

Teología y corporalidad en el siglo veintiuno
Cátedra feminista, Universidad Iberoamericana, México
14 de enero de 2013
Mayra Rivera

Hace un tiempo he estado investigando el tema del cuerpo en la filosofía y la teología. Pero lo que me llevó a escribir el libro en el que estoy trabajando fue más bien el sentir de que algo faltaba. No estaba segura de cual era la razón para esta ambigüedad que tenía al estudiar discusiones tan importantes. Así que decidí dar un paso atrás y tratar de indagar de forma más general en los modos de pensar el cuerpo en el siglo veintiuno. En otras palabras, qué fenómenos y problemas informan y retan nuestro pensamiento hoy día? Entonces, a partir de estas preguntas ofrecer algunas ideas para el desarrollo de teologías del cuerpo.

Comparto con ustedes primero un repaso general del cuerpo en la teología feminista para luego identificar muy brevemente problemas, encrucijadas y confusiones que me intrigan.

Teologías del cuerpo en el siglo veinte

Durante la segunda mitad del siglo veinte el cuerpo ha tomado un lugar prominente en la investigación académica y la teología feminista ha jugado un papel significativo en estos debates. Este giro hacia la corporalidad estuvo marcado por acontecimientos históricos que revelaron los límites de ciertas ideas modernas. Habría que nombrar, por ejemplo, las importantes contribuciones de filósofos que confrontaron las atrocidades del Nazismo y su devastador impacto sobre la corporalidad de judíos y otros grupos. ¿Cómo ignorar la cruda carnalidad de esta ideología ante las imágenes de tantos cuerpos abusados y aniquilados? La magnitud de tal violencia física parecía burlar las grandes ideas modernas de progreso y humanidad. El filósofo judío Emmanuel Lévinas, quien vivió los horrores del campo de concentración, reflexionó sobre el llamado de quienes sufrían bajo sistemas de exclusión. Decía Lévinas, que la trascendencia de Dios nos encontraba no más allá del mundo o la historia, ni en las altas esferas del poder, sino precisamente en los rostros de los excluidos y despreciados.

Este reclamo ético tuvo gran impacto en el pensamiento Latinoamericano, como lo elaboró Enrique Dussel. En los años sesenta, Dussel recalcó la importancia de una antropología corporal como fundamento para una ética de liberación. Para Dussel el problema filosófico era proveer una antropología que *no* asumiera la separación entre el cuerpo y el alma para así fundamentar una ética que atendiera a las necesidades materiales de los seres humanos—necesidades de alimento, salud, protección, etc.

Era claro que una teología que respondiera a preocupaciones concretas de los que sufren pobreza o violencia, no podría ignorar el cuerpo. Pero fue en la teología feminista que el cuerpo como tal se convirtió en una categoría central. Estos

trabajos no se limitaron a hablar de las necesidades básicas para la subsistencia o del sufrimiento corporal, si no también del placer. Las teólogas feministas sabían que la sospecha de la carnalidad entendida como raíz o causa del pecado daban pie a la representación de las mujeres como figuras de tentación y corrupción. Claro que todos—hombres y mujeres tenemos cuerpos. Pero tradicionalmente la asociación de las mujeres con la materialidad contribuía a que se viera a las mujeres como más cercanas a la naturaleza que los hombres y por tanto más sujetas a su propia carnalidad. Se puede observar una tendencia similar en las representaciones de las personas colonizadas y racializadas; los discursos coloniales los representaron como irremediabilmente determinados por su biología—guiados por instintos carnales en lugar de altos ideales culturales.ⁱ

Estos debates feministas usaban la distinción entre naturaleza y cultura. Una de las críticas que hacían filósofas como Simone de Beauvoir era que la categoría “mujer” no era natural sino cultural. Decía que nuestras culturas nos habían adiestrado a asumir que ciertos órganos del cuerpo nos hacían hombre o mujer. Pero ella argumentaba que esta relación era en realidad el producto de proyectos y expectativas sociales. Su argumento más famoso fue que una no nace mujer, sino se convierte en mujer. En términos muy simples: el hecho de que yo lleve faldas, pelo largo, o cocine en mi casa no es el resultado de tener un cuerpo femenino, sino de la forma en que nuestras sociedades han dividido la humanidad—en sólo dos tipos de cuerpos—de y las interpretaciones que le asignan a cada uno de éstos tipos. Como ven, este argumento presume que la pregunta es si la categoría “mujer” es cultural o natural. Más generalmente, se discutía cuales elementos y características de nuestros cuerpos eran naturales—y por tanto esenciales—y cuales elementos y características eran culturales—y por tanto arbitrarias y cambiables. Si se añaden consideraciones teológicas, la categoría de lo natural conlleva además la implicación de orden divino y por tanto hace necesario elucidar cuales aspectos de lo natural reflejan un orden establecido por Dios y cuales son el resultado de la caída y el pecado. Pero en todo caso la distinción entre lo natural y lo construido operaba como distinción básica.

