

Cuerpo y política. Una lectura sobre Franz Hinkelammert en clave feminista

Mi cuerpo es tu cuerpo
y el de todas nosotras
y el de todos nosotros.

.....
Mi cuerpo es el primer territorio de paz
al igual que tu cuerpo.
Al salmo respondemos:
y el de todas nosotras
y el de todos nosotros

Canto sacro para mi cuerpo profano
Carlos Iván García Suárez, poeta colombiano

Por Alejandra Ciriza (*) (**)

Interrogaciones compartidas: Franz, Hinkelammert, recorridos y preguntas

Este trabajo procura seguir el hilo donde anudan las preocupaciones teóricas y políticas de Franz Hinkelammert y algunas preguntas que constituyen el asunto recurrente e irresuelto de la indagación teórica de los feminismos: el tema de la significación asignada al cuerpo como atolladero teórico y político.

La pregunta por el cuerpo en la producción filosófica y teológica de Hinkelammert está ligada a dos asuntos: por una parte, la crítica de la economía política burguesa y la forma bajo la cual ésta considera tanto las relaciones de los sujetos entre sí como las relaciones entre los sujetos y la naturaleza; y por la otra, la crítica de la teología conservadora. La clave de bóveda es, por decirlo de alguna manera, la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía. Para Hinkelammert existe una profunda articulación entre *imago mundi* y organización material del mundo, entre condiciones materiales de existencia y formas de conciencia. Tal como dijera Marx los procesos económico-sociales reales determinan las formas de conciencia, establecen umbrales y límites de visibilidad para diversas concepciones del mundo, permiten explicar, por decirlo en otros términos, las afinidades electivas entre los principios de división del mundo y los horizontes de visibilidad posibles.

En las sociedades burguesas las relaciones de los hombres entre sí están gobernadas por la forma mercancía: son las relaciones mercantiles las que gobiernan la división social del trabajo, las relaciones de los hombres entre sí, con la naturaleza y con el producto de su trabajo. La organización material del mundo mercantil, dominada por la abstracción y por la pérdida de la dimensión corpórea de la vida humana, se impone a los sujetos con la fuerza compulsiva de lo dado desde siempre, pues las mercancías, como complejos jeroglíficos, ocultan su carácter de productos históricos y sociales ofreciendo claves invertidas de lectura: los

* Dra. en Filosofía, Investigadora Independiente del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) Argentina. Unidad Sociedad, Política y Género – INCIHUSA Mendoza, Argentina. E-mail:

aciriza@lab.cricyt.edu.ar

** Una primera versión de este trabajo, más breve, fue leída en el Universidad Bolivariana, en Santiago de Chile, durante un Seminario titulado *El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, que se realizó en marzo de 2005, con la participación de Franz Hinkelammert.

entes físico-metafísicos ocupan el sitio de los sujetos mostrando y ocultando, conectando y separando el cielo y la tierra, la economía y la teología.

La cuestión del cuerpo, terreno de combates e incertezas para las feministas, es también uno de los nudos centrales en torno a los cuales se articula la infrecuente alianza entre teología y marxismo presente en los escritos de Franz Hinkelammert. Trastornadas las relaciones reales de los sujetos entre sí y con la naturaleza por el efecto fetichista de la mercancía, las mercancías (independizadas de sus productores) los enfrentan y actúan sobre los seres humanos, varones y mujeres, arrogándose sobre ellos la posibilidad de decisión sobre la vida y la muerte. Las leyes del mercado, impersonales y abstractas, deciden sobre los sujetos y sus posibilidades de empleo, sus salarios, las formas de trato con la naturaleza. La ciega necesidad del mercado regula cuánto y qué le corresponde a cada uno, con independencia de las necesidades corporales ligadas a la reproducción de la vida humana. El análisis de Hinkelammert, detallado en *El mapa del emperador Hinkelammert* marca las transformaciones que se han producido desde los tiempos de la economía política clásica a los de la economía neoclásica. La teoría clásica del salario partía de la hipótesis de que en el mercado acontece una decisión sobre la vida y la muerte que es consecuencia de la demanda y la oferta de la fuerza de trabajo. Si el salario sube por encima de la subsistencia habrá demasiada fuerza de trabajo porque la población aumenta. El mercado regula el número de seres humanos disponibles asegurando la posibilidad de equilibrio macroeconómico entre la demanda y la oferta de fuerza de trabajo. La crítica de Marx a la visión de Smith y Ricardo parte de la constatación de que el mercado elimina seres humanos sobrantes, no crea armonía sino conflictos, pues la eliminación de seres humanos por parte del mercado es acumulativa y no el aceite de la máquina del progreso. El capitalismo no sólo destruye a la humanidad, sino también la naturaleza: desde el punto de vista de Marx la reproducción de la vida humana y la preservación de la naturaleza son imposibles bajo el capitalismo. Aún así, la economía política clásica se basaba en la noción de valor de uso, a diferencia de la economía neoclásica, que elimina ese concepto de los análisis económicos. La explicación sobre el funcionamiento de la economía se organiza entonces a partir de un modelo matemático de competencia perfecta, en el cual el salario es tratado como un precio de equilibrio que está sujeto a variabilidad absoluta entre 0 y alguna cantidad positiva. También en el campo del marxismo el concepto de valor de uso desaparece, tal como lo muestran los trabajos de Piero Sraffa (Hinkelammert, 1996: 84 ss.).

Desde la perspectiva de Hinkelammert la actual economía política burguesa, que ha extendido certificado de defunción para el valor de uso, y la teología conservadora son el resultado de la negación del cuerpo real, negación de sus necesidades, de sus deseos y goces. No sólo se trata de calcular el salario como precio de equilibrio, sino como dice Hinkelammert, de "...un cuerpo sin corporeidad, un cadáver que no se pudre jamás, un cuerpo etéreo... un cuerpo sin sensualidad" (Hinkelammert, 1978: 261).

La teoría feminista ha insistido de manera recurrente sobre la cuestión de las articulaciones entre cuerpo real y orden social en procura de una explicación respecto de las relaciones de subordinación existentes que afectan a las llamadas mujeres; sobre la persistencia del binarismo como si de un mandato establecido desde siempre por la biología se tratara: o bien varones heterosexuales y masculinos, o bien mujeres heterosexuales y

femeninas; y también respecto de las razones por las cuales los cuerpos de las mujeres se han constituido en un obstáculo para su ingreso al orden político y simbólico¹.

