo,” Noviembre 25, 2024, piedepagina.mx/paola-llega-a-su-hogar-el-mausoleo-tiresias/.

⁵ Mágara Millán, *Alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas* (Red de Feminismos Descoloniales, 2014), 119–144.

⁶ María Lugones, “Colonialidad y género,” en *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales*, ed. Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz (Universidad del Cauca, 2014), 57–74.

⁷ Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (Paidós, 2017), 31–70.

distintos trabajos en torno a los estudios de género, los que han mostrado que distintas subjetividades no han sido tenidas en cuenta en el desarrollo de la historia, al punto que obtener derechos se han convertido en una gesta histórica con su correspondiente reacción conservadora del *status quo*.⁸

De lo anterior radica la constante invitación a que los hombres, sujetos generizados, reconocidos y validados, nos hagamos cargo de los otros hombres. Como consecuencia agregaría posicionarnos a favor de los feminismos tanto teológicos como teóricos y activistas implicaría empezar procesos que nos permitan despatriarcalizar, descolonizar y descapitalizar tanto nuestras relaciones interpersonales como las instituciones a las que pertenecemos.⁹

Quisiera, como parte de esta introducción, insistir que toda propuesta teológica tiene como base una posición filosófica y, por lo mismo, consecuencias éticas y políticas,¹⁰ razón por la que no puede considerarse una postura teológica como neutra, sino totalmente atravesada por la intencional de quien la propone. Además, cuando en este trabajo se emplea la categoría género en genitivo (de género) se hace referencia a las propuestas planteadas desde los feminismos, que no se reduce al concepto “mujeres,” sino que se extiende a otras identidades también desde posturas *queer/cuir*.¹¹

En estos planteamientos consideraré hablar en primera persona desde una perspectiva alimentada por la autoetnografía, es decir, lo que se expresa de modo teórico atraviesa mi propia vida. Esto implica considerar mi condición de varón cisgénero, racializado, creyente, profesional en materia de teología y género, y, por supuesto también

⁸ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (Paidós, 2017), 53–94. Adrienne Rich, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana,” *DUODA. Revista de estudios feministas* 10 (1996): 15–42. Virginia Cano, *Ética tortillera. Ensayos en torno al éthos y la lengua de las amantes* (Madreselva, 2015), 19–40. Paco Vidarte, *Ética marica: Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ* (EGALES, 2010), 35–51.

⁹ María Galindo, *Feminismo bastardo* (ISOLE, Mujeres creando, 2022), 84–102.

¹⁰ Además, Marcella Althaus-Reid insistirá que por ser ética y política toda teología también es sexual. Marcella Althaus-Reid, *Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política* (Paidós, 2023), 15–18.

¹¹ La palabra inglesa *queer* hace alusión a un insulto, pero va más allá y se convierte en un movimiento, nacido en el norte global, de reivindicación de derechos sociales negados al colectivo LGBTIQ+. David Carter, *Stonewall* (Library of Congress, 2004), 158–166. Por otra parte, la expresión *cuir* no es una traducción del término, sino una politización desde Latinoamérica. Diego Falconí, “De lo queer/cuir/cuy(r) en América Latina. Accidentes y malos entendidos en la narrativa de Ena Lucía Portela,” *Revista de Pensamiento Crítico y Estudios Latinoamericanos* 10 (2014): 95–113. Sayak Valencia, “Del queer al cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur glocal,” en *Políticas de lo irreal, Queer y cuir*, ed. Fernando Lanuza, Raúl Carrasco (Fontamara, 2015), 19–38.

mi identidad marica.¹² Desde este lugar de enunciación presentaré cómo muchos posicionamientos éticos se basan en un esencialismo determinista que, desde las emociones generadas, han modificado los distintos cuerpos¹³ para luego, desde una perspectiva latinoamericana, considerar la relación fe y praxis y algunas proposiciones éticas.

CRÍTICAS A LOS DISCURSOS RELIGIOSOS CRISTIANOS DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Según una propuesta ya antigua, pero que generó impacto, Mary Daly identificó al cristianismo como una historia de contradicciones¹⁴ que habría establecido una institución al margen de la propuesta jesuánica. Para crear este edificio conceptual se ha sostenido en lo que ha sido una dogmática, la que, en términos de los estudios de género, podría ser considerada una *gramática social*, es decir, una forma de leer cuerpos e identidades y establecer normas para estos. Teniendo en cuenta tal gramática agregaría algunos cuerpos han sido reconocidos, y otros, simplemente han sido considerados menos importantes, discutibles, patologizados o penalizados. En ese sentido me refiero a “no-personas”¹⁵, colectivo que aglutina a las mujeres y las muchas diversidades – que no se circunscriben solo a las sexogenéricas, sino que incluyen también a las corporales, neurodivergentes, “discas”¹⁶ – que han sufrido la colonialidad a partir del poder ejercido y han sido tenidas por menos. Sintetizo las críticas a los discursos mencionados en estos dos puntos:

¹² La palabra inglesa *queer* sirvió como una forma de desprecio para quienes no encajaban en la sociedad heteronormada, pero existen otros adjetivos igual de peyorativos en esa lengua como *faggot*, *poofter*, o *fag*. De modo similar, en el castellano existen varias formas de expresar ese mismo rechazo que se encuentran relacionadas con lo regional, lo social o lo económico. Maricón o marica es una de esas formas, la que al igual que lo queer es asumido desde la adopción reivindicativa.

¹³ Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones* (CIEG-UNAM, 2015), 19–25.

¹⁴ Mary Daly, “El cristianismo: una historia de contradicciones,” en *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, ed. Mary Ress, Ute Steibert, Lene Sjørup (Sello Azul, 1997), 61–96.

¹⁵ Vidarte considera de modo similar y de modo concreto a las personas LGBTQ+: “Porque las maricas ya parten de una situación peculiar: están desprovistas de un yo, no son sujetos. O comparten esquizofrénicamente su cualidad de yo-sujetos políticos y su estigma translébico, compatibilizándolos malamente.” Vidarte, *Ética marica*, 33.

¹⁶ La palabra “discas” es ocupada por quienes realizan activismo contra el capacitismo, se refiere a las personas que viven con discapacidades. Ivana Romero, “Activismo disca: del estigma social de la discapacidad a la identidad política,” Diciembre 3, 2020, agenciapresentes.org/2020/12/03/discapacidad-activismo/.

*Crítica al esencialismo*¹⁷

Teniendo en cuenta lo mencionado en la introducción, las distintas propuestas teológicas son consecuencia de una clara posición filosófica que redunda en una mirada del mundo, de la sociedad o de la humanidad. En ese sentido, una de las tensiones claras entre los discursos cristianos y los estudios de género radica en la concepción que se tiene de lo humano. Judith Butler retomando una discusión en los feminismos afirma en *Género en disputa* que:

Las discusiones feministas actuales sobre el esencialismo exploran el problema de la universalidad de la identidad femenina y la dominación masculinista de distintas maneras. Las afirmaciones universalistas tienen su base en una posición epistemológica común o compartida (entendida como la conciencia articulada o las estructuras compartidas de la dominación) o en las estructuras aparentemente transculturales de la femineidad, la maternidad, la sexualidad y la *écriture féminine*.¹⁸

Tal esencialismo, según esta académica entra en colisión con la comprensión de la materialidad de los cuerpos, sus alcances, importancia e historias. Estos se verían afectados por una comprensión filosófica universalista que ha hecho que ciertas categorías biológicas sean presentadas de modo totalmente determinantes y absolutos, sin considerar que la creación de muchos contenidos científicos pueden ser fácilmente considerados juegos de verdad,¹⁹ confeccionados a partir de la situación de quien la enuncia.²⁰

Esta búsqueda de la esencia de lo humano ha creado la idea de una normalidad que terminó por situar unos cuerpos como más importantes que otros,²¹ así la heterosexualidad se convertiría en un estado compulsivo y obligatorio que cumplir a toda costa.²² Y debido a que desde allí se han construido distintos saberes, estos han quedado erigidos como posición hegemónica e incuestionable. En ese sentido, la ética formulada sin tales cuerpos y sin diversidades puede

¹⁷ Retomando la crítica del autor mencionado se retoma una crítica antidogmática: “No creemos en nada. Y menos en las proclamas esencialistas, iusnaturalistas. Todos los esencialismos se han acabado tornando en nuestra contra porque la marica, la bollo, la trans, es lo que queda siempre fuera de toda esencia, de todo derecho.” Vidarte, *Ética marica*, 78.

¹⁸ Judith Butler, *Género en disputa: feminismo y subversión de la identidad* (Paidós, 2007), 67.

¹⁹ Michel Foucault, *Las tecnologías del yo y otros textos afines* (Siglo XXI, 1990), 44–50.

²⁰ Donna Haraway, *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza* (Cátedra Feminismos, 1995), 323–339.

²¹ Butler, *Cuerpos que importan*, 53–94.