Los problemas con esta distinción están relacionados a la metafísica dualista subyacente tanto en las culturas occidentales como en las teologías modernas. En sus primeros libros, Mary Daly había identificado el problema de este sistema, el cual representaba la naturaleza como pasiva e inmutable, en absoluto contraste y hasta oposición a la transcendencia divina. Rosemary Radford Ruether expresó estar de acuerdo con este diagnóstico, pero propuso que la aportación de la teología feminista no podía limitarse a afirmar la transcendencia de las mujeres. La meta debía ser excavar y deconstruir el dualismo que fundamentaba la división entre materialidad y transcendencia. Su trabajo llevó la crítica del dualismo al corazón de la teología. Como parte de este esfuerzo Ruether argumentó memorablemente que la inmaterialidad de Dios es el eje fundamental del masculinismo que caracteriza el aparato simbólico occidental.

Por décadas, las teólogas feministas nos hemos dado a la tarea de detectar este dualismo en todas sus manifestaciones y deconstruirlo. La idea del universo

como cuerpo de Dios ha sido parte importante de este esfuerzo. Esta cátedra ha traído recientemente dos teólogas cuyo trabajo en esta área ha sido fundamental. Elizabeth Johnson recuperó una variedad de imágenes bíblicas de lo divino que afirmaban su proximidad al mundo material, en lugar de representarla como inmaterialidad absoluta y distante. Ivone Gebara describe a un Dios de relación, en nosotras y en el cosmos, un Dios que nos invita a comulgar con la tierra.

Además de estas contribuciones a repensar la relación entre la creación y lo divino, la teología comenzó a tratar otros temas que habían sido devaluados en gran medida por que se asociaban con el cuerpo. Esto incluyó un giro hacia experiencias concretas de los cuerpos vividos—no sólo el cuerpo como categoría ontológica. Uno de los temas más importantes aquí ha sido el deseo. Dado a que Ángel Méndez es parte de su facultad, supongo que no tengo que decir mucho sobre la riqueza de su trabajo. Me limito a apuntar que nos ofrece un gran ejemplo de la integración de los sentidos como fuente de conocimiento teológico, invitándonos a superar la sospecha del sabor como apetito carnal. También habría que mencionar que este giro afirmativo hacia el cuerpo ha generado gran interés en explorar la sexualidad humana, no simplemente como algo a ser tolerado, regulado y controlado, sino como parte integral de la humanidad y su experiencia de lo divino. En efecto, el deseo se trata como un elemento de la vida corporal a partir del cual se pueden desmontar los dualismos entre lo sensible y lo inteligible, lo material y lo trascendente.

Estos trabajos han cambiado significativamente la teología. Nos han ayudado a recuperar y elaborar visiones Cristianas de una relación íntima entre lo material y lo divino, entre lo finito y la trascendencia, entre cuerpo y espíritu. Pero el trabajo no está terminado. Una vez comenzamos a hablar de la relación íntima entre divinidad y corporalidad, entre espíritu y carne, encontramos que tenemos que explicar mejor qué queremos decir por cuerpo. Esta fue mi trayectoria. En mi libro *The Touch of Transcendence*, exploré la importancia de concebir la trascendencia no como algo que nos aleja del mundo, sino como base para afirmar las diferencias irreducibles entre seres humanos. Propuse la noción de “trascendencia relacional” como un aspecto inherente a la vida corporal. Es por eso que escogí la metáfora del toque para el título. Pero pronto comencé a preguntarme ¿qué quiero decir por corporalidad? ¿Qué cuerpo es este que no niega la trascendencia? ¿Y como se relaciona con el resto del mundo? ¿Cómo y hasta qué punto lo cambian las ideas y prácticas culturales y religiosas?