El cuerpo de las mujeres, efectivamente, ha constituido y constituye un obstáculo para el ingreso al mundo político, un impedimento en orden a la participación en el mundo del saber, una traba para la inscripción de las propias demandas en el orden de la ley. La cuestión de las consecuencias políticas de las diferencias entre los sexos insiste desde los inicios de la modernidad ilustrada: el cuerpo de las mujeres fue expresamente considerado como un obstáculo para el acceso a la política representativa y la economía mercantil. En razón de las diferencias corporales las mujeres fueron recluidas en el espacio privado, “destinadas” por la biología a la realización de un trabajo (las tareas domésticas, reproductivas y de cuidado de otras y otros) que produce bienes de uso y está, además, ligado a tiempos no homogeneizables, que precisamente por ello no podía ser inscripto en el circuito del trabajo abstracto propio de la producción mercantil, ni considerado en modo alguno como susceptible de alguna forma de cálculo que lo transformara en equivalente a un salario. Las diferencias entre los sexos, a pesar de los arrestos críticos y las sólidas argumentaciones de Olimpe de Gouges, Mary Wollstonecraft, Antoine Marie de Condorcet, fueron un impedimento para el ingreso de las mujeres en condición de ciudadanas en un orden político que proclamaba que “todos los sujetos son iguales ante la ley” (Ciriza, 2002). No fue sino tras largos siglos de lucha que las mujeres conquistaron el derecho de ejercer derechos ciudadanos y representación política: los cuerpos de las mujeres al parecer son, en el imaginario político moderno, los únicos cuerpos reales cuyo sexo es imposible neutralizar. Eliane Viennot, Jean Vogel y Claude Servan Schreiber indican que, desde el momento del nacimiento del Estado moderno, existe el sueño de una vida política desligada de la corporalidad sexuada, una vida política que se pueda dominar, de alguna manera pura, fundada sobre una forma tal de sociabilidad que permitiera la neutralización del sexo. Los varones ilustrados conjuraron del campo de la política el fantasma amenazante de la sexualidad humana excluyendo a las mujeres, construyendo un orden edificado sobre la abstracción de la corporalidad, una operación paradójica que procedió a la neutralización de las marcas sexuales de los cuerpos masculinos, considerados sin más como los cuerpos propios de la humanidad a través de la producción de la equivalencia entre hombre=varón=ser humano (AAVV, 1996: 142).

La cuestión del cuerpo, de las diferencias entre los sexos y de sus efectos sobre el modo de inscripción de los sujetos en el orden social y político, la pregunta por la articulación entre política y subjetividad, recurre,

¹ Pierre Bourdieu ha señalado que la persistencia con la que se impone la dominación masculina y el binarismo macho/hembra, masculino/femenino, se debe a la fuerza que adquiere esta primera evidencia: los sujetos vienen al mundo en cuerpos humanos sexuados que son la base de las significaciones organizadas en torno de los papeles que los sujetos deben llevar a cabo en la sociedad (Bourdieu, 2000). El carácter bipolar: o bien varón o bien mujer se configura como una alternativa de hierro que marca las jerarquías y excluye, además, identidades más lábiles o cuerpos ambiguos, como es el caso de las personas intersex, o transexuales. La fuerza imperativa de la bipolaridad se pone de manifiesto en el mandato de adecuación compulsiva de los cuerpos al modelo binario, hoy posible a través del uso de biotecnologías. En ese sentido la noción butleriana de abyección abre una brecha a través de la cual es posible pensar la fuerza con la cual se ha impuesto el modelo binario: o bien varón, o bien mujer, heterosexuales necesariamente, a fin de resguardar la coherencia sexo / género/deseo. Aun así la tesis butleriana de la performatividad como forma de constitución de las identidades genéricas es, desde mi punto de vista, sumamente discutible (Butler 1990; Butler 2002; Ciriza 2004 a., Ciriza 2006).

irresuelta, obsesionante, en el campo de la teoría feminista, del mismo modo que en la trayectoria de Franz Hinkelammert recurre la pregunta por la suerte de las necesidades corporales en la economía y de la encarnación en el orden teológico.

Sobre el fetichismo de la mercancía

Hinkelammert ha orientado su reflexión hacia una crítica sistemática de la racionalidad formal. Esta arraiga en su lectura de la cuestión del fetichismo de la mercancía, punto clave en la vinculación que el autor establece entre el cielo y la tierra, entre economía y teología, entre explotación capitalista y religiosidad imperial. Singular heredero de la tradición marxista, Hinkelammert ha incursionado en los senderos de un territorio poco frecuentado: el de las relaciones entre economía y teología, interpretadas a partir de la hipótesis expresa de que "Cuando alguien habla del cielo no habla del cielo. En términos del cielo no se puede sino hablar de la tierra" (Hinkelammert, 1998:9). Esta vinculación, sistemáticamente construida entre economía y teología, entre orden terrestre y celeste, hace de su perspectiva una herramienta heurística interesante a la hora de pensar, desde América Latina, la cuestión de las mujeres bajo las actuales condiciones, en la cuales se ha producido una singular alianza entre capital financiero, ideología neoliberal y conservadorismo católico. La perspectiva de Hinkelammert permite la realización de una serie de operaciones críticas con vistas a calar en los procesos históricos y sociales desnaturalizando la naturalidad asignada a los mecanismos de dominación y explotación establecidos. Si la economía neoliberal y la religión imperial producen efectos de exclusión y a menudo de muerte y exterminio, es porque consideran a los sujetos como si sus cuerpos pudieran ser despojados de toda determinación material, histórica, social, de toda marca sexual, de toda necesidad; si ambas producen efectos semejantes es porque el mecanismo de inversión fetichista naturaliza el orden social y exige de los sujetos ciega obediencia a los mandatos del mercado o a la voluntad arbitraria de Dios.

El mercado procede respecto de los sujetos abstrayendo las diferencias ancladas a los cuerpos reales, como si ellas carecieran de importancia a la hora de la venta de la fuerza de trabajo. No importa al parecer que se trate de varones o mujeres, blancos o gentes de color: sin embargo la "mano invisible" produce efectos diferenciales a partir, precisamente, de la transformación de esas diferencias en desigualdades en lo referido a las posibilidades de acceso a los bienes necesarios para la reproducción de la vida humana.

Las políticas económicas neoliberales de las últimas décadas han impactado en la región, tal como puede verse en las cifras de pobreza y distribución de ingreso, que indican la magnitud en la que han sido afectadas las condiciones de vida de los y las sujetos, varones y mujeres. Según datos registrados por la CEPAL, debido "... (a)l deterioro ocurrido en el período 2001-2003, (...) los porcentajes de pobres e indigentes proyectados para el 2004 (cerca de un 42,9% y un 18,6% respectivamente), serían superiores a los registrados en el 2000. Por otra parte, los países de la región han mostrado una evolución dispar en los índices de pobreza, con predominio de las situaciones de aumento o estancamiento durante el período 2001-2003" (CEPAL, 2004 p.53). El mismo informe insiste fuertemente sobre el aumento de las desigualdades en lo que a la distribución de los ingresos se refiere: "Comenzando por el extremo inferior, se observa que, en promedio, la participación de los cuatro primeros

