

ISBN 84-7151-904-6



9 788471 519047

10 mujeres escriben TEOLOGÍA

# 10 mujeres escriben

## TEOLOGÍA

Mercedes Navarro  
Directora

Biblia

Cristo

Dios

Esperanza

Iglesia

Mujer

Oración

Pecado

Sacerdocio

Sacramentos



**Mercedes Navarro**

Directora

**10 mujeres  
escriben  
Teología**



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra)

1993

# Contenido

Presentación .....	7
Mercedes Navarro	
Biblia .....	13
Carmen Bernabé	
Cristo .....	63
María Pilar de Miguel	
Dios .....	105
Esperanza Bautista	
Esperanza .....	131
Isabel Gómez-Acebo	
Iglesia .....	167
Elisa Estévez	
Mujer .....	199
Felisa Elizondo	
Oración .....	233
Dolores Aleixandre	
Pecado .....	259
Mercedes Navarro	
Sacerdocio .....	299
María José Arana	
Sacramentos .....	339
Trinidad León	

Cubierta y dibujos: *Mariano Simués*.

© Editorial Verbo Divino, 1993 · Printed in Spain ·  
Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros,  
4. 31010 Barañain (Navarra) · Impresión: Gráficas Liza-  
rra, S. L., Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Nava-  
rra) · Depósito Legal: NA. 667-1993.

ISBN 84 7151 904 6

## Presentación

No es una novedad para la Iglesia que las mujeres hagan teología. Pero sí lo es que un grupo de mujeres, diez en nuestro caso como grupo representativo, hagan teología en la Iglesia de España. Hemos necesitado unos años para formarnos, para decidirnos, superar obstáculos de diversa índole y agruparnos con la alegría de poder hacer teología en común, sin que ello suponga menoscabo de la idiosincrasia de cada cual. Nos reúnen y unifican objetivos comunes, además del género. Las diferencias, entonces, son bienvenidas como estímulos para el avance del pensamiento, de la investigación y de la creatividad. La casi totalidad de autoras de este volumen pertenecen a la Asociación de Teólogas Españolas, de pequeña historia todavía, pero de grandes ilusiones y proyectos, que aparece ya concretando este deseo y necesidad de trabajo en común.

El volumen que presentamos en esta colección pretende, a modo de pequeño diccionario o de sumario enciclopédico, ofrecer a los/as lectores/as españoles/as algo de nuestra teología a través de vocablos fundamentales en dicha disciplina. El planteamiento de los temas tiene como óptica explícita la de la mujer. Eso no significa que las mujeres hagamos sólo o exclusivamente teología desde esta perspectiva. Es importante, no obstante, que en este momento se haga explícito el elemento mujer, por esa misma necesidad de visibilidad en la Iglesia y en la teología que necesitan las mujeres. No somos sólo *objeto* de determinados temas teológicos, sino sujetos. Y los distintos artículos lo muestran. ¿Se trata entonces de *teología*

*feminista*? En cierto modo, toda teología hecha por mujeres va a configurarse explícita o implícitamente como teología feminista. Y ello independientemente de los temas. Pero digo que sólo en cierto modo, porque la óptica feminista supone una opción hermenéutica y por tanto una intención explícita que no siempre se da. Así es preciso distinguir entre una *teología hecha por mujeres*, que puede ser o no feminista más allá de los contenidos, y una *teología feminista* que puede ser hecha por mujeres, como tal, pero también por hombres.

Nuestro libro tiene mucho de *teología feminista*, más o menos explícita. Y creo que ello se debe a las siguientes características de los artículos: a) una abierta y necesaria postura crítica de los temas y las disciplinas ante el *pasado* en lo que a la mujer se refiere; b) una toma de postura desde la mujer y a favor de ella en el *presente*, que quiere hacer justicia a un olvido histórico que pertenece al pecado de la Iglesia patriarcal; c) una decidida y valiente apertura creativa al *futuro* en el que las mujeres nos sentimos sujetos responsables de la marcha de la Iglesia y de la reflexión de la fe que es la teología, y d) el uso de la *interdisciplinariedad* y la apertura *ecuménica* en la elaboración de dicha teología.

La teología hecha por mujeres no quiere competir con la teología hecha por hombres, ni pretender suplantarla. Quiere sencillamente construir, visiblemente, a su lado, sin renunciar a lo que de original pueda tener en cuanto orientación y visión diferentes. Quiere decir su propia palabra en las propias categorías que, por otro lado, no son fáciles de expresar, dado que las mujeres no tenemos otro lenguaje en que decir y decirnos más que el lenguaje patriarcal, traidor con frecuencia de lo mejor de nuestros contenidos. No obstante esta dificultad, aquí presentamos esta muestra de lo que hacemos como teólogas españolas.

Las palabras elegidas, mostradas en orden alfabético, son términos bajo los que subyacen temas

clave para la teología cristiana (teología y exégesis bíblica, cristología, teología fundamental, escatología, eclesiología, sacramentos, antropología teológica, espiritualidad, moral) y que, a la vez, resultan claves para una reorientación desde la perspectiva de la mujer, que debe ser tenida en cuenta a la par que la perspectiva de los hombres, que es la que ha marcado el quehacer teológico a lo largo de los siglos. Aunque el elenco es tan incompleto, resulta suficientemente significativo de los temas y áreas fundamentales de la teología. En algunos artículos puede parecer que hay temas que se solapan mutuamente, pero ya advierto que es un espejismo, puesto que cada tema maneja los datos desde su propia óptica. El posible solapamiento, así, se convierte en factor de unidad desde la que se perciben y desarrollan las diferentes ópticas.

Esperamos que este libro abra las sanas expectativas de los/as lectores/as para la obra teológica de las mujeres españolas, que se proyecta ya sobre el horizonte futuro inmediato.

*Mercedes Navarro Puerto*

# Autoras

## Carmen Bernabé Ubieta

Diplomada en trabajo social y doctora en teología por la U. P. de Deusto, en donde enseña Nuevo Testamento y dirige un seminario sobre las tradiciones de María Magdalena. Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas.

## María Pilar de Miguel Fernández

Licenciada en teología por la U. P. de Deusto, es profesora del I. de T. y Pastoral de Bilbao y del I. de V. Religiosa de Euskalherria en Vitoria.

## Esperanza Bautista Parejo

Licenciada en derecho por la U. Complutense de Madrid y en teología por la U. P. de Comillas, es profesora de teología en dicha universidad. Dirige un seminario de introducción a la Sagrada Escritura en el I. Fe y Secularidad de Madrid. Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas.

## Isabel Gómez-Acebo

Licenciada en ciencias políticas por la U. Complutense de Madrid y en teología por la U. P. de Comillas, es profesora de teología en dicha universidad. Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas.

## Elisa Estévez

Licenciada en ciencias bíblicas por el P. I. Bíblico de Roma y profesora de Sagrada Escritura en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala. Trabaja como coordinadora del programa de catequesis del Vicariato Apostólico de Petén (Guatemala).

## Felisa Elizondo Aragón

Licenciada en filosofía y letras (s. clásicas) por la U. de Barcelona y doctora en teología por la U. de Santo Tomás de Roma, es profesora de Antropología Teológica en el I. S. de Pastoral de Madrid y en el C. E. Teológicos San Dámaso de Madrid, y dirige el seminario sobre *Mujer y antropología* en el I. Fe y Secularidad de Madrid.

## Dolores Aleixandre Parra

Licenciada en filología bíblica trilingüe por la U. Complu-

tense de Madrid y licenciada en teología por la U. P. de Comillas, es profesora de Sagrada Escritura (AT) y griego en dicha universidad, y dirige Ejercicios espirituales ignacianos. Pertenece a la Congregación de R.R. del Sagrado Corazón.

### Mercedes Navarro Puerto

Doctora en psicología por la U. P. de Salamanca y licenciada en ciencias bíblicas por el P. I. Bíblico de Roma, es profesora de psicología religiosa en el I.S.CC.RR. y C. San Pío X de Madrid y de Biblia en el I.T.V.R. de Madrid. Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas. Pertenece al Instituto de las H. H. Mercedarias de la Caridad.

### María José Arana

Diplomada en sociología y doctora en teología por la U. P. de Deusto, es co-presidenta del Forum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa y trabaja en pastoral parroquial y en enseñanza en el País Vasco. Pertenece a la Congregación de R.R. del Sagrado Corazón.

### Trinidad León Martín

Diplomada en trabajo social y licenciada en teología por la P. U. Gregoriana de Roma. Escribe narrativa para adolescentes y pertenece al Instituto de las H. H. Mercedarias de la Caridad.

# Biblia

Carmen Bernabé

## 1. Las mujeres, su experiencia y la Biblia

En muchas ocasiones, las mujeres se han encontrado con el dilema de tener que elegir, puesto que ambas identidades parecían excluirse, entre su condición de mujeres en busca de su igualdad y liberación, y la de cristianas miembros de una comunidad con unas determinadas creencias y escritos autoritativos que no favorecían la primera.

Pero si bien es cierto que la Biblia se ha usado, a lo largo de la historia, para legitimar la opresión y subordinación de las mujeres (entre otros), para acallar sus reivindicaciones de igualdad y ahogar sus luchas de liberación, no es menos cierto que la misma Biblia ha inspirado a otras mujeres, y les ha dado autoridad y fuerza para trabajar por la liberación y para rechazar toda subordinación y toda opresión. Por eso, mientras algunas mujeres han dejado el cristianismo y la Biblia<sup>1</sup>, otras se resisten a abandonar tanto la religión cristiana o judía, como la Biblia. Y así, las teólogas que las reclaman como propias, pretenden recuperar los esfuerzos por la liberación que hicieron sus antepasadas, conscientes de que cuando se quiere someter a alguien se comienza por privarle de su historia, y tratan de recuperar la historia de aquellas que han

---

<sup>1</sup> Entre las mujeres de esta corriente que han abandonado la tradición judeo-cristiana, algunas han abogado por la creación de la religión de la Diosa, basándose en la teoría de Bachoffen sobre el matriarcado, aunque excluyendo la cualificación negativa que supone su concepción evolutiva.

sido vencidas, porque en su ascensión está su fuerza. Y es desde esa convicción desde donde las teólogas que permanecen dentro de la tradición judeo-cristiana abordan el reto planteado por la crítica feminista a la religión y a la Biblia.

Este artículo pretende dar una visión global de las principales corrientes, posturas y trabajos de aquellas teólogas que llevan años trabajando en la teología desde la óptica de la mujer.

Es antigua la conciencia de la exégesis y el uso sesgado de la Biblia por parte del sistema patriarcal<sup>2</sup> y, por ende, de la necesidad de acercarse a la Biblia de forma crítica y desde la mujer. Ya en 1837 Sarah Grimke o F. Willard en 1889 sospechaban que los rasgos masculinos de la interpretación bíblica tenían la intención de lograr la sumisión de las mujeres, y animaban a que mujeres estudiaran las lenguas bíblicas para poder acceder directamente a los textos originales. Se sentía ya la necesidad de una hermenéutica bíblica feminista.

La reconstrucción del pasado y el lenguaje en el que se vierte la interpretación de la realidad tiene una implicación muy profunda, puesto que mediante ellos se construye la percepción del mundo, se conforman las relaciones y la visión de la historia, y viceversa. La crítica feminista ha desafiado el presupuesto inconsciente de que el universo es androcéntrico, ha cuestionado la comprensión de la realidad centrada en el varón como norma de la verdadera humanidad y las expresiones lingüísticas en que se vierte esta construcción de la realidad, que dejan fuera la experiencia de las mujeres<sup>3</sup>. Las teólogas feministas, aceptando el reto que supone,

<sup>2</sup> El concepto de patriarcado se entiende en su sentido arquetípico clásico. Es un sistema político, económico y social que establece las subordinaciones y las opresiones escalonadas, en forma piramidal (sexo, clase, raza, religión, país...). La mujer del escalón más bajo está por debajo del hombre de ese mismo escalón, que está sometido a los superiores. El dualismo androcéntrico es la justificación ideológica de las estructuras de ese sistema patriarcal. Los textos androcéntricos son su expresión lingüística.

<sup>3</sup> Es problemático utilizar la expresión «experiencia de mu-

han hecho lo mismo con la tradición religiosa judeo-cristiana, su reconstrucción de la historia y su interpretación de los textos, ambas centradas en el varón. Se trata de una tarea importante, porque las tradiciones mueren cuando se vuelven irrelevantes y no consiguen hacer que la experiencia del individuo sea significativa dentro de la comunidad, en este caso las mujeres que están luchando por su liberación y plena humanización.

La interpretación de la Biblia se convierte en una tarea política, pues ha formado, y lo sigue haciendo, la mentalidad del mundo occidental; ha legitimado los modelos y relaciones patriarcales, y la construcción del mundo androcéntrico, que llegan a considerarse como revelados por Dios e inmutables. Surge así la cuestión sobre cómo se debe entender la autoridad de la Escritura, la Iglesia, incluso Dios mismo.

## 2. Modos de acercamiento feminista a la Biblia

Con el fin de lograr liberar la Biblia de la interpretación androcéntrica, se han utilizado diferentes formas de acercamiento a la Escritura, que no son, necesariamente, excluyentes en su uso, y que, en mayor o menor medida, son todas utilizadas por las teólogas, dependiendo del momento, el público o el objetivo. Algunos estudios sobre Biblia presentan una combinación de varias. Cada una de estas aproximaciones ha alcanzado ciertos logros, aunque en todas se plantean también algunos problemas. En último extremo, en cada una de

«jeres», porque no se trata de basarla en el substrato biológico diferencial y, por otra parte, porque son variadas y muy distintas dependiendo del lugar donde se viva, de la situación personal y social. Es, más bien, la conciencia de que esas diferencias biológicas han sido utilizadas en la sociedad patriarcal para lograr su subordinación y su minusvaloración, así como la historia de las luchas de las mujeres por su liberación y por su plena humanidad.



ellas queda cuestionada la comprensión de la autoridad de la Escritura. Tres son estas líneas u opciones fundamentales de acercamiento <sup>4</sup>:

- a) *Se repasan los textos famosos sobre la mujer utilizados en su contra, con el fin de contrarrestar tales interpretaciones*

Normalmente éste suele ser el primer paso para proseguir el estudio de los textos y sus funciones en sus contextos literarios e históricos. Esta primera opción presenta una doble modalidad para conseguir su finalidad. O bien se reinterpretan algunos de los textos más conocidos, o bien se recuperan, se sacan a la luz y se discuten otros, así como tradiciones «olvidadas» que presentan a las mujeres bajo una perspectiva diferente, muchas veces más positiva.

Algunos de estos textos han sido utilizados para legitimar el status de sumisión atribuido culturalmente a la mujer, y para mantener unas relaciones genéricas en las que uno es el género dominante y otro el dominado, pretendiendo que esta división según el género era fruto de la revelación más que de la cultura. El ejemplo más claro lo tenemos en Gn 2-3, cuya interpretación ha dado lugar a «cuasi-dogmas» como la creación de la mujer en segundo lugar; su primacía en la caída y su responsabilidad en la entrada del pecado en el mundo, que le hacía merecedora por tanto del castigo a sufrir los dolores del parto y la sumisión a su marido; su papel de tentadora del hombre, o el de «mera ayuda» de éste. Puntos de vista que han sido reforzados, además, por la interpretación explícita que, en este sentido, se hace en 1 Tim 2,13-14. Por otra parte, textos como 1 Cor 14 o 1 Tim 2 se han empleado para mantener a la mujer

<sup>4</sup> Cf. K. D. Sakenfeld, *Feminist Uses of Biblical Material*, en L. M. Russell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible* (desde ahora FIB). Westminster Press, Filadelfia 1985, 55-64. También L. M. Russell, *Introduction: Liberating the Word*, en FIB, 11-18.

en silencio en la Iglesia, y Ef 5 para someterla a su marido. Estos son sólo unos ejemplos entre los muchos que existen.

Desde este primer modo de respuesta se ha conseguido, en los últimos años, una mejor interpretación de textos como Gn 1-3 <sup>5</sup>. Mediante el análisis literario o la crítica retórica y tradicional, se han puesto de manifiesto rasgos anteriormente descuidados o ignorados, dando lugar a una nueva lectura, tanto de los dos relatos considerados por separado en sus diferentes contextos e intereses, como de su unión en el nuevo contexto que supone la obra total del Pentateuco. Sin ser ciegas a los innegables rasgos patriarcales, en imágenes y lenguaje, de los relatos, se ha recuperado una interpretación que puede ir más allá de ellos, aunque continúa el debate sobre si los textos tienen un mensaje que supera el androcentrismo de las formas, o si el lenguaje descubre y condiciona un patriarcalismo insuperable.

Aunque los dos relatos de Gn 1,1-2,4a y 2,4b-3,24 difieren en fuentes, lenguaje, estilo, época de composición e intención <sup>6</sup>, ambos hablan del

<sup>5</sup> Los artículos son muchos. Podemos citar como muestra los siguientes: Ph. Tribble, *Eve and Adam, Gn 2-3 Reread*: *Andover Newton Quarterly* 13 (1973) 251-258. Este artículo está reeditado y reelaborado en Id., *God and the Rhetoric of the Sexuality*. Fortress Press, Filadelfia 1978; J. Higgins, *The Myth of Eve the Temptress*: *JAAR* 44 (1976) 639-647; Ph. A. Bird, *Images of Women in the Old Testament*, en R. R. Ruether (ed.), *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. Simon & Schuster, Nueva York 1974, 41-88; Id., *Male and Female he Created them: Gn 1,27b in the Context of the Priestly Account of Creation*: *HTR* 74 (1981) 129-169; S. S. Lanser, *(Feminist) Criticism in the Garden: Inferring Genesis 2-3*: *Semeia* 41 (1988) 67-85.

<sup>6</sup> El AT se compuso a lo largo de muchos siglos, y con tradiciones diversas, conservadas y recogidas en diferentes ambientes. Una muestra de ello se halla en las narraciones de la creación que se encuentran en Gn 1,1-2,4 y en Gn 2,4b-25. La primera de ellas pertenece al redactor sacerdotal (P) (en alemán *Priesterkodex* o código de los sacerdotes) que, aunque está en primer lugar, es la más reciente, pues fue redactada durante el exilio por círculos sacerdotales. La segunda se denomina yahvista (J), pues siempre nombra a Dios como Yahvé. Fue escrita en Judá hacia fines del s. X. Ambas usan tradiciones antiguas que seleccionan y redactan con la finalidad de dar una respuesta

origen de la humanidad, de su lugar en la creación, así como de la relación entre los sexos.

La narración sacerdotal (P) de Gn 1,1-2,4a, según el análisis literario que hace Ph. A. Bird<sup>7</sup>, no habla de distribución de roles, responsabilidad y autoridad de un sexo sobre otro, ni tampoco de igualdad entre ambos, porque el interés del autor es otro. El interés del Sacerdotal (P) es el orden de la naturaleza, no el de la cultura. Lo que describe en su narración es la tarea de las especies (la fertilidad, el poblar la tierra en aquellos primeros momentos)<sup>8</sup>. De ahí la diferenciación explícita en varón y hembra, y la posición de la especie humana (el uso del sustantivo genérico 'ādām lo apoya) que procede de su ser imagen de Dios y que supone dominio y gobierno.

Las metáforas sociales a las que apuntan estos verbos principales son masculinas, fruto de una mentalidad y sociedad androcéntrica, pero el contenido y lo que se atribuye a la especie 'ādām no se limita al varón, sino que se extiende a los dos sexos.

El yahvista, por su parte, se interesa por la relación naturaleza-cultura<sup>9</sup>; la tensión entre aquello a lo que la humanidad está llamada, lo original y lo que vive históricamente, y que refleja maravillosamente en la relación tensional entre los dos sexos (c. 2-3).

También en este caso la narración es androcéntrica, tanto en contenido como en forma, pero el desarrollo de la narración que culmina en la expresión de reconocimiento del ser humano individual

---

teológica a situaciones específicas del pueblo en sus épocas respectivas.

<sup>7</sup> *Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts*, en K. E. Borresen (ed.), *Image of God and Gender Models*. Solum Forlag, Oslo 1991, 10-31, espec. 10-19.

<sup>8</sup> Esta autora piensa que en el sacerdotal la idea de diferenciación sexual está separada del tema de la imagen divina y del tema del dominio, y en cambio está asociada con el tema de la fertilidad y del mantenimiento del orden creado, tema que recorre todo el relato sacerdotal.

<sup>9</sup> Cf. Ph. A. Bird, *Sexual Differentiation*, 199ss.

lizado (*ha-'ādām*), descrito como varón: «Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne», está señalando que él solo no puede representar, sino de forma defectiva, a la humanidad. Varón y mujer tienen una identidad esencial, que el texto enfatiza. Mujer y varón, distintos al resto de la creación, son de la misma naturaleza, y su distinción en dos sexos tiene como fin su relación y su compartir el trabajo, la atracción mutua y su unión en un vínculo superior a cualquier otro. El tiempo y el orden en que son creados no tienen consecuencias ontológicas, sino que reflejan, como se ha dicho, la mentalidad androcéntrica. Sin embargo, este énfasis en la igualdad sirve de preámbulo a su negación en el capítulo 3, donde se encuentra, por primera vez, una declaración explícita de subordinación de la mujer al varón, pero que es vista como una perversión de la intención original de la creación.

Gn 3 se ha solido interpretar siguiendo el esquema de culpa-castigo-sufrimiento, identificando la primera con un acto de desobediencia al mandato divino. Algunas autoras han hecho hincapié en que este acto fue realizado, dado que el orden no es significativo, tanto por el hombre como por la mujer, en un intento de contrarrestar aquellas exégesis que ven en la mujer el origen del pecado en el mundo. Sin embargo no es tan clara la presencia de este esquema en el relato de Gn 3, ni que en él se aluda al origen del pecado en el mundo<sup>10</sup>, pues el término pecado (*'awōn*) no aparece hasta Gn 4,13 en la narración de Caín y Abel (los profetas al hablar del pecado de los padres jamás mencionan a Adán y Eva).

Cuando Dios habla, menciona el hecho de haber comido del árbol, pero no habla de culpa ni de pecado. Son los intérpretes quienes conceptúan el hecho como «desobediencia», y los exegetas como pecado. Esta «desobediencia» es una de las formas

---

<sup>10</sup> C. Meyers, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*. Oxford University Press, Nueva York 1988.

características de las historias de creación que, en lenguaje mítico, señala el deseo de independencia de cualquier autoridad como uno de los rasgos del ser humano en cuanto tal.

El ser humano, varón y mujer, ha optado por alejarse de Dios, por romper la confianza en él, por ser independiente, y esto le ha traído como consecuencia la rotura de confianza y extrañamiento en otras relaciones: en la que mantiene con la tierra, y en la que se da entre los dos sexos. El ser hombre independiente y el elegir supone que se puede equivocar y distorsionar aquello a lo que estaba llamado. Estas relaciones de dominio del varón sobre la mujer, fruto de la libertad, no son las que le corresponden como ser humano creado por Dios.

En todo caso, las palabras de Gn 3, donde tantas veces se ha fundamentado la sumisión de la mujer al varón y la maternidad como su tarea definitoria, no son prescriptivas, sino descriptivas. El escritor está viendo que el trabajo del suelo o el dar a luz son una lucha por la supervivencia; se han convertido en algo pesado, en una carga; lo mismo se puede decir sobre el varón que somete a la mujer a su voluntad en lugar de tratarla como una compañera. La historia de la primera pareja se convierte en una etiología y ofrece una explicación de las características de la situación humana que conoce Israel en la época del yahvista. No se usa esta narración para justificar el orden existente, o para justificar la subordinación de la mujer. Lo que describe, tanto para el varón como para la mujer, se entiende como algo que de hecho se da, pero que no es lo pretendido en la creación: la situación es equivocada, es la consecuencia trágica de la libertad. Pero el yahvista piensa que no es la última palabra, dado el contexto en el que ha sido introducida. Es el primer acto de un drama histórico que el escritor ha creado para narrar la historia de Israel. Dios continuará creando y actuando a favor de la humanidad, mujer y varón, para que llegue a la plenitud pretendida en la creación.

La segunda modalidad dentro de esta primera línea de acercamiento a la Biblia trata de recuperar tradiciones o textos que han sido olvidados, o pasados por alto, pero que dan una imagen más positiva de la mujer y sus roles dentro de la tradición judeo-cristiana. Por citar algunos, se pueden mencionar los textos que hablan de las mujeres sabias y que parecen ser rastros de una tradición en este sentido. En 2 Sm 14,4-20 se habla de las mujeres sabias de Tecoa y Abel respectivamente. En ambos ejemplos, las mujeres aparecen desempeñando un papel político, en cuanto que tiene que ver con cuestiones que afectan al gobierno y bienestar de la comunidad, y con una autoridad públicamente reconocida. En ambos textos aparecen unas características<sup>11</sup> que señalan la existencia del rol de «mujer sabia» en Israel, al menos en la época de los jueces, y monárquica temprana. Una capacidad y fama que debían haber desarrollado en el seno de sus clanes, cuando la diferencia entre lo público y lo privado no era tan fuerte<sup>12</sup>. Tradiciones que muy bien pudieron ser transmitidas oralmente por las mismas mujeres, pero que perdieron parte de su fuerza y significado al ser introducidas por el redactor en su contexto.

Otros ejemplos de tradiciones recuperadas para las mujeres son el libro de Rut o el libro del Cantar de los Cantares: dos obras compuestas por la misma época, poco después del destierro.

El primero de ellos lleva por título el nombre de su protagonista principal. Rut, cuyo significado puede ser «la compañera», es una extranjera que por su iniciativa, fidelidad y valor entrará en la

<sup>11</sup> Dos características que aparecen en los relatos y que apuntan al rol de «sabio» o «sabia» son que hablan por medio de proverbios y tienen una autoridad reconocida. Son ejemplos análogos a los encontrados en varones (2 Sm 12,1-15; 1 Re 20,38-43; 2 Re 18,17-36; 2 Sm 2,18-23; 2 Sm 2,24-28).

<sup>12</sup> Esta es la tesis de C. Camp, *The Wise Women of 2 Sm: A Role Model for Women in Early Israel?*: CBQ 43 (1981) 14-29; véase también S. Amsler, *La Sagesse de la Femme*, en M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament* (Bibl. Ephem. Theol. Lovan. LI), 1979, 112-116.

historia de salvación, haciendo posible el tronco del que había de nacer David. Construye la casa de Israel como lo habían comenzado a hacer las grandes matriarcas Raquel y Lía, o Tamar (4,11)<sup>13</sup>.

El Cantar de los Cantares, por su parte, presenta como posible y como lugar de revelación la alianza entre el hombre y la mujer en términos de igualdad, sin sumisiones. En este sentido, da la vuelta a la situación planteada en el Génesis. La mujer es presentada como compañera del hombre, a su misma altura y dignidad. Ella tiene iniciativa y la toma, es fiel y ardiente. No aparece como «seductora» del varón, sino que el amor y la entrega son mutuos. La lectura feminista que se ha hecho del libro ha sacado a la luz rasgos importantes: falta de sexismo; igualdad en las relaciones amorosas; predominio de las imágenes femeninas; elementos de prácticas matrilineales (se habla de «la casa de la madre», como en el libro de Rut); definición de los personajes tanto masculinos como femeninos. No se podría descartar una autoría femenina del libro o de alguna de sus partes<sup>14</sup>.

Por otro lado, para contrarrestar las imágenes negativas de las mujeres, se han subrayado, también, textos como el de Gál 3,28 que habla de la igualdad de la mujer y el varón: «Ya no hay distinción entre judío y gentil, entre esclavo o libre, entre varón y mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús». O bien se podría citar un texto cuya importancia suele pasarse por alto. Después de la

bajada del Espíritu sobre los discípulos, entre los que se incluyen las mujeres que habían acompañado a Jesús desde Galilea, María Magdalena, Juana, María la de Santiago, y la madre de Jesús (Hch 2,1ss), Pedro explica lo sucedido en esa pequeña comunidad con una cita de Joel 3,1-5 donde se habla de la igualdad entre hombres y mujeres a la hora de profetizar, lo que supone que eso se ha cumplido allí.

Cabría hablar aquí, por último, de la labor realizada en la recuperación del lenguaje femenino sobre Dios; de la recuperación del rol y las funciones de mujeres bíblicas como Miriam, líder del éxodo junto a Moisés y Aarón; Débora, profeta y líder. Asimismo, del protagonismo de las mujeres discípulas de Jesús, o de aquellas otras que pertenecieron al movimiento misionero primitivo, de las que quedan bastantes rastros en las cartas de Pablo. Del trabajo sobre las traducciones erróneas que, hechas desde previos androcéntricos, llegaron a convertir en masculinos nombres femeninos, sólo porque a éstos se les atribuían ministerios considerados como «masculinos» (Junias, y no Juniano, a quien se llama apóstol: Rom 16,7); o la reivindicación del significado pleno de los términos como diácono, presidente o apóstol, cuando son aplicados a mujeres (Rom 16,15). Todos estos ejemplos saldrán más adelante cuando se hable de la reconstrucción del cristianismo primitivo y el protagonismo de la mujer en él.

Esta opción no deja de tener sus limitaciones; a veces, detrás de ella puede existir el presupuesto de que con una exégesis precisa y cuidadosa se puede llegar a descubrir la enseñanza positiva que la Biblia debe tener sobre el status de la mujer. Sin embargo, la constatación de que los resultados no son universalmente aceptados, y de que hay textos irremediabilmente patriarcales que legitiman la subordinación de la mujer (por ejemplo 1 Cor 14,33b-35; 1 Tim 2,11-15), plantea el problema de cuáles son autoritativos y cuáles no. En qué medida tienen autoridad unos textos que van en contra

<sup>13</sup> Véase el breve pero sugerente artículo de M. Navarro, *Edificar la casa de Israel: Noemí y Rut*: Misión Abierta 5 (1992) 42-44. Además se pueden consultar, entre un gran número de ellos, los artículos siguientes: J. W. H. Boss, *Out of the Shadows*: Semeia 42 (1988) 37-67; A. Brenner, *Naomi and Ruth*: VT 33 (1983) 385-397; J. F. Craghan, *Esther, Judith and Ruth: Paradigms for Human Liberation*: BTB 12 (1982) 11-19; J. G. Williams, *Women Recounted*. Almond Press, Sheffield 1982.

<sup>14</sup> Cf. Ph. Tribble, *Despatriarchalizing in Biblical Interpretation*: JAAR 41 (1973) 42-48; S. Terrien, *Till the Heart Sings*. Fortress Press, Filadelfia 1985, 29-51; A. Brenner, *The Song of Songs*. Old Testament Guides, JSOT, Sheffield 1989.

de la mujer y de la búsqueda de su integridad como persona: es el problema del canon dentro del canon. En el fondo, esta opción parece concebir la Biblia como fuente de modelos de actuación. Tiene el peligro de buscar en ella normas fáciles de aplicación inmediata.

b) *Búsqueda de una perspectiva teológica general desde la cual criticar el patriarcado*

Las autoras de esta opción<sup>15</sup> no se reducen a los textos controvertidos sobre las mujeres, ni tan siquiera principalmente. Ellas revisan toda la Biblia, a la que consideran palabras-testimonio de la Palabra encarnada, Jesucristo; pero también son conscientes de que la Biblia es un producto de la cultura patriarcal que vehicula las experiencias reveladoras desde una perspectiva androcéntrica, propia de aquellos que las interpretaron y pusieron por escrito, justificando con su autoridad el sistema patriarcal<sup>16</sup>.

Estas autoras abordan la Biblia desde un principio crítico que les permita evaluar el material bíblico e interpretar el papel de la mujer. R. Radford Ruether, una de sus principales representantes, dice que la Biblia sólo puede ser asumida como fuente de paradigmas de liberación para la teología feminista porque existe correlación entre el principio crítico feminista y aquel otro por el cual el pensamiento bíblico se critica a sí mismo y renueva su visión de la palabra de Dios frente a las deformaciones que lo adulteran.

Para esta autora, ese principio bíblico crítico es el de la tradición profético-mesiánica, que no es

<sup>15</sup> Esta opción es la que utilizan, sobre todo, las teólogas evangélicas que se dedican más a la teología que a la exégesis.

<sup>16</sup> R. Radford Ruether, *Feminist Interpretation: A Method of Correlation*, 111-124, en FIB, 117-118. También Id, *Feminist and Patriarchal Religion: Principles of Ideological Critique of the Bible*: JSOT 22 (1982) 54-66.

simplemente un cuerpo particular de textos, entendidos como un canon dentro del canon, sino una perspectiva crítica por la cual la tradición bíblica evalúa, en contextos siempre nuevos, lo que es palabra de Dios frente a deformaciones de la sociedad actual y a las limitaciones de las antiguas tradiciones bíblicas parciales en su ver y entender. La tradición profético-mesiánica ha criticado siempre la utilización de lo religioso y lo divino para justificar el orden social injusto existente. Continuar esta tradición profética no es sólo afirmar los textos pasados, sino renovar constantemente lo que significa esta crítica profética debido a la conciencia de las limitaciones y deformaciones de las tradiciones pasadas, así como a la percepción de lo que hoy es problema. Para R. Ruether existe un paralelo entre este principio y el de la crítica feminista, que también examina las estructuras de injusticia para con las mujeres, desenmascara y denuncia sus santificaciones culturales y religiosas, y persigue una sociedad alternativa inclusiva, una nueva humanidad, capaz de afirmar la personalidad de las mujeres y de todos los marginados.

Por su parte, para L. M. Russell la intención de Dios, reflejada en la Escritura, de llevar a plenitud la creación posibilita que se pueda hallar en la Biblia un mensaje de liberación. Por ello, el principio crítico desde el que se debe examinar el material bíblico es el de la *koinonia* o comunión, entendida como comunidad de iguales. Vivir esta comunidad, este compañerismo en la acción liberadora de Dios, es vivir la anticipación del futuro de la creación querido por Dios. Así, no se puede considerar autoritativo lo que niegue esa intención de Dios de liberar de gemidos la creación para que llegue a su plenitud. La fuente de expectación de justicia y liberación descansa en el mismo horizonte bíblico. La Biblia no es sólo el prototipo, sino también una memoria del futuro que constantemente abre la posibilidad de una nueva vida a través de pequeños detalles y anticipaciones de la

colaboración de Dios en la historia bíblica y en la de cada uno <sup>17</sup>.

Adela Yabro Collins, por su parte, piensa que son los dos momentos de formación del pueblo de Dios (éxodo y la Iglesia primitiva), y sus símbolos <sup>18</sup>, los que constituyen el principio crítico por el cual se pueden evaluar tanto los materiales bíblicos como la praxis actual de la Iglesia. La tensión entre lo que es y lo que debería ser, en términos de un tiempo original y un futuro ideal, queda expresado en los símbolos derivados de estos dos momentos que apuntan a una mayor igualdad entre varones y mujeres. Esta autora asume también la opción anterior al defender que se deben recuperar tradiciones, símbolos e imágenes de la Biblia que afirman la dimensión femenina de la vida y realidad humana <sup>19</sup>.

El segundo modo de acercamiento a la Biblia tiene el peligro de ser un poco abstracto, y de no ser lo suficientemente consciente de que las tradiciones proféticas son patriarcales. ¿Se puede pensar que los profetas u otros autores de estas tradiciones, consideradas críticas, tenían en mente a las mujeres cuando clamaban por la liberación de los oprimidos? Otra crítica que se le suele hacer es que parece buscar una verdad atemporal en la Escritura, respecto a la cual los escritores bíblicos se habrían quedado cortos, pero que se puede encon-

trar aislándola de las partes culturalmente condicionadas. ¿No se corre el peligro de lo que se ha denominado como «pelar la cebolla», es decir, separar y separar datos culturales y no hallar el núcleo? A esta cuestión se ha respondido que identificar los elementos clave de una tradición no significa sacarla del contexto en el que se ha formado, sino evitar que esa circunstancia fije toda la atención; de nuevo aparece el problema de la autoridad de los textos bíblicos y cómo comprenderla.

- c) *Mirada a los textos de mujeres, aunque no sólo, en el conjunto de la Biblia y en su contexto socio-histórico, para descubrir y aprender de la historia silenciada de las mujeres que vivieron en una cultura patriarcal, centrada en el varón, y se esforzaron por su liberación*

Esta opción no sólo tiene en cuenta, de forma aislada, los textos positivos para las mujeres, sino que examina también los que se consideran desfavorables o aquellos que puedan tener un interés para los objetivos feministas, y los analiza en su contexto histórico-socio-eclesial, estudiando el objetivo que cumplían y el efecto que producían, tanto en el momento en que fueron redactados como en la actualidad. Destacadas representantes, aunque con diferentes métodos exegéticos, son, entre otras <sup>20</sup>, P. Tribble quien, con una atención sobre todo literaria, describe y analiza las narraciones de mujeres que aparecen como víctimas, y que sin embargo encuentran formas de afirmar su ser personal <sup>21</sup>; E. S. Fiorenza, además de escribir

<sup>17</sup> L. M. Russell, *Authority and Challenge of Feminist Interpretation*, en FIB. También Id., *Feminist Critique: Opportunity for Cooperation*: JSOT 22 (1982) 67-71.

<sup>18</sup> Como se verá más adelante, hay evidencias de que, tanto en el período de jueces (premonárquico), como en el movimiento de Jesús y en la Iglesia primitiva, la igualdad, mutuality y equivalencia entre hombre y mujer fue grande y hubo un mayor protagonismo de las mujeres. En aquellos momentos en los que la subsistencia ha sido más dura, se ha dado un mayor protagonismo de la mujer y una mayor igualdad, que ha ido disminuyendo en la medida en que esa determinada sociedad se ha ido estableciendo y han ido surgiendo élites religiosas o políticas.

<sup>19</sup> A. Y. Collins, *New Testament Perspectives: The Gospel of John*: JSOT 22 (1982) 47-53; véase también A. Y. Collins (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Scholars Press, Chico CA 1985 (desde ahora FPBS).

<sup>20</sup> La obra de C. Meyers, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*. Oxford University Press, N. Y. / London 1988, puede considerarse dentro de esta línea de abordar los textos bíblicos. También B. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue* (Brown Judaic Studies 36). Scholars, Chico, California 1982.

<sup>21</sup> P. Tribble, *Despatriarchalizing in Biblical Interpretation*: JAAR 41 (1973) 35-42; Id., *The Effects of Women's Studies on Biblical Studies*: JSOT 22 (1982) 3-5; véase también su gran

mucho sobre la hermenéutica, ha hecho una reconstrucción de la vida y la práctica de las comunidades cristianas primitivas, y del papel de la mujer en ellas, aplicando el método de hermenéutica bíblica crítica feminista que propone, y del cual conviene explicar algo <sup>22</sup>.

El centro hermenéutico desde el que se acercan, además de E. S. Fiorenza, otras muchas exegetas y teólogas feministas a la Biblia, es lo que esta autora llama «Iglesia de mujeres», que no es un término exclusivo, sino opuesto al patriarcado. Está compuesta por mujeres conscientes de estas estructuras de dominio, deshumanización y explotación, y por hombres autoidentificados con las metas de la teología feminista de liberación. La Biblia ha sido experimentada por las mujeres como un instrumento de sumisión, usado contra ellas por el sistema socio-cultural patriarcal, pero también han encontrado ellas, en esa misma Biblia, luz y autoridad para continuar su esfuerzo contra este mismo patriarcado y sus múltiples manifestaciones. Por eso, la hermenéutica crítica feminista trata de desarrollar un modelo de interpretación bíblico, crítico y dialéctico que haga justicia a estas dos experiencias. Para ello, más que establecer, desde dentro de la Biblia, un «canon dentro del canon» autoritativo, se parte de las comunidades y de su experiencia, a fin de establecer qué puede entenderse como Escritura, a qué se le puede reconocer autoridad. Nunca podrán tener valor de revelación

---

obra, *God and the Rhetoric of Sexuality*. Fortress Press, Filadelfia 1978; Id., *Text of Terror*. Fortress Press, Filadelfia 1984.

<sup>22</sup> E. S. Fiorenza ha desarrollado por extenso el tema esencial de la hermenéutica bíblica. Diversos artículos escritos en diferentes ocasiones fueron reunidos en el libro básico para el tema, *Bread not Stones. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Beacon Press, Boston 1984; Id., *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. SCM Press, Londres 1983; en su primera parte está dedicado al tema hermenéutico; Id., *Feminist Theology and New Testament Interpretation*: JSOT 22 (1982) 32-46; Id., *The Will to Choose or to Reject: Continuing Our Critical Work*, en FIB, 125-136; Id., *Remembering the Past in Creating the Future: Historical-Critical Scholarship and Feminist Biblical Interpretation*, en FPBS.

aquellos textos o tradiciones que sean opresivos para las mujeres (o cualquier otra persona). Si se proclaman como palabra de Dios textos opresivos, se está proclamando a Dios como un Dios de opresión y deshumanización. Sólo se pueden proclamar como palabra de Dios aquellos textos y tradiciones que intenten acabar con las relaciones de dominio y explotación. Lo contrario sería una blasfemia y utilizar el nombre de Dios en vano.

Esta línea de acercamiento no considera la Biblia como una serie de normas o ideas abstractas y atemporales, propuestas como normativas para todo tiempo y cultura, sino que concibe los textos y las tradiciones bíblicas, tomándose en serio los resultados de las ciencias histórico-críticas, como respuestas de fe a situaciones y comunidades concretas, en un intento de hacer significativas para ellas las tradiciones y los sucesos reveladores recibidos. Todo ello no nos dispensa, sino que nos obliga a analizar el contexto actual para tratar de dar, a su vez, respuesta adecuada a los problemas actuales, y que, al posibilitar la asunción significativa de esas tradiciones, aquéllas sigan vivas. Lo anterior supone un cambio de paradigma de interpretación bíblica, que pasa de entender la Biblia como un arquetipo mítico <sup>23</sup> a un prototipo histórico abierto críticamente a su propia transformación, así como a la de sus modelos de comunidad y fe cristiana. A este paradigma no le basta con diferenciar, como hace el anterior, entre esencia reveladora y revestimiento cultural, revelación universal y expresión histórica. Esta forma de comprender la Biblia pide un examen crítico de los

---

<sup>23</sup> El «arquetipo mítico» toma las experiencias y los textos históricos limitados y los propone como universales, con lo que llegan a ser autoritativos y normativos para todos los tiempos y culturas. Al adscribir implicaciones universales a unos textos y situaciones concretas, el arquetipo mítico establece una forma ideal para todos los tiempos, un modelo de comportamiento y una estructura teológica inmutable para la comunidad en la cual sirve como Sagrada Escritura. El «prototipo histórico», por su parte, no es un principio o modelo atemporal vinculante, sino que está abierto críticamente a la posibilidad de su propia transformación.

factores políticos, sociales y teológicos que influyeron en su formulación y canonización como Escritura. Exige, además, integrar la historia y la teología bíblica.

Dentro de este paradigma, la hermenéutica feminista ha desarrollado un modelo de interpretación que se podría llamar «teológico-pastoral». Este modelo interpretativo es propio de la teología feminista crítica de liberación. Ha asumido conocimientos de la investigación bíblica y de otras ciencias; así, toma en serio los conocimientos aportados por la investigación histórico-crítica (en concreto el conocimiento aportado por la crítica de la redacción y de la tradición de que los textos bíblicos son respuestas teológico-pastorales a diversas situaciones y problemáticas de las diferentes comunidades); tiene en cuenta, además, la discusión hermenéutica, que ha dejado claro que una exégesis y un estudio histórico neutral y objetivista no son posibles, pues el que investiga se acerca al texto con unas cuestiones o intereses determinados; tiene en cuenta la sociología del conocimiento, que habla de la función ideológica del texto bíblico en la comunidad eclesial o social; además asume la opción implicada, el método, y el centro hermenéutico de las teologías de la liberación, las comunidades de aquellos que están oprimidos y se esfuerzan por su liberación y su plena humanización. Está estructurado por cinco elementos<sup>24</sup>:

- Hermenéutica de la sospecha, en lugar de una afirmación en principio.
- Evaluación crítica, más que buscar una correlación entre una determinada tradición o principio bíblico crítico general y el principio bíblico feminista.
- Hermenéutica de la proclamación.

<sup>24</sup> Se sigue aquí la teoría de E. S. Fiorenza sobre el paradigma que entiende la Biblia como prototipo histórico, y su modelo de interpretación teológico-pastoral, desarrollado en varios elementos. Se puede acudir a las obras en las que la autora desarrolla el tema hermenéutico y que ya han sido citadas en la nota 22.

- Hermenéutica del recuerdo y una reconstrucción histórica.

- Hermenéutica de la actualización creativa.

- *Hermenéutica de la sospecha*

En este primer paso, E. S. Fiorenza introduce el trabajo del primer modo de acercamiento a la Biblia. Más que una aceptación acrítica y por principio de los textos y las interpretaciones tradicionales, si se tiene en cuenta el sello patriarcal de los materiales bíblicos y su elaboración androcéntrica, se trata de redescubrir y reinterpretar tradiciones sobre las mujeres, así como de desenmascarar traducciones e interpretaciones sexistas y androcéntricas. Recuperar el lenguaje, las metáforas e imágenes femeninas sobre Dios. Es el trabajo de Ph. Trible acerca del lenguaje materno sobre Dios, el trabajo de B. Brooten sobre el liderazgo de las mujeres en las sinagogas, o el de la misma E. S. Fiorenza sobre el liderazgo y apostolado de las mujeres en las comunidades cristianas.

También entran en este primer momento la denuncia de los intereses patriarcales en el proceso de canonización, así como el cuestionamiento de los intereses no explicitados, los modelos y presuposiciones androcéntricas de la interpretación bíblica antigua y moderna, y la propuesta de una traducción que tome en serio el carácter inclusivo del lenguaje en el que están escritos los textos (una traducción que no presente como masculinos textos que son genéricos [inclusivos], o al revés).

- *Evaluación crítica*

Las teólogas de esta tercera línea de acercamiento a la Biblia proponen, frente al método de correlación usado por las de la segunda opción, un principio interpretativo que cuestione, mediante un proceso de análisis y evaluación crítica, en qué medida su contenido legítima y perpetúa las estructuras patriarcales, tanto en sus contextos originales como en los actuales. Pero son todos los



textos bíblicos los que han de ser interrogados respecto a su contenido liberador y a su función, y la evaluación ha de hacerse con criterios que surgen de la experiencia histórica de opresión o liberación de las mujeres con ellos. Para lo cual hay que aplicarles primero la crítica feminista. Piensan estas teólogas que el método de correlación en el fondo supone reducir la riqueza de los testimonios bíblicos, separando forma y contenido, para formalizar y universalizar después un principio dinámico desde el que criticar al resto: la tradición mesiánico-profética, por un lado, y por el otro, la experiencia y el análisis feminista convertido en principio crítico de «afirmación de plena humanidad de la mujer», correlativo al primero y justificado por aquél. Para Fiorenza no se necesita tal correlación justificativa, sino que la misma experiencia histórica de las mujeres permite hallar en la Biblia tradiciones e instrumentos liberadores.

- *Hermenéutica de la proclamación*

Una interpretación crítica feminista ha de tener en cuenta que la Biblia sigue siendo Escritura para las comunidades, por eso debe evaluar cuidadosamente qué papel juegan los textos y tradiciones bíblicas hoy, en el contexto de las mismas. Algo que no se reduce a los textos que hablan de mujeres, sino a todos, pues muchos que, en principio, podrían parecer neutros pueden ser utilizados contra ellas y su plena humanidad. Debe tener en cuenta también los textos que se seleccionan en la liturgia, y que las traducciones no hagan invisibles a las mujeres. Debe pedir que salgan de la liturgia y de la catequesis aquellos textos que son sexistas o siguen legitimando y sancionando la sumisión de las mujeres (y de cualquier ser humano); y que entren los que, de alguna forma, trascienden su contexto patriarcal y posibilitan una visión liberadora y plena de toda la humanidad.

- *Hermenéutica crítica del recuerdo*

Se trata de lograr una reconstrucción histórico-crítica de la historia bíblica, de forma que se puedan recobrar todas las tradiciones. No se trata aquí de rechazar las tradiciones patriarcales ni los textos bíblicos androcéntricos, sino de ir más allá de ellos, mediante el análisis histórico-crítico, a la historia de las mujeres en la religión bíblica. No se tienen únicamente en cuenta los textos no-androcéntricos con su mensaje igualitario, sino también los androcéntricos y la historia patriarcal, porque el significado y la identidad de la mujer no se basan sólo en la experiencia del sexo biológico, o en las diferencias de género, sino en la experiencia histórica común en contra o a favor de la cultura patriarcal. Se trata de guardar vivo el recuerdo y la memoria de las mujeres bíblicas: aunque los textos bíblicos patriarcales hayan tratado de hacerlas desaparecer, no se puede olvidar la historia de su vida y actividad religiosa, su liderazgo y confrontación. Su historia no sólo es de opresión, también puede ser reconstruida como historia de liberación. Ellas «hablaron y actuaron en el poder del Espíritu», y quedan rastros de ello.

Es desde esta óptica desde donde se ha abordado la reconstrucción de la historia de las mujeres, tanto en el AT como en el NT. Una historia de protagonismo y sumisión, confrontación y silenciamiento. Es interesante y necesario detenerse en ella, y dar, aunque sea de forma breve, las grandes líneas de esta reconstrucción<sup>25</sup>. Pero, por cuestión de claridad expositiva, será mejor hablar antes del quinto elemento de este método hermenéutico y

<sup>25</sup> Para una reconstrucción por extenso de la historia de las mujeres en el NT, la obra clásica de E. S. Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción histórica feminista de los orígenes del cristianismo*. DDB, Bilbao 1988. Para el AT se puede consultar el libro ya citado de C. Meyers, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*; Id., *The Roots of Restriction: Women in Early Israel*, en N. Gottwald (ed.), *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*. New York 1983, 289-306; P. L. Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*. Fortress Press, Minneapolis 1989.

abordar esta reconstrucción en un apartado propio, aun sabiendo que pertenece a este cuarto paso o elemento.

- *Hermenéutica de la celebración creativa*

En este último paso del tercer modo de interpretación de los materiales bíblicos se trata de aplicar todo lo anterior a la celebración de la fe. Se lleva a cabo mediante liturgias en las que se pueda recordar, invocar y hacer visibles a las antepasadas en la fe que hicieron el camino y que trabajaron por hacer realidad el reino de Dios. Las mujeres toman parte activa recreando las imágenes y los símbolos, las oraciones y los ritos. Se atreven a pensar un futuro nuevo y encuentran en la historia de sus antecesoras fuerza y esperanza para seguir trabajando por ese reino de Dios y las relaciones no patriarcales que Jesús propuso e inició.

- d) *Reconstrucción de la historia de las antepasadas bíblicas*

1. A partir de los rastros que permanecen en los textos bíblicos del *Antiguo Testamento*, aun después del proceso de recopilación, redacción y canonización hechos por una élite de varones, desde su mentalidad e intereses, contando además con los datos de la arqueología, la historia, la sociología o la antropología cultural <sup>26</sup>, las estudiosas del AT han llegado a una reconstrucción plausible de la posición de la mujer en la religión y en el pueblo de Israel antes del cristianismo, que saca a la luz la existencia de relaciones más paritarias entre varón y mujer de lo que se ha creído hasta ahora, a la vez que explica las causas de su pérdida. Por otro lado, esta reconstrucción ayuda a comprender textos y tradiciones positivas para la mujer que han quedado en el AT (el Cantar, las mujeres sabias, las mujeres profetisas), en una totalidad más cohe-

<sup>26</sup> Es bien sabido que desde todas estas ciencias están surgiendo estudios desde la óptica de la mujer. Su aportación a la hermenéutica se tratará más adelante.

rente con los resultados obtenidos por la primera opción de acercamiento crítico a los mismos.

En la época premonárquica se puede defender la existencia de una relación entre varón y mujer más igualitaria, siempre que nos situemos en aquella cultura y tiempo, y no en nuestra sensibilidad moderna mucho más exigente. La mujer tenía un poder real, quizá menos formalizado que el del varón, pero no menos auténtico, que ejercía en el ámbito del clan familiar o la tribu. Su aportación a la economía familiar, la transmisión de tradiciones y de la cultura, sus decisiones o sus consejos, eran actividades valoradas y tenidas en cuenta, además de la función procreadora, en este gran ámbito donde lo público y lo privado no eran esferas tan netamente diferenciadas como sucedería más tarde. Las tradiciones de mujeres sabias (2 Sm 14,20; Jue 4: Miriam, Débora, Yael), así como algunos de los rasgos de las matriarcas, parecen tener este «Sitz im leben».

La creación del Estado para responder al peligro de subsistencia, tanto de la población como del territorio, supuso el fin del sistema anterior, relativamente igualitario y no centralizado. Con la monarquía, cambió la organización social centrada en el clan familiar, existente hasta entonces, lo que afectó a la dinámica y a las relaciones que se habían desarrollado en su seno y entre ellas. Se produjo una dicotomía creciente entre el mundo privado y el público. Surgieron unas élites militares, estatales y religiosas que fueron controlando el desarrollo del naciente Estado. Estas instituciones que conformaban el espacio público fueron controladas por varones; a la vez se fue reforzando una jerarquía social y política. El crecimiento en prestigio y poder de esta forma de organización, que sustituyó a aquella otra basada en el parentesco, fue inversamente proporcional al de la mujer, e influyó en las relaciones entre los géneros. Sustrajo a la mujer de las anteriores relaciones de igualdad e interdependencia, privándola, cada vez más, del ámbito social donde predominaba el varón.

Por otra parte, la creación del Estado favoreció un cambio demográfico, del campo a la ciudad, que no iba a ser baladí para la mujer. En la ciudad, ésta deja de ser tan esencial para la economía familiar, pues el varón, sobre todo el burócrata, tiene la posibilidad de acceder a los recursos fuera de la familia. La contribución de la mujer comienza a centrarse en la procreación. Sin embargo, a pesar de la creciente urbanización, la vida rural continuó, y con ella la familia múltiple y su sistema de valores y de relaciones entre los géneros, por lo menos mientras pudieron tener el control de su tierra, ya que esto también fue cambiando. Debido a la centralización de la economía y a su sistema de mercado, cargas fiscales, ampliación de la exportación, derivado todo ello de la creación del Estado, se vio amenazada la existencia de la misma casa familiar. Este sistema supuso un adeudamiento cada vez mayor, hasta llegar a situaciones tan difíciles que obligaban a venderse como esclavos, o a vender la tierra y contratarse como trabajadores (las leyes deuteronomicas al respecto son un indicio). Pero, además, este proceso exageró probablemente la división de trabajo entre los géneros, dando un mayor prestigio al dominio masculino de la vida económica extradoméstica.

En un contexto así, donde el problema de la propiedad de la tierra llega a ser tan vital, la transmisión hereditaria que en Israel era patrilineal se convierte en campo de actividad legal y normativas restrictivas para el comportamiento de la mujer en ámbitos como la sexualidad, el matrimonio o la procreación. Las leyes del Pentateuco sobre el adulterio, el matrimonio, el divorcio y la herencia tendrían que contemplarse a la luz de su papel funcional en un contexto social donde existían problemas territoriales y problemas hereditarios. También los hombres estaban sujetos, de alguna forma, a las exigencias de esta transmisión de la tierra, a la hora de elegir pareja.

Sin embargo, a pesar de todos aquellos factores que contribuyeron al predominio masculino en el ámbito público, parece que las mujeres siguieron

teniendo funciones de liderazgo y siendo públicamente activas. Los recuerdos bíblicos hablan de algunas mujeres que no debieran ser vistas como excepciones, sino como representantes de un grupo mayor, cuya identidad se perdió en el proceso de canonización controlado por varones. Las mujeres profetisas, las líderes, las figuras sapienciales, o esas imágenes femeninas como la figura de la Sabiduría, o aquellas otras del Cantar de los Cantares donde se asocia a la mujer con el poder, y donde las relaciones entre los géneros son de mutualidad, no podrían haber tenido cabida en el canon, aunque sea de forma limitada, si no fueran un reconocimiento del poder y la autoridad femenina. Ellas dan testimonio de la realidad que representan.

Aquella paridad con el varón que parece haber disfrutado la mujer israelita en el período premonárquico continuó durante la monarquía en muchas áreas rurales, aunque fuera de forma más restringida, y sólo cedió al final del período preexílico. Sin embargo, incluso a la vuelta del destierro, de nuevo en condiciones de pioneros, el proceso de pérdida de igualdad se hace más lento, incluso parece que da marcha atrás. De hecho, el libro del Cantar, el de Rut, y quizá Jl 3,1-5, se escriben en esta época.

El cambio más drástico en la imagen y función de la mujer quizá lo produjo la llegada de la cultura greco-romana, con su pensamiento dualista de cuerpo-alma, bueno-malo, y con la asimilación de mujer-materia-oscuridad / hombre-espíritu-claridad<sup>27</sup>. Comenzó entonces una interpretación de la narración del Edén en esta dirección, con consecuencias negativas para la mujer<sup>28</sup>.

2. En cuanto a la imagen y papel de la mujer en el *Nuevo Testamento*, los estudios que se han rea-

<sup>27</sup> Sobre el tema, cf. R. Mortley, *Womanhood. The Feminine in Ancient Hellenism, Gnosticism, Christianity and Islam*. Delacroix Press, Sydney 1981.

<sup>28</sup> Cf. C. Meyers, *Discovering Eve*, 196.

lizado sobre el cristianismo primitivo han demostrado que la comunidad y su vida no fueron patriarcales desde su origen, sino que fueron amoldándose progresivamente a este modelo. Es necesario distinguir los principales momentos de este proceso: el movimiento de Jesús; el movimiento misionero primitivo; Pablo; la tradición deutero-paulina; la tradición postpaulina; y las corrientes de resistencia, paralelas a estas dos últimas <sup>29</sup>.

Hay que comenzar hablando de la situación de la mujer en el *movimiento de Jesús*. Se denomina así el grupo formado por Jesús y sus discípulos, que continúa en Palestina, una vez muerto éste, hasta la primera guerra contra Roma en el 70. Las características de este grupo, y el mensaje sobre el reino de Dios que proclama Jesús, hacen comprensible la importancia y la participación de las mujeres en él.

El movimiento de Jesús, sociológicamente, se puede definir como un grupo de renovación, intrajudío, que cuestionaba las instituciones centrales del sistema socio-religioso, la ley y el templo, y su pretensión de ser las mediaciones principales de acceso a Dios, a diferencia de otros movimientos del tiempo, como el de los esenios de Qumrán, restringido a una élite de puros, apartados del resto. Era un movimiento inclusivo: en él tenían cabida todos, y sobre todo los que el sistema socio-religioso, centrado en la ley y el templo, excluía considerándolos «pecadores» (publicanos, mujeres, «leprosos»...), sancionando así, religiosamente, su exclusión social <sup>30</sup>. En el movimiento de

Jesús todos pueden acceder a Dios, y son los más discriminados los que experimentan con mayor profundidad esta liberación gozosa y dignificante.

Las mujeres viven esta acogida y reconocimiento en cuanto mujeres, puesto que el anuncio del reino de Dios que trae Jesús incluye la superación de las estructuras y las relaciones patriarcales que la subordinaban despersonalizándola al tratarla como un objeto o como un ser permanentemente menor de edad, valorada tan sólo como madre o esposa, y reducidas sus funciones a las del hogar. Jesús valora a la mujer, por encima de todo, como persona, y jamás restringe su misión a la tarea del hogar y a la maternidad. En el movimiento de Jesús se establece una nueva forma de relación y vinculación entre hombre y mujer, ya sea como pareja, o como miembros de una comunidad.

Desde esta perspectiva hay que entender la prohibición del divorcio (Mc 10,11; Mt 5,32; 19,9; Lc 16,18), o la discusión con los saduceos sobre a quién pertenecería, después de la resurrección, la mujer tomada por siete maridos en cumplimiento de la ley del levirato (Mc 12,18-27). La misma formulación de las dos preguntas está indicando la mentalidad patriarcal de quienes las hacen. Jesús cambia, por completo, la clave interpretativa. En el

---

rie de patios cualificados como más o menos santos según su cercanía al lugar más sagrado y nuclear: el Santo de los Santos, donde residía la gloria de Yahvé. Así, los gentiles sólo podían acceder al más exterior (atrio de los gentiles, donde se hallaba el pórtico de Salomón); le seguía el atrio de las mujeres que, como su nombre indica, era donde permanecían las mujeres judías; los hombres de Israel podían acceder al atrio de los hijos de Israel, más cercano al Santo de los Santos, desde donde asistían a los sacrificios y ofrenda del incienso. Los sacerdotes tenían su lugar propio en el Santo, y era sólo el Sumo Sacerdote el que, una vez al año, entraba al Santo de los Santos para ofrecer incienso. Se sancionaba religiosamente la triple segregación: judíos / paganos, hombres / mujeres, sacerdotes / laicos.

También la ley, signo como el templo de la pertenencia del pueblo de Israel a Yahvé, contribuía a esta segregación de la mujer: ella no podía acceder a la circuncisión, que había llegado a ser considerada como la señal de pertenencia al pueblo de Yahvé. Las leyes de pureza regulaban su vida de tal forma que hacían, en la práctica, imposible su acceso a Dios y a lo sagrado. Leyes por las que también muchos otros eran excluidos de este acceso a Dios.

<sup>29</sup> Se puede consultar para este apartado: E. S. Fiorenza, *En memoria de ella, o. c.*; Id., *La presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano*: Concilium 111 (1976) 9-25; R. Aguirre, *La mujer en el cristianismo primitivo*: Iglesia Viva 126 (1986) 513-545; L. Schottroff, *Women as Followers of Jesus in N. T. Times: An Exercise in Social-Historical Exegesis of the Bible*, en K. Gottwald (ed.), *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*. Nueva York 1983, 418-427. En la bibliografía final se citan otras obras que estudian el período.

<sup>30</sup> La misma disposición arquitectónica del templo evidenciaba las diferencias de la sociedad judía, sus exclusiones y las diversas discriminaciones. Estaba construido mediante una se-

caso del divorcio, Jesús denuncia una ley injusta que menospreciaba a la mujer, pero no da una nueva. El varón que abandona a una mujer y se casa con otra no peca porque ofenda al propietario de esta última, sino por su injusticia al tratar a la primera como un objeto. De la misma forma habría que entender la discusión con los saduceos. Jesús denuncia la institución patriarcal del levirato que usaba a la mujer y el matrimonio para garantizar las posesiones. La mujer, una vez más, era un objeto que se tomaba o dejaba a conveniencia. La alusión a la condición angélica en la respuesta de Jesús, más que a-sexualidad o ausencia de diferenciación sexual en el mundo de Dios, como ha solido interpretarse, parece indicar que, en el ser escatológico, el matrimonio patriarcal y las relaciones creadas por él, cuya función es conservar una estructura económica y religiosa del mismo tipo, no existirá<sup>31</sup>. Jesús introduce una novedad al proponer unas relaciones personales y recíprocas entre varón y mujer, que nacen de que son iguales como personas y ante Dios.

Pero, además, en el movimiento de Jesús se crean unas relaciones y unas formas de vinculación entre sus miembros, varones y mujeres, que constituyen una alternativa crítica a las de la sociedad del momento. Todos ellos, también las mujeres (Mt 12,36-50), forman una hermandad de iguales donde las relaciones patriarcales no tienen cabida, donde no existen los padres. En Mc 10,29-30, cuando Jesús enumera lo que se deja por el reino, y lo que se recibe a cambio, entre lo primero aparecen los padres, pero no están entre aquello que se recibe:

«Jesús respondió: Yo os aseguro que nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y el evangelio quedará sin recibir el ciento por uno: ahora, al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos, hacienda con persecuciones; y en el tiempo venidero, vida eterna».

<sup>31</sup> Cf. E. S. Fiorenza, *En memoria de ella*, 192.

Esta fraternidad es posible porque Dios es el único Padre, lo que constituye una crítica radical a todas las estructuras de dominación patriarcal, y a la pretensión de cualquiera de arrogarse su autoridad<sup>32</sup>. Este poder sólo pertenece a Dios, y ninguno de los «hermanos» puede reclamar el derecho de ejercerlo. Esto supone una crítica fortísima y radical a la estructura posterior de la Iglesia, donde abundan los «padres». El apelativo no carece de importancia, porque está reflejando la realidad de una Iglesia donde las relaciones patriarcales criticadas por Jesús se han vuelto a instaurar, donde los laicos y las mujeres son minusvalorados e infantilizados, y donde algunos hermanos varones se han arrogado la autoridad del Padre.

Esta visión crítica alternativa de Jesús pertenece al núcleo de su mensaje sobre el reino, en el que se invierten los valores hegemónicos (Mc 10,42-45; Mt 20,26-27; Mc 9,35-37; Lc 9,48).

En los evangelios existen testimonios decisivos del seguimiento y la participación de las mujeres en el movimiento de Jesús. Se menciona explícitamente un grupo de mujeres en los relatos de la pasión, cuyos nombres se mantienen estables, sobre todo el de María Magdalena<sup>33</sup>, que se adivina muy importante en él. Son definidas como discípulas, pues se utilizan los verbos típicos del discípulado: seguir y servir (*akolouthēin, diakonein*). Ellas han seguido a Jesús desde el principio, desde Galilea (Mc 15,41; Mt 27,55), algo que confirma Lc 8,1-3 desde otras fuentes. Por tanto podemos deducir que han acompañado a Jesús en su predi-

<sup>32</sup> Este tema lo toca E. S. Fiorenza, *You are not to be called Father. Early Christian History in a Feminist Perspective: Cross Current* 29 (1979) 301-323.

<sup>33</sup> Sobre la figura de María Magdalena, se pueden consultar dos monografías, que tienen en cuenta también el resto de las mujeres discípulas: C. Bernabé, *María Magdalena en el Cristianismo Primitivo*. Se trata de una tesis doctoral defendida en 1991, y que próximamente será publicada por Verbo Divino / Institución San Jerónimo. También C. Ricci, *Maria di Magdala e le molte oltre Donne sul cammino di Gesù*, M. D'Auria Editore, Nápoles 1991. Esta obra se centra sobre todo en el pasaje de Lc 8,1-3.

cación del reino, aceptando su misma vida desinstalada, asistiendo a su enseñanza, a sus curaciones, y no le abandonan cuando está en la cruz. Ellas son testigos de su crucifixión cuando los discípulos varones han huido. Testigos de su sepultura (Mc 15,47 y par), son las primeras en descubrir el sepulcro vacío y en recibir el anuncio pascual (Mc 16,1-8 y par). María Magdalena es la primera receptora de una aparición del Resucitado (Jn 20,14-18; Mt 28, 9-10). Aun sin ser mencionadas explícitamente, algo propio del lenguaje inclusivo, estas mujeres están presentes en el grupo de discípulos reunidos a los que el Resucitado confía la misión y entrega el Espíritu (Lc 24,36ss; Hch 1,14; 2,1-21; Jn 20,19-22).

El protagonismo de estas mujeres no puede ser desechado como inventado, porque está atestado múltiples veces, y porque está en discontinuidad tanto con lo habitual en el judaísmo, como en la Iglesia posterior. Es decir, que cumple los criterios de la crítica histórica. Aunque, ciertamente, la restricción del protagonismo de las mujeres en el origen comenzó pronto, favoreciéndose por el contrario el de los apóstoles, jamás se justifica en las palabras de Jesús. Si bien el proceso se puede detectar ya en los evangelios<sup>34</sup>, pues están redactados en una época en que la patriarcalización estaba ya en marcha, no se puede hallar nunca en boca de Jesús un dicho o palabra que minusvalore o justifi-

que la subordinación de la mujer. El comportamiento patriarcal de la Iglesia posterior para con la mujer no pudo basarse ni en Jesús ni en su actitud.

El protagonismo de la mujer se mantuvo en el *movimiento misionero primitivo*. Se entiende por ello, el momento en el que el cristianismo comienza a extenderse más allá de Palestina, ya antes de Pablo. La fórmula bautismal de Gál 3,28: «Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre y mujer...», proclamaba la autocomprensión de este movimiento y su conciencia de ruptura con lo anterior, a la vez que explica las relaciones y comportamientos alternativos que se daban en su seno<sup>35</sup>.

En este momento, las mujeres aparecen activas, participando codo con codo, al mismo nivel de los varones, ejerciendo funciones misioneras, de enseñanza, de liderazgo de las comunidades<sup>36</sup>. A pesar de la selección androcéntrica, han quedado bastantes datos de este protagonismo en las cartas de Pablo. En ellas se nos transmite el nombre de algunas de aquellas mujeres que, una vez convertidas al cristianismo (Hch 17,4), fundaron y sostuvieron Iglesias en sus casas<sup>37</sup>: así Ninfa de Laodicea (Col 4,15); Apia que, junto a Filemón y Arquipo, dirige otra iglesia en Colosas (Flm 1,2); Lidia en Filipos (Hch 16,15).

Pablo menciona a Febe, a quien llama «diáco-

<sup>34</sup> Así en Lc 8,1-3 se dice del grupo de mujeres que «seguían a Jesús sirviéndole con sus bienes»; por su utilización característica del verbo servir, y la adición del término con «sus bienes» (*uparchontos*), reduce el alcance que tenía este verbo en Mc y Mt, y las define como las matronas helenísticas de su comunidad. Lc 14,26 introduce a la mujer entre aquello a lo que hay que renunciar para seguir a Jesús, con lo que parece que el grupo que le sigue está compuesto de varones solos. En Lc 24,1s, cuando las mujeres van a contar a los apóstoles (24,11), utilizando un término restrictivo, el hallazgo del sepulcro vacío y el anuncio hecho por el ángel, no son creídas «porque les parecían tonterías...». En fin, los ejemplos se podrían multiplicar y extender al resto de los evangelistas. Lucas es el evangelista que muestra un mayor grado de patriarcalización. Esta opinión es compartida por la mayoría de las autoras citadas en este trabajo.

<sup>35</sup> Sobre esta fórmula como reflejo de una práctica social efectiva, cf. W. A. Meeks, *The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity: History of Religions* 13 (1971) 65-208.

<sup>36</sup> P. Richardson, *From Apostles to Virgins: Romans 16 and the Roles of Women in the Early Church: TjTh 2* (1986) 232-261.

<sup>37</sup> En sus orígenes, el cristianismo estaba organizado en Iglesias domésticas. Una mujer o un varón que tenía una casa grande la ponía al servicio de un grupo de creyentes de la misma localidad, para reunirse, leer las Escrituras, celebrar la cena del Señor. Generalmente, el dueño o la dueña de la casa era el presidente de esta comunidad que se reunía en su casa. Véase, al respecto, R. Aguirre, *La casa como estructura base del cristianismo: las Iglesias domésticas*, en *Del Movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana*. DDB, Bilbao 1987, 65-83.

no» y «patrona» o «presidente» de la iglesia de Cencreas (Rom 16,15). Los prejuicios androcéntricos de los intérpretes han intentado rebajar la importancia de tales títulos, pero la raíz del término *prostatis* (presidente) la utiliza Pablo cuando se refiere a las tareas de los que gobiernan la comunidad (1 Tes 5,12; 1 Tim 3,4; 5,17). En cuanto al título de diácono, que en época de Pablo implicaba el oficio eclesial de misionar y enseñar, no puede interpretarse, como suele hacerse, a la luz de la función posterior y subordinada de las diaconisas, reducida ya a la tarea de atender a los enfermos y de ayudar a las mujeres a desvestirse en el bautismo. De María, Trifena, Trifosa y Pérside dice que «han trabajado mucho en el Señor», utilizando el mismo verbo griego (*kopiaio*) que usa para definir su trabajo pastoral o el de sus colaboradores (Rom 16,6-12).

Además hay que hacer notar que Pablo menciona muchos matrimonios misioneros que colaboraban con él o ya estaban en la misión a su llegada. Este último caso es el de Prisca y Aquila, constructores de tiendas como él. Aparecen en Roma, Efeso y Corinto, donde fundaron varias Iglesias, además de instruir a Apolo. De las siete veces que son nombrados, en cuatro Prisca aparece en primer lugar, lo que denota que era importante y conocida (1 Cor 16,19; Rom 16,3-5; 2 Tim 4,19; Hch 18,1-3.18-26). Están también Filólogo y Julia, Nereo y su «hermana», probablemente matrimonio. Asimismo, Cefas y otros misionaban acompañados de sus esposas (1 Cor 9,5). Por último menciona a Andrónico y a Junias, quien comparte con su esposo el título de «apóstol», y a quien los intérpretes androcéntricos convirtieron pronto en varón (Rom 16,7).

Se puede concluir que en este momento las mujeres trabajan y colaboran, en igualdad con los varones, en todos los ámbitos y ministerios eclesiales. Ellas estaban antes de llegar Pablo, y éste las respeta, a la vez que reconoce y admira su labor.

Podemos preguntarnos cuándo comenzó, en-

tonces, el proceso de patriarcalización, si lo hizo con Pablo, y cuál fue la actitud del apóstol.

La preocupación central de *Pablo*, desde donde abordaba todo lo demás, era la expansión del cristianismo. Desde ahí es desde donde se debe entender su ambigüedad respecto a la posición de la mujer o a las relaciones con el entorno social. El problema surgiría en el desarrollo y utilización posterior de su doctrina, que llegó a dar la vuelta a lo que Pablo dijo.

En su primera carta a los Corintios aborda dos temas en los que se manifiesta esta ambigüedad: la relación entre los sexos, y el papel de la mujer en la comunidad. En el primer caso, frente a posiciones radicales nacidas de un entusiasmo extremo plasmado en la ruptura de las convenciones sociales, que defendían bien el ascetismo, bien la promiscuidad sexual (5,1-8; 6,12-20; 7; 11,2-16), Pablo defiende tanto el celibato como el matrimonio.

Pablo defiende el celibato por razones de eficacia misionera (1 Cor 7,7.32-34), aunque no puede dejar de advertirse cierta contradicción con la realidad, a la que él mismo alude: la de los matrimonios misioneros dedicados a la extensión del evangelio. Pero, por otra parte, el celibato, en aquel contexto, subvertiría el orden del imperio que había legislado la obligatoriedad del matrimonio a fin de fortalecer el sistema patriarcal. Así, pues, no parece que en las palabras de Pablo se refleje un desprecio por la relación sexual, sino una propuesta alternativa a las relaciones patriarcales.

De hecho, Pablo no desprecia el matrimonio, y también propone en la forma de vivirlo una alternativa liberadora al sistema patriarcal vigente. Pablo defiende el matrimonio de las posturas ascéticas que comenzaban a surgir (1 Cor 7,5), y lo concibe como una relación de reciprocidad e igualdad entre varón y mujer, con lo que recoge las tradiciones de Jesús (1 Cor 7,3-5.10-11.12-14.16).

Pero cuando Pablo alude a Gál 3,28, tanto en 1 Cor 7, como en 1 Cor 12,13 o Col 3,9-11, evita mencionar la superación de las diferencias varón-

mujer que se anunciaban allí, porque se da cuenta de las consecuencias problemáticas, de cara a la sociedad, que comienzan a surgir como resultado de haberlo tomado en serio y puesto en práctica. Uno de estos problemas es el que se manifiesta en el culto (1 Cor 11,2-16). Las mujeres profetizan como dirigentes en el culto (1 Cor 11,5), y lo hacen con el pelo suelto, expresando así su conciencia de esa libertad e igualdad que les daba la fe en Jesucristo. Esto parece que escandalizaba a algunos no cristianos que visitaban de vez en cuando la comunidad (1 Cor 14,23). Pablo no les pide que dejen de orar o profetizar, sino que lo hagan cubiertas, que no rompan aquellas convenciones sociales, como lo habían hecho hasta entonces. Su argumento, un tanto confuso, se apoya en Gn 2-3, con una exégesis tan forzada que él mismo se da cuenta de la debilidad de su argumento (1 Cor 11,16). De hecho, le era imposible apoyarse en palabras de Jesús para ello. La orden: «las mujeres que se callen en las asambleas...» pertenece, más bien, a otra mano. Un análisis literario de 14,33b-35 muestra signos de que se trata de una interpolación posterior sin coherencia con su contexto y en contradicción con el papel que Pablo reconoce a la mujer <sup>38</sup>.

Pablo pone por encima de todo la construcción de la comunidad y la expansión del cristianismo. Reconoce la igualdad entre varón y mujer y las funciones dirigentes de las mujeres, pero exige prudencia táctica ante los que no son cristianos. Inflexible en cuanto a ceder un ápice en la no distinción entre judío-gentil, pide, sin embargo, a las mujeres que transijan y se sometan a ciertas

<sup>38</sup> Muchos exegetas se posicionan por considerar estos versículos como interpolación posterior: cf. W. Munro, *Women, Text and the Canon: The Strange case of 1 Cor 14,33-35*; BTB 18 (1988) 26-31; J. Murphy O'Connor, *Interpolation in 1 Cor*; CBQ 48 (1986) 81-94; R. Aguirre, *La mujer en el cristianismo primitivo*. Algunas teólogas feministas no aceptan la teoría de la interpolación porque piensan que es una excusa para defender a Pablo; entre ellas, E. Pagels o E. S. Fiorenza.

normas patriarcales para no escandalizar a aquellos que se acercaban al cristianismo <sup>39</sup>.

Esta posición se desarrollaría poco después en un sentido menos ambiguo y más patriarcal por la tradición que reclama el nombre de Pablo, y en la que es necesario distinguir dos momentos: la tradición postpaulina y la tradición deuteropaulina.

La *tradición postpaulina* está compuesta por escritos procedentes del círculo de sus discípulos, pero no del mismo Pablo. Son las cartas a Col, Ef, 1Pe, y en ellas se encuentran los llamados «códigos domésticos» <sup>40</sup>, donde se propone la sumisión al «paterfamilias» por parte de la mujer, los hijos y los esclavos: «Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos...Hijos, obedeced...Esclavos, obedeced...» (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1 Pe 2,18-3,7). La reciprocidad que proponen se vuelve inocua ante la fuerza de la creciente legitimación teológica de la obligación de sumisión de mujeres, hijos y esclavos; así se pone en parangón la relación varón / mujer, con la de Cristo / Iglesia, para llegar a pedir la sumisión de la mujer al marido «como al Señor» (Ef 5,22).

<sup>39</sup> El tema del velo no es baladí, sino que tiene un gran significado simbólico. El velo hace a la mujer públicamente invisible, la esconde, la silencia. Se asocia con la modestia y el anonimato. La mujer sólo se puede quitar el velo para su marido. En el exterior, el velo la defiende (¿o defiende a su marido?) de la codicia de los otros varones. No es casualidad que, en momentos de involución y repliegue, de tendencias fundamentalistas y de recrudescimiento de las actitudes patriarcales, en cualquiera de las tres religiones proféticas se insista en el uso del velo, o un sustituto de éste, por parte de las mujeres, y que los que más lo hagan sean los varones. Esta observación la hace R. Aguirre en la nota 45, 538, de su artículo *La mujer...*, y es fácilmente constatable a poco que se haya vivido en un país de cultura oriental. También se puede observar en occidente, aunque el fenómeno se ponga de manifiesto de forma más estilizada y figurada.

<sup>40</sup> D. C. Verner, *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles*. Scholar Press, Chico, CA 1983; R. Scroggs, *Paul and the Eschatological Woman*; JAAR 40 (1972) 291s; D. L. Balch, *Les Wives be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter*. Michigan 1981; R. Aguirre, *La evolución de la Iglesia primitiva a la luz de los códigos domésticos: entre la encarnación y la mundanización*, en *Del Movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana*, 94-125.



El contexto en el que deben ser entendidos es la tradición griega sobre la buena administración de la casa (*oikonomia*), que reflejaba y legitimaba la realidad social jerárquica de la casa patriarcal, centrada en la figura del *oikodespotes* o «paterfamilias». La casa patriarcal era el núcleo del Estado, por eso la relación del cristianismo frente a éste se decidía en su actitud respecto a aquélla.

La intención de los códigos es evitar las críticas que se le podían hacer al cristianismo de subvertir el Estado, de no respetar las instituciones proponiendo costumbres extrañas. En 1 Pe se pide a las mujeres que sean sumisas a sus maridos (3,5-6), a los esclavos con sus amos (2,18-20); y a todos que sean respetuosos con las instituciones y se sometan a las autoridades (2,13). Deben aceptar el orden patriarcal para evitar críticas y acusaciones de los no cristianos, y así éstos lleguen a alabar a Dios (2,11-12).