²² Rich, “Heterosexualidad obligatoria,” 15–42.

considerarse no solo universalista o esencialista, sino también heterosexista y cisgénero.²³ Éticas laicas vienen insistiendo desde una perspectiva materialista en la necesidad de construir desde quienes ya tenemos una existencia establecida y no andar “buscando esencias homosexuales [u otras] en la medicina, la embriología, la genética, la biología, la paleontología, la etiología, la psicología ni hostias.”²⁴ Esto implicaría reconocer, siguiendo a Vidarte

que . . . para poder renegociar los términos de organizar la existencia de los cuerpos, es necesario dinamitar el mito de la naturaleza (femenina) [y todas]. Para deshacernos del contrato social heterosexual, es menester desestimar el estado de naturaleza que el mismo ha proyectado como su origen pleno y seguro.²⁵

Lo citado ciertamente colisiona con algunas posturas cristianas. Pero no considerar estas críticas nos conmina a abandonar una actitud endogámica que se complace en escuchar solo las voces convenientes en los juegos de verdad.²⁶

Crítica a los mandatos e imaginarios masculinos

Como afirma R. Connell, los cuerpos de los hombres se han sostenido en la idea de un mito sobre la masculinidad verdadera que convertiría estas identidades en una suerte de máquina que debería completar una serie de órdenes para mostrar su efectividad y, por ello, necesidad.²⁷ Esto es realizado en distintos espacios de relación, que puede incluir el deporte, la familia, el trabajo unido a las distintas jerarquías que se establecen. Lo planteado aquí puede asociarse con una proposición de Bonino quien afirma que tales mandatos son una suerte de imaginarios o creencias imperativas que ponderan unas identidades sobre otras.²⁸

Estos mandatos o imaginarios de género se inscriben en los cuerpos buscando determinarlos o se presentan como una matriz que fundamenta relaciones de todo tipo. En tal sentido, Tamayo y Salazar reconocen que las profesiones de fe han creado un patriarcado

²³ Vidarte, *Ética marica*, 22–28.

²⁴ Vidarte, *Ética marica*, 54.

²⁵ Cano, *Ética Tortillera*, 67.

²⁶ Un ejemplo prístino de esto se encuentra en el documento *Varón y Mujer* de la Congregación para la Educación Católica quien propone vías de diálogo sin una sola cita o referencia a quienes trabajan temas de género. Sus 68 pies de página son solo de referencias católicas (Vaticano: Tipografía vaticana, 2019), 3–31.

²⁷ R. Connell, *Masculinidades* (CIEG, 2019), 302–316.

²⁸ Luis Bonino, “Masculinidad hegemónica e identidad masculina,” *Dossiers feministes* 6 (2002): 7–36.

religioso que produce y reproduce masculinidades sagradas.²⁹ Tal estructura demandaría una suerte de comportamientos individuales, gestos y discursos,³⁰ que terminarían por reforzar instituciones y validándose históricamente.

Puede reconocerse, de este modo, en discursos cristianos muy concretos, ponderados ya por teólogas feministas, desde el inicio de sus reflexiones, que el discurso patriarcal que se sostiene en un dios masculino ha herido identidades que no encajan en tal visión,³¹ limitándoles acceso a distintos estamentos o subordinando sus roles. Esto ha redundado en una iglesia dirigida por hombres, sostenida por una lectura bíblica donde los hombres han tenido protagonismo y que dirigen una liturgia masculina que exalta adjetivos divinos también masculinos.

Los imaginarios de género exigen que esta situación se prolongue en el tiempo y busque, además, ciertas herramientas para sentirse autorizada. En una lógica de poder la presencia social de ciertos cuerpos han asociado, entre muchas otras características dualistas, lo racional/mental a lo masculino y lo corporal/emocional a lo femenino³² con consecuencias éticas muy concretas: instrumentalizar lo corporal para prácticas reproductivas y roles sociales administrativos, pero que no impliquen necesariamente dirigencia. No está de más recordar, en este aspecto, la instrumentalización de ciertos pasajes bíblicos que impiden el ministerio a mujeres en distintas denominaciones cristianas.³³

Para finalizar este apartado me parece importante retomar lo expresado por Ivonne Gebara en torno a lo que ella considera una ética masculina:

²⁹ Juan José Tamayo y Octavio Salazar, “La superación feminista de las masculinidades sagradas,” *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios feministas* 1, no. 1 (2016): 213–239.

³⁰ Enrique Vega-Dávila, “Cuerpos masculinos en el cristianismo hegemónico. Algunas retóricas del poder cristiano desde una perspectiva de género, masculinidades y religión,” *Estudios del discurso* 10 (2024): 37–59.