deciles de hogares, correspondientes al 40% más pobre, se ubica en torno al 13,6% del ingreso total. El grupo integrado por los hogares de los deciles quinto, sexto y séptimo (zona media de la distribución) recibe un 23,0% de los recursos del país, en tanto que los deciles octavo y noveno captan el 27,3%. Por último, el decil más rico recibe en promedio el 36,1% del ingreso de los hogares en los países de América Latina, aunque en algunos de ellos, como ocurre en Brasil, este porcentaje supera el 45%” (CEPAL, 2004: 92). Ese deterioro general de las condiciones de vida para los y las que menos tienen ha impactado de manera específica sobre las mujeres latinoamericanas: no sólo se trata de que los hogares con jefatura femenina reciban un ingreso que sólo llega al 94% del ingreso promedio de los hogares de jefatura masculina; ni tan siquiera de la brecha, en términos porcentuales, entre hogares de jefatura masculina y hogares de jefatura femenina en situación de indigencia, que supera el 5%; ni tampoco de comparar las posibilidades de contar con un ingreso propio, que es diferencial entre varones y mujeres: mientras el 43% de mujeres mayores de 15 años carecía de ingreso propio en 2002, sólo el 22% de los hombres se encontraban en esta situación (CEPAL, 2004: 148). Se trata de un asunto mucho más profundamente anclado al cuerpo: en la economía capitalista el trabajo de las mujeres no cuenta, la división sexual del trabajo, y la escisión aún vigente entre lo público y lo privado no las habilita para acceder a la tierra, ni a los bienes de capital, obstaculiza los procesos de ingreso a la educación formal, a los puestos de poder y al goce efectivo de los derechos ciudadanos. Por añadidura la retirada del estado de su encargo ligado a la reproducción ampliada del capital ha implicado sobrecarga de trabajo impago para las mujeres de sectores populares en América latina (Fleury, 1997). Como señala Amartya Sen, hombres y mujeres experimentan la pobreza de maneras diferentes, “la probabilidad de ser pobre no se distribuye al azar en la población” (Sen, 1998, citado en CEPAL, 2004: 136).

Los efectos de las políticas neoliberales se producen en el contexto de retorno de la democracia. Sin embargo, tal como Hinkelammert indica, haciendo énfasis en la a menudo oscura relación entre economía y política, la mayor parte de las restauraciones democráticas en América Latina ocurrieron bajo el orden nacido del Consenso de Washington en los inicios de los 80. Ello implicó la imposición de una forma de organización democrática cuyas políticas se definieron en términos de un modelo economicista, que combinó la importación de elementos técnico – administrativos destinados a viabilizar la gobernabilidad de la región, y un sólido conservadurismo ideológico - político². Las relaciones entre economía y política son difíciles de advertir, pues la escisión entre el ciudadano abstracto y el burgués egoísta, como alguna vez lo dijera Marx, impide a menudo ver la lógica que articula la conquista de derechos formales (habilitados por las restauraciones democráticas) y la

² Hinkelammert produce una crítica temprana del economicismo. Desde su punto de vista el determinismo economicista, cualquiera sea su signo, implica la asunción de una lógica que conduce a la adopción de concepciones del mundo, la sociedad y la vida basadas en la insistencia en el desarrollo económico como motor del cambio social. En un escrito de los años '70 Hinkelammert señalaba que la pérdida de iniciativa ideológica y la incapacidad de agitación revolucionaria del marxismo en los años de la guerra fría, se debió, en el caso soviético, a la sujeción a los imperativos de desarrollo de las fuerzas productivas y de cumplimiento de las metas del “plan”, que tuvo una función no muy diferente de la de la “mano invisible del mercado” en el orden capitalista (Hinkelammert, 1970). El economicismo y el mecanicismo organizan verdaderas maquinarias opresivas respecto de los sujetos, tal como lo muestra hoy la insistencia neoliberal en las políticas de ajuste, que han arrojado a la exclusión y la pobreza a millones de sujetos y contribuido eficazmente a la concentración de la riqueza en América Latina.

brutal redefinición de la ciudadanía que se fue operando en la mayor parte de las sociedades latinoamericanas desde mediados de los años 70, con la aplicación de las recetas neoliberales³. La lógica de la racionalidad económica se impuso sin prisa pero sin pausa de manera silenciosa, domesticando y subordinando también al movimiento de mujeres, que en muchos países había encarnado la resistencia a la dictadura. Dice Ximena Bedregal sobre los procesos de democratización, la imposición de la racionalización y el movimiento de mujeres en los años '80 y '90: "... las agencias financieras entraron a jugar un papel fundamental, condicionando sus apoyos a la eficacia, a la racionalidad financiera de los proyectos, a la profesionalización de lo que habían sido experimentaciones y búsquedas y a las temáticas que le interesaban al nuevo orden para su viabilidad" (Bedregal, 2002: 340).

El complejo maridaje entre la lógica terrenal del poder y la propiedad y las formas opresivas asumidas por la religión dominante, entre la lógica del capitalismo tardío y la posición frente a la corporalidad de las mujeres de la jerarquía de la Iglesia Católica, es visible en la insistencia con la cual recurren los temas de la maternidad compulsiva, la vocación doméstica y la heterosexualidad obligatoria como espacios de confluencia entre quienes se asumen como los voceros de la perpetuación del orden capitalista y de la religión imperial (Hinkelammert, 2003)⁴.

Desde la perspectiva de Hinkelammert capitalismo y religión anudan en el fetiche- mercancía como forma de organización material del mundo y clave de la relación entre lo visible y lo invisible, entre el cielo y la tierra, entre los sujetos humanos concretos y el orden abstracto de la legalidad y las instituciones que gobiernan sus vidas imponiéndose a los seres humanos, varones y mujeres, con la fuerza compulsiva de lo dado de una vez y para siempre. En las sociedades productoras de mercancías los productos del trabajo humano se independizan de los sujetos, cobran vida propia y como objetos físico - metafísicos que ocultan su carácter de haz de relaciones sociales, se presentan ante los hombres como lo que no son, esto es, equivalentes e intercambiables, haciendo irrelevantes las determinaciones cualitativas de los objetos e invisible el haz de relaciones sociales que hace posible la circulación de las mercancías, misteriosos los proceso de formación de los precios y las formas de distribución de los productos del trabajo humano.

³ En un interesante balance sobre la cuestión de la ciudadanía, Norman y Kymlicka (1997) destacan que el programa de la derecha neoliberal respecto de la cuestión de la ciudadanía implica una crítica radical de la idea de que ser ciudadano consista en "el derecho a tener derechos". Desde su punto de vista, la condición de ciudadano puede ser equiparada a la de contribuyente, y por lo tanto es, en buena medida, indiscernible respecto de la posición del sujeto como miembro del club del mercado. Ello sin lugar a dudas implica riesgos de descuidadización asociados a la imposibilidad de los sectores populares (varones y mujeres) para participar en la economía en los términos planteados por los neoliberales. Cabe señalar, además, que las políticas neoliberales van unidas a la retirada del estado respecto de sus responsabilidades sociales. Las críticas feministas indican que ello implica una sobrecarga sobre las mujeres, sobre todo para las económicamente menos favorecidas (Kymlicka y Norman, 1997: 11; Marshall, 1998).

⁴ Sin lugar a dudas la forma como se amalgaman capitalismo y religión imperial incluye la lógica material de producción del mundo, un mundo gobernado por la abstracción –mercancía y por los fetiches de la religión imperial que mandan obediencia ciega a la ley del Dios de los ejércitos y una puesta en marcha de renovadas estrategias de producción de subjetividades colonizadas por un discurso de obediencia y sujeción a la voluntad de los poderosos. Las nuevas estrategias incluyen argumentaciones aggiornadas en contra del aborto, de la educación sexual, e incluso de la teoría de la evolución.