Sin embargo, es necesario recordar que, a la vez que se escribía Colosenses, se redactaba el evangelio de Marcos, con su recuerdo constante de los valores centrales del mensaje de Jesús, contrarios y superadores del patriarcado, y el recuerdo del protagonismo de las mujeres.

La *tradición deuteropaulina*. Con este nombre se designa a aquellos escritos que reclaman la autoridad de Pablo, pero que reflejan una situación eclesial muy posterior, donde el proceso de institucionalización eclesial y de patriarcalización estaba muy avanzado. Son las llamadas Cartas Pastorales (1 Tim; 2 Tim; Tit). Si en las anteriores se pedía respeto para el orden de la casa patriarcal, justificándolo, en estos últimos escritos se toma la casa patriarcal como modelo autocomprendido y organizativo de la Iglesia. La Iglesia pasa a llamarse «casa de Dios», y el obispo ha de ser elegido entre aquellos «paterfamilias» que han demostrado que saben dirigir su casa como conviene (1 Tim 3,2-7; Tit 1,7-9).

En la Pastorales ya no se dan recomendaciones sobre el comportamiento que el «paterfamilias»

debe tener con su mujer, sus hijos o esclavos. La mujer sigue perdiendo la relevancia que tenía, y se la somete a ese orden patriarcal. Aunque estas cartas son escritas en nombre de Pablo, dos son los temas referidos a las mujeres y su papel en la comunidad que contradicen lo que aquél había dicho al respecto.

«La mujer escuche la instrucción en silencio, con plena sumisión. No consiento que la mujer enseñe, ni domine al marido, sino que ha de estar en silencio» (1 Tim 2,11-12). La justificación de esta orden se apoya en una exégesis patriarcal de Gn 2-3: «Pues primero fue formado Adán, y luego Eva. Y no fue Adán el que se dejó engañar, sino la mujer que, seducida, incurrió en transgresión» (1 Tim 2,13-14). No se puede hacer aquí la comparación con Pablo, pero éste jamás vio a la mujer como tentadora, ni como responsable del pecado. Véase Rom 5,12-14. Pablo no pide que la mujer se calle, o escuche la instrucción en silencio. 1 Cor 11,33b-35: «...las mujeres guarden silencio... no les está permitido hablar. Si quieren aprender algo, pregunten a sus maridos...» se entiende ahora mucho más claramente como una interpolación en una carta de Pablo realizada por la misma corriente que escribió las Pastorales, con cuyo pensamiento presenta más afinidades. La finalidad restrictiva sobre el protagonismo de la mujer es clara.

El segundo tema que choca con lo que decía Pablo es la reducción de la función de la mujer a la maternidad y el cuidado del hogar. «Se salvará, sin embargo, por su condición de madre...» (1 Tim 2,15). En 2 Tim 2,3-5 se dice que las ancianas deben enseñar a las jóvenes a «amar a sus maridos y a sus hijos, a ser reservadas, honestas, mujeres de su casa, buenas y sumisas a sus maridos». El proceso de aceptación del orden patriarcal está avanzado, y el protagonismo de la mujer aparece en retroceso, siendo reclusa, cada vez más, en el hogar y en las tareas de madre y esposa. La alternativa propuesta por Jesús y su mensaje se ha ido diluyendo hasta casi disolverse.

Sin embargo, todo esto no se produjo sin un movimiento de resistencia al proceso de patriarcalización<sup>41</sup>. Hay rastros de ello en las mismas Cartas Pastorales, en los escritos de los llamados «heresiólogos», y en los escritos apócrifos o extracanáonicos, aquellos que no entraron en el canon y que sin embargo conservan datos muy interesantes para conocer el proceso al que estamos aludiendo.

Ya en las Pastorales (1 Tim 5,2-16; Tit 2,3-5) se plantea el problema de las «viudas», que parecen ser un grupo de mujeres, viudas auténticas o vírgenes, que tenían un cierto reconocimiento y protagonismo eclesial. Se puede ver que se trata de controlar su número, al mandar que se casen las jóvenes; y sus actividades, al pedirles que enseñen a las jóvenes, no «cuentos de viejas», sino a ser buenas esposas sumisas, y madres.

Por escritos extracanáonicos como los *Hechos apócrifos de los apóstoles*, se puede ver que la resistencia de las mujeres a perder protagonismo fue fuerte, sobre todo en Asia Menor. Las mujeres, cuando a las casadas se las sometió al marido, optaron por permanecer célibes, lo que les daba una mayor posibilidad de participación eclesial. A esa luz hay que entender la llamada a una vida continente, a la renuncia del matrimonio, hecha por y para mujeres, que se ve en muchos de estos escritos (*Hechos de Pablo y Tecla*; *Hechos de Felipe*....). Sin embargo, muy pronto también estos grupos de mujeres célibes fueron controlados por varones.

Algunos grupos que quedaron al margen de la gran corriente de la Iglesia mantuvieron una praxis más radical respecto a la participación de la mujer, aunque su doctrina sobre la creación y sobre el principio femenino fueran negativas. Por los escritos de Tertuliano, Ireneo, Epifanio o Cipriano,

sabemos de la existencia de algunos de ellos dirigidos por mujeres, en los que éstas bautizaban, enseñaban, misionaban, eran obispos, o celebraban la eucaristía<sup>42</sup>.

Así como las Pastorales reclamaban la autoridad de Pablo para apoyar y legitimar una doctrina y una praxis patriarcal, bastante distinta de las ideas de Pablo, y de la praxis de Jesús, también algunos de estos grupos la reclamaban para apoyar su propia praxis, por ejemplo *Los Hechos de Pablo y Tecla*. Otros grupos reclamaban, a su vez, la autoridad de varios discípulos y discípulas de primera hora, en los que basaban su origen o su doctrina: Tomás, Salomé, Felipe, María Magdalena<sup>43</sup>.

En textos como *Evangelio de Tomás*, *Evangelio de Felipe*, *Pistis Sofia* o *Evangelio de María* (s.

<sup>42</sup> Es imposible detallar aquí todos estos textos, pero se pueden citar: Tertuliano, *De bautismo*, 17; Id., *Adv. Marc.*, I, 14; III, 22; Epifanio, *Adv. haer.*, 42, 3.4 hablan de grupos donde las mujeres bautizaban y tenían funciones oficiales. Ireneo, *Adv. haer.*, I, 13, 2; Cipriano, *Ep.* 4, 10-11 aluden a mujeres que celebraban la eucaristía. Otros textos que testimonian la existencia de estas polémicas, que no se hubieran dado de no existir las prácticas, son: *Didascalía Apostolorum*, 25, 26; *Cánones Eclesiásticos de los Apóstoles*, 57, 5-10. En este último se da la siguiente razón por la que las mujeres no pueden celebrar la cena del Señor (razón que se pone en boca de María Magdalena, una de las primeras discípulas, a cuya autoridad apelaban algunos de estos grupos para fundamentar sus prácticas): «... porque el Señor dijo que lo más débil (la mujer) se salvaría por lo más fuerte (¿el varón?)». Argumento parecido a aquel otro que da Epifanio en *Adv. haer.*, 49, 2, para denunciar las prácticas de un grupo fundado por la profetisa Quintila donde las mujeres eran obispos y presbíteros, «como si no hubiera diferencia de naturaleza». Sobre todos estos textos, se pueden consultar mi obra: *Las tradiciones de María Magdalena*...; también el libro de E. S. Fiorenza, *En memoria de ella*; la obra colectiva, *La historia de las mujeres*, o el artículo de R. Aguirre, *La mujer en el cristianismo primitivo*.

<sup>43</sup> Para acceder a estos textos se puede recurrir a la edición italiana de M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, 1/1 *Vangeli. Testi giudeo-cristiani e gnostici*. Casale Monferrato 1982. La Asociación Bíblica Española proyecta traducir los textos de Nag-Hammadi. También, por otro lado, han comenzado a traducirse al castellano. (cf., entre otros, el *Evangelio de María*); V. Meyer, *Enseñanzas secretas de Jesús*. Crítica, Barcelona 1986 (entre otros, el *Evangelio de Tomás*); Daniel Teran, *Pistis Sofia. Obra gnostica*. Alatar, Madrid 1982.

<sup>41</sup> Además de las obras citadas, pueden consultarse, S. Davies, *The Revolt of the Widows: The Social World of Apocryphal Acts*; D. MacDonald, *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Cannon*. Ambos están citados en la bibliografía final.

II-IV), por citar sólo unos pocos, se encuentran vestigios de la confrontación entre diversos sectores de la Iglesia. Estos grupos están personificados en un discípulo o discípula de primera hora. Sus diálogos denotan los problemas que les enfrentaban, y uno de ellos era, sin duda, el papel de la mujer.

En el *Evangelio de Tomás* (s. II), Pedro llega a decir de María Magdalena: «Señor, que María salga de entre nosotros, porque las mujeres no merecen la vida (114)»<sup>44</sup>. En el *Evangelio de María* (s. II), Cristo resucitado acaba de desaparecer dejando a los discípulos desconsolados. María Magdalena les consuela y, a petición de Pedro, les descubre la revelación que Jesús le dijo sólo a ella. Cuando acaba, Andrés dice: «..Yo no creo que el Salvador pudo decir esas cosas». Pedro, a su vez, dice: «¿Es que el Salvador ha podido hablar con una mujer sin saberlo nosotros? ¿Es que tenemos que escucharla como si fuera preferida a nosotros?..». Leví responde: «Pedro, observo que eres colérico, tratas a las mujeres como si fueran el enemigo. Si el Señor la ha hecho digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Ciertamente el Señor la conoce bien. Por eso la ama más que a nosotros...» (15-18).

Parece evidente que un sector de la Iglesia reclamaba la autoridad de Pedro y pedía la salida de la mujer del círculo de decisión; sin embargo, otro sector defendía el protagonismo de la mujer como un rasgo del auténtico seguimiento de Jesús.

Con esta reconstrucción no se trata de acudir a un fundamentalismo estéril, de repetir miméticamente comportamientos, sino de comprender las causas de los procesos históricos y de recobrar las oportunidades perdidas y las realidades alternativas sofocadas en espera de momentos más propicios. Se trata de recobrar la historia, para poder

<sup>44</sup> Una obra accesible que trata de la filosofía que subyace en estos dichos, E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*. Crítica, Barcelona 1987. Aunque algunos de los presupuestos de la autora son discutibles.

proyectar un futuro mejor, comenzando por construir el presente con las lecciones aprendidas del pasado. Si el protagonismo de la mujer y su colaboración codo a codo con el varón en los comienzos del cristianismo es una de esas posibilidades sofocadas, uno de los tributos pagados en aquel momento para que el cristianismo se pudiera expandir sin consumirse en un grupúsculo cerrado, es hora ya de avivarla y recuperarla, máxime cuando los signos de los tiempos lo están urgiendo.

El peligro de este tercer modo de acercamiento a la Escritura puede ser que, al descubrir el profundo enraizamiento del patriarcado y el androcentrismo de grandes porciones del material bíblico, y al constatar que la Iglesia ha enfatizado, muchas veces, éste y otros matices opresivos para la mujer, la Biblia llegue a aparecer como inútil. El esfuerzo de las mujeres por la liberación frente al patriarcado aparece como una contracorriente pequeña, y surge de nuevo el problema del criterio de lo que es autoritativo. ¿En base a qué puede considerarse esta contracorriente, esta historia silenciada como autoritativa para juzgar al resto del material y sus interpretaciones más usuales? La respuesta parece estar en la encarnación misma y en sus consecuencias. Surge de tomarse en serio la constitución histórica de la creación y del hombre, que va descubriendo progresivamente, y en su caminar, que es lo más que se adecua a la intención salvífica de Dios.

### 3. Logros, peligros y retos de la hermenéutica bíblica feminista

A lo largo de la exposición anterior se han ido desgranando los logros de la interpretación bíblica hecha desde la óptica de las mujeres, así como los peligros que debe afrontar y los retos, tanto los planteados a la teología, la Iglesia y la sociedad<sup>45</sup>,

<sup>45</sup> Se pueden consultar los artículos de K. D. Sakenfeld, *Old Testament Perspectives: Methodological Issues*: JSOT 22 (1982)

como los que se le plantean a ella misma. Pero quizá sea iluminador acabar haciendo un pequeño resumen esquemático que sirva, a la vez, de balance y de proyecto. Veamos primero estos logros:

– Se ha dado una búsqueda, sistemática, del papel y la posición de la mujer en el Israel antiguo, así como en el cristianismo primitivo.

– Se han sacado a la luz tradiciones en las que la mujer tiene un papel positivo, y que habían quedado oscurecidas u olvidadas, lo que permite tener una visión más equilibrada del lugar de la mujer y de su función en aquella cultura y religión, así como del proceso y de las causas que llevaron a su silenciamiento y pérdida de importancia.

– Se ha logrado una nueva interpretación y valoración de pasajes bíblicos importantes, tanto del AT como del NT, que habían sido usados muchas veces para legitimar la sumisión de la mujer. El poder verlos dentro del proceso evolutivo ha sido muy iluminador. Todo ello provee de argumentos frente a las tendencias subordinacionistas patriarcales respecto a la mujer. Leída críticamente, la Biblia puede utilizarse.

– Se ha puesto de manifiesto la gran cantidad de imágenes y símbolos femeninos que utilizan ambos Testamentos para referirse a Dios, así como su importancia y significación en la configuración de la realidad y en la experiencia totalizante de la misma.

– Se ha desarrollado el área de las traducciones bíblicas. Las consecuencias de una u otra traducción, y los intereses o la posición ideológica que influyen en ellas, así como las implicaciones del lenguaje inclusivo, han pasado a ser tema de interés para algo más que una élite. El lenguaje, como los símbolos y las imágenes, es muy importante porque nos ayuda a interpretar la realidad, a darle forma. Un lenguaje exclusivamente o mayoritariamente masculino aliena a las mujeres que tienen que suponer, continuamente, que ellas están invo-

lucradas en lo que se dice; les imposibilita, muchas veces, identificarse con lo que se dice o se escucha.

– El tercer modo de acercamiento ha desarrollado un método integral y un marco teórico que permite integrar en él todos los textos, favorables o androcéntricos, a fin de recuperar la historia completa de las mujeres.

Cada uno de los modos de acercamiento a los materiales bíblicos desde la óptica de las mujeres supone unos problemas a tener en cuenta que, como han sido enumerados en su lugar, no se repetirán aquí.

Por otra parte, el desarrollo de la hermenéutica feminista ha supuesto unos retos para la interpretación bíblica, su reconstrucción histórica y la teología tradicionales.

– Ha cuestionado la pretensión de neutralidad y objetividad de las preconcepciones y estructuras académicas de la exégesis y teología tradicional. Se han puesto de manifiesto sus perspectivas androcéntricas, y se les ha obligado a reflexionar críticamente sobre las asunciones inconscientes y los intereses institucionales académicos o eclesiales que están sosteniendo. Mediante la interpretación del pasado y la proyección del futuro, se puede justificar y conformar una determinada visión de la realidad, ya profética, ya legitimadora del orden establecido. Hay una relación entre texto e intérprete; la interpretación y la teología son siempre «interesadas». El problema no es que el exegeta esté posicionado, sino que esto no se reconozca y no se haga manifiesto al comienzo de su trabajo. Toda interpretación y teología debe ser posicionada porque trata de contestar a los problemas y a la vida de la comunidad, o a parte de ella; pero, a la vez, esta posición y preocupación previa debe estar abierta a un cambio y transformación tras su encuentro con el texto. El problema está en la pretensión de desinterés y neutralidad de algunas interpretaciones, porque, al no reconocer su posicionamiento inicial, hacen imposible su transformación en el encuentro con la Escritura.

– Otra de las áreas que ha sufrido la crítica y el reto de la hermenéutica desde la óptica de la mujer ha sido la de los textos y las traducciones androcéntricas. Si se dice que el lenguaje bíblico es inclusivo, ha de asumirse lo que esto implica. No se puede considerar como inclusivo el lenguaje masculino que se refiere a la pertenencia a la comunidad (hermano/a, santos/as, hijo/a de Dios, elegidos/as..), y no defender lo mismo cuando se trata de referencias a papeles de liderazgo (apóstoles, profetas, maestros, misioneros...), que en este caso se entienden sólo en masculino. Una traducción que hiciera justicia a la realidad nueva y alternativa del cristianismo, y que fuera históricamente adecuada, debería hacer visible esta realidad inclusiva.

– La teología crítica desde la óptica de la mujer ha obligado a tomar en serio las investigaciones y los resultados de la crítica de las fuentes, de las formas, de la redacción, que han descubierto que los escritos del AT y los del cristianismo primitivo no son crónicas objetivistas, sino respuestas teológicas a situaciones histórico-comunitarias que seleccionan material. Por ello, se deben aplicar estos mismos métodos y sus resultados para estudiar las fuentes y tradiciones sobre las mujeres, en el movimiento de Jesús, en la Iglesia primitiva, y con mayor dificultad en el AT. De esta forma es como se ha podido llegar a diferenciar entre un comienzo contra-cultural y un acomodamiento posterior en la reconstrucción histórica propuesta anteriormente.

– También la comprensión del proceso de canonización y de censura patriarcal realizado en los primeros tiempos ha sido cuestionado por esta teología crítica feminista. Un proceso que dejó fuera, deslegitimándolas como herejías, otras formas de entender el protagonismo y el liderazgo de la mujer en la Iglesia, y los textos que lo reflejaban.

– Por último, citar el problema de la autoridad, el gran reto que ha salido, repetidamente, a lo largo de todo el trabajo. ¿Cómo se puede aceptar como normativo un texto que es intrínsecamente

patriarcal? Al recuperar algunas tradiciones positivas para las mujeres, puede surgir la pregunta sobre si esa fue la intención del autor. ¿Sobre qué base hermenéutica se puede admitir que la tradición funcione de una forma que el autor quizá no pretendió ni imaginó? ¿Se puede recuperar la intención de éste? ¿Hasta qué punto es normativa si justifica y promueve la sumisión? ¿Puede haber una esencia teológica separable de su lenguaje condicionado por una cultura patriarcal? ¿Puede haber una esencia ahistórica donde se encuentren la revelación y la verdad bíblica? Todos estos intentos de ver un «canon dentro del canon», o de separar esencia y verdad revelada de revestimiento cultural, ¿no están sugiriendo un cambio de consideración de la Biblia y de su autoridad?

Las respuestas a estas cuestiones y la problemática de fondo que plantean son diversas según las autoras. Para S. M. Schneiders, el texto escrito frente a la tradición oral adquiere una distancia que le confiere una cierta autonomía de su autor y de la intención de éste. Así el texto puede ir creando una sensibilidad en el lector posterior, que lleve a modificar, incluso a discutir o rechazar, la intención primaria del autor<sup>46</sup>. Otras autoras, como E. S. Fiorenza, piensan que se requiere un cambio en la consideración de la Biblia, que pase de entenderla como arquetipo inmutable a verla como prototipo histórico, lo cual es más acorde con la fe en la encarnación. Además toman como lugar hermenéutico de interpretación y evaluación la experiencia que las mujeres, luchando por su liberación, tienen de las tradiciones bíblicas, y que son asumidas en el contexto de su historia, con sus luces y sus sombras.

Veamos, por último, algunas tareas o retos que

<sup>46</sup> S. M. Schneiders, *Feminist Ideology Criticism and Biblical Hermeneutics*: BTB 19 (1989) 3-10. La autora utiliza la teoría del «distanciamiento productivo» de Ricoeur para contestar a la pregunta de cómo un texto intrínsecamente patriarcal puede seguir siendo fundacional y normativo para la comunidad de fe, y en concreto para las mujeres.

se le presentan a la misma hermenéutica crítica feminista, además de las que ya se han sugerido anteriormente para la hermenéutica y teología tradicionales.

– Se debe seguir reconstruyendo con más detalle la historia de las mujeres bíblicas, intentando comprender la función de los diversos libros bíblicos en ésta, así como se deben estudiar más a fondo las tradiciones favorables a la mujer en su contexto, tratando de descubrir su posible origen y transmisión oral por parte de las mismas mujeres.

– Hay que seguir investigando en el movimiento de resistencia, por parte de las mujeres, al proceso de patriarcalización, y cómo influyó el cambio en la concepción de la autoridad, de la eucaristía, y la progresiva diferenciación clero-laiico.

– Es necesario estudiar la selección de textos bíblicos hecha en la liturgia. Cuáles han sido usados y cuáles se han evitado. Analizar cómo y en qué medida se silencia, en ellos, a la mujer y su protagonismo. Es urgente, debido a la influencia que tiene, una revisión y reforma de los leccionarios litúrgicos en este sentido.

– Con todo lo conseguido se debe construir una teología bíblica desde la óptica de la mujer, que piense de nuevo todos los tópicos de ésta, pero ahora con los nuevos conocimientos, la nueva perspectiva y la sensibilidad nacida de una experiencia y necesidad concreta.

#### 4. Ciencias humanas, Biblia y mujer

La hermenéutica bíblica feminista ha contado con la ayuda del desarrollo alcanzado por varias ciencias, así como de los conocimientos aportados por ellas. En muchas de estas ramas científicas (arqueología, historia, literatura, sociología..) se ha producido un movimiento que ha comenzado a estudiar la propia materia desde la óptica de las mujeres, tratando de hacer evidente que la pers-

pectiva androcéntrica, en todos los ámbitos de la investigación científica, ha tenido unas consecuencias negativas, no sólo para las mujeres, sino para toda la humanidad, pues el resultado ha sido una visión de la realidad sesgada, unilateral e incompleta. Se pretende con esta nueva perspectiva dar una visión más completa y equilibrada.

Ya se han mencionado los conocimientos aportados por los métodos histórico-críticos de la Biblia misma que han ayudado a ver el carácter situado y teológico de los escritos bíblicos como respuestas a comunidades y situaciones concretas.

La discusión hermenéutica ha puesto de manifiesto que no existe un estudio neutral, objetivo, de los textos históricos. La investigación histórica no es neutra, y es relativamente nueva la conciencia de que la historia oficial la han hecho los vencedores y las élites de poder de cualquier tipo; la historiografía ha dejado en la oscuridad la historia de una inmensa mayoría, la de la gente común, la de la vida cotidiana<sup>47</sup>.

La investigación sociológica ha demostrado que los textos cumplen una función ideológica, tanto en su contexto contemporáneo como en el actual, y que un análisis de este factor entra necesariamente en la interpretación de los textos. La hermenéutica bíblica desde la óptica de la mujer tiene muy en cuenta este dato, a la hora de interpretar los textos en relación a la función que han ejercido y ejercen sobre la mujer.

La arqueología, en coherencia con las tendencias anteriormente mencionadas en la sociología y en la historia, se ha dedicado a recuperar lugares de habitación rurales, sin limitarse, como hasta ahora, a ciudades importantes o a sus acrópolis, lo que ha permitido conocer mejor la vida de la gente nor-

<sup>47</sup> Dentro de esta corriente que estudia la historia de la vida cotidiana de las personas comunes, se puede citar la obra de J. Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*. New Haven 1940. En lo que afecta a las mujeres, hay que mencionar el magnífico trabajo que dirigen G. Duby / M. Perrot, *La historia de las mujeres*. Taurus, Madrid 1991.

mal del pueblo. También la recuperación de la historia de las mujeres se ha beneficiado de la corriente de esta nueva arqueología, que tiene, a su vez, una rama de estudios desde la óptica de la mujer<sup>48</sup>.

Por último, aunque no es lo menos importante, hay que citar los estudios sobre el género que desde la antropología se están extendiendo a otras ciencias (sociología, historia...). El género, que no se puede reducir al sexo biológico, es una categoría cultural e históricamente condicionada, y las funciones que se atribuyen a uno u otro también lo están en gran medida<sup>49</sup>. Los estudios de antropología cultural comparada han puesto de manifiesto que algunos roles diferenciados según el género, y considerados como universales y connaturales, nacidos de la diferencia biológica, son más bien atribuciones culturales. Por todo ello, ha aumentado la cautela respecto al uso de calificaciones como «por naturaleza», o «universalmente». Los resultados y conocimientos que están surgiendo de todos estos estudios se pueden y se deben utilizar a la hora de interpretar la Biblia y de hacer teología, como lo hacen los estudios realizados desde la óptica de la mujer que pretenden, en sintonía con una comprensión auténtica de lo que es la Tradición bíblica, hacer encarnada y relevante para las mujeres, y para toda la comunidad, la Buena Nueva de Jesús de Nazaret, el Señor, y del Padre, el único Padre.

Me gustaría terminar con una cita de E. S. Fiorenza sobre la «pretensión» de las mujeres al dedicarse a la interpretación bíblica desde su propia óptica:

«La interpretación bíblica como interpretación teológica trata de la presencia divina que habita en

medio del pueblo de Dios, en el pasado y en el presente. La interpretación bíblica feminista hace explícito que la verdad divina y la presencia reveladora se encuentra entre las mujeres que son miembros invisibles del pueblo de Dios. Hace explícito que los receptores y los proclamadores de la revelación no son solamente varones, sino también mujeres. Así trata de interrumpir el silencio teológico y la invisibilidad eclesial de las mujeres, de forma que la gracia y la verdad de Dios puedan ser reveladas entre nosotros con toda su plenitud»<sup>50</sup>.

## Bibliografía

- Aguirre, R., *La mujer en el cristianismo primitivo, en Del Movimiento de Jesús a la Iglesia Primitiva*. DDB, Bilbao 1987. También en *Iglesia Viva* 126 (1986).
- Collins, A. Y. (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Scholars Press, Chico, C.A. 1985.
- Davies, S. L., *The Revolt of the Widows. The Social world of Apocryphal Acts*. Souther Illinois University Press. USA. Feffer & Simons, INC Londres-Amsterdan 1980.
- Hayter, M., *The New Eve in Christ. The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church*. SPCK, Londres 1987.
- Laffey, A. L., *An Introduction to the Old Testament. A Feminist Perspective*. Fortress Press, Filadelfia 1988.
- McDonald, D. R., *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*. Westminster Press, Filadelfia 1983.
- Meyers, C., *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*. Oxford University Press, Nueva York / Oxford 1988.
- Radford Ruether, R. (ed.), *Religion and Sexism Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. Simon & Schuster, Nueva York 1974.

<sup>48</sup> Un ejemplo de lo dicho es el número monográfico *Women and Archaeology* de la *Archaeological Review of Cambridge* (ARC) 1 (1988).

<sup>49</sup> Se puede consultar: M. Gould / R. Kern-Daniels, *Toward a Sociological Theory of Gender and Sex: American Sociologist* 12 (1977) 182-189.

<sup>50</sup> E. S. Fiorenza, *Bread not Stones*, 1.

Radford Ruether, R. / Mac Laughling (eds.), *Women of Spirit: Female Leadership and the Jewish-Christian Traditions*. Simon & Schuster, Nueva York 1979.

Russell, L. M. (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*. Westminster Press, Filadelfia 1985.

Schüssler Fiorenza, E., *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Beacon Press, Boston 1984.

– *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica feminista del Cristianismo Primitivo*. DDB, Bilbao 1988.

Trible, Ph., *God and the Rhetoric of Sexuality*. Fortress Press, Filadelfia 1978

– *Text of Terror*. Fortress Press, Filadelfia 1984.

#### Números monográficos de revistas

– JSOT 22 (1982), *The effects of women's studies on Biblical Studies*. Ph. Tribble (ed.).

– Semeia 28 (1983), *The Bible and Feminist Hermeneutic*. M. A. Tolbert (ed.)

– Semeia 42 (1988), *Reasoning with the Foxes. Females Wit in a World of Male Powers*. J. Cheryl Exum & J. W. H. Bos (eds.).

– Studia Theologica 43/1 (1989). (Scandinavian Journal of Theologie), *Feminist Reconstruction of Early Christian History*. H. Moxnes (ed.).

## Cristo

María Pilar de Miguel

### 1. ¿Puede un salvador masculino salvar a las mujeres? Pertinencia de la pregunta

Entre los diferentes tratados de la teología que buscan repensarse a partir de la perspectiva de la mujer, la cristología es quizá uno de los más importantes y, ciertamente, de los más polémicos. Porque, si por un lado Jesucristo es el centro de la fe y de la teología cristianas, el punto de convergencia y de posibilidad de acceso de la persona humana –hombre y mujer– a la salvación ofrecida por el Dios vivo y, por tanto, a la vida en plenitud, que es ese Dios en sí mismo, por otro, para muchas mujeres, la masculinidad de Jesús –o sea, el hecho histórico-teológico de que Dios se haya encarnado en la persona de un varón de Palestina hace 2.000 años– no está exenta de problemas. Veamos en este sentido algunos testimonios de mujeres cristianas de nuestros días:

«La cristología es importante para mí porque no hay punto más fundamental y problemático para las feministas que la persona de Jesús. La centralidad –el señorío– de este Dios masculino fue empleado –doctrinaria, política, psicológica y estructuralmente– al servicio de una fraternidad de hermanos y padres –la Iglesia–, cuyos miembros femeninos han sido auxiliares o, en casos especiales, percibidos como muy semejantes a los hombres (“la mujer excepcional”, “como uno de nosotros”) para poder ser relativamente bien aceptadas en la compañía de los hombres»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> I. Carter Heyward, *The Redemption of God*. University Press of America, Inc., Washington D. C. 1982, 196.



«La cristología es la doctrina de la tradición cristiana que más frecuentemente ha sido usada contra las mujeres. Históricamente, este uso "antimujer" de la cristología alcanzó su formulación más clara en la alta escolástica de Tomás de Aquino. Aquino argumentó que el varón es el sexo genérico de la especie humana. Sólo el varón representa la plenitud del potencial humano, mientras que la mujer, por naturaleza, es deficiente física, moral y mentalmente. No sólo después de la caída original, sino en la naturaleza original de las cosas, la naturaleza deficiente de la mujer la ha confinado a una posición subserviente en el orden social. Ella es por naturaleza subyugada. Por tanto, la encarnación del logos de Dios en un varón no es un accidente histórico, sino una necesidad ontológica. El varón representa la totalidad de la naturaleza humana en sí mismo y como cabeza de la mujer. El es la totalidad de la imagen de Dios, mientras que la mujer por sí misma no representa la imagen de Dios y no tiene la totalidad de la humanidad. Esta visión del carácter genérico del masculino como "imago Dei" también puede ser encontrada en san Agustín»<sup>2</sup>.

«La historia de Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado, confesado como el Cristo, está en el centro de la fe cristiana en Dios. En el poder gracioso de Sofía-Espíritu, desencadenado a través de su historia y destino, la comunidad de discípulos vuelve a contar y representa de modo continuo esa historia como la historia de Dios con nosotros para sanar, redimir y liberar a todo el pueblo y al cosmos mismo. Buenas noticias, por supuesto. Pero esas buenas noticias se suprimen cuando la masculinidad de Jesús, que pertenece a su identidad histórica, se interpreta como esencial para su función e identidad crísticas redentoras. Entonces, el Cristo actúa como un instrumento religioso para marginar y excluir a las mujeres. Seamos muy claros: el que Jesús de Nazaret fuese un ser humano masculino no se cuestiona. Su sexo era un elemento constitutivo de su persona histórica junto con otras particularidades tales como su identidad racial judía, su ubicación en el mundo de la Galilea del siglo I, y así sucesivamente, y como tales hay que respetarlas. La dificultad surge, más bien, del modo en que la masculinidad de Jesús se elabora

en la teología y la práctica eclesial androcéntricas oficiales»<sup>3</sup>.

Si el cristianismo es fundamentalmente consecución e identificación *de y con* Jesucristo, si en esto consiste la salvación y la plena realización de los deseos del corazón humano, ¿cómo puede la mujer encontrar su papel ahí, en plena fidelidad a su condición femenina?; ¿cómo no sentirse ciudadana de segunda clase en el reino propuesto por ese Dios masculino y en la comunidad de estructura y corte esencialmente masculino, formada por sus seguidores?

Este es el sentido de la pregunta metodológica acuñada en su día por Rosemary Radford Ruether, que se formula al comienzo de este estudio: una pregunta que se ha hecho ya «clásica» en los acercamientos teológicos feministas.

A ella tratan de responder ese grupo de mujeres que se halla situado entre otros dos grupos, mucho más numerosos: por un lado, las que no tienen (todavía) problemas con sus vivencias de la fe y de la Iglesia, o que llegan incluso a aceptarlas con sentido fundamentalista; y por otro lado está el gran número de las que han abandonado hace tiempo la Iglesia.

Entre medias de estos dos grupos hay todavía muchas mujeres que, en teoría o/y en la práctica, tienen que sostener luchas con su fe, pretenden dar nueva forma a su religiosidad, despertadas por los excesos de una sociedad patriarcal y de una Iglesia que se le parece. Ellas son quienes van a ir desgarrando sus argumentos cristológicos a lo largo de estas páginas. El talante viene descrito a modo de definición por una de ellas:

«Todo lenguaje acerca de Dios es analógico; todas las imágenes se quedan cortas. Pero cuando se trata de expresar el cercano transitar histórico de Dios que salva y libera gratis en Jesucristo, el len-

<sup>2</sup> R. Radford Ruether, *To change the world. Christology and cultural criticism*. Crossroad Publishing Co., Nueva York 1983, 45.

<sup>3</sup> E. A. Johnson, *La masculinidad de Cristo*: Concilium 238 (1991) 489.

guaje pugna más si cabe y se siente menos capaz de hacer justicia a este misterio de amor»<sup>4</sup>.

Hemos elegido diferentes autoras significativas en el estudio y pregunta por la cristología. Asimismo son plurales los desarrollos, los puntos de partida y las conclusiones, porque diferentes son los lugares desde donde piensan, su experiencia y su método para afrontar la pregunta.

Coinciden, no obstante, en la necesidad de acercarse a la antropología, que ha llevado a tal fijación en la masculinidad, y a la Escritura desde una perspectiva diferente: la hermenéutica feminista. Esta ha abierto un camino mostrando cómo el relato evangélico de Jesús resiste el ser utilizado para justificar el predominio patriarcal en cualquier forma. Entienden que estos dos elementos son los que sustentan las afirmaciones cristológicas.

## 2. Proceso de patriarcalización

Una lectura teológica femenina sobre la persona de Jesucristo no puede todavía ser hecha solamente a partir del Nuevo Testamento, dice M. Clara Bingemer. Es necesario remontarse más allá, en el tiempo y en el espacio, hasta los autores bíblicos vetero-testamentarios que esperaban al mesías, los nuevos tiempos, el día de Yahvé y la consolidación de Israel, a fin de buscar la verificación de lo que, en ese evento (Jesucristo), pertenece a la esencia misma de la revelación divina y lo que es dado culturalmente y que se impone a lo largo de la historia, a veces, tal vez, anacrónica e inadecuadamente.

Percibiremos entonces que la figura que personificaba esas expectativas y la forma cómo van a ser asumidas posteriormente por la comunidad primitiva están cargadas de contradicciones y ambigüedades, pero también de una gran riqueza simbólica y teológica.

<sup>4</sup> E. A. Johnson, *Jesus, The Wisdom of God* (A biblical basis for non-androcentric christology): ETL 61 (1985) 294.

El mito cananeo y del Oriente Próximo de una renovación anual del mundo, con el proceso de muerte y renacer del reino vegetal, es frecuentemente atribuido a Baal, pero también, muchas veces, al poder de una divinidad femenina que, con sus ciclos periódicos de fertilidad y fecundidad, es paradigma para la naturaleza. Así también la figura de la Sabiduría divina, que ordena y revela el cosmos y une lo humano con lo divino, es femenina en las varias culturas del Oriente Próximo. Esa tradición de la feminidad se impone de tal manera que el judeo-helenismo, al adoptar la idea de la Sabiduría divina, también la describe como una figura femenina que revela la Sabiduría de Dios y es la presencia divina en la creación (Prov 8; Sab 9).

Esta idea va a ser asumida por algunos de los autores del Nuevo Testamento como el logos o Hijo de Dios. A la simbología femenina es yuxtapuesto un símbolo masculino, que es, a su vez, identificado con el hombre Jesús de Nazaret. Aunque reconoce en el logos griego la legitimidad de la herencia de la *Hochmach* (Sabiduría) vetero-testamentaria, la figura o principio femenino va siendo lentamente expulsado de la concepción ortodoxa del Dios cristiano trinitario, que va a desarrollar toda la teología del Hijo de Dios, el logos, segunda persona de la Trinidad, a partir de su encarnación en el varón Jesús de Nazaret, el Hijo del hombre<sup>5</sup>.

Muy tempranamente, los hebreos superaron la identificación de la presencia divina en el mundo con los ciclos agrarios de floración y fenecimiento, e hicieron la experiencia de un Dios soberano que se manifiesta y revela en la historia. Se desarrolla, cada vez más, en las historias de pecado y reconciliación que forman la trama de la historia de Israel, la esperanza de una edad futura.

<sup>5</sup> Para ver el desarrollo de este proceso: M. C. Bingemer, *A Trindade a partir da perspectiva da mulher*: REB 46, 181 (marzo 1986); y también otras autoras, como E. A. Johnson, *Jesus, The Wisdom of God, a. c.*, y E. S. Fiorenza, *En memoria de ella*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.

La expectativa del mesías es un rasgo especial de esa esperanza general de un reino de Dios o un tiempo nuevo por venir. La figura del mesías, el «ungido de Dios», inicialmente identificada con el reinado davídico, tiene como ideología la figura del rey, que es, al mismo tiempo, elegido de Dios (= hijo de Dios) y la representación paradigmática del pueblo de Israel delante de Dios (= hijo del hombre)<sup>6</sup>. El rey es, pues, el instrumento de la salvación del pueblo.

Aún está lejos de ser la encarnación de Dios o el redentor, tal como lo entiende el cristianismo en el sentido de expiar los pecados del pueblo a través de su sacrificio vicario. De él se espera que venza y triunfe, no que sufra y muera. Debe ser fuerte y glorioso, no débil. Consecuente y obviamente sólo puede ser identificado con lo masculino, que es lo que reúne esos atributos en la sociedad patriarcal judía.

La persona y la praxis de Jesús de Nazaret, cuando da inicio a su vida pública, es conflictiva y contradictoria en relación a esas perspectivas. Pero, al mismo tiempo, y por otro lado, radicaliza la expectativa del reino de Dios como un tiempo de justicia y cumplimiento de las esperanzas de pobres y oprimidos, de las clases y grupos marginados dentro de la sociedad judaica de su tiempo. Así resimboliza al mesías no como rey, sino como siervo.

La cristología, sin embargo, a lo largo de los cinco primeros siglos de la historia de la Iglesia, sufrió un proceso de patriarcalización gradual, al ser asumido por los hombres progresivamente el poder de hablar, enseñar y pensar dentro de la comunidad eclesial, mientras la mujer era paulatinamente reducida al silencio. Fenómenos como los ocurridos con la Iglesia del Nuevo Testamento, donde las mujeres profetizaban (Hch 21,8-9), o

eran diaconisas (Rom 16,1), etc., se vuelven cada vez más raros. Y esto, obviamente, encuentra sus reflejos en la teología, que es la elaboración teórica de la vida y de la fe de la Iglesia. Esta se instala e institucionaliza, y el acceso a Jesucristo pasa exclusivamente, cada vez más, por la línea oficial de enseñanza apostólica, a la cual las mujeres no tienen acceso.

El último y definitivo paso para esta patriarcalización sucede en el siglo IV con el establecimiento del cristianismo como religión oficial del imperio romano. Se trata de una vuelta radicalizada y distorsionada, en palabras de M. C. Bingemer, a la antigua ideología real del mesianismo davídico. Jesucristo es visto como el «Pantocrator», el que reina sobre una nueva sociedad y un nuevo orden social, y el arte de la época lo representa como emperador coronado, sentado poderoso sobre un trono con todas las características de los tronos temporales.

El sistema de conocimiento que sustenta a esta concepción teocrática refuerza siempre más la distancia entre la cristología y lo femenino. Se trata de la consolidación del señorío de un Dios masculino que solamente puede tener representantes masculinos. La adopción en el occidente cristiano de la concepción biológica aristotélica con la defensa de la tesis de que sólo el varón representa la plenitud de la naturaleza humana<sup>7</sup>, colocando a la mujer como indigente (física, moral y mentalmente), lleva a la conclusión de que la encarnación del logos divino en un varón no es sólo una contingencia histórica, sino también una necesidad ontológica.

De esta cristología se sigue, también y directamente, la identificación de lo masculino con lo divino, aunque se continúe afirmando que Dios trasciende los sexos.

<sup>6</sup> Más explicación sobre todo esto en R. Radford Ruether, *To change the world, o. c.*

<sup>7</sup> Este tema lo trata ampliamente K. E. Borresen, *L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin: RechSR 69-3 (1981) 393-406*; y también R. Radford Ruether, *To change the world, o. c.*

Los problemas concretos que esta cristología acarrea para la vida de la Iglesia y la marcha de la reflexión teológica son bastante serios<sup>8</sup>. No sólo se trata de una cristología que excluye a la mujer del acceso a los ministerios ordenados donde el ministro obra «en la persona de Cristo». Eso es un problema real, pero, más aún, es una cristología que la hace ciudadana de segunda categoría en el orden de la creación y de la salvación. El problema así, además de cristológico, es soteriológico. Se trata de la dificultad objetiva planteada por muchas mujeres (sobre todo en nuestra época, cuando el proceso de emancipación de la mujer asume proporciones cada vez más amplias y ritmo más acelerado) de percibir en este hombre la salvación de Dios que viene al encuentro de la humanidad.

La clave para la superación de esta dificultad está, según M. C. Bingemer, en el reencuentro con el Jesús de los evangelios. Un hombre que vivió una especial alianza y sintonía con las mujeres de su tiempo, que fundó una comunidad e inauguró un estilo de vida donde ellas eran bienvenidas y tenían su lugar. Un hombre que además vivió él mismo una integración profunda y armónica entre su «animus» y su «anima», entre lo masculino y lo femenino, que componían su humanidad. Esa antropología integrada e integradora que Jesús proclama y que vive nos da pie para afirmar que la cristología es el fin del patriarcalismo.

### 3. Jesús y las mujeres

Es ya suficientemente conocida la preocupación de Jesús por todos los seres cuya vida se encontraba disminuida. Parte integrante de la Buena Noticia de Jesús es su predilección por los despreciados de la sociedad, lo que forma parte del contenido del reino de Dios que él instaura (Mc 1,15; Lc 4,18s), que es una intervención de Dios dentro de la realidad invirtiéndola: «los últimos serán los primeros» (Mc 10,31).

<sup>8</sup> K. E. Borresen, *Ibid.*, 403.

Entre los grupos marginados por los que desentendaban y controlaban el poder religioso y civil estaban las mujeres y los niños (con problemáticas diferenciadas) como seres absolutamente desvalorizados, económicamente sin valor y además sin contar para nada ni religiosa ni civilmente<sup>9</sup>.

El hecho de que Jesús los escogiera, los acogiera, los amara, curara y los tratara con respeto y dignidad hace que se descubran personas humanas y con valor a los ojos de Dios. Esta toma de conciencia hace emerger potencialidades todavía adormecidas para mostrarse con valor, y su valor, a otras personas y volverse activos y participantes en la sociedad, como seres adultos y responsables. Esta preferencia de Jesús es una revelación de Dios Padre y Madre que no puede soportar ver a ninguno de sus hijos/as sufriendo.

Jesús nos demuestra, por medio de su modo de relacionarse en igualdad con todos los seres humanos, hombres, mujeres, niños, viejos, lo que significa «traer vida en abundancia, en plenitud» (Jn 10,10).

Haremos un recorrido rápido, a modo de ejemplo, por el evangelio según Marcos, desde la perspectiva de la relación de Jesús con los seres humanos mujeres<sup>10</sup>.

Puede ser interesante, antes de adentrarnos en los textos, recordar algunos aspectos de la situación de la mujer en la época de Jesús, de modo que nos ayuden a comprender mejor, más ampliamente, su sentido.

El rito de pertenencia a la religión judaica era

<sup>9</sup> Tanto E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de, o. c.*, como R. Radford Ruether, *Sexism and God Talk*. Beacon Press, Boston 1983, 136, afirman que la mujer en la sociedad de aquella época era la más oprimida entre los oprimidos. Cargaba sobre sus hombros la opresión simbólica, religiosa, cultural, social, económica y sexual.

<sup>10</sup> No nos extendemos en este apartado, dado que la metodología exegética, tipo de acercamiento bíblico, etc., es objeto de estudio específico en otro de los artículos.

masculino (la circuncisión), por eso, para la religión (alianza con Dios), la mujer no contaba, hasta el punto de que, si en una asamblea había 10 mujeres y 1 hombre, ésta no se realizaba, porque para una ceremonia religiosa eran necesarios 10 hombres. El patio del templo reservado a las mujeres estaba fuera y separado. La mujer era considerada como un objeto, propiedad del padre o del marido (Ex 20,17). Socialmente la mujer no servía como testigo, igual que los niños y los esclavos. Una situación de objeto, a la que se sumaba el preconcepción de ser una gran pecadora (porque pecó primero, y llevó al hombre al pecado, y fue creada después y a partir del hombre: lecturas parciales y sexistas de los relatos Gn 2 y Gn 3). No olvidemos tampoco la discriminación con relación a su condición de mujer y los preceptos de purificación. Puede decirse que la mujer, en la época de Jesús, era un ser encorvado, postrado, marginado.

Adentrémonos, ahora sí, en el evangelio y sigamos la línea lógica de aquello que nos quiere transmitir el evangelista.

– Mc 1,29-31 / Mt 8,14-15 / Lc 4,38-39. Es el relato de la curación de la suegra de Pedro. Jesús se aproxima a ella, la toma de la mano y le ayuda a levantarse, para que se ponga de pie. Esos tres verbos: aproximarse, tomarla de las manos, levantar, demuestran una actitud activa de recuperación del ser humano que de alguna manera estaba deshumanizado.

– Enseñada el evangelio de Marcos (5,25-34 / Mt 9,19-22 / Lc 8,42b-48) nos relata la curación de la hemorroísa, un texto extremadamente importante para las mujeres. Según las prescripciones del libro del Levítico 15,19-31, la mujer durante el período de la menstruación no sólo se volvía impura, sino que contaminaba todo lo que tocaba. Nos podemos imaginar la situación de esta mujer que, desde hacía 12 años, según nos cuenta el evangelio, sufría de flujo de sangre. Debería vivir al margen de la sociedad que la rechazaba, y el texto, muy detallado, nos dice que gastaba todo su

dinero para poder ser curada, pero en vano<sup>11</sup>. Jesús percibe ese toque, a pesar de la multitud. Públicamente queda curada, y Jesús la llama «hija», en contra de la concepción judía, y muestra a la multitud que es una representante del pueblo elegido. Pero aún más, Jesús menciona la fe de la mujer, eso es lo importante, fe que salva (Mt 15,28; Lc 1,28). Hay que decir que la fe de la mujer no era considerada en su tiempo. Este relato es muy importante para las mujeres porque muestra la actitud positiva de Jesús frente a la corporeidad femenina. La mujer cargaba sobre sus hombros su corporeidad considerada «pecado». Jesús, dejándose tocar por una mujer, y además impura, demuestra que la corporeidad femenina es parte de la creación buena de Dios (Gn 1,10.12.18.21.25). De esa forma redime la condición femenina de la opresión simbólica de ser Eva la pecadora.

– Esa historia está probablemente relacionada con la curación de la hija de Jairo (Mc 5,21-24.35-43 / Mt 9,18.23-26 / Lc 8,40-42.49-56). Continúa Jesús con la crítica respecto a la pureza legal. Según Nm 19,11-13, quien toca a un difunto se vuelve impuro.

Las dos pueden ser una crítica de Jesús hacia el sistema de impureza ritual al que eran sometidas las mujeres<sup>12</sup>.

– Continuando nuestra peregrinación por el evangelio de Marcos, un poco más adelante nos cuenta la curación de la hija de la siro-fenicia (Mc 7,24-30 / Mt 15,21-28). Es importante saber que, en el tiempo de Jesús, una mujer no podía hablar en la calle con un hombre, y el relato nos presenta a esta extranjera (doblemente despreciada por ser mujer y pagana) dialogando con Jesús y consiguiendo convencerle, a pesar de que Jesús rehusa

<sup>11</sup> Cf. E. S. Fiorenza, *En memoria, o. c.*, para la interpretación de éste y otros textos, así como para toda la problemática que estamos tratando.

<sup>12</sup> M. J. Selvidge, *Woman, Cult and Miracle Recital*. Bucknell University Press, Lewisberg; Associated University Press, Londres y Toronto 1990.

curarla diciendo que ha venido para las ovejas de Israel. La mujer, firme y persuasiva, pondera: «Los perros comen bajo la mesa de las migajas de los hijos». Jesús se rinde ante el argumento y cura a su hija. El objetivo de esta mujer era abrir un futuro para su hija, un futuro de integridad y libertad, y termina abrogando ese mismo futuro para los gentiles. De este modo, con su respuesta, es presentada como ayudando a Jesús a repensar su misión.

– El siguiente punto de humanización de la mujer que Marcos nos presenta (Mc 10,2-12 / Mt 19,3-9 / Lc 16,18) es una polémica respecto del matrimonio, en la que Jesús entra para proteger a la mujer.

Estudiosos de la época nos revelan que las leyes protegían únicamente a los hombres, que podían repudiar a las mujeres por los motivos más insignificantes. Es en este contexto donde debemos entender la polémica propuesta a Jesús, quien desea que se retorne a la pureza de intención primitiva de la ley que había sido modificada por Moisés, favoreciendo el divorcio o repudio, citando Gn 1,27; 2,24. De este modo quiere hacer respetar la dignidad de la mujer con quien se asume un compromiso delante de Dios.

La mujer repudiada o divorciada quedaba en una situación de gran anomía, pues la vuelta a la casa paterna con este estigma era humillante, así como era difícil constituir un nuevo hogar. El camino que se abría frente a ella, en muchas ocasiones, era la prostitución.

– Seguidamente Marcos nos muestra cómo Jesús era un ser atento y sensible a la realidad que lo rodeaba y cómo su fina percepción se muestra elogiando la dádiva de la viuda (Mc 12,41-42 / Lc 21,1-4).

En este mismo capítulo, en versículos anteriores, Jesús critica (Mc 12,38-40) la hipocresía de los escribas, a quienes gustaba aparecer como personas muy religiosas, pero devoraban los bienes de las viudas. Sabemos que la viudez era considerada

por la Biblia como uno de los tres estados de carencia total. Y justamente estas personas ofrecen la mayor dádiva. Esa generosidad es alabada por Jesús, que nos enseña que el camino de humanización pasa por la generosidad.

– El evangelio nos muestra que el camino de la humanización, que pasa por aproximarse al otro, darle la mano, ayudarlo a levantarse, caminar, sentir y sufrir junto a, hablar y luchar, ser compañero y aprender a vivir en comunidad, ser generoso, se fundamenta en el reconocimiento de Jesús como el Señor o mesías (Mc 14,3-9). Era difícil reconocer al mesías en Jesús, que presentaba semejante camino de humanización. Es una mujer la que acierta a reconocer el reinado de Dios, que empieza a ser ya una realidad en Jesús y en su comportamiento, posiblemente por la apertura en ella a esos valores. La unción de la cabeza de Jesús revela que ella simbólicamente le reconoce como el mesías esperado. La unción en la cabeza era hecha por los profetas a la hora de entronizar a los reyes; y Jesús acoge con gusto el gesto de la mujer. La humanización pasa por los gestos, por la demostración de amistad, de aprecio, de reconocimiento. La persona humana precisa de ello para vivir tanto como del pan o del agua.

– Desde la perspectiva cristiana, decimos que Jesús nos muestra quién es Dios y quién es la persona humana. Y, para descubrirlo, el único modo es siguiéndole, colocándonos dentro de su proyecto y trabajando por la instauración del reino de Dios dentro de la realidad. Mc 15,40-41.47 / Mt 27,55-56 / Lc 8,3s nos hablan de las mujeres que «seguían y servían» a Jesús desde Galilea a Jerusalén. Marcos utiliza los términos aquí ligados al acompañamiento en la misión de Jesús desde Galilea a Jerusalén, para hablar del seguimiento y servicio de las mujeres como discípulas. El camino de la humanización pasa por el seguimiento de Jesús, por el servicio a los que tienen más necesidades (los hambrientos, los que lloran, los pobres,

los oprimidos, los marginados), que es la manera correcta de demostrar nuestro amor a Dios.

La mujer comienza a releer los textos bíblicos y a articular su discurso con respecto a su experiencia de Dios. Todos los elementos que conforman la humanización, que hemos ido viendo, nos llevan a experimentar la gran novedad: la muerte no es la última palabra; la última palabra es la vida nueva, es la resurrección. Viviendo ese proceso y ayudando a otros a vivirlo estaremos ejecutando nuestra tarea de participantes del ser humano: el ser humano mujer<sup>13</sup>.

Jesús revolucionó de muchos modos su tiempo y, para nosotras, las mujeres, su actitud es una revolución total. Con él y en su movimiento hicieron el proceso de descubrirse como personas con dignidad, como «hijas amadas de Dios», y de abrirse a la participación en la comunidad.

#### 4. Lo femenino de Jesús

Tal vez sea interesante, después de ver la actitud de Jesús ante lo femenino, volver la atención hacia lo «femenino de Jesús», hacia la presencia de la dimensión femenina que el propio Jesús, como ser humano que era, tenía dentro de sí. La contribución que nos ha aportado la psicología moderna —de que cada ser humano es, al mismo tiempo y en proporciones diferentes, «animus» y «anima», masculino y femenino— nos abre una vía en este sentido<sup>14</sup>. Si eso —que es hoy pacíficamente aceptado y forma parte de la cultura contemporánea— es verdad, Jesús, hombre en el cual predominó el modo masculino de ser persona, integró también, por otro lado, la dimensión femenina. Sobrepasando el androcentrismo de su tiempo,

«integró en sí mismo tantas características de comportamiento al mismo tiempo masculino y femenino

que se puede considerar como la primera persona que alcanzó una completa madurez»<sup>15</sup>.

Todo este femenino en Jesús, hecho de ternura, compasión y misericordia infinitas, hecho de delicadeza que no se opone a la firmeza, hecho de un amor que asume deseos, gestos y expresiones, identificables no sólo como paternas, sino también como maternas y fraternas, de una fraternidad que es —no menos— sororidad, fue asumido eterna, definitiva, hipostáticamente, por el Verbo (= la segunda persona de la Trinidad).

Si Dios lo resucitó y lo constituyó Señor y Cristo, toda su persona, con todo lo que ella contiene, fue asumida divinamente. En Jesús, su vida, sus palabras, su praxis, su persona en lo más íntimo de su ser —por fin—, el femenino es divinizado, pertenece al núcleo más profundo del misterio del amor de Dios<sup>16</sup>.

#### 5. Modelos antropológicos

Trataremos de descubrir, a continuación, qué tipo de modelo antropológico subyace a las diferentes afirmaciones. Haremos un pequeño apunte desde aquel que posibilitó una cristología patriarcal (o predominio de lo masculino) hasta la posibilidad de celebrar la diferencia.

La ubicación social que hace posible este uso problemático es una comunidad eclesial donde la voz oficial, el voto y la presencia pertenecen por ley sólo a los hombres. Este patriarcado es fundamento sólido para la construcción androcéntrica de las diferencias de género que modelan el uso equivocado de la masculinidad de Cristo. El imaginar un tipo diferente de comunidad unido por relaciones de mutualidad y reciprocidad permite al pensamiento feminista diseñar la antropología en

<sup>13</sup> A. M. Tepedino, *Jesus e a recuperação do Ser Humano Mulher*: REB 48, 190 (junio 1988).

<sup>14</sup> Se hace referencia a L. Boff, *El rostro materno de Dios*. Paulinas, Madrid 1979.

<sup>15</sup> J. Moltmann, *Dieu, homme et femme*. Cerf, París 1984.

<sup>16</sup> Para una visión más completa de lo femenino en cada una de las personas de la Trinidad, pistas de salida y correcciones a los dualismos antropológicos subyacentes, M. C. Bingemer, *A Trindade*, o. c.

una forma igualitaria, con efecto práctico y crítico. Entonces la masculinidad de Cristo está abierta a una interpretación simultáneamente menos importante y más liberadora.

Era evidente qué modelo de antropología no quería el pensamiento feminista, a saber: el modelo dualista predominante que moldea a mujeres y hombres como opuestos polares, cada uno con características únicas de las que el otro sexo está excluido. Aquí, varón y mujer están relacionados por la noción de complementariedad, que predetermina de modo rígido las cualidades que cada uno debería cultivar y las funciones que cada uno debe desempeñar. Aparte de la ingenuidad acerca de su propio condicionamiento social, su confianza en estereotipos y la negación de la totalidad de la experiencia humana que ello implica, esta posición actúa como una pantalla de humo para la subordinación de las mujeres, dado que, por su definición, las mujeres son siempre relegadas al ámbito privado y pasivo<sup>17</sup>.

Por contraste con esta antropología dual, las pensadoras feministas desarrollaron primero una antropología de la naturaleza individual, que considera la diferencia sexual como biológicamente importante para la reproducción, pero no determinante de las personas como tales. Dado que el significado de masculino y femenino está surgiendo aún históricamente, cada cual es libre de desarrollar lo mejor de las características masculinas o femeninas en la búsqueda de la totalidad y puede asumir funciones públicas o privadas según sus dones. Aquí se resalta la semejanza básica más que la diferencia.

Aparte de su olvido de la importancia de la

<sup>17</sup> Para este tema de modelos antropológicos, cf. A. Carr, *Transforming Grace: Women's Experience and Christian Tradition*. San Francisco 1988; M. A. O'Neill, *Toward a Renewed Anthropology*: TS 36 (1975): «In a variety of ways, then, the new feminism presents challenges to any theological anthropology».

encarnación sexual, dice Elizabeth A. Johnson, que afecta a mucho más que a la reproducción en la vida de cada persona. Este punto de vista también se somete a crítica por tender a mantener un solo ideal humano, posiblemente andrógino, que puede ser destructivo de la diversidad humana genuina.

¿Dos tipos separados de naturaleza humana o unisexo?

Un modo de resolver tal bloqueo es ir más allá de esas opciones: una naturaleza humana exaltada en una interdependencia de diferencias múltiples<sup>18</sup>. No un punto de vista binario de dos naturalezas, masculina y femenina, predeterminadas para siempre, ni una abreviación en un solo ideal, sino una diversidad de modos de ser humano: un conjunto multipolar de combinaciones de elementos humanos esenciales, de los que la sexualidad es solamente uno. La existencia humana tiene un carácter multidimensional. Si la masculinidad y feminidad pueden imaginarse en un contexto más holístico, puede concebirse de modo más correcto su relación mutua.

Todas las personas están constituidas por un número de constantes antropológicas, elementos esenciales que son intrínsecos para su identidad. Estos incluyen la relación con el propio cuerpo y, por consiguiente, con la propia sexualidad, como el medio de la conciencia humana; la relación a través del cuerpo con la red ecológica entera del planeta; la relación con otras personas significativas, como la matriz de donde surge la individualidad; la relación con las estructuras sociales, políticas y económicas; el condicionamiento por el tiempo y el lugar histórico; la función de la teoría

<sup>18</sup> Para ver los distintos modelos antropológicos: M. Ferree y B. Hess (eds.), *Analyzing Gender: Perspectives from the Social Sciences*. Beverly Hills, CA 1987; J. Scott, *Deconstructing Equality - Versus - Difference*: FS 14 (primavera 1988); R. Copp, *The Power to Speak: Feminism, Language, God*. Crossroad, Nueva York 1989.



en la práctica de la cultura propia como opuesta al instinto solo; y la orientación a la esperanza y al tirón del futuro. Estas constantes se condicionan mutuamente entre sí y, en sus combinaciones infinitas, son constitutivas de la humanidad de cada persona. Cambiemos de modo significativo cualquiera de ellas, y surgirá una persona diferente.

Concentrarse en la sexualidad, con exclusión de otros elementos igualmente constitutivos, es el equivalente de usar un microscopio para este factor clave de la vida humana, cuando lo que se necesita es un telescopio para captar las galaxias de la rica diferencia humana. El objetivo es reordenar los sistemas de dos términos y de un término en un esquema de término múltiple que permita la conexión en la diferencia, más que garantizar constantemente la identidad mediante la oposición o la uniformidad. El respeto puede, así, extenderse a todas las personas en sus infinitas combinaciones de constantes antropológicas, ilimitadamente concretas.

Y la diferencia misma, más que un lamentable obstáculo para la comunidad, puede actuar como una fuerza creadora modeladora de la comunidad.

## **6. Acercamiento teológico al símbolo Cristo: tres modos de interpretación distorsionada**

El análisis teológico feminista revela al menos tres modos en que se produce una interpretación distorsionada con respecto a la historia real de la masculinidad de Jesús:

– Dado que el hombre Jesús se confiesa que es la revelación de Dios, el símbolo de Cristo señala la masculinidad como una característica esencial del ser divino mismo. Esto se agrava con el uso exclusivo de las metáforas del padre y el hijo para interpretar la relación de Jesús con Dios, y por el uso del «logos» conectado en la filosofía griega con el principio masculino para articular su reali-

dad personal como Dios con nosotros: «Quien me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Esto se toma literalmente como significando que el hombre Jesús es la encarnación del logos masculino y el revelador de un Padre-Dios masculino, pese a la evidencia en las Escrituras y en la tradición de que el misterio de Dios trasciende toda denominación y crea la realidad femenina en la imagen y semejanza divinas.

– La creencia de que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros como un varón indica que, gracias a su semejanza corporal natural, los hombres gozan de una identificación más estrecha con Cristo que las mujeres. Los hombres son no sólo teomórficos, sino que, en virtud de su sexo, son también cristomórficos de un modo que va más allá de lo que es posible para las mujeres. Así, sólo los hombres, entre los seres humanos, son capaces de representar a Cristo totalmente. Para esta mentalidad, la idea de que la palabra podría haberse convertido en carne femenina no es siquiera imaginable; así que se piensa que las mujeres son incapaces de identidad crística, y esto, pese a la doctrina de la creación y a la práctica de la Iglesia y la teología del bautismo.

– Dado el dualismo que esencialmente separa a la humanidad masculina de la femenina, la masculinidad de Cristo pone en peligro la salvación de las mujeres. La historia cristiana de la salvación implica no sólo la voluntad compasiva de Dios para salvar, sino también el método por el que esa voluntad es efectiva, a saber: sumergiéndose en la historia humana pecadora y transformándola desde dentro. El primitivo aforismo cristiano: «Lo que no se asume no se sana» resume la idea de que la solidaridad salvadora de Dios con la humanidad es lo crucial para el nacimiento de la nueva creación. Como confiesa el credo de Nicea: «y se hizo hombre». Pero si de hecho lo que se entiende es «y se hizo varón», si la masculinidad es esencial para la función crística, entonces las mujeres están separadas del lazo salvador, pues la sexualidad humana

no fue asumida por el Verbo hecho carne. Así, para la pregunta que guía la investigación de R. Ruether, la interpretación de la masculinidad de Cristo como esencial sólo puede responder *no*, pese a la creencia cristiana en la universalidad del intento salvador de Dios.

La historia real del símbolo de Cristo presenta una sorprendente evidencia de cómo una concentración desequilibrada de la atención en la masculinidad distorsiona la teología de Dios, la antropología cristiana y la buena nueva de la salvación.

## 7. Otros acercamientos cristológicos

- *¿Qué ocurre con Cristo?*

Elizabeth A. Johnson

E. A. Johnson se sitúa en el modelo antropológico multipolar, porque, dice, permite a la cristología integrar la masculinidad de Cristo, usando la interdependencia de la diferencia como una categoría primaria más que resaltar la sexualidad de un modo ideológico y distorsionado<sup>19</sup>.

A Jesús, por su predicación y estilo de vida, lo crucificaron. A la luz de esta historia, la masculinidad de Jesús puede considerarse que tiene una significación social definida. Si una mujer hubiese predicado el amor compasivo y establecido un estilo de autoridad que sirve, se le hubiese respondido con un enorme encogimiento de hombros. ¿No es esto lo que se supone que las mujeres hacen por naturaleza? Pero desde una posición social de privilegio masculino, Jesús predicó y actuó de ese modo, y en ello está el llamamiento. La cruz también es un símbolo de la «kénosis del patriarcado», el autovaciamiento del poder dominante masculino en favor de la nueva humanidad del servicio compasivo y de la mutua habilitación. El relato evangélico de Jesús deja en claro que el núcleo del problema no es que Jesús fuese un varón, sino que más varones no hayan sido como Jesús.

Estas son las tres claves que propone para la interpretación feminista de la cristología:

– La *resurrección* es un misterio de fe envuelto en el misterio de Dios. Niega un literalismo simple que imagina a Jesús existiendo aún como en la época de su vida terrenal, solamente que ahora invisible. Jesús ha muerto realmente, con todo lo que esto implica de cambio: se ha ido del centro de la historia según la carne. La fe en la resurrección afirma que Dios tiene la última palabra para esta víctima ejecutada, y esa palabra es vida. Jesús, con toda su historicidad, es elevado a la gloria por el poder del Espíritu. Su vida está ahora oculta en el sagrado misterio de Dios, mientras que su presencia es conocida solamente a través del Espíritu. La humildad del planteamiento apofático reconoce que el lenguaje acerca de la masculinidad de Cristo en este punto actúa bajo el signo negativo de la analogía, más distinta que similar a cualquier masculinidad conocida en la historia.

– La *cristología de la sabiduría* del Nuevo Testamento elabora a Jesucristo en términos de la poderosa figura femenina de Sofía, que es creador, redentor y divino renovador del pueblo de Israel y, por supuesto, del planeta entero. Diciendo sus palabras, realizando sus actos y encontrando su rechazo, Jesús es descrito como el hijo de Sofía, su profeta, y, en definitiva, incluso su encarnación (Lc 11,49 y Mt 23,34; Jn 1). La cristología de Jesús Sofía hace añicos el predominio masculino basado en el lenguaje exclusivo acerca de Jesús como el logos masculino eterno o el Hijo del Padre, permitiendo la articulación de incluso una alta cristología encarnacional en poderosas y bellas metáforas femeninas<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Recordar el estudio ya citado de esta autora al respecto: E. A. Johnson, *Jesus, The Wisdom of God*. Nos parece interesante recordar unas palabras de C. Halkes coincidiendo con la importancia de estas claves: «Sigo creyendo que, para profundizar en la teología feminista, ofrecerán estímulos muy fecundos la pneumatología y la sociología, ya que éstas no sólo han de enriquecer la vivencia que las mujeres tengan de su fe, sino que además serán muy provechosas para la teología en gene-

<sup>19</sup> E. A. Johnson, *La masculinidad de Cristo*, o. c.

– Desafiando a un ingenuo fiscalismo que resume la totalidad de Cristo en el Jesús ser humano, metáforas como el cuerpo de Cristo (1 Cor 12,12-27) y las ramas que sostienen el vino (Jn 15,1-11) expanden la realidad de Cristo (Jesús Sofía es el Cristo, confesión de la comunidad), para incluir a toda la humanidad redimida, hermanas y hermanos, aún en el camino.

Entre el sufrimiento y los conflictos de la historia, los miembros de la comunidad de discípulos están en Cristo, y sus propias vidas asumen un modelo cristico. La cristología cósmica bíblica expande la noción de Cristo aún más (Col 1,15-20), viendo que el universo mismo está destinado a ser cristomórfico en un nuevo cielo y una nueva tierra reconciliados <sup>21</sup>.

Podemos concluir, en un esfuerzo de síntesis, el pensamiento de esta autora, diciendo que, en el poder del Espíritu, la historia de Jesús libera una historia de discipulado igualmente entre mujeres y hombres, que avanza en fragmentos anticipatorios de curación y liberación. Entre una multiplicidad de diferencias, la masculinidad de Jesús se aprecia como intrínsecamente importante para su propia identidad histórica personal y el reto histórico de su ministerio, pero no teológicamente determinante de su identidad como el Cristo, ni normativa para la identidad de la comunidad cristiana. De modo ideal, si la igual dignidad humana de las mujeres es reconocida alguna vez en la teoría y la praxis eclesiales, este debate sobre la masculinidad de Cristo se desvanecerá.

ral»: Concilium 163 (1981). Asimismo la obra de S. Terrien, *Till the Heart sings*. Fortress Press, Filadelfia 1985, aporta una perspectiva interesante, c. 6 y 7 especialmente.

<sup>21</sup> E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament*, en R. Wilkens (ed.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*. Notre Dame 1975.

• *El kerigma pascual*  
María Clara Bingemer

M. C. Bingemer aporta, para continuar la reflexión, el kerigma pascual como clave fundamental, porque éste fue también punto de partida para la experiencia y la elaboración de la fe de la comunidad primitiva, la cual ha dado origen a los escritos del Nuevo Testamento. A partir de la resurrección de Jesucristo, el Espíritu es derramado sobre toda carne, construyendo una nueva humanidad, que no es otra cosa sino el cuerpo de Cristo. Y ese cuerpo de Cristo, nueva creación, colectivo y total, que el Espíritu sigue plasmando y pariendo «en dolor» (Rom 8,22-23), sigue haciendo presente en el mundo la imagen original de la creación del Padre –«macho y hembra»– (Gn 1,27), que no es otra sino el Cristo, primogénito de toda criatura.

El texto fundamental de esta nueva clave de lectura de la realidad es el discurso de Pedro, situado después del relato de pentecostés (Hch 2,14s). Ahí es anunciado el cumplimiento de la profecía de Joel, cuando el Espíritu es derramado sobre «vuestros hijos e hijas». Los hombres y mujeres, que, vivificados por el Espíritu Santo, anunciarán la llegada del reino, son la continuación de la revelación de Jesucristo que, resucitado, continúa manifestándose y hablando directamente en las asambleas de comunidades cristianas.

En esta cristología, no sólo las mujeres son portavoces del Resucitado, sino también identificadas con su propia persona. Hablan, viven y actúan, ellas también, «en la persona de Cristo». Ellas son también «otro Cristo». De cómo la Iglesia primitiva asimiló esto son ejemplos las profetisas (Hch 21,8-9), las diaconisas (Rom 16,1) y también las mártires de la Iglesia de las catacumbas, innumerables mujeres que derramaron su sangre por la fe en Jesucristo. Se ve en las mujeres, al igual que en los hombres, la misma persona del Señor muerto y resucitado.

Esta cristología de los primeros siglos, elaborada bajo el fuerte impacto de la experiencia del

Espíritu y marcada por una «urgencia» escatológica de la parusía próxima, no separa todavía el pasado histórico de Jesús de Nazaret del presente del resucitado. Ni tampoco de la preexistencia del Verbo que preside la creación. Sin embargo, de este resucitado aún crucificado y del crucificado ya resucitado la creación readquiere, entonces, su luz original. Realizada en Cristo –primogénito de toda creatura–, actualiza en el mundo la imagen de la comunidad divina: Padre, Hijo y Espíritu Santo, en la comunidad humana: varón y mujer. El Cristo, que es el prototipo de la humanidad, lo es igualmente y también de la mujer. Y la segunda persona de la Trinidad –la palabra encarnada– es salvación también para la mujer.

Esta dimensión, que siempre formó parte integrante del corazón de la fe y de la proclamación de la Iglesia, sufrió, sin embargo, distorsiones y pasó por etapas de algún oscurecimiento a lo largo de la historia. Esta constatación confirma la importancia para la cristología contemporánea de redescubrir su verdadero y más auténtico rostro, repensándose y repensando a aquel que es su objeto y contenido (Jesucristo) a partir de una perspectiva femenina.

Inversamente a las distorsiones que la llevarán a ser una exarcebación del patriarcalismo, la cristología representa, por el contrario, la kénosis del patriarcalismo<sup>22</sup>. La kénosis del Verbo de Dios que se hace carne, se vacía «y no se aferra» (Flp 2,5-11) a sus prerrogativas divinas, corresponde al anuncio de la vuelta del sueño original del Dios creador: una humanidad que supera los privilegios de castas, jerarquías y discriminaciones. Esta propuesta es vivida por Jesús de Nazaret.

La mujer, víctima de la doble opresión en el momento histórico de la encarnación del Verbo, es, junto con los otros marginados, representante privilegiada de un nuevo orden social donde la voluntad de Dios se manifiesta.

La dicotomía que muchas veces se hizo en cristología entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe es en gran parte responsable por el hecho de que se haya dejado en la oscuridad algo que es esencial en el evangelio y en la reflexión teológica: Buena Nueva de liberación para la mujer.

Jesús es el Kyrios (Señor glorificado y glorioso), pero quien reina a la derecha del Padre es el mismo que lavó los pies a los discípulos. Es el mismo que respetó a las mujeres discriminadas de su tiempo y les devolvió la dignidad de hijas de Dios y ciudadanas del reino.

La gloria de la resurrección no es otra cosa que la confirmación del camino histórico de ese Jesús como único que conduce a la salvación. Olvidar eso es alejarse del kerigma neotestamentario y, por tanto, de la propia fe cristiana.

La comunidad cristiana, formada por hombres y mujeres, da continuidad a la identidad de ese Cristo total, realizando –asistida por el Espíritu Santo– la liberación plena del cosmos y de la humanidad. La cristología es así, aún hoy, Buena Nueva de salvación para la mujer que busca su espacio y su lugar, codo con codo con el varón, en la sociedad y en la Iglesia<sup>23</sup>.

• *El medio es el mensaje*  
Mary Daly

«Si Dios es varón, entonces el varón es Dios»<sup>24</sup>. Esta paternidad de Dios queda subrayada y consolidada más todavía por el hombre Jesús de Nazaret, Hijo de Dios. La imagen del padre se completa con la de un hijo que llama «Padre» a Dios, y que, precisamente por ser varón, no puede ser representado por mujeres.

Por tanto, la protesta de Mary Daly no se dirige únicamente contra la imagen del Padre, sino

<sup>23</sup> M. C. Bingemer, *Mujer y cristología* (Jesucristo y la salvación de la mujer), en P. Aquino (ed.), *Apuntes para una teología desde la mujer*. Biblia y Fe, Madrid 1988.

<sup>24</sup> M. Daly, *Beyond God The Father*. Boston 1973.

<sup>22</sup> R. Radford Ruether, *Sexism and God Talk*, o. c.

también, en igual grado, contra la manera implícita o explícita de hablar de que el Padre y el Hijo son hombres, es decir, contra las imágenes viriles de Dios. Claro está que la teóloga y filósofa sabe perfectamente que Dios, en sentido teológico, no es un hombre, que Dios sobrepasa toda la sexualidad humana y que lo que hacemos nosotros es expresarnos en imágenes antropomórficas. Pero eso es lo que ella discute precisamente: nuestra manera de hablar de Dios en imágenes, un lenguaje en el que lo antropomórfico se traduce de manera bastante exclusiva por lo «andromórfico», con sus imágenes de hombres. Exactamente por eso, deduce la siguiente conclusión: «El medio es el mensaje». «Esas imágenes de hombres son ídolos que ensalzan a los hombres y empuñan y envilecen a las mujeres».

Sin embargo, el sexo masculino no es lo único intolerable en la imagen de Dios. Porque a esta objeción se podría responder añadiendo rasgos maternales a la imagen de Dios: hablando de «ella» en imágenes femeninas y, alternando, por lo menos, la imagen de Dios Madre con la de Dios Padre.

Pero hay más, a Yahvé y al Dios cristiano se le han atribuido predicados y cualidades ontológicas tomados de un mundo de experiencias unilateralmente viril: el eternamente Otro, el Trascendente, el Todopoderoso, el que se basta a sí mismo, el Soberano, el Guerrero. Esta insistencia en el poder, en la trascendencia y en el señorío evoca asociaciones de imágenes opuestas: impotencia, sumisión, inferioridad por parte de los que son gobernados. Esta es la segunda objeción que hacen Mary Daly y otras: las antedichas cualidades son producto de una concepción dualista y jerárquica creada por hombres y expresada en categorías de alto-bajo, bueno-malo, espíritu-cuerpo, hombre-mujer... Esta manera de pensar en antítesis tiene sus víctimas propiciatorias. Y tales víctimas son principalmente las mujeres, las cuales, precisamente por este simbolismo nuclear de la imagen de

Dios con sus rasgos viriles, se ven doblemente alienadas (en la religión y en la vida social) de toda posibilidad de llegar a ser seres humanos con personalidad.

Mary Daly, al declararse postcristiana, está diciendo que no ve ya salvación en dicha tradición<sup>25</sup>. La autora está convencida de que lo primero que ha de resolverse es la cuestión acerca de la imagen de Dios (y, por tanto, la cuestión acerca del patriarcado), porque de lo contrario no tendrá éxito ningún intento de liberación (psicológica, social o económica).

• *La iconoclastia del que sirve*  
Rosemary Radford Ruether

Reacciona esta autora contra tanto estudio<sup>26</sup> cristológico basado en particularidades (aunque no ha de ser vaciado de ellas) de Jesús, como ser judío, ser varón, su época, etc. Trata ella de poner mayor énfasis en su mensaje, en su ministerio. Esa palabra revolucionaria para los pobres, esa Buena Noticia para las mujeres y otros marginados de entonces. La gracia y la redención de Dios no se basa en status sociales o en jerarquías de una sociedad injusta, sino que es libre y gratis para quienes la quieren recibir, arrepintiéndose de su dureza de corazón y abriéndose a los otros como hermanos y hermanas.

Esto significa, dice ella, que la Iglesia que conoce a Cristo según el Espíritu, ya no según la carne, ha de traer hoy a nuestra presencia a ese

<sup>25</sup> M. Daly, *Gyn/ecology*. Boston 1978. Amplía más y explica estas razones que le llevan a colocarse en su posición actual.

<sup>26</sup> Para seguir el desarrollo de la crítica que hace al patriarcalismo, sus consecuencias y su recorrido histórico, además de las obras ya citadas: R. Radford Ruether, *The Liberation of Christology from Patriarchy*, en *Feminist Theology (A reader)*. Ed. A. Loades, Londres-Kentucky 1990. También de la misma autora, *Cristología e feminismo*, en M. Hunt-R. Gibellini (eds.), *La sfida del femminismo alla teologia*. Brescia 1985; *El aspecto femenino de Dios* (Un problema de la vida religiosa contemporánea): *Concilium* 163 (1981), es interesante desde donde hace su crítica a otras corrientes reivindicadoras de lo «femenino».

Cristo, no imitando las particularidades de raza y género, sino predicando su palabra y viviéndola en nuestras vidas. Hemos de vivir como aquellos que predicán las buenas noticias a los pobres y se arrepienten de sus falsos privilegios de género, raza, clase o cultura.

Asegura y expresa que ya están en la tradición cristiana las raíces de una alternativa cristológica. Esta cristología no exalta un nuevo señor como modelo de nuevos roles de poder y dominio, sino una cristología de transformación social y de conversión. El paradigma de todo esto para ella está en el servicio. El componente de la enseñanza de Jesús que le parece más importante para el feminismo es el carácter iconoclastico y antijerárquico y radical del que sirve. Jesús quería un modelo de comunidad en el que el orden del dominio y de la sumisión fueran sustituidos por una comunidad de hermanos y hermanas con unas relaciones de servicio recíproco. El discípulo no debe ser llamado maestro, padre o señor, porque este título está reservado sólo a Dios (Mt 20,25-27; 23,1-12).

Para R. Radford Ruether, tanto las feministas que tratan de recuperar el elemento femenino suprimido en la tradición judeo-cristiana, como las adoradoras de la Diosa, que buscan la exaltación de lo femenino a expensas de lo masculino, comparten un mismo presupuesto. En ambos casos se da por sentado que la recuperación de lo femenino como imagen de la divinidad significa una manera de vindicar lo «femenino». Pero en ningún caso se plantea la cuestión, aún más decisiva, de si el concepto mismo de lo «femenino» no será una creación patriarcalista. Y, como consecuencia, el dualismo se mantiene.