Creo que entramos en una nueva etapa en las teologías del cuerpo--tanto porque nuestros estudios han revelado nuevas complejidades, como porque las ideas culturales a cerca del cuerpo están cambiando. Enfrentamos nuevas problemáticas. Permítanme nombrar brevemente sólo algunas de las transformaciones que tengo en mente.

Nuevos retos

A pesar del gran interés en deconstruir los dualismos que subordinan el cuerpo en relación a la razón o el espíritu, los estudios de las pasadas décadas continúan revelando profundas ambigüedades en el cuerpo como categoría analítica. La ambigüedad surge del rol de las alusiones e imágenes del cuerpo en la estructuración jerárquica de la sociedad. Esto ya estaba claro para las feministas del siglo pasado—los sistemas patriarcales se referían al cuerpo de la mujer como base irrefutable de las normas de género. Así el cuerpo se invocaba para justificar jerarquías de género, por ejemplo. Pero aún si son construcciones sociales, estas ideas del cuerpo no se quedan como cosas inmateriales sino que tienden a tomar carne. En otras palabras, decir que ciertas nociones son construidas socialmente no implica que no afecten los cuerpos. Por ejemplo, en los años ochenta y noventa, la feminista Iris Marion Young escribió una serie de artículos que exploraban cómo la ideología patriarcal afecta los cuerpos de hombres y mujeres, aún en lo que parecerían hábitos personales: en la postura, los gestos, el tono de voz, la forma de caminar. Estudios comparativos de estos hábitos corporales, mostraban que los hombres tienden a ocupar más espacio—extendiendo brazos y piernas, levantando la voz, etc. [Yo he dedicado más de una reunión de facultad a observar esto. No falla. Trátenlo!] Esto sugiere que nuestra relación con el mundo y el espacio están mediadas por las ideas y prejuicios culturales y poco a poco van formando nuestro cuerpo íntimamente.

Pero esto es sólo parte de la historia. Más recientemente los estudios sobre el cuerpo se han interesado en invertir la pregunta para investigar cual sería el efecto de cambiar conscientemente nuestra postura, gestos y movimientos. Si bien es cierto que la ideología patriarcal me lleva a cerrar y achicar mi cuerpo, se ha encontrado que asumir una postura diferente altera procesos en el cuerpo, aún químicamente, que me ayudarían a responder con una actitud diferente. Pero el ejemplo más conocido es el estudio de los efectos de los ritos y la meditación en los procesos corporales.

La investigación de la relación entre las ideas culturales, las prácticas corporales y las características del cuerpo es un campo muy amplio. Hoy debo limitarme a sugerir que entender estos fenómenos de transformación implica reconocer que los sistemas de pensamientos sociales y religiosos y nuestras propias creencias y actitudes forman nuestro cuerpo. Como Ángel Méndez lo describe, “yo encarno mi teología en mi cuerpo y la teología también le da forma a mi propio cuerpo.”ⁱⁱ La transformación se mueve también en la otra dirección: al decidir entregar nuestros cuerpos a ciertas prácticas nos comprometemos a formar nuestros cuerpos de cierta manera. El cuerpo vivido es en parte el efecto de visiones, interacciones y movimientos—para bien o para mal.

Hoy habría que mirar además a prácticas visuales. Debido a la proliferación de tecnologías de comunicación, parecería que el cuerpo *visible* está más expuesto que nunca. Es difícil escapar las imágenes de cuerpos desplegados para vendernos cualquier cosa: ropa, cerveza, automóviles. Estos son frecuentemente cuerpos de mujeres—pero no siempre. Exponiéndonos a imágenes de cuerpos idealizados por dondequiera que vamos, a cada momento, vamos aprendiendo lo que se considera

un cuerpo normal—y por lo tanto deseable y deseado. Si vemos imágenes de cuerpos que se desvían de los idealizados, están generalmente asociados con la meta de corregirlos—de eliminar desviaciones en otros o en nosotras mismas.