El mundo mercantil escapa a la experiencia inmediata del sujeto. Las reglas de juego, las leyes del mercado, se presentan a trabajadoras y trabajadores como necesidad impersonal e inevitable, que es preciso obedecer, del mismo modo que se obedece el orden ciego de lo naturalizado, del mismo modo que se acata el mandato despótico de Dios⁵. El sujeto humano, tal como indicara Marx, se transforma en predicado y las mercancías, convertidas en sujeto, sujetan a los sujetos (sujetos cuyas determinaciones de raza, sexo, orientación sexual se transforman en extraordinariamente irrelevantes) a las reglas de la división social del trabajo, establecen las pautas para la distribución del producto social, regulan las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza sobre la base del cálculo y la fragmentación. Una vez desarrolladas las relaciones mercantiles, son las mercancías las que cobran vida propia imponiendo su lógica de abstracción sobre las vidas reales de los sujetos (Marx, 1872; Hinkelammert, 1978; Meiksins Wood, 1992; Ciriza, 1993).

El proceso de mercantilización, como pudo ver con claridad Marx, y tras él sus herederos, es un proceso de desmaterialización del mundo real, desmaterialización que posibilita tanto la producción de conocimiento puramente abstracto y formal como la construcción de un modo abstracto de gobernar las relaciones de los hombres entre sí. Naturaleza desencantada y seres humanos despojados de sus determinaciones cualitativas constituyen el efecto más visible del capitalismo: todo es reducible a cálculo, desde las decisiones humanas, a los hombres mismos, contabilizados como recursos y capital humano. El mundo de la vida pierde su dimensión corpórea, transformado en abstracción y puro cálculo. Si “el fetiche de esa vida imaginaria vive la vida real de los hombres matándolos”, es porque la materialidad del mundo se ha desmaterializado a la vez que el mundo inmaterial y abstracto de las mercancías se objetiva, gobernando la vida de los hombres. Ya no interesa qué tipo de necesidades ha de satisfacer la organización del trabajo, ni las demandas del sujeto humano concreto: la vida real es sustituida por criterios abstractos que se levantan contra la posibilidad de reproducción de la vida humana misma, que agotan y explotan sin pausa la naturaleza sobre la base del criterio del incremento de la ganancia. El sujeto concreto queda de este modo sujetado al cálculo, sometido a la lógica capitalista de maximización del lucro, a la utopía de la optimización del desarrollo de las fuerzas productivas en el caso del socialismo soviético, a la renuncia al cuerpo que impone el catolicismo conservador, a la indiferencia ante la diferencia sexual, como lo desea el capitalismo cuando de explotar los sujetos se trata, a la sujeción de las mujeres a los mandatos restrictivos del orden patriarcal, como lo establece la reducción de las vidas y alternativas de las mujeres a la maternidad, lo cual sucede, por decirlo en las palabras de Hinkelammert, “cuando se le quita a la discriminada el lugar desde el cual reclamar su dignidad” (Hinkelammert, 2002: 300).

Como quiera que fuese la cuestión de las mujeres, bajo el capitalismo tiene un lugar paradójal: si por una parte, el capitalismo es ciego a las diferencias entre los sexos y en ese sentido la emancipación de las mujeres

⁵ Hinkelammert insiste, a través de una relectura del mito de Abraham, en realizar una inversión: lejos de ser el símbolo de la obediencia a la ley despótica, Abraham, que se niega a sacrificar a Isaac, es el símbolo de la libertad. La teología de Hinkelammert es un canto a la libertad humana, y una crítica radical de la legalidad ciega que lleva a la destrucción y la muerte: el pecado estructural exige el cumplimiento de la ley aun cuando ésta lleve a la muerte, hay una áscesis del mal, de sumisión a la norma ciega, aún cuando la obediencia sea filicida, aún cuando la obediencia nos extermine como seres humanos y destruya a la naturaleza (Hinkelammert, 2002: 294).

sería (y de hecho en cierto sentido lo es) plenamente compatible con el desarrollo capitalista, por la otra las formas bajo las cuales los derechos de las mujeres se pueden tolerar en el marco del sistema es transformándolos en compatibles con el capitalismo a través del tratamiento de las diferencias como si se tratara de meras desemejanzas (Ciriza, 1999). En las sociedades capitalistas las diferencias de sexo, raza, orientación sexual, son políticamente procesadas de un modo tal que se otorgan sólo y precisamente, aquellos derechos que se han devaluado, se procesan las diferencias de una manera que hace que puedan transformarse en variedad mercantil inofensiva para el sistema (Meiksins Wood, 1992: 24-39; Ciriza, 1993)⁶.

Sobre las relaciones entre el cielo y la tierra. Una teología emancipatoria.

Si la lectura del fetichismo de la mercancía explica la organización material del mundo que habitamos, la apertura hacia la instancia mesiánica inaugura un espacio a través del cual se cuele la posibilidad de una praxis emancipatoria. El horizonte utópico que se abre en esta perspectiva da lugar a una esperanza que no halla su límite en la capacidad humana de conocimiento y acción, sino en la expectativa de irrupción de un tiempo/otro: el del ingreso de lo divino, el acontecimiento extraordinario que interrumpirá la secuencia de las acciones humanas calculables y previsibles.

La crítica marxiana de la religión como crítica de la operación por la cual se proyecta en un Dios fetichizado, un Dios absoluto que se levanta contra la vida misma, que no es sino la condensación de las propiedades de los sujetos, alienadas y vueltas contra sus propias vidas permite, de una manera que en el nivel manifiesto puede aparecer contradictoria, establecer una fecunda alianza entre marxismo y teología de la liberación (Hinkelammert, 1987). Ambas perspectivas comparten la valoración de la vida real como punto de partida de las ideologías de los oprimidos y un conjunto de afinidades desde las cuales es posible tender líneas hacia el campo de la teoría feminista.

La teología de la liberación, utópica y mesiánica, es religión de la carne, opción por los pobres, religión terrena de satisfacción de las necesidades contra el antiutopismo de lo que Hinkelammert considera la religión imperial, esa que escinde entre cuerpo y alma, impulsando a los sujetos a la renuncia ascética en la tierra, a la

⁶ A menudo se ha insistido sobre el carácter fragmentador de las llamadas políticas de la diferencia, así como sobre su carácter inofensivo respecto del *status quo* capitalista. No pocas veces se ha argumentado que el capitalismo tolera las demandas relacionadas con el reconocimiento, en tanto rechaza todas aquellas vinculadas con la distribución en cuanto éstas se ligan estrechamente al conflicto clasista, el punto máximo de ejercicio de violencia y silencio en las sociedades capitalistas contemporáneas. Sin embargo el asunto no es tan sencillo de dirimir. Sin lugar a dudas las luchas que Fraser denomina por el reconocimiento, esto es, aquellas nacidas de las injusticias ligadas a las formas como se inscriben las diferencias entre los sexos, las culturas, las razas en el orden social, pueden ser enmascaradas y procesadas en términos de variedad mercantil e incluso de ofertas diferenciales de consumos mercantiles, pero también lo es que, como ha indicado la propia Fraser “La distinción entre la injusticia económica y la cultural es... una distinción analítica. En la práctica, las dos se entrecruzan. Incluso las instituciones económicas más materiales tienen una dimensión cultural constitutiva, irreductible... Análogamente, aun las prácticas culturales más discursivas tienen una dimensión político-económica constitutiva, irreductible; están atadas a bases materiales” (Fraser, 1997: 23). Desde mi punto de vista existe una ligazón inextricable entre forma mercancía y renegación del cuerpo, sus necesidades, su sexualidad, sus deseos. La materialidad del cuerpo humano, la materialidad de la naturaleza constituyen un límite real, sin lugar a dudas siempre amenazado por el incesante avance del capitalismo y su sed colonizadora y mercantil. Cuerpos marcados por la cultura y naturaleza marcada por la historia, indudablemente, pero también resto real que resiste la lógica avasallante de la abstracción.