Ciertamente, esta consideración no afecta exclusivamente a la cristología. Sin embargo, nos parece importante incluirla, porque en Jesucristo se nos muestra también el rostro de Dios; y en algunos casos, como hemos constatado en Mary Daly, ambas problemáticas van unidas. Creemos que tener en cuenta estas apreciaciones más globa-

les puede esclarecer también, en lo que le afecta, lo específicamente cristológico.

Puede ser interesante recordar que para R. Radford es tremendamente importante la «kénosis patriarcal» que se da en Jesús y su mensaje, ya que esto trae, como consecuencia, la posibilidad de un despliegue de potencialidades inmenso en los seres humanos como personas y como seres sociales.

¿Cuáles son sus presupuestos básicos para salir de este círculo?

– El varón no posee ninguna prioridad especial para convertirse en imagen de Dios (de la Diosa).

– Si las funciones y los cometidos masculinos, es decir, la paternidad, son únicamente de carácter analógico, cuando se aplican a Dios, ello significa que esas analogías no son, en modo alguno, superiores a las análogas paralelas tomadas de la experiencia femenina, es decir, de la maternidad.

– La imagen parental ha de tenerse como una analogía limitada para Dios(a), pues con frecuencia viene a reforzar unas actitudes de infantilismo permanente y a impedir la madurez y responsabilidad morales.

– El Dios (la Diosa) como creador ha de verse como el fundamento de la personalidad plena de hombres y mujeres por igual.

– La imagen de Dios como predominantemente masculino es una imagen básicamente idolátrica. Lo mismo podría decirse de una imagen de la Diosa como predominantemente femenina.

– El Dios (la Diosa) que podemos imaginarnos a través de la experiencia de hombres y mujeres por igual no se limita a abarcar esas experiencias y a corroborarlas en su tradicional forma histórica. No podemos limitarnos a acumular lo «materno» al Dios «paterno» y mantener, al mismo tiempo, esos esquemas jerárquicos de actividad masculina y pasividad femenina.

– Dios (la Diosa) ha de quedar más allá de la masculinidad y de la feminidad. El Dios(a) que abarca la humanidad plena, tanto de hombres co-

mo de mujeres, nos habla al mismo tiempo como juez y como redentor ante las funciones estereotipadas en que la sociedad patriarcalista había confinado a los varones como «masculinos» y a las mujeres como «femeninas». El Dios (la Diosa) restaura a hombres y mujeres en su plena humanidad. Esto significa no sólo una humanidad nueva, sino también una sociedad nueva, unos nuevos modelos personales y sociales para orientar las relaciones humanas.

– En esta imagen más amplia de Dios (no masculino o femenino en sentido excluyente) entreveamos la expansión de nuestro propio potencial humano, como personas y como seres sociales, que habían permanecido como truncados en el marco de las relaciones jerárquicas de base patriarcalista.

– Comienza a verse un nuevo contenido de la humanidad mesiánica, que ya no es «ni varón ni mujer, judío o griego, esclavo o libre» (Gál 3,28), en que Dios (Diosa) «ha derribado el muro divisorio de la hostilidad» (Ef 2,14).

• *Jesús es salvador*  
Ivone Gebara

Se sitúa esta autora dentro de las cristologías que se están haciendo a partir del pueblo. Las explica como un intento de dar respuesta al sufrimiento y los grandes dolores del mismo; de aquí que se identifiquen los dolores y la muerte con el «varón de dolores», así como sus victorias y conquistas populares con la experiencia de la resurrección.

Otro objetivo, a su juicio, de estas cristologías es el intento de anunciar el evangelio de maneras diferentes, tomando en consideración la situación histórica real vivida por los pobres del continente latinoamericano.

Es en este contexto donde ella echa de menos, porque le parece menos trabajada en estas cristologías, la pregunta por el significado de la salvación

en la vida humana y particularmente en la fe de los pobres. Y desde esta pregunta fundamental se irá adentrando hasta ir viendo cómo Jesucristo aparece como una respuesta de salvación para la gran masa de creyentes.

No quiere que su propuesta esté incluida en el círculo de las discusiones dogmáticas o en la crítica histórica tradicional; propone una especie de cristología fundamental, o sea, un examen del sentido de la búsqueda humana de salvadores o de salvadoras. Y por esta razón no sólo abordará en su cristología a Jesús de Nazaret, llamado el Cristo, hijo de Dios, sino también a María de Nazaret, llamada madre de Dios.

Toma, como punto de partida, las preguntas elementales que el deseo humano se hace a sí mismo: ¿por qué lo humano busca salvarse?, ¿salvarse de qué?, ¿cómo?, ¿con ayuda de quién?

Son preguntas pura y primeramente antropológicas, y esto porque cree que no puede hacerse ninguna construcción cristológica sin esbozar una respuesta a estas preguntas, que son las bases que sustentan las afirmaciones cristológicas.

Propone los tres pasos siguientes:

- Deseo de salvación en la vida humana.
- El papel de salvador o salvadora.
- Respuesta de Jesús de Nazaret y María de Nazaret.

– Especifica que quiere dejar claro que hará la pregunta desde el punto de vista religioso, puesto que también puede hablarse de salvación en un sentido profano.

¿Qué lleva al ser humano a buscar la salvación?

Una primera constatación nos dirá que su frágil realidad, la exposición continua a las fuerzas de la muerte, su temor a lo desconocido. Podría decirse que se trata de una evidencia constitutiva de lo humano de no coincidencia consigo mismo, de insaciabilidad de deseo. Desde esta perspectiva, esa búsqueda de salvación no viene impuesta desde

fuera, ni es juzgada por unos dioses que, desde lo alto, contemplan la tragedia humana y le hacen favores, sino que viene desde dentro de lo humano, nace de sus entrañas. Es, pues, fruto del caos humano, de aquello que llamamos estructuras fundamentales de lo humano.

Salvarse es experimentar, y desde ahora, los límites del propio cuerpo y de la historia, y también una cierta plenitud que tiene como horizonte último la constante búsqueda de felicidad.

Tal postura supone una revalorización de lo humano como punto de partida para descubrir y organizar el sentido de las cosas. Esto no quiere decir que todo dependa del ser humano para existir, pero depende de lo humano dar a las cosas sentido humano.

Afirmar la salvación a partir del caos humano es recuperar el valor de lo humano y, en él, el misterio que nos envuelve. Misterio como expresión de nuestra condición, como límite y maravilla, como invitación renovada a buscar siempre, a no tener una última palabra sobre la vida y las personas, porque vivimos todos en algo mayor, en lo cual «existimos y somos».

La salvación es lo contrario a la perdición. Ningún hombre o mujer quiere la perdición: ausencia de salud, de casa, de comida, de ternura, de justicia... ausencias que conducen a la muerte; en definitiva, la perdición queda definida con un título que dijera: «nada vale la pena».

Salvarse es, en cierta medida, proteger la integridad de vida y organizarla arrancándola del caos, de las fuerzas que amenazan destruirla. Por eso, el sueño más alto que la humanidad ha soñado es la resurrección. Matar la muerte, el miedo a no existir, sueño de vida eterna y gozo sin fin; el deseo en que finalmente la imaginación creadora rompa con los límites de lo real, para vivir eternamente el amor y, en esa vida, fecundar la esperanza en la historia.

– Si la búsqueda de salvación nace del corazón humano y se inscribe en la propia estructura constitutiva de lo humano, lo mismo sucede con el papel ejercido por el salvador o la salvadora.

Nacen como respuestas al deseo de vida plena presente en lo amargo de las existencias humanas<sup>27</sup>.

Con respecto al papel de la salvadora, matiza que es incipiente esa búsqueda en América Latina, en los medios intelectuales, aunque no falten elementos para tal empeño, basados en la rica práctica popular. Se explica esta pobreza, a su modo de ver, por la tradición religiosa patriarcal. Pero, habida cuenta de la fuerza de la figura de María y otras mujeres en la vida de fe del pueblo, hay un punto de partida para esta reflexión. Aunque es inexistente el título en la oficialidad de la Iglesia, en la relación popular con María, el título, dice, «le cae muy bien».

– En este apartado pasa a mostrar cómo María y Jesús dan una respuesta a las cuestiones de su época y la búsqueda por construir el reino de Dios, continuando e innovando la perspectiva profética veterotestamentaria. Las respuestas de Jesús y María, como participantes del movimiento por el reino de Dios, han sido modificadas y recreadas a lo largo de la historia de la Iglesia, marcadas por diferentes culturas, corrientes de pensamiento, ideologías. Así, siendo Jesús de Nazaret y María continuamente transformados por el deseo de salvación del pueblo y en cada momento de la historia, esos rostros del pasado tienen una actualidad original desencadenadora de vida, y también dificultades.

Parece históricamente innegable que el movimiento de Jesús no irrumpe espontáneamente en la Judea del siglo I. En un esfuerzo de imaginación creadora se puede suponer que Jesús está en la

<sup>27</sup> I. Gebara, *Cristología fundamental*: REB 48, 190 (junio 1988). Se puede encontrar ahí un desarrollo ampliado de los tres puntos.



línea de una serie de iniciativas que vienen, desde los profetas de Israel, a restaurar el derecho y la justicia como fundamento de las relaciones humanas.

Con el movimiento de Jesús, la restauración de lo humano toma contornos originales desde la situación histórica de su tiempo. Podemos decir que el proyecto de Jesús y su movimiento consistió básicamente en intentar restaurar la plena humanidad, sobre todo de aquellos que habían sido privados de ella por distintos mecanismos legitimados por una ideología religiosa. Aquellos que «en nombre de Dios» son colocados aparte, condenados y marginados por un sistema de pureza religiosa, encuentran en el movimiento de Jesús un lugar y un Dios que da sentido a su existencia.

La propuesta del movimiento de Jesús abarcaba una acción que conjugara, no sólo la denuncia por el mal «construido» fuera de nosotros, sino también descubrir el mal presente en el corazón humano. Esos comportamientos son portadores de energías transformadoras de las relaciones humanas y contienen incalculables consecuencias para transformaciones sociales en un sentido más amplio.

Todos estos valores y orientaciones de vida apuntan a un camino de encuentro de la humanidad consigo misma, de realización de los deseos más profundos de amor, de justicia, de un mundo más digno. Así, según Jesús, nos convertimos en imitadores de Dios, en hijos o hijas de Dios, o, en otras palabras, nos convertimos en aquello que, de hecho, somos, expresión real de aquello que más amamos, de aquello a lo que somos llamados a ser desde lo más profundo de nosotros mismos.

Este acercamiento cristológico de Ivone Gebara, ese pretendido esbozo de cristología fundamental, lo quiere concluir «deixando tudo em aberto» (dejándolo todo abierto). Si aceptamos, por un lado, dice, que la búsqueda de salvación y de salvadores es resultado del deseo humano, todo trabajo de evangelización debería ser resituado en

una perspectiva antropológica histórica más unitaria, perspectiva que supere los dualismos de todo tipo, presentes en nuestras vidas. El misterio de lo divino en lo humano o de lo humano / divino es en primer lugar humano e inevitablemente mayor que lo humano.

Por otro lado, la búsqueda de salvadores o salvadoras, inherente a nuestra constitución humano-religiosa, debería ser verificada de modo que sean, de hecho <sup>28</sup>, en una perspectiva antropológica-simbólica, expresiones síntesis de nuestros deseos más profundamente humanos.

Jesús el Cristo, María la salvadora son nuestra canción de victoria, son la esperanza que siempre renace de nuevo, son el inmortal deseo de justicia, son símbolos de la inextinguible pasión por el amor.

## 8. «Deixando tudo em aberto...» para concluir

Decir: ¡Jesús es el Cristo! cobra así nuevas dimensiones. No se trata de una doctrina para aplicar, sino de una verdad para descubrir; de una propuesta que, traducida en palabras y hechos, cobrará su veracidad histórica, su fuerza liberadora.

Afirmar: ¡El Cristo es Jesús! nos llevará a nuevos compromisos históricos con el Dios revelado en Jesús y con el proyecto que en él se desvela; con el reino que Jesús inaugura <sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Está preocupada I. Gebara porque es claro que los salvadores/as han sido manipulados a lo largo de la historia y se les ha ido (en muchas ocasiones) convirtiendo en divinidades poderosas que «pueden distanciar lo humano de sí mismo», o incluso en una divinidad que permite la manipulación y la dominación de unos sobre otros. Desarrolla un poco ese proceso histórico con las figuras de Jesús y de María.

<sup>29</sup> N. Ritchie, *Mujer y cristología*: Vida y Pensamiento 6, n. 2, San José de Costa Rica (1986).

Hablar de cristología es intentar delinear lo relativo al:

– *Mesías*: Jesucristo, Dios revelado y manifiesto en el seno de la conflictividad histórica.

– *Salvador*: quien encarna el propósito liberador de Dios para toda la humanidad.

– *Señor*: que convoca a todos y a todas a ser protagonistas de su liberación, donde la respuesta ante el señor de la historia –opción frente a la llamada de Jesús– significará asumir el protagonismo en el reino de Dios ya presente y una crítica permanente a otros señoríos.

Este intento de dar respuesta se realiza desde nuestra realidad de mujeres en sus diferentes circunstancias, situación que mediatiza las preguntas / respuestas.

Aun cuando la Iglesia siempre ha afirmado que la encarnación de Dios en Jesucristo es Buena Noticia de salvación para todos (judíos y griegos, esclavos y libres, mujeres y hombres: Gál 3,28), en todo tiempo y lugar, percibimos que la práctica todavía, en la mayoría de las veces, no acompaña al discurso. Las mujeres hemos sido, a lo largo de los tiempos, real y seriamente discriminadas en la comunidad eclesial, no sólo a nivel ministerial, sino también, y sobre todo, a nivel teológico. Creemos, por tanto, que la mirada de la teología desde nuestra perspectiva sobre los elementos salvíficos neotestamentarios puede descubrir nuevos aspectos que, investigados y elaborados desde esta perspectiva, podrían darnos más base para afirmar que la cristología tiene una insustituible palabra que decir en el proceso de liberación de la mujer aquí y ahora.

Hemos ido constatando, a lo largo de esta exposición, cómo existen dos elementos que se encuentran permanentemente: por un lado, la reflexión cristológica en sí misma y, por otro, y al mismo tiempo, la comunidad en la que esta reflexión se viene haciendo; pero no sólo la reflexión, sino también la praxis.

De tal modo se implican ambos elementos, que E. A. Johnson, por ejemplo, sugiere que, si la praxis de la comunidad cambiara, se desvanecería el debate sobre la masculinidad de Jesús.

Que estos elementos se imbriquen raya con la evidencia, puesto que la reflexión teológica se hace desde la comunidad y a ella retorna, del mismo modo que un tipo de praxis condiciona la reflexión, y viceversa.

Teniendo esto en cuenta, y puesto que de avanzar en el camino se trata, queremos sugerir algunas pistas por donde circular los bastantes kilómetros que aún nos faltan en cada uno de los aspectos.

## 9. Para la comunidad: Jesús es el camino

Es fundamental, a nuestro entender, poder imaginar un tipo diferente de comunidad unido por relaciones de mutualidad y reciprocidad de modo que nos permita diseñar un modelo de discipulado igualitario entre hombres y mujeres.

Creemos necesario constatar nuevamente que la participación de la mujer en la Iglesia deja todavía mucho que desear, sobre todo en los llamados niveles de decisión.

Por un lado, con estos obstáculos todavía presentes en el interior de la Iglesia, pierde toda la comunidad al verse privada de la «diferencia» creadora y enriquecedora que las mujeres podemos aportar (nuestra experiencia de Dios, la vivencia del evangelio, la pastoral o la reflexión teológica); también, tal vez, porque se esté dejando sin sentir algún «soplo» del Espíritu que llama a un cambio de la mente y del corazón (a una conversión) que, si escuchamos atentamente, podría parecerse a aquello de

«Al atardecer decís: va a hacer buen tiempo porque el cielo tiene un rojo de fuego, y a la mañana: hoy habrá tormenta porque el cielo tiene un rojo

sombrío. ¡Conque sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos!» (Mt 16,2-3).

Por otro lado, si verdaderamente confesamos que Cristo resucitado es el mismo Jesús, aquel que anduvo en la mar (como dice el poeta), no está, entonces, de más, toda reflexión y profundización sobre las señales y los gestos que le acompañaban y que él interpretaba como presencia del reinado de Dios acaeciendo.

Hagamos un pequeño examen desde Lc 7,22-23: ¿para quién es la Buena Noticia?, ¿quiénes son los/as excluidos/as?

Jesús acoge y llama con predilección (Mt 12,28-30) a todos aquellos/as que habían sido puestos fuera del «esquema del buen judío», los «agobiados» por el peso de la ley. Tiene que volver a recordar «al servicio de quién está la ley» (Lc 6,5) y envía, a quienes la imponen con tanto celo, a «aprender qué significa aquello de misericordia quiero, que no sacrificio» (Mt 9,13).

Desde nuestra perspectiva, creemos que un buen camino detrás de Jesús por parte de la comunidad, a modo de ejemplo, podía ser el siguiente: «Jesús dice a la mujer samaritana: dame de beber» (Jn 4,7).

El agua que pueden dar de beber las mujeres a la comunidad como sujetos eclesiales activos puede producir alguna inquietud, tal vez haya que reflexionar conjuntamente sobre aspectos de la tradición («nuestros padres o madres adoraron en este monte, y vosotros decís que en Jerusalén...») (Jn 4,20s), pero en el diálogo aparecen vías nuevas: «Créeme, mujer, que llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén...».

Si se nos pidiera de este agua, sería, sin duda, una fuente y señal de salud en un organismo que, al lado de tantos signos de vitalidad, presenta sin duda otros rasgos de vejez, cansancio, desgaste y parálisis.

Jesús «contrasta doctrina» con una pagana y



acepta su argumento como razonable. A esta mujer le va en ello su vida y la de su hija, la de las generaciones posteriores (Mc 7,24-30).

La comunidad debería escuchar los argumentos de las mujeres y caer en la cuenta de todo lo que supone para su vida y pertenencia eclesial y la de sus hijas. No pueden transmitir razonablemente unos argumentos excluyentes que, además, pugnan con su experiencia como seguidoras de Jesús, a quien han experimentado como quien restaura su dignidad y su ser de mujeres (*Talitá kum*).

Terminamos este apartado, como ejemplo es suficiente, con aquella recomendación del Maestro a los dirigentes de la comunidad, según Mt 20,25-27:

«Sabéis que los jefes de las naciones las gobiernan como señores absolutos... pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, sea vuestro servidor...».

## 10. Para la reflexión: hacia atrás y hacia adelante

Mientras llega y, aunque llegue, este tipo de praxis que debemos imaginar para poder pensar de un modo diferente, pues ya hemos dicho cómo teoría y práctica se condicionan, sugerimos continuar y ahondar esta reflexión en dos direcciones:

*Hacia atrás*, es decir, hacia la historia. Continúa siendo necesario, a nuestro juicio, seguir desmascarando ese hilo conductor androcéntrico y patriarcalizante, tanto en la vida de comunidad como en el pensamiento que se produjo, tal y como apuntan las autoras anteriores; pero también es necesario ese viaje para buscar experiencias y pensares plurales, tal vez perdidas, que puedan ejercer de memoria actualizante para el presente.

Concebimos la otra dirección, *hacia adelante*, como futuro imaginativo y creativo.

Nos parece necesaria la recreación de los títulos cristológicos «tradicionales». Hemos visto en algunas autoras cómo a través de este camino se

ahonda en lo esencial, se desenmascara lo coyuntural, se provoca controversia y a la vez pistas de salida. Aprendemos también, de todo ello, la importancia de ayudarnos de otras ciencias, léase la antropología, lo multifactorial, lo interdisciplinar.

Asimismo, creemos fundamental todo esfuerzo por «inventar creativamente» nuevos modelos simbólicos que presenten actualizadamente al Cristo que confesamos. Algo de esto nos sugieren algunas autoras, cuando recuerdan lo poco expresados que están todavía los símbolos ecológicos, cosmológicos, más integrales, neotestamentarios.

Creemos que todo esfuerzo en estas direcciones u otras que imaginativamente ya se realizan y, no dudamos, se vayan a realizar, será bienvenido y enriquece y enriquecerá la comunidad y la reflexión que quiere avanzar tras las huellas del Maestro en la dirección que tan bellamente expresa E. A. Johnson:

«En el poder del Espíritu, la historia de Jesús libera una historia de discipulado igualmente entre mujeres y hombres, que avanza en fragmentos anticipatorios de curación y liberación».

No debemos olvidar que lo que está en cuestión es la universalidad de la salvación en Jesús, a quien confesamos como el Cristo. O de otro modo, para concluir con otra pregunta que complete la que nos hicimos al inicio: ¿Podrá ser Jesucristo Buena Noticia para la humanidad cuando «la mitad más una» se experimenta excluida, si no se tiene en cuenta esta perspectiva?

## Bibliografía

- Bingemer, M. C., *Mujer y Cristología*, en *Apuntes para una teología desde la mujer*. Biblia y Fe, Madrid 1988.
- *A Trindade a partir da Perspectiva da Mulher*: Revista Eclesiástica Brasileira 46, 181 (marzo 1986).
- Borresen, K. E., *L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin*: Recherches de Science Religieuse 69-3 (1981).

- Carr, A., *Transforming Grace: Women's Experience and Christian Tradition*. San Francisco 1988.
- Carter Heyward, I., *The Redemption of God*. University Press of America, Inc., Washington D. C. 1982.
- Daly, M., *Beyond God The Father*. Boston 1973.
- *Gyn/ecology*, Boston 1978.
- Gebara, I., *Cristologia fundamental*: Revista Eclesiástica Brasileira 48, 190 (junio 1988).
- Halkes, C., *La teología feminista y Dios Padre*: Concilium 163 (1981).
- Johnson, E. A., *La masculinidad de Cristo*: Concilium 238 (1991).
- *Jesus, The Wisdom of God*: Ephemerides Theologicae Lovanienses 61 (1985).
- Moltmann, J., *Dieu, homme et femme*. Cerf, París 1984.
- O'Neill, M. A., *Toward a Renewed Anthropology*: Theological Studies 36 (1975).
- Quéré, F., *Les femmes de l'Évangile*. Seuil, París 1982.
- Radford Ruether, R., *Sexism and God Talk*. Beacon Press, Boston 1983.
- *To Change the world. Christology and Cultural criticism*. Crossroad Publishing Co., Nueva York 1983.
- *The Liberation of Christology from Patriarchy*, en *Feminist Theology*. Ed. Ann Loades, Londres / Kentucky 1990.
- *Cristologia e feminismo*, en *La sfida del femminismo alla teologia*. Mary Hunt / Rosino Gibellini (eds.). Brescia 1985.
- Ritchie, N., *Mujer y cristología: Vida y pensamiento* 6, 2 (1986) San José de Costa Rica.
- Schüssler Fiorenza, E., *En memoria de ella*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.
- Tepedino, A. M., *Jesus e a recuperação do Ser Humano Mulher*: Revista Eclesiástica Brasileira 48, 190 (junio 1988).
- Terrien, S., *Till the Heart sings*. Fortress Press, Filadelfia 1985.

# Dios

Esperanza Bautista

## 1. La mujer en la reflexión sobre Dios

En el pensar originario sobre Dios existen dos problemas que dificultan lo que la mujer quiere expresar cuando intenta hablar sobre él. Se encuentra, por un lado, con que el término «Dios» suele estar asociado con una imagen humanizada o antropomorfa, que además posee unos aspectos que son cuantitativa y cualitativamente marcadamente masculinos. Por otro lado, el lenguaje sobre Dios suele presentar también unos rasgos masculinos que tampoco consiguen expresar plenamente lo que la mujer piensa y siente sobre Dios. No podemos olvidar que, a este respecto, el lenguaje que la razón y la cultura humanas han ido creando sobre Dios, es decir, la forma en que se han ido enlazando los predicados sobre Dios en unos enunciados y en unos razonamientos, ha sido creado por los hombres y, por tanto, es eminentemente masculino. De ahí que, cuando la mujer intenta expresar su razón sobre Dios, comience por preguntarse por la posibilidad de abrir el espacio de lo femenino en Dios mediante la articulación de un lenguaje que permita a su vez esa apertura.

En el planteamiento de esa posibilidad, la mujer descubre una primera realidad: Dios se nos aparece a las mujeres como un Dios en el que, aparentemente, lo femenino no está representado, o no tiene espacio para poder hablar con fundamentos racionales de un Dios que, además de masculino, sea también femenino. Pero también des-

cubre otra realidad aún más importante. En el proceso de racionalización que supone el hablar sobre Dios se da no sólo un proceso de humanización, sino que este proceso es además masculinizante<sup>1</sup>, y esto preocupa a la mujer y dificulta su

<sup>1</sup> Culturalmente y dentro del proceso de realización — socialización— del ser humano, el proceso de racionalización del concebir y hablar sobre Dios consistió, sobre todo y en primer lugar, en un proceso de antropomorfización que vino a seguir los siguientes pasos: los dioses no fueron imaginados por el hombre primitivo como «otros» seres humanos, pero las primeras representaciones, zoomorfas, animismo, fuerzas de la naturaleza, etc., sólo se hacían efectivas cuando pasaban a ser objeto de culto, es decir, adquirían significado cuando entraban en relación con una comunidad y, mediante el culto, adquirían la continuidad necesaria y dependiendo de la «respuesta» satisfactoria que las exigencias y necesidades de la vida cotidiana fuesen encontrando en los servicios que esos dioses podían prestar. Parece lógico que el paso siguiente del proceso de racionalización consistiese en una posterior humanización y en una progresiva singularización de los dioses, en la que se iban atribuyendo ciertas cualidades y competencias que ponían en relación las necesidades cotidianas con los servicios de los dioses. De esta manera, se van creando unas «personalidades» que llevan, por un lado, a los procesos de humanización y, por otro, a las delimitaciones de competencia y la consiguiente jerarquización de los dioses. En un principio, esta humanización era relativa, pero en cualquier caso suponía una superioridad cualitativa con respecto a los seres humanos.

Todo esto supone un proceso progresivo de racionalización en el que va adquiriendo mayor prestigio el dios que mejor responde a las necesidades del momento de una sociedad determinada, y así, mientras que en las sociedades de cultura agraria prevalecen generalmente los cultos a la Diosa Madre o Madre Tierra, en las sociedades de carácter guerrero o cazador prevalecen los cultos a los dioses del cielo, que son los que fijan los cursos de los astros y las reglas por las que ellos se mueven. Estos dioses van monopolizando poco a poco la eficacia de las plegarias y el señorío sobre todo lo que tuviera que ser reglamentado o regulado con normas fijas, pasando a adquirir si no el carácter de un dios único, sí el de ser el más importante. Este poder de los dioses va concibiéndose por analogía con el poder del varón, porque de esa manera se podía «forzar» al dios a ponerse al servicio de los seres humanos; en analogía con la forma de obtener servicios de los poderosos de la tierra, el antropomorfismo llega incluso a trasladar a los dioses esta manera de conducirse, y así se hacen ofrendas y regalos, se ruega, se adula y se sirve, tratando de comportarse de una manera que resulte agradable a los ojos del dios o de los dioses. Al mismo tiempo, las sociedades de carácter guerrero fueron imponiéndose sobre las de tipo agrario, y la consecuencia lógica es que, en este proceso de antropomorfización, se fueron atribuyendo a los dioses las cualidades que más respondían a las necesidades del guerrero o del cazador, produciéndose una masculinización del antropomorfismo y una exclusión de la

reflexión, porque esa masculinización de la imagen de Dios significa el llevar incorporado implícitamente ese sistema patriarcal que tan fatales consecuencias ha tenido para ella y para la sociedad en general.

Y aún es más, no parece que en este proceso se dé primordialmente una experiencia que incluya una actitud de escucha de Dios que esté implicando su iniciativa para hablar al ser humano; muy al contrario, más bien parece que la iniciativa parte del hombre. No queremos decir que en el proceso de racionalización no exista en absoluto una escucha de Dios; con frecuencia existe también, pero la escucha viene en segundo lugar; el hombre es quien toma la iniciativa, quien comienza a reflexionar y a sentar sus premisas para, posteriormente, pasar a escuchar lo que Dios podría estar deseando decirnos.

Esta podría ser quizá la razón profunda de la humanización de la imagen de Dios, lo que presenta, a su vez, un peligro ampliamente conocido y debatido, pero no por ello menos grave y que, por tanto, debe ser evitado: el riesgo de convertir a Dios en un Dios idólatrico, un Dios que, al no tener la iniciativa, hace que el hombre se convierta en constructor y destructor de dioses, y Dios en una proyección ideológica, en un invento que el ser humano ha creado a lo largo de su proceso de

mujer en los cultos oficiales, pues ella no tiene el alma «luchadora de los guerreros».

Este proceso cultural de humanización masculinizante lleva implícito el asentamiento del sistema patriarcal en la sociedad humana y se agudiza por el hecho de que la socialización de los cultos religiosos va pasando desde el clan a la familia; los cultos se hacen domésticos y surgen los dioses del hogar, los lares, el fuego del hogar, tan típicos del helenismo. Este proceso va en paralelo con la estructura patriarcal de la comunidad doméstica que, en definitiva, es el centro de los intereses masculinos; a través del culto doméstico, el varón va adquiriendo un carácter sacerdotal y, desde ahí, se va legitimando sacramentalmente su posición de dominio y pasa a convertirse en guardián de la racionalidad y de la inviolabilidad del orden divino y del orden sagrado de la tierra (M. Weber, *Economía y sociedad*. México 1964; F. de Coulanges, *La ciudad antigua*. Madrid 1968, etc.).

realización, que incluye, en definitiva, el proceso de «racionalización» de Dios. Al no partir de la iniciativa de Dios, ya no es el ser humano quien está hecho a imagen y semejanza de Dios, sino que es Dios quien pasa a estar hecho a imagen y semejanza del hombre. Dios no tiene ya a los hombres, sino que son ellos quienes tienen a Dios.

Pero, ciertamente, el ser humano tiene que dar razón de su fe. Y el teólogo tiene además que razonarla y articularla dentro de una Iglesia. Mas la razón humana, que sin duda es un camino legítimo para llegar a Dios, no es ni el único ni parece ser en estos momentos el mejor de los caminos; hoy nos parece como si la razón se hubiese perdido en fantasías que han roto el proyecto de unidad que se supone debe buscar; si la razón intenta llegar a la realidad, descubrirla y conocerla, es evidente que, en estos momentos y en lo que se refiere al tema de Dios, se encuentra en un callejón angosto y de difícil salida. Un ejemplo de lo que acabamos de decir es el que, en estos momentos, uno de los debates de mayor actualidad gire en torno a la masculinidad o feminidad de Dios; cierto que no se puede comparar este debate con la antigua discusión sobre el sexo de los ángeles, pero hemos de reconocer que la discusión sobre el sexo de Dios pudiera parecerse si, previamente, no se tuviese en cuenta el profundo significado y los efectos que ha tenido en la sociedad y en la Iglesia el hecho real de haber atribuido a Dios un único y determinado sexo. A lo largo de este estudio procuraremos descubrir hasta qué punto este debate sobre el sexo de Dios es realmente fútil o si, por el contrario, es un debate de suma importancia para encontrar nuevas formas de conceptualizar a Dios.

Un punto de partida real es la afirmación de que Dios sobrepasa cualquier intento humano de darle nombre; san Justino nos dice en su *Apología* 1.<sup>a</sup> que «nadie es capaz de poner nombre a Dios inefable; si alguien se atreve a decir que hay un nombre que expresa lo que es Dios, muestra estar absolutamente loco». Karl Rahner dice que Dios

es como el inmenso océano que rodea la pequeña isla de nuestra existencia finita y del conocimiento humano <sup>2</sup>. Convenimos también en que la idea de Dios no es una invención filosófica, sino que es el resultado único de una experiencia: la noción de Dios le ha llegado a la conciencia humana mucho antes de convertirse en un tópico de la discusión teológica o filosófica, se ha manifestado en la historia por medio de las actitudes religiosas de los pueblos, se ha expresado originariamente en el lenguaje de los símbolos y los mitos y se ha plasmado en diversas actitudes y actividades humanas. Sin embargo, tanto la teología como la filosofía vienen hablando secularmente de Dios, y no sólo de su existencia, sino también de su esencia y atributos.

Para pensar sobre Dios y darle humanamente sentido a la idea de Dios, es preciso tener en cuenta nuestra propia experiencia y estar a la escucha porque, no nos engañemos, lo que verdaderamente puede impedir creer no son los argumentos convincentemente racionales, sino ese rechazo que brota ante la aparente irracionalidad del mal, o ese sentirse desengañado de la vida ante un mundo vacío y lleno de palabras vacías —vacías también muchas veces las eclesiales—, un mundo en el que suele dominar el deseo de endiosar la propia vida por encima de todo sentido y de todo sentimiento de justicia, colmándola de ídolos; un mundo en el que hasta Dios se nos presenta como un gran «él», un eterno varón, un gran ídolo. Y todo esto contribuye a que, como dice P. Berger, los viejos signos de Dios y su presencia se hayan vuelto rumores lejanos <sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Cf. K. Rahner, *The Concept of Mystery in Catholic Theology*, en *Theological Investigations*, IV. Helicon Press, Baltimore 1966.

<sup>3</sup> Cf. P. Berger, *Rumor de ángeles*. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural. Barcelona 1975, citado por X. Pikaza en *Experiencia religiosa y cristianismo*. Salamanca 1981, 12-13.

## 2. El lenguaje masculino sobre Dios

Decíamos que, cuando hoy hablamos sobre Dios, una de las discusiones que presentan mayor actualidad gira en torno a su masculinidad o feminidad. A la pregunta sobre si Dios es varón responde la ya larga tradición teológica afirmando que Dios trasciende la sexualidad porque no tiene sexo; pero, frente a esta afirmación, el lenguaje popular hace pensar que Dios es, de alguna manera, un varón, que es un «él», y se ha llegado a decir que «Dios es naturalmente varón, pero no en el sentido sexual»<sup>4</sup>. Pero no es sólo el lenguaje popular el que es masculino. Existe un lenguaje oficial sobre Dios, tanto teológico como filosófico, que es absolutamente masculino.

Este tipo de lenguaje ha hecho un mal uso de las reglas del principio de orden que constituye a la razón, porque, al absolutizarlo y masculinizarlo, lo ha falseado y ha posibilitado el que Dios sea «racionalmente» masculino<sup>5</sup>. El lenguaje masculino sobre Dios ha servido para justificar, e incluso legitimar, unas concepciones del poder y de la autoridad que han resultado nocivas para la sociedad. Las imágenes y los símbolos cristianos sobre Dios han contribuido también a la formación de este tipo de lenguaje, pues surgió en un contexto histórico en el que se atribuían a Dios aquellos valores que, como la superioridad o la dignidad, eran considerados exclusivamente masculinos y establecían, al mismo tiempo, las distancias diferenciadoras de la inferior condición femenina. Todo esto ayuda a comprender el que se considerase más apropiado designar a Dios como un «él» y no como un «ella», pero la consecuencia es que, incluso el lenguaje oficial de la Iglesia para hablar de

Dios nos presenta la imagen de un Dios que es poderoso, varón y blanco, un Dios que es protector, benefactor, juez, padre severo, aunque amoroso y fiel, y que exige una obediencia incondicionada. Es la imagen de un Dios autoritario, de un juez que parece estar contra el «yo», contra la humanidad y contra el mundo, la imagen de un Dios como poder controlador, con un dominio cercano incluso a la coerción. Esta imagen hace que la mujer se sienta en una condición de eterna infinidad, impotente y en exceso dependiente; y le hace desconfiar de poder llegar alguna vez a auto-realizarse, de poder conseguir la autonomía, la libertad y la responsabilidad que son imprescindibles para alcanzar ese respeto de sí misma que es tan necesario para lograr una vida adulta y plenamente cristiana.

Pero, además, este lenguaje masculino parece olvidar que el creyente no sólo habla sobre Dios, sino que también y sobre todo habla a Dios. Cuando hablamos sobre alguien, estamos designando a un sujeto o realidad concreta a la que nos referimos y a la que atribuimos unas cualidades. Esto significa que objetivamos un «tú» partiendo de unas experiencias sensibles que son iguales para todos, porque, en el fondo de ellas, se encuentra ese «tú» que es primariamente nuestro interlocutor; pero también es cierto que, normalmente, cuando hablamos con alguien no se siente tanto la necesidad de objetivar a nuestro interlocutor como el hecho de hablar con él. En las religiones proféticas, por ejemplo, cuenta más la necesidad de expresar la experiencia o vivencia de Dios, la relación con él, que el decir qué o quién es Dios. El creyente, sea hombre o mujer, tiene a Dios como su interlocutor; Dios es de quien o a quien se está hablando, él es el objeto directo de nuestra relación dialogante. El creyente vive y experimenta a Dios no como un «él» o como un «ella», sino como un «tú», como el tú absoluto.

De todas formas, cuando queremos hablar sobre Dios, si bien lo hacemos desde una perspectiva

<sup>4</sup> J. Mc Kinzh, *The Two Edged Sword*. Bruce, Nueva York 1956, 93-94.

<sup>5</sup> Todo el tema de la razón apela al «logos» griego; logos es tanto la palabra como la totalidad del lenguaje, es decir, la forma de articularlo; por ello, logos es también la capacidad de ordenar y unificar el lenguaje; la razón es pues inseparable del lenguaje, opera junto con la facultad sensorial imponiendo e introduciendo el principio del orden.



que lo incluye esencialmente, la coincidencia que se da en el diálogo interhumano entre el «yo» y el «tú», entre las experiencias sensibles de los otros y la nuestra, se quiebra porque mi «tú» y el «tú» absoluto del creyente no son la misma cosa <sup>6</sup>. Ciertamente que esto hace necesario recurrir a una descripción que, de alguna manera, defina o designe al «tú» absoluto y, probablemente, sea ésta una de las preocupaciones que están en el origen del lenguaje masculino sobre Dios. Pero en su afán por objetivar y ordenar para definir o designar a Dios, se ha recurrido a una descripción que no favorece una comprensión más plena de Dios, porque, en ella, se le están atribuyendo unas cualidades que, por humanas, no pueden ser atribuidas sin más a Dios, y no sólo porque estén sacadas del mundo masculino e influenciadas por la cultura patriarcal, sino porque, en el diálogo con Dios, el referencial humano, limitado y finito, no es el más adecuado para establecer esa coincidencia que se encuentra en el diálogo interhumano, pero no en el diálogo con Dios, y que hace que la descripción de Dios que se intenta sea siempre finita.

### 3. Los símbolos y su interpretación

Son esas limitaciones del lenguaje, esa falta de coincidencia entre el referencial humano y el divino, lo que está señalando la distancia que separa al ser humano de Dios y que ha llevado a pensadores como Wittgenstein a decir que «sobre aquello de lo que no se puede hablar, mejor es callar». Parece pues que a Dios habría que buscarle fuera del lenguaje.

Ya hemos visto cómo partiendo de experiencias sensibles coincidentes se pasa a objetivar el «tú» mediante descripciones, y las dificultades que esto supone al hablar sobre Dios, pues los predica-

dos que se le atribuyan serán siempre finitos. Esto ha llevado a la elaboración de conceptos o significados de términos lingüísticos que faciliten el uso simbólico de los términos. El símbolo es rico y polivalente en su significado y tiene un valor muy importante en las religiones. El ser humano se dirige al misterio mediante símbolos y dentro de un lenguaje simbólico y, al vivirse a sí mismo como en un diálogo amoroso con Dios, está manteniendo una actitud simbólica que es la que va a determinar su lenguaje religioso.

Todo esto plantea el problema de la hermenéutica de los símbolos y nos lleva a una primera afirmación: todos los símbolos deben ser interpretados de tal modo que sean desmitificados y restaurados. La interpretación literal o simplista de los símbolos religiosos ha sido criticada no sólo por el pensamiento feminista, sino también por la hermenéutica teológica contemporánea. Paul Tillich saca a la luz el carácter demoníaco e idolátrico de una interpretación que cambie la identidad efectiva por la participación de los símbolos en la dimensión profunda o trascendente de la realidad <sup>7</sup>. Paul Ricoeur afirma que todo símbolo lleva en sí mismo un significado que puede ser regresivo o progresivo, enmascarador o revelador <sup>8</sup>. K. Rahner escribe: «El verdadero radicalismo en la doctrina sobre Dios puede ser, por tanto, la continua destrucción de un ídolo que está en lugar de Dios, el ídolo de una teoría sobre Dios», y sostiene que, en la perspectiva cristiana, «todo aquel conocimiento o modo de comprender a Dios que absolute una modalidad particular de aproximación debe caer bajo la red de su mismo principio de destrucción...» <sup>9</sup>.

<sup>7</sup> P. Tillich, *Theology of Culture*. Oxford University Press, Nueva York 1964.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, II. Milán 1966, 539-599.

<sup>9</sup> K. Rahner, *Observations on the Doctrine of God in Catholic Dogmatics*, en *Theological Investigations*, IX. Herder & Herder, Nueva York 1972, 127.

<sup>6</sup> En este planteamiento seguimos a J. G. Caffarena y su referencia a Martin Buber (J. G. Caffarena, *Lenguaje sobre Dios*. Madrid 1985, 22-24).

El feminismo cristiano, en el pluralismo de sus voces, niega también que los símbolos puedan ser interpretados literalmente. Es muy cierto que, de hecho, ningún símbolo es opresor por sí mismo o en sí mismo, pero se convierte en ello por el modo en que es utilizado y por los efectos que tiene sobre la existencia de la gente. Para muchas mujeres, el símbolo de Dios no sólo como varón, sino como «padre», es un símbolo que, a pesar de su primariedad, puede resultar hoy irrecuperable en cuanto conocimiento o modo de acercarse a él, y ello a causa del enorme peso que tiene el uso de este símbolo y de los efectos tan degradantes y destructivos que históricamente ha tenido para la mujer. Este símbolo debería ser, cuando menos, relativizado mediante el uso de otras muchas imágenes de Dios que incluyan símbolos femeninos, y no sólo para plasmar así una crítica enérgica de la idolatría que supone la masculinidad absolutizadora de Dios, sino también como una afirmación irrevocable de que las mujeres son también su imagen.

Cuando la teología feminista critica las razones fundamentales por las que se excluye a la mujer de una igualdad real en la Iglesia, está criticando una historia efectiva que es la consecuencia de los usos y de las funciones nacidas de un simbolismo cristiano exclusivamente masculino para Dios; este simbolismo no sólo ocasiona unas estructuras familiares, sociales y políticas que son, además de jerarquizadas, hegemónicas, sino que también perpetúa otras al enmascarar las antiguas mitologías que desvalorizan a la mujer y la convierten en víctima propiciatoria. Estos símbolos masculinos continúan manteniéndola en los roles secundarios y subalternos que, hasta ahora, viene desempeñando en la Iglesia y en la sociedad. Los jóvenes de ambos sexos crecen pensando en su superioridad o en su inferioridad porque, al mismo tiempo, estos modelos simbólicos transmiten unos mensajes en los que va implícita la inferioridad de las mujeres y, a su vez, ellas mismas son las que los interiori-

zan y transmiten a sus hijos e hijas, con lo que, tanto los modelos masculinos como sus mensajes de inferioridad de la mujer, son reproducidos por las sucesivas generaciones.

Otra de las razones de la crítica feminista al símbolo masculino de Dios es porque este modelo se constituye en un ídolo que termina por divinizar los roles de autoridad, responsabilidad y poder de los varones, a quienes además sacraliza. Dentro de los estudios realizados por la mujer para analizar la concepción de Dios, existe un análisis de Carol Christ que deja bastante claro cómo el uso de un simbolismo exclusivamente masculino para Dios ha funcionado de un modo eficaz en la historia, y sigue funcionando, para negar a las mujeres la posibilidad de una afirmación religiosa de su poder, de su cuerpo y de su sexualidad, de su voluntad y de sus relaciones positivas con las otras mujeres. Carol Christ dice que:

«Los sistemas simbólicos religiosos que giran exclusivamente en torno a imágenes masculinas de la divinidad crean la impresión de que el poder femenino no puede ser plenamente legítimo o totalmente benéfico. Y no es necesario que el mensaje venga explicitado... para hacer sentir sus efectos: incluso una mujer totalmente ignorante de los mitos de la maldad femenina contenidos en la religión bíblica reconoce todavía la anomalía que supone el poder femenino cuando reza a un Dios masculino. Puede incluso creerse parecida a Dios, creada a imagen de él, pero sólo negando la propia identidad sexual y afirmando que Dios trasciende la sexualidad. Pero no podrá tener la experiencia, que en su cultura es accesible a cualquier varón desde sus primeros años, de ver su plena identidad sexual femenina afirmada positivamente como imagen y semejanza de Dios... Su talante religioso es el de la fe y confianza en el poder masculino como salvífico y el considerar el poder femenino —sea en ella o en las otras mujeres— como inferior o peligroso»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> C. P. Christ-J. Plaskow, *Woman Spirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. Harper & Row, Nueva York 1979, 275.

Todo conocimiento humano de Dios es analógico y, como enseña la tradición, cuando se confrontan con Dios ciertos aspectos de la realidad humana o de la creación, las analogías son siempre más disímiles que símiles. Y esto se suele estar olvidando cuando en la interpretación literal de cualquier metáfora religiosa se olvida que ésta es solamente una modalidad desveladora, pero parcial y limitada, del conocimiento religioso; se olvida que cualquier metáfora religiosa es lo que Sallie McFague explica como «aquello que viene susurrado y que no es así»<sup>11</sup>.

#### 4. El género

Las mujeres reconocen en el símbolo de Dios la emergencia última de todo lo que existe, el nombre de aquella realidad escondida que permanece como un misterio que trasciende y relativiza nuestra imagen y concepción de Dios. Pero los trabajos feministas en el campo de la antropología y de los estudios religiosos sugieren que la imagen de un Dios varón produce una asimetría del género y lleva a la desvalorización de las mujeres, tanto en el plano religioso como en el plano cultural.

El «género» es una connotación cultural, extremadamente variable, que va unido al sexo biológico, pero que es distinto, que establece los roles, el comportamiento y las características apropiadas para los hombres y las mujeres. Mientras que el sexo viene indicado por los términos varón / mujer, el género viene indicado por los adjetivos masculino y femenino. En todas las culturas, el género llama a lo natural, pero su variabilidad de una cultura a otra demuestra que se trata de una construcción humana y cultural que intenta asumir una fuerte objetividad, en tanto en cuanto está profundamente interiorizado en los individuos y en los grupos.

En la sociedad patriarcal, en la que predomina

lo masculino como género, las mujeres son asociadas a la naturaleza; la casa y la esfera privada son consideradas como ámbitos femeninos, mientras que la cultura y la esfera pública son vistas como el ámbito masculino por excelencia. Los roles de autoridad, dirección y gobierno son los propios de los varones y, en relación con éstos, a las mujeres se les asignan roles secundarios, como colaboradoras y personas complementarias. Aún es más, en función del género, a las mujeres se les vienen atribuyendo características psicológicas y personales como la pasividad y la emotividad, en contraste con la actividad y la racionalidad masculina.

En el marco de este sistema dualista que surge desde la asimetría de los géneros, todo lo que se asocia con lo femenino, la naturaleza, la materia, el cuerpo, la sexualidad, viene desvalorizado, mientras que se exalta como un valor más elevado aquello que es asociado a lo masculino, es decir, la cultura, la mente o el espíritu. En la cultura patriarcal, se da una desvalorización religiosa de la mujer, y se la ve como una alteridad con respecto de la norma masculina, para ser después asociada con la impureza, el mal, la tentación, el pecado; en el contexto cristiano contamos, como testimonio de lo dicho, con la historia de Eva y el tema de la capacidad de la mujer para ser imagen de Dios<sup>12</sup>.

La función que el «género» ha ejercido en toda la simbólica sobre Dios es, sin lugar a dudas, importante. Veamos hasta qué punto las cualidades masculinas han influido en la «paternidad» de Dios y la consiguiente absolutización del símbolo masculino de Dios.

#### 5. Dios padre / madre

Para la mujer cristiana, el punto de partida de su experiencia religiosa es Jesús, pero cuando Jesús

<sup>11</sup> S. McFague, *Metaphorical Theology*. Fortress Press, Filadelfia 1982, 31-66.

<sup>12</sup> R. Zimbalist y L. M. Lamphere, *Women, Culture and Society*. Nueva York 1974; R. Radford Ruether, *New Woman / New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. Seabury Press, Nueva York 1974, 63-85.

decía Dios, decía Padre, Abba, y este es el punto central en torno al cual gira la tradición cristiana sobre Dios. En esta doctrina, o en este símbolo fundamental de Dios, es, precisamente, en donde la mujer encuentra tanto una gran seguridad como un disenter profundo, y no sólo a causa y en el sentido de que Dios sea un varón, sino en el sentido mismo de que Dios sea realmente un padre, incluso en el caso de que esta paternidad de Dios se pudiera concordar bajo una interpretación no patriarcal de la paternidad. Por otro lado, la metáfora paterna es la que está más presente en toda la doctrina, pero algunas teólogas la describen como un ídolo que ejerce una función legitimadora del patriarcalismo, considerado éste como una concepción global del mundo y como una forma práctica de organizar la realidad<sup>13</sup>. Y en cierto sentido no les falta razón.

En el desarrollo de la Iglesia primitiva se produjo un proceso de patriarcalización evidente, pero no se puede afirmar con rotundidad que la metáfora paterna aplicada a Dios fuese el origen de ese proceso de patriarcalización; quizá fuese ésta la justificación, secreta y oculta en el subconsciente de los responsables de la Iglesia naciente, para legitimar ese proceso que tan poca relación tiene con el mensaje de Jesús; pero esto no pasa de ser una suposición, una sospecha que, por muy inquietante que nos parezca por sus visos de verosimilitud, no se puede establecer formalmente como la causa y origen de la patriarcalización de la Iglesia primitiva. Las causas son otras y de origen sociológico, histórico e incluso político-organizativo, pero siempre en relación con la figura del padre.

Tenemos en primer lugar el proceso de rutinización del carisma por el que pasó el cristianismo al desaparecer Jesús. Max Weber señala como factores frecuentes en la rutinización los intereses de

permanencia y estabilidad cotidiana que sólo podían proporcionar la estructura familiar y sus intereses y necesidades económicas. Esto llevó a una incorporación paulatina de las formas de dominación cotidiana, patrimonial, patriarcal y estamental, presentes en aquel momento histórico<sup>14</sup>, y con ella surge el prestigio del mando y de la autoridad, así como la tendencia a afianzarlos mediante su legitimación. Al mismo tiempo, la unidad interna que tenía la primera ética del portador del carisma, Jesús en este caso, se pierde y con ella su significación respecto de la relación total con Dios.

En segundo lugar, un análisis de las Cartas Pastorales, entre otros textos, pero en especial éstos, nos demuestran cómo la preocupación por la continuidad de la Iglesia llevó a la necesidad de una autoridad que fuese capaz de mantener unidas a las comunidades cristianas frente a la aparición de las primeras controversias y herejías. El modelo de relación que se tomó para mantener esta unidad fue la relación familiar, pagana y judía, que se jerarquizaba en torno a la figura del padre. Dentro de esta línea, y a modo de ejemplo, recordemos que una de las funciones que tenían asignadas los presbíteros-obispos era la de ser responsables de la administración de los bienes y de la disciplina de la «casa de Dios», como «padres» que eran de la comunidad (1 Tim 3,15), y, para ello, se les pide a los candidatos, entre otras condiciones, la de ser capaces de organizar y administrar su propia casa y de educar a sus hijos (1 Tim 3,4). La metáfora «casa de Dios» aplicada a la Iglesia es bastante significativa, y podría llevar a una primera confirmación de las sospechas de idolatría que pesan sobre ella, pues sirve para legitimar el patriarcalismo. Pero la realidad es que el modelo patriarcal estaba presente en la sociedad y en la historia de la humanidad desde mucho antes de que el cristianismo surgiera, y lo único que éste hace es incorporar las estructuras familiares y patriarcales judías y

<sup>13</sup> S. McFague, o. c., 147-148.

<sup>14</sup> M. Weber, o. c., 197-200.

paganas, creando las instituciones eclesiales bajo la influencia inevitable de las instituciones sociales que la rodeaban.

Bastante más preocupante y sospechoso de idolatría es la lectura del texto de Ef 5,21-33. El proceso de patriarcalización que hasta ahora tenía un origen y una explicación de carácter sociológico entra en otro contexto, se hace más profundo. El modelo de la casa familiar sigue estando presente, pero los deberes, entre ellos el deber de sumisión de la mujer al varón, se teologizan, e incluso se acude a citas del Antiguo Testamento para su legitimación. La comparación que hace el autor de la carta a los Efesios entre la relación del par varón / mujer y la relación Cristo / Iglesia tiene como inmediata consecuencia el pedir a las mujeres que se sometan a sus maridos «como al Señor» (Ef 5,22). Y aunque no deseamos culpar al símbolo Dios-Padre de los desastres que ha supuesto su utilización para la mujer y para toda la sociedad, la verdad es que este texto es uno de los que mayor preocupación e inquietud provoca, y no sólo por el símbolo en sí mismo, sino, y sobre todo, por la utilización que se ha hecho de él.

Lo cierto es que la asimetría de los géneros producida por el símbolo masculino del «padre» ha originado toda una «asimetría» en las relaciones humanas que, a su vez, ha producido un sistema completo de relaciones desiguales de poder: Dios como padre gobierna el mundo, la humanidad gobierna a lo creado, los santos padres gobiernan a la Iglesia, los padres clérigos gobiernan a los laicos, los varones a las mujeres y los maridos a las esposas y a los hijos, es decir, el más fuerte gobierna y domina al más débil. Todo esto trasciende desde las estructuras familiares más íntimas a las estructuras más amplias, llegando incluso al contexto internacional en el que las superpotencias dominan en realidad a los países y naciones que son considerados como más débiles. Todos son modelos de desigualdad hegemónica, modelos de control o dominio y sumisión, de opresores y oprimidos;

son unos modelos jerarquizados muy característicos del paternalismo que llevan implícitos los imperialismos, colonialismos y elitismos de cualquier clase, pues todos ellos están contruidos en base a la relación desigual entre el padre y los hijos, y entre el varón y la mujer, entre Dios y el mundo, y entre Dios y la humanidad, y así ha sido inculcada en todas las relaciones humanas, e incluso en nuestra relación con la naturaleza<sup>15</sup>, porque, además, esos modelos han sido proclamados sacrosantos (Ef 5,21-33) y conformes a un designio divino, el designio de un Dios varón y padre.

Por otro lado, el androcentrismo es intrínseco a la jerarquía patriarcal y denota una concepción del mundo según la cual los varones poseen todas las dignidades, virtudes y poderes, a diferencia de las mujeres que son vistas como inferiores, carenciales, no plenamente humanas, extrañas a la norma y al principio de orden humanos que, desde luego, son masculinos. El cristianismo no ha inventado el patriarcalismo; al contrario, en la doctrina de Jesús y en sus primeros tiempos se puede decir que incluso era antipatriarcal, si no expresamente sí implícitamente, pero también androcéntrico. En la medida en que, a lo largo de su historia, su teología ha venido interpretando a Dios como un «él» y ha venido dando al simbolismo del padre y del hijo un rol central y determinante en la formación de su teología y de su praxis, el cristianismo es androcéntrico; en consecuencia, se ha tenido una Iglesia con la correspondiente hegemonía de los varones en los roles de gobierno y autoridad. En esta teología androcéntrica, las mujeres son vistas tanto como seres inferiores y complementarios, como auxiliares privatizados de las funciones eclesiales masculinas, o como peligrosas seductoras, impuras y contaminantes; pero otras veces también son vistas como seres angelicales y moralmente superiores y, además, paritariamente y plenamente humanas. Y, ciertamente, si el

<sup>15</sup> R. Radford Ruether, *o. c.*

cristianismo fuese realmente una religión, literal y esencialmente, de los padres y de los hijos varones, es decir, intrínsecamente patriarcal y androcéntrica, la crítica feminista radical sería justa y, como dice Mary Daly, en ese supuesto, las mujeres deberían abandonar una religión que es destructora y dañina para su dignidad<sup>16</sup>.

Por mucho que se quiera insistir en el aspecto amoroso de Dios como padre, o en que la referencia no es al padre como progenitor biológico, habría que reconocer con las feministas cristianas que esta imagen de Dios podría ser idolátrica, porque absolutiza una visión parcial del conocimiento de Dios y, al menos, porque parece inadecuada para esa realidad de Dios que nos viene sugiriendo tanto la tradición bíblica y cristiana como su experiencia, y que, frente a ese «él» que es la imagen oficial de Dios propuesta por la Iglesia, han descubierto la realidad de un Dios que está más allá y que es el Dios real<sup>17</sup>.

Las mujeres pueden hacer suyos estos conceptos simbólicos de Dios en tanto afirmen que Dios puede ser reconocido en el acontecimiento de Cristo. También pueden admitir que Dios puede ser nombrado de forma inadecuada pero verdadera con imágenes, símbolos y conceptos humanos, pero la crítica de la teología feminista no sólo contribuye específicamente al amplio debate teológico contemporáneo, sino que realiza una aportación particular e importante al significado del poder y de la autoridad en nuestra comprensión humana de la realidad de Dios. Muchos conceptos tradicionales sobre Dios tienen su raíz en percepciones ingenuas de Dios como compendio y personificación última de los estereotipos masculinos de poder y dominio<sup>18</sup>, y tanto la tradición teológica

como el uso cristiano popular han hablado de un modo un tanto simplista de la omnipotencia de Dios, de su inmutabilidad e impasibilidad. El pensamiento feminista critica todo esto porque, si tales conceptos de Dios se derivan de la imagen masculina y patriarcal, esto constituye un aspecto androcéntrico, y por tanto distorsionado, de toda la experiencia humana y cristiana, máxime cuando ahora, al tomar en consideración a la otra mitad de la raza humana y de su experiencia, surgen correctivos importantes y reorientadores en la simbolización analógica de Dios como referente trascendente y como horizonte de toda la experiencia humana.

Se está pensando mucho en la alternativa que pueden ofrecer las imágenes o los símbolos exclusivamente femeninos de Dios; se ha llegado incluso a pensar en el culto a la Diosa, pero lo cierto es que los símbolos femeninos también pueden terminar por divinizar los modelos de dominio y control, tan típicos de los símbolos masculinos, en lugar de conseguir una transformación más auténtica. En realidad, el simbolismo de la madre puede hacerse bastante pronto tan opresivo y sofocante, tan sentimental y posesivo como el de un padre autoritario. Aparte de que este problema podría estar más o menos resuelto desde la teología negativa<sup>19</sup>, el feminismo cristiano, que no ha perdido la capacidad de autocrítica, es muy consciente de los peligros implícitos en una imagen única y, especialmente, en una imagen parental; de ahí que la teología feminista cristiana insista en la urgente necesidad de reimaginar y reconceptualizar el símbolo o la doctrina sobre Dios, si es que se quiere

<sup>19</sup> El origen de la teología negativa se encuentra en el Pseudo-Dionisio, y en síntesis lo que viene a decir es que es necesario afirmar de Dios todas las realidades porque es causa de ellas, pero es aún más necesario negarlas porque está por encima de todas. Santo Tomás recoge esta doctrina de Dionisio, pero poniendo mayor relevancia en ese ser más o estar por encima de todas las realidades. Según esto, se puede afirmar que Dios es padre y es madre, pero también hay que negar que Dios sea padre y madre, porque él es más que esas dos realidades humanas.

<sup>16</sup> M. Daly, *Beyond the God Father*. Boston 1973, 132-154.

<sup>17</sup> D. O'Hanlon, *The God Beyond*: Commonweal 111, n. 9 (1984) 271-275.

<sup>18</sup> E. Farley, *God as Dominator and Image-Giver: Divine Sovereignty and the New Anthropology*: Journal of Ecumenical Studies 6, n. 3 (1969) 354-375.

revitalizar en la sociedad y en la Iglesia actuales los temas evangélicos de la inclusividad, la reciprocidad, la igualdad y la liberación.

## 6. Experiencia y conocimiento en la mujer

Se suele decir que la mujer experimenta y siente a Dios de una manera distinta a los varones. ¿Significa ello que la mujer tenga un conocimiento distinto del varón, o que la razón, el logos de la mujer sobre Dios, es diferente?

Ciertamente existe algo de verdad en esa afirmación; existen ciertos matices diferenciadores que la experiencia femenina presenta a lo largo de su historia. Por ello, incluso reconociendo los peligros y las trampas del mito romántico del «eterno femenino» y de la diferencia específica que podrían representar las mujeres, la aproximación feminista al conocimiento de Dios está dispuesta a correr tal riesgo en vista de las posibilidades que presenta —utilizando la expresión de Carol Gilligan— una «voz moral» diferente y una visión diferente, para reequilibrar en el mundo actual tanto sus conocimientos como sus instituciones <sup>20</sup>.

La experiencia de la mujer tiene como punto de partida una experiencia histórica de marginación, de pobreza y de sometimiento. Michel Foucault <sup>21</sup> nos proporciona una de las claves de la teología feminista a través de lo que él llama los «conocimientos subyugados»; estos conocimientos se refieren a la «historia específica, la historia de la subyugación, conflicto y dominación», que se pierde en un sistema teórico que lo rodea todo, o que se difumina hasta borrarse y desaparecer en una historia de triunfo de las ideas. Según Foucault, el proceso de venir a conocer en los conocimientos subyugados se forma por las historias de

exclusión y sufrimiento que, a su vez, han llegado a formar una cultura de resistencia y libertad; el concepto de verdad que surge de este proceso de conocimiento es diferente, pues emerge en las afirmaciones que son capaces de transformar las situaciones de opresión. Y podemos afirmar que éste es, precisamente, el proceso de aproximación al conocimiento de Dios de la mujer; desde su experiencia de marginación, la experiencia de Dios se convierte para ella en una experiencia de libertad y de amor, que se rige por unos criterios de gracia y gratuidad. No podía ser de otra manera. La experiencia de un Dios masculino, paternalista, benefactor, poderoso y dominador, es la experiencia de los privilegiados y se contrapone, precisamente, a las experiencias de opresión; ninguna de las afirmaciones o postulados realizados sobre ese Dios masculino pueden ser absolutamente verdaderos, pues no tienen la capacidad de transformar una situación de opresión en una experiencia de igualdad y de inclusividad; por eso la experiencia de Dios de la mujer no podría ser, en principio, la misma que la de los hombres. La historia específica de la mujer, su experiencia de sufrimiento y exclusión tienen que llevarla a crear un lenguaje y unos símbolos sobre Dios que sean ante todo de libertad y de resistencia ante ese ídolo masculino que justifica y legitima su situación de opresión.

Algo semejante sucede con el conocimiento. Sharon Welch afirma que la teología feminista de la liberación significa proclamar el privilegio epistemológico del oprimido <sup>22</sup>, es decir, pensar y actuar desde la perspectiva del oprimido, conocer, como dice Chung Hyun Kyung refiriéndose a las mujeres asiáticas, pero que es aplicable a las mujeres en general, de una forma diferente de aquella «de los hombres privilegiados que son la causa del dolor y sufrimiento de las mujeres asiáticas. La epistemología de las mujeres asiáticas es una epistemología desde el cuerpo roto, un cuerpo roto

<sup>20</sup> C. Gilligan, *In a Different Voice*. Harvard University Press, Cambridge 1982.

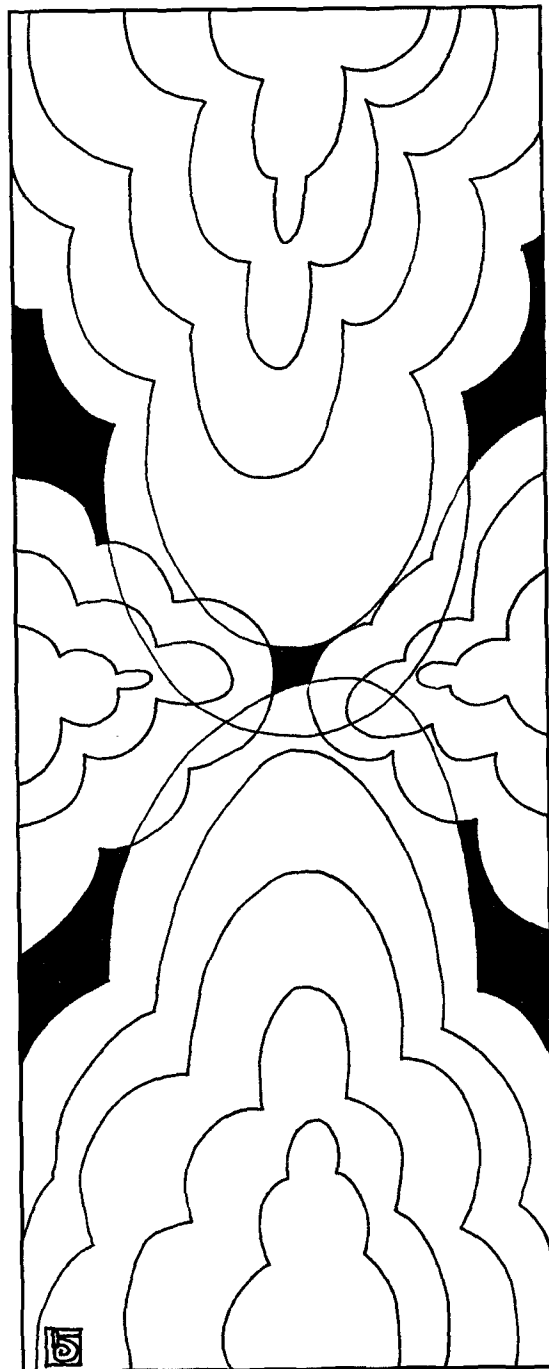
<sup>21</sup> M. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*. Nueva York 1973.

<sup>22</sup> S. Welch, *Communities of Resistance and Solidarity*. Nueva York 1975.

que ansía curación e integridad»<sup>23</sup>. Esta perspectiva sugiere que las mujeres, de un modo innato, o bien a causa de su experiencia histórica, han heredado un conocimiento diverso, una visión y una aproximación diferente a la realidad de Dios. Este conocimiento ha sido reprimido, e incluso borrado, por el conocimiento, la cultura, la religión y las instituciones masculinas. Esto supone que lo femenino es una realidad diferente, pero cuando esto se acepta, se llega incluso a glorificarla en los símbolos religiosos de María y de la Iglesia, pero quedando siempre subordinada a un lenguaje exclusivamente masculino para hablar de Dios y a un control institucional masculino y, consecuentemente, el auténtico poder de esa realidad diferente que se presenta como alternativa queda tergiversado.

La experiencia de la mujer sobre Dios es, además de una experiencia de libertad y de amor, una experiencia de fe. La mujer tiene la conciencia de un «Otro» que trasciende y subyace en la realidad cotidiana que ella vive, un Dios con el que puede establecer una relación dialógica que le interesa más que saber qué o quién es. Y esto la lleva a experimentar a Dios con-pasión y como una pasión, una pasión de libertad y de misericordia amorosa, porque, a pesar de esa realidad cotidiana en la que parece que el Dios masculino hace todo lo posible por apartarla de su camino, no consigue lograrlo. La mujer sigue creyendo que sólo Dios puede dar sentido a todo lo que le está ocurriendo, por eso desea una mayor autenticidad y lucidez en esa imagen de Dios de la que todas las religiones han pretendido apoderarse. Para la mujer, Dios es el misterio de la realidad, y es también ese Dios oculto, escondido, que se muestra en Jesús bajo una forma humilde, pobre y escarnecido, humillado y fracasado en la cruz, pero que nos aclara algo del misterio del ser humano y que algo le aclara también a la mujer, pues ese Dios que se revela en

<sup>23</sup> Chung Hyun Kyung, *Struggle to be The Sun Again: Introducing Assian Theology*. Nueva York 1990.





Jesús es una prueba de la riqueza en la pobreza, de la impotencia humana, del amor en el abandono, de la plenitud en el vacío, de la vida en la muerte.

La mujer se acerca a Dios desde su experiencia de marginación y opresión cotidiana, y lo hace teniendo muy presentes sus convicciones fundamentales y la falta de incidencia que hoy día tienen nuestras creencias cristianas en nuestra experiencia de lo cotidiano. Por ello, la mujer se vuelve desde aquí hacia la comunidad eclesial y su experiencia se hace también comunitaria. Se vuelve hacia la comunidad eclesial para encontrar el significado cristiano y eclesiológico allí donde, por medio de la influencia recíproca de todos sus miembros, se elaboran visiones y se toman decisiones sobre la realidad, así como prácticas para modificarla. La mujer se vuelve hacia la comunidad eclesial porque, al ser una comunidad de fe, constituye el ámbito adecuado para poder desenmascarar aquellas convicciones y creencias que están escapando a lo cotidiano porque ya no inciden de forma definitiva en nuestra experiencia cotidiana y que, al final, no parecen ser más que ilusiones humanas. La mujer se vuelve hacia la comunidad eclesial porque es ahí donde el Espíritu Santo y el espíritu de la comunidad están unidos y hacen posible que broten los dones del espíritu de transformación emancipatoria, de justicia y vitalidad, de sabiduría y amor, porque, como nos recuerda X. Pikaza<sup>24</sup>, la esencia del cristianismo es religiosa y no se puede reducir a términos de logos / especulación o de praxis / actividad, porque va más allá de la acción y del pensamiento. Cuando se acepta la revelación del misterio en Cristo, se vive a través de una experiencia de transformación radical, no sólo personal, de uno mismo, sino también de la comunidad y del proyecto que ésta tenga para la transformación del mundo y de la sociedad, transformación que se produce como colaboración y acompañamiento de la acción escondida del Espí-

ritu de Cristo. Por eso se vuelve la mujer hacia la comunidad, y su experiencia de Dios se hace también, además de una experiencia de fe, de libertad y de misericordia, una experiencia comunitaria.

Ahora, Dios viene a ser conocido como el misterio único de ser persona humana, como aquel que quiere la vida y no la muerte, como el Dios de Jesús que está de parte de los pobres, de los marginados, de las mujeres. Y porque las mujeres pueden pretender tener un conocimiento, si no especial, al menos sí diferente, de Dios, pueden también confiar en que su experiencia y su modo de comprenderlo proporcionen un correctivo importante y necesario a una serie de imágenes y concepciones de Dios que se derivan de una Iglesia y una cultura que son excesivamente masculinas.

## Bibliografía

- Berger, P., *Rumor de ángeles*. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural. Barcelona 1975.
- Christ, C. P. y Plaskow, J., *Woman Spirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. Nueva York 1979.
- Chung Hyung Kyung, *Struggle to be The Sun Again: Introducing Assian Theology*. Nueva York 1990.
- Coulanges, F. de, *La ciudad antigua*. Madrid 1968.
- Daly, M., *Beyond the God Father*. Boston 1973.
- Farley, E., *God as Dominator and Image-Giver: Divine Sovereignty and the New Anthropology*: Journal of Ecumenical Studies 6, n. 3 (1969).
- Foucault, M., *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*. Nueva York 1973.
- Gilligan, C., *In a Different Voice*. Cambridge 1982.
- Gómez Caffarena, J., *Lenguaje sobre Dios*. Madrid 1985.
- McFague, S., *Metaphorical Theology*. Filadelfia 1982.

<sup>24</sup> X. Pikaza, o. c., 419-420.

- McKinzh, J., *The Two Edged Sword*. Nueva York 1956.
- O'Hanlon, D., *The God Beyond: Commonweal* 111, n. 9 (1984).
- Pikaza, X., *Experiencia religiosa y cristianismo*. Salamanca 1981.
- Radford Reuther, R., *New Woman / New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. Nueva York 1974.
- Rahner, K., *The Concept of Mystery in Catholic Theology*, en *Theological Investigations*, IV. Helicon Press, Baltimore 1966.
- *Observations on the Doctrine of God in Catholic dogmatics*, en *Theological Investigations*, IX. Nueva York 1972.
- Ricoeur, P., *Della interpretazione. Saggio su Freud*, II. Milán 1966.
- Tillich, P., *Theology of Culture*. Nueva York 1964.
- Weber, M., *Economía y sociedad*. México 1964.
- Welch, S., *Communities of Resistance and Solidarity*. Nueva York 1975.
- Zimbalist, R., Lamphere, M. y L., *Women, Culture and Society*. Nueva York 1974.

# Esperanza

Isabel Gómez-Acebo

## 1. Introducción

El espectáculo que ofrece nuestro mundo es desalentador y no propicio a la esperanza. Cuando parecía que los campos de concentración alemanes eran cosa de un pasado reciente, pasan ante nuestros ojos las imágenes de la guerra de Yugoslavia, el hambre de Somalia, las violaciones de niñas posteriormente asesinadas... Noticias de todos los días que contribuyen a crear en el hombre un pesimismo generalizado.

¿Puede este hombre violento e injusto tener alguna esperanza de salvación y felicidad? ¿Somos una pasión inútil, como proclamaba Sartre? Ante la vida sin sentido que defienden muchos filósofos, es tarea del cristianismo abrir ventanas de esperanza en un mundo que huele a muerte. La técnica, la ciencia y el progreso, donde depositaron su confianza numerosas personas, no han mostrado su capacidad para resolver los problemas del ser humano. El hombre postmoderno, frente a la oscuridad de su futuro, se aferra a vivir, a disfrutar al máximo del momento presente mientras cierra la puerta a preguntas para las que no encuentra respuesta.

«Ser hombre es tener una utopía», decía Bloch. Frase que cobra especial relevancia con el derrumbamiento de los sistemas ideológicos comunistas, en los que el propio Bloch creía. Ha quedado la utopía cristiana como única oferta de salvación en nuestra sociedad occidental.

Pero la Buena Nueva, posiblemente por haber

perdido su carácter novedoso, ha visto desvanecerse la pujanza de los primeros tiempos y contempla impotente el quebranto de las convicciones. Se ha convertido en «una esperanza que nada espera»<sup>1</sup>. Muchos cristianos viven su fe sin ilusión, y la poca que les queda está agonizante. Y sin embargo, urge salir de esta coyuntura y presentar nuestro credo, fuente inagotable de gozo y esperanza, de forma atractiva y ajustada al vocabulario y a los tiempos que vivimos.

El mundo entero se vuelve hacia los cristianos. Vosotros, ¿qué ofrecéis? Preguntan los ricos saciados, los hombres sin rumbo, los pobres sin pan, la tierra agostada y los animales en peligro de extinción. Y se nos pregunta a las mujeres recién incorporadas al mundo de la teología qué podemos aportar. Y nosotras, con nuestras voces todavía balbucientes, intentamos buscar ángulos nuevos para los cristianos viejos. Ofrecer caminos a los pueblos que se abren desde el comunismo, a los pobres que mueren de hambre y a los que ven sus derechos pisoteados, para que no sólo mejoren su nivel de vida, sino que puedan esperar para ser.

Vivimos en un mundo donde han primado en exceso los valores masculinos, relegando al olvido su complemento, que es el principio femenino. La salvación para el varón se expresa con símbolos ascensionales: hay que escalar, conquistar, y para ello es importante el poder, y las cosas grandes son más útiles que las pequeñas<sup>2</sup>.

Por el contrario, el mundo del simbolismo femenino no intenta huir para salvarse. Frente a los símbolos ascensionales, valorará la penetración de un centro, el calor acogedor de la sustancia, el retorno al claustro materno; frente al gigantismo y la fuerza, mostrará debilidad por la «gulliveriza-

ción» y predilección por los débiles; frente a la luz y al sol, será la noche el lugar privilegiado para la unión amorosa; frente a la conquista, abogará por el bienestar, y Dios «no estará allá arriba, lejano, sino alrededor, próximo, como fuente y renuevo de la vida»<sup>3</sup>.

El propósito de este trabajo es introducir valores del eterno femenino en nuestra civilización, valores que aporta el cristianismo, pero que han sido relegados. Para ello, empezaré analizando dos líneas de esperanza que corren paralelas en la Sagrada Escritura. La primera pone toda su confianza en el poder omnímodo de Dios; la segunda crece en el corazón de los oprimidos y pone su acento sobre el consuelo y la cercanía amorosa de la divinidad. La salvación no pasa por el éxito y el poder, sino por la debilidad y la pequeñez.

Nuestro segundo paso será contemplar la llegada de la humanidad nueva desde la perspectiva de una maternidad salvífica. La imagen del nacimiento conlleva siempre cercana la presencia tranquilizadora de la madre, tranquilidad que en este caso se acentúa, pues la madre es Cristo. Para finalmente analizar a María, mujer nueva, y lo que las mujeres actuales podemos ofrecer para presentar el cristianismo con renovada pujanza.

Pero hay que ser conscientes de que no bastarán las palabras si no van acompañadas de la acción, máxime en cuanto que «el discurso de los saciados en temas de esperanza está abocado a la frivolidad»<sup>4</sup>. Se las llevará el viento, y el mensaje perderá credibilidad. Esperemos que estos planteamientos intelectuales sirvan para activar actitudes dormidas, salven estos escollos y puedan arrojar alguna luz.

<sup>1</sup> J. B. Metz, *El dios de mi irreductible esperanza mesiánica*: Vida religiosa 66 (1989) 26.

<sup>2</sup> Para el mundo simbólico y sus claves se pueden consultar los libros de G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. París 1969 y de R. Guenon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*. París 1962.

<sup>3</sup> R. Radford Ruether, *Sexism and God Talk*. Londres 1983, 49.

<sup>4</sup> M. Fraijó, *Fragmentos de esperanza*. Estella 1992, 126.

## 2. La esperanza en el Antiguo Testamento

Todo empezó cuando un Dios jardinero dedicó varios días a la creación de un maravilloso planeta. Y satisfecho del vergel que había creado, quiso compartir su obra con un ser a quien poder confiar su cuidado. Tomó barro y sin utilizar el torno, para no dañar su trabajo, con la suave presión de sus dedos fue dando forma al hombre<sup>5</sup>. Puso en ello todo su cariño de artesano y como colofón le concedió la palabra a la nueva criatura. Con ella pretendía Dios que se estableciera un diálogo de amor entre la humanidad y su creador. Un diálogo que acabara, si el hombre daba su consentimiento, en la unión de la humanidad con la divinidad. Lo inverosímil se convertía en posibilidad.

Pero aquella experiencia falló, pues el hombre no quiso interpretar el papel que se le había destinado. Desobedeció al creador, derramó la sangre de sus hermanos, profanó la tierra... Y nos dice el Génesis que «el Señor se arrepintió de haber creado al hombre en la tierra» (6,6). ¿Acabaría allí toda la posible esperanza humana?

No fue así. Comprendió el todopoderoso que tenía que buscar unos interlocutores más cercanos a su persona, que frenaran este camino y sirvieran de guía a los demás hombres. El primero, de cuya estirpe nace el pueblo elegido, es Abrahán, al que se le pide que abandone su país para asentarse en otro definitivo; allí se convertiría en una gran nación. Y aquel cabeza de familia de un pequeño clan de nómadas cree lo que parecía una quimera y se pone en camino. A este padre de la fe se le concretiza por primera vez la promesa y la esperanza: *Una tierra y un pueblo*; el pueblo de la promesa.

Hoy se siente un rechazo ante la idea de la elección, pues el igualitarismo aboga por un tratamiento semejante para todos. Pero uno de los motivos que pudo tener Dios para escoger al pueblo israelita fue su implicación apasionada en la realidad, su incapacidad para flotar valiéndose de ideologías y mitos, sus pies anclados en la tierra<sup>6</sup>. Y eso era importante, pues la esperanza en Dios no debe nunca alejar su vista de la tierra.

La elección demuestra además que Dios es buen psicólogo, pues el hombre necesita para afrontar la realidad dura de su vida saberse querido y protegido. Son precisamente estas líneas del poder y del consuelo las que utilizará Dios para mantener la esperanza de su pueblo y las que vamos a analizar en este capítulo. Símbolos que reflejan su doble faceta de hombre y mujer, de padre y madre, de la humanidad y del mundo. «La realidad de Dios frente a mi vida tiene tanto de poder como de maternidad», dice Olegario González de Cardedal<sup>7</sup>.

Desde el momento de la elección, desde la puesta en camino de Abrahán, la vida de Dios se implica con la de su pueblo, y sus vicisitudes no le son indiferentes. Precisamente es el sufrimiento que le causa verle esclavo en Egipto lo que le empuja a su liberación. Un acto liberador que es el primero de muchos y por el que se da a conocer a Israel. Posteriormente, ese Dios que libera, muestra su cariño maternal en el desierto, preocupándose del alimento y los cuidados elementales del nuevo pueblo.