Quizás el aspecto más problemático de esto es que estas prácticas de mirar, de contemplar las imágenes, van moldeando nuestros propios deseos. Esas imágenes se convierten en aquello que no podemos no querer. Esto nos afecta a todas. Pero quiero recalcar un aspecto importante que señala la teóloga Sharon Betcher: el efecto de este fenómeno en las personas con alguna discapacidad. Ella observa que la teología feminista no ha cuestionado suficiente o consistentemente algunos ideales culturales sobre el cuerpo: como las nociones de capacidad física y productividad, entre otras. Mientras el cuerpo de la teología feminista esté atado a estos ideales—de capacidad, productividad, etc.—argumenta Betcher, no será claramente positivo para las personas que viven con alguna discapacidad. Es importante retar la subordinación del cuerpo y la materia, pero es también necesario establecer una postura crítica ante las celebraciones del cuerpo en nuestra cultura. Estas visiones glorifican *algunas* formas corporales. Y esto puede darnos la impresión de oponerse a la desvaloración general del cuerpo. Pero sólo desplazan esta desvaloración. Implícitamente definen ciertas formas corporales como defectuosas—cuerpos que debemos arreglar. Así proyectan en ciertas personas—como las personas con discapacidades—los prejuicios y miedos que albergamos hacia nuestra debilidad y la vulnerabilidad carnal. [Como si sólo esos cuerpos fueran vulnerables.] Como consecuencia, estos aspectos de la corporalidad humana que no nos gustan se borran del concepto mismo de cuerpo.

A veces pienso en los cuerpos virtuales gigantescos de las carteleras. Me imagino que son análogos a los cuerpos espirituales de los gnósticos—cuerpos luminosos pero sin carne—y por lo tanto no sujetos a cambios y debilidades. ¿Porque quien puede imaginar estas modelos padeciendo hambre, frío, o dolor? En la charla del jueves voy a abundar en aspectos más explícitamente teológicos de estas ideas. Por ahora recordemos que el significado de la palabra “cuerpo” no es indiscutible o neutral y no siempre comprende los aspectos más materiales de la vida. Para hablar de una teología del cuerpo verdaderamente liberadora tendríamos que no sólo *nombrar* el cuerpo afirmativamente sino también investigar sus atributos y formas ideales.

En el siglo veintiuno, además de exponernos constantemente a imágenes virtuales, nos acostumbramos cada día más a las tecnologías que nos ofrecen cuerpos como esos—que nos venden transformaciones que nos lleven a vernos así, a parecer que no envejecemos, que no nos marca el tiempo, y hasta creernos invulnerables. Irónicamente, mientras más aumenta nuestra capacidad de alterar la corporalidad—o más bien nuestra creencia en tal capacidad—más estrechos se hacen los estándares de lo que se considera normal. Me refiero particularmente a sociedades relativamente afluentes, claro está. En estas sociedades el perfeccionarnos, el reparar todo aquello que la tecnología y el dinero puedan reparar, se considera más que una opción individual—es también un requisito social y hasta ético.

Pero no intento tomar una posición simplemente anti-tecnológica. Lo cierto es que no tenemos acceso a una biología no afectada por la tecnología y por lo tanto la distinción entre naturaleza y cultura no nos ayuda mucho. De hecho, nuestro reto es ir más allá de la crítica del dualismo entre lo material y lo espiritual, o el cuestionamiento de los esencialismos biológicos como premisas falsas. También debemos considerar nuevas creencias en las posibilidades de transformar nuestros cuerpos y responder a una cultura que todavía no comprende hacia donde nos llevan estos cambios.

En su libro titulado, *La política de la vida misma*, Nikolas Rose describe un cambio radical en los estilos de pensamiento sobre la vida. Estos cambios son en parte el resultado de desarrollos tecnológicos acelerados que van cambiando gradualmente como nos imaginamos nuestros propios cuerpos.ⁱⁱⁱ Rose describe lo que llama “molecularización” de los imaginarios corporales, como la tendencia, particularmente en las investigaciones científicas más innovadoras, de enfocarse en elementos muy pequeños del cuerpo—cromosomas, células, proteínas—en lugar de mirar a los órganos del cuerpo. Las máquinas de observación facilitan cada vez más el visualizar y pensar en base a estas pequeñas estructuras. Ya no bastan las imágenes de rayos X, estamos hablando de nanotecnología. Poco a poco se penetra más hondo, como si no hubiera límite a lo que alcanzamos a ver, como si todos los rincones del cuerpo se volvieran visibles al ojo científico. Como si el cuerpo perdiera toda opacidad.^{iv}