obediencia ciega de la ley que manda padecer en este valle de lágrimas y justifica la injusta distribución de la riqueza, que obliga a renunciar a los goces del cuerpo en aras de su mortificación sacrificial. Desde la perspectiva de este teólogo de la liberación, lo específico del cristianismo no reside en la herencia acumulada a través de siglos de inversión imperial, sino en la esperanza en las posibilidades de una praxis más allá de la factibilidad humana calculable.

El puente común entre teoría feminista y teología de la liberación es la vida real como sustancia de toda vida humana (Hinkelammert, 1978: 341). La insistencia de Hinkelammert en señalar la renuncia al cuerpo real como una de las marcas del cristianismo antiutópico es tal vez una de las herramientas más fecundas para elaborar una crítica feminista a los mecanismos a través de los cuales la Iglesia Católica oficial se ha transformado, en América Latina, es una de las instituciones más empeñadas en sostener a ultranza la subordinación de las mujeres⁷.

El cuerpo de la religión católica antiutópica, señala Hinkelammert, es un cuerpo sin corporeidad, un cuerpo sin necesidades, sin determinaciones, sin sexo, un cuerpo etéreo sometible al mandato de obediencia al sacrificio, un cuerpo "sin sensualidad" (Hinkelammert, 1978:261). Para los teólogos conservadores la defensa de la vida se hace, en consonancia con esta concepción de la corporalidad, en términos formales y abstractos, como mandato de aceptación muda de la letra muerta de la ley. Ello explica su negativa a aceptar la decisión humana, gesto por el cual los sujetos se confirman en su condición de imagen viviente de Dios: el gesto que trae al presente de alguna manera la negativa de Abraham, que negándose a sacrificar a su hijo, se afirma en su condición de humano. La teología de la liberación asume una perspectiva crítica al considerar que si los hombres participan de la divinidad no es a la manera de Agustín, por participación, sino por rebelión. El rescate de la experiencia efectiva de la corporalidad del sujeto, implica asumir una corporalidad marcada por la necesidad, el hambre, la acechancia del dolor y de la muerte, pero también "un cuerpo liberado por la satisfacción de las necesidades y sus goces, por esto es teología de la vida. La esperanza humana trasciende la factibilidad humana y por eso está dotada de una trascendentalidad interior a ella" (Hinkelammert, 1978: 286). De allí que lo que aguarda después del juicio final sea el gran banquete, no la quietud del paraíso. El cuerpo no interfiere con el alma, sino que cumple sus leyes. La rebeldía del sujeto, el horizonte de su libertad, hallan un espacio en esta perspectiva que no exige de los sujetos obediencia ciega y muda ante la ley del déspota, o ante el mandato implacable e impersonal de la palabra de Dios convertida en orden de exterminio.

⁷ Es preciso puntualizar cada vez que no se trata de los y las católicas sin más pues hace más de 10 años que existe la organización *Católicas por el Derecho a Decidir*, con oficinas en seis países de América Latina (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia y México), en dos de Europa (España y Francia), en Canadá y en Estados Unidos. La organización apoya el reclamo de las mujeres para decidir libremente sobre su cuerpo a partir de argumentaciones que sostienen que "donde hay duda, hay libertad". *Católicas por el Derecho a Decidir*, y también otros católicos y católicas sostienen sus puntos de vista a partir de la idea de que la dignidad humana reside en la libertad de conciencia. Ello supone que la decisión moral depende de la conciencia individual de cada sujeto, que tiene el derecho a disentir respecto de las enseñanzas de la Iglesia sobre la base de argumentos racionales. La teoría del probabilismo, que continúa siendo parte de los principios de la Iglesia, permite el disenso y apoya el derecho a decidir en libertad respecto de asuntos que, como la interrupción voluntaria del embarazo, dependen de la conciencia individual ("La perspectiva ética y religiosa del aborto", 1999; Vázquez y otras, 2005).

Desde la perspectiva del teólogo alemán la conversión de la religión católica en religión imperial, visible en la inversión de una serie de relatos fundadores de la tradición católica, que se han transformado en legitimadores de la lógica sacrificial impuesta a los dominados, justificando el pago de las deudas impagables y estigmatizando a las mujeres cuyos cuerpos son considerados como si fueran la puerta misma del infierno, es el producto de un trabajo de siglos: la larga operación ideológica por la cual el cristianismo ha devenido religión de los poderosos ha implicado la reinterpretación de una serie de temas centrales.

Hinkelammert combate en torno de la lectura del mito de Abraham, emblema de la libertad o de la sujeción humana, según se lo lea, y también alrededor de la figura del diablo, que habla a menudo por boca de las mujeres, tal como lo recuerdan los relatos de Eva seduciendo a Adán a cometer pecados de la carne, o las tentaciones de San Antonio dichas y encarnadas en cuerpos de mujeres. La relectura que hace Hinkelammert del mito de Abraham, un nudo de condensación que reúne la cuestión del valor de la vida, los límites de la ley divina y la libertad humana y el significado de los sacrificios, implica una revisión radical del modelo de relato que se impone a partir de la Edad Media: si Abraham está dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac y en eso consiste su fe, entonces Dios no puede sino comportarse de la misma manera. Dios padre ha de sacrificar a su hijo y en consecuencia la cristiandad, para que ese sacrificio tenga sentido, tiene que triunfar sobre los crucificadores de Cristo. La amalgama con la tradición griega hace de Dios padre una suerte de simbiosis entre Abraham y Agamemnon: no sólo está dispuesto a sacrificar a su hijo, como Abraham lo hiciera con Isaac, sino que, como Agamemnon, sólo está libre del cargo de asesinato porque el sacrificio del hijo (en este caso la hija, Ifigenia) garantiza el triunfo sobre los enemigos (Hinkelammert, 1991).

La cuestión del demonio opera en un sentido similar: Hinkelammert recupera a Lucifer, estrella de la mañana: “La mujer a partir de las tentaciones de San Antonio aparece como fuerza diabólica que subvierte tanto el poder como la masculinidad. Vista desde esta masculinidad, es un continente por domar, conquistar y dominar” (Hinkelammert, 2003:2). Sin lugar a dudas su lectura se aparta de la letanía de las jerarquías eclesiásticas: las mujeres deben ser repudiadas pues representan, e incluso más, encarnan al mismo diablo y por ello deben perseguidas y quemadas como brujas, controladas en sus sexualidades peligrosas, domadas en sus intentos de rebelión.