Cuando considera que ha llegado al momento de su madurez, le pide, en la alianza del Sinaí, que se convierta en agente del proceso esperanzador, y a partir de ese momento el hombre es parte activa de la historia de la esperanza. Dios ha puesto en él

<sup>5</sup> H. Bloom, *The book of J*. Nueva York 1990, 28. Una de las tesis que defiende el libro es que el yahvista es una mujer, una mujer que trata a sus personajes como si fueran niños, por eso hace que Yahvé trabaje la arcilla sin torno.

<sup>6</sup> J. B. Metz, *El dios de mi irreductible esperanza mesiánica*: Vida religiosa 66 (1989) 28.

<sup>7</sup> O. González de Cardedal, *Un dios: regazo, madre y gloria*: Vida religiosa 66 (1989) 54.

una semilla que le empuja hacia adelante, elementos cinéticos que no se pierden en el choque con el estatismo cananeo <sup>8</sup>, sino que perduran a lo largo de toda la historia de Israel. Son ellos los que arrastran al pueblo a no dar nunca por satisfechas sus esperanzas.

### 2.1. La esperanza en el poder

Los años que corresponden a la infiltración en la tierra, que era la primera esperanza de los judíos, nos relatan una serie de sucesos más beligerantes y guerreros de lo que comúnmente se piensa. La historia de los patriarcas había sido pacífica (o se desposeyó de sus elementos bélicos en la añoranza de tiempos pasados mejores), y tampoco tenía el pueblo israelita en la descripción de sus orígenes una mitología guerrera de los dioses o del caos.

Pero los pueblos de su entorno consideraban que sus dioses eran potencias primordiales en cuyas manifestaciones numinosas se apreciaba su fuerza, y esta fuerza la ponían a favor de sus fieles. Israel pronto hizo estas ideas suyas y consideró que Yahvé ganaba sus batallas.

Pero este poder guerrero de Yahvé se manifestó a menudo rodeado de violencia. Hay unos 1.000 pasajes en el AT en los que se inflama la cólera de Yahvé y «castiga con la ira y la ruina, entabla el juicio como fuego devorador, toma venganza y amenaza con el exterminio» <sup>9</sup>. Este Dios guerrero fue el que consiguió para su pueblo la Tierra Prometida, y convirtió su esperanza en realidad. Sobrevivir, hacerse con «su tierra», neutralizar a los enemigos... justificaron las armas, el poder y el liderazgo real <sup>10</sup>.

<sup>8</sup> J. J. Tamayo, *Religión, razón y esperanza*. Estella 1992, 269.

<sup>9</sup> N. Lohfink, *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*. Bilbao 1990, 13.

<sup>10</sup> R. Haugthon, *¿Un dios con caracteres masculinos?: Concilium* 161-163 (1981) 76.

Que Dios guerreaba quería decir que era el autor principal de la salvación, pero no el único. Contribuyen también los hombres a la realización de sus esperanzas. La fuerza del varón y la distribución de las cargas hizo que el mundo del poder y de la vida pública estuviera pronto en sus manos exclusivamente. Con todo, el AT ofrece una pequeña lista de mujeres que, junto a los hombres, disfrutaron de un poder que pusieron al servicio del pueblo para mantener sus esperanzas.

Débora es la única que aparece en el libro de los Jueces como «madre de Israel», profetisa y líder de todo el pueblo; su condición femenina no le impide proseguir la tarea bélica. Es ayudada por otra mujer, Jael, que mata a Sísara, el enemigo de Israel. Ambas contradicen la frase del Exodo: «Vosotros, estad quietos, que Yahvé luchará por vosotros» (14,14); y combaten junto «a los voluntarios del pueblo que lucharon como héroes» (Jue 5,9).

Pero, más que las armas, tienen las mujeres en sus manos otro poder: su belleza y atracción sexual. Hay otras dos mujeres que se sirven de sus encantos para salvar a Israel poniendo en juego lo único que tienen, su cuerpo. «Judit, tan bella estaba que atraía las miradas de cuantos hombres se encontrase» (Jdt 10,4), emborracha a un Holofernes seducido para, acto seguido, cortarle la cabeza. El caso de la reina Ester no difiere mucho del anterior. «Radiante de hermosura» se presentó frente al rey, y éste, tras un primer momento de furor, le concede lo que quiere; Amán, enemigo acérrimo del pueblo judío, muere en la horca.

Al lado de estas heroínas de Israel, aparecen quienes utilizaron su atractivo para hacer el mal, y sin embargo aquello redundó en un bien para el pueblo. Dalila al cortar el cabello de Sansón hizo que, preso éste, derrumbara las columnas de una sala: «y los muertos que mató al morir fueron más que los que había matado en vida» (Jue 16,30). Y ¿quién hubiera pensado jamás que la esperanza del nuevo reino israelita pudiera surgir del fruto del

asesinato? Murió el primer hijo de David y Bet-sabé, pero el siguiente fue Salomón, «al que Dios amó»<sup>11</sup>.

Curiosamente, los hombres poderosos tienen mezcladas sus biografías con relatos en los que queda de manifiesto que deben su vida a personas humildes y débiles. Tal es el caso de Moisés, que no muere en su niñez gracias a la acción de varias mujeres y, años más tarde, a la rápida intervención de su mujer Séfora. Es como si Dios quisiera recordar al hombre su entramado solidario, algo que tiene tendencia a olvidar el poderoso.

No podemos escandalizarnos con exceso de todas estas descripciones de violencia, de todos los pasajes donde casi se confunden Dios y la guerra. Los pueblos, desde tiempo inmemorial, han intentado legitimar los derramamientos de sangre y las extorsiones cometidas poniendo a sus dioses por testigos. El hecho no es ajeno a la propia historia de la Iglesia, y es bueno tener conciencia de ello para no volver a caer en la tentación.

## 2.2. Dios es fiel

Hemos visto cómo gracias al brazo poderoso de Yahvé y a los hombres que le secundaron obtuvieron los israelitas su primera esperanza: la Tierra Prometida. Pero consiguieron algo mucho más importante: descubrieron en estos actos continuos de asistencia que su Dios es «el fiel».

«La palabra de nuestro Dios permanece para siempre» (Is 40,8). «¿Lo ha dicho él y no lo hará? ¿Lo ha prometido y no lo mantendrá?» (Nm 23,19).

Se elaboran pasajes y crónicas de todas las hazañas de Yahvé para con su pueblo, pues lo que ha pasado una vez es promesa y garantía del futuro, la base siempre renovada de la fe y la esperanza<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> M. Dumais, *Las mujeres en la Biblia*. Madrid 1987, aporta toda una relación de mujeres que aparecen en la Sagrada Escritura.

<sup>12</sup> H. Fries, *La revelación, en *Mysterium salutis**, I. Madrid 1981, 243.

Cuando los momentos no sean favorables, estos recuerdos impulsarán esa esperanza, y podrá gritar el salmista confiado:

«Aunque pase por valle tenebroso, nada temeré, porque tú vas conmigo» (23,4).

La esperanza entonces se convierte más en una idea sobre Dios que sobre el destino del pueblo. Yahvé no es un Dios para sí mismo, sino el de Abrahán, el de Isaac, el comprometido con unos hombres determinados<sup>13</sup>.

Esa experiencia de la fidelidad de Dios tiene como condición esencial la fidelidad del propio pueblo exigida en el Sinaí. Numerosos salmos son testigos de esta actitud y numerosos hombres viven esta fidelidad. En esta obra escrita por mujeres, no podemos dejar de mencionar el texto de Isaías que compara la fidelidad de Yahvé con la de una madre:

«¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ellas llegaran a olvidar, yo no te olvido» (49,15).

Pero además aparece en el AT una mujer como el paradigma de la fidelidad. Rut, que ha quedado viuda, sin hijos, comunica a su suegra: «Donde tú vayas, yo iré; donde habites, habitaré. Tu pueblo será mi pueblo, tu Dios será mi Dios». Son las palabras que Yahvé dice a los suyos, y las pronuncia una mujer joven que renuncia a buscar marido y ser madre por no abandonar a Noemí. Dios recompensa a Rut, y su hijo con Booz será el abuelo de David. En cuanto a Noemí, su fe se restaura y comprueba que la fidelidad de Dios se manifiesta a través de agentes humanos.

La esperanza desde entonces se mezcla con una raza no deseada, los moabitas; con una clase pobre, los que cosechan espigas en el campo, y con el sexo débil que es proclamado: «Mejor para Noemí que si tuviera siete hijos» (4,18). El relato nos recuerda a Gál 3,28, pues caen las barreras del

<sup>13</sup> E. Schweizer, *La resurrección, ¿realidad o ilusión?*: Sel. Teol. 81 (1982) 5.

sexo, racismo o clase, y la esperanza surge de los desposeídos.

Es esta fidelidad sin fisuras la que hace proclamar a Natán su oráculo sobre la casa de David. Pase lo que pase, y cueste lo que cueste, un descendiente de este rey gobernará sobre Israel. No asusta el riesgo de los fracasos, pues se avanza siempre con la mirada puesta en la fidelidad de Dios. Curiosamente, desde el poder que generó esta idea se pasa a desdeñar el éxito momentáneo, ya que la victoria final está asegurada.

### 2.3. *La esperanza que nace del sufrimiento*

Muy pronto descubrió Israel que «su Tierra Prometida» no correspondía a sus esperanzas. Se había obtenido una riqueza cuyo reparto era desigual, y mientras los marginados por la sociedad no gozaban de sus frutos, el estómago saciado de los ricos había hecho que numerosos israelitas olvidaran a Dios. El peligro que anunciaba el proverbio se había hecho realidad: «Dame, Señor, el pan de cada día, no vaya a ser que me sacie y te olvide».

Fueron los profetas los primeros en elevar sus voces discordantes, mientras que se va abriendo paso la idea de colocar la esperanza en un bien más integral: «Tu gracia es mejor que la vida» (Sal 63,4)<sup>14</sup>.

Se abre un nuevo camino en el que el Gran Dios, el creador todopoderoso, el guerrero no desaparece, como dice Bloch, pero sí cede terreno a otras imágenes de Dios menos grandiosas, pero más próximas. La debilidad, el destierro, el sufrimiento hacen que unos valores nuevos entren en consideración. Al lado de los sueños de conquista, se valoran como esperanzadores los momentos de la intimidad con Dios:

«Como jadea la cierva tras las corrientes de agua, así jadea mi alma en pos de ti, mi Dios» (Sal 42,1); «Con tal de tenerte, no me importa ni el cielo ni la tierra» (Sal 73).

El Dios de la promesa y la promesa se empiezan a identificar. Dios se convierte en *Deus spes*, y el hombre no espera nada sino a Dios mismo. Santo Tomás muchos años después dirá que: «Todo tiende a asemejarse a Dios», y Malraux en lenguaje de nuestro tiempo: «El que os pide fuego para su cigarrillo, si aguardáis cinco minutos, os acabará pidiendo a Dios».

Las imágenes guerreras ceden su sitio a descripciones de la nueva tierra, donde las lanzas serán sustituidas por podaderas y donde los animales convivirán en paz, el león junto al cordero. El deseo de violencia ya no tiene que ejercitarse contra los hombres, pues ha encontrado en la víctima sacrificial, que derrama su sangre en el templo, su escape y su venganza<sup>15</sup>. Incluso por primera vez se piensa, en los cantos del siervo, que el sufrimiento humano a modo de sacrificio puede tener un sentido vicario:

«El soportó el castigo que nos trae la paz y con sus cardenales hemos sido curados» (Is 53,5).

¿Quiénes eran las personas que sufrían en el AT? Todo ser humano tiene su parte de sufrimiento, pero la Biblia hace especial mención de las viudas, los esclavos, los niños, los pobres, los enfermos... A nosotras, mujeres, hay un texto que nos sobrecoge leer:

«Aquí está mi hija que es doncella. Os la entregaré. Abusad de ella y haced con ella lo que os parezca» (Jue 20,24).

Todo este dolor exige una explicación, que es la que pide Job, y aunque Dios no le ofrece argumentos justificadores, queda tranquilo cuando oye su voz; le sabe cercano, y eso le basta. Pero, además, este compartir la suerte de los desposeídos hace que Job cambie su actitud frente a la vida.

<sup>14</sup> G. Ruiz, *La salvación de Dios en los profetas*: Estudios Trinitarios 10 (1976) 373.

<sup>15</sup> R. Girard, *La violence et le sacré*. París 1972, 15.

Cuando todo le sonreía, no participaba en las celebraciones de su familia y su única preocupación era que se purificaran sus hijos ante Dios.

Pasado su calvario, comparte su mesa y cambia radicalmente su actitud en relación con la mujer. El hombre que silenció a su esposa en los diálogos y que clamó contra el cuerpo que le dio a luz, quiere ahora escoger el nombre de sus tres nuevas hijas, algo totalmente inusual: Canela, Paloma y Perfume, exóticos nombres que demuestran que Job ha descubierto la naturaleza, la belleza, la fragancia... Fue el dolor lo que le abrió los ojos al atractivo de ese otro mundo que antes despreciaba y comprendió que volver la vista a Dios no exige desviarla de esta tierra <sup>16</sup>.

Escojo otro relato de sufrimiento cuya protagonista es una mujer, Ana, «que acongojada desahogaba su alma ante Yahvé» (1 Sm 1,15). Era estéril y por esa causa vejada y preterida de continuo por la otra esposa de su marido Elcaná. Cuando su oración es escuchada y da a luz un hijo, cumple su promesa y entrega a Samuel, su primogénito, al templo. Le devuelve a Dios lo que graciosamente le ha concedido, convirtiéndose su gesto en paradigma de la generosidad de los pobres que dan todo lo que tienen.

Gozosa en su generosidad, entona un canto de alabanza a Dios, que describe el reino que muchos años después proclama Jesucristo. Un reino donde los arcos de los poderosos se han quebrado, donde los hartos se contratan por pan y los humildes se levantan del polvo. Una mujer ignorante sólo podía expresar estas ideas desde su conocimiento profundo del Dios de los que sufren.

Experiencias de sufrimiento personal obligaron a buscar una esperanza para los justos individualmente, y no sólo como miembros del pueblo. Y próximos de nuestra era, la injusticia cometida en los mártires de Yahvé reivindicó una esperanza

después de la muerte. No abandonará Dios a los que derramaron la sangre por su causa (Dn 12,2).

#### 2.4. Dios sufre

Si las manifestaciones de poder en favor del pueblo habían generado la idea de la fidelidad de Dios, la experiencia del exilio y del sufrimiento le hicieron comprender que ese Dios fiel no podía permanecer indiferente. Son fundamentalmente los profetas los que nos introducen, como dice Abraham Heschel, en el «pathos divino», en los sentimientos de Dios.

Yahvé contempla la aflicción de su pueblo en Egipto y decide liberarlo (Ex 3,7); sufre y protesta por la opresión de los débiles (Am 4,1); «se duele del quebranto de la hija de su pueblo» (Jr 8,21); y expresa la situación en la que se encuentra: «Mi corazón está en mí trastornado y a la vez se estremecen mis entrañas» (Os 11,8). Está dispuesto a defender a su pueblo: «Yahvé será un refugio para su pueblo... y los extranjeros no pasarán más por ella» (Joel 4,16-17), y a castigar a los propios israelitas injustos: «Prepárate, Israel, a afrontar a tu Dios» (Am 4,12). Pero su corazón acaba ablandándose siempre: «¿Cómo voy a dejarte Efraín; cómo entregarte, Israel?» (Os 11,8).

Incluso otros sentimientos acompañan a la compasión y a la cólera, los celos que siente Yahvé, impotente ante el desdén de Israel. Dice Cervantes en *La casa de los celos*: «Aquel que celos no tiene, no tiene amor verdadero». Un nuevo motivo de afianzamiento de la esperanza de Israel: sabe que cuenta con el amor apasionado de su Dios.

#### 2.5. La esperanza: maternidad salvífica

Hemos visto cómo el poder de Dios, su fidelidad, la necesidad de acabar con el sufrimiento y las desigualdades, «el pathos divino»... movieron las esperanzas de Israel. Todos estaban de acuerdo en que era necesario un cambio, y la experiencia pasa-

<sup>16</sup> I. Paredes, *Countertraditions in the Bible. A feminist approach*. Harvard, Cambridge 1992, 152-156.



da servía para entender algo de lo nuevo que se avecinaba. Categorías de antaño se utilizaron para expresarlo: Nueva Tierra, Nueva Jerusalén, Nuevo Paraíso, Nueva Alianza, Nuevo Exodo..., pero faltaba acuerdo en la consistencia de esa nueva creación. Unos creían en la resurrección de los muertos, otros en un juicio; se piensa que afectará a todas las naciones, que vendrá de la mano de un mesías: ¿sacerdote, guerrero, profeta?

Confluyen dos líneas de pensamiento en estos momentos previos al nacimiento de Cristo. La escatológica, que sigue el camino del profetismo y no piensa en una ruptura con el viejo mundo; el futuro es para ella la conversión en el presente. Y la apocalíptica, para quien hay una cesura total, pues el presente es radicalmente malo y tiene que venir algo fundamentalmente distinto.

«Sin la apocalíptica, la escatología hubiera quedado limitada por la historia de los pueblos o del individuo... mientras que ésta la ha abierto hacia el espacio situado más allá de la realidad cósmica dada»<sup>17</sup>.

Dentro de esas categorías del pasado, yo voy a escoger un símil femenino para reflejar la situación de la tierra en estos momentos, el de la maternidad salvífica. La idea me es especialmente querida, desde mi doble condición de mujer y de madre, pero pienso que también puede ser muy sugerente para todos aquellos que hayan mantenido una buena relación materno-filial.

El tema es muy utilizado por la SE, que ya desde Abrahán considera todo nacimiento como un signo de la bendición divina. Incluso anteriormente oímos exclamar a Eva: «He producido un hombre con la ayuda de Dios» (Gn 4,1). Con frecuencia, las concepciones de personas importantes en la historia de Israel tenían su origen en intervenciones especiales de Yahvé.

Al principio, se valoraba sólo la cantidad de

hijos, para más tarde considerar su calidad. Los miembros del pueblo elegido están destinados, *primero y sobre todo*, a dar frutos de santidad en su vida personal<sup>18</sup>. Esto limita el número de los elegidos a ese «resto», en su mayor parte pobre, humilde e incluso, paradoja de las paradojas, estéril: «Dichosa la estéril sin mancilla» (Sab 3,13).

El tema se amplía cuando se atribuye una maternidad salvífica especial a la hija de Sión. La ciudad ve a sus hijos muertos y es incapaz de concebir nueva vida, pero cuando la gloria de Israel vuelva a su casa, sus calles rebosarán de seres humanos, convirtiendo su parto doloroso en signo claro de libertad y redención del nuevo Israel: «Tuvo dolores y dio a luz Sión a sus hijos» (Is 66,8).

Pero es el texto de Is 42,13-14 al que yo quiero referirme. Allí se nos habla de una mujer encinta que es el mismo Dios, Yahvé que ha guardado silencio durante los meses de gestación y que ahora rompe su mutismo con los dolores de parto. El dios guerrero grita y vocifera y se presenta en paralelo con esta mujer que gime y se retuerce, llegada su hora. Pero ni el poder, ni el silencio, ni los gritos, ni las convulsiones consiguen traer al mundo a la humanidad nueva.

La culpa es «del hijo necio que no se presenta a tiempo por donde rompen los hijos» (Os 13,13). No sabe colocarse en el cuello del útero y por su incapacidad la tierra nueva se retrasa. Y es que la historia de los hombres necesita un «novum» que cambie sus corazones de piedra. La nueva tierra es esa *donación graciosa* del Espíritu de Yahvé. Hasta que éste llegue, no se producirá ese parto esperado, esa salvación venidera, nueva y jamás contemplada<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> G. Baril, *Feminine face of the people of God. Biblical symbols of the church as bride and mother*. Middlegreen 1991, 72.

<sup>19</sup> J. Moltmann, *Teología de la esperanza*. Salamanca<sup>3</sup> 1968, 166-168.

<sup>17</sup> J. Moltmann, *Teología de la esperanza*. Salamanca<sup>3</sup> 1968, 179.

### 3. La esperanza en el Nuevo Testamento

«Se mantenía sin haber tú nacido, en el vacío nuestra madre la tierra, vacilante, colgando sobre nada» (M. de Unamuno)<sup>20</sup>.

Si la espiral del alejamiento entre creador y criatura se empezó a estrechar con la fe de Abrahán en las palabras de Yahvé, ahora es una mujer, casi una niña, la que descorre el velo definitivo de lo que ofrecía Dios. Su «fiat» a lo inverosímil da luz verde al proyecto divino, y Dios se hace hombre.

Veámos cómo antes de su nacimiento toda la creación estaba en fase de gestación.

«Mientras la esperanza judía se mueve desde lo no cumplido a un cumplimiento que va haciéndose, la esperanza cristiana ilumina desde el cumplimiento conseguido en Cristo lo dolorosamente no cumplido en el hombre y en el mundo»<sup>21</sup>.

Ese «novum» que era necesario para que llegara el «dies natalis», llega con Cristo; nos llega dejándonos su Espíritu, capaz de transformar al hombre y la tierra.

El rostro de Dios, tradicionalmente tapado por la nube, resplandece en el rostro de Jesús: «Quien me ve a mí, ve a mi Padre» (Jn 14,9). Un Padre que nos describe con los brazos abiertos, en los que puede refugiarse el hombre al final de la cucaña de su vida. Esa es, en suma, la esperanza cristiana que tiene su comienzo en esta vida.

#### 3.1. La esperanza en el poder de Jesucristo

«¿Qué es esto? Una nueva doctrina llena de poder» (Mc 1,27), exclaman todos al ver que los espíritus le obedecen. Jesús tiene una personalidad

en la que sus contemporáneos descubren una gran autoridad moral. Desde pequeño, sus preguntas y respuestas admiraron a los doctores de Jerusalén, y a lo largo de su vida pública su palabra se convierte en la autoridad del mismo Dios: «Se os ha dicho, pero YO os digo».

Un Dios que anuncia por boca de Jesús que ha llegado su reino, liberando la idea de todos los malentendidos de su tiempo, políticos y nacionales. Es una donación graciosa de Dios, que en efecto establece su poder, pero frente al dominio del mal, del pecado y de la muerte.

¿Hubiera bastado la autoridad que emanaba de su persona para hacer su mensaje creíble? ¿Tenía que recurrir a las demostraciones de poder? ¿No se había movido el AT en una línea cada vez más abierta a la salvación que llega desde lo oculto, desde figuras como el siervo de Yahvé, como los mártires? La verdad es que Dios es buen conocedor de la naturaleza humana y sabe que «la reacción primaria, casi instintiva, de las capas profundas de nuestra sensibilidad prefiere negar, o dejar en la sombra, la bondad de Dios antes que poner en cuestión su omnipotencia; evidentemente da menos miedo»<sup>22</sup>. Ya lo decía Machado: «No quiero cantar ni puedo a ese Jesús del madero, sino al que anduvo en la mar».

El hombre que se sabe débil pone su confianza en el poderoso, pero para ello tiene que saber quién detenta ese poder. Por ello, Jesucristo acompaña su palabra con gestos prodigiosos que dan fe de que la llegada del reino es auténtica. Pero su recurso al poder nunca va acompañado de violencia, ni lo utiliza en provecho propio; busca llamar la atención, convencer, pero no avasallar. Incluso la condena, cuando uno de sus discípulos intenta defenderle y corta la oreja de un criado (Mt 26,52). En el recurso al poder violento no está la clave del reino.

<sup>20</sup> M. de Unamuno, *El Cristo de Velázquez*. Madrid<sup>2</sup> 1957, 110.

<sup>21</sup> H. U. von Balthasar, *Las tres caras de la esperanza actual*. Sel. Teol. 51 (1974) 214.

<sup>22</sup> A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre*. Santander 1986, 114.

Con todo, y para no dejar lugar a los malentendidos, colocan los evangelistas el bautismo del Señor y las tentaciones del desierto al inicio de la vida pública. La voz de Dios que alude a su Hijo predilecto nos remite a las profecías del siervo, a la víctima vicaria que sustituye a todo el pueblo; y el episodio de las tentaciones nos advierte que Jesús renuncia al camino fácil del poder. Ceder a ellas hubiera sido optar por la inmediatez del reino, hubiera desnaturalizado la comunicación divina que es lo contrario de la prisa y del poder<sup>23</sup>. Dios quiere que el hombre le ame y no que le tema.

Incluso la muerte de Cristo en la cruz nos habla de la propia debilidad de Dios que se niega a jugar el juego de este mundo y que se hace solidario con todos los oprimidos y los que sufren. No es casual que el que renuncia al poder se vea condenado por la conjunción de dos poderes: el religioso y el político.

Hemos visto que Dios siempre pide la colaboración de los hombres. La faceta poderosa está en gran medida ejercida por varones, pero próximas al poder aparecen en el NT dos mujeres. Una de ellas, la mujer de Poncio Pilato, solicita misericordia para el condenado. Una palabra que en hebreo (*rahamim*) significa entrañas maternas. ¿De qué esperanza hablaríamos si Pilato le hubiera hecho caso?

La otra, Salomé, hija de Herodías, tiene, como las dos heroínas del AT, Judit y Ester, el poder de su belleza y atractivo: «Danzó y gustó mucho a Herodes y los comensales» (Mc 6,22). Pero su éxito desembocó en la violencia: aconsejada por su madre, pidió la cabeza de Juan el Bautista.

### 3.2. *Esperanza en el servicio y la entrega*

Antes de empezar la vida pública de Jesús, una mujer había intuido en qué consistía el mensaje de

su hijo. Algo que no es de extrañar en una madre. Se había acabado el vino de una boda, y el hecho no pasa inadvertido para un ama de casa, que sabe medir la vergüenza de los anfitriones. Se lo hace saber a Jesús, y aunque éste no parece que está dispuesto a intervenir, ella ordena a los criados que hagan lo que él les diga. Maravilloso poder el de la madre que sabe que su hijo no dejará de complacerla. Poder que pone al servicio de los demás.

Pero hay un gesto de Cristo que resume mejor que cualquier palabra en qué consiste esta actitud del poderoso hacia el débil. Lo cuenta Juan durante la última cena. La introducción al pasaje nos habla de «que el Padre lo había puesto todo en sus manos» (Jn 13,3); el mundo era suyo. Podía hacer que la humanidad entera se arrodillara a sus pies, y escogió ponerse él de rodillas y lavar los pies de sus discípulos. Conociéndoles, temió que no entendieran el gesto. «¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros?» (13,12), y después de pedirles «que también vosotros hagáis como yo he hecho», les aseguró que allí encontrarían la felicidad. «Dichosos seréis si lo cumplís» (13,17). Es decir, que el camino del reino, la esperanza del hombre, para cualquiera que ostente la menor parcela de poder, pasa por ponerla a los pies de los demás.

Otra mujer, mucho más modesta y de la que poco sabemos, había asimilado bien cuál era la doctrina de Jesús antes de que se dieran estos hechos. A raíz de su curación, la suegra de Pedro, nos narran los evangelistas, «se levantó y se puso a servirles» (Mt 8,15). Poco se dice de ella, no importa siquiera la descripción de su persona. Había convivido mucho con el Maestro y no dudó, una vez curada, acerca de cuál tenía que ser su actuación.

Pero hay otras muchas mujeres en el evangelio que comprenden que el cristianismo es una doctrina solidaria. La Virgen María no se queda en casa meditando las grandes cosas que han ocurrido en su vida, sino que corre a visitar a Isabel, que nece-

<sup>23</sup> Ch. Duquoc, *La esperanza de Jesús*: Concilium 59 (1970) 320.

sita su presencia. Marta, después de la catequesis que le hace el Maestro sobre la resurrección, no sopesa sus palabras en soledad y llama a su hermana para que ella también se haga partícipe de la Buena Nueva. La misma samaritana, sospechando que Jesús pudiera ser el Cristo, no tardó mucho en comunicarlo en el pueblo para que todos pudieran conocerle. A María Magdalena, es el mismo Jesús el que le pide que vaya a los hermanos a decirles que le ha visto resucitado. Todas comprendieron, desde su propia debilidad, que la llegada del reino se hace en comunión y solidaridad.

### 3.3. *Esperanza en lo pequeño*

Aquella casi-niña que dijo sí, aquel pequeño pueblo donde se produjo el mayor nacimiento del mundo, eran para los baremos de este mundo personas y lugares insignificantes. Pero el que renuncia al poder ya sabe que entra en el mundo de lo pequeño.

Y por ello, todas las comparaciones del reino nos hablan de una pequeña semilla de mostaza que se convierte en la mayor de todas las hortalizas, de un reino que crece solo, de una mujer que encuentra una pequeña moneda al barrer, de una perla chiquita pero de gran valor, una semilla que fructifica, brota y crece sin que el sembrador sepa cómo... Mensajes que, desde un presente pequeño, nos remiten a un futuro glorioso. La propia vida de Jesús no apresura la llegada del reino, pues utiliza unos modestísimos medios para su implantación: su actitud, su palabra, sus seguidores. Los mismos que tenemos nosotros hoy.

Los «grandes» de este mundo, los poderosos, para entrar en el reino tienen que hacerse pequeños, pues sólo los que son como niños tienen cabida dentro de él. Esos, que no se fían de sí mismos, sino que tienen la vista puesta en la voluntad del Padre.

La abundancia de las riquezas tampoco sirve. La limosna de la viuda que echó dos moneditas,

todo lo que tenía, se pone como ejemplo de generosidad. El Padre revela los secretos del reino a los sencillos. La puerta de entrada no es monumental, sino estrecha, y el último asiento tiene primacía sobre el primero. Pero el tamaño pequeño, incluso insignificante, no implica falta de eficacia; la sal de este mundo no se puede desvirtuar.

Desde esta línea de lo pequeño que crece, debemos contemplar todos los imperativos que hace Jesús sobre la vigilancia, la espera, la preparación, la lucha:

«Sólo por la esperanza somos salvados, pero una esperanza que se ve cumplida no es esperanza. Esperando lo que todavía no vemos, perseveremos en la paciencia» (Rom 8,24-25).

Y fue la paciencia de una mujer, Ana, y su confianza, las que premió Dios haciéndola contemplar «al salvador de Jerusalén». Viuda tras sólo siete años de matrimonio, se había pasado la vida sin apartarse del templo. Esperaba, aunque pasaban los años, con la confianza puesta en Dios, sabiendo que éste actuaría según lo prometido. Pasó mucho tiempo, y ella se mantuvo sirviendo en espera activa y sin desfallecer. Fue su firme relación con Dios y su vida oculta y sencilla los que le permitieron reconocer, junto a Simeón, en aquel niño de pecho, la redención de su pueblo.

### 3.4. *Esperanza desde el sufrimiento*

Todo el mensaje de Jesús se centra en el anuncio de que con él ha llegado lo que se esperaba, el reino. Allí hay prioridad absoluta para los que sufren. Esa es la respuesta que da a los enviados de Juan el Bautista:

«Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva» (Mt 11,5).

«Todos los designados coinciden en el denomi-

nador común de la desesperanza: son desheredados de esta tierra»<sup>24</sup>.

La respuesta desconcierta, pues no era la esperada.

Se especifica en las bienaventuranzas, por si no estaba claro, de quién será el reino de los cielos: los pobres, los que lloran, los que tienen hambre, los pacíficos. Es el reverso de una sociedad que proclama el éxito de los ricos, poderosos y violentos. Para ellos, esos «... bienes y valores profanos desaparecen ante la dicha de la participación en el reino de Dios»<sup>25</sup>. Para garantizar que la palabra es cierta, los milagros actúan sobre estas personas y anuncian que lo realizado sobre unos pocos es una muestra de lo que pasará con todo el que sufre.

Los desgraciados de este mundo son los primeros que se dan cuenta de sus privilegios: «... en su angustia me buscarán...» (Os 5,15). No nos debe extrañar, pues para ellos el anuncio supone la restauración de su humanidad y la entrada en una nueva era que rompe la vara del dolor. Los privilegiados, en cambio, tienen que pasar por una fase previa de perplejidad, de ruptura de sus sistemas de privilegio, de caída de sus ideologías y verdades.

Corre como la pólvora por todo Israel que hay un hombre llamado Jesús que atiende a los pobres, les trata con cariño, les cura y hace de sus problemas los suyos. Y de todas partes vienen los miserables y marginados de la sociedad buscando esos dones especiales que Jesús pone a su disposición. Unos vienen por su cuenta, otros transportados por sus familiares, algunos tropiezan con Cristo de casualidad; todos buscan ser comprendidos y depositan su confianza en él.

Entre la numerosa lista de milagros que relata el NT, escojo dos realizados sobre mujeres, pues las mujeres, dentro de los oprimidos y margina-

dos, son las representantes más genuinas de los pobres: «Cargan con el doble fardo de ser de clase social pobre y del sexo débil»<sup>26</sup>. Relata Lucas (8,40s) que una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años se acercó a Jesús, sin atreverse a hablarle, pues su enfermedad la hacía impura. Cree en sus palabras, confía que su fuerza le puede curar y le toca, esperando pasar inadvertida, tanto si se realizaba el milagro como si no. Incluso calla aterrada cuando Jesús que ha notado la fuerza del milagro pregunta quién le ha tocado.

Sólo la evidencia le hace salir del anonimato y confiesa temblorosa su historia. Cristo le había restaurado la salud, y con ella la confianza en sí misma. El contacto con Jesús le reintegró a la vida social y le devolvió su dignidad humana.

No difiere mucho el caso de la mujer cananea de Mc 7,24, que tiene una hija poseída por espíritus inmundos. Ella se prostra a sus pies e implora. Incluso se atreve a razonar con el Maestro (muchas mujeres en los evangelios lo hacen), ella, una ignorante pagana, pues Jesús no atiende en primera instancia su petición. Consigue con su insistencia que Cristo se avenga a redimir a los gentiles.

Un ejemplo que ilustra que el reino no es paternalista. Dios acepta el diálogo con el hombre, le convence su razonar e incluso está dispuesto a salir de su camino y a cambiar sus planes.

Si los pobres, contemporáneos de Jesús, pusieron su confianza plena en el Maestro, los desheredados de la sociedad pueden poner también su esperanza en los seguidores de Cristo: «Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo» (Flp 2,5). Jesús fue el primero de una larga serie de hermanos (Rom 8,29), y su seguimiento se convierte en el nuevo principio de la conducta moral y la regla por la que se dictará sentencia en el juicio final (Mt 25,40)<sup>27</sup>. Lo más novedoso de esta doctrina es que

<sup>24</sup> J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, I. Santander 1974, 94.

<sup>25</sup> W. Kasper, *Jesús, el Cristo*. Salamanca 1984, 103.

<sup>26</sup> R. Radford Ruether, *Sexism and God Talk*. Londres 1983, 137.

<sup>27</sup> H. Fries, *La revelación*, en *Mysterium salutis*, I, 263.

el discípulo que atiende las necesidades de pan, vestido, sed, enfermedad... de los hermanos, está socorriendo al mismo Cristo.

### 3.5. La esperanza en un Dios que sufre

La sucesión de actos en beneficio de los más necesitados tuvo necesariamente que suscitar entre los contemporáneos de Jesús la pregunta sobre el por qué de esas actuaciones. Una de las respuestas que nos dan los evangelistas era que Jesús sufría ante la miseria humana.

Numerosos textos nos abren el corazón de Cristo. Dicen que sintió compasión de los que le seguían, pues andaban como ovejas sin pastor, porque no tenían nada que comer o habían perdido a un hijo. Describen cómo su vista se posó en el joven rico y le amó, y que lloró ante la muerte de Lázaro. Cristo aparece haciéndose solidario del dolor de toda la humanidad, pues el dolor tiene dimensión universal, y lo hace desde la profundidad de su corazón que sufre viendo sufrir.

Y es precisamente esta facilidad que tiene Jesús para vibrar ante el sufrimiento humano la que hace pensar a los afligidos que pueden confiar en él. Como diría Lutero, la suya es la ética del amor enraizado en el dolor.

Pero no sólo contempla el sufrimiento desde la barrera, sino que le vemos en el huerto de los olivos sudando sangre y acongojándose ante el trance por el que debe pasar. Incluso en la cruz se siente lejano del Padre, oprimido por la ausencia de Dios y el fracaso aparente de su vida. Pero el dolor y el sinsentido no le hacen perder la esperanza, y sus últimas palabras lo confirman: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46).

Y si Cristo sufrió, ¿qué supuso para el mismo Dios la muerte de su Hijo? Es natural el pensar que la muerte de Jesús tuvo que resultar una agonía espiritual para el Padre; que sufrieron ambos, el Hijo muriendo y el Padre viendo morir al Hijo. Un sufrimiento que hace tan importante el dolor

de uno como la muerte del otro; que Dios al perder al Hijo perdía de alguna manera su categoría de Padre<sup>28</sup>.

Y es desde esta perspectiva desde donde nace con más fuerza la esperanza del cristiano. Ante la cruz del Hijo, ante su propio dolor, Dios le resucitó, y en esa resurrección el hombre adquirió la certeza de que la muerte no podía separarle de Dios. Y desde allí, el sufrimiento se convierte en alegría, y el resucitado en el principio de una nueva creación en la que se acaban las lágrimas.

## 4. La humanidad nueva

Llegada la hora, nació Jesús de Nazaret. El nacimiento tuvo lugar en una cueva pobre y oscura, un simbolismo que sirve para anunciar desde el principio que no hay noche oscura para Dios. La hora de la madre hizo irrumpir en el mundo a la trascendencia, colmó las esperanzas de Israel y aportó la fuerza capaz de renovar a la humanidad. Años más tarde, con otros dolores, los de Cristo en la cruz, parió Dios a un hombre nuevo y se lo entregó a su madre que representaba a la Iglesia. Unamuno lo expresa en *El Cristo de Velázquez* con estas palabras: «La humanidad en doloroso parto, de última muerte que salvó a la vida».

Veíamos cómo al final del AT gemía la creación entera con dolores de parto. Ahora la gestación ha terminado y podemos imaginar la esperanza como un misterio de alumbramiento. Esto nos permite abordarla con confianza, ante la seguridad de que la madre está cerca.

Ha sido la irrupción del Espíritu, primero en María y luego en los hermanos de Cristo, el que ha producido la rotura de las aguas y ha dejado el camino expedito. Pierde el nuevo ser, con la placenta, el molde endurecido de arcilla para dejar al descubierto su meollo secreto, un corazón de carne. Y a ese corazón se le encomienda que viva

<sup>28</sup> J. Moltmann, *The crucified God*. Londres<sup>7</sup> 1987, 243.

haciendo el bien como hizo Cristo, en comunión con el Padre; así empezará a vivir su cielo en la tierra.

El proceso empieza a partir de la adhesión a Cristo por la fe. Pero se nace niño y pequeño, aunque nuestro genoma sea el de la plenitud. Cuidados, alimentos, educación, abrigo, cariño, comprensión, miedos... son todas las fases por las que tiene que pasar el niño-hombre cristiano para llegar a ser hombre auténtico. Es un progreso que avanza hasta la consumación del hombre nuevo. Se ha dado el cumplimiento, pero falta la magnificencia, que es el llegar a ser imagen de Dios.

Son la gracia de Dios y el poder del Espíritu los que deben hacer el papel de madre para convertir el alma de cada uno y la tierra entera en una novia resplandeciente. La vida es el período del noviazgo de Dios con cada ser humano. El día de los desposorios, la prometida abandonará su país y la plenitud de este mundo, y será visitada por la plenitud de Dios (Sal 45,14) <sup>29</sup>.

Es la muerte del hombre su condición para dar este paso superior. El mismo Cristo tuvo que sufrirla, pasar por la incertidumbre y aguardar tres días para que el Padre le escuchara; pero esa muerte hizo posible el camino que todos los hombres tienen que ratificar. Los desasimientos continuos a los que nos somete la vida nos preparan para ese momento final, para ese entorno que desconocemos. Cansados del largo camino, pronunciaremos como santa Teresa: «Ha llegado el tiempo de vernos, mi Bien Amado».

Pero la esperanza de un futuro individual no debe hacernos olvidar el planeta en que vivimos. Hay que entender el cuerpo resucitado dentro de una textura, de una tierra y de una multitud que dan soporte al individuo. Aunque sólo fuera desde una reflexión interesada, no debemos olvidar que

las plantas pueden producir su proceso de fotosíntesis sin el hombre, pero nosotros no podemos vivir sin la fotosíntesis de las plantas. La naturaleza está involucrada y toma parte de la maldad o bondad del desarrollo humano.

No olvidemos que aquel Dios jardinero de los orígenes estaba enamorado de su obra y quería que el hombre se ocupara de ella.

«La esperanza de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana» <sup>30</sup>.

Encuentro sugerente la idea de Clara Lubich:

«La tierra nos come como nosotros comemos la eucaristía, no tanto para transformarnos en tierra, sino la tierra en *cielos nuevos y tierra nueva*» <sup>31</sup>.

Relaciona humanidad, tierra y Cristo, y los conduce a un destino común.

Es claro que el plan salvador de Dios tiene carácter cósmico. Aunque ignoremos el tiempo de la consumación de la tierra, sabemos que tiene estructura cristológica y que eso supone la reunión de la humanidad en el Cristo total. Para Teilhard, la historia natural y la humana son fases de un mismo proceso que avanza desde lo sencillo a lo complejo, y Cristo es la cabeza de ambos. Todo el universo está sometido al influjo de Cristo salvador, pues en caso contrario Dios sería el gran ausente de la historia.

Con la palabra reino designamos el destino social de tierra y hombre, mientras que con la palabra resurrección hablamos del destino particular de cada uno. Los cristianos esperamos ambas cosas a la vez, pues el regreso de Cristo trae la plenitud del reino <sup>32</sup>.

<sup>30</sup> GS 39.

<sup>31</sup> C. Lubich, *La eucaristía*. Madrid 1978, 77.

<sup>32</sup> W. Pannenberg, *La resurrección de Jesús y el futuro del hombre*: Sel. Teol. 76 (1980) 359-361.

<sup>29</sup> C. Moeller, *Literatura del s. XX y cristianismo*, III. *La esperanza humana*. Madrid 1957, 572.

• *María y la humanidad nueva*

Hemos visto el origen de la humanidad nueva, el nacimiento del ser humano que debe culminar, en la medida de sus capacidades, en la plenitud. La compañía de Dios, la experiencia del amor a través de la relación con Cristo y la gracia del Espíritu hacen posible la empresa para todo ser humano. Nadie como Cristo realizó el camino antes que nosotros, pero «si la condición divina de Jesús nos dejara dudas»<sup>33</sup>, podemos seguir el camino de una mujer, María, que también ha sido glorificada en cuerpo y alma, para quien las puertas del cielo se abrieron de par en par. En ella se contempla el proyecto divino para la humanidad, y cómo ésta sabe responder a la iniciativa.

No le dedica mucho espacio el NT a la madre del Señor. Dice Rahner que «es una mujer pobre, del pueblo, que aprende y vive inmersa en la situación histórica, social y religiosa de su pueblo». Visitó a parientes y fue a bodas; hizo el bien y fue solidaria con los necesitados.

Su camino comenzó aceptando que su pequeñez fuera engrandecida, que la gracia del Espíritu actuara y que de su seno de *anawim* surgiera la esperanza de la humanidad. Su «fiat» no fue irresponsable, sino razonado; pidió explicaciones y, una vez satisfechas, se embarcó en el proyecto divino con su corazón y su cerebro. Un proyecto que le obligaba a poner su amor y obediencia a Dios por encima de su respetabilidad.

El itinerario no fue fácil, nunca lo es. El Hijo pronto creció y le vino grande, viviendo una tensa relación entre ellos<sup>34</sup>. Ella no comprende que la familia de los hijos de Dios pase antes que la familia natural; no quiere que se arriesgue en aventuras irresponsables que le pueden llevar a la muerte, y es proclive a la tentación de que traiga el reino mediante su poder taumatúrgico. Qué madre

no caería en esa tentación: ver al hijo admirado y venerado por parientes, amigos y desconocidos.

Su poder de madre lo puso en juego para atender las necesidades de los demás. Su corazón abierto al prójimo le hizo descubrir que una simple falta de vino podría ensombrecer la alegría de unos novios.

Su fe, su disponibilidad para con Dios y su docilidad a la palabra le hicieron comprender poco a poco, paso a paso, cuál era el camino auténtico del reino que desde el principio ella había barruntado como liberador de los pobres y destructor de los planes de los orgullosos.

Y descubierto el camino, lo siguió con fidelidad absoluta, aunque le llevara al pie de la cruz. Allí, de pie, como un árbol, asistió sin desmayos exteriores a la humillación del Hijo, sin perder su esperanza. Ella, podemos estar seguros de que no lo hubiera hecho así, pero lo aceptó, posiblemente sin comprender.

«Posteriormente, continuó en la comunidad sin colocarse por encima de nadie, ni capitalizar su dolor, simplemente ocupada en la aventura de vivir»<sup>35</sup>.

Y no hay que saber demasiado de su vida para constatar que sufrió mucho. Sintió miedo de que mataran a su bebé recién nacido, tuvo que emigrar a una nación extraña, enviudó joven sintiendo la soledad del que ha perdido a su media vida, para finalmente perder también al hijo único, que es el mayor desgarró que puede sufrir una madre.

Y barruntando este sufrimiento, comprendió que era labor de todos acabar con el de los demás y entonó un canto medio revolucionario de solidaridad con los necesitados<sup>36</sup>; un programa de liberación que descarta el odio, mientras que asegura la

<sup>33</sup> A. Alaiz, *María, vigor y ternura. Profecía del hombre nuevo*. Madrid 1989, 164.

<sup>34</sup> M. Rubio, *Un rostro nuevo de mujer*. Madrid 1989, 117.

<sup>35</sup> A. Marriage, *Life giving spirit. Responding to the feminine in God*. Londres 1989, 83. La traducción es mía.

<sup>36</sup> «Hace un siglo, Charles Maurras felicitaba a la Iglesia por haber conservado en latín el *Magnificat* para atenuarle su veneno... y el fermento revolucionario que contiene» (J. L. Martín Descalzo, *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*, I. Salamanca 1988, 95).



necesidad de que se terminen todas las relaciones de poder opresoras que defienden los grandes de este mundo.

Y de esta mujer dice Pablo VI:

«La figura de la Virgen no defrauda esperanza alguna profunda de los hombres de nuestro tiempo y les ofrece el modelo perfecto del discípulo del Señor»<sup>37</sup>.

Pero esa figura de mujer es muy distinta de la reina refulgente, de la mujer etérea que nos han pintado tantos teólogos varones; es una mujer corriente, inculta de saberes profanos, pero sabia de Dios, que busca comprender y pregunta, que afronta los problemas del diario vivir con serenidad, que respeta la personalidad del hijo sin comprenderla, que asume la tragedia sin perder la esperanza y que por encima de todo tiene su vida fuertemente anclada en Dios. Desde ahí, no hay huracán que arranque la esperanza de su alma.

## 5. Mujer y esperanza cristiana

Describamos al principio de este capítulo la situación de desesperanza en la que vivía nuestro mundo y cómo era deber de los cristianos presentar el evangelio de forma nueva y atractiva. Hemos visto cómo la esperanza en el poder de Dios ha sido compañera de viaje del hombre bíblico y cómo a su lado crecían también otras esperanzas que desgraciadamente han sido relegadas.

Fue sobre todo a raíz del matrimonio de la Iglesia con el imperio cuando se acentuaron los signos de la omnipotencia de Dios. Incluso se cayó en el error histórico de colocar en el César, en los césares, los atributos de poder y dominio que sólo eran de Dios. Con ello se reforzaba el deseo humano, siempre latente, de un poder absoluto, pero se desatendía el mundo de la esperanza que nace de los débiles, de las mujeres, de los que sufren.

Palacios-iglesias para Dios-rey, objetos de oro

y plata en el culto, una clase sacerdotal apartada, unos ritos que no entendía el pueblo... contribuyeron a que sólo se escucharan las voces de los poderosos.

Pero cuando el poder, aunque se ejerza de buena voluntad, no logra las metas esenciales de paz, libertad y justicia para todos, puede caer en la desesperación. Acostumbrado a vencer, le desilusionan las victorias parciales, le producen cinismo los parches a los grandes problemas y acaba aceptando, al no contemplar otra alternativa, los triunfos del poder injusto.

No fiemos nuestra esperanza en grandes planteamientos. Tengamos fe en ese reino que se hace poco a poco, en el mundo de los humildes, en el rostro materno de Dios que tiene sus preferencias por los niños. Ahí está la sal de la tierra, y muy poca cantidad, tan poca que no se advierte a simple vista, sirve para dar sabor.

Sería bueno que utilizáramos nuevos signos y símbolos adaptados a esta idea. Quizá habría que sustituir el concepto de reino de Dios, pues cuando hablamos de reino inmediatamente pensamos en conquistas y victoria final, costando admitir las limitaciones. Tenemos que referirnos al pueblo de Dios unido en el amor. Es un concepto más modesto, que permite celebrar la vida, potenciar el cariño y considerar que las victorias parciales son eslabones colocados desde donde intentar nuevos logros<sup>38</sup>.

Ese pueblo está unido entre sí y con Dios mediante los lazos del amor, un amor que sale del mismo Dios. A través suyo participamos de la divinidad, y eso nos permite deleitarnos con la belleza de la humanidad y sufrir con la destrucción de cualquier forma de vida. Esa fue precisamente la intención del creador.

La participación activa del ser humano en la esperanza exige que se trabaje en varios frentes.

<sup>37</sup> *Marialis cultus*, 37.

<sup>38</sup> S. D. Welch, *A feminist ethic of risk*. Minneapolis 1990, 160-161.

Hoy se ha puesto el énfasis sobre el amor que actúa sobre los desamparados, pero no se debe olvidar una fase previa: la relación amorosa de cada individuo con el Padre común.

Habiéndose socializado en nuestras sociedades industrializadas muchas formas de amor al prójimo, es más fácil llegar a Dios, al amor desinteresado por él. Podemos emanciparle, en parte, de sus funciones de salvamento a la humanidad, de su faceta de Dios tapa-agujeros, y amarle por sí mismo, sin esperar nada a cambio.

Las mujeres podemos ofrecer nuestras experiencias en este campo. Alejadas tradicionalmente del poder, supimos mantener la imagen tierna y acogedora de Dios en medio de un cristianismo que temblaba ante la imagen del Dios juez. Jugamos con ventaja, pues el *ánima* religiosa femenina es más sensible que el *ánimus* del varón y puede entrar mejor en las profundidades de Dios.

Allí la persona intenta querer y deleitarse con el Otro, y su esfuerzo se premia cuando encuentra alegría en darse, salir de sí y recibir el flujo de vuelta. Aquí nos introducimos de lleno en el mundo de la mística, donde la sensación primordial es el deseo de estar unido con el Todo; una unión casi física, donde no hay una respectividad distante, pero donde se respeta la identidad del alma mística. No hay un simbolismo mejor para explicar este estado que la relación de la madre encinta con el hijo que lleva en su seno; la nueva vida comporta una unión con la vida divina, sin eliminar las distinciones entre creador y criatura.

Desde la fortaleza que nos da este castillo interior, podemos dar el siguiente paso: usar nuestra limitada vida temporal para mejorar la situación de los hombres que conviven con nosotros y el entorno en el que van a vivir nuestros hijos.

Tradicionalmente, manos femeninas se han dedicado durante siglos a curar las heridas externas del hombre, su desnutrición y desamparo.

«Ningún remedio de los nuestros, pobres médi-

cos, tiene el poder maravilloso de una mano de mujer que se posa sobre la frente dolorida», dice Marañón<sup>39</sup>.

Mientras el hombre se dedicaba a la caza y a la guerra, la mujer estaba inmersa en la experiencia cumbre de su vida: el nacimiento, la nutrición y el cuidado de los nuevos seres que emergen en la tierra.

Eso nos ha hecho expertas en remediar las situaciones injustas de la humanidad, que es uno de los quehaceres primordiales del cristiano: hacer que el reino se vaya implantando en la tierra. La esperanza en un futuro mejor asegurado nos debe llevar a esta espera activa, laboriosa, en beneficio de los demás. Pero todo ello, con la tranquilidad de encajar que lo que no se puede eliminar, sí se puede afrontar y sobrevivir; que incluso la muerte se puede contemplar como una parte del ciclo de la vida, como algo que hay que llorar, pero que sirve para que otros puedan participar de esta misma vida.

El hecho de que Cristo haya vencido a la muerte debe dar al cristiano un impulso suplementario que le haga capaz de vencer cualquier frustración, que le permita permanecer en la brecha cuando los esfuerzos por mejorar resultan una y otra vez infructuosos, e incluso que celebre la satisfacción de la vida bajo condiciones injustas, pues todo sufrimiento integrado en Cristo es aceptado.

Su acción no estará motivada por el deber o la conciencia, sino por el amor y la esperanza que nacen de su seno. Esa esperanza activa irá acompañada de una alegría profunda a los que dan cobijo y alimento, educan a los niños y festejan la belleza de la vida; «a los que se empeñan en una labor transformadora del mundo y consiguen porvenires provisionales que van quedando superados»<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> G. Marañón, *Soledad y libertad*, en *Obras completas*, II. Madrid 1973, 110.

<sup>40</sup> J. Alfaro, *Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana*: Concilium 59 (1970) 357.

La experiencia de ese amor proporciona unos momentos que Maslow llama «experiencias cumbre» y que nos aproximan a lo que será la plenitud final.

«La persona que se encuentra en la cumbre de viene deforme en el sentido que acepta completa, amorosamente, compasiva y gozosa el mundo y la persona... Los efectos posteriores se pueden definir como el regreso a la tierra desde una visita a un cielo personal»<sup>41</sup>.

Son estas experiencias de plenitud, adquiridas en el servicio y la entrega a los demás, las que nos hacen empezar a gustar de la esperanza aquí en la tierra.

Desdibujada la imagen de Dios omnipotente, la podemos sustituir por la que le contempla como dador de vida mediante el amor. Pero ese amor es frágil, el Dios encarnado entre los hombres tampoco quiso imponerse, y el poder relacional que pone en nosotros se puede romper con facilidad. Tanto se puede romper, que se llega incluso a los genocidios en los que tantas veces ha incurrido la humanidad. Pero cuando perdura, es un espejo de la trascendencia, pues apuesta por la vida, por el pobre, por el que nos ha hecho un mal, por las flores, por el desamparo... en una cultura que vive el mundo, humano y natural, exclusivamente en términos de valor.

La actividad del cristiano no debe ir sólo a liberar a la humanidad de sus problemas políticos o económicos; debe enseñar a cada hombre a recorrer el camino que él ha descubierto, a entrar en su interior y allí encontrar a Dios. El verdadero viaje de la esperanza comienza adentrándonos en la profundidad de nuestro ser, para allí descubrir el sentido de la vida y encontrar a Cristo como respuesta.

Atender al hombre no debe hacernos olvidar al mundo en el que vivimos. La cadena del mando

que se implantó en la tierra: Dios, hombre, mujer, vida no humana, materia, nos ha colocado tradicionalmente a las mujeres más cercanas al mundo animal y material. Las propias transformaciones que sufre nuestro cuerpo: menstruaciones, embarazos, lactancias nos hacen comprender mejor los cambios y mutaciones que sufre la naturaleza.

Flores y plantas han adornado nuestra casa, aunque ello no reportara beneficio alguno. La belleza del color, de la fragancia, del tacto han impresionado nuestras almas femeninas. A nosotras nos corresponde abrir los ojos del mundo, como los abrió Job, a la naturaleza que nos rodea; mentalizar a niños y grandes de que nuestra suerte es común y que el agua cristalina y el aire puro, el canto de los pájaros y el rumor de las hojas contribuyen a nuestra felicidad.

Si somos capaces de vivir todo esto, comprenderemos «que el fracaso histórico no es la última palabra, que incluso en los casos más adversos podemos seguir confiando en Dios»<sup>42</sup>. Descubriremos que el cielo prometido no es un lugar, sino una actitud de comunión con el Padre y que su gozo se empieza a disfrutar en esta tierra. Que quien está en diálogo con Dios no muere y que el alma es una dinámica de apertura sin fin, que a la vez participa en lo infinito<sup>43</sup>.

Y si creemos esto de verdad, podremos cantar con Rubén Darío que, gracias a Cristo, «siempre hay futuros de esperanza en el útero eterno».

## Bibliografía

- Alfaro, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*. Barcelona 1972.  
 AA.VV., *La esperanza*: Concilium 59 (1970).  
 Balthasar, H. U. von, *Las tres caras de la esperanza actual*: Sel. Teol. 51 (1974) 212-220.

<sup>42</sup> E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid 1981, 599.

<sup>43</sup> J. Ratzinger, *Más allá de la muerte*: Sel. Teol. 51 (1974) 210.

<sup>41</sup> A. H. Maslow, *El hombre autorrealizado*. Barcelona 1983, 134.

- Boff, L., *Hablemos de la otra vida*. Santander 1991.
- Bultmann, R., *Historia y escatología*. Madrid 1974.
- Ellacuría, I., *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*: Sel. Teol. 76 (1980) 325-342.
- Fraijó, M., *Fragmentos de esperanza*. Estella 1992.
- Küng, H., *Eternal life?* Londres 1985.
- Lohfink, N., *Las profecías irrealizadas sobre la esperanza del AT y su validez para los cristianos*: Sel. Teol. 86 (1983) 111-114.
- Metz, J. B., *El dios de mi irreductible esperanza mesiánica*: Vida Religiosa 66 (1989) 25-32.
- Moltmann, J., *Teología de la esperanza*. Salamanca 1968.
- *El futuro de la creación*. Salamanca 1979.
- Pannenberg, W., *La resurrección de Jesús y el futuro del hombre*: Sel. Teol. 16 (1980) 353-361.
- Ratzinger, J., *Escatología y utopía*: Sel. Teol. 72 (1979) 313-320.
- *Más allá de la muerte*: Sel. Teol. 51 (1974) 204-211.
- Tamayo-Acosta, J. J., *Religión, razón y esperanza*. Estella 1992.

## Iglesia

Elisa Estévez

Volverse creativamente hacia el pasado, reencontrarse en la memoria colectiva de un pueblo, abrir espacios de futuro enraizados en la herencia recibida, sigue siendo exigencia de todo sujeto histórico.

Nuestra reflexión se centra en el papel de la mujer en las primeras generaciones cristianas. Nuestra postura no pretende ser reivindicativa sin más, sino que buscamos clarificar si tiene o no razón de ser la sufrida discriminación de la mujer dentro de la Iglesia. Somos conscientes de que, a nivel de principios generales, todos se manifiestan partidarios de una igualdad que, en la vida cotidiana, cobra acentos de desigualdad.

Nuestro estudio se enmarca, por tanto, dentro de los múltiples aportes de tantas mujeres empeñadas en la recuperación de la verdadera humanidad, tanto para el varón como para la mujer. Evidentemente, si la mujer ocupa su puesto en la sociedad y en la Iglesia, el hombre se tiene que resituar. Esto, lejos de restarle protagonismo, le devuelve su verdadera dignidad.

Nos sentimos impulsadas a hacerlo como discípulas de Jesús, que quieren caminar detrás de él, repitiendo sus mismos gestos. La Biblia nos muestra un Dios enamorado de los desposeídos y los humildes. La opción por la mujer es inseparable de la opción por los pobres. Su resistencia a ser sistemáticamente excluida es, como la de los pobres, una resistencia para tener «vida en abundancia» (Jn 10,10).

## 1. Principios eclesiológicos de las primeras comunidades cristianas

Abordar el tema de la mujer en las primeras comunidades cristianas no es posible hacerlo sin reflejar, al menos someramente, los rasgos más sobresalientes de las *distintas comunidades* que conformaron la Iglesia del siglo I.

Quizá nos hemos acostumbrado a mirar a la Iglesia como una gran comunidad que se formó inmediatamente después de la muerte y resurrección de Jesús y en la que no surgieron ni conflictos ni acentuaciones diversas en el modo de hacer vida la palabra del Maestro. Nada más lejos de la realidad. Retomar los orígenes de la Iglesia supone entrar en un proceso que tiene como fuerza dinamizadora la experiencia de un Jesús que se entregó hasta la muerte por amor, y al que se quiere ser fiel por encima de toda adversidad.

Los orígenes no fueron tiempos fáciles. Las primeras comunidades tuvieron que enfrentarse con problemas y tensiones de todo tipo (internas y externas)<sup>1</sup>. El alimento para todas ellas fue el mismo: la vida y la enseñanza de Jesús, el Señor. Sin embargo, el modo de adecuarlo a las distintas situaciones históricas, es decir, de encarnarlo en la complejidad económica, social, política, cultural y religiosa del momento, fue diverso.

Los años que siguieron a la muerte de Jesús, la época *apostólica*<sup>2</sup>, estuvieron marcados por la confianza y la seguridad que daba la presencia de los que habían visto y tocado al Señor (1 Jn 1,1). La gran crisis surge cuando éstos desaparecen y las comunidades que ellos habían acompañado tienen que continuar solas su compromiso en el mundo a la luz del evangelio anunciado. Empieza así una

etapa, la era *sub-apostólica*<sup>3</sup>, caracterizada por *diversidad de tradiciones* que encuentran su espacio de desarrollo y crecimiento dentro de la única Iglesia católica. Un desafío que la Iglesia naciente supo afrontar sin temor y consciente de que en todas estas tradiciones la revelación de Dios no se agotaba, sino que se complementaba. Fruto de ello es la existencia de una Iglesia que se mantiene unida en la diversidad.

Podemos distinguir *cuatro grandes tradiciones*<sup>4</sup>: 1) además de las cartas auténticas de Pablo (época apostólica), en este período subapostólico, nos encontramos con otros tres sub-grupos de escritos enraizados en el pensamiento paulino y, a la vez, desligados del mismo (Lucas-Hechos, Colosenses-Efesios, Pastorales); 2) tradición del Discípulo Amado; 3) tradición de Pedro; 4) tradición de Santiago.

Nuestro estudio se centra exclusivamente en la tradición paulina. De ella presentamos a continuación algunos de sus principios eclesiológicos más relevantes. Resaltaremos también algunos aspectos de la tradición del Discípulo Amado, porque nos parece especialmente iluminadora para entender mejor la paulatina marginación de la mujer hacia la periferia de la Iglesia.

Los dos polos contrapuestos están representados por la línea de las Pastorales y los escritos de la tradición del Discípulo Amado.

Las *Pastorales* resuelven los problemas de la nueva etapa acentuando todas aquellas categorías que aseguran la estabilidad y la continuidad, la ortodoxia y la autoridad. Reflejan un proceso muy fuerte de institucionalización de la Iglesia, donde categorías como *apostolicidad, sucesión, oficio magisterial, y reinterpretación de la tradición*, se con-

<sup>1</sup> M. Legido, *Fraternidad en el mundo*. Salamanca 1982, 81-153.

<sup>2</sup> R. E. Brown, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Bilbao 1986, 15.

<sup>3</sup> R. E. Brown, *Las Iglesias*, 15. La mayoría de los escritos del Nuevo Testamento hay que situarlos en este momento.

<sup>4</sup> Seguimos el estudio de R. E. Brown, *Las Iglesias*, 29; R. Velasco, *La Iglesia de Jesús*. Estella 1992, 49-50.

vierten en clave de discernimiento del ser y misión de la Iglesia. De este modo, la comunidad de discípulas y discípulos de Jesús se organiza estableciendo diferencias insalvables entre los que saben y pueden enseñar con autoridad, los *maestros oficiales*, y los que son enseñados y deben obedecer. El entronque con los orígenes queda vinculado a la figura de los apóstoles —exclusivamente hombres—, relegando realidades tan centrales en el evangelio como el seguimiento y el discipulado. Consecuencia de todo ello es la pérdida de protagonismo del pueblo de Dios en su conjunto, y de la mujer en particular. Preocupados por mantener lo recibido, generan procesos de inmovilismo y de vuelta hacia el interior.

En cambio, la *tradición del Discípulo Amado* acentúa la importancia del amor como característica de los seguidores y seguidoras de Jesús, que se constituyen en comunidad de creyentes por la fe en él. La vinculación con el Señor Jesús es la única garantía de fidelidad.

Es significativo que en esta tradición no aparezca el término *apóstol*, sino que el término que adquiere relevancia es el de *discípulo / a*. Esto implica que se rompe toda diferencia entre los creyentes. Algunas consecuencias serían las siguientes: en primer lugar, no hay necesidad de maestros (1 Jn 2,27), porque sólo el Espíritu es quien enseña; en segundo lugar, la mujer recupera el papel protagónico que le corresponde<sup>5</sup>. Las

<sup>5</sup> «Las actitudes de Juan hacia la mujer como aparecen en las páginas del cuarto evangelio son muy diferentes... la samaritana, Marta y María son personalidades de tanta importancia como el ciego o Lázaro. Al retratar creyentes, hombres y mujeres, no hay diferencia de inteligencia, intensidad o respuesta. Marta es portavoz de una confesión de fe (11,17...) que Mateo (16,16-17) pone en labios de Pedro y por la que éste gana la bendición de Jesús y el reconocimiento de que la revelación divina ha actuado en él. Si en la última cena (Jn 17,20) Jesús reza por los que creerán en él a través de sus discípulos (varones), un pueblo entero llega a creer en Jesús a través de la palabra de la samaritana (4,39). En Jn 20,14 no es Pedro, sino María Magdalena, la primera en ver a Jesús resucitado, y cuando va a los discípulos, es la primera también en

*mujeres-discípulas*, vinculadas a los orígenes por el amor que tenían al Maestro y que las llevó a seguirle desde Galilea hasta el calvario (Lc 8,1-3); son reconocidas como testigos cualificados del acontecimiento desencadenante de la Iglesia (Jn 20,1-18 y par). Enraizadas en el seguimiento como garantía de permanencia en el camino inaugurado por Jesús, el servicio que las mujeres han de prestar en la Iglesia vendrá reconocido y potenciado, sin quedar limitado a determinadas esferas que las relegan a la pasividad y a la escucha. Vinculadas a la Iglesia por la obediencia al Señor —lo que las constituye en miembros con *pleno derecho*<sup>6</sup>—, se ofrecerán como regalo al resto de la comunidad para recrear la fraternidad anulando las diferencias existentes no sólo en razón del carácter laical o consagrado, sino también en razón del sexo.

La *obra lucana* nos presenta una comunidad que se mueve a impulsos del Espíritu, muy vinculado, por otra parte, con los apóstoles (Hch 1,2.6-8), y a los que constituye en autoridades dentro de la comunidad cristiana. Una de sus preocupaciones fundamentales es establecer la continuidad con la tradición del Señor Jesús, que viene asegurada, en primer lugar, por los doce, y que encontrará posteriormente un énfasis especial en los representantes de la comunidad (Hch 19,28)<sup>7</sup>. El hecho de que las mujeres aparezcan en

hacer la proclamación pascual...» (R. E. Brown, *Las Iglesias*, 94-95). Así también R. Velasco, *La Iglesia*, 81.

<sup>6</sup> Así sucedió también en el grupo de Jesús; ver X. Pikaza, *La mujer en las grandes religiones*. Bilbao 1990, 147.

<sup>7</sup> «... según la concepción de Lucas, el ministerio de dirección de la comunidad pertenece a la esencia de la Iglesia y expresa la inalterable continuidad que determina su vida ulterior en el curso de la historia.

A este punto es necesario hacer una precisión importante. Siempre se ha atribuido a Lucas la idea de que esta continuidad depende del hecho de que el ministerio, que procede de Jesús y de los apóstoles, se ha transmitido en la Iglesia a través de una sucesión de ministros históricamente verificable. Sin embargo, hay una serie de razones que contradicen esta imagen de Lucas como abanderado del principio de la «sucesión apostólica» (J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles*. Madrid 1984, 409).

el «prólogo-bisagra»<sup>8</sup> de Hch (v. 1-14), donde Lucas entronca esta segunda obra con la primera, nos parece especialmente significativo y digno de ser tomado en cuenta. Como veremos más adelante, Lucas atribuyó a las mujeres un papel muy importante durante el ministerio público de Jesús.

Es característica fundamental de esta comunidad su carácter misionero, vinculado estrechamente al concepto de «apóstol», que Lucas emplea exclusivamente para los «doce»<sup>9</sup>.

La visión que Lucas presenta de la Iglesia no refleja las tensiones y conflictos que las primeras comunidades tuvieron que afrontar, sino que hace hincapié en la unidad, la santidad y la catolicidad de esta comunidad.

La *tradición de Colosenses y Efesios* nos presenta la Iglesia como cuerpo de Cristo, el cual es su «cabeza» y de quien le llegan la vida, el crecimiento y la santidad (Col 2,19; Ef 4,13; 5,27). Una imagen idealizada que no deja lugar para los fallos y las debilidades.

«En este sentido encaja asimismo muy bien el que la idea del cuerpo adquiriera una forma organizada mediante el establecimiento de unos oficios o ministerios, que subraya ya claramente la importancia de la tradición apostólica y tiene rasgos institucionales y jerárquicos (cf. Ef 4,11); lo que en Pablo era todavía asunto de toda la comunidad, es ahora tarea de unos ministerios fijos, a saber: organizar a los santos para el ejercicio de su servicio...»<sup>10</sup>.

Esta visión de la Iglesia trae también consecuencias a la hora de plantearse cómo tiene que ser la contribución de la mujer al crecimiento de la Iglesia, pues si bien no se enfatiza tanto como en las pastorales la dimensión institucional y jerárquica, es clara la organización de comunidad a la

que se apunta y de la que quedan excluidas las mujeres.

En las *cartas auténticas de Pablo* encontramos también la imagen del «cuerpo» para designar a la Iglesia. Pero aquí no se establecen diferencias de gradación entre los distintos miembros, sino que cada uno, según su propio don (1 Cor 13), contribuye al crecimiento de la comunidad en Cristo. En sus escritos no aparece la tríada obispos-presbíteros-diáconos.

«La Iglesia surgió ciertamente del testimonio dado por los apóstoles, pero el número de éstos no era un número cerrado, sino que Pablo fue contado entre sus filas en virtud del llamamiento que recibió. De este hecho se saca una consecuencia, que queda aquí implicada en el concepto de Iglesia. La Iglesia no tiene su base en una sucesión histórica, sino en el hecho de que Cristo siempre sigue dando testimonio de sí mismo y sigue dando plenos poderes a sus mensajeros (cf. 1 Cor 3,4-10), en una palabra: en la actualidad de Cristo»<sup>11</sup>.

Por tanto, podemos afirmar que el Nuevo Testamento refleja la existencia de distintas concepciones eclesiológicas. Ninguna de ellas agotaba la totalidad de la herencia recibida. Es importante destacar también que en ningún momento esto supuso romper la comunión existente entre las distintas fraternidades.

La épocas sucesivas encontrarán en estas experiencias de vida comunitaria luz para continuar el camino. Sin embargo, podemos decir que progresivamente se fueron acentuando más unos aspectos que otros. Por ejemplo, la importancia que tiene en Pablo la Iglesia carismática fue dejando paso a una Iglesia más jerárquica; el amor como garantía de fidelidad a la tradición de Jesús (tradición del Discípulo Amado) fue sustituido por maestros autorizados que señalaban el límite entre la ortodoxia y la heterodoxia (Pastorales); el discipulado quedó subordinado al apostolado; el papel activo de las mujeres durante el ministerio de Jesús (Lu-

<sup>8</sup> J. Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana*. Córdoba 1989, 34.

<sup>9</sup> D. Müller, *Apóstol*, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, I. Salamanca 1990, 140-141.

<sup>10</sup> L. Coenen, *Iglesia*, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, II. Salamanca 1990, 330.

<sup>11</sup> L. Coenen, *Iglesia*, en *Diccionario*, II, 329.

cas, Juan) quedó suplantado por un progresivo acallamiento de éstas en las asambleas cristianas (Colosenses, Efesios, Pastorales); la creatividad se fue convirtiendo en depósito fijo e inalterable; el miedo a no ser fieles provocó el que los cristianos vivieran un proceso de repliegue sobre ellos mismos; la comunidad creyente entró a formar parte de la categoría de los enseñados que sólo reciben y escuchan, y especialmente las mujeres.

## 2. El seguimiento y el discipulado como herencia de Jesús

Pasamos a continuación a abordar aquellos aspectos más significativos del grupo de los discípulos / as, es decir, de aquellas personas que acompañaron a Jesús en su ministerio público. Y que ciertamente no quedan identificados exclusivamente con los «doce».

El anuncio del reino constituye el tema central del evangelio: «El plazo se ha cumplido. El reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el evangelio» (Mc 1,14). Desde el principio, Jesús se rodea de un grupo de personas que lo acompañan y son testigos privilegiados de sus palabras, sus gestos y, en definitiva, de su vida como hermano mayor enviado para que en él apareciera el amor entrañable del Padre. Es este grupo, constituido por hombres y mujeres, el que, después de la resurrección de Jesús, va a dar origen a la Iglesia.

Experiencia común de todos los que se encuentran integrados en este grupo es el *seguimiento*. Por eso vamos a analizar más detenidamente dicha experiencia. La expresión más repetida en el Nuevo Testamento para expresar esta realidad es el verbo *akolouthéo* (seguir). La mayoría de las veces este término aparece en los sinópticos (60x). Significa fundamentalmente seguir a Jesús. Es propio de textos de vocación o textos que marcan las condiciones del seguimiento. Como afirma J. Mateos, en este verbo

«domina el sema de relación, siendo el movimiento el medio indispensable para mantenerla. En sentido

local, supone un camino (*bodos*) común. Al admitir *bodos* un sentido figurado, puede pasar a sentido figurado (modo de vida subordinado / imitación del modo de vida). La relación continúa, pero pierde el sema local (proximidad a persona que camina), convirtiéndose en cercanía por semejanza (semejanza con persona que vive de tal modo): discipulado»<sup>12</sup>.

A veces encontramos textos donde la multitud sigue a Jesús. Suele ser anuncio de una curación (por ejemplo Mt 8,1-4; 12,15-21; Mc 3,7-12; Lc 9,10-17). El hecho puede ir también vinculado a la admiración que la gente siente por la enseñanza de Jesús (por ejemplo Mt 7,28-8,4). En un único texto nos encontramos que los que acaban de ser curados –los dos ciegos– le siguieron (Mt 20,29-34).

La repetición sistemática de que la multitud seguía a Jesús, sobre todo en textos de curaciones, nos hace suponer que dentro de esas gentes anónimas estaban incluidos, entre otros, los/as que eran curados/as. De hecho, sabemos por Lc 8,1-3 que *con él* caminaban no solamente los doce, sino también algunas mujeres que habían sido curadas de malos espíritus y enfermedades<sup>13</sup>. Y esto ocurría mientras Jesús recorría ciudades y aldeas predicando y anunciando el evangelio. La expresión es la misma para los doce (*con él*). Este hecho tan singular nos hace preguntarnos por su significado profundo. No sería justo pasar por alto este testimonio de Lucas alegando que no lo encontramos en otros textos del Nuevo Testamento. La cualidad no viene vinculada necesariamente con la cantidad.

Nos encontramos en Galilea. Jesús se va manifestando a través de gestos y palabras. Va introdu-

<sup>12</sup> J. Mateos, *Estudios de Nuevo Testamento*, I. Madrid 1977, 46.

<sup>13</sup> «Jesús recibe en su compañía a varones y mujeres, separándose así de los rabinos de Israel que solamente acogían a varones... Jesús no ha querido instaurar un movimiento de letrados, expertos en la ciencia sagrada. Busca el mundo nuevo del hombre (ser humano) liberado para el reino. Para eso le valen igualmente varones y mujeres. Ambos aparecen como iguales ante el don de Dios y de su gracia. Por eso, las mujeres pueden seguirle y le siguen como miembros de "derecho pleno" dentro de su grupo» (X. Pikaza, *La mujer*, 147).



ciendo a los que caminaban con él en la comprensión de esa nueva realidad que es el reino de justicia, de amor y de vida para todos. A lo largo de estos capítulos, vemos que Jesús se va rodeando de un grupo de personas que le siguen y que comparten con él los caminos polvorientos, la comida, el cansancio... y sobre todo la enseñanza. Esto supondría romper con una comprensión unilateral del seguimiento que lo vincula exclusivamente a los doce. En el Nuevo Testamento nos encontramos diversos modos de seguir a Jesús, pero su contenido es idéntico en todos los casos. En realidad, supone o ha de suponer para unos y otros incorporarse a la construcción del reino de amor. El mismo Lucas nos dice (23,27) cómo, camino del calvario, Jesús era seguido por una gran muchedumbre del pueblo, y de mujeres que lloraban y se lamentaban por él. Completa esta información el v. 49: «Todos los que conocían a Jesús, y también las mujeres que lo habían seguido desde Galilea, estaban allí presenciando todo esto desde lejos».

Nos interesa fijarnos en el grupo de mujeres. Es el mismo del c. 8. Si se hallan presentes en ese momento es porque verdaderamente habían creído en él. El miedo —estaban allí «desde lejos»— no les había impedido llegar hasta el final, pues «era tan fuerte el amor que le tenían, que esto mismo “les sometía” a ellas a estar allí»<sup>14</sup>.

En primer lugar, la persona que se pone en disposición de seguimiento, *deja todo*: las mujeres dejaron su puesto en la vida para entrar a formar parte del grupo de Jesús; y en segundo lugar, inaugura *nuevas relaciones de vida*, basadas en la igualdad y la fraternidad.

Por último, las mujeres que permanecieron con Jesús hasta su muerte serán también testigos de su resurrección (Mt 28,1-10 y par). A ellas les confiará el encargo de anunciarlo a los discípulos que,

por temor, le habían abandonado (Mt 28,10). Es decir, Jesús les confía la importante misión de alentar a los hermanos y de confirmarles que aquel que habían matado, estaba vivo.

Por consiguiente, Jesús incorpora a su misión a las mujeres de una manera radicalmente nueva y en abierta oposición a las costumbres de su tiempo. Dejó abierto un camino de igualdad en el amor, que no siempre ha sido reconocido y valorado por la Iglesia, pero que, desde siempre, las mujeres entendieron bien. Ausentes de los servicios en la Iglesia que incluían toma de decisiones y responsabilidades de autoridad, las mujeres se entregaron a la tarea de construir el reino en la historia. Desde la periferia, se encontraron con la raíz de la Buena Noticia de Jesús: él las quería cerca para enviarlas a colaborar en la construcción de la fraternidad universal. La cercanía desde los márgenes de la historia de la Iglesia les hizo comprender de un modo nuevo y desafiante el significado de caminar detrás de Jesús estando cada vez más identificadas con él.

Caminar detrás de las huellas del Maestro (Lc 8,1-3), amarle por encima del miedo (Lc 23,27), manifestarse como seguidoras de él, incluso en el lugar en que lo estaban matando (Jn 19,25), ver al Señor vivo antes que los mismos apóstoles (Mc 16,9), las acredita como sujetos capaces y dignos de ser co-partícipes a todos los niveles en la misión de la Iglesia. Estas son sus credenciales.

### 3. La mujer en la tradición paulina: luces y sombras

No hemos pretendido hacer un análisis exhaustivo de todos los textos; lo que ofrecemos a continuación es una selección de aquellos que, a nuestro parecer, presentan mayores aportes para el objetivo de nuestro trabajo: rescatar el rol de la mujer en la primitiva Iglesia.

Hemos elegido abrir esta parte de nuestro trabajo con un texto de Pablo a los Gálatas que, a nuestro juicio, irradia una luz penetrante en la

<sup>14</sup> Palabras recogidas de una mujer campesina en un curso de Biblia en Petén (Guatemala).

búsqueda del papel que se le reconoce a la mujer en la primitiva Iglesia:

«Pero cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su propio Hijo, nacido de mujer, nacido bajo el régimen de la ley, para liberarnos de la sujeción de la ley y hacer que recibiéramos la condición de hijos adoptivos de Dios» (Gál 4,4-5).