³¹ Mary Daly, “Después de la muerte de dios padre: la liberación de las mujeres y la transformación de la conciencia cristiana,” en *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, ed. Mary Ress, Ute Steibert, y Lene Sjørup (Sello Azul, 1997), 97–106. Dorothee Sölle, “Búsqueda feminista de los nombres de Dios,” en *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, ed. Mary Ress, Ute Steibert, y Lene Sjørup (Sello Azul, 1997), 311–320.

³² Elsa Muñiz, “Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad,” en *El cuerpo. Estado de la cuestión*, ed. Elsa Muñiz (Universidad Autónoma de México – Xochimilco, 2015), 29–58.

³³ Rebeca Montemayor. “Espacios sagrados negados. Ministerios ordenados de mujeres. Un proceso inconcluso en iglesias protestantes de América Latina,” *Religión y género*, ed. Sylvia Marcos (Trotta, 2012), 181–202.

[Esta] tiene que ver con la polis, con la ciudad y sus preocupaciones, con la guerra y la paz, con las civilizaciones y las culturas. La mujer y su género universal son estables en cuanto al eterno femenino, en cuanto hembra, matriz reproductora y naturaleza. Ella repite, de cierta forma, los ciclos de la naturaleza. Nada se crea de nuevo a partir de ella a no ser la reproducción biológica de la especie. . . . Son los hombres los que deciden por ella. El hombre es lo universal y lo particular al mismo tiempo. El hombre crea la cultura y la historia porque emerge de la naturaleza, impone su voluntad y su poder. El hombre puede elegir, puede tornarse libre y, por tanto, ciudadano.³⁴

Lo mencionado aquí denunciaría cómo en las comunidades de fe se ha creado una estructura patriarcal con una ética patriarcal basada en el dominio y no en la gracia, en la imposición y no en el consenso.

PROPOSICIONES ÉTICO-TEOLÓGICAS

Desde una mirada teológica latinoamericana³⁵ se puede seguir afirmando que nuestros actos expresan a la Divinidad en la que creemos y, por lo mismo, las distintas estructuras que formamos, creamos o institucionalizamos. A partir de este tópico se reconoce que la ética cristiana está en íntima relación con la fe profesada, que demandaría más que una ortodoxia celebrada, una ortopraxis que la evidencie.³⁶

Desde ese lugar se cuestionan los discursos religiosos que se expresan en lo que se ha llamado cristianismo hegemónico, asociación de distintas experiencias cristianas que validan una posición o varias posiciones teológicas como si fuesen únicas y absolutamente verdaderas³⁷. Este aparato conceptual y actitudinal se ha constituido en una suerte de pilar que controla todo tipo de cuerpos y que podrían ser comprendidas como tecnologías desde una mirada foucaultiana, es decir, regímenes que producen verdad.³⁸

³⁴ Ivonne Gebara, “Teología de la liberación y género. Ensayo crítico feminista,” en *Religión y género*, ed. Sylvia Marcos (Trotta, 2012), 115.

³⁵ Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (Centro de Estudios y Publicaciones, 2004), 15–48.

³⁶ Leonardo Boff, *Jesucristo liberador: Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo* (Sal Terrae, 2009), 60.

³⁷ Enrique Vega-Dávila, “Divinidad al desnudo. Cuerpos que oran. Deconstrucción de lenguajes religiosos en comunidades cristianas para la diversidad sexogenérica. Experiencias en la Comunidad Cristiana Ecueménica Inclusiva El Camino” (tesis doctoral, Universidad Iberoamericana, 2023), 22.

³⁸ Foucault explica las tecnologías de este modo: “A modo de contextualización, debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas “tecnologías”, y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o

La filósofa mexicana Graciela Hierro insistió en que una perspectiva ética debe considerar lo sexual desde una perspectiva de género.³⁹ Esto significaría tener en cuenta el desarrollo del poder en la construcción de identidades y cómo lo sexual se ha convertido históricamente en materia de control. Esta misma perspectiva de género considera que no existe una mirada personal que no sea política,⁴⁰ razón por la que las mismas propuestas sexuales podrían/deberían tener incidencia en el tejido social. A partir de esto puedo afirmar que no solo lo personal es político, sino que también lo íntimo lo es. Esta propuesta demandaría, siguiendo a Hierro, “unificar la visión ética, es decir, que los valores que rigen en la recámara de la vida familiar rijan también en la cámara de decisión política.”⁴¹