Desde la perspectiva de Hinkelammert la conversión del cristianismo en religión imperial está profundamente articulada a la demonización y exclusión de los débiles y de las mujeres, en cuanto encarnación de la rebelión, en cuanto portadoras de un cuerpo respecto del cual el cristianismo se comporta a la manera como lo hizo el capitalismo con la naturaleza, arrasándolo, apropiándolo, convirtiéndolo en objeto de explotación y dominio. El Dios imperial es un Dios que demoniza la fragilidad de la carne humana, un Dios dispuesto a la consumación del máximo sacrificio, un Dios despótico que exige el sometimiento de los sujetos a su palabra. A partir del siglo II de la era cristiana, se interpreta la Eva del Génesis como la mujer pecadora que causa la caída de la humanidad en el pecado y hace entrar el diablo en el mundo. Esta mujer diabolizada es el origen de la transformación de Lucifer en diablo, que ocurre a partir del siglo XIII. Lucifer es la fuerza subversiva, el diablo que opera a través de las mujeres: “...en su origen y en su historia, Lucifer es femenino, estrella de la mañana,

Venus. Lucifer es rebelión, aunque la revolución sea apropiada por hombres. Olympe de Gouges en la revolución francesa, Madame Kollontai en la revolución rusa. Lucifer se opone al Dios, en el cual se ha transformado el poder en cuanto mano invisible y providencia del mercado” (Hinkelammert, 2003).

La cuestión del cuerpo y los bordes compartidos. Horizontes utópicos

La imposible inscripción del cuerpo humano, de la vida humana determinada y frágil en el orden capitalista, y al mismo tiempo el carácter no elegido de las condiciones bajo las cuales los sujetos y sujetas actuamos y vivimos, constituye un horizonte compartido por teólogos y teólogas de la liberación y feministas en América Latina, un horizonte en el cual la utopía de recuperación plena de la dimensión encarnada del sujeto humano, de respeto por su irreductible singularidad y por su subjetividad, permanece como una utopía de redención humana, una idea trascendental que regula nuestras prácticas en una sociedad que busca, empeñosa, transformar el cuerpo mismo en abstracción despojándolo de su dignidad a la luz de criterios abstractos respecto de la vida y la muerte.

En ese sentido las reflexiones de Hinkelammert echan luz sobre uno de los terrenos de debate mas duros para las feministas latinoamericanas, un terreno marcado por la expansión del capitalismo, que apuesta a la conversión de los cuerpos humanos en cuerpos post humanos, a la vez que la conservadora iglesia católica de la región se bate contra los derechos de los sujetos a decidir en libertad sobre sus propios cuerpos: tanto en lo referido a sus sexualidades, sus orientaciones, sus elecciones de objeto y prácticas amoratorias, como a todo lo relativo a la regulación de la fertilidad y las capacidades procreativas, al uso de métodos anticonceptivos no autorizados por la Iglesia como al derecho a la interrupción voluntaria del embarazo en nombre de la obediencia ciega a la ley. El capitalismo es plenamente compatible con la lógica de abstracción que desvanece las determinaciones efectivas del cuerpo y de la historia, y con la consideración de los sujetos como si se tratara de individuos neutros, tal como han sido ficcionalizados por la tradición liberal. En ese sentido debiera, se dice, ser profundamente indiferente respecto de prácticas como el aborto, la eutanasia, la orientación sexual, la diversidad bajo todas sus formas. Sin embargo una tensión profunda se juega en la tolerancia hacia lo diverso: el capitalismo sólo soporta sin dificultad la multiplicidad de las mercancías, la diversidad en la unidad, es decir, lo diferente cuando aparece como simple variación absorbible por la lógica del mercado. Bajo las actuales condiciones capitalismo y religión imperial han transformado la abstracción del cuerpo y la obediencia ciega a la ley en el territorio donde asentar prácticas de dominación sobre los seres humanos.

¿Cómo nos las tenemos las feministas con los dilemas que plantea hoy la alianza capitalismo / religión imperial en América Latina? Si los duros años de las dictaduras de la seguridad nacional lo fueron de expansión del capitalismo salvaje y también, al menos en la Argentina, de expansión de una forma de comprender el catolicismo de una manera conservadora que reniega del cuerpo y la pobreza efectiva, para contribuir a la mansa aceptación de la dominación y el sometimiento, también es verdad que estos años fueron propicios para una serie de transformaciones en las vidas de las mujeres. No sólo porque en la mayor parte de los países las mujeres encarnaron la resistencia a las dictaduras, como en mi país las Madres de Plaza de Mayo, sino porque desde los

años 80 se inauguraron en la región los Encuentros Feministas de Latinoamérica y el Caribe⁸. Desde entonces muchos años han transcurrido y el panorama de los feminismos en América Latina se ha complejizado en sumo grado: señala Marta Lamas que la “teoría feminista” ha transitado desde el lugar de discurso ideológico – político contestatario hacia la ocupación de un lugar relevante en las universidades y centros académicos de los países centrales. Por decirlo rápidamente, las feministas nos hemos ido domesticando.

Aún así, cuando se habla de teoría feminista, se alude a “un cambio de paradigmas cognitivos que proponen una lectura nueva sobre la condición humana... una serie de teorizaciones relativas a las consecuencias discriminatorias de la simbolización de la diferencia sexual” (Lamas, 2002). En esta coyuntura histórica la constitución de un terreno de disputa en torno del cuerpo se organiza como un espacio donde se juegan las tensiones entre formas radicalmente disímiles de interpretar y construir las relaciones de los/las sujetos y sujetas entre sí y con (en) la naturaleza. Mientras capitalistas y patriarcas eclesiales apuestan a la abstracción y a la reproducción de una lógica de dominación/obediencia feministas, movimientos anticapitalistas, teólogos y teólogas de la liberación apostamos a poner en debate los efectos de las lógicas de dominación sobre los cuerpos, a poner bajo un haz de luz las formas de extorsión, apropiación, explotación, dominación (e incluso los efectos de inversión fetichista) producidas por siglos de capitalismo y patriarcado sobre los cuerpos de los /las otros y otras de clase, raza, sexo.