Ya en la estructura literaria que presenta este texto encontramos luces para su interpretación. Pablo presenta su afirmación ayudándose de una simetría quiástica. Nosotros nos fijaremos únicamente en la correspondencia existente entre «nacido de mujer» y «hacer que recibiéramos la condición de hijos adoptivos de Dios», a la que, en general, los autores han prestado menor atención.

Las palabras «nacido de mujer» atestiguan la verdad de la encarnación y solidaridad del Hijo de Dios con todo el universo. La acogida de este don y de esta tarea, por parte de una mujer, posibilita para todos y todas nuestra participación de la filiación del Hijo de Dios, a la vez que abre las puertas a la fraternidad universal (v. 5). Habiendo elegido este camino, Dios reconoce la dignidad de la mujer situándola en el plano de la redención-liberación de la humanidad. El hecho de llevar a su Hijo durante nueve meses en su seno no la relega a la esfera de la privacidad, sino que la coloca en un plano singular en la historia de la salvación. Su maternidad está destinada a apoyar los esfuerzos de la humanidad entera que, a partir de Jesús, quiere estrechar los lazos de hermandad creados por él y cimentados de un modo definitivo con su muerte y resurrección (Jn 19,15-27).

### 3.1. Abiertas a la palabra creadora

Desde el principio, la Iglesia incorporó a las mujeres como miembros natos. El rito de incorporación fue y es igual para hombres y mujeres, al contrario de lo que sucedía en el judaísmo con la circuncisión<sup>15</sup>. Las mujeres fueron bautizadas y

recibieron el *Espíritu* en las mismas condiciones que los varones, como afirma el texto de Hch 8,12.

Sin entrar en una exégesis detallada de este texto, podemos afirmar que existen dos momentos: uno, cuando Felipe los vinculaba, en cierta manera, a la persona de Jesús, «pero sin llegar a una vinculación personal, interior, sellada mediante el bautismo con Espíritu Santo, signo distintivo de la comunidad mesiánica»<sup>16</sup>; y otro cuando reciben ya la fuerza del Espíritu mediante la imposición de manos de los apóstoles.

Lo que nos interesa destacar de este texto es la mención explícita de hombres y mujeres como sujetos que experimentan en las mismas condiciones la salvación de Jesucristo y su consiguiente pertenencia a la comunidad salvífica inaugurada por él.

Nos detendremos en la fórmula «en el nombre de Jesús» (v. 16), la cual tiene una doble significación: por un lado, expresa que es el mismo Jesús quien regala el arrepentimiento y el perdón; y por otro, indica la finalidad del bautismo, esto es, llegar a ser de él. Por tanto, el bautismo cristiano señala el comienzo de una vida alejada del pecado y orientada a la construcción de la familia de hermanos a lo largo de todo el universo.

Si las mujeres son co-partícipes junto con los hombres de esta experiencia fundante, esto significa que ellas y ellos están destinados a llevar adelante, en igualdad de derechos y deberes, las tareas del reino y de la Iglesia.

En el libro de los Hechos encontramos también expresiones que hacen referencia a la experiencia creyente de hombres y mujeres (Hch 17,2; 17,34). La fe es un elemento indispensable en la relación que se establece entre Dios y la persona que quiere continuar su proyecto de amor en las distintas situaciones históricas. La fe no es un acto

*bién yo les envío a ustedes»: la mujer en la evangelización: Diakonia 63 (1992) 3-12.*

<sup>15</sup> M. C. L. Bingemer, «Como el Padre me envió, así tam-

<sup>16</sup> J. Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía*, 216.

unilateral, sino que supone un movimiento de ida y vuelta. Por un lado, expresa la cualidad de alguien que es capaz de asegurar a otros, de ser para ellos roca y fundamento (Sal 62); y por otro lado, la vivencia de quien, seguro en esa *fortaleza*, se confía plenamente. Evidentemente, estos dos aspectos se implican mutuamente, pero se sitúan en planos diversos. Dios se coloca en un movimiento descendente, que encuentra eco en la persona que dirige su corazón hacia él y que, por ello, se lanza a una relación de iguales con todos/as los que se encuentran a su alrededor.

Se establece una relación semejante a la de un/a hijo/a con su madre. Ya desde el seno materno reciben ese amor que va a ser soporte de sus vidas en el futuro y garantía de crecimiento como personas sanas en una sociedad sin barreras.

Como hemos dicho, esta confianza básica otorgada por el Dios Madre genera un movimiento de hermandad sin precedentes. Dios no hizo tampoco exclusiones a la hora de ofrecerse como soporte de aquellos/as que, con su respuesta, iban a constituirse en comunidad de creyentes. La mujer, generadora de confianza y de vida, entra en este proceso desde el interior de ella misma. Comprenderá las exigencias de ser discípula en relación dialéctica con su condición femenina. Preparada incluso biológicamente para dar acogida y seguridad, a la vez que para sentir de un modo inmediato a quien recibe de ella alimento y apoyo, se adentrará en la experiencia de la fidelidad de Dios de un modo, diríamos, natural. Es decir, su condición de mujer y de madre es fuerza dinamizadora y no reductora en su condición de creyente<sup>17</sup>.

En un tercer momento, nos fijamos en aquellos textos que hacen referencia al diálogo sostenido con Dios como una forma de mantener la proximidad y la familiaridad con él. Es decir, recogemos

en este punto la *experiencia orante* de las mujeres en la Iglesia de los comienzos. Tomamos como punto de referencia los textos de Hch 1,14; 16,13 y 21,5.

«Es curioso el uso frecuente de *proseúchomai* en los escritos de Lucas. Para él, la oración es una manifestación capital de la fe y de la vida cristianas, y Jesús es el modelo en quien debe inspirarse el que ora (Lc 11,1). Las ocasiones más importantes de la vida de Jesús y de sus apóstoles, así como de su Iglesia, se caracterizan porque en ellas se adopta ante Dios una actitud de oración; todas las decisiones importantes se toman a partir de la oración (Lc 3,21s; 6,12s; 9,18.28s; 22,44; 23,34; Hch 1,14.24s; 6,6; 9,11; 10,9; 13,3)»<sup>18</sup>.

En Hch 1,14 aparecen de nuevo las mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea: ahora, incorporadas a la comunidad postpascual, siguiendo la más pura tradición evangélica. La mención que se hace de ellas está incluida en un sumario previo a la designación de la persona que había de completar el grupo de los apóstoles. Un momento decisivo para la comunidad de Jesús y en el que están presentes también las mujeres. El v. 15 dice «uno de aquellos días», indicando con ello el período de tiempo al que se refieren los v. 13-14. Por consiguiente, las mujeres que se mantenían en oración junto a los otros miembros de la comunidad forman parte del grupo que tenía la responsabilidad de pedir a Dios que les confirmase al que debía de sustituir a Judas. Lucas presenta a Pedro como «portavoz de la asamblea y como jefe de la comunidad»<sup>19</sup>, pero también es cierto que la asamblea tiene un papel activo: el v. 23 indica que «presentaron a dos». En esta misma línea vemos que todos y todas rezan inmediatamente antes de echar a suertes entre uno y otro candidato (v. 24-26). Es en medio de esta comunidad, formada por hombres y

<sup>17</sup> Remitimos a un estudio de M. Navarro, quien hace una estupenda lectura desde el punto de vista materno de algunos textos de los libros del Exodo y de los Números: EphMar 41 (1991) 37-83.

<sup>18</sup> H. Schönweiss, *Oración*, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, III. Salamanca 1986, 221.

<sup>19</sup> J. Roloff, *Hechos*, 57-58.

mujeres que se abren a la palabra, donde Dios manifiesta su querer de cara a ese hecho concreto.

Hch 21,5 nos remite a preguntarnos por la función de la oración en el interior de la vida cotidiana. Por ejemplo, en este caso se trata de una oración en un momento de despedida. Pablo y sus acompañantes dejan la comunidad de Tiro y se dirigen hacia Jerusalén.

La oración abre el espacio para un encuentro singular entre Dios y cada persona. La soledad se transforma en existencia compartida, el misterio personal y social se descifra en el camino hecho en compañía, la tentación de refugiarse en el interior deja paso al compromiso audaz con su entorno. Este espacio de apertura y fidelidad sustenta una historia nacida y vivida en la confianza de aquel que nos amó y se entregó por nosotros hasta la muerte, y muerte de cruz. Oración y experiencia de fe se implican mutuamente. No se entienden la una sin la otra. Quien se siente seguro en el Dios que es Padre y Madre, Roca y Fortaleza, establece un diálogo abierto y sin miedo, y se dispone a asumir plenamente las exigencias de cualquier tarea que se le pida en favor de sus hermanos/as. La mujer participa de esta experiencia fundante. Radicada en el Dios de la vida, puede y debe ser sujeto activo en la construcción de la comunidad y del reino de justicia y libertad.

### 3.2. *Generadoras de comunidad*

Uno de los recuerdos más significativos en los primeros cristianos es el reconocimiento de las mujeres como *transmisoras de la fe en Cristo Jesús* (Hch 16,1; Rom 16,13; 2 Tim 1,5). En todas las épocas y lugares se repite el hecho de que entre toda madre e hijo/a se establece una estrecha cercanía. Durante mucho tiempo es ella quien les acompaña singularmente en su crecimiento como personas. La mujer-madre como transmisora de humanidad juega un papel fundamental en la in-

corporación de sus hijos/as al mundo circundante. Con ella aprenden a hablar, a valorar sus costumbres, a respetar, en tensión dialéctica con el presente, la herencia recibida de sus antepasados... y también con ellas se introducen en la esfera de lo sagrado. Así es reconocido en los textos de la tradición paulina. Ellas son las responsables de que sus hijos se hayan abierto a la fe cristiana, y esto es motivo de alegría y razón suficiente para ser nombradas junto a sus hijos.

En síntesis, podemos decir que la sinceridad de la fe de sus madres (2 Tim 1,5) se transparenta en el siguiente hecho: de la confianza básica que como madres han ofrecido a sus hijos, ellas mismas les han abierto a una confianza más radical que es la confianza en Dios. De su mano se han adentrado en el compromiso de todo creyente: hacer de la historia una nueva creación.

Tabita (Hch 9,36-43) es presentada como una mujer que *practica la caridad*, ideal de esa comunidad judeocristiana. Su praxis va dirigida a las personas más necesitadas de la comunidad, personificadas en las viudas. Con ello, también sigue el ejemplo de Jesús que vivió de cara a los más necesitados. Esta mujer contribuye al crecimiento de la comunidad atendiendo a los más débiles.

El relato de la persecución y liberación de Pedro (Hch 12,1-23) contiene otro dato referido a las mujeres que es importante analizar. En el v. 12 se afirma que la comunidad estaba reunida en oración en casa de «María, la madre de Juan, llamado Marcos». El contexto nos refiere la persecución llevada a cabo por el rey Agripa I contra algunos cristianos (los que pertenecen a una línea más abierta) y que tiene como consecuencia el exilio forzado de Pedro (v. 17). Pues bien, en estos momentos difíciles, cuando la comunidad está amenazada, *una mujer sigue manteniendo abiertas las puertas de su casa para que la comunidad se reúna*.

Es significativo el dato de que esta comunidad reunida en casa de María se distingue de la otra comunidad, presidida por Santiago (mucho más

ligado a la ley judía). La casa-comunidad de María<sup>20</sup>, curiosamente está vinculada al grupo más abierto existente en Jerusalén, y al que Pedro se dirige, una vez liberado. La hospitalidad de esta mujer, a riesgo de su vida y la de su familia, favorece las condiciones de que un grupo que está amenazado por el poder establecido (en este caso, el poder político en alianza con el poder religioso judío) se fortalezca y permanezca en el amor del Señor.

*Ministerios reconocidos a la mujer en las comunidades de tradición paulina.* Nos centramos en los siguientes: ministerio profético, diaconal, de enseñanza, misionero y, por último, la institución de las viudas.

– *Ministerio profético* (encontramos testimonio de profetisas en Hch 21,9 y en 1 Cor 11,5).

En Hch 21,9 se menciona la existencia de cuatro mujeres célibes que poseen el don de profecía. En primer lugar, este hecho se explica desde la teología específica de Lucas. Dentro de su obra estamos en el tiempo de la Iglesia (siguiendo el esquema tripartito propuesto por Conzelman: tiempo de Israel, centro del tiempo y tiempo de la Iglesia), caracterizado por la efusión del Espíritu. Este Espíritu se distribuye en principio a todos los cristianos (Hch 2,17-18) según la interpretación que Pedro hace de la profecía de Joel, y se manifiesta igualmente en el gran número de profetas reconocidos (Hch 11,27-28; 13,1; 15,32; 21,9). Entre todas estas menciones destaca la de estas cuatro mujeres profetisas (21,9)<sup>21</sup>. En segundo lugar, Lucas quiere dejar de manifiesto en este relato (Hch 21,1-26)

<sup>20</sup> «... aparte de que aquí no se habla de *ho oikos* como en Hch 2,2, sino de *he oikia*, dicha casa / comunidad está presidida por “la María”..., de la cual tampoco se había dicho nada hasta ese momento» (J. Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía*, 325, nota 534).

<sup>21</sup> No se usa el título de «profetisa», sino que en el texto aparece una expresión equivalente con participio y que podemos traducir por «que tenían el don de profecía».

«dos situaciones comunitarias de *diverso signo*: la de la comunidad de Cesarea (“tenía cuatro hijas”), fiel a Dios... y dócil al Espíritu profético..., y la de la comunidad de Jerusalén (“tenemos cuatro hombres”), observante... y oprimida por la ley... El número “cuatro” indica universalidad... en este caso, la totalidad de las respectivas comunidades»<sup>22</sup>.

Ser profeta es ser portavoz de la palabra de Dios para la comunidad<sup>23</sup>. Tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento se reconoce que es un don de Dios. Nadie es profeta porque quiere. En el libro de los Hechos se reconoce, además, el lugar de los profetas junto a los doctores (Hch 13,1), es decir, entran a formar parte del grupo de personas cuya misión consiste en anunciar la palabra de Dios.

En 1 Cor 11,5, Pablo afirma también explícitamente que las mujeres pueden profetizar.

Estas mujeres profetisas eran signo de que la comunidad vivía de cara al Espíritu y caminaba en conformidad con el evangelio de Jesús. A través de ellas, Dios expresaba su querer para aquel grupo de creyentes. Pero, al mismo tiempo, el reconocimiento de estas mujeres como profetas por parte de esta comunidad implicaba la aceptación plena de esta mediación.

– *Ministerio diaconal* (Rom 16,1; no es tan claro el texto de 1 Tim 3,11).

Esta función, reconocida como uno de los diferentes ministerios dentro de la Iglesia, se enraza en la experiencia misma de Jesús, el cual, en solidaridad radical con sus hermanos, les sirvió hasta entregar su vida por todos ellos.

El capítulo 16 de la carta a los Romanos recoge el testimonio de muchas mujeres que han prestado

<sup>22</sup> J. Rius-Camps, *El camino de Pablo a la misión de los paganos*. Madrid 1984, 215.

<sup>23</sup> El profeta es un mensajero cuya misión es repetir las mismas palabras de aquel que le ha enviado. Ha sido testigo de una particular manifestación de Dios y responde obedientemente a su encargo.

su colaboración en la tarea misionera. Entre ellas se señala a Febe, a la que se le da el título de diaconisa de la Iglesia de Cencreas (16,1-3). En los primeros años del cristianismo, la diaconía abarcaba múltiples servicios en favor de la comunidad (se remediaban necesidades materiales y espirituales, entre éstas últimas se incluía el servicio de la palabra) y en favor de cualquier otra persona<sup>24</sup>. Las primeras generaciones cristianas afirmaron el valor del *trabajo pastoral* tanto de la mujer como del hombre en beneficio de sus compañeros en la fe<sup>25</sup>, reconociéndolo como un ministerio estable.

– *Ministerio misionero* (Rom 16,7).

En Pablo encontramos el uso más antiguo de la palabra apóstol. En Rom 16,7, este vocablo aparece referido a una mujer, Junias. Apoyándonos en otros textos paulinos, podemos entender mejor por qué se le da este título. Se trata de una vocación recibida directamente de Dios (Rom 1,5; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Gál 1,1), que lleva implícito el anuncio del evangelio entre los gentiles (Rom 11,13; Gál 2,8), y está en comunión con el querer de Dios (1 Cor 4,1). Consecuencia de su misión será el sufrimiento (1 Cor 4,9-13; 2 Cor 4,7-11; Rom 16,7). Ser apóstol no se traduce en privilegios dentro de la comunidad (1 Cor 12,25s). Teniendo en cuenta estos datos, nos parece razonable que

<sup>24</sup> «... el concepto se reduce cada vez más hasta llegar a designar más tarde la tutela de la comunidad que va ligada al oficio del obispo (1 Tim 3,1s y 3,8s); 1 Clem 42,1s; IgnMagn 2,1; 6,1; IgnTrall 3,1)» (K. Hess, *Servicio*, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, IV. Salamanca 1987, 216).

<sup>25</sup> Nos parece interesante recoger la opinión de A. Salas en *Mujer y ministerio: Nuevo Testamento: Diakonía* 63 (1992) 64, donde afirma lo siguiente: «Aun cuando se tengan pocos datos sobre la misión de tales diaconisas, puede aventurarse que –además de colaborar con los apóstoles en la expansión del mensaje– podían y debían dedicarse de forma especial a la instrucción de las mujeres. Sabiendo que el costumbrismo de la época solía mantenerlas enclaustradas en el gineceo, los varones no tenían acceso a él... También en los casos de matrimonios mixtos, sólo las mujeres podían instruir en la fe crística a cuantas esposas la deseaban abrazar».

esta mujer, junto con Andrónico, reciba el título de apóstol, máxime cuando de ellos dos se afirma que su ministerio lo realizaron de modo *insigne*.

– *Ministerio de enseñanza* (Hch 18,2.26; Rom 16,3; 1 Cor 16,19).

En estos textos, la figura de la mujer, Priscila, aparece unida a la de su esposo, Aquila. Nos interesa fijarnos especialmente en el texto de Hch 18,26, donde se nos informa de cómo ellos instruyeron a Apolo en la verdad del evangelio, integrándolo de este modo al caminar de la Iglesia paulina. De este dato es posible deducir que ambos contaban con un fuerte reconocimiento por parte de su comunidad, lo que, dicho de otro modo, es reconocerles su autoridad como transmisores fieles del evangelio de Jesús. Así lo considera también Pablo llamándolos «mis colaboradores en Cristo Jesús» (Rom 16,3), afirmando, por tanto, que en la tarea que él tiene encomendada cuenta con personas que le ayudan, es decir, que participan de su misma misión.

– *Ministerio de las viudas* (1 Tim 5,9-10).

Las Pastorales reflejan un ambiente nada propicio a la igualdad de la mujer en la Iglesia. Sin embargo, encontramos este texto a Timoteo donde se habla por primera vez de una institución nueva: la de las viudas. La primera pregunta que nos plantea es por qué sólo a estas mujeres se las considera dignas de entrar a formar parte de un grupo constituido para el ejercicio de la caridad y reconocido dentro de la organización comunitaria, al lado de obispos y diáconos. Considerar solamente el grado de apertura que esto supone nos parece insuficiente. Ciertamente, detrás se esconde una concepción que considera a la mujer subordinada al varón. En el matrimonio –bajo la guía autorizada de sus esposos (1 Tim 2,11-15)–, las viudas habrían aprendido lo necesario para desempeñar este servicio. Además, para mayor garantía, se señala que tengan cumplidos ya sesenta años. De este modo, ya no se dejan dominar por

sus pasiones, porque están apagadas (v. 11). Curiosamente, la edad no aparece como condición ni de diáconos ni de obispos. Detrás de ello podemos entender que el autor de las Pastorales considera que la mujer no es capaz de actuar libremente por encima de sus instintos, cosa que le parece obvia, en cambio, para los varones. El hecho de que hubiera excesos por parte de algunas viudas jóvenes no justifica el tratamiento discriminatorio con respecto a los hombres, entre los que con seguridad se daban también excesos.

El resto de condiciones que se indican (v. 10) quedan subordinadas a éstas. No obstante, nos parece que son las más importantes, porque son las que atestiguan la capacidad real de estas mujeres para comprometerse con sus hermanas y hermanos siendo fieles al espíritu de Jesús: entrañadas con el sufrimiento, sabias en el amor a sus hijos/as y en la acogida a todo creyente, expertas en el obrar el bien y hospitalarias con todos.

### 3.3. Testigos del reino

En esta última parte abordamos algunos de los textos que están más ligados al compromiso de la mujer con la historia desde su vocación específica.

1 Cor 7: Pablo se interesa aquí por algunos problemas que le han planteado los cristianos de Corinto. En este capítulo afronta las cuestiones relativas al matrimonio y al celibato<sup>26</sup>. En el caso concreto de la *vida matrimonial*, Pablo se define partidario de la igualdad del hombre y la mujer (v. 3-4). El principio general que había establecido en Gál 3,8 se verifica en esta situación ordinaria de la vida de dos personas. Derechos y deberes son contemplados de forma pareja<sup>27</sup>.

En cuanto al *celibato*, Pablo también considera iguales al varón y a la mujer. Resaltamos que, al

<sup>26</sup> No entraremos a analizar la opinión de Pablo en lo que se refiere al valor mayor o menor del celibato con respecto al matrimonio. Se sale del objetivo de nuestro estudio.

<sup>27</sup> X. Pikaza, *La mujer*, 162.

hacerlo de este modo, se le reconoce a la mujer una autonomía mayor que la que se le concedía ordinariamente en su medio. Libre de las ataduras paternas y maritales, vive responsablemente su seguimiento a Dios como único señor de la historia de salvación que está llamada a construir<sup>28</sup>.

*Ef 5,21-33*: La escuela paulina, alejándose de 1 Cor 7, nos presenta un esquema jerarquizante del *matrimonio*. El marido pasa a ocupar el primer puesto por encima de la mujer, en contradicción con lo expresado en el v. 21. El autor juega con dos expresiones diferenciadas cuando se trata del marido o de la esposa. A él le corresponde *amar*, mientras que a ella le corresponde *respetar* (lo mismo sucede en Col 3,18-19). Mientras el amor genera igualdad, el respeto, tal como es presentado en este texto, implica desigualdad. Como términos de comparación en la relación se establecen Dios y la Iglesia. Es claro que ambos se sitúan en un plano de subordinación. Por consiguiente, también la relación entre el marido y la esposa es de este tipo.

Algunos autores intentan superar esta realidad poniendo de manifiesto que los maridos están llamados a vivir esta superioridad siguiendo el ejemplo de Cristo que se entregó plenamente a su Iglesia (v. 25)<sup>29</sup>.

Por último, comentamos otro texto de las Pastorales (1 Tim 2,11-15), que ha tenido una influencia muy negativa a la hora de plantearse el papel de la mujer en la Iglesia.

Lo que más nos interesa es pararnos en la argumentación que se da para justificar el segundo plano que se le asigna a la mujer. Creemos que es

<sup>28</sup> X. Pikaza, *La mujer*, 163-164.

<sup>29</sup> Así lo afirma X. Pikaza en *La mujer*, 168: «El esposo es superior, como cabeza y signo de Cristo ante su esposa. Pero es superior de modo paradójico, no para mandar sobre la esposa, sino para entregarse por ella, en gesto de servicio hasta la muerte (como el Cristo).

De esta forma, *la misma superioridad se convierte en inferioridad*, si vale esta palabra: el patriarcalismo se transforma desde dentro, convirtiéndose en espacio de entrega del esposo por la esposa».

un ejemplo claro de una interpretación fundamentalista de la Biblia, que no respeta en absoluto el sentido del texto del Génesis, donde se afirma la igualdad radical del hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza de Dios. Nos sorprende con qué facilidad se justifica la subordinación en base a un argumento tan débil como la anterioridad, que por otra parte no es de siglos y que, ciertamente, no se puede deducir del relato de la creación. Por otra parte, no acabamos de entender por qué sólo la mujer es culpable de una transgresión que, según Gn 3,6, se atribuye a los dos. Así también lo considera Dios, porque el castigo va destinado a ambos (Gn 3,16-19)<sup>30</sup>.

Un aspecto singular nos lo dan algunos textos de Hechos donde se recoge la *experiencia de persecución* sufrida por algún grupo de la Iglesia naciente (Hch 8,12; 9,2; 22,4).

Apuntamos brevemente algunas notas del contexto. En los tres textos se trata de Pablo como perseguidor de la Iglesia. Ahora bien, la persecución no se desata contra todos los cristianos, sino solamente contra la rama helenista de la comunidad de Jerusalén. Es decir, contra aquellos que se presentan más liberales frente a la ley y a las instituciones judías.

Lucas nos hace notar que esta persecución la sufren tanto hombres como mujeres. Pertenecientes a una comunidad de mentalidad más abierta, entendieron que el mensaje de Jesús había de extenderse hasta los paganos. Esto les valió el tener que huir de Jerusalén hacia Judea y Samaría. La fidelidad creativa siempre ha sido considerada peligrosa por los poderes establecidos, que se sienten amenazados en su misma existencia. Lucas considera que hombres y mujeres son responsables de este vivir arraigados en la palabra del Resucitado y

<sup>30</sup> Ana María Tepedino considera este tipo de interpretaciones como expresión de la dominación simbólica que se ha ejercido sobre la mujer. Así lo expresa en las entrevistas realizadas por E. Támez en *Las mujeres toman la palabra*. San José de Costa Rica 1989, 96.

abiertos a las nuevas necesidades de los tiempos. Por eso, unos y otras sufren en su propia carne las consecuencias de la persecución. Detrás de esta idea, encontramos con alegría que la mujer es tratada al mismo nivel que el hombre. Su papel había de ser muy significativo dentro del grupo helenista para que *merecieran* ser encadenadas y llevadas a prisión. Como reconocimiento a su labor en favor del reino, se cumple en ellas lo que Jesús había enseñado en las bienaventuranzas (Mt 5,10-12).

#### 4. Retos eclesiales hoy ante la mujer

Nuestra reflexión parte de la experiencia de este continente latinoamericano, experiencia de vida y de muerte, de lucha y esperanza, de dolor y de alegría. Desde este lado de la historia, hay urgencias que se presentan como ineludibles.

El reclamo de las mujeres a ser consideradas como iguales en la sociedad y en la Iglesia es inseparable en América Latina de la lucha por la liberación de toda opresión económica, social, política y cultural. Vivimos en un continente donde la mujer sufre en muchos casos una triple discriminación: por ser mujer, por ser pobre y por ser indígena. Las dos últimas las sufren igualmente *campesinos y obreros, subempleados y desempleados, marginados y hacinados urbanos, ancianos y niños pobres* (Puebla 31-39); pero la mujer todavía queda más aplastada por su condición femenina.

— Por eso el primer reto que se le plantea a la Iglesia de cara a la mujer es *acompañarla en este camino de liberación* en solidaridad con todos los empobrecidos y con los que en razón de su cultura ancestral son silenciados y marginados.

La mujer siempre ha estado presente en los procesos de liberación. Muchas veces como fuerza oculta, no reconocida *por la historia oficial*, pero presente y actuante. Queremos recoger aquí el testimonio de algunas mujeres que han comprendido que su propia liberación pasa por caminar



solidariamente con su pueblo oprimido y ultrajado.

Es característica de estos pueblos expresarse desde los hechos concretos de la vida. Por eso hemos elegido desarrollar nuestro pensamiento tomando algunos testimonios de mujeres latinoamericanas y, concretamente, guatemaltecas. Creemos que su ejemplo es válido para cualquier hombre o mujer allá donde se encuentre.

Comenzaremos entresacando algunas experiencias de Rigoberta Menchú Tum, indígena maya-quiché y Premio Nobel de la Paz 1992:

«... es la tarea que me corresponde como cristiana trabajar con las masas... mi trabajo es igual que ser catequista, sólo que soy una catequista que sabe caminar sobre la tierra y no una catequista que piensa en el reino de Dios sólo para después de la muerte»<sup>31</sup>.

Rigoberta es testimonio de un talante liberador que nace de lo más profundo de ella misma:

«... sólo nosotros que llevamos nuestra causa en el corazón estamos dispuestos a correr todos los riesgos»<sup>32</sup>.

Otra mujer, a quien su investigación acerca de la situación de los desplazados y refugiados retornados en un país marcado por la violencia y la discriminación le valió ser asesinada el 11 de septiembre de 1990, fue Myrna Mack. Transcribimos a continuación, en sus propias palabras, su compasión por la tragedia de la que era testigo. Sus entrañas, como las de Jesús, se conmovían hondamente ante el dolor y el sufrimiento de sus hermanos y hermanas:

«Me produce algo bueno —no sé qué con precisión— el hecho de estar con ellos, escucharlos y acompañarlos un rato con la conversación. Duele

mucho el dolor de ellos, su tristeza, frustración, impotencia... ¿Será que no habrá una luz para ellos?».

Y en otro lugar:

«Me gusta cuando siento que entran en mis venas las montañas vivas, completas, con sus ríos, su frío, su calor. Y me dan fuerzas cuando entran juntamente con sus pueblos que cargan miseria, dolor y tristeza»<sup>33</sup>.

— La mujer hoy sigue conquistando mayores espacios de responsabilidad en la sociedad civil. Esto quiere decir que estamos en camino de superar una visión de la mujer exclusivamente como madre de familia y ama de casa. Constituye uno de los signos de los tiempos, que la Iglesia no puede menos de escuchar y, por tanto, disponerse a *proponer mayores espacios de participación y responsabilidad* a la mujer en la Iglesia.

Somos conscientes del desafío tan fuerte que esto representa para la Iglesia. Además de tener que superar el patriarcalismo y machismo imperantes en la sociedad en general, la Iglesia tiene que enfrentarse con el clericalismo dominante.

«La liberación de la mujer lleva consigo una redefinición recíproca de la feminidad y de la masculinidad»<sup>34</sup>. A nivel eclesial, consideramos que supone también redefinir el papel del sacerdote y del laico/a, y pasar de un esquema puramente vertical a otro más comunitario que tiene un único centro, Cristo Jesús, del cual todos nos hallamos a la misma distancia.

En estrecha relación se encuentra el tema de los ministerios que la mujer puede desempeñar en la Iglesia. Creemos que es posible abrir nuevos cauces. En este sentido, las experiencias de la Iglesia latinoamericana son muy ricas. Por ejemplo, en lugares donde no se cuenta con suficientes sacer-

<sup>33</sup> Avanco, *¿Dónde está el futuro?* Guatemala 1992, 258 y 261.

<sup>34</sup> A. P. Tepedino-M. L. R. Brandao, *Teología de la mujer en la Teología de la Liberación*, en *Mysterium Liberationis*. Madrid 1990, 290.

<sup>31</sup> E. Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México 1988.

<sup>32</sup> E. Burgos, *Me llamo Rigoberta*, 268.

dotes para la tarea de la evangelización, los laicos y laicas están cobrando un gran protagonismo. La necesidad y la carencia provocan ser más creativos y romper con viejos prejuicios, porque lo que cuenta es la extensión del reino de vida que Jesús vino a traernos. Desde los márgenes de la historia se viven muchas situaciones que desafían abiertamente la estructura tan vertical de la Iglesia. Somos testigos de comunidades (en muchos casos a un día de camino por la selva) llevadas adelante por catequistas (campesinos y campesinas) que se entregan completamente al servicio del evangelio y que podrían asumir otras funciones si contasen con la autorización correspondiente.

Un tema sujeto aún a reflexión por parte de todos los creyentes (magisterio, pueblo de Dios, teólogos) es la cuestión del sacerdocio femenino. No podemos entrar en un desarrollo amplio del tema. Sólo señalar que la óptica desde la que se piensa y se dialoga es la del servicio y nunca la del poder y, por supuesto, explicitar que nace desde un gran deseo de ser fieles al *espíritu de Jesús*.

– La *formación teológica de la mujer* constituye otro de los retos más importantes para la Iglesia hoy. Secularmente, la mujer fue separada de los centros de formación donde se elaboraba el pensamiento teológico que había de acompañar el camino creyente de hombres y mujeres. La Biblia fue leída e interpretada desde una óptica exclusivamente masculina, consolidándose aspectos de ella que no eran sino expresión de la cultura patriarcal del pueblo judío. Pero ha llegado el momento de la irrupción de la mujer teóloga en la Iglesia. Estos años y este continente están siendo fecundos en producción teológico-bíblica hecha por mujeres.

Es preciso que la *Biblia*, fuente de vida para la comunidad de Jesús, sea re-interpretada desde las mujeres en comunión con toda la Iglesia. Para ello, como dice Elsa Támez, es preciso *tomar distancia del texto* para escucharlo como si se tratase de la primera vez, a la vez que se requiere *aproximarse* de nuevo para entrar en sintonía con él y posibili-

tar que su palabra se torne viva y actual para todas/os.

– A nivel *litúrgico y pastoral*, es importante *revisar el lenguaje* excesivamente masculinizante que se usa. El pretendido término genérico *hombre* esconde concepciones excluyentes de la mujer como sujeto protagonista de aquello que se dice. Por eso, sería importante esforzarnos por usar, en lugar de *hombre*, la palabra *persona*, o bien *hombre y mujer*. Es decir, utilizar expresiones que de verdad abarquen a los dos sexos, sin que uno predomine por encima del otro.

– La Iglesia del Tercer Mundo tiene planteados actualmente retos muy fuertes de cara a *la inculturación de la fe* en una realidad pluricultural y pluriétnica. Se requieren «nuevos métodos, que proceden de un mayor conocimiento de la naturaleza de las culturas...»<sup>35</sup>. Inseparable de ello, la Iglesia ha de abordar una *nueva evangelización partiendo de la mujer y para ella*.

## 5. Rasgos de una eclesiología hecha por mujeres

No pretendemos hacer un tratado de eclesiología, sino simplemente señalar algunos rasgos que nos parecen especialmente importantes en el momento en el que vivimos. Este apartado hay que leerlo unido al anterior, donde se desarrollan más algunos puntos.

– «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38).

La Iglesia de Jesús sólo puede nacer de una experiencia radical de encuentro con él, de apertura a su palabra. Los creyentes no contamos con otras huellas que las del Hijo amado, a quien queremos seguir en íntima comunión con su persona.

Los acontecimientos de la vida, las diversas

<sup>35</sup> Conferencia Episcopal de Guatemala, *500 años sembrando el evangelio*. Guatemala 1992, 25.

situaciones en que nos encontramos, los *dolores* y *las esperanzas* de las personas con las que estamos entran a formar parte de un diálogo que nos adentra en el proyecto de amor del Padre común de todos/as y que nos invita al compromiso obediente y entregado.

– «Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común» (Hch 2,44).

Remitimos a alguno de los retos que hemos expuesto previamente. Entre ellos: a) la constitución de una Iglesia comunitaria y participativa, donde hombres y mujeres, laicos/as y sacerdotes/religiosos sean co-responsables de llevar adelante la tarea encomendada por el Maestro; b) fomentar la formación teológica de las mujeres y la difusión de su pensamiento; c) afianzar los pasos hacia una Iglesia ministerial, en la que queden incluidas también las mujeres.

– «Poneos, pues, en camino» (Mt 28,19).

«El camino misericordioso iniciado por el Maestro es el único existente para la Iglesia, que peregrina tras sus mismas huellas. Su acción liberadora nace y se desarrolla a partir de las entrañas misericordiosas de su Dios. Por ello, más que una alternativa histórica, su compromiso adquiere los rasgos de una nueva creación»<sup>56</sup>.

Ha de ser una Iglesia pobre y de los pobres, que se compromete con su causa; una Iglesia que parte de las distintas realidades culturales de los pueblos para anunciar el evangelio; una Iglesia martirial que camina en obediencia y fidelidad a su Dios.

*En conclusión.* Nos sentimos herederas de una tradición, la de Jesús, que colocó a su lado a hombres y mujeres como co-partícipes de su misión evangelizadora. Desde ahí, queremos seguir sirviendo y amando, a la vez que rescatando, aquellos

espacios dentro de la sociedad y de la Iglesia que nos corresponden como sujetos históricos con plenos derechos y deberes. Nos parece que ha llegado el momento de volver una vez más a los orígenes, libres de ataduras y prejuicios. La historia, recreada desde abajo, sigue siendo fuente de libertad y comunión para todos.

## Bibliografía

- Bingemer, M. C., «*Como el Padre me envió, así también yo les envío a ustedes*»: la mujer en la evangelización: *Diakonía* 63 (1992) 3-22.
- Burgos, E., *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México 1988.
- Candau, V. M., *La mujer en América Latina*: *Nuevamérica* 51 (1991) 8-13.
- Chea Urruela, L. B., *Consideraciones teológicas que afirman la paridad ontológica de la mujer respecto al varón como presupuesto esencial para reafirmar su igualdad teológico-espiritual al interno de la Iglesia católica occidental*. Guatemala 1988 (tesis de licenciatura en teología presentada en la Universidad Francisco Marroquín).
- Gebara, I., *As incómodas filhas de Eva na Igreja da América Latina*. São Paulo 1989.
- *Levanta-te e anda*. São Paulo 1989.
- Gebara, I. - Bingemer, M. C. L., *María, mae dos pobres: um ensaio a partir da mulher e da América Latina*. Petrópolis 1988.
- Gimeno, C., *Una relación fecunda: fe-mujer desde los sectores populares*: *Nuevamérica* 51 (1991) 15-19.
- Lang, J., *Ministros de la gracia. Las mujeres en la Iglesia primitiva*. Madrid 1991.
- Lee Pollard, D., *Feminismo y espiritualidad: el papel de la Biblia en la espiritualidad de la mujer*: *Diakonía* 63 (1992) 91-101.
- Navia Velasco, C., *La mujer en la Biblia: opresión y liberación*. Bogotá 1991.
- Pikaza, X., *La mujer en las grandes religiones*. Bilbao 1991.

<sup>56</sup> E. Estévez, *Significado de «splagnizomai» en el NT*: *Est-Bib* 48 (1990) 541.

- Pintos, M., *Mujer y sacerdocio: anotaciones-evaluación-perspectivas*: Diakonía 63 (1992) 69-80.
- Rubio, M. y otros, *La mujer, realidad y promesa*. Madrid 1989.
- Salas, A., *Mujer y ministerio: Nuevo Testamento*: Diakonía 63 (1992) 59-68.
- Seladoc, Equipo, *La mujer*. Salamanca 1990.
- Támez, E., *Las mujeres toman la palabra*. San José de Costa Rica 1989.
- Tepedino A. M. - Ribeiro Brandao, M. L., *Teología de la mujer en la teología de la liberación, en *Mysterium Liberationis**. Madrid 1990, 287-298.
- Varios, *O rosto feminino da teologia*. São Paulo 1990.
- Varios, *Teologia na ótica da mulher*. Río de Janeiro 1990.
- Varios, *A mulher pobre na História da Igreja latino-americana*. São Paulo 1984.

## Mujer

Felisa Elizondo

### 1. Mujer y teología: comienza a curarse una ausencia

Hemos aceptado de intento para este apartado un título en el que los términos aparecen unidos / separados por una simple conjunción. De esta manera puede entenderse que hará referencia tanto al hecho de que la mujer está siendo más tenida en cuenta como realidad digna de atención en las disciplinas teológicas, como a la aparición de firmas femeninas en el conjunto del trabajo teológico, una nada desdeñable aportación que, en términos generales, venimos registrando desde hace dos decenios.

Las dos vertientes del tema resultan complementarias. Juntas ayudan a caer en la cuenta de que se ha roto un silencio prolongado sobre el modo femenino de la condición humana que el genérico *hombre* (gramaticalmente usado también para designar al varón) no llegaba a cubrir del todo, pese a su función incluyente. Dicho de otro modo: la aparición de la *otra voz* en la teología empieza a paliar una larga ausencia y a enriquecer una tarea que resulta ya impensable sin incluir a las mujeres como sujetos de reflexión.

De las pioneras del feminismo ha escrito M. Th. van Lunen-Chenu:

«Quien haya seguido la historia de la condición femenina, conocido o aprendido el peso inmemorial de la desgracia inconsciente y “natural” de las mujeres, sabe que, cuando éstas cambiaron la aguja del destino colectivo sexual de la “culpa” y de la “fragi-

lidad" por la conciencia personal de su dignidad, se ponía en marcha una revolución ética irreversible. Un aliento de liberación, activo en el mundo, había lanzado ya algunas frágiles y solitarias embarcaciones al curso lento de la historia (...). Formaban una especie de epicentro de modernidad en la confluencia de cambios importantes e irreversibles, en la interacción de otras corrientes en las que las mujeres reconocían su causa»<sup>1</sup>.

Y es sabido que la teología ha registrado tarde ese bullir de sujetos inquietos y que inquietan que han venido a ser en estos decenios las mujeres. Todavía en 1985, un número de la revista *Concilium* llevaba este llamativo título: *La mujer ausente en la teología de la Iglesia*. Significativamente, aquel título-manifiesto había sido precedido por otros dos números monográficos cuyos contenidos explican en parte el silencio: *La mujer en la Iglesia* (1976) y *¿Mujeres en una Iglesia de hombres?* (1980).

Y si en el primero de ellos Gregory Baum necesitaba justificar aún la pertenencia al área norteamericana de la mayor parte de las que firmaban los trabajos, dada la dificultad que las mujeres encontraban para una dedicación rigurosa a la teología, en el número de 1980 hombres y mujeres apostaban por una nueva conciencia respecto de la cuestión femenina en el interior de la Iglesia misma, que se traduce, ya en aquellas páginas, en el mayor espacio brindado a la teología hecha por mujeres. Porque es innegable que, tanto la posibilidad de que las mujeres aparezcan como realidad a considerar, como su presencia activa en la elaboración teológica, resultan inseparables del *lugar* que se les reconozca en el entramado de la sociedad y, muy explícitamente, en el cuerpo eclesial. También es evidente que esa presencia exige en más mujeres la decisión de «tomar la palabra» vencien-

do viejas inercias, cuando no presiones, hacia el silencio.

## 2. Problemática femenina y autoras en la teología

No vamos a entrar en una detenida estimación de lo que unos decenios, en los que se ha dado un avance en la dirección que venimos señalando, han aportado. En una primera síntesis que abarcaba hasta 1980, C. Halkes reconocía algo que, aún hoy, pese al avance innegable de más de un decenio, parece válido: el carácter heterogéneo y de tanteo de las todavía no demasiadas publicaciones que podrían reunirse bajo el denominador de *teología feminista* (el adjetivo mismo suele provocar cierta discusión). Y la ausencia llamativa del tema femenino explícito en corrientes como la teología política y de la liberación<sup>2</sup>. La autora denunciaba una insuficiente atención que en años posteriores ha sido reconocida por los propios teólogos latinoamericanos<sup>3</sup>.

Ocurre que los dos filones, tanto el interés por ensanchar la preocupación de la teología y conducir la atención al *ser* de las mujeres, como la entrada de éstas en mayor número en los lugares de la reflexión, se interrelacionan, puesto que, como era de esperar, la entrada de las mujeres en el vasto panorama teológico aviva la problemática que lo femenino representa en el pensamiento reciente, aunque no por ello el trabajo teológico de las mujeres haya de ceñirse a esa temática.

Es casi ocioso advertir que ese mayor relieve que adquiere la problemática femenina está sustentado por la toma de conciencia de lo que las mujeres representan en la vida social y, muy claramente, por su papel, efectivo y eficaz, aunque «invisible», en la vida de la comunidad cristiana. Ellas

<sup>1</sup> M. Th. van Lunen-Chenu, *Feminismo y teología*, en *Varios, Iniciación a la práctica de la teología*, 5. Cristiandad, Madrid 1984, 453-454.

<sup>2</sup> Cf. C. Halkes, *Teología feminista. Balance provisional*: *Concilium* 154 (1980) 122-137.

<sup>3</sup> Cf. E. Támez, *Los teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. DEI, San José de Costa Rica 1986.

están y actúan en una medida muy superior a su reconocimiento real como sujetos, puesto que en la mayor parte de los casos padecen una «disparidad» que les sitúa por debajo del status y de la cualificación profesional a que acceden los varones con quienes colaboran. Una desigualdad que viene haciéndose notar tanto en la sociedad civil como en la Iglesia.

Así, la situación de hecho, y el cambio notable en cuanto a la participación efectiva de las mujeres en ministerios diversos y nuevos dentro de las comunidades no concuerdan con una paradójica limitación de sus funciones por parte de la legislación misma, de manera que el laboreo y la iniciativa de muchas de ellas constituyen una realidad sumergida que no tiene sino esporádicos reconocimientos, estimables, pero sólo genéricos.

Ocurre —y la incongruencia se deja percibir— como si la «invisibilidad», que ha caracterizado larga e injustamente a la realidad femenina a lo largo de la historia y en las sociedades que conocemos, se hubiera hecho normal y tendiera a durar también en el ámbito eclesial que, por el contrario, debiera mostrar una sensibilidad mayor respecto de las cuestiones que afectan a la justicia y a la dignidad. Que debiera no dejar de lado la experiencia de las mujeres creyentes, una auténtica cantera para las búsquedas teológicas. Baste pensar en que las mujeres constituyen más de la mitad del «sur» de la humanidad; un «cuarto mundo» en mundos precarios.

Señalado lo anterior, hay que aceptar asimismo que las mujeres hemos llegado tarde a los lugares donde tradicionalmente se hace posible una reflexión sistemática, allí donde se intenta formular en lenguaje preciso y comunicable la fe cristiana. Un retraso que las pautas culturales y la propia organización eclesial, además de factores que analizaremos más pormenorizadamente, explican y excuspan en gran parte.

Pero las mujeres llegadas a la teología traen una preocupación propia. En el prólogo del número de

Concilium que denunciaba la ausencia de las mujeres, E. Schüssler-Fiorenza, después de señalar que han dado ya, en bastantes casos, el paso obligado por los títulos académicos y se han incorporado al trabajo teológico en curso y desde hace siglos bajo la autoría casi exclusiva de varones, anotaba:

«Ya no nos interesa incorporarnos a un aparato académico y teológico de carácter androcéntrico, sino que somos cada vez más conscientes de que las instituciones intelectuales y las disciplinas académicas deben ser corregidas y reestructuradas para permitir a las mujeres participar como sujetos en el campo de la investigación y de la teología».

Por eso prosigue E. Schüssler Fiorenza siguiendo la anotación de Th. Kuhn:

«Los estudios feministas intentan sustituir el modelo patriarcal de las instituciones académicas por una visión feminista del mundo, de la vida y de la fe cristiana. Estos estudios se orientan a un sistema de investigación y enseñanza dialogal, participativo y no jerárquico, que tenga en cuenta los dones y talentos de todos los universitarios y estudiantes de teología. Más que la admisión de las mujeres en el mundo académico y el reconocimiento de la aportación femenina del pasado y del presente al campo intelectual, exigimos una revisión y reestructuración de los actuales sistemas teóricos, totalmente basados en las producciones y experiencias de los hombres 'cultivados'»<sup>4</sup>.

Detrás de un pronunciamiento así subyace la discusión, que sigue abierta, acerca de la posibilidad y modo propio de una *teología feminista* o, como se plantea más habitualmente en contexto europeo, de una *teología hecha por mujeres*, más proclive a atender a la interdependencia y la reciprocidad. Y la discusión avanza en la medida en que se hacen más frecuentes y variadas las aportaciones de las mujeres a la reflexión de la fe en el contexto vivo de las comunidades que es la teología.

<sup>4</sup> *Presentación*: Concilium 202 (1985) 296.

### 3. Una teología más comprensiva

Salvados los acentos que diferencian a la pluralidad interna de esta teología, que tiene apenas unos decenios de historia (aunque no falten excepciones y puedan registrarse voces y plumas femeninas en siglos pasados del cristianismo), se puede observar que las mujeres han favorecido el que afloren aquellas cuestiones que, bien por considerarlas subsumidas en una problemática general, o por afectar a la mitad subordinada o secundaria de la humanidad y aun de la Iglesia, no eran habituales en los programas o estudios teológicos.

Y están urgiendo a un cambio en el modo de hacer teología que, si no llega a suponer un «cambio de paradigma» como en algunos casos se ha dicho, sí introduce nuevas perspectivas epistemológicas que enriquecen la percepción de la realidad propia de este *intellectus fidei*, que es también *scientia amoris*. Introducen una innovación, aunque no sea más que porque ellas acrecientan el caudal de la experiencia cristiana con la suya propia, inseparable de su condición de creyentes y de su ser sujetos en la elaboración teológica: «Al convertirse en “transformadoras de la perspectiva”, constituyen el molde exigido para una comprensión más amplia de la realidad», ha advertido M. Boys al hacer un balance de la teología en el norte del continente americano. Las mujeres incorporan los contextos y situaciones que ellas han vivido y viven, y esta inclusión de su experiencia y de su propia perspectiva propicia el que el método teológico desborde una racionalidad demasiado estrecha a la que ha podido ceder al menos en algunos estadios. Y la llegada a la reflexión teológica de nuevas formas de experiencia y vida pone de manifiesto la complejidad del proceso racional y obliga, de algún modo, a ensanchar esa misma racionalidad<sup>5</sup>.

La teología que firman mujeres trae una preo-

<sup>5</sup> Cf. *La mujer y la renovación teológica en Estados Unidos y Canadá*: Concilium 202 (1985) 429-436, aquí 432-433.

ocupación mayor —que no es, por supuesto, privativa, pero que coincide al menos con el tiempo en que ellas se han sumado a la tarea— por establecer la relación de los datos y por una asunción más plena, más abarcante, de los mismos, así como también por integrar la diversidad de aquellos datos en un intento que alcance a la integridad del sujeto y del objeto a considerar. Y en cuanto las mujeres han formulado, tienen un buen espacio, como era de esperar en una teología que comienza encarando una producción secularmente masculina, la que se ha venido a llamar «hermenéutica de la sospecha» y la «crítica liberadora feminista», términos programáticos de la tarea emprendida.

Sin constituir un todo único, sino como una corriente en cuyo seno se dan variaciones notables que responden a la personalidad de las autoras, a su enclave geográfico, al contexto cultural y social y aun su adscripción racial, esta aportación hecha por las propias mujeres, o provocada por sus reclamos, refleja, como ha visto M. Hundt, el paso dado por ellas hasta ser sujetos más plenos —también sujetos más inquietos— de la reflexión teológica. Como refleja también, podríamos añadir, la conciencia más lúcida de su olvidado papel en el conjunto de la Iglesia<sup>6</sup>.

A modo de diseño sintético del que se presenta, si no como un nuevo paradigma, al menos como un paradigma ampliado, diremos, siguiendo libremente la descripción de R. Gibellini, que la teología hecha por mujeres, la que parece tener mayor consenso y viabilidad, aunque utiliza a veces un instrumental que proviene de otras áreas del feminismo, mantiene la tensión, inherente a todo teologizar, entre el polo de la revelación y la expe-

<sup>6</sup> Para una visión de las características formales y metodológicas de esta «teología del genitivo», puede verse C. Halkes, o. c.; véase asimismo E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*. Desclée de B. Bilbao 1989, espec. c. I y II. Una consideración de la problemática y temas de esta teología puede hallarse en R. Gibellini, *L'altra voce della teologia*, en M. Th. van Lunen-Chenu - R. Gibellini, *Donna e teologia*. Queriniana, Brescia 1988, 164s, con interesante bibliografía.

riencia actual. Intenta desideologizar el mensaje y liberarlo de la exclusividad androcéntrica para proceder, por las vías de un lenguaje menos inadecuado y de una apertura de horizontes, no tanto a una contraposición permanente cuanto a una inclusión de lo masculino y lo femenino en una antropología menos dual.

Un esfuerzo así compete a mujeres y a hombres, y esta tarea, única y común, no sólo no diluye la originaria diferencia entre los sexos, sino que potencia la diversidad, porque mantiene una indeclinable atención a la reciprocidad y se esfuerza por favorecer la reconciliación interhumana. Un intento así es, al mismo tiempo, síntoma de un cambio que se registra, más allá de los límites de la estricta reflexión y de la discusión de expertos/as, en la experiencia actual y a lo ancho de la entera comunidad cristiana <sup>7</sup>.

Un amplio elenco de temas han sido abordados por las mujeres en su quehacer, y la crítica y aportación femeninas se dejan notar explícitamente en diversas regiones de la teología. Así el problema de Dios, la imagen de la divinidad y su simbolización; la cristología y la pneumatología; el derecho y la historia eclesiástica. También los estudios mariológicos han sido terrenos inspeccionados, al menos inicialmente, desde aquella óptica crítica y comprehensiva a la vez. Igualmente la espiritualidad y la historia de las mujeres cristianas han sido abordadas. Como lo ha sido la ética, aunque el campo más veces ensayado por los análisis de estudiosas ha sido el de la Escritura, su lenguaje, interpretación y uso.

Y la entrada de la preocupación femenina sigue incidiendo en la antropología teológica, como no puede menos de suceder, dado que la bipolaridad sexual y sus implicaciones constituyen un nudo decisivo en toda antropología. Así, la antropología como disciplina teológica ha encontrado cuestio-

namientos nada irrelevantes en los que nos detendremos de modo especial.

#### 4. El lenguaje: una cuestión previa

La teología, que está siempre mediada y ceñida por un lenguaje, como lo está la revelación, ha procedido en estos años, influida en parte por la mayor relevancia del feminismo, a una reconsideración de esos condicionamientos que subyacen en todo *hablar sobre Dios* y del *hablar del mismo Dios*, que es un hablar *humanamente*. Esa consideración de las modalidades y alcance del lenguaje se impone con anterioridad a la entrada en cualquier otro tema.

Los estudios de antropología cultural y lingüística bucean en los orígenes y las estructuras fundamentales del lenguaje y se esfuerzan por analizar los factores que determinan los usos lingüísticos. Hoy parece adquirido que el lenguaje no sucede al pensar, sino que forma parte inseparable de éste, de manera que uno y otro se condicionan mutuamente.

Además, como actividad humana que es, la lengua y su configuración mantienen relación estrecha con la organización social y los patrones culturales. Asimismo, resulta fácil advertir que existe correspondencia entre el comportamiento lingüístico de los sexos que da lugar a ciertos usos y la asimetría o la posición secundaria e inferior que, desde épocas remotas, ha conocido la mujer en el sistema socio-cultural. Así, el lenguaje, que modela la manera de entendernos y de comprender el mundo, ha influido en la interiorización de esa «condición secundaria» de las mujeres, puesto que ha contribuido a la cristalización y transmisión de aquellos patrones culturales que históricamente han mantenido la superioridad biológica y anímica del varón, al tiempo que sancionaban su dominio <sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cf. R. Gibellini, o. c., 178-179.

<sup>8</sup> Sobre esta cuestión pueden verse los estudios aludidos por



De ahí que la toma de conciencia de esos condicionamientos se manifiesta también en forma de una incomodidad y en la demanda de un lenguaje «no sexista». La mayor consciencia de que lo humano se da en la dualidad hombre-mujer no se resigna a prolongar lo que es común a muchas lenguas: que lo humano quede subsumido en la forma genérica, gramaticalmente coincidente con la forma masculina, que funciona como abarcante de los dos géneros.

El problema de un lenguaje más comprensivo no es, por tanto, una mera cuestión de forma, por cuanto señalábamos acerca de la coimplicación de lenguaje y pensamiento. Y en relación con él está la criba a que hoy mismo se somete al lenguaje androcéntrico de los propios textos bíblicos. Esa incomodidad manifestada, y la crítica o sospecha que encontramos en primer término en los trabajos realizados por mujeres, son los primeros resultados de una voluntad de tomar la palabra o, según una expresión ya conocida que opera también como programa, de un «romper el silencio»<sup>9</sup>.

## 5. El lenguaje de la Biblia y de la teología

Por lo que se refiere al lenguaje de la Biblia —y extensivamente al lenguaje de la teología—, la problematización que viene del feminismo se suma a una cuestión que se planteó desde antiguo en la

E. Schüssler-Fiorenza en el artículo: *Romper el silencio, lograr un rostro visible*: Concilium 202 (1985) 301-320, espec. 312-316.

<sup>9</sup> La expresión corresponde al artículo ya citado de E. Schüssler-Fiorenza. Allí argumenta la autora: «... hemos llegado a entender que el saber es poder y que el lenguaje androcéntrico y la ideología patriarcal producen sentido a favor de la dominación. En consecuencia, la alternativa que se plantea entre la lucha en la sociedad y en la Iglesia contra el patriarcalismo o el análisis crítico y el cambio de lenguaje del saber androcéntrico resulta ser falsa. La ausencia de las mujeres en el campo de las interpretaciones intelectuales del mundo y el silencio forzoso que padecemos... redundan únicamente en favor del patriarcalismo. Estar excluidas de la tarea de definir el mundo y el sentido de la existencia humana y la sociedad es parte integrante de nuestra opresión» (p. 312).

teología, pero que adquiere nuevo relieve en nuestros días: la posibilidad y los límites del lenguaje teológico. Así, uno de los autores que ha mostrado sensibilidad a esta nueva interrogación sobre el decir acerca de Dios, después de señalar que la teología no ha de desistir de hablar con sentido de Dios si no quiere declarar la muerte de su Palabra, anota:

«Los muchos volúmenes que forman la biblioteca bíblica nos dicen que hablar de Dios no es fácil. En estas obras, separadas entre sí por muchos siglos, se percibe un esfuerzo constante en torno a las formulaciones sobre Dios. La fe se verbaliza según los momentos históricos. El verbo interior de la fe no llega a ser reflexión sino en la medida en que es constantemente retomado por el lenguaje histórico de los hombres. Y así, por medio de la teología, de la palabra, es como el Verbo se hace “carne” (...). Los autores bíblicos —prosigue— luchan para ensanchar el lenguaje más allá de sus usos normales, de manera que pueda acompañar a la divinidad a lo largo de sus desplazamientos culturales. La aproximación bíblica a Dios muestra abiertamente la consciencia de quienes, de una u otra manera, intentan ensanchar el lenguaje: consciencia de la dificultad de hablar de Dios y, al mismo tiempo, de la necesidad de hacerlo. Lo que importa —concluye— es conceptualizar el nombre de Dios en la medida necesaria para no caer en la magia. Las críticas de la teología feminista pueden servir mucho en este sentido»<sup>10</sup>.

La necesidad de recurrir al símbolo y al mito para hablar de Dios y plasmar nociones como la de su poder, su cuidado de las criaturas y su relación de amor con los humanos, implica que, consecuentemente, al considerar esas expresiones haya que tener en cuenta una última desproporción, una distancia insalvable respecto de la realidad a la que apuntan. Absolutizar cualquier lenguaje comporta el riesgo de idolatría, y por ello los mismos intentos de justificar los nombres de Dios que encon-

<sup>10</sup> F. Raurell, *Lineamenti di antropologia biblica*. Piemme, Casale Monferrato 1986, 171-172.

tramos en los clásicos de la teología dejan siempre a salvo un margen de inadecuación.

Si ejercen una insustituible función gnoseológica, términos como *señor* y, sobre todo, *padre*—tan cargado de valencias religiosas, tan arraigado en el conjunto de los textos bíblicos— no dejan de ser simbólicos y, por tanto, no absolutizables. Y en la delicada comprensión del carácter y alcance de esos términos tan importantes en los lenguajes religioso y teológico (una cuestión bien actual a la vez que tradicional), se quiere mantener cuanto de válido indican al apuntar al carácter personal de Dios, a su cuidado protector, su iniciativa y amor respecto de las criaturas.

Ahora bien, atender a la densidad de esos términos en los que se vierte un contenido revelado no equivale a una absolutización, nunca justificable, como hemos visto. Y no supone, desde luego, sostener acriticamente, sin considerar lo desproporcionado de todo lenguaje y la no univocidad de los símbolos, una imagen sólo masculina de Dios, a la que parecería inducir la prevalencia de una simbología que las críticas que provienen del feminismo han denunciado en la teología, y que es reconocible en los propios textos bíblicos<sup>11</sup>.

## 6. La discusión acerca del nombre de padre

Es obligado reconocer lo delicado de una relativización de términos propios del mismo lenguaje bíblico que han sido decisivos en la elaboración teológica posterior. Y una cierta relativización se da en cuanto se señala la condición simbólica de un nombre como *padre* que, en los labios de los creyentes, resume la invocación, el reconocimiento, la experiencia de un modo de relación con la

divinidad. Un símbolo que, a lo largo de la tradición judeo-cristiana (como en otros contextos religiosos, aunque con connotaciones propias en aquélla), designa al Dios personal.

La comprensión misma de lo que el lenguaje simbólico es condiciona la aceptación, más o menos cautelosa, del carácter relativo, pese a tratarse de este término clave, referido a Dios. Sólo a título ilustrativo, citaremos los trabajos de A. Vergote y C. Geffré, que ponen en guardia contra una fácil pretensión de sustitución. El primero señala, por una parte, una sobrecarga en el «símbolo» y advierte que el nombre paterno de Dios «no es propiamente un símbolo», al tiempo que destaca cierta preferencia advertible en la tradición judeo-cristiana en favor de este símbolo religioso original; una preferencia respecto del también originario símbolo materno<sup>12</sup>. Por su parte, Geffré sigue las indicaciones de Vergote respecto a la sobredeterminación del símbolo paterno y la advertencia de P. Ricoeur sobre el deslizamiento que la religión de Israel impone a la noción de *padre*: un paso «del fantasma al símbolo». Y considera ese nombre como nombre «propio de Dios», puesto que en el nombre de *padre* se condensa el esfuerzo por diferenciar al Dios invocado y reconocido del Dios del lenguaje especulativo. Una preocupación bien legítima que, a nuestro juicio, no resta validez a las críticas de la designación de Dios con atributos únicamente masculinos. Críticas que ya empiezan a ser consideradas por quienes hablan de la figura bíblica de un «Padre materno» y del lugar

<sup>11</sup> Cf. entre otros, C. Halkes, *La teología feminista y Dios Padre*: Concilium 163 (1981) 451-472. La autora da cuenta de las actitudes más o menos radicales de las mujeres que han formulado la crítica. Una bibliografía complementaria puede hallarse en el tratado conjunto ya citado: M. Th. van Lunen-Chenu - R. Gibellini, *Donna e teologia*, 186.

<sup>12</sup> Cf. A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*. Seuil, París 1971, c. 5, espec. 123-126. C. Halkes polemiza con el autor de Lovaina atribuyéndole una inmersión en cultura patriarcal (cf. o. c., 459). Una discusión más cuidadosa ha puesto de manifiesto que, al utilizar cautelosamente el nombre / símbolo de *padre*, Israel se distancia de cultos naturalistas para afirmar la trascendencia de su Dios. La utilización del símbolo de la maternidad estaba fuertemente amenazada por la cercanía, cultural y religiosa, de sociedades como la del Cercano Oriente, que veneraban la figura de la Diosa-Madre-Tierra. Hemos abordado la cuestión en un trabajo reciente: *Diosa-Madre*, en *Diccionario del Dios cristiano*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1992.

de las imágenes femeninas en la representación, siempre inadecuada, del Dios de la revelación<sup>13</sup>.

Los límites de este estudio nos obligan a señalar tan sólo que, una vez aceptadas las saludables advertencias que desaconsejan una sustitución de una denominación masculina dominante por otra femenina, que pretendería en vano una plena adecuación, se puede estar de acuerdo con una reflexión como ésta de F. Raurell:

«Que el símbolo deba ir más allá de sí mismo vale también para la simbolización masculina de Dios. La teología feminista plantea problemas a símbolos que parecen tomados o confundibles con la realidad y que se convierten así en ídolos: la simbología. Es tarea importante de la teología explicar y criticar los símbolos religiosos de la fe para poder responder a las exigencias de su actualización. En el caso concreto del simbolismo masculino aplicado a Dios, si no es relativizado por la teología, se llega a legitimar el orden patriarcal, en el que los hombres dominan y las mujeres son dominadas»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cf. Cl. Geffré, *Padre, nombre propio de Dios: Concilium* 163 (1981) 368-380. En el mismo número puede verse el artículo de J. Moltmann significativamente titulado *El padre maternal*. Allí: «El Antiguo Testamento aplica pocas veces a Dios el título de “padre”. Cuando lo hace, emplea el término como sinónimo de “señor” y expresa la relación de Israel con su Dios, al que confiesa como creador del mundo, señor de la historia y Dios de la alianza (...). En realidad, no se intenta asignar a Dios una sexualidad determinada al presentarlo como varón, aun cuando Israel tiene ordenamientos patriarcales: el decálogo es un conjunto de preceptos de signo masculino. No obstante, en los dos sexos brilla la imagen de Dios (Gn 1,27), y la misericordia de Dios se expresa también mediante la imagen de la madre (Is 66,13). En cuanto señor, Dios actúa “paternal” y “maternalmente”, sobre todo en Israel, su “hijo primogénito” (Ex 4,22)» (p. 383).

<sup>14</sup> F. Raurell, *o. c.*, 173-174. El autor entra a continuación en la complejidad de la cuestión y señala que, en último término, «se trata de saber si los símbolos, además de ir más allá de sí mismos, participan también de la realidad que representan. Si las afirmaciones de un Dios personal hallables en la Biblia y en la tradición cristiana tienen el carácter de símbolos que se “autotranscenden”, que van más allá de sí mismos e indican la realidad que representan o a la que aluden, de la que participan, pero con la que no pueden ser identificados en un plano objetivo».

Y prosigue: «Aquí está la ambigüedad de fondo de su estatuto de símbolos. Si no fuese así –el autor advierte de la

El problema del lenguaje tiene implicaciones en todos los campos de la teología, como las tiene en todo saber y comprender humanos. Por lo que se refiere a nuestro tema, está relacionado estrechamente con uno de los campos más veces escogidos por las mujeres y la preocupación feminista: la exégesis y hermenéutica bíblicas, cuestión en la que se detendrán otros trabajos en este mismo volumen.

Como hemos advertido, con el lenguaje se ven involucrados temas teológicos de la envergadura de la representación de Dios, y está implicada la misma comprensión de lo humano, que es preocupación central de la antropología teológica, un terreno en el que nos detendremos a señalar algunas cuestiones.

## 7. Hombre-mujer, una estructura fundamental de lo humano

Hoy es reconocida la insuficiente atención que la antropología filosófica ha prestado a lo femenino como modo de ser de lo humano. Un simple recorrido por los títulos de los trabajos y sus índices evidencia cómo el genérico *hombre* recubre sin preocupación las dos polaridades, sin que la mujer o lo femenino encuentren apenas una explicitación.

Citaremos, por la voluntad de corrección que muestran, las observaciones de J. Y. Jolif, que señala el riesgo de caer en la abstracción cuando se consideran irrelevantes las determinaciones concretas, como ha ocurrido con la sexualidad, y reconoce:

«Es posible que la reflexión sobre el hombre haya tenido muy pocas veces en cuenta un hecho

posición diversa mantenida por P. Tillich–, el mito de la masculinidad significaría una mayor participación de la divinidad por parte del varón frente a la análoga participación de la mujer. En todo caso –concluye–, permanece siempre el problema de saber si el símbolo puede superar el dominio de la pura descripción de la experiencia vivida por el *homo religiosus* en el plano psicológico, subjetivo y personal» (174).

evidente, que es la diferenciación sexual. Más exactamente, es posible que no haya reconocido en él ninguna significación digna de ser tenida en cuenta: que el hombre empíricamente dado sea masculino o femenino es algo que está totalmente ausente de la filosofía».

Este «olvido», señala Jolif, hace que el discurso pierda significación, porque entre el mundo de significaciones en que se mueve y el hombre concreto (y la mujer, podíamos añadir a mayor razón) se da una distancia insalvable:

«Las determinaciones –anota– permanecen siendo las mismas y la negación introducida en el pensamiento no las alcanza en modo alguno. Están ahí, pero no pueden ser reconocidas. Todo paso entre el abstracto y el concreto, toda reconciliación entre el pensamiento y la vida se hacen imposibles».

Y en una nota a pie de página desciende a la ejemplificación mostrando cómo lo inconsciente e insignificante opera en un pensar que se quiere claro y ajustado a lo real:

«En realidad, la comprensión tradicional del hombre no es una idea que prescindiera de toda relación con la sexualidad o, más generalmente, con lo que se ha llamado... la animalidad. Es una canonización de lo masculino; y es precisamente porque el sexo masculino está como sublimado en la esencia por lo que aparece justificado, no envuelve ningún dato natural que oscurezca la idea. Pero el femenino, por la sola razón de *ser distinto*, sólo es naturaleza y organismo; la mujer se define por su sexo, en él descubre la “falta” que, excluyéndola de la virilidad, la lanza fuera de lo normal y le impide presentarse como persona humana».

Se trata por tanto –viene a concluir Jolif– de caer en la cuenta de que hay determinaciones que escapan a la conciencia, pero que no por eso dejan ser operantes y de tener consecuencias<sup>15</sup>.

En un texto de antropología filosófica, poste-

rior al que hemos citado, y colocado en el primer tercio del libro (lo que no deja de ser interesante, puesto que el tratamiento de la bipolaridad sexual suele dejarse para páginas más tardías), J. Gevaert, después de aludir a la intersubjetividad humana expresada en la corporeidad del varón y la mujer, y en la línea de las observaciones de Metzke y del propio Jolif, anota que las antropologías del pasado han descuidado con frecuencia este dato de hecho por considerarlo «irrelevante con vistas a una comprensión profunda de la existencia».

«También es significativo –prosigue– el hecho de que algunas lenguas dispongan de una sola palabra para indicar al hombre (hombre y mujer) y al varón solamente (*vir*), lo cual indica, no solamente el papel secundario de la mujer, sino también la irrelevancia de la distinción hombre-mujer. Puede suponerse –añade– que esto tenga algo que ver con el dualismo y el individualismo que ha caracterizado a muchas antropologías occidentales».

Y aceptando la insistencia en lo decisivo de la dimensión interpersonal y de la condición corpórea de los seres humanos, el autor aboga por una reflexión antropológica que considere la sexualidad no sólo en sus implicaciones biológicas, psicológicas y culturales, sino que la contemple en la hondura de lo personal y aun en su misteriosidad: como estructura humana fundamental.

Gevaert, que a su vez hace suyas las afirmaciones de Metzke y Jeanniére, señala cómo se vinculan inseparablemente esa alteridad y la originalidad humana. Y cómo esa realidad de partida postula que el *llegar a ser más humanamente* sea un *ser en reciprocidad*, puesto que la relación bipolar hombre-mujer está en la base de las relaciones humanas.

Por nuestra parte, subrayaríamos la advertencia de que atender a esta condición sexuada supone aceptar en lo humano una diferencia irreductible y, a la vez, difícil de definir: naturaleza y cultura son invocadas para dar cuenta de las caracterizaciones, nunca cerradas, modulables de modos di-

<sup>15</sup> J. Y. Jolif, *Comprender al hombre*. Sígueme, Salamanca 1969, 158-159 y notas 70 y 71.

versos, de cada uno de los sexos. Y señalaríamos también que tomar en peso esas dos formas de ser persona que son la masculina y la femenina conduce a descubrir como inherente al ser de todo hombre o mujer una insuprimible llamada al reconocimiento recíproco, una tensión que está inscrita en ambos, una reciprocidad de respeto y amor que es distintiva de la sexualidad verdaderamente humana y humanizante <sup>16</sup>.

## 8. La antropología teológica y lo femenino

Cuanto hemos advertido en la antropología filosófica resulta aplicable a la antropología teológica que, reciente en su estructuración como materia, reúne temas que llegan desde antiguos tratados como los *De Deo uno*, *De gratia*, etc. Esta rama de la teología, que atiende muy especialmente a la realidad humana en su relación fundante y elevadora con el Dios creador y salvador en Jesús, ha venido desarrollándose notablemente en los últimos decenios. En su despliegue se ha beneficiado tanto de los datos aportados por las ciencias humanas, con las que mantiene un continuo diálogo, como de los abordajes a los datos revelados que una exégesis y una hermenéutica renovadas hacen posibles.

En esta consideración de lo humano, que desde su propia perspectiva realizan distintos autores, dentro, claro está, de la aproximación propia de este saber, la atención se centra en la realidad que expresa el genérico *hombre*, en el sentido de *anthropos* y no de *aner*, como muestra la misma etimología.

Pero ya hemos advertido del riesgo de que lo implícito permanezca siempre tal. Un riesgo que no es irreal si se tiene en cuenta la historia de otros tratados. Además, en la consideración teológica de

lo humano, la siempre supuesta igualdad en la fe y en el plano de la salvación de hombre y mujer, según la importantísima afirmación de Gál 3,28: «no hay hombre ni mujer», ha podido justificar —al menos en parte y paradójicamente— la escasa atención a lo femenino en su peculiaridad.

De hecho, aunque esa verdad haya salvaguardado de excesos y recaídas en posiciones superadas por la novedad cristiana, esa afirmación basilar de una igualdad decisiva no ha sido sostenida en todas sus implicaciones ni aun por quienes no han dejado de señalar su relevancia <sup>17</sup>.

Aunque el lugar y el espacio que lo femenino merece en una reflexión no puede medirse exactamente por el orden de los capítulos y el número de páginas, no deja de resultar algo extraño que un autor como O. H. Pesch, que dedica su trabajo de antropología teológica a una mujer, su esposa, «una persona con la que se es —según Gn 1,27— ‘imagen de Dios’», como advierte expresamente en el prólogo, aluda a la realidad femenina explícitamente sólo en el capítulo XIX que titula: *El hombre redimido*. Allí justifica esa tardía referencia por su propia concepción de la antropología, centrada en el hombre «en la concreta situación de pecador y redimido», y no en consideración, a su juicio ideal, de creado a imagen como hombre y mujer <sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Los avatares de la inclusión —quasi exclusión— de la mujer en la condición de *imagen* de Dios son un ejemplo de cómo no se llegó a derivar lo que hubiera podido derivarse de unos textos importantes. Sobre ello puede verse K. Borresen (ed.), *Image of God and Gender Models*. Oslo 1991.

<sup>18</sup> Cf. O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*. Friburgo B. 1983 (Trad. italiana: *Liberi per gratia. Antropologia teologica*, Brescia, 28-34 y 463s). La argumentación se hace en estos términos: 1. Iniciar el tratado por la temática de la creación de los dos a imagen tendría el riesgo de partir de «estructuras ideales», puesto que Pesch señala que sólo un hombre pecador, redimido y capaz, por gracia, de obrar de modo nuevo, es el existente concreto en el que le interesa cifrar la atención. 2. No hay distinción de hombre y mujer cuando se trata de la redención-salvación. Todo ello explica que haya concedido a la estructura bipolar del ser humano unas pocas páginas que desarrollan el tema del *eros*.

No obstante, en ese contexto preciso, el autor saluda la feliz distinción de la lengua alemana entre *Mensch* y *Mann*, y afirma

<sup>16</sup> Cf. J. Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Sigueme, Salamanca 1976, 103-114.

Tampoco el volumen de W. Pannenberg, que lleva también una dedicatoria a su esposa, ofrece un espacio digno de notar al tema que nos ocupa, a no ser las páginas sobre sexualidad, matrimonio y familia<sup>19</sup>.

Entre los autores de habla alemana, K. Lehmann ha hecho notar en varias ocasiones la necesidad de un replanteamiento antropológico que abra nuevas vías a la presencia del tema femenino en la teología y a la situación de la mujer en la Iglesia. En un artículo publicado en 1982, al que ha seguido una intervención en la conferencia episcopal alemana en 1988, señala que lo que está en juego en las reclamaciones de las mujeres y en la tensión consiguiente es la noción de persona humana. Una cuestión antropológica y teológica más honda que toda regulación jurídica: la «reciprocidad originaria» o «referencialidad mutua» ha sido oscurecida y necesita ser recuperada para abordar la nueva situación<sup>20</sup>.

Dentro del área española hemos encontrado un acuse de recibo —se hallaba también, a decir verdad, en el volumen de O. H. Pesch— de los reclamos de una conciencia feminista. Pero tampoco los autores españoles le dedican una atención que no sea la de una cuidada exégesis de los textos

---

que «la dualidad, la diferencia, el encuentro, la misma tensión que existe entre el hombre y la mujer es un dato fundamental del ser humano y está claramente en relación con la capacidad que el ser humano tiene de vivir en unión». Asimismo considero fundamental el dato antropológico que sintetiza de este modo: «El hombre es imagen de Dios justamente así, como hombre y mujer conjuntamente» (464).

<sup>19</sup> Cf. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Gotinga 1983 (Trad. italiana: *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia 1988, 491-507). El cambio en la valoración de las mujeres que supone el mensaje de Jesús revierte en el matrimonio cristiano, cifrado más sobre la reciprocidad del *partner* que sobre el modelo de la familia y el *paterfamilias* del derecho romano. El autor se muestra sensible a la impronta de la cultura en el comportamiento sexual humano que han puesto de relieve los análisis antropológicos.

<sup>20</sup> Cf. K. Lehmann, *La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica*: *Communio* 4 (1982) 237-245; véase también su discurso en Fulda, publicado en *HK* 42, 11 (1988) 445.

bíblicos, de aquellos cuya interpretación, tantas veces unilateral, ha sido puesta en causa por el feminismo y por los progresos de la exégesis misma. Estos autores reconocen y dan por supuesta una igualdad en la diferencia, y de ahí que en su antropología no se detengan a discutir lo que dan por concedido<sup>21</sup>.

Más explícito resulta en sus trabajos de antropología bíblica F. Raurell. En su volumen ya citado: *Lineamenti di antropologia biblica* (1986), el capítulo 5 entra en la problemática que subyace en el lenguaje bíblico y teológico, y aborda temas como el de los rasgos caracterizantes del Dios de la Biblia (y su reflejo en la autocomprensión de las mujeres). Se hace eco de la necesidad de recuperar el alcance pleno de ser «a imagen» de la mujer recorriendo aquellos textos y la historia de la teología.

---

<sup>21</sup> Nos referimos a J. I. González Faus, *Proyecto del bermaño. Visión creyente del hombre*. Santander 1987, y J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander 1988.

El primero se hace eco de la distorsión en el tema de la imagen y en su utilización ladeada en la discusión sobre el sacerdocio en una nota a pie de página (p. 99-100, n. 28), después de anotar que el sujeto de la imagen en el Génesis es Adán = hombre = toda la naturaleza humana, siguiendo la lectura de Gregorio de Nisa.

El segundo, en la presentación de los dos relatos de la creación de hombre y mujer, señala la sobriedad y eficacia del relato sacerdotal, y concluye: «Es la polaridad varón-mujer lo que realiza acabadamente la esencia del hombre-imagen de Dios. Es la comunidad humana la que recibe corporativamente el encargo de regentar la tierra, el sujeto responsable solidariamente de la buena marcha de la creación» (p. 48). Y en una nota al pie advierte del posible concordismo u oportunismo o tentación de hacer decir al texto bíblico de la creación más de lo que puede esperarse del mismo cuando se hacen gravitar sobre él temas modernos como los postulados por el feminismo o el ecologismo (cf. n. 103).

El tratamiento del *ser sexuado* que es el humano (p. 136-137), el carácter social de lo humano expresado en el colectivo *Adán* de Gn 1 y la relación del *Adán* del c. 2 al «tú» de *Eva* (p. 206), son otros tantos lugares donde se muestra que una antropología teológica tiene en cuenta el modo femenino de ser, aunque el autor no aparezca preocupado por ulteriores explicaciones.

La interpelación que a la hermenéutica llega de parte de las mujeres y la aportación que ellas, con su propia crítica, han hecho, es resumida así:

«La mujer atraviesa un proceso de ‘desestructuración’ de sus símbolos, hecho que tiene consecuencias negativas en el terreno social, psíquico, espiritual y de la fe en cuanto que representa la negación de su identidad cultural y religiosa... Las “exiliadas hijas de Eva” nos hacen comprender que la teología no puede contentarse con una inteligencia abstracta de los enunciados escriturísticos y dogmáticos. Se persigue no sólo el sentido, sino la verdad para el *hic et nunc* continuo, sabiendo que el hoy es ya mañana. Para hablar sobre Dios hoy encontramos ciertamente en la Biblia la dirección, pero no el lenguaje. Aferrarse idolátricamente al lenguaje sin tener en cuenta la dirección puede llegar a ser la gran idolatría. La teología feminista —concluye este autor— puede ayudar a descubrir la dirección del discurso bíblico sobre Dios y sobre el ser humano mediante la creación de un nuevo lenguaje teológico que proclama la gran verdad de Gn 1,26-28. Si la mujer y el varón son creados a imagen de Dios, es necesario “feminizar” a Dios, es decir, usar términos no sólo masculinos, sino también femeninos en la verbalización humana que es la teología»<sup>22</sup>.