Tal posición ha sido abordada ya en la teología latinoamericana desde la expresión planteada por Gustavo Gutiérrez: “no existen dos historias.”⁴² Esto no se implicaría de un enfoque que da carta de ciudadanía a una metafísica de la historia, sino que como consecuencia práctica expresa una demanda ética que, siguiendo a Hierro, implica tomar en cuenta que “[l]o que sucede en la cocina o en el dormitorio es significativo para lo que pasa en los auditorios, las calles y las cámaras del poder político. Desde la perspectiva de esta ética no podemos aceptar dicotomías artificiales como ética personal y ética social.”⁴³

Desde una perspectiva ética que coloca a lo sexual como principio y horizonte crítico, Marcella Althaus-Reid consumará esta propuesta al colocar como punto vital para hacer teología y vivirla en la práctica⁴⁴, de modo que lo uno exprese lo otro. En una crítica a la lejanía entre la coherencia de lo sexual con lo teológico, por parte de profesionales, la argentina Althaus-Reid, retomando una crítica de Mary Daly, sostendrá:

Mary Daly nos recuerda las memorias de Hannah Tillich, sobre su difunto esposo Paul Tillich, y que este no podría enfrentar la realidad

significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.” Foucault, *Tecnologías del yo y otros afines*, 48.

³⁹ Hierro, *La ética del placer* (Universidad Nacional Autónoma de México), 33–45.

⁴⁰ Kate Millet, *Política sexual* (Ediciones Cátedra, 1995), 35–66.

⁴¹ Hierro, *La ética del placer*, 125.

⁴² Gustavo Gutiérrez, “Teología desde el reverso de la historia,” en *La fuerza histórica de los pobres* (Centro de Estudios y Publicaciones, 2024), 303–394.

⁴³ Hierro, *La ética del placer*, 142.

⁴⁴ Althaus-Reid, *Teología indecente*, 159–216.

inmediata de su vida, atraído como estaba por las prácticas sadomasoquistas y de bondage, a las que reemplazaba con abstracciones teoideológicas. Lo que cabría condenar y lamentar aquí no es que Tillich fuera sadomasoquista, sino que no haya encontrado “el coraje de ser” fuera del clóset de su sexualidad; ser, por ejemplo, un teólogo sadomasoquista que reflexiona sobre un tema importante para su vida y también para las vidas de otros.⁴⁵

En el apartado anterior se establecieron como puntos críticos el esencialismo y los mandatos culturales en la construcción de una ética heteronormada que solo ha considerado algunos cuerpos normativos y desde allí ha creado propuestas universalizantes. Como respuesta a ello me permito esbozar algunos rasgos que formarían parte de una ética antipatriarcal que considera en el ámbito teológico una espiritualidad bíblica forjada desde la sospecha como herramienta política⁴⁶ y que abre los textos/vidas/historias a otras posibilidades.

Una ética antipatriarcal propopone nuevos lenguajes

El libro del Génesis inicia recordando que la palabra es creadora (cf. Gen 1). En medio del *tohu babohu* crea vida y diferentes cuerpos. La perspectiva cristiana de la primera hora reconoció —desde una lectura platónica— que Jesús era la palabra definitiva de la Divinidad⁴⁷ y esa palabra dada fue reconocida por sus acciones. Es la praxis de Jesús una palabra/actuación nueva dada al mundo y en tal proyecto que congrega sujetos⁴⁸ que ahora reconocemos como abyectos,⁴⁹ los que ahora nos unimos en esa misma causa, llamada seguimiento.

Desde una perspectiva filosófica se ha reconocido cómo las palabras crean realidades, es decir, tienen una capacidad performativa

⁴⁵ Althaus-Reid, *Teología indecente*, 160.

⁴⁶ Elizabeth Schüssler-Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico feminista de los orígenes del cristianismo* (Desclee de Brouwer, 1989), 31–72. Elizabeth Schüssler-Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica* (Trotta, 1996), 35–108.

⁴⁷ En lugar de la palabra masculina dios empleo la palabra femenina Divinidad. Esto se trata de una apuesta política que proviene de los feminismos y de lo queer/cuir que cuestionan la representación masculina y absoluta de lo divino.

⁴⁸ El uso de la “x” para formular el género gramatical es una apuesta política. Quien lea palabras con este carácter puede emplear el masculino genérico (la “o”) u otras formas como el femenino genérico, es decir, emplear la “a”, o puede elegir el uso de la “e.” En todo caso, nombrar se convierte en una decisión personal.