Ahora bien, la sola mención de la cuestión del cuerpo, sin dudas convoca el fantasma del esencialismo, uno de los temas más álgidos de las políticas de las feministas que muchas de nosotras somos, herederas de la rebelión de las Madres, pero también marcadas por las muchas polémicas que, desde los años 80, nos han situado en posiciones diversas. La cuestión del cuerpo es precisamente uno de esos temas de disputa, no sólo porque nos desafía a trabajar sobre la diversidad de sentidos que tiene el intervenir en el espacio público como sujetas encarnadas, mujeres, sino porque la conquista de derechos relativos a las decisiones autónomas sobre el propio cuerpo constituye la piedra del escándalo de cara al resurgimiento de los fundamentalismos urbe et orbis, de cara a las políticas sexuales de las conservadoras iglesias católicas en América Latina. También porque ante la cuestión del cuerpo se produce a menudo una bifurcación: o bien se lo lee desde posiciones esencialistas desde las cuales el cuerpo parece ser el lugar por el donde se cuele la apelación a una naturaleza fija e inmutable que ancla a las mujeres al destino inexorable de la pura biología; o bien las lecturas hacen hincapié en posiciones que podríamos denominar postestructuralistas, desde las cuales se anuncia, seguramente con las mejores intenciones, que todo lo sólido se ha disuelto, efectivamente, en el aire de sus ensoñaciones semióticas. El cuerpo es entonces efecto de la repetición iterativa de la cita de la ley, correcta o tergiversada, paródica o normada en función de la aceptación del mandato de coherencia entre sexo/género/deseo que impone la heterosexualidad obligatoria (Ciriza, 2004 a.). No se trata en modo alguno de retornar sobre el criterio de la biología convertida en fetiche y destino para las mujeres, ni de apelar al cuerpo como fundamento indiscutible de la construcción de un

⁸ En 1980, en Copenhagen, durante el Foro Alternativo del Quinquenio de la Década de la Mujer, se reunieron un grupo de latinoamericanas. De la reunión resultó la decisión de organización de los Encuentros feministas latinoamericanos. Las colombianas asumieron el desafío de organizar el Primer Encuentro, que se realizó en 1981.

colectivo de pertenencia, pero tampoco de desconocer las dificultades que implica una lectura en clave post estructuralista que considera el sexo como efecto de la materialidad del discurso. Si el post-estructuralismo como forma de teorización es posible, lo es en el marco del dominio del capital financiero y de la espectralización de la economía que habilita, en el sentido material, para imaginar sujetos desencarnados, encarnándose al ritmo del conjuro repetido de la ley que excluye abyect@s y anómal@s. La utilización de argumentos biologicistas, y el retorno hacia el esencialismo constituye un atolladero que a menudo encubre conflictos ligados a las complejas articulaciones entre subjetividades individuales y sujetos políticos, a las difíciles relaciones entre naturaleza y cultura, si es que tal relación puede ser pensada sin la mutua interpenetración, sin la historia, sin el impacto de la tecnología, sin la infiltración del capitalismo en la savia de las plantas, en el centro de la tierra, en el aire mismo que respiramos, en las transformaciones de los cuerpos que somos /habitamos. Y es que la cuestión del cuerpo es un nudo en el cual confluyen múltiples articulaciones teóricas y políticas imposibles de resolver sin resto en el espacio de la teoría, un asunto que las feministas a veces olvidamos, procediendo a la manera de la más pura tradición filosófica. Las dificultades, que provocan a menudo desplazamientos y desajustes teóricos (por decirlo utilizando una vieja expresión althusseriana) proceden de la recurrencia de la omnipotencia teórica. Se trata de reconocer que la vía de la teoría pura conduce a atolladeros teóricos, verdaderas antinomias, por decirlo a la manera de Kant, que indican los límites del uso teórico de la razón pura.

Bajo las actuales condiciones la cuestión del cuerpo parece mucho menos clara que cuando, en los años 70, las feministas proclamábamos el derecho a nuestros cuerpos y nuestras vidas. Hoy no sólo se trata de los cuerpos “sin necesidades” del capitalismo tardío, sino de los cuerpos paródicos de la posmodernidad, o de los cuerpos ficcionales de la ley. El campo del derecho, desasido de otras determinaciones, como pura ficción jurídica, se ha convertido en el espacio privilegiado del combate por nuestros derechos, por los derechos de las mujeres a decidir sobre nuestros propios cuerpos (Ciriza, 2004 b). Ello hace necesario, desde mi punto de vista, traer a colación las experiencias, la subjetividad, la encarnación de las mujeres, esa que excede con mucho el orden de la ley, esa que excede el orden del discurso y la retórica, esa que permanece real, frágil, mortal, a la vez que recurrir a aquello que Gayatri Spivak llama esencialismo táctico. Cuando algunas feministas apelamos a un sujeto político llamado “las mujeres”, cuando hablamos de los derechos de las mujeres apelamos a un supuesto táctico, un sujeto interpelado del tipo “todas las mujeres” que opera facilitando los procesos de constitución de un sujeto colectivo. Desde luego eso no significa creer en una esencia, ni tan siquiera en una experiencia común compartida habida cuenta de las diferencias y desigualdades entre las mujeres, sino de apelar a un sentimiento de fraternidad y solidaridad hacia una comunidad (imaginada) de compañeras en la opresión y en el combate.

Mi cuerpo, primer territorio de paz

El tema de la relación entre el orden del derecho y la cuestión del cuerpo, es decir, el asunto de lo que se ha dado en llamar el “derecho sobre el propio cuerpo” presenta, tal como hemos señalado en otras oportunidades, aristas problemáticas: en primer lugar, debido al carácter abstracto del derecho, que implica una

operación de sustitución del cuerpo real por una construcción simbólica acerca de qué se entiende como cuerpo humano, vida, sexualidad. En segundo lugar porque, bajo las actuales condiciones, la lógica de los derechos constituye una suerte de jeroglífico, impregnadas como están las relaciones sociales por la lógica mercantil y liberal en estos tiempos de capitalismo tardío. Los derechos sobre el cuerpo pueden operar a la manera de una conversión del cuerpo en mercancía enajenable, como una suerte de habilitación para extender sobre él la lógica de una propiedad privada de la que se puede disponer “libremente”, con la serie de riesgos que ello conlleva: abstracción y cosificación del cuerpo vendible y comprable, alquilable y fragmentable, simple cosa desprovista de investimientos libidinales y significaciones subjetivas.

La lógica de la abstracción habilita para la consideración del cuerpo –mercancía como algo que puede ser fraccionado, comprado y vendido, llenado. La lógica de los derechos, en la medida en que se ha operado una escisión entre sujeto real y sujeto jurídico, puede extenderse hacia toda entidad que se defina arbitrariamente como sujeto de derecho: un cigoto, un órgano cualquiera, una célula, un embrión. La lógica de la abstracción habilita la cosificación del cuerpo, pero también la asignación de derechos a entes físico-metafísicos que en modo alguno son sujetos humanos, aún cuando puedan ser ficcionalmente considerados como sujetos de derecho. La lógica mercantil que pone por encima de la vida humana los costos de la empresa, cuyos derechos están por encima de los de los y las trabajadores encarnados es la misma que habilita para el reconocimiento de derechos a un ente físico – metafísico: el “niño por nacer” por encima de los derechos de las mujeres reales. En razón de los derechos de un cigoto (que en cuanto sujeto real no sobreviviría fuera del vientre materno) se puede obligar a una sujeta real a portar un embarazo indeseado, pues existen regulaciones que penalizan el derecho a decidir de los sujetos reales (las mujeres) pero reconocen los derechos de un ente que no es, por mucho que los /las fundamentalistas se empeñen, un sujeto, ni tan siquiera, un individuo autónomo, dueño de su razón y de su voluntad, en buena lógica perfectamente liberal. Las mujeres deben, lo deseen o no, ser madres, pues en ello residiría su única dignidad y su maldición: la maldición que Dios pronuncia contra las mujeres insurgentes que las condena a los dolores del parto y al sometimiento al patriarcado (Hinkelammert, 2002:301). La consideración de un ente físico –metafísico como un sujeto de derecho constituye un lugar de anudamiento entre la lógica del capitalismo y la teología conservadora.