## 9. Creados a imagen: un dato fundamental en un lenguaje narrativo-simbólico

En relación con cuanto advertíamos sobre el lenguaje, su «distancia» y condicionamientos respecto de la realidad que intenta expresar, encontramos hoy mismo llamadas de atención que vale la pena considerar. Así, K. Borresen, conocida por sus trabajos sobre la antropología de autores como Agustín y Tomás de Aquino, advierte:

«Todo discurso sobre Dios y sobre su relación con la humanidad —y por tanto la teología propiamente dicha— es función de la experiencia históricamente dada y, en consecuencia, socio-culturalmente

condicionada. Toda noción de Dios, toda descripción de su actividad respecto de nosotros, se expresa en metáforas fundadas en esta experiencia. Recíprocamente, la definición del ser humano como imagen de Dios —aquí la antropología teológica— está influenciada por el concepto de la divinidad»<sup>23</sup>.

Es una convicción adquirida —y aparece como tal en las aportaciones de las mujeres a la antropología teológica— que el lenguaje bíblico expresa con los armónicos socio-culturales de Israel la experiencia vivida por aquel pueblo a lo largo de siglos, por lo que no puede menos de dejar entrever, en la figura de la divinidad y en la comprensión de lo humano que reflejan, una determinada mentalidad y un contexto cultural. De ahí que, sin dejar de constituir el precipitado de una experiencia religiosa fundamental insustituible para la tradición judeo-cristiana, la palabra bíblica, en cuanto palabra humana, ha de ser comprendida de manera que el mensaje quede liberado del cerco necesario que el propio hablar, en cuanto hablar humano, le impone necesariamente.

Como más arriba hemos señalado, la reciente discusión sobre la función y alcance de los símbolos, y de la simbología bíblica en concreto, intenta resituar la antropomorfización de Dios que se da en los textos bíblicos. Y esa comprensión más exacta del lenguaje y de los símbolos permite redescubrir la preocupación de los autores sagrados por dejar a salvo la trascendencia del nombre, nunca entregado del todo a los diferentes nombres. Y, por lo que hace a nuestro tema más directamente, permite legitimar modos de hablar de Dios que desborden los márgenes de un lenguaje concreto, de un pensar prevalentemente androcéntrico y de una sociedad y cultura patriarcalistas<sup>24</sup>.

La serie de trabajos que ha merecido el nom-

<sup>23</sup> K. Borresen, *L'usage patristique de métaphores féminines dans le discours sur Dieu*: RTL 3 (1982) 205. El estudio aludido es *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Oslo-París 1968.

<sup>24</sup> Cf., entre otros, F. Raurell, o. c., 133s.

<sup>22</sup> F. Raurell, o. c., 183.

bre-símbolo de *padre* aplicado a Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, muestra abundantemente esta necesidad sentida de hallar lo genuino de una revelación que se expresa en experiencias profundamente humanas moldeadas culturalmente. Y un mensaje sobre lo humano se da también a través de un lenguaje acuñado con los recursos de la simbolización históricamente posibles, deudores de una mentalidad concreta y de una manera de pensar lo masculino y lo femenino. La Biblia habla *humanamente* del ejemplar y de su imagen, de manera que el lenguaje sobre Dios no es separable del modo de pensar lo humano, como no es pensable un hablar exento de imágenes.

Anteriormente nos hemos referido a la tradicional cautela de la *teología de los nombres divinos*, que cuidó siempre de no absolutizar ninguna designación para aquel cuyo nombre excede a todo nombre, aquel a quien se reconoce y se invoca sin llegar a abarcar conceptualmente. Vimos cómo a ese antiguo cuidado se incorpora el reclamo que viene del feminismo, que se resiste a reconocer sólo en imágenes que revisten rasgos masculinos la realidad inaferrable de Dios<sup>25</sup>. Nos queda anotar también cómo, en estos años, por influjo de la propia reflexión de las mujeres, ha avanzado la lectura de cuanto en la Biblia se contiene acerca del ser humano, en la dualidad masculino-femenina y en su interrelación. El examen de algunos pasajes bíblicos ha merecido particular atención, y los temas de la creación y el del ser «a imagen» han preocupado en las búsquedas de una antropología más atenta a la polaridad femenina, tradicionalmente desatendida, como hemos podido ver.

La hermenéutica de esos lugares empieza reconociendo lo que antes advertíamos: los condicio-

namientos propios del lenguaje, deudor a su vez de unas tradiciones y de una cultura, de los primeros capítulos del Génesis, que contienen una *verdad fundamental sobre lo humano*<sup>26</sup>. Estos textos se presentan además, por su contenido y por los avatares de su interpretación y utilidades, como lugares decisivos donde descubrir las bases y seguir las derivaciones de la antropología teológica<sup>27</sup>.

Es sabido que Gn 1 y Gn 1-2 y 3 presentan dos relatos diversos de la creación, un dato que desconocieron los Padres de la Iglesia en sus exégesis, puesto que fue aceptado como tal sólo en 1711<sup>28</sup>. Y es aceptado también hoy que el relato colocado en segundo lugar, lejos de prolongar y pormenorizar el primero (de escuela sacerdotal, más conciso y sobrio en la presentación de cómo fueron creados hombre y mujer), le precede en varios siglos y trae consigo una notable carga mitológica, junto con una simbología que es común a otros relatos mesopotámicos<sup>29</sup>.

La advertencia de la diversa cronología y de la relativa independencia de los dos relatos no es un dato irrelevante si se tiene en cuenta cómo el c. 3 ha pesado sobre el c. 2 en muchas de las lecturas tradicionales. Y cómo uno y otro han restado nitidez a la alusión explícita que el relato sacerdotal (Gn 1,26s) hace a la creación «a imagen» de hombre y mujer.

Una exégesis cuidadosa del relato sacerdotal subraya hoy, incluso contra lo que solían hacer anteriormente los intérpretes, el sentido genérico y colectivo de *adam* en el v. 26, y la idéntica condición de *selem* (imagen) y *demut* (semejanza) de

<sup>26</sup> Cf. Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, 2.

<sup>27</sup> No entramos a discutir la necesaria incidencia de la cristología en la antropología. Nos limitamos a considerar los relatos de creación como lugares en los que puede hallarse nuclearmente una «antropología del varón y de la mujer».

<sup>28</sup> Cf. K. Borresen, *L'anthropologie théologique d'Augustin et Thomas d'Aquin*: RSR 69/3 (1981) 369, n. 2.

<sup>29</sup> Una exégesis de estos relatos, que reúne las aportaciones de G. von Rad, C. Westermann, H. Rencken y H. Haag, puede encontrarse en J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 27-51.

<sup>25</sup> Sobre esta cuestión pueden verse: K. Halkes, *La teología feminista y Dios Padre*: Concilium 163 (1981) 451-462; R. Radford Reuther, *Sexism and God Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston 1983; *El aspecto femenino de Dios*: Concilium 163 (1981) 395-403; K. Borresen (ed.), *Image of God and Gender Models*. Oslo 1991.



hombre y mujer, así como la realización más plena de ese ser «a imagen» en su relación recíproca<sup>30</sup>.

Asimismo, la comprensión del relato más antiguo, el del yahvista, encuentra allí la verdad de la creación del hombre / humanidad expresada con la imagen del alfarero que modela la tierra (una imagen más veces hallable dentro y fuera del mundo bíblico). Y la de la mujer, como completamiento de lo humano, como culminación de una humanidad que exige el reconocimiento recíproco y comporta una responsabilidad a compartir en el dominio-cuidado de lo creado.

Los relatos, tanto el sacerdotal como el yahvista, constituyen una afirmación sobre el mismo origen e igual dignidad de hombre y mujer. Un dato que se vierte en la forma de una doble narración en la que entran en juego elementos simbólicos comunes a otras culturas: piénsese en los árboles, en la imagen del sueño y de la costilla. Una forma narrativa donde el «antes» o el «a partir de» no autorizan a deducir la *secundariedad* y *dependencia* de la mujer respecto del varón, como ha propendido a concluir una interpretación de largas consecuencias en la consideración desfavorable de la condición femenina.

La misma exégesis muestra hoy el carácter pregnante, por la igualdad, la relación interhumana y la reciprocidad que sugiere, de la «ayuda adecuada» que para el hombre representa la mujer en estos versículos<sup>31</sup>. Una «ayuda» que, sin em-

bargo, algunos comentaristas —entre los que pueden citarse los nombres de Agustín y Tomás de Aquino— han llegado a reducir a la procreación, pagando un tributo inconsciente a la desconsideración cultural y social de las mujeres en la antigüedad y Edad Media. Cayeron por ello en una interpretación estrecha que no era previsible ni es autorizada por los autores del Antiguo Testamento.

De hecho, está fuera de duda que una lectura sesgada del conjunto de datos referidos a la creación de la mujer fue tomando consistencia ya en el judaísmo rabínico. Un sesgo que se deja sentir en algunos pasajes del Nuevo Testamento, como ocurre con 1 Cor 11,2-16; 2 Cor 11,3; Ef 5,24, y más claramente con 1 Tim 2,13s. Lugares éstos en los que puede advertirse también el influjo de una concepción y práctica social que contrapesaron en parte enunciados poderosamente innovadores como Gál 3,28<sup>32</sup>.

Además, el influjo de Filón en los propios autores eclesiásticos, cercanos también al patriarcalismo greco-romano dominante, será decisivo en la interpretación de la mujer como desigual<sup>33</sup>. Y una interpretación antifeminista irá forjándose hasta llegar —en el extremo, es verdad— a negar la condición de imagen de la que ha sido no sólo

---

partenaire, son correspondant. Aucune hiérarchie n'est exprimée par là» (p. 332).

<sup>32</sup> Sobre el tema de la patriarcalización del cristianismo existe una abundante bibliografía: véase E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*. Desclée de B., Bilbao 1989.

<sup>33</sup> De entre las interpretaciones rabínicas pueden verse los textos aducidos por M. de Merode, o. c., 343-346. Para Filón es fundamental la obra de A. Baer, *Philo's Use of the Categories of Male and Female*. Leiden 1970. Baer señala atinadamente que una visión peyorativa de la mujer explica en Filón el uso de alegorías femeninas para representar, depreciándola respecto del conocimiento, a la percepción sensible. Como en otros casos a los que aludiremos en este trabajo, una antropología más o menos implícita que deja en segundo término lo femenino, considerado como débil o insuficiente, suele acompañar a una actitud despectiva para con ese sexo y subyace en la alegoría o en la tipificación según género de lo que son componentes o principios integrantes de la realidad.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 39-47.

<sup>31</sup> Tema ya tratado por C. Westermann en su trabajo sobre el Génesis y subrayado recientemente por M. de Merode (*Un aide que lui corresponde*: RTL 3 [1977] 329-352). Anota la autora: «... que la femme soit créé pour Adam ne prouve pas non plus sa moindre valeur, car Adam non plus n'est pas lui-même, n'est pas complet, sans la femme. De plus, soulignons-le tout spécialement, l'hébreu *ezer*, traduit en français par 'aide', désigne 15 fois sur 21, dans l'Ancien Testament, le secours que Dieu apporte à son peuple (...). Le choix du mot doit plutôt s'éclairer au sens général du récit et aussi à l'expression qui l'accompagne: *kenegdo*, traduit dans la LXX par *omoios*, signifie littéralement: en face de lui, son vis-à-vis, son

«formada de» y «para», sino que se ha convertido en «causa de perdición» por haber sido la primera seducida.

La concatenación establecida indebidamente entre los capítulos del Génesis, de manera que la culpa parece empañar desde el momento de su creación a la figura de Eva y comprometer su prerrogativa de ser, como el varón, «a imagen», opera negativamente y lo hace con mayor alcance cuando los textos fundamentales se asocian con otros, influidos por una exégesis rabínica o por influjos extrabíblicos que acentúan la secundariedad y dependencia de la mujer.

Como K. Borresen ha mostrado, la afirmación de que Eva «fue creada después», que representa un modo de leer la narración de Gn 2, y la jerarquía establecida en Efesios: Dios-Cristo-varón-mujer, junto con las referencias al velo como señal de sumisión y la recomendación del silencio en las asambleas de las Cartas Pastorales, han empañado la claridad de afirmaciones como la que se desume de los primeros capítulos del Génesis y la de Gál 3,28, lugares que contienen una primera e irrenunciable antropología de varón y mujer <sup>34</sup>.

Existen varios trabajos que han espigado los textos de los primeros escritores y Padres de la Iglesia referidos a la mujer. En buena medida, esos pasajes coinciden o están en el contexto cercano de comentarios a los lugares bíblicos a que nos hemos referido. No es éste el lugar para seguir con detalle el curso de esas interpretaciones, aunque ese recorrido muestra claramente cómo una práctica social de subordinación, aceptada como natural, ha puesto en peligro aquel mensaje o, al menos, no ha dejado que despliegue todo su dinamismo en la organización social y en la del vivir cotidiano. El tratamiento de la mujer en textos normativos, y en el de un texto como las *Decretales*, o los argumen-

tos esgrimidos para su exclusión de ciertos ministerios, lo ponen de manifiesto.

Un recorrido por la historia de las interpretaciones muestra también cómo han incidido negativamente en la consideración de lo femenino datos no discutidos de cierta fisiología, o de cierta ciencia aceptada como rigurosa: así la pasividad femenina en la generación, la debilidad fisiológica y ética de la mujer («un varón fallido», en la ciencia aristotélica). Y deja sospechar cómo han operado categorías mentales que suponen la adscripción —que continúa desde los pitagóricos a través de Filón— de lo femenino al polo material, sensual, negativo, de la realidad, con la consecuente desvalorización de la condición de mujer <sup>35</sup>.

El mundo filosófico, neoplatónico o estoico, según los momentos y autores, aparece también en complicidad con el antifeminismo, cuando no abierta misoginia, que se presenta como un clima en determinados ambientes, y al que no son inmutables los autores cristianos.

También los historiadores eclesiásticos, empezando por el propio Eusebio de Cesarea, han operado sobre una concepción de lo femenino aceptada como tal y, como ha advertido A. Valerio, teología e historia se han sumado en el mantenimiento de convicciones como la de una naturaleza

<sup>35</sup> Nos referimos a los de K. Borresen, R. Metz, E. Gösmann, R. Radford Reuther y U. Mattioli, entre otros, sobre la mujer en el pensamiento patristico o la mujer en la tradición cristiana. Pueden encontrarse anotaciones de interés en obras conjuntas como *La donna nel mondo antico*. Turín 1987, y *Misoginia e maschilismo in Grecia e Roma*. Génova 1981.

Resulta sintomático, a este propósito, el cuidadoso y selectivo uso de las citas patristicas en un documento como *Mulieris dignitatem*, donde, como ha notado M. G. Bianco, no se recoge el mensaje ascético de la «mujer viril, de la mujer que ha de convertirse en varón a medida que se perfecciona, ni la terminología de la *infirmitas, fragilitas, imbecillitas sexus*, que guardan más relación con antiguas tendencias misóginas que con una tradición bíblico-cristiana genuina» (cf. *Pianeta donna e Padri della Chiesa*, II, en Varios, *Essere donna. Studi sulla lettera apostolica Mulieris dignitatem*. LDC, Leumann, Turín. 66-77, espec., 76-77).

<sup>34</sup> Sobre Gál 3,28, véase M. de Merode, *Une théologie primitive de la femme?*: RTL 1 (1978) 176-180.

débil, la de la inferioridad fisiológica, moral y jurídica, de la mujer, aceptadas incluso por las mismas mujeres que, consideradas irrelevantes, han sido silenciadas en la historia <sup>36</sup>.

## 10. A modo de síntesis

La entrada de la preocupación femenina en la teología y el trabajo hecho por mujeres han ayudado a la teología a caer en la cuenta no sólo del olvido histórico de lo femenino en sus tratados, sino a considerar con atención los condicionamientos que la cultura y mentalidad ambiente imponen a un *hablar humanamente* de Dios como es el propio lenguaje de la Biblia. Toda una hermenéutica que reconsidera el androcentrismo prevalente en el propio decir y en la simbología bíblica está en acto.

Además, en un intento de síntesis, podríamos afirmar que el tratamiento dado a lo femenino por autores cristianos que han tenido notable influjo coincide con la interpretación de pasajes bíblicos como los que hemos mencionado y traduce la vigencia de una antropología en la que la mujer es devaluada. Esta manera de considerar acriticamente la condición femenina como secundaria y subordinada encuentra un refuerzo en la situación histórico-social, una situación de asimetría mantenida que aquella «antropología» no hace sino sancionar.

De este modo, como en un círculo difícil de romper, todavía en la argumentación de autores como Tomás de Aquino se excluye la posibilidad de que las mujeres sean ministros por esa condición inferior que la mujer padece en el orden social. Y una convicción de lo débil de su constitu-

<sup>36</sup> Cf. A. Valerio, *La mujer en la historia de la Iglesia*: Concilium 202 (1985) 371-381, espec. 372-373; *La donna come soggetto inquieto nella tradizione cristiana*, en Varios, *La donna nella Chiesa e nel mondo*. Dehoniane, Nápoles 1988, 135-147.



ción induce a pensar en la conveniencia mayor del sexo masculino para representar a Cristo <sup>37</sup>.

Y aunque en los grandes autores no puedan encontrarse afirmaciones que nieguen a la mujer la fundamental dignidad de «imagen de Dios», la subordinación aceptada prácticamente y una devaluación heredada del cuerpo femenino (que guardan relación con viejas concepciones neoplatónicas e incluso con el prestigio de la ciencia aristotélica, no exenta de antiquísimos prejuicios en su «explicación» del ser femenino) han restado alcance y efectividad a esa afirmación antropológica fundamental. Leyendo las interpretaciones de Padres o escritores a quienes se ha reconocido innegable autoridad, percibimos cómo los mismos factores que influyeron en una exégesis parcial explican que se haya mantenido una distancia entre el reconocimiento de la igualdad «en el plano de la salvación» y la realidad vivida, aquel plano que Agustín designa como *conversatio mortalis* <sup>38</sup>.

A la altura de nuestro tiempo, una exégesis más cuidadosa ha desvelado lo que era sospechoso de unilateralidad en las interpretaciones. Asimismo la ciencia ha desmontado la pretendida pasividad de la mujer en la generación y ha diluido tabúes ancestrales que, además de gravar sobre el cuerpo y la psicología de la mujer, han actuado como prejuicios y falsos supuestos en la tipificación de lo femenino. Una tipificación que ha tenido notable incidencia en la interpretación de la Escritura y en la misma elaboración teológica.

Una situación distinta ha hecho posible el reclamo de la igualdad y los derechos que durante siglos habían sido negados a las mujeres. En esta nueva coyuntura, la antropología teológica repien-

sa sus formulaciones de manera que el dato bíblico inicial y la novedad cristiana—advertible en lugares señeros del Nuevo Testamento y en la actitud de Jesús—emergen cada vez más nítidos y con mayor fecundidad. Se distancia así de una historia y de interpretaciones tradicionales que han dejado su lastre en desfavor de la mujer.

Entre las preocupaciones actuales se percibe la de detectar esa asimetría discriminante que ha acompañado testarudamente a la exégesis, a la teología sistemática y a la antropología teológica, como ha acompañado a la historia. A esa asimetría indebida la teología hecha por mujeres se muestra muy sensible. Pero esta teología aspira además a ampliar el quehacer teológico, entendido ahora ya como tarea de hombres y de mujeres en la riqueza de la pluralidad y en la variedad de perspectivas.

Ese ensanchamiento se refiere también a la comprensión de lo humano, de manera que la bipolaridad masculino-femenino, los dos modos en que aparece plasmada la humanidad desde el principio, en reciprocidad y comunión, sean tenidos en cuenta desde el punto de partida; y que lo humano integral constituya el horizonte.

## Bibliografía

- Aubert, J. M., *La Mujer. Antifeminismo y cristianismo*. Barcelona 1976. (Existe una edición revisada: *L'Exil féminin. Antiféminisme et christianisme*. París 1988, con bibliografía actualizada).
- Aynard, L., *La Bible au féminin. De l'ancienne tradition au christianisme hellénisé*. Cerf, París 1990.
- Borresen, K., *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Oslo-París 1968.
- *Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica: Concilium 111 (1976) 25-41.*

<sup>37</sup> Para la compleja argumentación de Tomás en torno al ser a imagen de la mujer y su exclusión del orden ministerial, véase *Summa Theologica*, 1, 91 y 93; 3, 62, 5 y 64; *Suppl.*, 39.

<sup>38</sup> Así en un comentario a la carta a los Gálatas: «... differentia ista (Gál 3) iam quidem ablata est, sed ab unitate fidei, sed manet in conversatione mortali» (*Exp. ad Galatas*, 1, 28: PL 35, 2125).

- *Imago Dei, privilège masculin: interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1,27 et 1 Cor 11,7*: Augustinus 25 (1985) 213-234.
  - *L'usage patristique de métaphores féminines dans le discours sur Dieu*: RTL 3 (1982) 205-222.
- Gibellini, R., *Feminismo y teología: Iglesia viva* 126 (1988) 49-75.
- Gösmann, E., *La construcción de la diferencia de las mujeres en la tradición teológica cristiana*: Concilium 238 (1991) 421-432.
- Lehmann, K., *La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica*: Communio 4 (1982) 237-246.
- Lunen-Chenu, M. T. van, *Mujeres, feminismo y teología*, en Varios, *Iniciación a la práctica de la teología*, 5. Cristiandad, Madrid 1986, 418-470, con bibliografía.
- Lunen-Chenu, M. T. van-Gibellini, R., *Donna e teologia*. Queriniana, Brescia 1988, con bibliografía.
- Merode, M. de, *Un aide que lui corresponde. L'exégèse de Gen 2,18-24 dans les écrits de l'A. T., du judaïsme et du NT*: RTL 3 (1977) 339-352.
- *Une théologie primitive de la femme?: Ibid.*, 2 (1978) 176-189.
- Pikaza, X., *La mujer en las grandes religiones*. Desclée de B., Bilbao 1991.
- Raurell, F., *Lineamenti di antropologia biblica*. Piemme, Casale Monferrato 1986.
- Schüssler Fiorenza, E., *En memoria de ella*. Desclée de B., Bilbao 1989.
- Varios, *Dignidad de la mujer y fe cristiana*. Publ. Univ. Pontificia, Salamanca 1991.
- Varios, *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*. UAM, Madrid 1989.
- Vogt, K., *Convertirse en varón. Aspecto de una antropología cristiana primitiva*: Concilium 203 (1985) 383-395.

## Oración

Dolores Aleixandre

Si queremos saber qué es *oración* y acudimos con nuestras preguntas a ese lugar de referencia fundamental para nuestra fe que es la Biblia, no encontraremos ninguna respuesta teórica. Es inútil buscar en ella alguna de esas definiciones que tanto complacen nuestra sabia racionalidad. Lo que en lugar de eso se nos ofrece es el testimonio vivo de hombres y mujeres que vivieron una experiencia de encuentro con Dios.

Porque lo único que, en definitiva, quiere comunicarnos es la historia de amor y desamor entre un Dios, buscador incansable de relación y de alianza, y un pueblo casi siempre endurecido, ce rrado y huidizo.

Y lo que los creyentes celebramos con asombro es que, a pesar de esas tercas costumbres en las que todos nos reconocemos, Dios sigue cercándonos con paciente obstinación por ver si consigue rendir nuestras resistencias: «Mira, voy a seducirla, llevándomela al desierto y hablándole al corazón...» (Os 2,16).

Es a través de una narración dramática a propósito de una mujer amada y deseada más allá de sus infidelidades donde, ayer Israel y hoy nosotros, vamos aprendiendo de una manera experiencial a lo largo de nuestra vida de creyentes que alguien está queriendo siempre llevarnos al *desierto*. Y que ese lugar teológico que la tradición cristiana ha asociado frecuentemente con la *oración* es un ámbito privilegiado para encontrarnos con Dios.

El que, como aquella mujer, sabe algo de *desierto* y de *seducción* y de *escucha*, va sabiendo algo de *oración*. Y empieza por reconocer que es algo que nace más allá de él mismo, que se es *atraído* y *conducido* a ella, y que es la palabra de otro, y no la propia, la que se oye en el silencio del corazón.

No es fácil trazar la línea divisoria entre *fe* y *oración*, y podríamos decir que *la oración es una fe que toma conciencia de sí misma* (P. Becker) y, por tanto, las «leyes» que rigen a la primera van a tener que ver también con la segunda, y a la inversa.

Y una de ellas, para la que existe una antigua palabra casi en desuso, la *mistagogia*, expresa nuestra necesidad de ser *conducidos* y acompañados en el camino de adentramiento en ese ámbito que trasciende lo ya conocido y en el que nos es permitido entrar en una relación con Dios como la de «un amigo que habla con su amigo» (Ex 33,11).

Los discípulos debieron intuirlo y por eso pidieron un día a Jesús: «Señor, enséñanos a orar». La respuesta, una vez más, no enuncia una teoría, sino que remite a la praxis: «Cuando oréis, decid: Padre, santificado sea tu nombre...» (Lc 11,2).

Será también a través de los personajes de una parábola como les dirá lo que ocurre *cuando se ora* como un fariseo suficiente o como un publicano de espíritu abatido (Lc 18,9-14). Y aquel publicano se convierte en un *mistagogo*, porque, gracias a él, generaciones de cristianos a lo largo de veinte siglos hemos aprendido dónde y cómo situarnos si andamos buscando el acceso orante al Dios de Jesús.

Pero si la *oración* tiene que ver, ante todo, con un *encuentro*, otros muchos personajes del evangelio pueden convertirse también en *mistagogos* (*mistagogas* en este caso, porque voy a referirme solamente a mujeres) que nos inicien en ese camino.

Los relatos que nos conservan la memoria de esas mujeres y de su relación con Jesús son como un mosaico en el que los evangelistas nos han

dejado dibujado algo que podríamos llamar las *condiciones de posibilidad de encontrarle* y que, por tanto, condicionan también de una manera definitiva esa comunión con el Padre en el Espíritu del Señor Resucitado, a la que nos abrimos en la *oración*<sup>1</sup>.

Y a ese «aprendiz de orante», que somos cada uno de nosotros, las mujeres del evangelio nos ofrecen un itinerario iniciático, como aquel catecumenado bautismal de la primitiva Iglesia que, junto con el bautismo, concluía con la entrega del Padrenuestro, la oración del Señor.

No van a enseñarnos nada sobre modos concretos de orar, porque eso pertenece a la identidad profunda de cada personalidad creyente. Lo que con ellas aprendemos es algo más universal que atañe a la raíz misma de la fe que se expresará luego en la oración.

Al contemplar de lejos el mosaico, podemos ir descubriendo una serie de *elementos* que están presentes en él y que, al acercarnos, podemos reconocer en las distintas figuras femeninas que lo componen.

No son fáciles de nombrar, por esa dificultad intrínseca del lenguaje para comunicar lo que ocurre en el ámbito de lo relacional, y por eso habrá que acudir a «constelaciones de términos», lo mis-

<sup>1</sup> Para evitar una acumulación de citas a lo largo del texto, recomendaría una lectura inicial que familiarice con los siguientes personajes:

- la suegra de Pedro (Mc 1,30-31)
- la hemorroísa (Mt 9,18-22)
- la cananea (Mt 15,21-28)
- la pecadora de Lucas (Lc 7,36-50)
- las mujeres que acompañaban a Jesús (Lc 8,1-3)
- Marta y María (Lc 10,38-42)
- la viuda pobre que echó dos monedas (Lc 21)
- la mujer encorvada (Lc 13,10-17)
- la samaritana (Jn 4,1-42)
- la mujer adúltera (Jn 8,1-11)
- los relatos de unciones en Betania (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Jn 12,1-8)
- María Magdalena junto al sepulcro (Jn 20,1-18).

mo que sólo por medio de varias teselas se llega a perfilar cada uno de los elementos y figuras del conjunto de un mosaico.

## 1. Partir de la realidad

El punto de partida es siempre la *realidad*, el *humus* de lo cotidiano, con su opacidad y sus conflictos, con sus amenazas y contradicciones, con su brecha abierta también a una dimensión invisible pero presentida. No hay rastros de disociación entre un mundo que podría experimentarse como *material* y otro que sería el *espiritual*. No hay rechazo alguno ante la complejidad de lo real ni huida hacia un mundo ideal o esotérico, a salvo de la *alteridad* que cuestiona y condiciona.

Las mujeres que se acercan a Jesús llegan a él con la realidad de sus problemas pegada a sus talones, desde un mundo relacional y social del que son plenamente conscientes. Vienen en su busca desde su situación de seres considerados inferiores, indignas para lo sagrado, ignorantes y dependientes, origen de tentación y caída para otros, privadas del sentido de sí mismas. Se saben dentro de una sociedad que las excluye y las discrimina, traen con ellas el peso de un pasado turbio, la carga de una enfermedad que las encorva o las segrega como impuras, la herida de hijos perdidos o enfermos.

Nada de eso representa un obstáculo que las detiene, y del que intentan liberarse antes de entrar en contacto con Jesús. No son «almas purificadas» las que acuden a su encuentro, sino mujeres de carne y hueso, con su corporalidad doliente, su nombre en entredicho, su corazón abatido o desbordante de agradecimiento.

No vienen a Jesús por curiosidad o por costumbre, sino urgidas muchas veces por su sufrimiento o por el de otros a los que están referidas. Actúan lo mismo que las mujeres del Antiguo Testamento, que habían hecho de cualquier situa-

ción, tanto de tribulación como de gozo, ocasión de súplica o de himno:

– como Agar, la esclava de Sara, atravesando el cielo con su grito en medio del desierto en el que agonizaba de sed junto con su hijo y consiguiendo que su clamor llegara hasta el Dios de Abrahán (Gn 21,8-20);

– como Miriam, la profetisa, hermana de Moisés, que cantaba y danzaba al borde del Mar Rojo (Ex 15,20-21);

– como Débora, entonando un himno triunfal que celebraba la fuerza del Señor manifestada en la debilidad (Jue 5);

– como Ana, rebosante de dicha por haber visto alejarse de ella la afrenta de la esterilidad (1 Sm 2,1-10).

*De ellas aprendemos* que la realidad vivida, re-conocida y concienciada, no será nunca impedimento ni obstáculo para la oración, sino más bien la escala que Jacob vio en su sueño y que, bien clavada en la tierra, permitía la comunicación con el mundo de lo divino (Gn 28,12).

Sabemos que la realidad tiende a ocultarse a sí misma y que nos ronda siempre la tentación de relativizarla y de esquivar sus aspectos más problemáticos.

«No se puede plantear la espiritualidad en un círculo puramente espiritual en el que se da un rodeo eficaz sobre la realidad humana. La ubicación en el mundo no es algo secundario y accidental: en ello nos va la capacidad de conocer y actuar correctamente»<sup>2</sup>.

Es por tanto ahí, en el contacto con los aspectos más conflictivos y oscuros de la existencia, en lo que favorece o amenaza la vida humana, donde nos jugamos la primera condición de posibilidad de orar.

<sup>2</sup> J. Sobrino, *Espiritualidad de Jesús y espiritualidad de la liberación*: Cuadernos de Noticias Obreras 9 (sept. 1985) 5.

Orar no es huir de nuestros propios problemas ni desentendernos del mundo, sino «arrimarnos» a Dios llevando todo eso, sin negar toda su carga de multiplicidad y de discordancia.

«Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados, y yo os daré descanso. Tomad sobre vosotros mi yugo..., porque mi yugo es suave y mi carga ligera» (Mt 11,29-30).

Es cierto que la oración puede sosegarlos y tranquilizarnos, pero donde realmente podemos discernir su autenticidad es en la capacidad que nos va dando para, en expresión ya clásica, *cargar* con la realidad, *hacernos cargo* y *encargarnos* de ella.

## 2. Ensanchar los deseos

Un segundo elemento que llama la atención es la presencia del *deseo* y la *insatisfacción* que se convierten para las mujeres de los relatos evangélicos en sed y en impulso acuciante de búsqueda.

Casi todas ellas se aproximan a Jesús desde carencias sentidas y apremiantes. No vienen protegidas por la ley que privilegiaba a los varones, ni las apoya ninguna institución como a los sacerdotes; no pueden enorgullecerse del prestigio intachable de los fariseos o de la influencia poderosa de los saduceos; no cuentan con la seguridad del saber ni del dinero, ni están movidas por oscuras ambiciones de dominio, como tantas veces veremos a los discípulos.

Su no pertenencia a instancias segurizantes las sitúa ante Jesús tan desvalidas como el publicano. No están en la clave farisea de practicar la ley, ni en la de hacer cosas para alcanzar la justificación, sino en la actitud de *acoger y recibir el don*, que es la disposición fundamental, según Jesús, para entrar en el reino<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> El rechazo que sentimos las mujeres a ser consideradas como «eternas niñas» e incapaces como ellos de tomar responsabilidades y decisiones por nosotras mismas no tiene por qué

Su desposesión las mantiene en un estado de itinerancia y de búsqueda que aleja de ellas el peligro de la instalación<sup>4</sup>. Son las últimas en la escala social, y por eso Jesús las trata como a los que para él son los primeros. Están en las cunetas de los caminos marginales y allí son encontradas e invitadas al banquete de bodas del hijo del rey.

*De ellas aprendemos* que la oración nace de nuestra pobreza y se dispara, como una flecha, del arco tenso de nuestro deseo.

«Orar es un proceso en el cual nuestros deseos pertenecientes a la propia vida se hacen presentes, tal cual son (materiales, espirituales...), poniéndolos, tal cual son, en las manos de Dios, entregándolos a su voluntad, pero no negándolos»<sup>5</sup>.

Lo que la ahoga, en cambio, es el engaño de una saciedad aparentemente satisfecha o la suficiencia que nos impide reconocer nuestra indigencia y nuestros límites.

«Dices: “Soy rico, me he enriquecido, nada me falta”. Y no te das cuenta de que eres un desgracia-

---

llegar incluso a la exigencia de «hacerse como niños», a la que nos llama el evangelio (Mt 18,1). Porque esa recomendación toma en la enseñanza de Jesús el lugar que ocupa la *metanoia* en la tradición judía: nada menos que la exigencia de la conversión adulta.

El buen judío en Israel es un varón adulto, libre de enfermedades y conector y cumplidor de la ley. Su tendencia constante es a cumplir todos y cada uno de los mandamientos, y esa actitud irreprochable le hace creer que se basta a sí mismo. Los niños, junto con las mujeres, los enfermos, los extranjeros y los pecadores, al estar al margen de la ley o desconocerla, carecen de todo derecho a la adquisición de méritos. Se les reconoce por su inseguridad radical, material o ética.

Para Jesús son precisamente ellos los que están capacitados para acoger el reino desde una humildad fundamental y un movimiento de total abandono. En el evangelio, *ser pobre, hacerse como un niño* y *vigilar* designan los componentes de un mismo comportamiento.

Las mujeres cristianas no podemos olvidarlo si reconocemos al evangelio como la instancia definitiva de nuestra vida.

<sup>4</sup> Cf. F. Quéré, *Les femmes de l'Évangile*. París 1982, 176.

<sup>5</sup> A. Tornos, *La oración bajo sospecha: una reflexión desde la idea de identidad cristiana*: Iglesia Viva 152 (1991) 135.



do, digno de compasión, pobre, ciego y desnudo...» (Ap 3,17).

Tenemos la tendencia a culpar de nuestra «indolencia oracional» a los ritmos acelerados de vida en las grandes ciudades, al acoso de los medios de comunicación, a la obsesión consumista y viajera de nuestra cultura. Todo eso, pensamos, nos hace difícil encontrar tiempos y espacios sosegados para orar y puebla nuestro silencio de imágenes distractivas. Aunque eso sea verdad, lo que más hondamente nos incapacita para la oración es aquello que apaga y debilita nuestro deseo:

– El *racionalismo*, que prescinde del lado oscuro y latente de la realidad y que pretende explicarlo y dominarlo todo, olvidando que «hay algo en la vida humana insobornable ante cualquier ensueño de la razón: ese fondo último del humano vivir que se llaman las entrañas y que son la sede del padecer. Y sólo pasajera puede tenerse en suspenso a ese fondo último de la vida que es la esperanza. Esperanza, avidez, hambre. Y padecer»<sup>6</sup>.

– El *psicologismo*, como explicación última de todo, que sospecha de los deseos como escapatorias evasivas, les niega sistemáticamente un origen trascendente y nos instala en un nivel de positivismo hermético. Todo tiene una razón en el más acá de nuestra *psyche*, y el resto son proyecciones ilusorias. Y con eso nos negamos a la posibilidad de que nuestra libertad sea estirada más allá de nosotros mismos: «Somos raza de Abrahán y nunca hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo nos dices tú: os haréis libres?» (Jn 8,3).

– El *narcisismo*, que ciega la brecha de la alteridad y nos encierra en una cámara poblada de espejos desde la que la invocación se hace imposible: «Te doy gracias, Señor, porque no soy como los demás hombres...» (Lc 18,11).

– La *costumbre del confort*, convertida en necesidad absoluta, que nos invita a instalarnos en lo ya conseguido: «Tienes muchos bienes en reserva

para muchos años. Descansa, come, bebe, banquetea...» (Lc 12,19).

– El *activismo compulsivo*, que nos hace creer que no necesitamos de nadie y que podemos solucionarlo todo con nuestro esfuerzo, con tal de que lleguemos a proponérselo. Pablo nos diría: «¡Gálatas insensatos! El que os otorga el Espíritu ¿lo hace porque observáis la ley o porque tenéis fe?» (Gál 3,1.5).

– La confusión de la *tolerancia* con el *amor*, que enfatiza los aspectos más segurizantes de la existencia, idealiza una tranquila mediocridad y niega al amor su inclinación hacia la desmesura, la exageración y la ausencia de cálculo: «¿A qué viene ese derroche de perfume?» (Mc 14,5).

El deseo, en cambio, nos arrastra fuera de la estrechez de nuestros límites, hace de nuestro «yo» una estructura abierta y opera el milagro de convertirnos en criaturas referidas a Otro. Nos hace capaces, como a Abrahán y Sara, de abandonar la propia tierra y salir en busca de otra que sólo se nos concede como promesa. Nos invita a abandonar la cautiva saciedad de Egipto o la resignada instalación en Babilonia y a emprender un éxodo más allá de lo conocido<sup>7</sup>.

Nuestra oración se sitúa en esa trayectoria y, en la medida en que nos vamos adentrando en ella,

<sup>7</sup> «El deseo es toda la riqueza de la vida contemplativa; en él nos acercamos a Dios, pregustamos su posesión y dejamos atrás todo lo que no es él. El deseo es más que las realizaciones pequeñas y mezquinas muchas veces, es la luz que ilumina lo gris y lo oscuro de la cotidianidad e incluso del pecado. Y este deseo se traduce en todas las actividades de la vida contemplativa, está presente en todo y le confiere un secreto y misterioso resplandor que hace de ella una aventura apasionante y una luz que brilla en la noche del exilio.

Cuando tú me hablas,  
salen llamadas  
naves cargadas  
del puerto;  
nadie canta la despedida,  
ignoran la carga:  
tesoro de luz  
crecido en grutas albas

de toda aurora  
siguen tu brújula,  
saben el Norte  
mientras en el puerto  
se afianza  
la muerte  
de mis días»

(Cristina Kaufmann, c. d.)

<sup>6</sup> M. Zambrano, *El hombre y lo divino*. México 1955, 197.

asistimos con asombro a la conversión del sentido de nuestro deseo. Porque descubrimos que es el deseo de Dios el que sale a nuestro encuentro, que es él quien nos busca y nos espera. Y que la oración, misteriosamente, es algo que le atañe a él más que a nosotros. «¿Por qué tendría que preocuparme?», decía Simone Weil, «lo mío es pensar en Dios; pensar en mí es asunto suyo»<sup>8</sup>. Orar es creación de Otro más que nuestra. En ella, en expresión de un orante judío, «llegamos a sentir nuestra vida como su negocio»<sup>9</sup>.

El deseo de Dios nos precede y nos desafía siempre a ensanchar nuevos espacios internos para acogerle, nos pro-voca y nos convoca más allá de esa frontera que no nos atrevíamos a atravesar.

Orar es decidirse a cruzar esa frontera y afrontar el peligro de aproximarnos a una presencia que invade, quema, inunda, persigue y alcanza.

Eso es «lo suyo». Lo nuestro es desear ardentemente que se abra la puerta sabiendo que lo que nos espera tras ella va a desbordarnos siempre con su misterio<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Attente de Dieu*. París 1950, 50.

<sup>9</sup> A. Heschel, *Man's Quest for God*. Nueva York 1954, 13.

<sup>10</sup> «Abrenos la puerta, y veremos el huerto, beberemos el agua fresca donde la luna ha dejado su huella...  
Arde el largo camino, nos vence la sed, erramos sin saberlo y no hallamos sosiego; ¡déjanos ver las flores!  
Estamos ante la puerta, esperando y sufriendo, dispuestos a derribarla a golpes; extenuados, esperamos y miramos en vano la puerta cerrada, inexpugnable...  
¿De qué nos sirve desear?  
Más vale irse y abandonar la esperanza.  
Al abrirse la puerta, dejó pasar tanto silencio que no vimos el huerto, ni las flores.  
Sólo el espacio inmenso donde reina el vacío.  
Y una luz que lavó nuestros ojos, ciegos por el polvo, e inundó nuestro corazón...».

(Traducción libre de un poema de S. Weil, *Pensamientos desordenados acerca del amor a Dios*. Buenos Aires 1964).

### 3. Insistir y permanecer

El tercer elemento a subrayar en las mujeres del evangelio es el de la *insistencia*, la tensión enérgica con que muchas de ellas «pelean» su causa ante Jesús, la audacia con la que permanecen, se empeñan y resisten, sin desmayarse ni quebrarse en su «determinación deliberada» de aproximarse a él y conseguir lo que desean.

Parecen conscientes en cada momento de que al abordarle y tratar de comunicarse con él a través de sus gestos silenciosos, sus palabras, sus empujones, sus gritos o su atrevimiento, van a ser juzgadas y criticadas, van a provocar escándalo o impaciencia en la gente, en el estamento fariseo y hasta en los discípulos.

Nada de eso parece preocuparles ni reprimirlas. Su tenacidad, su decisión y su clamor rompen el silencio y el anonimato en que la costumbre las tiene confinadas. Su obstinación consigue sacarlas del «lugar normativo» que les estaba asignado e introducir las en la proximidad de Jesús y en su «área de influencia».

*De ellas aprendemos* que la oración es también lucha, como la de Jacob con el ángel a orillas del Yaboc, que existe en ella un componente de decisión, de esfuerzo y de empeño, de paciencia y de trabajo, de eso que la tradición bíblica llama «clamor» o «gemidos» (Rom 8,27), y que alcanza siempre las entrañas de Dios (Ex 3,7)<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> «La esencia de la oración es el acto de Dios que está trabajando en nosotros y eleva todo nuestro ser a él. El modo como sucede es llamado por Pablo «gemidos». Gemido es una expresión de flaqueza de nuestra existencia creatural. Sólo en términos de gemidos sin palabras podemos acercarnos a Dios, e incluso estos suspiros son su obra en nosotros» (P. Tillich, *The paradox of prayer*, en *The New Being* (1956). SCM, Londres 1964, 135-138, citado por A. Torres Queiruga, *Más allá de la oración de petición*: Iglesia Viva 152 [1991] 166).

«El clamor del pueblo es la expresión más común de la oración de los israelitas. La oración no es una simple reflexión sapiencial, ni mucho menos un entusiasmo irracional, sino un clamor personal y colectivo, angustioso y confiado, que sube al cielo y es escuchado siempre por Yahvé. No basta orar al ritmo de nuestra respiración personal, sino que es preciso que nuestra

La oración cristiana está necesariamente «interferida» por las situaciones humanas de conflicto y de sufrimiento intolerable, por el grito de todos los quebrantados por el mal, de todos los empobrecidos y abandonados de la tierra. El orante va aprendiendo a mantenerse ante Dios como Moisés «en la brecha» (Sal 106,23), cargando con todo eso y sabiendo que de lo que se trata no es de despertar la atención o el interés de Dios por los que sufren, sino de dejarse contagiar por su solicitud hacia ellos y escuchar, una vez más, la pregunta que remueve nuestra indiferente frialdad: «¿Dónde está tu hermano?» (Gn 4,9)<sup>12</sup>.

Insistir, permanecer, clamar, esperar. Son verbos edificados sobre la roca de una convicción que tiene mucho de paradoja: que a lo más gratuito hay también que disponerse y prepararse y de que a aquello que nos es regalado sin el concurso de nuestros méritos, lo atrae también la violencia de nuestra apasionada espera<sup>13</sup>.

Aprender a orar es gracia, pero es también un proceso que va a requerir esfuerzo, disciplina, trabajo por unificar sus energías dispersas, aceptación de que las actitudes esenciales para la oración no nacen en ese momento y se abandonan después, sino que toman cuerpo en la red de las relaciones humanas<sup>14</sup>.

---

oración exprese el ritmo de toda la humanidad que suspira y gime de dolor. No basta tomar conciencia de nuestro cuerpo, sino que es necesario sentirnos en un mismo cuerpo con toda la humanidad» (V. Codina, *Aprender a orar desde los pobres*, en *Espiritualidad de la liberación*: Cuadernos de Noticias Obreras 9 [septiembre 1985]).

<sup>12</sup> Recomiendo vivamente la lectura del espléndido artículo de A. Torres Queiruga, *Más allá de la oración de petición*: Iglesia Viva 152 (1991) 157-193.

<sup>13</sup> Sobre este Dios que se retrasa escribía Hadewich de Amberes, una mística del siglo XIII: «El amor paga integralmente sus deudas, aun cuando llega tarde, lo que sucede a menudo» (Carta II).

<sup>14</sup> «La oración es gracia, como es gracia la palabra que esparce el sembrador. Pero ha sido necesario preparar el campo, limpiarlo de piedras, zarzas y espinas, procurando a la simiente el grosor de la tierra que necesita. También el progreso en la oración es gracia, como lo es que la simiente se desarrolle

Estamos también preparándonos a la oración cuando nos esforzamos por mantenernos fieles y fraternos, cuando estamos dispuestos a conceder a los otros tiempo y ocasión de cambio.

Porque no tenemos dos vidas ni dos estructuras internas, y el que lucha por permanecer en el amor a los hermanos aprende a encajar también los aspectos desérticos de la oración. Y al que se esfuerza por mantenerse en espera vigilante, como aquellos siervos que esperaban la llegada de su señor (cf. Lc 12,35), le será más fácil conjugar después esos cuatro verbos con los que Pablo caracteriza el verdadero amor: «disculpar», «confiar», «esperar», «soportar» (1 Cor 13,7).

Si vamos cultivando, pacientemente, una atención descentrada de nuestro yo y dirigida hacia los demás, si va creciendo nuestra capacidad de apertura, de escucha y de respeto al misterio de los otros, iremos siendo más capaces de acoger a Dios, de dejarle entrar en nuestra vida sin condiciones y sin miedos, de permanecer ante él también cuando nos parece que está ausente. «Dios ha hecho que la oración tenga un gusto tal que acudimos a ella como a una danza y permanecemos en ella como en un combate», decía Nicolás de Flue. Aprender a orar es permanecer en ese combate, es aguantar como un centinela en la intemperie de la noche a que llegue la aurora. Es adentrarse sin miedo en la nube que oculta a la vez que revela una presencia que nunca puede ser dominada. Es mantenerse en medio del lago, aunque el viento sea contrario, hasta que, de madrugada, alguien deje ver su rostro y oír su palabra.

Se nos pide que no dejemos de remar trabajosamente mientras aguardamos, con tensa vigilancia, a que sea el viento del Espíritu quien despliegue al fin nuestras velas con el «¡Abba, Padre!» que susurra en nosotros.

---

en la tierra, crezca y llegue a la madurez; pero ha sido necesario el sol, la tierra, el aire y el agua, junto con la paciencia esperanzada del amo del campo» (M. Estradé, *Infraestructura de la oración*: Yermo 18 [1980] 42).

#### 4. Hacerse «afines»

Un cuarto aspecto podría ser calificado como el «elemento *afinidad*». Al leer con detenimiento bastantes textos evangélicos en los que aparecen personajes femeninos, sorprende la facilidad con que llegan a coincidir con lo que el propio Jesús valora, comprende y desea, la intuición certera con la que consiguen situarse «en su órbita», en su proyecto, en el punto exacto que la ocasión requería.

La hemorroísa que se acerca a él segura de que su solo contacto va a curarla; la cananea que vence la resistencia del Maestro a dedicarse también al mundo de los no judíos; las madres que seguramente están detrás de ese grupo que presenta a los niños a Jesús; la pecadora que irrumpe en medio del banquete y unge llorando sus pies; María que en Betania abandona las tareas dispersas del servicio para sentarse a escucharle y que derramará más tarde un perfume de gran precio sobre su cabeza con un gesto profético de reconocimiento real y mesiánico; la viuda pobre que echó sencillamente en el cepillo del templo todo lo que necesitaba para vivir..., todas ellas despiertan en Jesús una fascinación apasionada que se manifiesta en sus palabras de admiración y en la rotundidad con que defiende su conducta.

Da la sensación de que existe una complicidad secreta entre él y esos personajes femeninos, como si ellas supieran, por una peculiar clarividencia, hasta dónde llegaba su capacidad de sanación y de perdón, como si poseyeran una connaturalidad con sus extraños caminos, con su desmesura en la entrega, con su insólita decisión de llegar hasta el final en el amor.

Y lo que resulta provocativo es que esa misteriosa *afinidad* no les viene dada por sus saberes ni por su hábito de «escudriñar las Escrituras» (una mujer en Israel no tenía más posibilidad de acceso a ellas que a través de las celosías del piso de arriba de la sinagoga...). Pero en ellas, como en el gremio de los *nepioi*, la gente sencilla que Jesús contrapone

ne a los sabios y entendidos (Mt 11,25), se da esa cualidad que las hace vivir al acecho de la palabra, atentas al que la pronuncia, disponibles como la buena tierra a responder a ella y a ponerla en práctica.

Podríamos decir que existen dos maneras de conocer: una más «captativa», que se consigue por la vista; y otra más desprendida, menos posesiva, que se realiza a través del oído y que no consiste sólo en «dejar hablar», sino en aceptar entrar en un nivel de diálogo, de reciprocidad y de comunicación.

Es este segundo modo el que parece ser el más habitual en las mujeres del evangelio: María de Nazaret, a quien Jesús declara dichosa por «escuchar la palabra de Dios y ponerla en práctica»; María de Betania, con su sabiduría de lo esencial frente a lo múltiple; María Magdalena, cuyos ojos confundían a Jesús con el jardinero, pero que, al oírle pronunciar su propio nombre, reencontró una identidad no adquirida con el propio esfuerzo, sino recibida de otro.

*De ellas aprendemos* que la oración tiene lugar en ese nivel de disponibilidad y de escucha que nos hace «sintonizar» con el talante de Jesús, con su obediencia filial y su disposición radical a amar y a dar la vida. Y que para eso cuenta poco la acumulación de saberes o las doctrinas sutiles e improductivas. Cuentan poco el pensamiento discursivo y la reflexión, el análisis y la excesiva intelectualización. Teresa de Jesús nos lo ha dejado magistralmente dicho:

«Algunos he topado que les parece está todo el negocio en el pensamiento, y si éste pueden tener mucho en Dios, aunque sea haciéndose gran fuerza, luego les parece que son espirituales (...). Querría dar a entender que el alma no es el pensamiento, ni la voluntad es mandada por él, que tendría harta mala ventura; por donde el aprovechamiento del alma *no está en pensar mucho, sino en amar mucho*» (*Fund.*, 5, 2-3).

«No os pido ahora que penséis en él, ni que

saquéis muchos conceptos, ni que hagáis grandes y delicadas consideraciones con vuestro entendimiento; no os pido más de que le miréis» (*Camino de perfección*, 26, 3).

«Los conceptos crean ídolos de Dios. Sólo el sobrecogimiento presiente algo», había dicho Gregorio de Nisa.

Entra en contacto con Dios no quien cree saber mucho sobre él, sino quien intenta practicar la justicia, amar con ternura y caminar humildemente con él (cf. Miq 6,8).

Al final de la vida, no se nos va a preguntar por nuestros saberes, ni siquiera por nuestra oración: se nos va a preguntar sobre el amor, que es lo que nos hace *afines* con el Hijo. Y la mejor manera de conseguirlo es instalarnos en la humilde pobreza de la primera bienaventuranza y en una confiada esperanza. Porque ni nuestra debilidad ni nuestra impotencia para amar de verdad son obstáculo para que el Espíritu vaya trabajando esa *afinidad* en nosotros.

## 5. Entrar en lo escondido

Una quinta característica sería la de la *interioridad* y el *secreto*, que pertenecen a la insistencia más genuina de Jesús en su enseñanza sobre la oración:

«Cuando quieras rezar, métete en tu cuarto, echa la llave y rézale a tu Padre que está en lo escondido. Y tu Padre que ve lo escondido, te recompensará» (Mt 6,6).

El evangelio de Lucas nos desvela con un principio precioso lo que ocurría «en lo escondido» de la madre de Jesús: «María guardaba todas estas cosas meditándolas (*symbolousa*) en su corazón» (Lc 2,19). El verbo griego, intraducible, insinúa una actividad cordial de ida y venida de dentro a fuera y de fuera a dentro, una confrontación entre la interioridad y el acontecimiento, una labor callada de reunir lo disperso, de tejer juntas la palabra y la vida.

También en las escenas evangélicas en que hay

mujeres en relación con Jesús se diría que muchas de ellas entran en ese «cuarto secreto» del que habla Mateo, en el que no parece contar más que la presencia del Maestro.

La acogida de Jesús, su «empatía» hacia ellas, abre una puerta que les permite entrar en una esfera privilegiada de intimidad de la que parecen excluidos los demás que asisten a la escena: mucho antes de que en el relato de la adúltera los judíos se alejen escabulléndose, podría decirse que ya están solos Jesús y la mujer, en un diálogo secreto de perdón y de reconstrucción personal. Sólo él tiene acceso admirado al gesto imperceptible de la viuda que echa todo lo que tiene en el cepillo del templo, como sólo él había adivinado la humillación de aquella hija de Abrahán impedida para mirar de frente.

En medio del alboroto y de los empujones de la gente, y casi al margen de ellos, se establece una corriente secreta de comunicación entre la confianza absoluta de la mujer que tenía un flujo de sangre y la compasión sanadora de Jesús.

La samaritana ve desvelado su pasado oscuro ante el hombre que la esperaba en el pozo y, al sentirse bajo una mirada que no la juzga ni la culpabiliza, es capaz de volver a los suyos invitándoles a entrar también en relación con alguien que «me ha adivinado todo lo que he hecho» (Jn 4,29).

Pero no es sólo él quien tiene acceso al secreto de esos personajes femeninos: también ellas se adentran intuitivamente en el misterio del mundo interior del Maestro. Ante un Jesús itinerante, que llega a Betania con la muerte acechándole en la cercana Jerusalén, María intuye que, más que una multiplicidad de atenciones, lo que necesita es conversar, desahogar su corazón, encontrar alguien que le escuche silenciosamente.

Entre todos los comensales de aquella cena en casa de Simón el leproso, la mujer que derrama el perfume sobre su cabeza es la única que parece

entender el rumbo que va a tomar su vida y la que se adelanta a interpretar su significado.

Antes de que las mujeres fueran a anunciar a los discípulos en la mañana de pascua que el Señor vivía, el encuentro con él había grabado la buena noticia, como un sello, sobre su corazón (Cant 8,6).

*De ellas aprendemos* a recordar que la oración es, antes que nada, encuentro interpersonal, diálogo de secreta amistad con quien sabemos nos ama. Israel vivió la experiencia de un Dios que quería hacer alianza con él, y Jesús nos ha invitado a no ser sólo siervos, sino amigos.

Somos nosotros los que no nos atrevemos a creer hasta dónde llega el deseo de Dios de introducirnos en su intimidad. Y eso que cuando entramos en lo más hondo de nosotros mismos, nos damos cuenta de que la nuestra es una *interioridad habitada* y que tenemos franqueado el camino para participar de la relación del Hijo con el Padre en el Espíritu.

Por eso estamos invitados a redescubrir los caminos que conducen a nuestro corazón, sin que nos paralice la sospecha de intimismo. La oración necesita «verificación», pero no «justificación», porque todo lo que tiene que ver con el amor pertenece al orden de la gratuidad.

Ha sido Jesús mismo quien nos ha remitido a ese lugar secreto de nuestro ser para encontrarnos allí con el Padre, y sólo en él podemos renacer a la fraternidad solidaria que es, en último término, la «vocación» de la oración.

En medio de la dispersión de una civilización de lo efímero, los creyentes nos sentimos llamados a cuidar lo esencial, a inclinarnos por lo que es verdaderamente fecundo más allá de las apariencias de lo espectacular, a elegir la cordialidad en medio de una cultura racionalizada, a preferir la sabiduría a la multiplicidad de conocimientos, a cuidar el corazón, porque en él, como nos recuer-

da el proverbio, «están las fuentes de la vida» (Prov 4,23) <sup>15</sup>.

## 6. Dejarse alcanzar

Finalmente, un sexto elemento consistiría en algo que podríamos calificar como una actitud de *consentimiento* a la novedad que surge de la relación con Jesús, una aceptación de que cuando su amor *da alcance* a alguien, nunca le deja como estaba, sino que transforma su vida, le «afecta» en el mundo de sus opciones, criterios y preferencias, le traslada a ese «otro orden» que es el «reino», y al que sólo se accede cuando se hace la experiencia de la gracia.

Ocurre como en aquella narración de Marcos llena de códigos secretos:

«La suegra de Pedro estaba en cama con fiebre, y al punto le hablan de ella. Se acercó y, *asiéndola de la mano, la levantó*. La fiebre la dejó, y ella se puso a servirles» (Mc 1,30-31).

Solos no podemos salir de ese «nivel yacente» en el que vivimos instalados, ni conseguimos ahuyentar las fiebres que nos enferman. Por eso el gesto silencioso de Jesús en aquel atardecer de Cafarnaún en el inicio de su vida pública tiene un significado programático porque toda su existencia va a consistir en eso, en «alcanzar» y coger de la mano a una humanidad vencida para ponerla en pie y darle vida en abundancia.

Experimentar que se ha pasado del dominio de la muerte al de la vida gracias a una acción gratuita provoca un deslumbramiento agradecido, como el que tuvieron ante Jesús aquellas «que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades» (Lc 8,2) y que le seguían desde Galilea, fieles a él

<sup>15</sup> «El camino hacia dentro no es un paseo en el que uno se emborracha en los propios sentimientos; es una forma de experiencia de sí que fuerza nuestra situación física y espiritual habitual a abrirse de modo que vuelva a ser posible la experiencia "que antes llamaban alma"» (D. Sölle, *Viaje de ida*. Santander 1977, 87).

también en la subida a Jerusalén y en la hora de la cruz.

El encuentro con aquel a quien acompañaban había transformado para ellas la significación de las cosas, había revolucionado los valores y las situaciones que parecían más inmutables, las barreras aparentemente más insalvables.

A otras muchas, el contacto con la persona de Jesús las arrastró también hacia una *pascua*, provocó en ellas un paso de la oscuridad de su existencia rota a la luz de una situación nueva: la adúltera era introducida en la libertad de un futuro en el que ya no pesaban sobre ella ni el juicio ni la culpa; la samaritana iba entrando, imperceptiblemente, en otra sed más honda que la arrancaba de su trivialidad; María, la hermana de Marta, dejaba de ser sólo sierva y accedía a la intimidad de las confianzas que se hacen a los amigos; aquella mujer retenida durante dieciocho años con la espalda encorvada y mirando al suelo, volvía a poder mirar de frente.

Todo cobraba una significación nueva y un nuevo nombre, como el primer día de la creación: si unas dejaban atrás por seguirle el cuidado de las conveniencias, la inquietud por lo desconocido, el temor a perder reputación, honra o sosiego, era porque todo eso había dejado de ser valioso para ellas en comparación con el tesoro que acababan de encontrar. Si otras derrochaban para él sus perfumes, indiferentes a la hostilidad que despertaba su gesto, no hacían más que cambiar perlas insignificantes por la otra más preciosa de la aprobación de Jesús.

*De ellas aprendemos* que la oración tiene consecuencias y que las preguntas sobre su autenticidad tenemos que hacérselas más allá del ámbito de la pura interioridad.

Reconoceremos sus frutos si nuestra vida se va haciendo cada vez más «manejable» para el Espíritu, si nos dejamos «bautizar» y sumergir con una familiaridad creciente en ese universo de nuevas

significaciones, valores y «comportamientos transculturales» que es el evangelio de Jesús.

El que ora tiene que estar abierto a una cierta *en-ajenación*, porque el amor desplaza nuestro centro de gravedad<sup>16</sup> y nos introduce en una tierra desconocida en la que nuestros mapas, planos y previsiones resultan ya inservibles. Decíamos más arriba que vamos a orar con todo lo que somos, con ese equipaje de imágenes, sentimientos, preocupaciones, criterios y relaciones que constituyen nuestra vida y nuestra historia, con todas nuestras heridas, esperanzas y miedos. Pero tenemos que ser conscientes también de que, al atravesar el umbral de la oración, todo eso queda «en estado de riesgo», porque, como Moisés, nos acercamos a la zarza ardiente de una presencia que puede abrazarnos con su fuego.

Y lo que parece que Dios va buscando de nosotros, por encima de todo, es que ese riesgo no nos provoque miedo ni encogimiento, sino esa audacia tranquila con la que se fían los niños. Una audacia en la que, misteriosamente, no se pierde el «temor de Dios», la adoración y el deslumbramiento sobrecogido del que presiente que le está rozando un amor que le sobrepasa.

El que está dispuesto a dejarse alcanzar por ese amor, llega a saber experiencialmente («expertus potest credere», canta un antiguo himno de la Iglesia) hasta dónde es posible llegar en la despreocupación por el propio destino cuando se le reconoce en buenas manos.

La oración tiene algo de *éxodo* y de *éx-tasis*<sup>17</sup>,

<sup>16</sup> «Ser hombre es estar fijo, es pesar, pesar sobre algo. El amor consigue no una disminución, sino una desaparición de esa gravedad que se traslada a la persona amada (...). Vivir fuera de sí, por estar más allá de sí mismo. Es el futuro inimaginable, el inalcanzable futuro de esa promesa de vida verdadera que el amor insinúa en quien lo siente. Lo que no conocemos y nos llama a conocer. Ese fuego que alienta en el secreto de toda vida. Lo más escondido del abismo de la divinidad; lo inaccesible que desciende a toda hora» (M. Zambrano, o. c., 276).

<sup>17</sup> «Estamos predestinados al éxtasis, decía Madeleine Delbrel, llamados a salir de nuestros pequeños cálculos para entrar,

y cuando nos ponemos en ese camino y nos atrevemos a abandonar ante Dios toda nuestra existencia y a salir al encuentro de los otros, nuestro modo de contactar con la realidad se reorienta y se apoya sobre nuevos quicios. Nuestra identidad «alcanzada» queda también alterada y «re-fundada» en otro que nos hace posible mirar, oír, sentir y tocar la realidad desde una sensibilidad nueva.

Como la que expresa el Magnificat de María que mira el «abajo», «fuera», «lejos», «menos» de nuestra historia y canta: «arriba», «dentro», «cerca», «más»..., inaugurando con esa revolución de los adverbios lo que llamamos «mirada contemplativa», y que no es más que ver la vida desde la mirada de Dios.

También a Jesús se le contagia del Padre esa manera de mirar el mundo, y se llena de júbilo porque no son los sabios y entendidos, sino los pequeños, los que poseen el privilegio de conocerle.

Y el Dios de la transfiguración se le revelará de una manera definitiva cuando se refugie en Getsemaní con la angustia atroz del miedo a la muerte y hunda en la oración su deseo acuciante de escapar de ella. Jesús se aferra a la confianza de que en el seno oscuro de aquella tierra se escondía la capacidad de hacer florecer de nuevo en él la incondicionalidad de su obediencia de Hijo.

Al salir de la oración, todo había cambiado para él de nombre y de sentido: el deseo de *huir* se había transformado en el de *permanecer fiel*, *morir* se llamaba ahora *dar la vida*, y ya le era posible beber hasta el final un cáliz que venía de la mano del Padre.

La oración es la *puerta estrecha* que tenemos que atravesar si estamos dispuestos a este cambio de perspectiva que desborda nuestras posibilidades y nuestros hábitos de aferramiento a lo conocido y a lo acostumbrado. Nos cuesta dejar atrás lo que

creíamos poseer tranquilamente de una manera definitiva, y si tememos inconfesadamente la oración, es porque presentimos que puede des-colarnos y des-concertarnos fuera de la parcela cerrada y apacible de las ideas que nos dan seguridad.

«El Señor es mi Pastor, nada me falta. Me conduce hacia fuentes tranquilas...» (Sal 23,1). Así expresaba su «experiencia alternativa de seguridad» un orante que supo lo que significaba *dejarse conducir* por un Dios del que, si algo sabemos, es que puede cuidarnos mejor de lo que nosotros mismos podríamos hacerlo<sup>18</sup>. Y que va a conducirnos y a enviarnos, irremisiblemente, en la dirección de su pasión por el mundo: «Ve y di a mis hermanos...» (Jn 20,17).

A lo largo de esta reflexión, nos hemos dejado guiar por una mistagogia femenina. Las mujeres bíblicas y la tradición cristiana, tejida paciente-mente a lo largo de los siglos por tantos orantes, nos han señalado *seis elementos* básicos para tener en cuenta a la hora de ponernos a orar. Y *seis* es un número que en las claves bíblicas significa algo

<sup>18</sup> Unas palabras de Edith Stein ilustran magistralmente esta idea: «Hay un estado de descanso en Dios, de total suspensión de toda actividad del espíritu, en el que no se pueden concebir planes, ni tomar decisiones, ni aun llevar nada a cabo, sino que, haciendo del porvenir asunto de la voluntad divina, se abandona uno enteramente a su destino.

He experimentado este estado hace poco, como consecuencia de una experiencia que, sobrepasando todas mis fuerzas, consumió totalmente mis energías espirituales y me sustrajo a toda posibilidad de acción. No es la detención de la actividad, consecuente a la falta de impulso vital. El descanso en Dios es algo completamente nuevo e irreductible. Antes era el silencio de la muerte. Ahora es un sentimiento de íntima seguridad, de liberación de todo lo que la acción entrena de doloroso, de obligación y de responsabilidad.

Cuando me abandono a este sentimiento, me invade una vida nueva que, poco a poco, comienza a colmarme y que, sin ninguna presión por parte de mi voluntad, va a impulsarme hacia nuevas realizaciones. Este aflujo vital me parece ascender de una actividad y de una fuerza que no me pertenecen, pero que llegan a hacerse activas en mí. La única suposición previa necesaria para un tal renacimiento espiritual parece ser esta capacidad pasiva de recepción que está en el fondo de la estructura de la persona» (*Anales Husserl*, 1992, V, 76).

hora tras hora, en el proyecto de Dios» (*La joie de croire*. París 1968, 83).



abierto, no terminado, es un proceso dinámico que nos estira hacia delante, hacia un acabamiento (una *teleiosis*, decían los cristianos de lengua griega) en una triple dirección:

– la de una *activa receptividad*, que cambia nuestra «forma convexa» en esa otra «forma cóncava» que es la única capaz de acoger y recibir y ser fecundada<sup>19</sup>;

– la de la *com-pasión*, que nos hace contactar con la realidad desde la mirada y las entrañas de Dios;

– la del *servicio*, porque si la oración nos ha adentrado en la relación con aquel que «se despojó de su categoría de Dios, haciéndose como uno de tantos y tomando la condición de siervo» (Flp 3,7), sólo poniéndonos a su lado, a los pies de nuestros hermanos más débiles, podemos llegar a «tener parte con él» (Jn 13,8).

Pero *receptividad*, *compasión*, *servicio*, ¿no son los roles y estereotipos del comportamiento femenino que han relegado siempre a las mujeres a los márgenes de la exclusión?

La parábola de la mujer que perdió la moneda (Lc 15,8-10) nos abre un camino de respuesta: ser receptivo, compasivo y servicial es algo *precioso* en sí mismo porque «tiene el evangelio de su parte». Y, sin embargo, son valores que pueden deteriorarse o perderse si se los adjudica a un solo grupo (en este caso a las mujeres) y se los deforma calificándolos de *pasividad*, *sensiblería* y *sometimiento*.

La realidad es que nunca somos más activos y dinámicos que cuando emprendemos la aventura

de la *receptividad*, que es el nombre que recibe el amor cuando decide responder a otro Amor mayor que le reclama *consentimiento* y *acogida*.

Nunca somos más lúcidos y más fuertes que cuando miramos el mundo, no desde el análisis frío o el deseo de dominio, sino desde la *compasión*, que es el nombre que toma el amor cuando aprende a latir al ritmo del corazón de Dios.

Nunca alcanzamos más libertad y más eficacia que cuando nos arriesgamos a perder nuestra vida en el *servicio*, que es el nombre que toma el amor cuando busca la identificación con los caminos de fecundidad que recorrió aquél a quien se ama.

Aquella mujer buscó afanosamente su moneda: era consciente de que no había sido acuñada *especialmente para ella*, pero *la sabía valiosa* y quizá le hablaba de alianza porque guardaba el recuerdo de la dote de su matrimonio.

Como ella, todos nosotros, mujeres y hombres, estamos llamados a buscar la moneda perdida de esas actitudes con la luz que nos enciende la oración.

Y estamos también invitados a reunir a «amigos y vecinos» para compartir con ellos la alegría de nuestro hallazgo y, sobre todo, el asombro agradecido de haber sido buscados y encontrados por Dios.

## Bibliografía

Como la bibliografía referente a oración es fácilmente accesible (las más recientes y completas pueden encontrarse en *Orar en el mundo actual*. Monográfico de Iglesia Viva (1991) 152 y en el Boletín Bibliográfico Confer 75 (1992), prefiero sugerir aquí solamente libros o artículos escritos por mujeres de este siglo, que pongan en contacto con el pensamiento femenino sobre espiritualidad (no incluyo la bibliografía sobre teología).

<sup>19</sup> «El más genuino y definitivo programa de vida es abrirse a Dios, acoger su empuje, dejarse trabajar por la fuerza salvadora de su gracia. No “conquistarle”, sino dejarse conquistar por él; no “convencerle”, sino dejarse convencer; no “rogarle”, sino dejarnos rogar. ¿No va por ahí la misteriosa y fascinante sugerencia de aquella frase del Apocalipsis: “Mira que estoy a la puerta llamando: si uno me oye y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos?”» (Ap 3,20) (A. Torres Queiruga, *a. c.*, 165).

- Delbrel, M., *Nosotros, gente de la calle*. Barcelona 1971.
- Goricheva, T., *La fuerza de la locura cristiana*. Barcelona 1987.
- *Hijas de Job*. Barcelona 1989.
  - *La incesante búsqueda de felicidad*. Barcelona 1990.
- Hueck, C. de, *Evangelio sin componendas*. Madrid 1982.
- *Pustinia: espiritualidad rusa para occidente*. Madrid 1980.
- Sölle, D., *Viaje de ida. Experiencia religiosa e identidad humana*. Santander 1977.
- Stein, E., *Los caminos del silencio interior*. Madrid 1988, en *Obras completas*, I.
- *La ciencia de la cruz*. Estudio sobre san Juan de la Cruz. San Sebastián 1959.
- Weil, S., *La gravedad y la gracia*. Buenos Aires 1953.
- *Pensamientos desordenados acerca del amor a Dios*. Buenos Aires 1954.
  - *Raíces del existir*. Buenos Aires 1954.
  - *Espera de Dios*. Buenos Aires 1954.
- Zambrano, M., *Senderos*. Barcelona 1986.
- *El hombre y lo divino*. México 1987.
  - *Hacia un saber sobre el alma*. México.

A estos nombres hay que añadir, en el ámbito español y latinoamericano, los de Ana M.<sup>a</sup> Schlutter, Cristina Kaufmann, Mercedes Navarro, Clara M.<sup>a</sup> Bingemer, etc.

## Pecado

Mercedes Navarro

### 0. Pecado y responsabilidad moral de las mujeres

Los estudios sobre la mujer y desde la mujer, dentro de la teología y sobre todo fuera del contexto teológico, han mostrado la capacidad de las mujeres para ser ellas mismas y, por tanto, constituirse como sujeto de responsabilidad moral. Y así, realidades teóricas y prácticas que parecían intocables o inmutables han mostrado su debilidad, una vez que han sido tocadas directa o indirectamente. Pongamos dos ejemplos, uno en relación con la teología y otro, fuera de la teología, en relación con la psicología.

Los estudios bíblicos han posibilitado una amplia e interesante discusión desde la mujer y respecto a ella. En el tema que nos ocupa, a modo de ilustración, podemos advertir cómo cambia toda la visión de la realidad a partir de una determinada exégesis bíblica. Tomemos Gn 1-3. La teología dogmática y la teología moral han encontrado en estos capítulos, a lo largo del tiempo, una base sobre la que concebir la teoría del pecado original. En ella, el papel de la mujer ha sido fundamental porque, no es preciso recordarlo, es la mujer la que cae primero y la que *hace caer* al hombre. Ya resulta un tópico hablar de Eva como aquella por la que entró el pecado en el mundo y, por generalización, de las mujeres como aquellas que siguen perpetuando el rol de transmisión de dicho pecado. La base de afirmaciones como ésta es la que ofrece una determinada exégesis bíblica realizada

por hombres, que han analizado e interpretado los datos en función de su propio contexto y, lógicamente, de sus propios prejuicios. Otro tipo de exégesis, hecha por mujeres, ofrece resultados distintos. No es nuestro propósito detallar aquí ni discutir los dos tipos de exégesis, sino tan sólo ofrecer algunos de los interrogantes que el estudio de mujeres pone a este texto.

La primera pregunta pone en cuestión el concepto mismo de pecado. ¿Es adecuado llamar así a un término que no significa *pecado*, ni *caída* tal como puede entenderse en el momento en que está escrito el Gn y todo el Pentateuco? <sup>1</sup>. Si se conocía el término y su concepto ¿por qué no se empleó? Y con respecto a los actores del relato, ¿cómo se puede suponer sujeto de pecado, es decir, de responsabilidad moral a un personaje tan incompleto como puede ser la mujer, a la que todavía en Gn 3,1-7 no se le llama Eva, o al *'ādām* que no está todavía del todo diferenciado? ¿Y cómo se puede ignorar la sanción positiva que realiza la misma palabra de Dios en Gn 3,20 cuando dice que «el ser humano ha llegado a ser como uno de nosotros», dado que ello realiza la intención explícita de Dios de hacer al ser humano a su imagen y semejanza, como afirma en Gn 1,26, dice en forma de sumario en Gn 1,27 y desarrolla en Gn 2-3 a lo largo de un proceso?; o ¿qué función tiene la prohibición de comer en relación con la vida y con la muerte dentro de la lógica narrativa del relato?; ¿no es acaso la mujer, que es la primera diferenciada, la que responde a los criterios de diferenciación y de perfeccionamiento que rigen estos capítulos, la que accede a la conciencia de sujeto a través de un complejo proceso y la que hace acceder a la conciencia —y conciencia de criatura mortal!— al resto de lo humano, haciendo posible que avance y lle-

gue a su término esa posibilidad de convertirse en persona que atraviesa los relatos de creación? <sup>2</sup>. Y junto a estos interrogantes, algunas observaciones críticas acerca de nuestros prejuicios:

– hemos proyectado el final de Gn 2-3 hacia atrás, como se deriva del hecho de llamar a la mujer Eva antes de que se la llame así en 3,20;

– hemos leído todo el texto *desde* lo que hemos llamado *caída*, sin respetar las leyes de la secuencialidad narrativa y hemos interpretado los datos en función de lo que hemos llamado *castigo* divino a los humanos;

– hemos *pensado* y tratado al *'ādām* como personaje completo desde el comienzo, al que sólo faltaba la mujer, mientras que el análisis narrativo del texto pone de relieve que a este ser humano le faltan muchas cosas y sólo al final del episodio se sabe quién es. Y Adán sólo recibe este nombre al final de Gn 4;

– interpretar como completo a un ser humano que se va diferenciando poco a poco en todos los sentidos, y no sólo en relación al género, ha sesgado nuestra interpretación del texto y, por ende, las consecuencias prácticas que de ahí se han derivado, en particular de cara a las mujeres <sup>3</sup>.

Y el otro ejemplo, fuera del marco teológico, lo traemos de la psicología de la mujer en los estudios y reflexiones que se vienen haciendo desde hace décadas. En particular, como veremos más adelante, los estudios de Carol Gilligan acerca de la dinámica evolutiva de la conciencia moral en las niñas y su forma diferente de organizar dicha conciencia en torno a unos núcleos que el mundo de los hombres no sólo ignora, sino que incluso no comprende y que ha llevado a sacar unas conclu-

<sup>1</sup> Cf. los estudios últimos que acerca del Pentateuco realizan los estudiosos y los interrogantes que han suscitado y las reflexiones que conllevan. Así P. Gibert, *Vers une intelligence nouvelle du Pentateuque?*: RSR 80 (1992) 55-80, y A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*. Ginebra 1989.

<sup>2</sup> Cf. H. van Wolde, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3*. Assen 1989; cf. también mi trabajo: *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3*. Madrid 1992.

<sup>3</sup> Para estas y otras observaciones críticas acerca de este texto, cf. el análisis de M. Bal, *Femmes imaginaires*. París 1986.

siones nefastas de cara a las mujeres y su capacidad de responsabilidad como sujetos adultos. No nos detenemos, porque lo abordaremos en su momento.

Proponemos el trabajo en tres puntos: las relaciones entre ética cristiana y ética feminista, la consideración de la mujer como sujeto de responsabilidad moral, y por último abordaremos brevemente algunas cuestiones que aluden a temas concretos, como la autonomía heterónoma de la mujer, la ética de las relaciones y la ética sexual, y las relaciones entre la mujer, el poder y las ciencias.

## 1. Ética cristiana y ética feminista: ¿aisladas o en diálogo?

A primera vista no parecen tener nada que ver ambas éticas. La ética cristiana parece haber ignorado no sólo a las mujeres como sujeto adulto de responsabilidad moral, sino que no parece haber tenido en cuenta siquiera qué dice la ética feminista acerca de los temas que atañen de forma especial a las mujeres. Y por su parte, la ética feminista parece haber cortado toda relación con la ética cristiana, a la que considera opresiva de cara a las mujeres y perjudicial para un ejercicio libre y adulto de su autonomía y su realización como sujeto moral. Aunque esto tiene gran parte de verdad, no es toda la verdad. Y si no podemos hablar de diálogo consciente y voluntariamente buscado, sí que podemos aludir a un diálogo implícito entre ambas. La ética feminista no puede no tener en cuenta la influencia de la ética cristiana, tanto para criticar y cuestionar sus presupuestos, como para extraer de ella lo más genuinamente valioso. Y la ética cristiana, a través de sus teólogas, acude a la ética feminista, cuenta con ella, y la interroga también con sus avances. Es, por tanto, un diálogo implícito el que se establece entre ambas inevitablemente. Nosotros aquí pretendemos hacerlo lo más explícito posible. La concepción del pecado, aunque es una cuestión puramente religiosa y teo-

lógica, no filosófica, remite inevitablemente a la ética, y desde ahí lo abordaremos.