También se observan cambios significativos en los mecanismos de intervención médica. Por un lado, en la cultura popular se tiende a ver al código genético de forma determinista. De hecho, muchos críticos argumentan que se observa un renacer a los esencialismos biológicos—como los prejuicios de raza—ahora construidas sobre nuevas categorías científicas. Estos asumen—erróneamente pero no inocentemente—que la genética revela una programación que dicta de antemano lo que seremos. Este es un problema serio y hace necesario que continuemos el trabajo feminista de denunciar tales esencialismos. Pero el sueño de la medicina no es sencillamente usar la genética para identificar tendencias y susceptibilidades. La meta es eventualmente cambiarlos—re-escribir el código a la medida. Se busca aumentar la capacidad de “controlar, administrar, diseñar, reformar y modular las capacidades vitales de los seres humanos.” En otras palabras, cambiar la biología misma.

Estos cambios no se limitan a las esferas científicas. Rose observa que nos vamos moviendo a relacionarnos con nosotros mismos como “individuos somáticos.” Antes teníamos que insistir: “Somos nuestros cuerpos.” Ahora esto parece ser el lema cultural. Observamos la tendencia de vernos, dice Rose, “como seres cuya individualidad está, al menos parcialmente basada en nuestra existencia carnal y corporal; experimentamos, articulamos, juzgamos, y actuamos en nosotros mismos...[L]a existencia corporal y la vitalidad son áreas donde experimentamos con el ser.” Me parece que esto ofrece una versión de trascendencia—ya no inmaterial sino corporal. ¿Qué implica esto para la teología?

Implicaciones teológicas

Sin duda debemos continuar los esfuerzos de pensar el espíritu, a partir de la corporalidad. Esta visión de la divinidad como cercana e íntima es la base para insistir en que la teología tome en serio el cuerpo—no sólo el cuerpo en general, sino también las experiencias concretas de sentir hambre, disfrutar el sol, degustar la comida, experimentar la sexualidad. Este trabajo implica una afirmación de la importancia teológica y epistemológica del cuerpo. Pero también requiere el análisis crítico de modelos que tienden a idealizar el cuerpo. La devaloración y la idealización del cuerpo son dos caras de la misma moneda.

La teología del cuerpo en el siglo veintiuno implica además continuar el trabajo de denunciar y deconstruir los esencialismos biológicos—tanto en sus versiones modernas como postmodernas. Pero también requiere el análisis crítico de la tendencia opuesta—la de concebir los cuerpos como infinitamente maleables. Los trabajos de las teólogas que mencioné a principio nos ofrecen modelos corporales relacionales y no deterministas. Partiendo de estos modelos y desarrollándolos, tendríamos que abundar en el tema de la transformación corporal. Me refiero a modelos que nos ayuden a resistir el uso de las energías vitales para la normalización y la exclusión. Modelos de transformación corporal que no caigan en un individualismo, si no que nos ayuden a ver al cuerpo en relación a la comunidad humana y ecológica que lo constituyen.

ⁱ En caso de que algunos de ustedes asuman, como yo asumía, que estas ideas han sido superadas, permítanme compartir una experiencia reciente. Yo estaba ofreciendo dos cursos el mismo semestre: uno sobre la doctrina de Dios, otro sobre teologías del cuerpo. Poco antes de que comenzara el semestre, reviso la lista de los matriculados y para mi sorpresa, en la clase sobre Dios, había sólo hombres, en la clase sobre el cuerpo sólo mujeres. Estuve tentada a intercambiar los prontuarios sin decirles nada.

ⁱⁱ Méndez Montoya, 74.

ⁱⁱⁱ Rose identifica cinco “mutaciones” en el pensamiento contemporáneo: (1) molecuralización (2) optimización (3) ética somática (4) dependencia en expertos somáticos y (5) economías de vitalidad. Para nuestros propósitos, me limitaré a las primeras dos mutaciones.

^{iv} Pero además surgen prácticas que operan a esas pequeñas escalas—la extracción y almacenamiento de tejido o células parecen hacer irrelevante el origen de las partecitas. ¿Es todavía importante de qué cuerpo esta célula o aquella proteína? Estas no se ven necesariamente como partes de un cuerpo, sino como entidades independientes—que se pueden manipular, transferir, mover y deslocalizar.