En la visión fundamentalista el cuerpo, transformado en cosa, es objeto de las decisiones de otros y otras, convertido en cuerpo sacrificial se ve sujetado a la lógica de dominación y enajenación que opera en las prácticas y el discurso de la teología conservadora: otros y otras, poderosos deciden por el /la sujeto. Operada la expropiación, consumada la abstracción que hace del cuerpo un ente físico metafísico desligado de los deseos y decisiones, de la experiencia y la vida encarnada, el derecho a morir con dignidad, el de decidir libremente el camino a tomar respecto de la propia fecundidad, de las formas del goce y el deseo, se constituyen en puntos en los cuales, la iglesia oficial y el mercado dictan: obediencia ciega a la ley de los patriarcas, señala una, regulación exclusiva por las leyes ciegas del mercado, indica el otro. La lectura fundamentalista del derecho hace de él el lugar de condensación del mandato de obediencia ciega a la ley, el lugar en que se cierra el círculo que

considera como sujetos de derecho a entes físico –metafísicos a la vez que se los desconoce a los sujetos encarnados.

La teología de la liberación puede constituirse en un espacio de interlocutores e interlocutoras con los cuales dialogar, entre ellos, sin lugar a dudas Franz Hinkelammert, que realiza un gigantesco esfuerzo por recuperar al Dios de la vida, por poner en sus términos las relaciones entre economía y política, entre el cielo y la tierra, entre el sujeto y los modos de vivir y percibir su propia corporalidad, su carácter encarnado, desenmascarando el largo proceso histórico, que se nos ha hecho casi natural, por el cual la religión imperial y la economía de mercado se han erigido en amos de un orden de dominación y exterminio que condena a miles de niños y niñas, varones y mujeres al hambre y la explotación, que condena a las mujeres a la muerte por aborto en condiciones sépticas, que encadena a la “vida”(¿?) a quienes ya no pueden o no desean sostenerla.

Bibliografía

AAVV (1996) *Actualité de la parité*, Séminaire à neuf rencontres, introduit et animé para Marie- Victoire Louis, avec Denise Cacheux, Françoise Colin, Monique Dental, Françoise Duriez, Françoise Duroux, Geneviève Fraisse, Françoise Gaspard, Danielle Haase – Dubosc, Odile Krakovich, Anne le Gall, Danièle Lochak, Monique Minaca, Florence Montreynaud, Janine Mossuz-Lavau, Alain Lipietz, Michèle Riot Sarcey, Pierre Rosanvallon, Jacqueline Sag, Claude Servan Schreiber, Mariette Sineau, Gisèle Stievenard, Josette Trat, Eliane Viennot, Jean Vogel. *Projets Féministes*, N 4-5, février 1996.

Bedregal, Ximena (2002) “Encuentros: Lilith y el cero”, en *Seminario Feminismos Latinoamericanos: retos y perspectivas*, México, Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) abril de 2002.

Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Butler, Judith (1990) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós, 2001

Butler, Judith (2002) *Cuerpos que importan*, Bs. As., Paidós.

CEPAL (2004) Panorama social de América Latina 2004, en <http://www.eclac.cl/>

Ciriza, Alejandra (1993) "Feminismo, política y crisis de la modernidad, en: *El Cielo por Asalto*, Año II, N° 5, otoño 1993, pp. 141-160.

Ciriza, Alejandra (1999) "Democracia y ciudadanía de mujeres. Encrucijadas teóricas y políticas", *Teoría Y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras* comp. Atilio Boron, Bs. As., CLACSO EUDEBA, 1999, pp. 229-251.

Ciriza, Alejandra (2002) "Pasado y presente. El dilema Wollstonecraft como herencia teórica y política". en *Teoría y filosofía política: la recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, compilado por Atilio Borón y Alvaro De Vita, CLACSO – USPI, Bs. As. pp. 217-246.

Ciriza, Alejandra (2004 a.) “Notas sobre los límites de la importación teórica en la teoría feminista y los estudios de género. A propósito de Judith Butler”, en *El Rodaballo, Revista de política y cultura*, Buenos Aires, Año X, N 15, invierno de 2004, pp. 57-61 (Con Consejo Editorial).

Ciriza, Alejandra (2004 b.) “En qué sentido se dice ciudadanía de mujeres? Sobre las paradojas de la abstracción del cuerpo real y el derecho a decidir”, leído en el *Seminario Internacional Ciudadanía y democracia en tiempos de globalización neoliberal*, llevado a cabo en Bogotá entre el 3 y el 5 de noviembre de 2004.30p. (en prensa).

Ciriza, Alejandra (2006) “A propósito de la pregunta por el sujeto en algunos escritos de Judith Butler. Sobre las relaciones entre filosofía y psicoanálisis”, en *Discurso Social y Construcción de Identidades: Mujer y Género*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, CEA, pp. 31-45.

- Fleury, Sonia (1997) *Estado sin ciudadanos. Seguridad social en América latina*, Bs. As., Lugar Editorial.
- Fraser, Nancy (1997) *Justitia Interrupta. Reflexiones críticas sobre la posición post-socialista*, Bogotá, Siglo del Hombre, Universidad de los Andes.
- Hinkelammert, Franz J. (1970) *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Santiago de Chile, Editorial Nueva Universidad.
- Hinkelammert, Franz J. (1978) *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca, Sígueme.
- Hinkelammert, Franz J (1991[1989]) *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José de Costa Rica, DEI, Segunda Edición.
- Hinkelammert, Franz J. (1996) *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*, San José de Costa Rica, DEI.
- Hinkelammert, Franz J. (1998) *El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*, San José de Costa Rica, DEI.
- Hinkelammert, Franz J. (2002) *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Hinkelammert, Franz J. (2003) *El diablo y su historia en el interior de la historia de la Modernidad*, San José de Costa Rica, Mimeo, 38p.
- Kymlicka, Will y Wayne Norman (1997) "El retorno del ciudadano. Un revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", en *Agora*, N° 7, invierno de 1997.
- Lamas, Marta (2002) "Feminismos latinoamericanos. Desacuerdos y argumentaciones", en *Seminario Feminismos Latinoamericanos: retos y perspectivas*, México, Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG).
- La perspectiva ética y religiosa del aborto (1999)Center for reproductive rights, http://www.crlp.org/sp_pub_fac_religiosa.html
- Marshall, Thomas y Tom Bottomore (1998) *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza [Th. Marshall (1950) *Citizenship and social class*; Marshall & Bottomore (1992) *Citizenship and social class*, London, Pluto Press]
- Marx, Karl (1973 [1872]) *El capital, Crítica de la Economía Política*, Buenos Aires, Cartago, vol. 1.
- Meiksins Wood, Ellen (1992) "Capitalismo y emancipación humana", *El cielo por asalto*, Buenos Aires, Año II, N 4, Otoño invierno 1992, pp. 24-39.
- Vázquez, Liliana y otras, 2005. *Aborto: argumentos católicos a favor del derecho a decidir*, Córdoba, Católicas por el Derecho a Decidir.

Mendoza, febrero de 2007