⁴⁹ Butler explica lo abyecto de la siguiente manera: “Lo ‘abyecto’ nombra lo que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en ‘Otro.’ Esto se efectúa como una expulsión de elementos ajenos, pero de hecho lo ajeno se establece a través de la expulsión. La construcción del ‘no yo’ como lo abyecto determina los límites del cuerpo, que también son los primeros contornos del sujeto.” Butler, *Género en disputa*, 265.

que modifica el entorno por su propia enunciación.⁵⁰ Desde la teoría de género se estableció, además, que la repetición de frases o palabras forman/señalan maneras de aparecer en el mundo.⁵¹ Y es que, frente al vacío histórico que no ha reconocido nuestras existencias, las que han quedado marginalizadas, no puede afirmarse de ninguna manera que el lenguaje es inocente, sino que, además, éste expresa de modo contundente una comprensión de nuestras relaciones interpersonales, sociales, de una perspectiva de mundo que -al ser conscientes de ello- se convertiría en una invitación a nuevas formulaciones que no reproduzcan la injusticia sistémica que hemos vivido.⁵²

Y ya que el “patriarcado impone la ley del padre en la familia, la del patrón en el trabajo y la del padre eterno en las religiones patriarcales,”⁵³ lo que ha sido reconocido desde las teologías feministas como kyriarcado,⁵⁴ como una experiencia de justicia y visibilización se convierte en una alternativa ética, en medio de un horizonte mayor, la despatriarcalización de las imágenes masculinas que empleamos en nuestras liturgias para referirnos a lo divino, sus representaciones, los cuerpos que aparecen en público.⁵⁵ Esto convierte a la ética teológica como reflexión crítica que cuestiona tanto la teología sistemática como la litúrgica o la pastoral.

Una ética antipatriarcal reconoce en las estructuras eclesiales actuales una traición a un proyecto de vida plena

La violencia ejercida sobre distintos cuerpos reconocidos como abyectos o agramaticales⁵⁶ no solo es directa, entendiéndose esto como una agresión en su desarrollo personal, sino que también es indirecta o estructural.⁵⁷ Esto implica identificar todas las formas invisibles y no tan visibles que se encuentran arraigadas en la cultura,

⁵⁰ Por ejemplo, en el ritual del bautismo afirmamos: “Yo te bautizo . . .” Con tal acto la persona queda reconocida como bautizada. En ese sentido deben reconocerse los gestos y las palabras como performativas. John Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones* (Barcelona: Paidós, 1992), 44–52.

⁵¹ Butler, *Género en disputa*, 16–20.

⁵² Cano, *Ética tortillera*, 70: “Si el lenguaje es ese pacto (no) original que nos antecede, si en él está contenido el pacto injusto de los géneros y los sexos duales, si en él se encuentran las categorías y conceptos que oprimen nuestra existencia, la punta de lanza puede ser la re-invencción o re-creación gramático-escritural.”

⁵³ Hierro, *La ética del placer*, 121.

⁵⁴ Elizabeth Schüssler-Fiorenza, *Pero ella dijo*, 57–60.

⁵⁵ Vega-Dávila, “Cuerpos masculinos,” 37–59.

⁵⁶ Meri Torra, “El cuerpo ausente. Representaciones corporales en la frontera de una presencia ausente,” *Estudio—Centro de Estudios Avanzados* 27 (2012): 107–118.

⁵⁷ Xavier Etxeberria, “La concepción de paz positiva,” en *Hacia una cultura de paz*, ed. Ciro Alegría Varona, Alessandro Caviglia, Xavier Etxeberria, Gonzalo Gamio, y Fidel Tubino (Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009), 33–60.

en la sociedad, en la política y que producen una “muerte antes de tiempo,”⁵⁸ tal y como Bartolomé de las Casas llegó a afirmar acerca de las personas indígenas esclavizadas del siglo XVI.

Esta posición crítica asume una denuncia: que la vida de las personas ha quedado alienada por una violencia estructural. Desde una perspectiva bíblica esta postura encuentra su genealogía en la actitud profética que cuestiona cómo se ha compuesto el tejido social, que implica, ciertamente, lo político, pero también le recuerda a lo religioso haber olvidado su razón de ser. Aunque ya antigua la expresión no deja de ser actual lo planteado por G. von Rad: “no existe verdad de fe que no pueda manipularse idolátricamente.”⁵⁹ Esto ha sucedido en una serie de proyectos de fe que han puesto dogmáticas, liturgias, morales e instituciones sobre la vida de las personas, generando cargas que la ley evangélica, que implica amar, no exige.