### 1.1. La ética feminista

Como acertadamente señala Celia Amorós, es preciso distinguir entre *ética para mujeres* y *ética feminista*<sup>4</sup>, y añadiría todavía que es preciso distinguir estas dos de la *ética hecha por mujeres*. Vayamos por partes. La *ética feminista* no equivale en modo alguno a una *ética hecha para las mujeres*. Eso supondría el mantenimiento de la marginación, el negarse a salir de ella. Ni tampoco se trata de la *ética* cuyos enunciados fueran expresión de valores que tradicionalmente se llaman *femeninos* o que ahora las mujeres adoptamos como tales. Esto último no es posible porque, entre otras cosas, caemos en la ambigüedad, pues sería preciso definir un sistema de valores por contraposición a otro (el masculino) que, además, tiene pretensiones de totalidad y universalidad<sup>5</sup>. Y, decíamos, tampoco equivale a una *ética hecha por mujeres*, al menos no de forma automática. Lo que quiere decir que toda *ética hecha por mujeres* no tiene por qué ser necesariamente una *ética feminista*. De hecho, algunas autoras que en la actualidad investigan en este ámbito no tocan explícitamente lo feminista en sus obras más representativas<sup>6</sup>. Con todo, no es raro advertir que el tema aparece más o menos de pasada. Por otro lado, el hecho de que

<sup>4</sup> Cf. C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona 1985.

<sup>5</sup> Cf. C. Amorós, *o. c.*, 108, en que la autora desarrolla las dificultades que supondría una *ética* de los valores femeninos.

<sup>6</sup> En nuestro país hay actualmente un número significativo de mujeres que se dedican al estudio de la *ética* en el campo de la filosofía, así como es significativa la presencia de la mujer en la docencia universitaria ocupando cátedras de *ética* o en calidad de profesoras de algún área de la moral en las facultades de filosofía (cf., a este respecto, M.<sup>a</sup> José Agra, *Las mujeres y la ética*: *Anthropos* 96 (1989) 60-63), entre las que destacan, además de la citada Celia Amorós, Adela Cortina y Esperanza Guisán. Y se puede ver, sobre todo, *Feminismo y ética*: Isegoría, n.º monográfico 6 (noviembre 1992).

las mujeres comiencen a pensar en este campo puede ofrecer elementos, implícitos, a una ética que quiera ser feminista.

Por *ética feminista*, por tanto, entendemos un planteamiento ante todo

«como crítica de la ética. No puede ser sino denuncia de la ficción de universalidad que se encuentra como presupuesto ideológico en la base de las distintas éticas que se han propuesto a través de la historia ... no puede ser sino crítica de la actitud acrítica de la ética que construye su destinatario sobre la base de la mala abstracción –la de una universalidad sin determinaciones de contenido o un contenido sin universalidad– y la mistificación»<sup>7</sup>.

Se trataría de una ética que estaría entre las que

«trabajan para trabajar, es decir, para crear las condiciones de posibilidad en las que toda la especie humana podría asumir realmente un protagonismo ético»<sup>8</sup>.

En el mismo empeño de denuncia crítica se comienzan a crear los espacios en los que pueda surgir una ética que no discrimine a las mujeres y que las tenga en cuenta.

La *ética feminista cristiana* justamente se sitúa en esta fase más crítica y denunciadora. Aunque propiamente hablando no hay moralistas feministas, sí existen teólogas que de forma poco sistemática aún, pero de frecuencia intermitente, dejan oír su voz crítica en este campo. Incluso podemos constatar que determinados conceptos éticos ya se han cuestionado profundamente, como por ejemplo el concepto de pecado, en relación con la comprensión de su núcleo, o el concepto de virtud, o de responsabilidad, etc., como veremos. Así, para algunas autoras la ética feminista cristiana considera represiva la pretensión generalizadora de la ética establecida para crear normas del *hombre en sí* (ética formalista) sin tener en cuenta el contexto y otras variables. En cambio, una moral general debe

nacer del diálogo efectivo de diferentes grupos de personas<sup>9</sup>. Se trata de una ética que reconoce la relación de dominio patriarcal como trasfondo ideológico de la ética establecida y las morales tradicionales en el contexto occidental. Presupone un saber crítico sobre la relación de dominio entre los sexos –y otras relaciones de dominio– como relación destructora. La *sospecha o desconfianza de principio* es uno de los elementos de su método crítico, que pone en cuestión los enunciados sobre lo que es una *mujer buena* (moralmente hablando) o lo que es un *hombre bueno*. Y, aludiendo a la ética feminista en general, se habla asimismo de un movimiento de pensamiento, políticamente motivado e interesado en un cambio cultural que tiene una larga historia en el movimiento de las mujeres. Esta ética, en concreto, se interroga sobre la conexión entre el carácter amenazador de las ciencias naturales modernas y el dominio patriarcal que lleva a cuestionar algunos supuestos, como por ejemplo la identificación entre mujer y naturaleza<sup>10</sup>.

La ética feminista cristiana, llevada a cabo por teólogas, coincide con la ética feminista no cristiana en lo que tiene de denuncia crítica y deconstrucción con relación a la ética cristiana formulada, tanto a la de antes, como a la de ahora<sup>11</sup>. Pero se

<sup>9</sup> Sin abogar con ello, estrictamente hablando, a una ética de la argumentación, aun cuando indudablemente es necesario tener en cuenta muchos de sus presupuestos.

<sup>10</sup> Cf. I. Praetorius, *Retirada del servicio. Ética feminista y ciencias naturales*: Concilium 223 (1989) 429-435.

<sup>11</sup> Nos resulta significativo a este respecto que en el recientemente publicado *Diccionario de ética teológica*, de M. Vidal, Estella 1992, 408-409, la voz *feminismo* no es tratada y remite a *mujer*, que plantea las relaciones incorrectas y correctas de la ética con la condición femenina, y en concreto trata la pertinencia de incluir a la mujer como contenido ético, algo que el autor señala como absurdo, la constatación de que toda la ética ha sido hecha por el hombre hasta el momento y por ello necesita del punto de vista de la mujer (que equivaldría a señalar la necesidad de una ética hecha por mujeres), así como la necesidad de incorporar la óptica de la mujer sobre los diferentes problemas que se plantea la ética. No hay lugar para una ética feminista. Esto en un autor poco sospechoso de sexismo, por otro lado.

<sup>7</sup> C. Amorós, o. c., 116.

<sup>8</sup> C. Amorós, o. c., 111.

echan de menos estudios sistemáticos que avancen sobre lo ya dicho a nivel crítico. En este sentido aventuramos que la ética feminista cristiana es o debe ser coyuntural, una ética provisional, necesaria para la consciencia de la marginación y represión que la ética teológica de cuño patriarcal ha sido para las mujeres, pero también puente de cara a la construcción de una ética teológica que incluya a todos los seres humanos y que contemple los problemas de la praxis desde diversas perspectivas. Y de aquí surge una pregunta: ¿debe incluir la ética en general, y la ética teológica cristiana en concreto, la variable género en su reflexión? La dejamos formulada, porque aún tendremos que volver sobre ello desde la perspectiva psicológica.

### 1.2. *El concepto de pecado y el concepto de virtud*

Pasamos ya a reflexiones concretas. Dentro de la teología moral o de la ética teológica cristiana<sup>12</sup>, los conceptos de *pecado* y de *virtud* son parte de su núcleo por lo que tienen de juicio y por el trasfondo normativo que hay tras dichos conceptos en la práctica y en la teoría. Por eso es necesario tenerlos en cuenta.

– El concepto de *pecado* dentro de la ética teológica cristiana tiene su sentido y su referencia en relación con la pascua de Jesucristo, que redime al ser humano y le alcanza el perdón de Dios. Es un concepto eminentemente religioso, y aunque incluye la idea del otro por la centralidad que el amor tiene en el sistema de valores cristiano, es ante todo algo que remite a Dios, sin que con esto lo queramos sacar de la historia. Implica un determinado uso de la libertad y la responsabilidad del ser humano, así como la culpa que sigue cuando el pecado se comete. Pero es el contenido nuclear de

este concepto lo que ha llevado a diferentes teólogas a interrogarse acerca de su pertinencia cuando de mujeres se trata. Y así, se ha pensado tradicionalmente que la *esencia*, por así decir, del pecado del ser humano ante Dios es la *autoafirmación* del mismo, las raíces de soberbia y autosuficiencia que dicho ser humano muestra ante Dios radicalmente, al cometer cualquier pecado. Y esta nuclearidad radical está basada en la misma revelación veterotestamentaria que, desde Gn 3 con la *caída*, la experiencia del desierto con la tentación de la idolatría puesta en práctica (Ex 32), los mismos profetas (Is 1,4; 30, 9-11; Os 7,15), pasando por los salmos (Sal 50), hasta llegar a la literatura sapiencial, ha interpretado el pecado como el intento del ser humano de autoafirmarse rompiendo la alianza que le vincula como criatura a su Dios. Y esto mismo se ha visto acentuado al interpretar ciertos textos del NT. Sobre todo ha sido interpretación del contenido del pecado en sus raíces, desde la teología moral.

Pero no se ha prestado suficiente atención al hecho de que esta verdad es tan sólo una verdad parcial, puesto que expresa, efectivamente, el pecado del sistema patriarcal, el pecado fundamental de los hombres, *sin expresar en cambio la nuclearidad del pecado de las mujeres*, que se organiza en torno a otros núcleos. Difícilmente una mujer puede concebir la autoafirmación o la autosuficiencia, o el abuso de su fuerza, como núcleo del pecado, puesto que precisamente ella peca con más frecuencia por carencia de necesaria autoafirmación, por una falta de responsabilidad con respecto a su propia identidad. Si de algo se puede saber culpable ante Dios es precisamente de no tenerse en cuenta, no valorarse, no arriesgarse, de no comprometerse en la historia, de dejar en manos de los hombres las decisiones que rigen los destinos de los pueblos, de delegar su propia responsabilidad por preservar la aprobación de los otros, de abdicar de sus posibilidades para utilizar adecuadamente su fuerza, a cambio de seguridad, sobre

<sup>12</sup> Cf. M. Vidal, *Moral de actitudes*, I. Madrid 1981, para las distinciones terminológicas.

todo seguridad afectiva<sup>13</sup>. Más un pecado por autotonegación que por autoafirmación.

Y junto con este núcleo se ha propiciado también la tentación de ceder a las inclinaciones sensuales a expensas de los demás, que es otro de los rasgos típicos de los hombres en el sistema patriarcal<sup>14</sup> y una de las razones que explican la proyección de la temática sexual en las mujeres, olvidando que ellas, como veremos, organizan su identidad en torno a las relaciones afectivas y no a los impulsos del sexo, que en cambio sí tiene que ver con la forma en que se organiza, cultural y socialmente, la identidad de los hombres.

Estaría, además, todo el *uso y abuso de la culpa* por parte de las mujeres, que, si bien no se la puede juzgar sin tener en cuenta el milenarismo contexto del mismo, tampoco se le puede eximir de responsabilidad, sobre todo de cara al presente y al futuro, una vez que todo esto aparece a la consciencia y es objeto de reflexión. El mismo evangelio ofrece modelos de confrontación de esta realidad de culpa sobre las mujeres, cuando Jesús atiende y cura a algunas de ellas, como sucede con la mujer encorvada (Lc 13,10-17) o con la que tenía hemorragias (Mc 5,25-34).

Por todo esto, podemos decir que el concepto de pecado tiene que ser revisado aún en la selección de rasgos que adquiere en la revelación, sobre todo en el NT, e intentar integrar aquello que caracteriza lo nuclear del pecado de las mujeres que, además, aparece en consonancia con la refe-

rencia fundamental de la moral cristiana: la centralidad del amor<sup>15</sup>.

– El concepto de *virtud*, de igual modo, tiene que ver con su reverso que es el pecado. Con todo, es necesario detenerse en algunos matices significativos.

Lo primero que se constata es la fuerza que se ha puesto en propiciar, de acuerdo con lo nuclear del pecado en su acepción tradicional, las virtudes de la humildad y el espíritu de sacrificio que podían servir para contrarrestar el pecado del hombre, pero que ha sido nefasto al predicarlas a las mujeres, cuando lo que estaban necesitando era precisamente lo contrario. La pasividad, la dependencia y falta de criterio, la escasa responsabilidad con respecto a su formación y su protagonismo a lo largo de la historia, ha sido reforzada eficazmente por la consigna virtuosa de la humildad, de la predicación del sacrificio y del silencio. ¿Cómo nos puede sorprender la tendencia al masoquismo, por ejemplo, o la autoestima baja o la ausencia de palabra significativa si todo un sistema ha estado fomentando durante siglos estas *tendencias* llamándolas, paradójicamente, *virtud cristiana*?

*Virtud*, que significa etimológicamente *fuerza*, ha servido a las mujeres para debilitarlas en su identidad y en sus posibilidades históricas. La *virtud* femenina ha sido, por antonomasia, la castidad. Perder una mujer su *virtud* era entendido como sinónimo de dejar de ser virgen, o casta si ya estaba casada, de haber sido deshonrada por alguna acción sexual. Y aunque es evidente que los efectos de la revolución sexual de la mujer en nuestro siglo XX se dejan sentir, no lo es menos

<sup>13</sup> Hace ya muchos años que una autora llamó la atención sobre esta inadecuación: cf. V. Saiving, *La situación humana: un punto de vista femenino*: JRel (1960), recogido más tarde en C. Christ - J. Plaskow (eds.), *Woman Spirit Rising*. Nueva York 1979, 25-42 y retomado y criticado por J. Plaskow, *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebby and Paul Tillich*. Washington D. C. 1980.

<sup>14</sup> Cf., a este respecto, A. Patrick, *Narración y dinámica de la virtud*: Concilium 211 (1987) 456.

<sup>15</sup> Es cierto que el desarrollo de la moral cristiana de los últimos tiempos tiene en cuenta esta centralidad, pero de hecho las sanciones positivas o negativas de la Iglesia, la forma en que nos sancionamos en las mismas comunidades cristianas y en que se sigue pensando el pecado a nivel práctico no aluden a esta centralidad, sino que se organiza en torno a otros temas entre los que, todavía, sigue predominando el del sexo, sobre todo en lo que concierne a la eticidad o moralidad de las mujeres.

que todavía, en amplios sectores sociales y eclesiales, se sigue teniendo la misma forma de concebir la virtud de la mujer. ¿Cómo se explica, si no, que perviva la doble moral que lleva a pensar a la mujer activa sexualmente como una *ligera* o *fácil* y a un hombre activo sexualmente como un hombre *experimentado*; a la mujer que alterna con diferentes hombres como pareja como una *puta* –barata o de lujo– y al hombre que hace lo mismo con mujeres como un verdadero *macho* reforzado en su identidad de varón? La virtud de las mujeres, el proceso de gracia en el que Dios las quiere hacer entrar, más que el amor *desinteresado*, es la autorrealización, adecuado correctivo a una forma de amar que genera destrucción.

– El concepto y modelo de *santidad*, por su parte, es otra de las realidades a revisar integrando la visión crítica de las mujeres. Es verdad que no se registran estudios especiales a este respecto en la literatura teológica feminista, pero algunas mujeres lo han incorporado, de forma tangencial, en estudios de otros temas. Nosotros pensamos que se debería tratar *per se*, dada la importancia que tiene.

La crítica que las teólogas hacemos a la moral cristiana tiene que ver con los efectos de la misma a la hora de proponer y delimitar un determinado paradigma de *ejemplaridad* o de *santidad*<sup>16</sup>. Y también aquí encontramos diversidad según los géneros. Hay, tácitamente, un concepto de santidad distinto para mujeres y para hombres, cuya mejor prueba es su expresión en el santoral y en el tipo de vidas ejemplares que la Iglesia propone a uno y otro sexo, con lo que tiene de parcialidad y sesgo en la interpretación de los rasgos éticos que se derivan de los evangelios y del NT.

Las *mujeres ejemplares* son, todavía hoy, aque-

llas que se atienen a la norma del modelo masculino de mujer-madre ideal, que encarna un tipo de perfección. Esta perfección conlleva las ambivalencias típicas de dicho ideal, la «acomodación a un Ideal del Yo generador de ansias de perfección y alto nivel de exigencias (...) más o menos presente en todas las mujeres»<sup>17</sup>. Esta mujer-madre ideal que nunca consigue ser la mujer concreta, pese a sus intentos, hoy se ve agobiada por un suplemento de perfección, si quiere cumplir con el modelo *aggiornato* de la *mujer perfecta*: aquella que es capaz de hacerlo todo bien, que no pide ayuda y que no se abandona al desaliento porque debe ser a la vez una buena madre, esposa, ama de casa ejemplar, sexualmente atractiva, trabajadora, emprendedora, eficiente<sup>18</sup>, honesta, cristiana piadosa y comprometida e incansable.

En buena lógica, esta acomodación al Ideal del Yo tiene sus costes psíquicos porque, por definición, es un ideal imposible, inalcanzable y, por lo mismo, generador de una culpabilidad constante. Ella está llamada, por su irrenunciable vocación al amor, a salvar al mundo que naufraga por esta carencia fundamental, puesto que es ella la que más sabe de esta virtud<sup>19</sup>. Con frecuencia, este dinamismo tácito no tiene bien integrados otros rasgos teológicos, pero altamente operativos, con respecto a la santidad, por ejemplo lo relativo a la gratuidad, que supone la gracia y la acción del Espíritu Santo que es quien santifica.

El gran modelo de santidad al que debe acogerse la mujer es una determinada presentación y representación de María la Madre-Virgen. Y las mujeres beatificadas y canonizadas en los últimos 20 años reproducen el modelo ejemplar de mujer tradicional, que se adapta a un canon que con

<sup>16</sup> No pretendemos hacer una reflexión puramente teológica de la santidad. Nos parece más pertinente, dado el enfoque más crítico de esta parte de nuestro estudio, tener especialmente en cuenta los factores más sociales y psicológicos de los modelos de santidad o de la ejemplaridad que la Iglesia propone a las mujeres.

<sup>17</sup> A. González de Chávez, *Mujer: cultura, identidad y salud mental* (I): Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq. 40 (1992) 19.

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, 23.

<sup>19</sup> Así se han pronunciado últimamente algunos documentos y locuciones pontificias, de los que la MD no es más que una expresión.



frecuencia se aleja del modelo evangélico de santidad y perfección. Pocas veces se ha contestado, por ejemplo, la función adaptativa que ha tenido y tiene este tipo de *santas*. En los procesos de beatificación y canonización no se han visto críticamente los sacrificios de vidas que, en la lógica de la voluntad de Dios sobre las personas creadas, hubieran debido de realizarse en vez de sacrificarse<sup>20</sup>, entendiendo el realizarse, en este contexto, como la continuación de la vida y su posibilidad de calidad cristiana. Una tergiversación masoquista en la interpretación de la teología de la cruz y de la pascua, en que la categoría más valorada era la de *renuncia, autoinmolación o pasividad ante la opresión y el sufrimiento*, aparece en el trasfondo de más de dos vidas de santas. Muchos otros rasgos

<sup>20</sup> Me parece muy significativo el caso que ilustra el estudio de A. Patrick, *Narración y dinámica de la virtud*: Concilium 211 (1987) 451-456, referido a las noticias de algunos periódicos acerca de la beatificación de la religiosa María Clementina Anwarite, muerta a manos de un coronel por resistirse a la violación de éste en la guerra civil del Zaire en 1964. Las conclusiones a que llega la autora en su reflexión y análisis a partir del juicio explícito de valor que pronunció Juan Pablo II en la ceremonia de la beatificación, *el valor primordial atribuido a la virginidad*, son significativas al poner de relieve la concepción no sólo de la santidad que subyace a éste y otros casos parecidos, sino al valor mismo de la mujer. Dice la autora: «Resulta profundamente turbador el juicio explícito de valor contenido en la frase (...) con su clara implicación de que la vida de una mujer vale menos que su estado físico que, de hecho, no es característico de la mayor parte de las mujeres maduras en ninguna cultura. La virginidad de María Clementina era ciertamente una “virginidad consagrada”, y no ha de minimizarse el significado religioso de ese detalle. Sin embargo, el aspecto de la consagración religiosa formal no debería oscurecer el hecho básico que destaca en este suceso, concretamente que una mujer es ensalzada como modelo a emular por los creyentes porque “prefirió morir antes que entregar su virginidad”» (p. 453). Del mismo modo resulta ridículo el prefacio primero de la Misa de la Virgen cuando afirma de María: *y sin perder la gloria de su virginidad*, cuando la gloria de María que celebra la comunidad cristiana destinataria del evangelio de Lucas es la fe, y de ninguna manera algo cuyo valor no se sitúa en el plano teológico, o por lo menos tiene tantos problemas para ser adecuadamente situado en dicho plano. La fijación de una tradición eclesial en el tema del sexo ha llevado a frases de este tipo. Pero sorprende que todavía hoy se mantenga precisamente en un marco como el de la anámnisis eucarística. La frase no resiste una mínima crítica con un mínimo de seriedad.

que, llevados hasta el final, también conducen a la cruz con su componente de muerte, pero que implican rasgos positivos de las personas, del compromiso histórico y la responsabilidad creativa, no han formado parte del modelo de santidad para las mujeres. María, en el contexto de la vida y pascua de Jesús, con su realización del seguimiento y su palabra libre (Lc 1,26-38), histórica (Lc 1,46-5 y Jn 2,1-12), comprometida, una vez que el mismo Jesús la ha impulsado a pasar del rol de madre al rol de discípula y colaboradora (Mc 3,31-35 y Jn 2,1-12; 19,26-27), miembro activo de la primera Iglesia (Hch 1,14), puede y debe ser presentada como el modelo más fuerte e importante, del mismo modo que se puede y debía presentar los rasgos modélicos de otras muchas mujeres que son protagonistas en los relatos del Antiguo y Nuevo Testamento, o mujeres que a lo largo de la historia han conformado su vida al evangelio, sin que esto coincida necesariamente con la adaptación al modelo de mujer tradicional, tan instrumental<sup>21</sup> con frecuencia en nuestra cultura, que ha quitado mucha garra al dinamismo profético e impulsivo que la fe radical cristiana lleva consigo<sup>22</sup>. No basta con tener a santa Teresa de Jesús para argumentar en contra. La excepción o las pocas excepciones no hacen más que confirmar la regla.

En la adquisición de la identidad es bien conocida la importancia de los modelos, y en particular cuando se transmiten por vía narrativa, la más efectiva de todas. A este respecto quiero recordar el importante trabajo de un moralista cristiano de nuestros días, S. Hauerwas<sup>23</sup>, a propósito de la

<sup>21</sup> Instrumental quiere decir aquí adaptativo y útil a unos fines concretos propios del sistema patriarcal.

<sup>22</sup> Para una visión de María bajo el signo de la palabra, ver mi libro: *María la mujer*. Madrid 1987, y otro más reciente en que aparece en relación con mujeres del AT: *Espiritualidad mariana del AT*. Madrid 1992, así como las colaboraciones mensuales en Misión Abierta durante 1992 sobre mujeres del Antiguo y Nuevo Testamento.

<sup>23</sup> Cf. S. Hauerwas, *A Community of Character*. Notre Dame 1981.

capacidad que tiene la narración para crear la comunidad, conformar la identidad, criticar los modelos imperantes, corregirlos y sustituirlos creando otros nuevos. Pertenecen a la dinámica de cambio de los valores <sup>24</sup>.

### 1.3. *Correctivos a la ética teológica cristiana: evangelio y mujer*

A modo de conclusión de este primer apartado, quisiera llamar la atención sobre la aportación concreta que la mujer puede y debe hacer a la ética teológica cristiana con carácter de correctivo. Y no se trata de imponer un modelo alternativo que, como decíamos, ahora está cargado de ambivalencias. Se trataría de volver a ese principio elemental a la misma ética teológica que es la referencia bíblica, y en especial la del Nuevo Testamento <sup>25</sup>, y de asumir críticamente cuanto de valioso existe en la misma historia de la Iglesia.

Lo primero, decía, es la referencia a la Biblia. A este respecto, es necesario tener en cuenta lo que ofrece la misma exégesis hecha por mujeres, y en ocasiones desde una perspectiva explícitamente feminista, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Hoy no se pueden ignorar las conclusiones de esta exégesis en ningún campo de la teología. Tampoco en la teología moral, porque sería una ignorancia culpable. Y dentro de esta referencia bíblica merece especial mención la producción abundante que ya existe sobre las relaciones entre Jesús y las mujeres, y la propuesta ejemplar, explícita en muchas ocasiones, que hace Jesús de aquellas cualidades, actitudes, posibilidades que él despierta, acrecienta o reconduce en muchas de ellas. No se trata de una propuesta que se dirija de forma

particular a las mujeres. Son propuestas generales, dirigidas al ser humano, a menudo representado en los relatos evangélicos por algún personaje o grupo de personajes, como por ejemplo sucede en Lc 7,36-50 con la frase de Jesús: «¿ves esta mujer...?», con la que inicia la comparación a favor de los gestos de ella. Y lo mismo podría decirse de las referencias que hay en Hechos y en el corpus paulinum a la acción misionera de las mujeres en la primitiva iglesia.

Y a la par que se mantiene esta referencia fundamental, necesitamos recuperar críticamente rasgos de la ejemplaridad de las mujeres en la historia de la Iglesia, e incluso notas constitutivas de la misma propuesta de santidad, que ya de por sí son un correctivo a las propuestas de cuño sexista. Por ejemplo, el rasgo de la entrega a los demás hasta el final, hasta la muerte o el heroísmo, no está limitado en el santoral a la mujer, como se podría pensar desde el estereotipo. Se trata de una nota que caracteriza a muchos hombres santos de una gran talla humana. Piénsese en la fraternidad de un Francisco de Asís o la asistencia a los enfermos de un Juan de Dios, por poner algún ejemplo.

## 2. La mujer como sujeto de responsabilidad moral

Comenzaremos por las aportaciones de la psicología, luego nos detendremos en algún ejemplo de mujeres responsables adultas en la Escritura, y terminaremos con algunas reflexiones acerca de la mujer y los principios de la ética cristiana.

### 2.1. *La psicología y la mujer como sujeto de responsabilidad moral*

La psicología psicoanalítica de Freud y posteriormente la psicología profunda, en general, considera al Super Yo la instancia moral de la persona. Las funciones psíquicas son la evaluación –positiva o negativa– de los logros del Yo, la instauración del ideal del Yo y la continua exigencia de que el

<sup>24</sup> A este propósito, remito al tratamiento que los filmes norteamericanos están dando a temas que se quieren recuperar en sus valores tradicionales, como por ejemplo el de la familia. La vía elegida es la de la narración.

<sup>25</sup> Cf. M. Vidal, *Moral de actitudes*, I. Madrid 1981, 87.

Yo se acomode a él y la representación de los derechos del otro. Está estrechamente ligado al Ideal del Yo <sup>26</sup>. En el estudio de la génesis y el desarrollo de esta instancia de la personalidad, Freud descubrió que el Super Yo de la mujer sólo alcanza un escaso sentido de la justicia. Y lo que resulta más curioso es advertir que, como afirma E. Dio Bleichmar, los que continuaron el estudio del Super Yo freudiano nunca introdujeron la variable género en el mismo. Así, los resultados de dichos estudios parecían mantener esa afirmación básica acerca de la inferioridad de la instancia ética femenina. Pero, si esto era así, ¿cómo se explica que un sujeto de clara inferioridad moral reprimiera de forma tan radical y fuerte el deseo sexual, o cómo se entiende la frecuencia y la intensidad del sentimiento de culpa de las mujeres y su tendencia al masoquismo si en verdad tienen un Super Yo más débil? <sup>27</sup>.

Algo no cuadraba del todo, y fue Carol Gilligan <sup>28</sup>, discípula de Kohlberg <sup>29</sup>, un psicólogo de orientación ya no psicoanalítica, sino cognitivo-evolutiva, la que comenzó a preguntarse sobre ciertas incongruencias entre los estudios de este psicólogo y la realidad de tantas mujeres. Hizo una réplica al estudio de Kohlberg sobre el desarrollo de la moralidad de hombres y mujeres. Desde una perspectiva cognitiva y social, Kohl-

berg distingue seis estadios evolutivos en el desarrollo de la conciencia moral, que se agrupan en tres niveles: El *preconvencional*, bajo el que están la mayoría de los niños menores de 9 años, algunos adolescentes y muchos delincuentes adolescentes y adultos, y que se caracteriza porque el sujeto conoce las reglas y expectativas sociales, pero las considera ajenas o externas al propio Yo. El *convencional*, en el que estarían los adolescentes y la mayoría de los adultos de nuestra sociedad y de otras sociedades, y que se caracteriza porque la persona se identifica con las reglas y las expectativas de los otros y las interioriza, incluyendo en especial a las autoridades. El *postconvencional*, que sólo alcanzan algunos adultos, y no antes de los 20 años, caracterizado porque estas personas diferencian su Yo de las reglas y expectativas de los demás y definen sus valores de acuerdo con los principios que libremente han elegido, de forma que, si en algún caso las reglas y los valores entran en conflicto, la persona se rige por los principios y valores y no por las reglas. Y así, desde una perspectiva sociomoral, un sujeto que, por ejemplo, está en el nivel convencional cuando emite un juicio moral, lo hace en base a la «preocupación por la aprobación social, la lealtad a personas, grupos y autoridades y teniendo en cuenta el bienestar de los otros y de la sociedad».

Al aplicar la escala de Kohlberg, Simpson, Edwards y Holstein <sup>30</sup> en estudios empíricos observaron que la mayoría de las mujeres se situaban en el nivel *convencional* y el estadio III, en el que la moral se concibe en términos interpersonales y donde ser bueno significa ser complaciente con los otros y ayudarles. Esto era visto como funcional para la mujer, dado que pasa su vida en el ámbito de la familia y el hogar. Avanzar a otros estadios

<sup>26</sup> Pedro Fernández Villamarzo lo define así: «Estructura funcional de la personalidad, psicogenéticamente adquirida por la internalización de las exigencias parentales, regida por el principio del deber en tanto que representante consciente o inconsciente de los derechos del otro y de cuya inhibición surgen los diversos cuadros clínicos psicopáticos» (*Cursos sistémicos de formación psicoanalítica*, II. Madrid 1989, 803).

<sup>27</sup> Seguiremos en esto el desarrollo de Emilce Dio Bleichmar, *El feminismo espontáneo de la histeria*. Madrid 1985, 135-148, así como su reformulación más divulgativa en *La depresión en la mujer*. Madrid 1991, 101-107.

<sup>28</sup> Cf. C. Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México 1985; *In a Different Voice: Psychological theory and women's development*. Harvard 1982.

<sup>29</sup> Cf. L. Kohlberg, *Desarrollo de las diferencias sexuales*. Madrid 1972; *Estadios morales y moralización. El enfoque cognitivo-evolutivo: Infancia y Aprendizaje* 18 (1976).

<sup>30</sup> Cf. E. Simpson, *Moral development research: a case study of scientific cultural bias*: *Human Development* 17 (1974) 81-106; C. Edwards, *Societal complexity and moral development*; *a Kenyan study*: *Ethos* 3 (1975) 505-527; C. Holstein, *Development of moral judgment. A longitudinal study of males and females*: *Child Development* 47 (1976) 51-61.

hasta el nivel *postconvencional* significaba que la mujer tendría que acceder al mundo externo, a la vida pública, en donde las relaciones interpersonales están subordinadas a reglas, y las reglas a principios universales de justicia<sup>31</sup>. Mientras, las mujeres verían su moral inadecuada, poco madura y poco adulta.

Es aquí donde entra la sospecha de Carol Gilligan de que algo no cuadra, llegando a mostrar en su réplica el prejuicio ideológico que subyace en la evaluación de los datos. Y así descubrió que hombres y mujeres tienen un sistema moral diferente. Mientras que los hombres definen los principios morales según un núcleo de justicia y derecho, para las mujeres la moral estaría definida como un conflicto de responsabilidades más que como un conflicto de derechos, que requiere para su resolución un pensamiento de tipo contextual y descriptivo más que formal y abstracto, puesto que se trata de una *tragedia moral* provocada por el choque de deberes que colocan a las mujeres en estadios de eticidad más avanzada, dado que su ámbito en nuestra sociedad es, en tantos casos a estos niveles, el de la tragedia<sup>32</sup>. Una moral que podría-

<sup>31</sup> Cf. J. Rawls, *Teoría de la justicia*. Madrid 1978 y *La justicia como equidad*. Madrid 1986.

<sup>32</sup> Piénsese, por ejemplo, en las mujeres que, en fidelidad a sí mismas, deciden trabajar fuera de casa y tener hijos y cuidarlos, sin querer dejar de ser responsables en ninguna de las realidades y sabiendo que las dos son importantísimas a dos niveles distintos.

Haciéndome eco de unas observaciones que debo a María José López, quiero concretar qué se entiende por *tragedia moral* y qué elementos de la ética filosófica hay en juego por los que digo que su resolución implica una moral más elevada.

Cuando se produce esta *tragedia moral* (valores incondicionados en conflicto, como aquel ejemplo que propone Kant de conflicto entre el imperativo de no mentir y el imperativo de salvar una vida inocente) —teniendo en cuenta que para los teóricos de la ética (sobre todo formalistas y utilitaristas, cada uno en un extremo) no existen tragedias morales— y en relación sobre todo a lo que venimos diciendo de las mujeres, dice J. Nabert (cf. *Éléments pour une Étique, Essai sur le mal, Le desir de Dieu*. París 1962) que hay que recurrir al fondo de lo injustificado (en esta línea se sitúan Habermas y Apel), puesto que éste es el sustrato de lo que posibilita la solución de la tragedia. En este acto, que es creativo y afectivo, es donde la

mos definir *del cuidado*, que centra su desarrollo en las relaciones humanas, en las responsabilidades, del mismo modo que el sistema moral de los hombres se basa en la justicia vinculada a la comprensión de los derechos y las reglas.

La *moralidad de los derechos* se diferencia de la *moral de la responsabilidad y el cuidado*, en que la primera acentúa la separación, mientras que la segunda acentúa los vínculos, y en que la primera se basa en la individualidad, mientras que la segunda se basa en la interrelacionalidad. Carol Gilligan concluye que la moral de las mujeres expresa una profunda ética humanista, que no sólo ha sido devaluada por el paradigma de los hombres, sino que ni siquiera se ha descubierto como tal. Y este error de la percepción ha llevado incluso, como demuestra la autora al comparar los juicios de sexos diferentes y la forma de evaluar el mismo caso, a que las mujeres se sientan inferiores e inseguras porque no manejan los mismos conceptos e instrumentos de los hombres, que son los que subyacen a toda ética aún vigente, y que, además, se sientan incomprendidas y mal interpretadas cuando ofrecen sus juicios de valor y cuando se rigen por sus principios éticos. El manejo de los conflictos en la ética del cuidado y la responsabilidad pasa por el mundo de la comunicación, por la reestructuración de los vínculos interpersonales y por la valoración de las relaciones afectivas. Este mundo de valores y de instrumentos es ajeno al sistema moral de los hombres, que encuentra su

razón se hace libre a dos niveles: 1) toma distancia de los límites de su propia razón, y 2) toma distancia de su propia inclinación o sentimiento. Si esto se realiza bien, se puede recuperar lo que dicen Piaget y Kohlberg, que el individuo funciona por asimilación y acomodación a nuevas situaciones o circunstancias que resultan de este acto. En este sentido se trata de una moral más elevada.

Cuando se habla de *conflicto ético*, no se quiere decir que el hecho de elegir entre dos valores suponga una excepción en el valor que se deja, ni siquiera una jerarquización de los mismos en función del que se elige y el que se deja, puesto que al sujeto le duele tener que elegir dejando uno de ellos. De esta forma, es necesario precisar que puede variar la contextualización, pero no el principio.

expresión en la inmensa mayoría de las reglas, leyes sociales, políticas y religiosas vigentes.

Esta concepción ética que reciben las mujeres por milenios de historia genera un imperativo moral tan categórico como el de los hombres, aunque se centra en otro aspecto. Tan es así, que la experiencia muestra cómo cuando una mujer siente que no cumple con este imperativo categórico (por ejemplo ante el fracaso, pérdida o ruptura de relaciones), se pone en marcha un proceso psicológico y mental que va del remordimiento a la culpa, de ésta a la autodepreciación (“no valgo para nada”); y de aquí a la depresión sólo hay un paso<sup>33</sup>.

Desde el marco de la ética teológica cristiana encontramos una curiosa incongruencia: es el sistema ético de las mujeres, adquirido en su socialización, el que más se asemeja a los principios que rigen la moral cristiana, pero el sistema ético está basado sobre todo en la moral del derecho y la justicia, en el sistema en que se socializan los hombres. Esto explica que, mientras se reconoce el primero a niveles teóricos, éste resulte inoperante a niveles prácticos, porque los valores funcionan según el otro sistema. Explica que las mujeres que entran en el sistema político, económico, científico y religioso de nuestro mundo se encuentren ridículas en sus valores, y ridiculizadas si los expresan, se vean constreñidas a regirse por la ética de los hombres y no resulten factores de cambio o de renovación. Muchas de estas mujeres, además, registran su inadecuación sin saber siquiera de qué se trata, atribuyéndola más bien a la división entre dos mundos, el del ámbito público y el del ámbito privado, en el que regirían estos otros valores. Y no quiere decir que las mujeres no logren el manejo teórico y práctico de la ética de los hombres. El hecho de que estén ya dentro del mundo del derecho y de la justicia pública indica capacidad para ello, lo que no impide experimentar la inadecuación de que antes hablábamos.

Y en nuestra Iglesia también se registra ese desfase, puesto que ella, por una parte, admira el mundo de valores de las mujeres, reconoce su cercanía a los principios evangélicos que conforman su ética y tiene creado un cuerpo teórico —la ética teológica— que los reconoce a niveles de la racionalidad. El desfase tiene lugar cuando no las reconoce operativas en una práctica eclesial regida por la ética del derecho y de la justicia. Los hombres se encuentran enormemente resistentes a entrar de verdad en este otro sistema de valores y de instrumentación ética<sup>34</sup>.

## 2.2. *La ética de las mujeres en relatos bíblicos*

A modo de ilustración y confirmación de cuanto está sacando a la luz la psicología de las mujeres, queremos aludir a varios casos de *comportamiento moral subversivo* en el AT y en el NT.

— *Desobediencia civil de las mujeres* (Ex 1,15-2,1-10). El comienzo de la liberación de Israel, y su acceso a la identidad de pueblo, pasa por unos textos con protagonistas mujeres. Y, curiosamente, todo esto tiene como base una cadena de comportamientos desobedientes en unos textos de fina

<sup>34</sup> Explica no sólo la doble moral práctica en materia de sexualidad, sino los diferentes niveles de participación en las responsabilidades que se consideran más importantes, como pueden ser las de la familia, las de la asistencia a los necesitados; o explica, asimismo, las diferencias en la práctica de la vida religiosa en congregaciones de mujeres y en congregaciones de hombres. Muchas mujeres me han expresado, personalmente, su asombro y su disgusto porque tienen la impresión de que «muchos tratados de teología, sobre todo los que hablan del amor, las relaciones, la vida y responsabilidades conyugales y de la familia, los votos de la vida religiosa, la comunidad religiosa, la oración y la liturgia, por poner algún ejemplo, están hechos para que las mujeres los interioricen y los lleven a la práctica», puesto que los hombres parecen regirse por otros principios prácticos, aun cuando teóricamente creen en lo que ellos mismos escriben. Esta diferencia de niveles, que tiene una sanción tácita en nuestro sistema social y eclesial, incluidas las disculpas que las mujeres hacen a las flagrantes incoherencias de los hombres, expresa el doble sistema ético y moral por el que nos regimos unos y otras.

<sup>33</sup> Cf. E. Dio Bleichmar, *El feminismo espontáneo...* 108.

ironía. Primero están las parteras egipcias que desobedecen al faraón abiertamente dejándolo sin palabra (Ex 1,18-19); luego están la madre y la hermana de Moisés, desafiando normas y leyes dadas por el faraón (Ex 1,22-2,2), y por último está la princesa que con su compasión también desafía a su padre el faraón, a los sistemas vigentes y a la valoración de las personas en función de diferencias étnicas y sociales (Ex 2,6b). Una complicidad femenina, en la desobediencia, impresionante. Y Dios está de parte de ellas. Son mujeres de dos pueblos, de dos etnias distintas y de diferentes status sociales: mujeres libres (parteras egipcias), oprimidas (hebreas) y una mujer del status opresor (princesa). Ellas, con sus sucesivas desobediencias, controlan al controlador. Los valores que subyacen a unos y otras están en oposición, y por la parte del faraón en un contexto irónico: con un mandato quiere eliminar lo que considera *valioso* y siente como amenaza, los niños varones hebreos, y dejar vivas a las niñas *que no valen*, y que sin embargo pueden estar al servicio del poder opresivo. El faraón *no percibe la peligrosidad de las mujeres porque no entra en su sistema*, sino que las ve desde el suyo. La lógica de estos valores es la lógica que ha regido y rige la historia acerca del control de la producción, reproducción y expansión territorial. Está dentro del derecho de los pueblos, y los conflictos se manejan con rupturas, separaciones y violencia reguladas. La lógica de las mujeres implica un mundo de valores diferente y un manejo de los conflictos distinto. Estas desobediencias son la salida al conflicto entre reglas y sistemas de valores. Ellas se rigen por la moral de la responsabilidad, del cuidado y de las relaciones interpersonales. Y uno de sus instrumentos es el de la comunicación. Y lo que es *desobediencia* desde la ética del derecho y la justicia, digno de sanción y castigo, es un *valor ético* en la ética de la responsabilidad y el cuidado. Las parteras salvan a todos los niños sin excepción, igualando así por inclusión el valor de lo humano. No entran en el sistema de separaciones de sexos, de etnias y de status.

La gran ironía es que esta desobediencia *funda los comienzos de la libertad de Israel*, está dentro de los planes de Dios.

– *El juez juzgado* (Gn 38). Las palabras de Judá cuando reconoce que la prostituta a la que él visitó era su nuera Tamar pueden llamar a engaño. No se trata de que Judá exprese la comparación entre su nuera y él porque reconozca la doble moral. El sistema no se altera en absoluto. El no se siente culpable de haber acudido a una prostituta, sino sólo de haber sido injusto con ella por no haberle dado a su hijo Selá como marido, faltando así a la ley del levirato. Y, además, su reconocimiento culpable no le lleva a la enmienda, puesto que no le da a su hijo. Su gracia para con ella es no lapidarla. Es decir, no hacer cumplir la ley que él había argüido contra ella por el adulterio. Judá sigue sin entender lo que ha hecho Tamar, no entra en la lógica de su sistema de valores. La juzga por haber quebrantado una ley, la más estricta que debe obedecer toda mujer por el simple hecho de ser funcional a la familia patriarcal y la legitimidad de sus hijos. La gran ironía del relato es que Tamar consigue ese propósito justamente saltándose las leyes. Es la moral del cuidado y la ética de la responsabilidad que encuentra una salida a un conflicto determinado <sup>35</sup>, en esta ocasión con una conducta sexual subversiva.

– *La culpa de mirar por sí* (Lc 8,40-56). Una mujer con hemorragia irrumpe en la vida y el ministerio de Jesús contraviniendo unas normas conscientemente. Su situación de *impureza legal* le impide tocar y ser tocada. Aprovecha la ignorancia de los otros en medio de la gente y busca la ropa de Jesús para tocar contaminando lo menos posible. Mira por sí misma ante el fracaso de los cuidados de otros, los médicos por ejemplo. Intuye que se puede salvar si logra comunicarse con Jesús, pero,

<sup>35</sup> Cf. para más detalle de las implicaciones que tiene para ambos, Tamar y Judá, la utilización de la sexualidad, mi breve artículo: *Tamar: la justicia de Dios*: Misión Abierta 2 (1992) 42-43.

paradójicamente, para dejar de ser impura, para dejar de ser amenaza para los demás y para crecer a sus propios ojos, debe contravenir las normas de pureza, y *tocar*. Las otras formas de comunicación le están vedadas. Jesús lo percibe, porque percibe su respuesta, y es entonces cuando se inicia todo el proceso de dignificación y sanción positiva que sigue a la curación. De detrás, esta mujer pasa adelante. De una conducta oculta y marginal, pasa a una conducta abierta y explícita. De la utilización del lenguaje no verbal, accede al lenguaje verbal. Jesús responde positivamente a ese cuidar de sí de la mujer, aun cuando ella tiembla, culpable, por haber sido cogida en falta. Pero, sobre todo, Jesús anuncia públicamente el valor de fondo que, más allá de todas sus necesidades y de la forma de su actuación, ha llevado a la mujer ante Jesús: la fe. Jesús no entra a discutir su situación, ni apela a las reglas —justamente la mujer estaba en *perpetua regla* saltándose la su cuerpo— sociales o religiosas de pureza, sino que va derecho al valor y motivación que ha generado la conducta de la mujer. Y eso la dignifica y la libera de culpas ante sí misma y ante la gente que rodea a Jesús. De nuevo encontramos que la mujer advierte el conflicto ante la ley y la responsabilidad, en este caso ante sí <sup>36</sup>, y busca la solución apelando a la forma de comunicación que tiene a mano, pero esto, al ser descubierto, no le ahorra el temor y el temblor porque se piensa descubierta *en culpa*. Así quedan contrapuestos los dos sistemas éticos en conflicto. Jesús se sitúa de parte de la mujer y no entra para nada en la ética del derecho o de las reglas.

### 2.3. *La mujer y los principios de la ética cristiana*

Elijo los tres principios que me parecen nucleares en la ética cristiana, para retomar su reflexión

<sup>36</sup> Con lo que podemos decir que la búsqueda activa de la propia identidad, y todo lo que conlleva esta búsqueda, es el primer mandato moral para las mujeres.

teológica desde la perspectiva de la mujer, aunque es necesario precisar, una vez más, que esta reflexión está enmarcada en un contexto de primer mundo, occidental y de raza blanca <sup>37</sup>. Esos tres principios son: el *ideal de perfección absoluta* que se centra en el amor <sup>38</sup>, el de *la exigencia de crecimiento continuo*, y por último el que tiene por centro *el reino y el seguimiento de Jesús* <sup>39</sup>.

– *Ideal de perfección absoluta*. Sería falso pensar que las mujeres son más evangélicas o mejores por el hecho de haber centrado sus vidas en la tarea del amor. En primer término, hay que poner bajo sospecha una idea generalizada del amor, que ha tenido como consecuencia histórica una deficiente realización de las mujeres, que, además, no lograba influir en la marcha de la historia, estando ellas detrás inevitablemente de todos sus acontecimientos. ¿Cómo es posible que más de la mitad de la humanidad haya puesto en ejercicio tanta energía de amor, y la historia no esté marcada por ello? Por lo menos es necesario admitir la sospecha y distanciarse críticamente de ciertos tópicos. Lo

<sup>37</sup> Adopto estos principios, pero soy consciente de que en un segundo momento de reflexión sería necesario superarlos en cierto sentido. La ética cristiana tiene una base evangélica, de la que ella misma deriva y a la que está siempre referida, que es básicamente superación de toda ley. Cuando Jesús sitúa el amor en el lugar de la ley, y Pablo, sobre todo en Romanos, lo desarrolla en su contexto, está proponiendo la misma superación de la ley, como ha puesto de relieve el interesante trabajo de J. N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste?* París 1991. Por tanto, lo único que de verdad queda es la gratuidad. Pienso que esto todavía está sin desarrollar, que la misma ética cristiana apenas si ha rozado este planteamiento y sus posibles consecuencias. La cancelación de toda deuda que supone la pascua de Jesús y la gracia que llega con el Espíritu Santo suponen un orden nuevo cuya incidencia en la vida práctica cotidiana apenas ha cuajado, salvo si pensamos en determinados testimonios de la Iglesia primitiva del siglo primero. Pero, como digo, esto necesitaría una reflexión que yo aún no tengo hecha. Por eso, de forma transitoria y dejando el tema abierto, desarrollo aquellas que aceptamos en teología moral y sobre las que he reflexionado.

<sup>38</sup> Incluye asimismo y de forma especial el sermón del monte, pero no podemos verlo todo, por eso nos centramos en el amor.

<sup>39</sup> Cf. M. Vidal, *Moral de actitudes*, I. Madrid 1981, 94.

podemos plantear de otra manera: ¿se pueden identificar inmediatamente el amor de las mujeres, estrechamente ligado a los roles tradicionales de esposa y madre, y el amor cristiano? A juzgar por los efectos, ciertamente no. Y puesto que no es el lugar para el desarrollo de una adecuada comparación entre uno y otro, nos reduciremos a las cuestiones críticas sobre las que poder realizar en otro momento dicho desarrollo. Nos resulta útil, de nuevo, acudir a la psicología. Algunas autoras han estudiado rasgos de las mujeres que tienen que ver con las relaciones afectivas, o la vivencia del amor y el núcleo de la identidad, y el elemento perturbador de las llamadas *dependencias femeninas*<sup>40</sup>.

La mujer, afirman, tiene el núcleo de su identidad organizado en torno a las relaciones afectivas, de forma que su yo es, ante todo, un yo-en-relación. Y esta organización psicosocial de la personalidad explica la experiencia de fracaso que tanto desconcierta en mujeres de hoy que tienen un mundo cultural y profesional amplio, rico y exitoso, cuando tienen problemas en el ámbito de las relaciones interpersonales, en particular si se refieren a la pareja o a la familia. El yo-en-relación no significa, de entrada, previos juicios de valor, y menos aún juicios inmediatamente positivos. No sólo porque no responde siempre a la experiencia de muchas mujeres, sino sobre todo porque esta organización psicológica tiene sus lados negros y sus lagunas desde el planteamiento ético, en particular en perspectiva cristiana.

El amor cristiano, que es amor de agape, no excluye a la propia persona que ama. Y menos todavía podemos decir que la destruye. El amor cristiano es inclusivo. Y la entrega de la vida olvidándose de sí, o la dimensión de cruz que encierra,

supone un acordarse. Sólo olvida el que antes ha recordado. Sólo se entrega quien se tiene y se sabe un bien a entregar. Sólo puede dar la vida quien, como Jesús, puede afirmar que la posee y hacer de esa entrega un acto libre por encima de las mismas circunstancias. La mujer, sin embargo, ha sido socializada como un yo-en-relación, y la inmensa mayoría, al centrar sus vidas en las relaciones afectivas, ha cumplido el rol que las propias y ajenas expectativas le exigían, sin haber tenido oportunidad de plantearse la elección y la motivación del alto valor ético del amor. Amor cristiano y afectividad no se identifican. Y junto a los elementos conscientes que un determinado número de mujeres ha llevado a elegir la vía de amor como la de la realización del ideal cristiano, otro gran número ha vivido desde instancias inconscientes unas actitudes, exigencias y urgencias que no responden precisamente al ideal del amor cristiano. No es fácil encontrar un amor ligado a valores como la libertad, la verdad o la sana autonomía. Más bien, el amor, vinculado a las relaciones afectivas de las mujeres, ha resultado para ellas en muchas ocasiones motivo de tiranía, esclavitud, frustración, autoanulación, destrucción, etc. Raramente ellas han escogido consciente y voluntariamente el amor cristiano como motivo y razón de sus vidas. Y, como decía antes, ¿por qué un valor tan constructivo, aunque pase por la cruz, no ha cambiado radicalmente nuestro mundo desde hace veinte siglos? Los mismos análisis psicológicos de muchas de las patologías psíquicas de las mujeres arroja un balance negativo desde el punto de vista ético<sup>41</sup>. Logros y deficiencias pueden ayudar a las mujeres a buscar la autenticidad del amor cristiano en especial en la lectura de los evangelios, que muestran las relaciones de Jesús con ellas, en donde, a la par que esta socialización para las relaciones interper-

<sup>40</sup> Para ambos temas pueden consultarse las siguientes obras: M. Burin y col., *Estudios sobre la subjetividad femenina*. Buenos Aires 1987; E. Dio Bleichmar, *La depresión en la mujer*. Madrid 1990; S. Orbach y E. L. Eichbaum, *¿Qué quieren las mujeres?* Madrid 1990.

<sup>41</sup> Cf., en este sentido, muchas de las reflexiones que hay en la obra de E. Drewermann, en especial *Psicanalisi e teologia morale*. Brescia 1992 (orig. alemán: Maguncia 1982-1983-1984).



sonales y el amor las situaba en sintonía con él y su mensaje, aparecen los correctivos que Jesús iba poniendo explícita o implícitamente en sus vidas y sus motivaciones.

Y el tema se complica cuando a toda esta realidad ambigua se le añade lo relativo a la sexualidad, que la llevaba a contradicciones internas entre el deseo y la represión del mismo, y externas entre lo que la sociedad patriarcal dice que es la sexualidad de la mujer y la vinculación con el amor o con el afecto.

Los sentimientos de culpa, el afán perfeccionista, el Super Yo rígido y la represión que han caracterizado antes y ahora la vivencia psicológica del amor en tantas mujeres, hacen que la misma ética cristiana reflexione sobre ello e introduzca la variable género no para segregar, ni para crear una moral aparte y mucho menos para condenar, sino para ofrecer un poco de luz que despeje parte de esta ambigüedad. Y, por otro lado, supone que las mismas mujeres tomemos distancia crítica que ayude a la reflexión y que, a la par, mengüe las enormes resistencias que tienen los hombres para entrar, en la práctica, en este ideal cristiano que dicen valorar tanto, y al que llamamos *amor*. Esto también forma parte de la obligación moral de las mujeres por la toma de conciencia que supone, por la necesidad de la comunión y por la posibilidad de influir, de verdad, en una historia tan insolidaria y carente de amor (amor cristiano constructivo), como es la nuestra.

Desde una perspectiva más positiva, es necesario decir en defensa de la mujer, y a pesar de los elementos condicionantes de su socialización, que ellas, desde el texto de Mt 25,31-46, bien pueden ser llamadas «benditas de mi Padre» por Jesús en el juicio final, puesto que de ellas se puede decir con toda verdad que, a sabiendas o de forma inconsciente —«¿Señor cuándo te vimos sediento...?»—, a lo largo de la historia, por la ética humanista de la responsabilidad y el cuidado en ámbito interrelacional, han dado de comer a los hambrientos, de

beber a los sedientos, han vestido a los desnudos, han visitado a los presos y acogido a los peregrinos, realizando en los pequeños la identificación con Jesús. Y en definitiva, es el juicio cristiano de la historia. Tal vez lo importante de estas relaciones de cuidado en las que se activa y concreta el amor, en las que el otro es el centro de atención, es que Jesús hace *normativo* este principio, el único por lo demás, ofreciendo así a las mujeres, más cercanas y empáticas a ese mundo de valores, la posibilidad de convertir la capacidad dada en sistema de valor que construye el reino.

— *La exigencia de crecimiento continuo.* Este segundo principio ético que se deriva del Antiguo y Nuevo Testamento puede ser un adecuado revulsivo a las mujeres que no se sienten suficientemente motivadas y un alivio para aquellas que, por esta exigencia, se mantienen en una dura constancia de superación contra viento y marea, en especial en lo que a la Iglesia y la teología se refiere. Es coherencia moral la aspiración a un adecuado protagonismo eclesial y comunitario y, con ello, una revisión de lo que significa el poder en perspectiva ética cristiana. Porque esta exigencia de crecimiento que implica el ideal de perfección no se debe entender sólo desde una perspectiva individual, sino incluyendo la dimensión colectiva o social. Y la participación consciente de las mujeres en la construcción de nuestra sociedad y nuestra Iglesia pasa por el protagonismo de las mismas responsablemente asumido. Y, como decía, esto roza el tema del poder del que ciertas tendencias quieren excluir a las mujeres, bajo un concepto negativo del mismo, del que nos quieren *descontaminadas*. Y lo mismo que era necesario advertir acerca del amor, es preciso hacerlo con respecto al poder poniendo de relieve su ambigüedad. No se puede hablar de las mujeres como de un colectivo no contaminado por el poder. También ellas lo han tenido y lo han utilizado, el poder del débil, por lo que cabe preguntarse si el poder del impotente que se sirve de vías oscuras para conseguir sus propósi-

tos, «que presiona de forma lateral desde las zonas que considera sus reductos, que intuitivamente entiende y manipula bien»<sup>42</sup>, es en verdad un poder ético o la alternativa al otro poder que detentan los hombres. Desde el marco cristiano tendríamos que decir que el poder que hace a las mujeres sujetos conscientes de su necesaria colaboración en la construcción de sí mismas, la sociedad y la comunidad eclesial, está redefinido por Jesús, pero *no deja de ser poder*. Por tanto, es preferible no engañarse. De nuevo es necesaria la sospecha. Nadie tiene el derecho de abdicar de sus responsabilidades. Tampoco las mujeres, aunque eso suponga situar la exigencia de perfección en otro lado, sospechando de ese pretendido no-poder con el que nos excusamos con demasiada facilidad.

La exigencia del ideal de perfección supone para las mujeres asumir los retos que conlleva en el evangelio dicha exigencia. Por ejemplo la relación con la verdad y con la libertad. Pide, por tanto, un esfuerzo de autoconsciencia que rescinda los miedos a sabernos y a saber. No es posible pasar desapercibidas cuando el ocultamiento, o es ignorancia consentida, o es miedo a correr los riesgos que requiere asumir responsabilidades acerca de sí y de otros. Más de sí que de los otros. Y con ello la obligación de una formación que nos haga sujetos conscientes y libres para tomar decisiones.

– *El reino y el seguimiento de Jesús*. Todo el evangelio es una invitación al seguimiento de Jesús y, con él, a la construcción del reino. La ética cristiana adopta este principio que deriva de todo el Nuevo Testamento. Tiene que ver con el mundo de las motivaciones. Si la ética racional cuenta, por ser tal, con un sistema de sanciones que refuerza las motivaciones desde instancias no sólo intrasubjetivas, sino intersubjetivas y sociales, con la ética cristiana no ocurre menos. Y esto tiene mucho que ver con las mujeres, con su tendencia a los senti-

mientos de culpa y con la adquisición de un sistema motivacional que las libere por exceso de gratuidad. Con frecuencia, las mujeres ceden en sus responsabilidades por motivos de seguridad afectiva. Esto explica que determinadas mujeres continúen viviendo en condiciones duras, y lo prefieran, antes que perder ese poquito de afecto que de vez en cuando les ofrecen aquellos que las mantienen en dichas condiciones. El evangelio presenta al Padre de Jesús y al mismo Jesús como a aquel que valora al ser humano por serlo, gratuitamente, sin pedir nada a cambio. Y esto es precisamente lo que motiva a la fe y lo que lleva al compromiso en la construcción del reino. Poner el acento en esta realidad gratuita liberaría a muchas mujeres cristianas de la culpa de la ley establecida por hombres que, al regular, no han tenido en cuenta este principio. Ni la seguridad y salvación de las mujeres puede estar sometida a la gratificación afectiva más o menos directa –y esto bien lo fomentan muchos hombres del clero–, ni al cumplimiento de la ley con la que tranquilizar la conciencia proclive a la culpa. Tal vez sea necesario pasar por el sentimiento de culpa asumido para descubrir, más allá, motivaciones más nobles y gratuitas que den sentido a la vida, actitudes y conductas. Seguir a Jesús, como se deriva de los evangelios, libera de la culpa y de la angustia, y permite acceder a la motivación de la causa que motivaba a Jesús: la construcción del reino.

### 3. Conclusión: Retos de la ética en relación con las mujeres

Los retos son tantos como temas pendientes, pero en un intento de globalización los reducimos a tres grandes campos: el de la intrasubjetividad, la intersubjetividad y la colectividad.

#### 3.1. Mujer y moral intrasubjetiva

Uno de los retos de la ética que ha retomado una de nuestras filósofas de la ética, Esperanza

<sup>42</sup> C. Amorós, o. c., 108.

Guisán, es el de la felicidad<sup>43</sup>. No es una reivindicación de mujer para las mujeres. Su ética tiene a todo ser humano por destinatario. Y, curiosamente, una de las reivindicaciones metodológicas para la ética que ella hace es la de la «emotividad con que argüimos los postulados éticos enunciados racionalmente»<sup>44</sup>. Dentro de nuestra perspectiva, nos parece que este criterio de la felicidad tiene una interesante aplicación a la mujer. Allí donde parece necesitarse la moral intrasubjetiva<sup>45</sup>, se abre una posibilidad a este reto de la mujer: la responsabilidad sobre sí sin delegar de sí ni de lo que ha hecho de las mujeres la historia. Un reto que abre la puerta a la esperanza y que, aunque entiende posturas pesimistas<sup>46</sup>, no las secunda porque el evangelio y la construcción del reino se realiza en cada ser humano. El reto de una moral intrasubjetiva que tenga en cuenta el género mujer, que incluya la reflexión y la responsabilidad sobre su cuerpo, su psiquismo, sus relaciones, su entorno, sus posibilidades y responsabilidades. Pero no desde la pura observación externa que no sabe del

<sup>43</sup> Cf. E. Guisán, *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona 1986. La autora define la felicidad como «aquél goce profundo y duradero (...) se refiere a todos los implicados por una determinada acción» (p. 327). Soy consciente de que apelar a la *felicidad* en ética puede ser equívoco, porque se trata de un concepto problemático que no podemos discutir aquí con el rigor que requeriría, pero aun así corro el riesgo por contrabalancear una ética que, de cara a las mujeres, ha perdido de vista esta realidad.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>45</sup> Así lo pone de manifiesto J. L. L. Aranguren en el prólogo a la obra de Adela Cortina, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid 1986: «Junto a la ética "intersubjetiva", debe hacerse un lugar a la ética "intrasubjetiva", al diálogo en que cada uno de nosotros consistimos».

<sup>46</sup> Me impactó este texto, destinado a los hombres, con el que termina un libro de una de nuestras mujeres pensadoras: «No reclamamos entonces nuestro mal, el mal por el que se nos ha definido, y no queremos tampoco el bien que se nos imputa, sino exactamente vuestro mal. Este es un discurso moral feminista verdaderamente universal, en el que no se pretende mostrar la excelencia, sino reclamar el derecho a no ser excelente. Como vuestro logos moral siempre ha funcionado» (A. Valcárcel, *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*. Barcelona 1991, 183).

mundo moral de las mujeres, y que sanciona heterónomamente, sino contando con él y asumiendo el criterio autónomo o, con frase de M. Vidal, de *la autonomía teónoma*. Porque el evangelio no deja fuera a nadie. Una moral de la inclusividad que retome las bienaventuranzas como ese más allá de la justicia que tiene que ver con la felicidad predicada por Jesús en su sermón del monte (Mt 5,2-12 y par), y que piense a las mujeres desde dicha felicidad. Y tampoco puede olvidar, ahora más que nunca, el tema de la pretendida naturaleza que, a pesar de la discusión generada por diferentes feminismos, sigue estando presente a la hora de pensar y «definir» la forma de ser y de comportarse la mujer. La *ley natural*, que todavía es criterio para la reflexión de diferentes temas, algunos muy candentes, debe ser pensada con el criterio de la sospecha, para no caer en aberraciones que registra la historia.

Debe retomar, asimismo, las coordenadas existenciales en que vive la mujer como ser humano intrasubjetivamente: *el espacio*, revisando los dentro-fuera, privado-público, casa-calle en que se entiende la mujer y conforma muchas de sus actitudes; *el tiempo*, por la dependencia no siempre éticamente buena que las mujeres tienen del pasado, por la necesidad de asumir el ahora del presente y pensarse en un futuro que motive sus ideales e incida en lo que es y hace.

### 3.2. *Mujer y moral intersubjetiva*

En el campo de la intersubjetividad es preciso, de nuevo, retomar por un lado el tema de la igualdad, y por otro todo el ámbito de la afectividad y el sexo que contemple a la mujer desde ella y desde la experiencia que ella tiene de esta forma de intersubjetividad. No puede quedar fuera de la reflexión ética cristiana todo lo que concierne al debatido tema de las dependencias femeninas, o las necesidades afectivas básicas de las que están tan carentes las mujeres, y de las conductas concretas que generan.

Dentro de la temática de la igualdad en ética, que tan decisiva resulta a la hora de crear verdadera igualdad intersubjetiva, aun desde el punto de vista cristiano, hay autoras no cristianas que, como A. Valcárcel, se preguntan si se trata de establecer la igualdad *por arriba* o *por abajo*. La primera implicaría que los hombres entren en los códigos éticos de las mujeres, convencidos de su bondad, cosa que no parece fácil en vista de que lo *femenino* sigue devaluado; y la segunda es la alternativa contraria: que las mujeres hagan suyo el código de los hombres, con lo que se tendría algo así, en palabras de la autora:

«No exijamos castidad, sino perdámosla; no imponamos la dulzura, hagámonos brutales; no atosemos naturaleza, sino destruyámosla con el fervor del converso. Las aparentes paradojas con las que se encuentran las mujeres: puritanismo-desvergüenza, apacibilidad-violencia, sumisión-dominio ... desaparecerán con una reformulación "ad mulierem" del imperativo categórico, funcionando esta vez como un tamiz: en caso de conflicto de normas o de principios (en el sentido de Ross), obra, mujer, como un hombre lo haría, porque él es, hoy por hoy, el único poseedor de la universalidad; universalidad desde la que incluso ha definido el mal que te corresponde»<sup>47</sup>.

Sería simplista contestar con tópicos cristianos, de cuya no efectividad la historia de las mujeres es testigo desgarrado. Es un reto, repetimos, plantear la intersubjetividad desde la igualdad ética y la igualdad *de facto* entre los sexos. No en vano sigue vigente la fórmula bautismal que asume Pablo en la carta a los Gálatas:

«Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, macho y hembra, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28).

Aunque no vamos a entrar en la temática de la sexualidad, que requeriría una reflexión aparte por su amplitud, sí es preciso desmontar en una ética de la intersubjetividad un tópico que ha conforma-

do como presupuesto gran parte del tratamiento ético de este tema en las relaciones entre mujeres y hombres. La psicología dice hoy, con un amplio consenso, sobre todo de mujeres, que, dada la forma en que hombres y mujeres encaran el amor y el sexo, *la sexualidad masculina y la femenina NO son complementarias*, aun cuando la historia de ambas es la adecuación de la mujer a los deseos, necesidades y temores de los hombres, para proteger el narcisismo de ellos<sup>48</sup>.

La ética teológica cristiana todavía tiene el reto, en general, de replantearse las relaciones intersexuales a todos los niveles. Y la virtud de la castidad sería entonces adecuadamente planteada, o como afirma A. Patrick,

«la virtud de la castidad debe ser rescatada del ámbito de la teología ascética, donde los partidarios del celibato montan sus elucubraciones a la luz de unas interpretaciones materialistas de la ley natural, para situarla en el centro de la teología moral, al menos durante todo el tiempo que sea preciso para desarrollar un conjunto racional y coherente de ideales para la formación de la personalidad en lo que respecta a la sexualidad. Esta reinterpretación habrá de tener en cuenta las ideas de unos pensadores que han puesto de manifiesto el hecho de que una concepción inadecuada de la castidad sólo sirve para reforzar la complicidad de las Iglesias en el mantenimiento de las injusticias sociales de diversos tipos»<sup>49</sup>.

### 3.3. *Mujer y moral colectiva y política*

El reto en este otro ámbito de la moral no es sólo el hecho de la incorporación de la mujer a las instituciones sociopolíticas, sino sobre todo el cómo y las posibilidades que dicha incorporación ofrece a los sistemas vigentes. Y creo que es preciso curarse en salud de algunas *ilusiones* que no dejarían emerger las auténticas posibilidades. Una de ellas es la fantasía de que la mujer puede *curar*

<sup>47</sup> Cf. A. Valcárcel, *o. c.*, 182.

<sup>48</sup> A. González de Chávez, *o. c.*, 25.

<sup>49</sup> A. Patrick, *o. c.*, 458.

las llagas éticas de una sociedad y una política corrompidas. La desnuda verdad es que la mujer accede al mundo que fue y sigue siendo de los hombres sólo y en tanto entre en los códigos que rigen ese ámbito público. Si la mujer pretendiera, como dijimos en su momento, llevar su sistema ético, de ética humanista de la responsabilidad y el cuidado, no lograría entrar en este mundo público. Y, precisamente, uno de los problemas que plantea es el llamado *miedo al éxito*, así como esa experiencia de inadecuación entre su educación y socialización estructuradas en su psicología y los valores imperantes en ese mundo, su falta de preparación para la competitividad y para la «ambición». Las mujeres *saben* que hay contravalores institucionalizados, como por ejemplo el odio que está institucionalizado en la guerra, o el egoísmo, institucionalizado en la economía. Y este saber las hace sumarse a los estudiosos de la ética incidiendo en este plano<sup>50</sup>. Pero ellas no son las salvadoras, y mucho menos inmediatas, de toda la miseria humana que subyace en el mundo público. Pero tampoco se puede relegar su influencia al ámbito privado, con la falacia de que ahí es donde ella ejerce un poder indirecto. Es necesario que ellas estén también en el ámbito público. Me atrevería a decir que es una obligación ética en nuestro mundo que ella comparta con el hombre las responsabilidades directas y el poder directo. El tiempo irá hablando de los resultados y, siempre y en todo caso, la mujer será sobre todo una persona, con lo que ello implica de posibilidad, pero también de limitación y pequeñez. Las mujeres, es preciso repetir, no somos una instancia privada o pública de salvación. Y en ello incluyo a la instancia eclesial oficial, tan ambigua muchas veces con el rol de la mujer dentro y fuera de la institución, con las expectati-

vas que suscita y la resistencia práctica a ponerlas por obra.

La ética cristiana asumida por la mujer, pero contando también con ella, sigue teniendo el reto del ámbito colectivo a partir de los valores propuestos por Jesús. Y desde ellos, contando con el misterio pascual siempre presente, opta por el revés de la historia, por la responsabilidad colectiva ante las injusticias, la opresión y la eliminación de los más pobres. Y la mujer, en este sentido, es por un lado todavía parte de ese revés y, por otro, sin quererme contradecir con lo dicho arriba, una promesa en el futuro de nuestra historia, tal vez porque aún no tiene nada decidido en la sociedad, la política y la Iglesia. Y porque, sin negarse al diálogo, no está dispuesta a que le digan desde fuera qué tiene que hacer, cómo hacerlo y con qué motivaciones. Ella, como cualquier cristiano, tiene acceso al Dios de Jesús y a los evangelios, puede aprender de la historia de salvación presente en la Sagrada Escritura y puede apelar a su conciencia, última instancia, e instancia inviolable, de todo ser humano.

## Bibliografía

- Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona 1985.
- Card, C., *Feminist Ethics*. Kansas 1991.
- Carr, A., *Grazia che trasforma*. Brescia 1991.
- Cortina, A., *La mujer en la «Laborem exercens»*: Iglesia Viva 97-98 (1982) 89-99.
- *No sólo una mujer libre: una humanidad liberada*: Iglesia Viva 121 (1986) 77-88.
- Dio Bleichmar, E., *El feminismo espontáneo de la histeria*. Madrid 1985.
- *La depresión en la mujer*. Madrid 1991.
- Feminismo y ética*: Isegoría 6 (noviembre 1992).
- Patrick, A., *Narración y dinámica de la virtud*: Concilium 211 (1987) 445-458.

<sup>50</sup> Es interesante a este respecto la obra de Adela Cortina y, en especial, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca 1988, en que la autora reflexiona con impecable rigor científico en la línea de K. O. Apel, pero distanciándose crítica y creativamente.

Plaskow, J., *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebby and Paul Tillich*. Washington D. C. 1980.

Praetorius, I., *Retirada del servicio. Ética feminista y ciencias naturales: Concilium 223* (1989) 429-435.

Vidal, M., *Feminismo*, en *Diccionario de ética teológica*. Estella 1992, 408-409.

## Sacerdocio

María José Arana

### 1. Introducción y aclaraciones fundamentales

¿Qué intuía Miguel Angel cuando, rompiendo los esquemas y prejuicios ideológicos de su tiempo, colocaba en el altar del «sacrificio de Noé», nada menos que en la cúpula de la Capilla Sixtina del Vaticano, a tres mujeres ejerciendo funciones sacerdotales? <sup>1</sup>. ¿Qué pretendía decir al dejarlas ahí, siglo tras siglo, incommovibles ante las miradas indiferentes de visitantes y autoridades eclesiásticas, testigos mudos de concilios, cónclaves, concelebraciones y otros acontecimientos y decisiones eclesiales? ¿Acaso intentaba prolongarse en el tiempo, o retroceder al pasado?; ¿soñaba o profetizaba?; ¿nostalgia o utopía?; ¿era una intuición o era un reto?

No pensaban lo mismo los padres sinodales de Calahorra cuando, en épocas no muy distantes a aquéllas, alejaban más y más a las mujeres de los altares porque «trae muy grande indecencia consigo» el hecho de que seroras o freilas <sup>2</sup> «andan en la sacristía entre los sacerdotes y se llegan a los altares a encender velas, y manosean los ornamentos y vasos sagrados, demás de otros inconvenientes que

---

<sup>1</sup> Dato que resalta R. de Maio en *Mujer y Renacimiento*. Madrid 1988, 16.

<sup>2</sup> Nos referimos a las «freiras» o «seroras», mujeres eclesiásticas que existían en todo el País Vasco, incluyendo Iparralde, pero no en el resto del obispado de Calahorra. En estas épocas y hasta fechas relativamente recientes, esta diócesis abarcaba, además de la Rioja, la mayor parte de los territorios de Alava, Vizcaya y una zona de Guipúzcoa.

se siguen en materia de honestidad»<sup>3</sup>... «este desastroso abuso y los escándalos que de ahí dimanaban»<sup>4</sup> deberían ser suprimidos como «incidente corruptela»; como eliminadas fueron también las mujeres de los otros ámbitos de la vida social y eclesial, reducidas a la clausura monástica o doméstica<sup>5</sup>, cerrándoseles las puertas de las universidades o de cualquier otra fuente del saber y un largo etcétera de marginaciones, hasta hacerlas de tal forma «insignificantes» que ni siquiera las encontramos en las grandes apoteosis celestes, reflejo siempre de las terrestres, plasmadas por muchos artistas del Renacimiento<sup>6</sup>. Todo ello forma parte de un cuadro antropológico, cultural, religioso, social, muy complejo, en el centro del cual, a mi juicio, está ubicada la cuestión del sacerdocio.

Efectivamente, el asunto del sacerdocio no es en absoluto una cuestión ni marginal ni accidental en el confinamiento de las mujeres a la invisibilidad eclesial. Porque si, como dice Karl Rahner, «estas dos potestades juntas (la de orden y la de jurisdicción) son la base de la visibilidad y de la unidad visible de la Iglesia»<sup>7</sup>, así, evidentemente, las mujeres, alejadas constantemente de ambas potestades, dada su «incapacidad» para recibir el sa-

<sup>3</sup> P. Lepe, *Constituciones Sinodales antiguas y modernas del Obispado de Calahorra y la Calzada...* Madrid 1700, l. III, tit. XII, fol. 497.

<sup>4</sup> *Ibid.* Referida a la carta del cardenal Lanceroto al obispo de Calahorra, marzo 1619, l. III, tit. XII, fol. 497.

<sup>5</sup> Sobre este tema, M. J. Arana, *La clausura de las mujeres*. Mensajero-Deusto, Bilbao 1992.

<sup>6</sup> Por ejemplo: disputa del Sacramento de Rafael, el cielo del Entierro del Conde de Orgaz del Greco, el retablo de Mantegna, etc. Bien es verdad que la Virgen suele estar generalmente presente, pero, como señala R. de Maio, más como una señal del alejamiento y diferenciación que muchos autores quisieran lograr entre María y las demás mujeres que como una real comprensión de la Madre de Jesús como mujer.

<sup>7</sup> K. Rahner, *La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII «Mistici Corporis»*, en *Escritos de Teología*. Madrid 1963, II, 15. Grafía: añado la cursiva por interés respecto a este tema concreto. Esto mismo realizaré en los demás textos, por lo que no creo que es necesario advertirlo cada vez. Solamente lo notificaré en caso de que sea el mismo autor el que lo haga resaltar.

cramento del orden, son mantenidas en la *invisibilidad* y convertidas en imperceptibles feligresas de muy segundo orden, prolongando una larga historia de dependencia y sumisión. No podemos minimizar esta situación ni reducir a secundario el problema de las órdenes para las mujeres.

La discusión está ya establecida. Opiniones a favor y en contra del presbiterado femenino se multiplican en la Iglesia católica<sup>8</sup>. La cuestión es indudablemente controvertida, lo que no beneficiaría a una exposición que quisiera evadir el conflicto. En estas breves páginas intentaremos entrar dialéctica y lo más profundamente posible en el tema y en la polémica.

Ahora bien, antes de adentrarme en la exposición histórica, base y núcleo de mi trabajo, quisiera hacer una aclaración que considero fundamental. No cabe duda de que encontrar rastros de una posibilidad para las mujeres en los albores del cristianismo, bien para presidir las eucaristías, bien para regir una Iglesia local es algo no solamente gratificante, sino enormemente significativo y hasta decisivo para continuar un diálogo sobre esta cuestión en el interior de la Iglesia católica, dados los presupuestos y dificultades desde los que, hasta el momento, se aborda eclesialmente este problema. Sin embargo considero de trascendental importancia entender la tradición no como un modelo a «reproducir», sino como una marcha hacia adelante, que, enraizada en el pasado, está orientada al futuro y se deja interpelar en el presente. Una

<sup>8</sup> En la actualidad existe mayor número de autores que escriben a favor del sacerdocio femenino, y serán los que aparezcan más frecuentemente citados en las notas y bibliografía general; sin embargo aquí citaremos algunos de los no favorables: L. Bouyer, *Mystère et ministères de la femme*. Aubier Montaigne, París 1976; J. Hourcade, *La femme dans l'Eglise*. Tequi, París 1986; H. Urs von Balthasar, *The Church and Women. A compendium*. H. Moll, San Francisco 1988; Ph. Delhaye, *Retrospective et prospective des ministères féminins dans l'Eglise*: R. Th. Louvain... Un buen material para seguir de cerca la contienda es la *Documentation Catholique*, vg. n. 1450, 1488, 1596...

capacidad profunda para dar respuesta válida a los nuevos desafíos, aspiraciones y situaciones, desarrollando la misma tradición en su sentido más genuino. Por otra parte, nuestra tarea debe ser, no tanto la de encontrar en el evangelio la copia exacta de nuestro hoy ni la respuesta a la «letra» a nuestros problemas, sino la de hallar en él las *semillas* y la fuerza que nos permitan descubrir cómo hacer vida hoy sus intuiciones más profundas. Es necesario evidenciar el carácter dinámico y activo de la tradición y del evangelio en la vida de la Iglesia.

La teología y la práctica eclesial han de tener el suficiente talante profético y místico como para percibir, desvelar y hacer vida la fuerza liberadora del mensaje cristiano contenido en la tradición y en los textos bíblicos. Se trata no solamente de hacerlo inteligible en cada momento histórico, sino también de entrar en la nueva dimensión que supone la profundización y captación de la gracia que se nos va desvelando y comunicando históricamente.

Así, pues, el hallazgo de datos que expliquen una práctica sacerdotal de las mujeres en la Iglesia primitiva, sin dejar de ser importantísimo, palpitante, y una ayuda muy eficaz para caminar hacia la ordenación de las mujeres, sin embargo, a mi juicio, no debería ser *la razón* por la que la Iglesia debería cambiar su secular negativa. Creo sinceramente que la cuestión es más de fondo, y que desde la fidelidad al Espíritu que orienta la historia, así como desde la entraña liberadora del evangelio, es desde donde la Iglesia debería poner en cuestión y modificar de raíz su posición a este respecto; esto alteraría sus estructuras, haciéndolas, a nuestro modo de ver, reflejo y anticipo más nítido de las relaciones fraternas e igualitarias del reino que anuncia. Además, en opinión de muchos/as, la misma Iglesia saldría beneficiada por un aumento de credibilidad, al expresar así mejor la coherencia entre lo que predica y lo que realiza en sí misma.

Unas palabras de Karl Rahner nos pueden ayu-

dar a orientar con serenidad el discurso: «La práctica de la Iglesia católica de no ordenar mujeres para el sacerdocio no tiene ningún contenido teológico obligatorio... La práctica actual no es un dogma; está basada pura y simplemente sobre una reflexión humana e histórica que era válida en el pasado, en condiciones culturales y sociales que están cambiando rápidamente»<sup>9</sup>. Y ¿cuáles son estas razones y reflexiones?

## 2. Razones por las que históricamente se niega el sacerdocio a las mujeres

No es sencillo hacer una exposición clara y breve sobre esta larga cuestión, en la que se han entremezclado las «causas» explícitas y las quizá más importantes, las implícitas, las que están ahí, en el trasfondo. Además habría que tener en cuenta que las razones aducidas para ir alejando a las mujeres también de la diaconía y de otras funciones eclesiales forman a la vez parte del sólido compendium ideológico que las ha ido rechazando sistemáticamente del altar y del poder eclesial. Así, pues, tampoco las ignoraremos.