Esto coloca a la ética antipatriarcal como una propuesta que reconoce en el amor una lucha contra toda forma de violencia, incluida la institucional. Y aunque haya esfuerzos de distintas instancias para reformar estructuras se debe reconocer que el peso de las tradiciones suele ser mayor, por lo que la resistencia a cambios se hace más que patente.

Una ética antipatriarcal considera las necesidades y expresiones de más de la mitad de la humanidad

Cuando se afirma que las mujeres son la mitad de la humanidad no se trata de un mero dato cuantitativo. Es un dato existencial que motiva a considerar a quienes no han sido tenidas en cuenta en la construcción de sociedad debido al colonialismo.⁶⁰ Esta propuesta puede notarse en las teologías feministas latinoamericanas, que desde su trabajo han redescubierto, por ejemplo, a las mujeres en el movimiento de Jesús⁶¹ y han aplicado teoría de género en una relectura bíblica.⁶² Estos trabajos no implican solo una revisión teórica de la producción académica desde una postura feminista, sino que también desarrolla una actitud frente al mundo, frente a la sociedad, pero, principalmente,

⁵⁸ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, vol. 3 (Ayacucho, 1986), 510.

⁵⁹ Gerhard von Rad, “Die Wirklichkeit Gottes,” en *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament*, ed. Gerhard von Rad (Neukirchener Verlag, 1974), 161.

⁶⁰ Adriana Guzmán, *Descolonizar la memoria. Descolonizar feminismos* (Tarpuna Muya, 2019), 6–17.

⁶¹ Elsa Tamez, “Introducción,” en *Las mujeres en el movimiento de Jesús. Lecturas Bíblicas en Perspectiva Feminista* (Juanunouno Ediciones, 2020). Elisa Estévez López, “Las mujeres en los orígenes cristianos,” en *Así empezó el cristianismo*, ed. Rafael Aguirre (Verbo divino, 2010), 48–534.

⁶² Irene Foulknes, “Pablo: ¿un militante misógino? (Teoría de género y relectura bíblica),” *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 20 (1995): 149–166.

frente a las iglesias. Esto tendría como consecuencias otro tipo de estructuras, de organización y, también, de instituciones.

Considerando que la “ética supone elegir el tipo de persona que se desea ser y la clase de vida que se desea vivir,”⁶³ una apuesta por tomar en serio las expresiones de las mujeres en sus diversidades -no solo las que se encuentran en las iglesias ni las que coinciden con ciertos planteamientos hegemónicos- permite establecer puentes de acción que nos coloquen en una lucha por una justicia de género que no se reduce a la esfera religiosa, sino que va más allá y considera las demandas en torno a otros derechos por obtener.

La apuesta por el seguimiento a Jesús nos coloca en aquella expresión por la que se asume que compartimos la búsqueda de vida plena y en abundancia (cf. Jn 10,10) y que desde nuestros saberes ancestrales ha sido reconocida en el *Sumaq kawsay*, el buen vivir. Esta no se encuentra orientada para un grupo de personas selectas, sino que es para la humanidad y la creación enteras, lo que se convierte en un llamado a la coherencia permanente por parte de quienes queremos vivir según la *Ruaj* y hemos tenido una serie de privilegios/oportunidades.

Una ética antipatriarcal es propositiva y abierta a las diversidades

Si el patriarcado como estructura ha borrado o invisibilizado de manera sistemática a quienes no encajaban en su gramática social, se hace necesario que esta no solo sea reivindicativa, sino que también implique una perspectiva en contra de todo lo que niegue lo diverso. Así como hay una palabra que es reconocida como creadora en el libro del Génesis, la misma puede ser reconocida también como una palabra diversificadora; es decir, la creación no es sinónimo solo de orden, sino también de generar y hacer patentes las diferencias.

Si desde las posturas esencialistas se ha buscado encajar toda la realidad en una gramática social o cosmovisión, una propuesta ética antipatriarcal no busca una entelequia que nos identifique, sino más bien abre un horizonte de lucha contra todo aquello que no permite nuestro desarrollo pleno y autonomía. Nuestras vidas valen, a pesar de que hemos vivido el control de nuestros cuerpos o nos hayan colocado en diferentes clósets. Por eso la crítica a la institución, mencionada antes, ha de considerar la propia determinación de las personas, diversas entre sí, con diferentes necesidades.

Por esta razón, más que hablar sobre las diversidades es necesario considerarlas a ellas y escucharlas desde sus propias experiencias. Siguiendo la propuesta de Tillich puede recuperarse la idea de que la

⁶³ Hierro, *La ética del placer*, 103.

fuelle de esto “es el encuentro de la persona con la persona, un encuentro en el cual cada persona como persona constituye un límite absoluto para el otro. Cada persona, en su ser personal, hace una demanda de no ser usado como medio.”⁶⁴ Lamentablemente, en los discursos políticos, las diversidades hemos caído en ese lugar, ser un medio que sirve para conseguir réditos y, en el peor de los casos, un enemigo a quien temer.

En fin, una ética antipatriarcal es una invitación a que los cuerpos dominantes en el espacio religioso -y en el espacio público en general-, los hombres, nos cuestionemos y empecemos procesos reales de conversión que no sean intimistas o paliativos, sino de fondo, es decir, estructurales.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El punto de partida de este texto ha sido comprender al patriarcado como creador de no-personas. Esta experiencia, más allá de pretender quitar agencia a quienes no encajamos en la gramática social, nos coloca en una posición de resistencia a quienes vivimos la abyección. Desde ahí puede comprenderse que a las no-personas nos toca construir desde otros horizontes que no necesariamente coinciden con las estructuras cristianas existentes. En relación con eso, un camino sobre el que puede seguir reflexionándose una ética antipatriarcal se relaciona con la mística, en tanto que no se sabe necesariamente a dónde nos lleva tal o cual posición, pero donde sí existe consciencia de que todo implica movimiento.

Esto me llevó a presentar en la primera parte las críticas de género a los discursos religiosos cristianos en torno a dos puntos, el esencialismo y los mandatos/imaginarios de género. Con esto se ha querido dejar en claro que un problema ético radica en la composición estructural de los cristianismos que fomentan una serie de perspectivas que se presentan muchas veces como inamovibles y únicas. Desde esta perspectiva se pone en evidencia -siguiendo la tradición teológica feminista- la existencia de un patriarcado que condiciona las consciencias de hombres y mujeres de quienes participan en los espacios religiosos cristianos, restando identidades cuando no calzamos en su visión de mundo.

Mientras no nos opongamos directamente a un sistema que actúa directa e indirectamente seguiremos parchando un régimen que está cayendo, que está siendo derrocado por quienes denuncian y ya no

⁶⁴ Paul Tillich, *My Search for Absolutes* (Simón and Schuster, 1997), 91.

consienten la comodidad del silencio cómplice, al punto que ahora se viene desarrollando todo un activismo de la queja.⁶⁵

Así como una ética del placer, según Hierro, nacería del deseo,⁶⁶ una ética antipatriarcal nace también de una intencionalidad expresa que considera la justicia que lucha contra todos los esencialismos y mandatos que han colocado a los hombres como los primeros llamados en tomar consciencia de su rol en el mundo. Y dado que el patriarcado les ha colocado como seres con poder, una postura menos cómoda, pero más solidaria, es la traición a ese orden social y la visibilización de todos los cuerpos colonizados, es decir, que no han sido tenidos en cuenta en la historia.

Se trata de una lucha en contra del control de los cuerpos y de las identidades, de modo que quienes habitamos el privilegio cultural nos situemos bajo una lógica de sorofraternidad y no de protagonismo. Si el patriarcado religioso tiene como estrategia una mecánica endogámica que se sostiene a sí misma mediante el uso de textos sagrados leídos por ciertas corporalidades, entonces, una ética antipatriarcal dialoga con otras formas de saberes que no solo coinciden con las matrices de los cristianismos, sino que va más allá y se deja incomodar por otras posturas y aprende de ellas. Esto coloca a las diferentes comunidades de fe no como pretenciosas maestras de humanidad, sino como verdaderas discípulas que escuchan al Maestro que clama en las vidas expectoradas por el sistema. En todo esto se reconoce a los hombres no solo como un problema, sino también como una ayuda adecuada para combatir este lastre histórico.

Es fundamental pensar en lo que ya existe de modo constituido y constatar como son las vidas diversas, los cuerpos violentados, las identidades negadas y desde ahí mostrar a una Divinidad que es realmente amiga de la vida. **M**

Enrique Vega-Dávila es marica, académico, y pastor. Doctor en Estudios Críticos de Género; bachiller, licenciado, y magíster en Teología. Es professor de Filosofía y de Estudios Latinoamericanos, em la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de México como Candidato y es Acompañante espiritual de personas en cuidados paliativos. Actualmente realiza una estancia postdoctoral en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México.

⁶⁵ Sara Ahmed, *¡DENUNCIA! El activismo de la queja frente a la violencia institucional* (Caja Negra, 2022), 9–60.

⁶⁶ Hierro, *La ética del Placer*, 71.