### a) Santo Tomás

Santo Tomás sintetiza el pasado y sistematiza para el futuro; es decir, hasta llegar a las puertas del Vaticano II, la teología católica se nutre prácticamente del sistema teológico del doctor angélico. Así, pues, aunque conocidas ya, es importante comenzar por la exposición de sus ideas respecto a la ordenación de las mujeres.

Juntamente con los niños, esclavos, homicidas, bigamos, ilegítimos, deficientes físicos... las mujeres forman parte del «coro» de los problemáticos a

<sup>9</sup> K. Rahner, *Lettre au pasteur Bogdam du synode luthérien de Bavière*: La Croix, 20.4.1974, citado por E. B. Nilsen, *Le Ministère Ordonné dans la Tradition Catholique et Luthérien*. Cerf, Paris 1986.



la hora de recibir el sacramento del orden<sup>10</sup>. Las dudas le provienen del hecho de que la mujer puede ser profeta, ejercer la prelatura como es el caso de las abadesas, es apta para sufrir el martirio o profesar como religiosa, todo lo cual haría pensar que las mujeres podrían recibir la ordenación sacerdotal. Por otra parte, san Pablo dice: «no permito a la mujer que hable en la Iglesia ni que domine al varón»; además, «a los ordenados se exige que lleven corona, aunque no es necesaria para la validez del sacramento. Ahora bien, la corona y la tonsura no se practican con las mujeres. Luego tampoco pueden recibir las órdenes». La solución a todos estos problemas es clara: dado que «el sacramento es un símbolo, los actos realizados para su confección no sólo han de producir la realidad sacramental, sino que han de conservar también su simbolismo. Ahora bien, en el *sexo femenino no se puede significar una dignidad eminente, pues la mujer vive en estado de sujeción*. Luego no puede recibir el sacramento del orden»<sup>11</sup>. Es más, la mujer, a diferencia del esclavo, también en estado de sujeción, *está subordinada por naturaleza*, luego en tal caso la ordenación es, además de ilícita, inválida<sup>12</sup>. Este es también el motivo por el que se le prohíbe predicar: «Primera y principalmente *por la condición del sexo femenino, que debe estar sometido al varón*»<sup>13</sup>.

Con estos presupuestos, tampoco sería posible la ordenación de las diaconisas, pero santo Tomás no entiende que las diaconisas primitivas hubieran recibido ningún sacramento. Las abadesas reciben la potestad, pero «por delegación». Y la cuestión de la profecía habría que verla desde la perspectiva de que «no es un sacramento, sino don de Dios. No implica un simbolismo, sino solamente una realidad. Pero en cuanto a la realidad del alma, no

se distingue del varón; más aún, algunas veces la mujer es mejor, en cuanto al alma, que muchos hombres. Puede, por tanto, recibir el don de la profecía y otras cosas semejantes, pero no el sacramento del orden»<sup>14</sup>, o dicho de otro modo: «Puede darse (la profecía) en una mujer, pues se da según la iluminación de la mente *en la que no hay sexos*»<sup>15</sup>. Es decir, la mujer quedaría, por *razón de su sexo*, al margen tanto en lo referente a la potestad de orden como a la de jurisdicción.

El concepto de «sumisión» tiene unas raíces bien profundas. Como Aristóteles, santo Tomás entiende a la mujer como «algo defectuoso», «imbecillitas», «abortado», un proyecto de varón frustrado, falto de cualidades: «femina est aliquid *deficiens et occasionatum*»<sup>16</sup>. Así, pues,

«la imagen de Dios se encuentra en el hombre de forma que no se verifica en la mujer; el hombre es el principio y el fin de la mujer, como Dios es el principio y el fin de toda la creación»<sup>17</sup>.

Ahora bien, aunque no abundemos más en datos concretos, es fácilmente constatable el hecho de que el doctor angélico es perfectamente coherente consigo mismo y con su esquema ideológico cuando niega a las mujeres la posibilidad de la ordenación sacerdotal y afirma su incapacidad para ello.

### b) *El pensamiento medieval*

El autor de la *Suma* no se inventaba nada. ¿Qué impide a las mujeres acercarse al sacramento del orden?, se preguntaba Hugucio (+ 1210): «Las mujeres no reciben el carácter del orden al impe-

<sup>14</sup> *Ibid.*, q. 39, 118.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 2-2, q. 177, 2.

<sup>16</sup> 1, q. 92, a. 1, ad 1.

<sup>17</sup> 1, q. 93, a. 4, ad 1.

<sup>10</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (BAC). Madrid, 1956, XV, Tratado del Orden, supl., q. 39, a. 1-6.

<sup>11</sup> *Ibid.*, q. 39, a. 1, 118.

<sup>12</sup> *Ibid.*, q. 39, a. 3, 124.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 2-2, q. 177, a. 2.

Sobre santo Tomás es conveniente ver las obras, ya clásicas, de K. E. Borresen, *Subordination et équivalence*. París 1971; *Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica*. Concilium 111 (1976) 9, 26s.

dirlo el *sexo* y la constitución de la Iglesia». O dicho de otro modo: «Lo impide la constitución de la Iglesia, hecha por causa del *sexo*». Exactamente lo mismo repetirían otros canonistas y decretalistas. Efectivamente,

«la mujer no puede ordenarse. La razón es que el orden es propio de los miembros perfectos de la Iglesia, puesto que se da para conferir la gracia a otros. Pero la *mujer no es perfecto miembro* de la Iglesia, sino el varón»<sup>18</sup>.

Y no puede ser miembro perfecto, ni se le puede ordenar «a causa de la *condición de servidumbre*, por la cual (la mujer) debe estar *sometida* al varón en todas las cosas»<sup>19</sup>. Por esta razón,

«consta que la mujer está sujeta al dominio del varón y que no tiene ninguna autoridad y no puede enseñar, ni ser testigo, ni dar testimonio, ni juzgar»<sup>20</sup>.

Graciano tiene bien definido este «estado de sumisión»: «*vir est caput mulieris*», recogiendo, aunque no profundizando demasiado, ideas de san Agustín, san Jerónimo, etc. y, por supuesto, san Pablo<sup>21</sup>. Pero todos estos pensadores encontraron

<sup>18</sup> H. de Ferrara, *Summa in decretum Gratiani*, c. 27, q. 1, c. 23; R. Flamesbury, *Apparatus ad decreta*, citados por M. Alcalá, *La mujer y los ministerios en la Iglesia*. Salamanca 1982, 257, 258. Una frase calcada escribe Guy de Baysio (s. XIV) en *Rosarium decretorum*: «Tú di que la mujer no se puede ordenar porque el orden pertenece a los miembros perfectos de la Iglesia, dándose para la colación de la gracia a otro. Pero la mujer no es miembro perfecto de la Iglesia, sino el varón»... (citado por R. Metz, *La femme et l'enfant dans le Droit Canonique médiéval*. Londres 1985, 81). También en J. M. Aubert, *La Mujer*. Herder, Barcelona 1976, 189; I. Raming, o. c. en *Bibliografía*, 44s., R. Gryson, y otros.

También es muy interesante, por los textos que aporta, en latín siempre, Santiago Giner Sempere, *La mujer y la potestad de orden. Incapacidad de la mujer, argumentación histórica*. Rev. de Derecho Canónico 4 (1954) 840-868.

Todos estos textos los he ido confrontando detenidamente.

<sup>19</sup> Graciano, C. 33, q. 5: PL 187.

<sup>20</sup> Texto que Graciano asume, pero que lo atribuye, equivocadamente, a san Ambrosio, aunque pertenece a san Agustín. Graciano, C. 33, q. 5, c. 17; R. Metz, o. c., 74 y 75.

<sup>21</sup> Cuando afirma: «La mujer debe estar sometida al varón» (C. 33, q. 5, c. 12, 14, 16). «El varón es cabeza de la mujer» (c. 13-14). «Conviene que la mujer siga en todo la voluntad del varón» (c. 16), sigue a san Agustín. A san Jerónimo en C. 33, q.

el apoyo más fuerte para sus argumentos en la misma sociedad de su tiempo, tanto en la práctica como en la ideología, porque, como bien observó Tiraqueau, ya en el s. XVI, sobre este estado de «sumisión de la mujer» habían estado de acuerdo tanto la Iglesia como el Estado en todas las épocas y en todas las culturas<sup>22</sup>. De todas formas, la influencia posterior de Graciano, especialísimamente en cuanto a la configuración de los cánones, es enorme y, por supuesto, no fue precisamente para favorecer a las mujeres, pues se han recogido los textos más desfavorables de su producción<sup>23</sup>.

Pero además del estado de «servidumbre» y muy relacionadas con él, existían otras «razones» que impedían a las mujeres llegarse al altar.

La cuestión simbólica, dibujada en los otros autores, se ve con más claridad en san Buenaventura:

«Porque, en este sacramento, la persona ordenada significa a Cristo mediador, y *como el mediador fue de sexo masculino* y no puede significarse sino por el sexo masculino...»<sup>24</sup>.

Evidentemente, y no sólo por influencia del Levítico (Lv 15,14), está también presente la cuestión de la *impureza o tabú de la sangre*. Se alude a ella en oriente, al referirse a la diaconía: «Sin embargo, la impureza de sus meses las apartó del divino y santo altar»<sup>25</sup>, cuánto más las separará del sacerdocio...

Más sorprendente resulta el contencioso referente a la *tonsura*, de la que ya se apuntaba algo al referirnos a santo Tomás. Duns Scoto lo razona diciendo que el apóstol prohibió a la mujer que se

c. 15. Y al Ambrosiaster en textos atribuidos a san Ambrosio en C. 33, q. 5, c. 18-19. Tomado de R. Metz, o. c., 74 y 75.

<sup>22</sup> R. de Maio, o. c., 95.

<sup>23</sup> S. Tunc, *Brève Histoire des Femmes Chrétiennes*. París 1989, 210.

<sup>24</sup> San Buenaventura, *In IV Sententiarum*, en *Opera omnia*. París 1989, 210.

<sup>25</sup> Th. Balsamon, *Canones concilii Calcedonensis*: PG 137, 442, citado por M. Alcalá, o. c., 184, y otros.

cortara el cabello, pero ya que para acceder a las órdenes es necesario estar tonsurado, por tanto la mujer está excluida del sacerdocio<sup>26</sup>.

Algo que llama la atención en el fraile escocés es que insinúa la posibilidad de que la Iglesia podría cometer «injusticia máxima, no sólo para pocas personas, sino para todo un sexo», si se hubiese arrogado el privarles, «sin culpa suya, de un acto que le fuera lícito (al sexo femenino) y estuviese ordenado a la salvación de la mujer y otros en la Iglesia» al negarle el sacerdocio. Ahora bien, el «doctor subtilis» no llega a ver en ello injusticia porque, según él, fue el mismo Cristo el que no lo instituyó así. Las razones que aporta son, además del «estado de sujeción» y de la tonsura, la imposibilidad de que las mujeres enseñen<sup>27</sup>, y el hecho de que María no fuese «ordenada». En María Magdalena ve «un privilegio personal que se extingue con ella»<sup>28</sup>.



Creo que es muy importante el hecho de que hayamos subrayado, aunque sea resumidamente, todas estas ideas y «razones» que, durante siglos, han sido materia *intangibile e incuestionable* en la práctica, legislación y docencia eclesiástica, y que aún continúan como profundo sustrato no confesable, ejerciendo un sutil influjo en este controvertido asunto. El evidenciar la historia puede ayudar a evitar el caer en los mismos o parecidos errores.

<sup>26</sup> J. Duns Scoto, *In Librum IV Sententiarum*, d. 25, q. 2, en *Opera omnia*. París 1894, 19, 140. Texto casi completo citado por M. Alcalá, *o. c.*, 292-293. También R. de Maio, *o. c.*

<sup>27</sup> Los concilios de Cartago (s. IV), tit. 99, c. XV; C. de Zaragoza (418), c. VII; *Constituciones apostólicas*, lib. III. Textos originales y traducidos en J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, 7 vols. Madrid 1859, hablan sobre la imposibilidad de que las mujeres enseñen.

<sup>28</sup> J. Duns Scoto, *l. c.*

Es fácilmente comprobable que la exclusión de las mujeres «por razón del sexo», es decir, la discriminación «por causa del sexo», como dirían los decretalistas, queda, sin ningún rubor, bien de manifiesto a la hora de justificar e impedir a las mujeres la ordenación sacerdotal.

Tendríamos que destacar también la cuestión que propone Duns Scoto al decir que *Cristo mismo ordenó que las mujeres no fueran ordenadas*, pero observando el hecho de que lo dice desde su contexto y dentro de una mentalidad en los que los motivos por los que él piensa que no lo hizo obedecerían claramente, en el fondo de su planteamiento, al *estado de sumisión* y a la condición de debilidad intelectual de la mujer. Es decir, respondería más a los esquemas ideológicos que defendían los escritores medievales que a los valores que se reflejan, realmente, en el evangelio, lo cual no deja de parecer extraño. Y desde luego, lo afirma sin remitirnos al lugar o fuente en donde halla esa «orden».

### c) *Los criterios actuales en contra del sacerdocio femenino*

A partir de la Edad Media, cada vez se cuestionó menos la posibilidad de que las mujeres accedieran al ministerio sacerdotal. Se ignoró esta posibilidad como improcedente, o se repitieron los mismos criterios. Suárez, Soto... venían a reformular los mismos presupuestos<sup>29</sup>.

Dado que los argumentos actualmente invocados en contra del presbiterado femenino son mucho más conocidos, nos limitaremos a enunciarlos en los puntos siguientes:

- El carácter masculino del sacerdocio del AT y la subordinación de las mujeres a los varones según el NT en las Cartas Pastorales.
- El argumento simbólico: «porque Cristo fue

<sup>29</sup> Textos: Suárez, *De censuris in commun.*, disp. 51, sec. II; 4, disp. 25; ... Soto, q. 1, art. 3; Navarrus, c. 27, n. 203.

y sigue siendo varón» (II), es decir, la imposibilidad de representar a Cristo una mujer.

– El argumento de la tradición en la práctica de la Iglesia, o sea, la afirmación de que la Iglesia católica nunca ha ordenado mujeres.

– Y la que une la anterior y la siguiente: por «fidelidad al prototipo del ministerio sacerdotal querido por el Señor Jesucristo y mantenido cuidadosamente por los apóstoles» (*Inter insigniores*).

– El hecho de que Cristo no eligió entre los doce a ninguna mujer, y por tanto no instituyó mujeres como sacerdotes.

Todos estos argumentos, con hondas raíces en el pasado, son los que están siendo expuestos, en nuestros días, tanto por algunos teólogos como por los documentos eclesiales y romanos<sup>30</sup>. Sin embargo, algunos de ellos son cada vez menos utilizados. A los que verdaderamente se apela es a los tres últimos: la cuestión simbólica, la tradición y el argumento bíblico (la cuestión de los doce y la de la ausencia de las mujeres en la última cena).

Ahora bien, si de los escritos de los pensadores medievales la conclusión normal y coherente no podía ser otra que la de la rotunda negación de las órdenes para las mujeres, dada la imagen deficiente que de ellas tenían y la práctica social en la que se veían inmersos, sin embargo llama poderosamente la atención que, en un contexto de teórico reconocimiento de las mujeres, y desde una comprensión antropológica y filosófica bien diferente a aquélla, la Iglesia siga manteniendo idénticas conclusiones.

Por ejemplo, es notoria la ruptura simbólico-ideológica que se observa entre las ideas defendidas y la teología expuesta con acierto a lo largo del

documento papal *Mulieris dignitatem*, y la última parte con sus conclusiones respecto a la ordenación de las mujeres. Se observa que se pasa a enfatizar una simbología, expresada ya por Pablo VI, que tiende a perpetuar a las mujeres en el conocido «pedestal» honorífico que les distancia más y más de las posibilidades de una igualdad real. «Esposo-esposa», «el don de la esposa», «el orden del amor»... son imágenes que, según el contexto en el que se expresen, fácilmente conducen a entender que «el símbolo del esposo es masculino» y que por tanto esa relación esponsal «se hace transparente y unívoca cuando el servicio sacramental de la eucaristía –en la que el sacerdote actúa “en la persona de Cristo”– es realizado por el hombre» (MD).

Además, la carta podría haber interpretado las aportaciones neotestamentarias desde lo que en ella misma se denomina «una nueva dimensión», un orden nuevo; sin embargo, al llegar a este punto, se queda anclada en una interpretación más literal y menos dinámica del evangelio y de la voluntad del mismo Jesús: «Cristo, llamando como apóstoles suyos sólo a hombres, lo hizo de un modo totalmente libre y soberano. Y lo hizo con la misma libertad con que en todo su comportamiento puso en evidencia la dignidad y la vocación de la mujer sin amoldarse al uso dominante y a la tradición avalada por la legislación de su tiempo. Por tanto, la hipótesis de que haya llamado como apóstoles a unos hombres siguiendo la mentalidad difundida en su tiempo no refleja completamente el modo de obrar de Cristo»<sup>31</sup>. Hay que observar que tampoco se aborda, para avalar estas consideraciones, el campo de la exégesis; simplemente se afirma.

Ahora bien, aunque la Comisión Bíblica ha declarado sin ambigüedad: «Como no hay en la Escritura indicios suficientes para decidir la cues-

<sup>30</sup> Citaremos algunos de los documentos actuales de la Iglesia: Motu proprio *Ministeria quaedam* (1972); «Declaración sobre la cuestión de la ordenación de las mujeres al sacerdocio ministerial» (1976); *Inter insigniores* (1976); *Mulieris dignitatem* (1988).

<sup>31</sup> Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem. La dignidad de la mujer*. Paulinas, Madrid 1988.

ción, la Iglesia podría modificar su práctica secular y admitir mujeres a la ordenación sacerdotal»<sup>32</sup>, sin embargo Roma continúa afirmando que:

«la Iglesia, por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal» (II).

Una vez expuestas las principales dificultades que se han mantenido a lo largo de la historia para excluir a las mujeres del ministerio presbiteral, vamos a intentar entrar más a fondo, y desde otras perspectivas, en realidades que podrían ir clarificando e incluso «corrigiendo» estos argumentos.

La historia misma nos orientará en la búsqueda.

### 3. ¿Mujeres sacerdotales en la antigüedad? La tradición

#### a) Algunos textos de particular relevancia

Es comúnmente admitido el hecho de que nunca han existido mujeres ordenadas en la Iglesia católica. Pero habría que aceptar también que durante mucho tiempo se ha venido ignorando a las mujeres «diáconos» o y minimizando el alcance de su ordenación. Normalmente se les concedía la posibilidad de haber recibido una «bendición» y se trataba de evitar en ella cualquier referencia a una verdadera ordenación<sup>33</sup>. La investigación posterior va llevando a no dudar ya del carácter sacramental y del status clerical de que gozaban las diaconisas<sup>34</sup>.

Algo semejante podría ocurrir con el término «presbítera», traducido generalmente como «mujer del presbítero», «anciana», e incluso «diaconisa»... Por ejemplo, ¿quién no conoce las dificultades de los traductores a la hora de identificar a la famosa Febe? ¿Podríamos llevarnos sorpresas en este sentido? Giorgino de Otranto así lo manifiesta en un valioso y sugestivo artículo<sup>35</sup>.

Utiliza documentos que, aunque no han sido desconocidos para muchos estudiosos, sin embargo han sido leídos en claves poco clarificadoras, debido al peso de una especie de ceguera ancestral y, sobre todo, a la difícil tarea de pasar por encima de interpretaciones que iban en la línea del consenso ideológico. Además se han solido leer los textos antiguos referentes a las mujeres de Iglesia desde perspectivas de controversia con las corrientes montanistas, gnósticas..., las cuales concedían a las mujeres mayor significación y protagonismo que la Iglesia oficial. De ahí que las prohibiciones eclesiásticas suelen interpretarse como una confrontación directa con estos movimientos «heterodoxos», sin lograr ver la posibilidad de que pudieran referirse también a situaciones producidas en el interior de la Iglesia misma.

Sin embargo, Otranto, a partir de ellos, llega a asomarnos a una realidad de enorme interés sobre la Iglesia antigua. Vayamos pues directamente a los textos mismos, pero sin alejarnos demasiado del autor del artículo.

#### • *Atto de Vercelli*

Ya finalizando el siglo X, un sacerdote llamado Ambrosio preguntó al obispo de Vercelli, Atto, sobre el significado de las palabras «presbítera» y «diácona» en los cánones antiguos, y el obispo

<sup>32</sup> Texto de la Comisión Bíblica que aporta H. Legrand en *Le ministère ordonné dans le dialogue œcuménique. Bulletin d'Écclésiologie*: RevScPhTh 60 (1976) 669.

<sup>33</sup> Por ejemplo, J. Tejada y R., o. c.; se puede confrontar esto en las notas y explicaciones que añade a los textos referentes a este tema, vg. I, 383-384, e incluso el mismo Martimort, en su valiosa obra, no les concede toda la categoría debida.

<sup>34</sup> R. Gryson, *Le ministère des Femmes dans l'Eglise ancienne*. Duculot, Gembloux 1972, 9; S. Tunc, y otras muchas obras.

<sup>35</sup> G. Otranto, *Note sul Sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I: Vetera Christianorum* 19 (1982) 341-360; M. A. Rossi, *Priesthood, precedent and prejudice. On Recovering the Women Priest of Early Christianity: Journal of Feminist Studies in Religion* 7 (1991) 73-93. Traduce y da a conocer el artículo del autor anterior.

hace una interesante y clara exposición de estos términos. Desde la palabra de Jesús: «la mies es mucha y los obreros pocos», dice, podría entenderse que «para ayuda de los varones, también se ordenaban en la Iglesia a mujeres religiosas, *tonsuradas*»<sup>36</sup>. En esta práctica, Atto no vería ninguna novedad, puesto que, según él, ya lo indica Pablo cuando habla de Febe: «que está en el ministerio de la Iglesia» (Rom 16,1), «de donde se entiende que entonces *no sólo* los varones, *sino también* las mujeres presidían (estaban al frente de) las Iglesias, es decir, para común utilidad». Esta práctica podría estar también relacionada con el hecho de que a menudo las mujeres que provenían del paganismo «habían estado formadas» en el ejercicio del ministerio en los cultos paganos. Atto ve el ocaso de estas ordenaciones en el concilio de Laodicea (c. 11) cuando claramente prohíbe la ordenación de las «presbíteras» o «presidentas»<sup>37</sup>.

Seguidamente se refiere al significado de la palabra «diaconisa»: «Realmente creemos que las diaconas fueron ministras, pues llamamos diácono al ministro del cual vemos claramente que se deriva diácona»... y enumera sus funciones y características: no más joven de 40 años; formadas debidamente para bautizar y enseñar «con palabras aptas y convenientes» a las mujeres y a los niños; de vida casta, etc. Y aquí establece una distinción importante: «Pues así como aquellas que se llamaban presbíteras habían recibido el oficio de predicar, de mandar o de enseñar, del mismo modo, sin duda, las diaconisas habían recibido el oficio de servir o de bautizar». También es verdad que se podría extender este ministerio del bautismo a las viudas o a las monjas, cosa, según Atto, «que conviene mínimamente», pero, de todas formas, indica que «sean instruidas en su oficio». Previene de la posible inexactitud al confundir los términos «abadesa» y «diácona», y aclara: «Pero por diáco-

na no entendemos otra cosa que ministra». Es decir, la presbítera y la diaconisa están muy próximas, como también lo estuvieron, en la práctica de la Iglesia primitiva, el diácono y el presbítero.

Por último alude al hecho de que «también podemos considerar presbíteras o diaconas a las que han estado unidas por unión conyugal a los presbíteros o a los diáconos antes de su ordenación», y es aquí donde el obispo de Vercelli, celoso promotor de la reforma de la vida y costumbres del clero, se extiende largamente sobre la integridad de vida que debe exigirse a los varones de Iglesia, cuestión de mucho interés, pero que ya no está referida directamente a nuestro estudio.

Este es el contenido sustancial de la *Epístola VIII* de Atto.

#### • *El decreto del papa Gelasio*

Pero el texto al que Otranto se refiere como fundamental para confirmar la existencia de mujeres «presbíteras» es el del decreto del papa Gelasio. El año 494, este papa envió un documento muy interesante «a todos los obispos establecidos en Lucania, Bruttium (Calabria) y Sicilia sobre cuestiones de particular importancia para la Iglesia en general y estas regiones en particular.

Entre los decretos hay cuatro referidos a las mujeres en la Iglesia sobre «la consagración de vírgenes», dos sobre «la prohibición de velar a las viudas» y otro, el de mayor interés, sobre los problemas referentes a la ordenación de las mujeres<sup>38</sup>. En él denuncia con dureza la existencia de presbíteras en estas regiones de Italia. Se dice textualmente:

«Hemos sabido con impaciencia que es tal el desprecio en que han caído las cosas divinas, que hasta se afirma que las mujeres ministran en los sagrados altares, y practican todas las cosas que

<sup>36</sup> Atto de Vercelli: PL 134, 113-115.

<sup>37</sup> *Ibid.*, y hasta el final del apartado se cita directamente del texto de Atto.

<sup>38</sup> El texto de Gelasio original y traducido ver en J. Tejada y Ramiro, *o. c.* II, 971 y s. Pero no corresponden exactamente los números de los cánones con la edición que aporta Otranto.

fueron encargadas a los varones y que no corresponden a su sexo. Hemos probado que el castigo de todos estos delitos, que hemos tocado uno por uno, debe imponerse a aquellos sacerdotes, o que hacen semejantes cosas, o dan a entender que favorecen a quienes se permiten estos excesos, no publicándolos...»<sup>39</sup>.

Después de un detallado análisis de las expresiones: «sacris altaribus ministrare» y «ut feminae sacris altaribus ministrare firmentur», Otranto llega a la conclusión de que hay que ver en ellas la clara referencia al servicio litúrgico y presbiteral, y en la expresión «servicio eclesiástico» un sinónimo de «ministerio clerical». Sale al paso de interpretaciones más débiles e indecisas de otros autores<sup>40</sup>, y concluye diciendo:

«Por tanto, yo sostengo que Gelasio, en esta definición, tiene la intención de estigmatizar y condenar no sólo el ejercicio litúrgico femenino, sino el abuso que le pareció a él mucho más serio: y es que verdaderas y aptas presbíteras estaban realizando todas las tareas reservadas exclusivamente sólo a los varones»<sup>41</sup>.

La gravedad del caso estaba, según Gelasio, sobre todo en el hecho de que los mismos obispos estaban implicados en esta cuestión, bien por las ordenaciones que realizaban, bien por su silencio, lo que a los ojos del pontífice no sólo desprestigiaba a la Iglesia, sino que era «una gran ruina», «hieren mortalmente a todas las Iglesias» y «los que se han atrevido a hacer esto, y lo mismo los que sabiéndolo lo han callado, perderán su propio honor si no se dan toda la prisa posible a sanar las heridas mortales con la adecuada medicina»<sup>42</sup>.

El papa, para condenar esta práctica, no se basa en argumentos escriturísticos ni teológicos, sino solamente en la «regula cristiana», en la «regula

eclesiástica», en los «cánones», y porque, además, «no corresponde a su sexo».

Según Otranto, «podemos inferir del análisis de esta epístola de Gelasio que, a finales del siglo V, algunas mujeres habían sido ordenadas por los obispos y estaban ejerciendo un ministerio verdadera y realmente sacerdotal en una vasta área del sur de Italia, como, quizá, en otras regiones de Italia no mencionadas»<sup>43</sup>.

#### b) ¿Sólo en el sur de Italia?

Este autor piensa que se desarrollaron los ministerios presbiterales femeninos precisamente en esta zona de Italia por el contacto que existía entre ésta y las regiones griega y bizantina, en donde parece que las mujeres diaconos habían cobrado mayor importancia y *se habían equiparado con los clérigos varones*. Además, estos lugares estaban influenciados por los ambientes gnósticos y montanistas de oriente y Asia Menor, en donde se ordenaban mujeres para funciones presbiterales e incluso episcopales durante el siglo II, prácticas que fueron condenadas por la Iglesia en diversas ocasiones<sup>44</sup>.

En mi opinión, y sin excluir los argumentos anteriores, sin embargo no consideraría extraño el hecho de que la práctica de estas ordenaciones de mujeres en las zonas citadas fuera simplemente un «resto» tardío y casi anacrónico de una práctica mucho más generalizada en épocas anteriores, que hubiera quedado en estas regiones por diversas causas, por ejemplo por una cierta tendencia a conservar tradiciones anteriores o por una desigual manera de evolucionar la legislación y la práctica en las diversas comunidades cristianas. ¿Por qué lo interpreto así? En primer lugar, porque creo que éste no fue el único caso en la historia en el que se desarrollaron desigualmente prácticas reales respecto a las mujeres eclesiásticas.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> G. Otranto, o. c. Se refiere a los autores Van der Meer, Gryson y Galot, o. c. y bibliografía.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>42</sup> J. Tejada y R., l. c.

<sup>43</sup> G. Otranto, o. c., 84.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 84.

Por ejemplo, en el País Vasco, ya bien avanzado el siglo XVI, las seroras o freilas ejercían unas funciones y reflejaban un status socio-religioso que parecerían restos de las antiguas diaconisas<sup>45</sup>; es decir, se vería en estas mujeres eclesiásticas a unas sucesoras de las diaconisas que, si bien ya muy «deterioradas», sin embargo poseían unas características difíciles de hallar en otros lugares en esta misma época. Es decir, en este país, por causas que nos alargaría mucho explicar aquí, las mujeres eclesiásticas evolucionaron más lentamente y conservaron atribuciones, roles y formas que nos hablan de «residuos» de realidades anteriores. Incluso los documentos, cánones y legislaciones que tratan de eliminarlas en esta época recuerdan enormemente a los que dirigió la Iglesia a sus antecesoras en los momentos de su desaparición en los siglos que nos están ocupando actualmente<sup>46</sup>.

Es decir, no parece nada extraño, en el caso de las «mujeres presbíteras», el hecho de que las normativas eclesiales no llegaran al unísono ni se impusieran con la misma eficacia en todos los rincones de la Iglesia; ni tampoco sería difícil que existieran zonas que, bien por su apego a las costumbres anteriores, bien por un cierto retraso socio-económico y cultural, u otras causas, evolucionaran y aplicaran la legislación de diversa manera.

Esto lo vería apoyado también por otros factores: en primer lugar, los documentos que hemos leído no son los únicos que nos desvelan la presencia de estas mujeres. El mismo Otranto aporta otros textos escritos y lapidarios en los que «muestra la evidencia de las mujeres cristianas sacerdotas»<sup>47</sup>. También podemos pensar en otros, como

por ejemplo las protestas de Tertuliano contra las mujeres que ejercían actividades litúrgicas, Cipriano de Cartago, etc.<sup>48</sup>. Textos que corresponden a épocas contemporáneas, posteriores y por supuesto también anteriores a Gelasio.

Pero una pista bien clara es la que nos da el mismo Atto, pues si el concilio de Laodicea, en la segunda mitad del siglo IV, supuso el final de estas «presbíteras», evidentemente esto quiere decir que existían anteriormente. Por tanto, para la época de Gelasio, un siglo después, habría que pensar que ya era un problema superado y, sin embargo, en el sur de Italia continuaban ejerciendo funciones; y aún después veremos que el problema reaparece. Los traductores de los concilios parece que sufren una turbación ante este canon laodiceno y lo llenan de interpretaciones marginales. El texto dice: «Que las que se dicen “presbutides” o “presidentas” no sean ordenadas en la Iglesia» (can. 11). Y en el can. 44: «No conviene que las mujeres entren en el altar»<sup>49</sup>. Estas expresiones son las más claras, aunque indudablemente existen en las actas de otros concilios otras muchísimas advertencias, prohibiciones y puntualizaciones sobre estos o parecidos ministerios. Las mujeres cercanas al altar preocuparon a los padres conciliares de este siglo y de los posteriores<sup>50</sup>.

Existe otro texto, distante en el espacio y sobre todo en el tiempo, del concilio de Laodicea, pero

---

años, 8 meses y 9 días, a la cual el marido levantó esta tumba. Le precedió en la paz...» (s. V).

Y la otra sobre un sarcófago en el que se le describe como vendedora de oro sólido, función curiosamente reservada a varios profesionales, entre ellos a los presbíteros: «... Yo Teodosio compré a (de) Flavia Vitalia, presbítera, santa matrona, oro sólido» (año 425).

<sup>48</sup> Vg. ver los textos citados por R. Gryson, o. c., 47, 48...; L. Aynard, *La Bible au féminin*. Cerf, París 1990, 270s.

<sup>49</sup> J. Tejada y Ramiro, o. c., II; Ch. J. Hefele, *Histoire des Conciles après les documents originaux*. París 1907, I, 1003 y s.

<sup>50</sup> Es muy interesante ir confrontando estas dos obras y J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Florencia-Venecia 1759-1798, y ver lo relacionado a las mujeres en los concilios.

<sup>45</sup> Sobre este asunto trato con bastante amplitud en el libro citado, M. J. Arana, c. II; cf. M. Larramendi, G. Henao. Ambos autores son clásicos en la investigación vasca, s. XVIII, s. XVII, el segundo.

<sup>46</sup> Como ejemplo pueden servir los dos fragmentos citados *supra*, p. 299-300.

<sup>47</sup> G. Otranto, o. c., 85-88. Me parece particularmente interesante traducir del latín como muestra dos inscripciones lapidarias que aporta. Una funeraria: «La presbítera Leta vivió 40



que refleja con tanta o más nitidez toda esta problemática y en algunos aspectos parece casi calcado, en sus preocupaciones, del documento de Gelasio. También aquí los obispos aparecen como responsables de *hechos absolutamente condenables*. Nos referimos a las actas del concilio de París del año 829, que dice: «Unos por el relato de varones verídicos, otros también por la vista, hemos conocido que las mujeres, en contra de la ley divina y de la institución canónica, se han metido por propia iniciativa en los sagrados altares, han tocado desvergonzadamente los vasos sagrados, y han administrado a los presbíteros las vestiduras sacerdotales; y lo que aún es más que esto, más indecente y más inconveniente: repartir el cuerpo y la sangre del Señor a la gente y ejercer cualquier otro servicio y otras cosas torpes. Cosa verdaderamente admirable es (saber) de dónde se introdujo furtivamente este uso ilícito en la religión católica, a saber, que lo que a los varones seculares es ilícito, las mujeres, *a cuyo sexo no compete* de ninguna manera, hayan podido hacerlo lícito contra la ley divina: porque a nadie ofrece duda de que ha provenido de la incuria y negligencia de algunos obispos. Así, pues, se ha de refrenar un hecho tan ilícito porque *se aparta totalmente* de la religión cristiana, para que no se haga en el futuro»<sup>51</sup>. Parece que el problema había resurgido o no había acabado de eliminarse totalmente.

#### 4. La Iglesia primitiva

Pero además es evidente que, aunque aún no conozcamos suficientemente bien la vida, organización, liturgia, etc..., de las primeras comunidades cristianas, sin embargo parece que sería muy aventurado decir que el monolitismo y la uniformidad fueran las características del desarrollo de las mismas.

Somos ya conscientes de que, en la interpretación de esta época de la Iglesia, se han cometido muchos anacronismos transfiriendo sentidos y

contenidos posteriores a términos como: sacerdote, presbítero, diácono, jerarquía..., e incluso eucaristías. Se ha entendido la organización eclesial desde categorías y experiencias posteriores.

También muchos autores/as reconocen la estructuración de las primeras comunidades de Jerusalén como mucho más semejante a las sinagogas y modelos judíos que a lo que actualmente entendemos por Iglesia; incluso sabemos por los Hechos que los cristianos continuaban acudiendo al templo judío<sup>52</sup>. Tampoco eran iguales ni se acentuaban las mismas cosas en las comunidades joánicas, en las paulinas o en las de Jerusalén. No todas eran judías, sino que muchas de ellas estaban enclavadas en lugares en los que la emancipación de la mujer era muy superior a la registrada en los ámbitos judíos, etc. Se trataba de comunidades en formación con una agilidad estructural bastante considerable.

Tendríamos que señalar brevemente algunas características de carácter general de estas Iglesias. Los apóstoles (los doce) no formaban parte del grupo de los presbíteros, sino que permanecían en una categoría distinta, ni el término presbítero tenía en aquella época la connotación sacerdotal tal y como se ha comprendido después; el movimiento de re-sacralización se efectuará posteriormente. Moingt dice:

«Los ministros de Cristo no tenían ninguna razón para reivindicar prerrogativas sacerdotales que el mismo Cristo no había reclamado para sí mismo, y nada, ni en su ministerio evangélico ni en su comportamiento, inducía a fijarse en el ámbito de lo sagrado en el que oficiaban los sacerdotes tradicionales»<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Para datos sobre la organización de las primeras comunidades: S. Tunc, *o. c.*; R. Aguirre, *La Iglesia del Nuevo Testamento y Preconstantiniana*. Madrid 1983; L. Aynard, *o. c.*; J. M. Castillo, *Los Ministerios en la Iglesia*. Madrid 1983; R. Velasco, *Iglesia carismática y lo institucional en la Iglesia*. Madrid 1983; J. Moing, *Services et lieux d'Eglise: Etudes* (oct. 1971), etc.

<sup>53</sup> J. Moing, *a. c.*, 379.

<sup>51</sup> J. D. Mansi, *o. c.*, XIV, col. 565, can. 45.

Además, las comunidades primitivas acentuaban el sacerdocio universal de los fieles, de manera que la concepción y práctica del ministerio, así como la misma estructuración de la Iglesia, tenían que resultar indudablemente diferentes a lo que hoy entendemos por tales.

Otra cuestión importante que debemos resaltar es la de la profecía. La lista que Pablo propone (1 Cor 12,28-30) sobre la enumeración y orden de los carismas no siempre ha sido suficientemente considerada. La profecía ocupa uno de los primeros lugares, mientras que los referentes al gobierno de la Iglesia están situados en lugares inferiores. Tampoco sabemos exactamente la función concreta que correspondía a cada uno de esos carismas. Por ejemplo, la comunidad de Antioquía aparece en Hch 13 regida por «profetas y doctores». Una de las funciones más importantes del profeta consistía en la proclamación de la acción de gracias, que según los exegetas significaba que «pronunciaban las oraciones de “la bendición” u “oraciones eucarísticas”». «¿Se trataría de la cena eucarística del Señor? Generalmente así se interpreta. Las mujeres profetas, ¿podrían, por tanto, pronunciar la acción de gracias?»<sup>54</sup>. Si realmente se reconocía en ellas este don, parece inevitable que también se les dejase actuar en los marcos propios de la profecía.

Tendríamos que destacar también el indudable carácter doméstico de las primeras comunidades, ámbito en el que ellas cobraban un particular protagonismo, lo que favorece y refuerza las tesis que estamos exponiendo. El obispo de Vercelli hablaba también de las mujeres que, proviniendo del paganismo, poseían una formación sacerdotal, y no excluía la posibilidad de que continuaran ejerciendo funciones similares<sup>55</sup>.

Un texto de la *Didascalia*, al que también nos referiremos más adelante, al enumerar los grupos clericales existentes, coloca claramente a los diáco-

nos y a las diaconisas en orden superior al de los presbíteros, tanto por el orden en el que están nombrados como por la significación que se les atribuye a cada uno<sup>56</sup>. ¿Tendrán estos términos el mismo significado e implicarán las mismas funciones y categorías que nosotros, después de muchos siglos de historia, captamos y les asignamos?

Abelardo insiste en que «no parece que la religión de las mujeres esté muy distante del orden de los clérigos. Las cuales también consta que están unidas por el nombre, siendo claro que llamamos tanto diaconisas como diáconos»<sup>57</sup>. Realmente, los escritos de la Iglesia primitiva no dan pie para pensar en grandes diferencias entre hombres y mujeres en cuestiones referentes al culto y a la liturgia.

También tendríamos que pensar en la *institución de los doce*, viendo en ella una aplicación simbólica del Antiguo Testamento, dentro de unas claras resonancias judías. Los doce representarían a las doce tribus de Israel: «Estaréis sentados sobre los doce tronos, juzgando a las doce tribus de Israel» (Mt 19,28); imagen también de los doce patriarcas, en definitiva significarían al pueblo judío<sup>58</sup>. Es decir, tendríamos que ver en ellos un matiz de cumplimiento del AT con proyección escatológica. De hecho se reemplaza a Judas, pero no a ninguno de los otros después de su muerte, ni se elige a ninguno que no perteneciera al pueblo judío.

En el libro de la *Pistis Sophia* encontramos algo interesante: Jesús se aparece a los «doce apóstoles» y a las «siete discípulas» que le habían seguido desde Galilea<sup>59</sup>, de las cuales parece que los libros del Nuevo Testamento se olvidan.

Atto no sería el único en considerar a Febe

<sup>56</sup> *Didasc.*, II, XXVI, 104.

<sup>57</sup> P. Abelardo, *Epístola VIII*: PL 178, 226-256, a la que nos referimos continuamente.

<sup>58</sup> Opinión común entre los autores que venimos citando.

<sup>59</sup> S. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, 82.

<sup>54</sup> S. Tunc, *o. c.*, 91-92.

<sup>55</sup> Ya citado anteriormente.

«ministra»; Abelardo, apoyándose en Casiodoro y citando a Claudio, dice: «Este texto enseña con autoridad apostólica que también las mujeres han sido constituidas para los ministerios de la Iglesia; en este servicio fue puesta Febe en la Iglesia que está en Cenchrís...». Abelardo dirá en otro lugar, refiriéndose a Junias, que fue «una mujer apostólica de no hacer violencia al texto», en el sentido genuino del término<sup>60</sup>.

Podríamos seguir evocando y analizando a otras muchas mujeres, pero no cabe duda de que María Magdalena, de la que Duns Scoto, al realizar sus tesis precisamente en contra del sacerdocio de las mujeres, veía como una «excepción», como «un privilegio personal llamado a extinguirse con ella», es por tanto la más significativa.

Las fuentes para conocer a esta mujer son sin duda los evangelios. Pero los apócrifos y gnósticos nos abren a una interesantísima, y a menudo desconocida, información sobre ella. Solamente subrayaremos la situación conflictiva y tensa entre el «príncipe de los apóstoles» y la mujer más significativa del evangelio, precisamente como consecuencia de la situación privilegiada de María Magdalena, al ser la más amada de Jesús y objeto de «revelaciones secretas». La tensión llega hasta tal punto que Pedro, en el *Evangelio de Tomás*, exclama: «Que salga María de entre nosotros, ya que las mujeres no son dignas de la vida»<sup>61</sup>. En el *Evangelio de María* es Leví el que afea la conducta de Pedro: ... «Te veo argumentar contra la mujer como con un enemigo; si el Señor la ha hecho digna, ¿quién eres tú para rechazarla?»<sup>62</sup>. Parece que esta tensión, proyectada a las demás mujeres, María la capta bien cuando dice que Pedro «odia a las mujeres». Es importante que nosotras/os tam-

bién nos fijemos en el hecho de que en los albores del cristianismo hubo dificultades en este sentido. Y también se nos formula una pregunta: ¿Tendría algo que ver todo esto con la circunstancia de que los demás libros del Nuevo Testamento eviten toda referencia a María Magdalena y «las otras mujeres» que, indudablemente, no se olvidaron ya de Jesús ni de su evangelio cuando él subió al cielo?

No podemos alargarnos más en este apartado, en el que simplemente hemos querido poner de manifiesto el hecho de que, dada la estructuración, y desde los datos y conocimientos que hoy poseemos de la Iglesia naciente, no solamente no podemos rechazar la idea de que las mujeres tuvieran más responsabilidades eclesiales y una participación directa en el culto, sino que parecería que habría que inclinarse hacia ello. La existencia de «presidentas», «ministras», «presbíteras», «apóstoles», «profetas», etc., nos muestra a unas mujeres con una actividad real, e incluso litúrgica, por supuesto dentro de una comprensión de los términos que no corresponde exactamente con la que actualmente se entiende, pero no por eso menos cargada de contenido y responsabilidad; por el contrario, las funciones que debiéramos atribuirles son mucho más amplias de lo que estamos acostumbrados/as a concederles.

## 5. ¿Es evidente que Jesús no quiso a las mujeres como sacerdotes?

La exposición recogida de la tradición y de la historia creemos que nos prepara bien para adentrarnos tanto en las dificultades evangélicas como en las simbólicas, a las que, proporcionalmente, les dedicaremos un espacio más breve.

Pero además, antes de adentrarnos en los evangelios, es necesario referirnos, una vez más, a Karl Rahner que, como otros teólogos, sostiene:

«Sobre estos sacramentos (matrimonio, orden, extremaunción y confirmación) no poseemos ningun-

<sup>60</sup> P. Abelardo, *Ep. VIII y Ep. ad Rom*: PL 178, 973.

<sup>61</sup> J. Doresse, *El Evangelio de Tomás*. Madrid 1989, 139; R. Kuntzmann, *Nag Hammadi. Textos gnósticos de los orígenes del cristianismo*. Estella 1988, 44.

<sup>62</sup> A. Pasquier, *L'Évangile selon Marie. Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*. Quebec 1983, hasta el final.

na palabra de Jesús. La autorización dada a los apóstoles para celebrar la eucaristía no es la institución de un rito sacramental que transmita poderes oficiales... Del mandato de la anámnesis –o conmemoración de la cena– no se sigue, pues, la sacramentalidad del orden. Así, hay cuatro sacramentos sobre los que no poseemos palabra alguna de *institución* por Jesucristo...»<sup>63</sup>.

Se ha escrito bastante sobre las mujeres en los evangelios<sup>64</sup>, así que procuraremos expresar, sin extendernos demasiado, unas cuantas ideas directamente relacionadas con nuestra preocupación.

A la hora de legitimar a los apóstoles, a los doce, nunca ha sido invocada la presencia de los mismos en la última cena. Se exige de ellos que hubieran sido testigos de los principales acontecimientos de la vida de Jesús que son centro del kerigma, a saber: muerte y resurrección. Es evidente que los discípulos huyeron en los momentos difíciles de la pasión, y tampoco mostraron una gran predisposición para creer a las mujeres lo que les anunciaban sobre la resurrección; les costó aceptar su testimonio. Sin embargo, Juan, presente al pie de la cruz, salvó la situación, y en él ha visto la tradición al resto de los discípulos. Pedro y Juan acudieron al sepulcro, por las palabras de las mujeres, y así su testimonio ha podido ser válido y fundamentar, apostólicamente, la fe de los cristianos. Y, afortunadamente, la negación de Pedro, la traición de Judas, el abandono de los discípulos... no han «salpicado» a todos los varones de la cristiandad, como antaño la caída de Eva «contaminara» a las féminas en general.

Ahora bien, es claro que las mujeres fueron testigos privilegiados de todos estos acontecimientos: muerte, entierro y resurrección, y fueron

nombradas por los evangelistas<sup>65</sup>. Pero, ¿es una casualidad el que, justo en este momento de la vida de Jesús, se mencione a las mujeres? Ciertamente, parece que los evangelistas, ante la ausencia de los varones, tendrían que recurrir a ellas, tanto para citarlas, como, seguramente, para tomar de ellas alguna información de los hechos. Tampoco parece extraño que estuvieran presentes en el momento de la ascensión (Mt 28,16) precisamente aquellas que fueron encargadas de comunicárselo a los discípulos, pero ahí ya estaban presentes los once, y ellos son los nombrados.

Además, las mujeres son testigos presenciales de los dos momentos en los que más claramente se simboliza y realiza el nacimiento de la Iglesia: la lanzada, en la que simbólicamente y sacramentalmente el agua y la sangre del costado de Cristo expresan este don de Dios al mundo (Jn 19,31), y además, como los discípulos, también recibieron el Espíritu en el cenáculo (Hch 2).

Pero no solamente contemplan estos misterios, sino que

«estas santas mujeres fueron *constituidas* como apóstoles para los apóstoles, enviadas por el Señor o por los ángeles»<sup>66</sup>.

Sin embargo permanece la pregunta: ¿estuvieron las mujeres en la última cena?

La teología feminista va elaborando lo que se ha venido a llamar la «exégesis de la sospecha», es decir, la investigación nos va demostrando que tenemos que «sospechar» de silencios, en los textos no solamente bíblicos –que si no con la declarada intención de ocultar, sí por lo menos silencian datos–, sino también de la historia en general, que participa del mismo vicio de ignorar a las mujeres y olvidar sus presencias. Ocurre algo así como cuando dicen los evangelistas que se hallaban

<sup>63</sup> K. Rahner, *La Iglesia y los Sacramentos*. Herder, Barcelona 1967, 45.

<sup>64</sup> Yo misma he trabajado este tema: M. J. Arana, *La mujer en los Evangelios Sinópticos*. Tesina presentada en la U. Deusto, 1974, s/p.

<sup>65</sup> Los textos evangélicos: Mt 27,55-56; Mt 27,57-61; Mt 28,1-10; Mt 28,9-10, etc. y paralelos: Jn 1-2; 11-18; Lc 24,22-24...

<sup>66</sup> P. Abelardo, *Ep. VIII*.

«unos cinco mil hombres, sin contar las mujeres y los niños» (Mt 14,21). Lo malo del caso es que no siempre añaden esta explicación, sino que, normalmente, la dan por supuesta.

Esta misma situación aparece clara en un momento importante de la vida de Jesús. Según los evangelistas, las mujeres no estuvieron presentes en los tres momentos en los que Jesús predijo su pasión y resurrección<sup>67</sup>. Aquí no se nombra a las mujeres; en ninguno de los tres anuncios se las menciona. Sin embargo, cuando el ángel se les aparece anunciándoles la resurrección, lo que les dice es que recuerden: «Acordaos de lo que os habló cuando estaba todavía en Galilea...». No dice «les dijo a ellos», sino «os habló a vosotras», «y ellas se acordaron de sus palabras» (Lc 24,6-8). Es decir, o se silencia su presencia en esos momentos, o se olvida narrar el momento en el que Jesús se lo reveló a ellas.

Los datos que hemos aportado anteriormente, al referirnos a la presencia de las mujeres en los acontecimientos pascuales, también apuntalan esta teoría. Las mujeres no son nombradas explícitamente como comensales de la cena pascual, pero sabemos que, en primer lugar, no se puede concluir de forma irrevocable sobre su ausencia cuando no son nombradas<sup>68</sup>. En principio, tampoco habría que prescindir necesariamente de ellas, pues no era contraria a las costumbres judías la presencia de mujeres en los banquetes; también María acudió invitada a las bodas de Caná (Jn 2,1). Además, hay que recordar que, de todas formas, la cena no fue el escenario de la institución del sacra-

mento del orden; lo fue, eso sí, del de la eucaristía, en la cual, afortunadamente, las mujeres pueden participar, hayan o no sido testigos de su institución.

Ahora bien, Juan no narra la institución de la eucaristía como tal en el momento de la última cena; el lavatorio de los pies es el gesto simbólico en el que muchos exegetas han visto la expresión eucarística que Juan percibe. La mujer ejecuta y, de alguna forma, prefigura la misma acción que el Maestro en la persona misma de Jesús: «El Señor llevó hasta el fin su servicio con agua puesta en una jofaina para las abluciones. Pero ella le ofreció no el agua exterior, sino las lágrimas de íntima compunción». Ciertamente, «de ninguno de los discípulos o de los varones sabemos que haya recibido (Jesús) este obsequio»<sup>69</sup>.

Pero este signo adquiere un contenido más denso aún porque está íntimamente relacionado con la unción posterior. Nos vamos a dejar guiar por el ya citado Abelardo, quien subraya su sentido profético-sacramental: «He aquí que la mujer unge al santo de los santos...». «¿Cuál es esta benignidad del Señor —pregunto— o qué dignidad de la mujer»? «¿Qué prerrogativa del sexo más débil es ésta, que al supremo Cristo, ungido desde su concepción con todos los perfumes del Espíritu Santo, le unja también una mujer (Is 11,2) y le consagre rey y sacerdote como se realiza en los sacramentos?...». Relaciona la unción de Betania, como ya lo hiciera el mismo Jesús, con la de la sepultura, en la que «prefigura la incorrupción futura del cuerpo del Señor». Pero, y aquí hace más hincapié Abelardo, también con los sacramentos cristianos y con la unción de Cristo como rey y sacerdote, que cumple en sí, mediante esta unción, las profecías del AT: «Daniel había predicho... Y continúa... «Fue ungido dos veces, tanto en los pies como en la cabeza, recibió los sacramentos de

<sup>67</sup> En el primer anuncio se dice: «Mientras él estaba a solas orando, se hallaban los discípulos con él...» (Lc 9,18-22); «salió con los discípulos...» (Mc 8,31; Mt 16,21-28). En Lc 9,43-45, se narra el segundo anuncio: «... dijo a sus discípulos...». «No quería que se supiera, porque iba enseñando a sus discípulos...» (Mc 9,30; Mt 17,22-23). El tercero es más restrictivo: «Tomando consigo a los doce les dijo...» (Lc 18,31); «Tomó otra vez a los doce» (Mc 10,32; Mt 20,17 y paralelos).

<sup>68</sup> *Ibid.* Y los textos citados que siguen pertenecen a la misma *Ep. VIII*, por lo que evitaremos las citas.

<sup>69</sup> *Ibid.*

rey y sacerdote». Y se asombra porque «sabemos que en primer lugar una piedra fue ungida como señal del Señor por el patriarca Jacob. Y, después, las unciones de los reyes y de los sacerdotes, o cualquier otra unción, no se permitía celebrarlas sino a los varones», y aquí parece que el mismo Abelardo teme que haya alguna contradicción, y aclara:

«aunque las mujeres alguna vez puedan bautizar»... «La mujer realizó el sacramento del rey celeste, no terrestre, de aquel que dice de sí mismo: 'mi siervo no es de este mundo'. Se glorían los obispos cuando ungen a los reyes entre los aplausos del pueblo, cuando consagran sacerdotes mortales, adornados con vestidos espléndidos. Y a menudo bendicen a aquellos que Dios maldice. Una humilde mujer, sin cambiarse de vestido, con un culto no preparado, incluso ante la indignación de los apóstoles, celebra los sacramentos en Cristo, no a causa de su oficio de prelado, sino por el mérito del amor»... «Cristo mismo es ungido por la mujer, los cristianos por los varones. La cabeza misma por una mujer, los miembros por los varones»<sup>70</sup>.

Ciertamente, las unciones que las mujeres realizan en Cristo rey, sacerdote y profeta, tienen un marcado carácter sacramental y profético; ahora bien, quien lo efectúa en la cabeza, ¿no lo podrá significar también en los miembros, en el Cristo místico que es la Iglesia? La situación de las mujeres en el evangelio ¿podría llevar a pensar que Jesús *decididamente* no las quiso como sacerdotes de su Iglesia?

## 6. La cuestión simbólica

Algunos autores/as piensan que éste es, precisamente, el punto más incisivo a discutir en el tema que nos ocupa. De las páginas anteriores ya podríamos ir sacando algunas conclusiones sobre ello; por otra parte, la limitación del espacio me obliga a no extenderme. Simplemente me limitaré

a expresar algunas consideraciones y sugerencias que no hallaremos en estos autores y creo que ayudarán a *alertarnos* en este asunto de la simbología sacerdotal.

«Oh noche que juntaste  
Amado con amada,  
amada en el Amado  
transformada.

.....  
Quedéme y olvidéme,  
el rostro recliné sobre el Amado;  
cesó todo y dejéme,  
dejando mi cuidado  
entre las azucenas olvidado»<sup>71</sup>.

¿Quién ha podido leer este texto, de indudables raíces veterotestamentarias, excluyendo al género masculino de la increíble profundidad de esta experiencia mística? ¿Quién pudo pensar alguna vez, sin evidente ignorancia o injusticia, que a los varones les estaba vedado el camino de la íntima relación espiritual con el Amado? Tanto san Juan de la Cruz, como el autor del libro del Cantar de los cantares, hablan de su propia experiencia interior y la expresan simbólicamente entendiendo, por supuesto, que Dios se entrega y se derrama en el interior del corazón de cualquier hombre o/y mujer que, en «amores inflamada/o», se deja atrapar por él en lo secreto de su corazón, en el tálamo de los desposorios, como se expresa la unión con Dios en lenguaje místico.

Tampoco sería acertado interceptar a los varones la posibilidad de consagrarse plenamente al Señor por medio de los tres votos, aunque la teología de la vida religiosa haya desarrollado la espiritualidad de los desposorios y haya visto tradicionalmente a las religiosas como «esposas de Cristo» sin hallar una figura equivalente para los varones.

No sería ni verdadero, ni justo, en cualquiera de los dos casos, explicar que el «símbolo de la esposa es femenino», y que por tanto sólo en las

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, en *Vida y obras completas* (BAC). Madrid 1964, 539.

mujeres se hace transparente su figura y su vivencia.

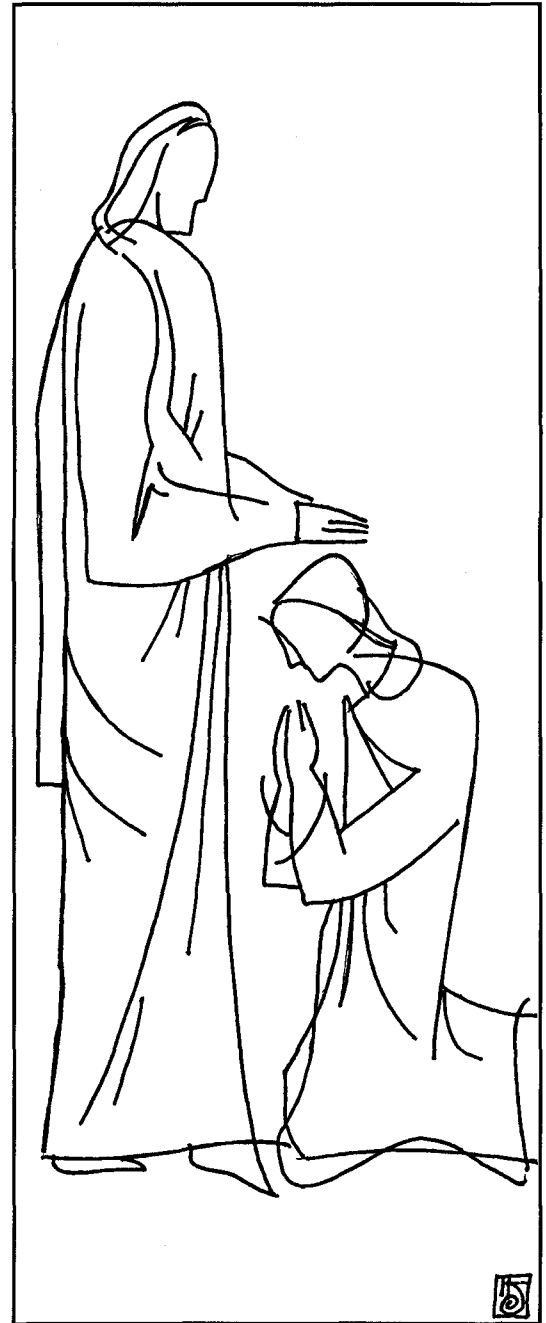
En ambos casos sería muy peligroso traspasar el símbolo y desplazar los niveles de significación.

Y sin embargo, no es en absoluto gratuita la afirmación de quienes dicen:

«La razón por la que el Magisterio niega a las mujeres la ordenación es más profunda: en la simbología nupcial de la Biblia encuentran las autoridades eclesíásticas un argumento indicado para justificar su posición»<sup>72</sup>.

Estas aplicaciones pueden llevar a explicar con claridad que las mujeres no pueden significar a Cristo esposo, porque Cristo fue varón. No es conveniente llevar esta clase de simbología a los extremos, ni, como decíamos anteriormente, trasladarse del lenguaje simbólico a la aplicación realista. Cristo es cabeza y consumación de toda la humanidad, y el Espíritu se derrama en la humanidad total; la mujer, lo mismo que el varón, fue creada a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,27).

Tendríamos que recordar una imagen que nos transmiten las *Constituciones de los apóstoles*, la *Didascalía*, e incluso la iconografía, que pueden situarnos sobre la peligrosidad que encierran ciertas aplicaciones simbólicas. Dicen estos textos refiriéndose a las diaconisas: «... porque el obispo os preside como prototipo de Dios. El diácono está como prototipo de Cristo; por tanto, queredlo. La diaconisa sea honrada por vosotros como prototipo del Espíritu Santo. Los presbíteros sean también considerados por vosotros como prototipo de los apóstoles. Las viudas y huérfanos sean considerados como prototipo del altar»<sup>73</sup>. Y en las *Constituciones apostólicas* leemos: «La diácono sea honrada por vosotros como prototipo del Espíritu



<sup>72</sup> M. J. Berere y otras, *Et si on ordonnait des femmes...?* Le Centurion, Paris 1982, 67; D. Singles, *Symbolisme des épousailles et ministère ordonné*: Effort Diaconal (1974) n. 37-38.

<sup>73</sup> *Didasc.*, II, XXVI, 104.

Santo, que no hace ni dice nada sin el diácono; como tampoco el Paráclito no dice ni hace nada sin Cristo...»<sup>74</sup>. Existe también una pintura muy interesante y antigua en la Iglesia alemana de Urschaling: en ella se representa a la Trinidad: el Padre con barba blanca, el Hijo con rubia y el Espíritu Santo, entre las dos personas, es representado como una mujer<sup>75</sup>. Es decir, parece que la imagen del Espíritu bajo la expresión femenina no ha sido ajena a la tradición. Ahora bien, esta simbología supone una serie de problemas. Prescindamos ahora de la dudosa teología que encierra esta dependencia y sumisión de unos miembros de la Trinidad a otros. Pero, puestos a disquisiciones sobre la apropiación de estas imágenes: «Cristo fue varón y solamente puede ser representado por los varones», ¿se ha pensado alguna vez lo que supondría llevar estas imágenes hasta las últimas consecuencias? ¿Qué supondría el adjudicar a la mujer las actividades que se atribuyen al Espíritu Santo en la Iglesia, negándoselas a los varones? Posiblemente cambiaría el público de las aulas conciliares. ¿Y respecto a la infalibilidad?...; la teología y la espiritualidad... Realmente, no conviene forzar las imágenes, ni romper la tensión entre significado y significante.

## 7. A modo de conclusión

Al finalizar esta apretada exposición, no cabe duda de que, no solamente podemos concluir con Rahner que «la práctica de la Iglesia católica de no ordenar mujeres para el sacerdocio no tiene ningún contenido teológico obligatorio, etc.», como apuntábamos en las primeras páginas, sino que hemos hallado muchas razones que, decididamente, lo apoyan, empezando por las histórico-evangélicas. Nos hemos alegrado también con el en-

cuentro con las mujeres presbíteras, ministras, etc., que tan poco gustaban al papa Gelasio y a otros varones de Iglesia...; en fin, hemos captado, una vez más, que la historia real de las mujeres, también aquí, permanece oculta, y hay muchas realidades que recuperar.

No hemos podido adentrarnos, por razón de limitación de espacio, en las necesidades de carácter más claramente pastoral que también «empujan» a las mujeres hacia el sacramento del orden: el diálogo ecuménico con la mayoría de las Iglesias protestantes y anglicanas que ya ordenan mujeres; las necesidades intraeclesiales por la falta real de vocaciones sacerdotales; la posibilidad para muchas mujeres de responder a una vocación auténticamente sacerdotal que les llama por dentro: todas estas cuestiones merecen también una seria reflexión y soluciones más claras. Sin embargo, como también apuntábamos al comienzo, creemos que la Iglesia debe replantearse la ordenación de las mujeres, movida por un deseo de coherencia y de hacer vida, en ella, un sentido más vital y dinámico de la tradición y del evangelio. La Iglesia, sacramento de salvación y de liberación, debe transparentar en sus mismas estructuras la justicia y la salvación que anuncia. Las mujeres entendemos que nuestra situación en la Iglesia no expresa esta realidad y creemos que es necesaria una sincera conversión por una aceptación más plena de las mujeres en la vida y en las estructuras de la Iglesia. Pero ésta no será real y completa hasta que la Iglesia ensanche la mesa del altar y considere ahí a las mujeres no sólo como comensales de pleno derecho, sino reconociendo también en ellas la posibilidad de que, como María, hagan realmente presente a Cristo en el mundo. El festín eucarístico será así más claramente signo y anticipo de aquellas relaciones fraternas e igualitarias del reino que se proclaman en ella. Queremos que la Iglesia sea así más claramente un signo vivo de justicia para el mundo y una esperanza para las mujeres.

El viaje de las Galileas no terminó en el Gól-

<sup>74</sup> J. Tejada y R., o. c., I, 549.

<sup>75</sup> La reproducción con la que cuento es una postal, Foto Verlag Berger, 8210 Prien am Chiemsee, Dr. Otto-Eyrich str., 16, Karte nr. 9.



gota. ¿Qué signos de resurrección vislumbramos?  
¿Por dónde surge la vida y asoma la esperanza?

## Bibliografía

### Libros

- Alcalá, M., *La mujer y los ministerios en la Iglesia*. Sígueme, Salamanca 1982.
- Aubert, J. M., *La mujer, antifeminismo y cristianismo*. Herder, Barcelona 1976.
- Aubert, M. J., *Des femmes diaques*. París 1987.
- Aynard, L., *La Bible au féminin*. Cerf, París 1990.
- Bam, B., *What is ordination coming to? Report of a consultation on the ordination of Women*. Consiglio Ecumenico delle Chiese, Ginebra 1970.
- Berere, M. J., y AA.VV., *Et si on ordonnait des femmes?* Le Centurion, París 1982.
- Bosch, J., *El ministerio de la mujer en las Iglesias cristianas*. Instituto Pontificio de Teología, Valencia 1974.
- Hannon, V. E., *La Mujer y el Sacerdocio. ¿Sujeto apto para las Ordenes Sagradas?* Paulinas, Bilbao 1971.
- Hebrard, M., *Les femmes dans l'Eglise*. Le Cent / Cerf, París 1977.
- Gryson, R., *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*. Gembloux 1972.
- Jorge Ortiz, A., *El Sacerdote de mañana*. Lohlé, Buenos Aires 1964.
- Legrand, H. - Vickstrom, J., *Admission of Women to the Ministry in the Church*. Lutheran World Federation, Ginebra 1982.
- Meer, H. van der, *Sacerdozio delle donne? Saggio di Storia della Teologia*. Brescia 1971. (Original en alemán: Basilea 1969).
- Metz, R., *La Femme et l'Enfant dans le Droit Canonique Médiéval*. Londres 1985.
- Nilsen, E. B., *Le ministère ordonné dans la tradition catholique et luthérienne*. Cerf, París 1987.
- Parvey, C. P., *L'Ordenazione delle donne in una prospettiva ecumenica. Un strumento di lavoro per il futuro della Chiesa*. Marietti, Casale Monferrato 1983.
- Raming, I., *The Exclusion of Women from the Priesthood: Divine Law or Sex Discrimination?* Colonia 1976.
- Swidler, A. et L., *Women Priests: a Catholic Commentary on the Vatican Declaration*. Paulist Press, Nueva York 1977.
- Tunc, S., *Brève Histoire des Femmes Chrétiennes*. París 1989.
- Ursel, O. d', *Vers un ministère presbyteral féminin? Un débat contemporain dans l'Eglise Catholique*. Lumen Vitae, Bruselas 1973.

### Artículos

- Aubert, J. M., *La ségrégation féminine dans les sociétés traditionnelles: Effort Diaconal* (1974) n. 34-35.
- Bourriaud, M. C., *La Femme et le Sacerdote: Vie Consacrée* 5 (1972) 298-309.
- Ford Massyngberde, J., *Order for the Ordination of a Deaconess: Review for Religious* 33 (1974) 308-314.
- Giner Sempere, S., *La mujer y la potestad de orden: Revista Española de Derecho Canónico* 4 (1954) 840-868.
- Gryson, R., *L'ordination des diaconesses d'après les Constitutions Apostoliques: Mélanges de Science Religieuse* 31, 41-45.
- Guyon, J., *La vente des tombes à travers l'épigraphie de la Rome chrétienne (III-IV siècles); les rôles des fossores, mansionarie, praepositi, et prêtres: MEFRA (Mélanges, Ecole Française de Rome: Antiquité)* 86 (1974) 549-596.
- Jiménez Urresti, T. I., *El Ministerio Ordenado Femenino: Revista Española de Derecho Canónico* 80-90 (1975) 429-447.
- Kloppenburg, B., *Sobre el acceso de la mujer en el ministerio ordenado. Medellín y Teología Pastoral para América Latina: Revista del Instituto Pastoral del CELAM* 1 (1975) n. 4, 451-476.

- Lafontaine, P. H., *Le sexe masculin, condition de l'accession aux ordres aux IV et V siècles*: *Revue l'Univ. d'Ottawa* 31 (1961) 137-182.
- Legrand, H., *La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne*: *Spiritus* 69 (1971).
- Legrand, H., *Bulletin d'ecclésiologie. Le ministère ordonné dans le dialogue oecuménique*: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 60, 4 (1976).
- Linton, S., *The Ordination of Women in Sweden: Some consequences*: *Faith and Unity* 17 (1973) n. 2.
- Ohlsson, S. H., *Orthodox view on the Ordination of Women*: *Chrysostom* 3 (1973) n. 8.
- Otranto, G., *Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I*: *Vetera Christianorum* 19 (1982) 341-360.
- Reichle, E., *The ordained woman in the parish and in other ministries*: *Lutheran World* 22 (1975) n. 1, 1s.
- Rossi, M. A., *Priesthood, precedent and prejudice on Recovering the Women Priests of Early Christianity*: *Journal of Feminist Studies in Religion* 7 (1991) 75-93.
- Singles, D., *Symbolisme des épousailles et ministère ordonné*: *Effort Diaconal* (1974) n. 37-38.
- Ursel, O. d', *L'accession des femmes au ministère pastoral dans les Eglises issues de la Réforme*: *Lumen Vitae* 29 (1974) n. 3, 427-453.

## Sacramentos

Trinidad León

### 0. Introducción

Hablar de los «sacramentos» desde una perspectiva femenina resulta difícil porque, o no se ha dicho casi nada, o mucho de lo que se ha dicho está enfocado hacia un solo sacramento: el sacerdocio, y esto, casi siempre, en tono reivindicativo. No es ésta nuestra intención, como tampoco la de marginar la doctrina de la Iglesia o salir de su ámbito oficial: este proceder nos colocaría fuera del contexto teológico eclesial y perjudicaría el emergente lenguaje teológico feminista. Tampoco quisiéramos caer en un lenguaje tópico de quien, queriendo ser feminista, se limita a repetir conceptos y frases estereotipadas sin ninguna fuerza ni originalidad.

Dicho esto, y nos parece honrado reconocer dónde están las limitaciones de un trabajo de este tipo dogmático y polémico, al mismo tiempo es necesario precisar el ámbito en el que nos vamos a mover. Ante todo, no se trata de recoger todo lo que a sacramentos se refiere, tanto de la doctrina teológico-dogmática como de la historia y la pastoral sacramentaria. Tenemos necesariamente que dar por supuesto todo eso<sup>1</sup>. Este breve estudio

<sup>1</sup> No corresponde al tema de reflexión que nos ocupa una profundización detallada en la historia y teología de los sacramentos, sobre todo porque no encontraremos casi nada que vincule esa doctrina específicamente a la mujer. Hago referencia a algunas obras importantes que pueden estar fácilmente al alcance del lector en nuestro medio y ampliar su conocimiento en este sentido, en caso de desearlo: J. Auer, *Sacramentos, Eucaristía* (Curso de Teología Dogmática VI). Barcelona 1987;

pretende, pues, afrontar una reflexión sobre los sacramentos con algunos aportes o sugerencias que puedan tener un cierto interés, desde el punto de vista femenino y dentro del momento teológico actual. Nada más.

## 1. El signo sacramental y la mujer

En la experiencia cotidiana, el varón y la mujer se dan a conocer a través de los signos que intercambian continuamente entre sus semejantes y con toda la realidad que les circunda. Esos «signos», llenos de un significado que sobrepasa infinitamente su pura naturalidad, son esencialmente palabras y gestos. Análogamente, se dice de los sacramentos que son los «signos» mediante los cuales Dios invita al creyente a entrar en una relación de intimidad con él. «Sacramento», de acuerdo con la definición que esboza san Agustín<sup>2</sup>, es «*signum rei sacrae*», signo de una realidad sagrada dado por Dios al hombre. Esta relación que Dios inicia, y a la que el creyente debe responder, resulta siempre salvífica y liberadora.

### 1.1. *AT: La corporeidad humana como «sacramento» de Dios*

#### a) *La mujer en la creación*

Los «signos sacros» crean el ámbito en el cual el ser humano y la divinidad se ponen en relación. Son patrimonio de todas las culturas y religiones de la humanidad. En lo que a nuestra fe se refiere,

el signo «sacramental» lo encontramos, esbozado, en la fe y en el culto del pueblo del AT, Israel; un pueblo que se supo, desde sus orígenes, elegido y rescatado por Dios.

Para el pueblo de Israel, el signo de Dios por excelencia es el hombre: «Y creó Dios a los hombres a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra» (Gn 1,27; cf. 5,2). El varón y la mujer representan en la creación la realidad divina; el «hombre» es el que realiza en el mundo aquello que se corresponde con el acto autocomunicativo y creador de Dios. El «signo» humano en su bisexualidad se convierte por tanto en toda la historia de la salvación en algo concreto y, a la vez, evocador de una presencia divina, perenne y dinámica, que trasciende lo puramente material y visible. En este sentido, la identidad masculina y la identidad femenina no pueden considerarse simplemente como las dos caras de una misma medalla; son algo más: una totalidad que se constituye sólo mediante una relación asimétrica recíproca. El signo corporal del «otro» no representa sólo una complementariedad, es «otro» frente a «mí», que debo, ante todo, reconocer.

Lo femenino es una forma específica de ser signo de la divinidad dentro de la obra de la creación y de la voluntad salvífica de Dios. En efecto, el varón (*is*) no encuentra en el mundo y cuanto él contiene nada que pueda ser para él «signo» de integración, de unidad y de coherencia interna. Es voluntad de Dios darle una «ayuda adecuada», la mujer (*issah*). Sólo entonces el hombre (humanidad) se encuentra consigo mismo, sabe lo que él es: «carne y hueso», existencia concreta (Gn 2,18-23). El primer gesto simbólico de Dios es, precisamente, el de colocar a los dos sexos el uno frente al otro para que puedan reconocerse mutuamente en lo más profundo de sí mismos. La mujer, el don semejante, «adecuado» (de igual medida y dignidad) que Dios hace al varón, es «sacramento» que libera al varón, no sólo de la soledad, sino de la ignorancia de sí mismo.

D. Borobio (en colaboración), *La celebración en la Iglesia*, I-II. Salamanca 1987-1988; J. C. R. García Paredes, *Teología fundamental de los sacramentos*. Madrid 1991; Id., *Iniciación cristiana y eucaristía. Teología particular de los sacramentos*; M. Nicolau, *Teología del signo sacramental* (BAC). Madrid 1969; H. Vorgrimler, *Teología de los sacramentos*. Barcelona 1989.

<sup>2</sup> Cf. San Agustín, *Epist.* 138, 1, 7: PL 33, 527.

El valor simbólico de un sacramento hace relación, sobre todo, a la comunicación de dos misterios: el misterio divino y el misterio humano, expresado éste en una única realidad bi-sexual, porque Dios, al crear el «signo» humano, lo crea como «una sola carne (*sarx*)», es decir, como dos seres que participan de una única realidad humana comunicada (compartida) y, a su vez, los dos, varón y mujer, participan de la realidad divina porque han sido hechos para conformar juntos la «imagen» de Dios.

El reconocimiento de la grandeza y de la dignidad corporal de la persona humana, en su expresión bi-sexual, influye decididamente en la valoración del «otro» como otro y en la aceptación total de su igualdad en la diversidad, y excluye, a la vez, toda marginación basada en esa diferencia.

Sin embargo, la fragilidad de la mutua complementariedad e integración de este sujeto humano en su bi-sexualidad es la primerísima experiencia que realizan el varón y la mujer; dice el texto bíblico de los orígenes: «Entonces se les abrieron los ojos, se dieron cuenta de que estaban desnudos...» (Gn 3,7). Lo «simbólico» de un Dios que es portador de vida y amistad, se les vuelve trágicamente «diabólico» enemigo y rival; el «ídolo» que han colocado en lugar de Dios les descubre su «desnudez», su propia diversidad. De pronto, el varón y la mujer saben que están «desnudos». Alejados de la imagen real de Dios, no son más que una caricatura de lo que deberían ser, e intentan ocultar esa realidad indigente en la que se encuentran, su total debilidad como individualidad separada, fragmentada, partida en dos. Pero esta *individualidad indigente* será también, desde ahora, es decir, desde el momento de la ruptura, la primera posesión a salvaguardar frente al otro. El cuerpo bajo el signo del pecado ya no es vínculo semejante, una ayuda adecuada puesta frente a frente, al mismo nivel y con la misma dignidad, sino un objeto de posesión y de dominio. El cuerpo individualizado está ahora al origen de toda

pasión, deseo y agresividad. El sacramento de la unidad se ha roto y queda la corporeidad singular como entidad objetiva, frágil, que hay que salvaguardar del otro-enemigo. El amor y el reconocimiento del «otro- semejante» se convierte, con el pecado, en deseo de concupiscencia de un placer animal para sí mismo <sup>3</sup>.

Y sin embargo, sin la bi-sexualidad y el sentido complementario de los dos sexos, la unidad en la diferencia del Dios-Trinidad nos sería todavía más incomprensible. «La mujer da a la manifestación del ser humano en cuanto imagen de Dios en el mundo la riqueza inmensa de su “diferencia”» <sup>4</sup>. En este sentido, la mujer puede considerarse, según el ambiente que rodea su nacimiento, la quintaesencia de las obras de Dios. Ella, de acuerdo con el relato bíblico, no nace del elemento vil e insignificante que es el barro, sino de la obra de Dios ya realizada, de aquella creatura en la que vive ya la *ruah* o hálito de Dios. Tal vez por eso, dentro de la obra creadora de Dios, el cuerpo de la mujer es manifestación de una armonía total e íntima. Esto posee un sentido «sacramental» profundo: es la obra acabada de Dios <sup>5</sup>. La mujer, si tiene que ser considerada de alguna manera diferente al varón, será sólo como la «perfecta semejanza» de éste, para formar, junto con él, la «imagen» de Dios. La humanidad no puede reconocerse a sí misma más que en la perfecta identidad de lo masculino y lo femenino como imagen de Dios <sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cf. G. Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*. Salamanca 1991, 188-237.

<sup>4</sup> M. C. Lucchetti Bingemer, *El laico y la mujer en la Iglesia: dar entrada a la «diferencia» y a la santidad*, en *La Iglesia como preocupación*: Sal Terrae (junio 1992) 457-464; cf. 459.

<sup>5</sup> La contemplación de esta armónica unidad que evoca el cuerpo femenino, como obra acabada, perfecta, de Dios, es, sin duda, la que hace exclamar a la mística abadesa del siglo XII, poeta, consejera de papas y predicadora, santa Hildegarda: «O feminea forma, quam gloriosa es!». Citado por J. Lang, *Ministros de la gracia. Las mujeres en la Iglesia primitiva*. Madrid 1991, 5.

<sup>6</sup> Es interesante la reflexión que presenta sobre este tema G. Lafont, *o. c.*, 188-196.

Y no está en condiciones de acoger el signo sacramental de Dios quien no reconoce a la mujer como sujeto corpóreo-espiritual, como «sacramento» de la persona, al mismo nivel que el sujeto masculino. La sexualidad no es un signo divisorio entre dos polaridades personales en continua confrontación y lucha, sino un signo que expresa la profunda vocación divina de la criatura humana a la comunión, a la solidaridad, al reconocimiento mutuo, a la mutua autodonación y comunicación de sí<sup>7</sup>. La necesidad de la complementariedad de los sujetos humanos (varón y hembra), mediante la cual el sujeto humano llega a ser la «imagen» de Dios «comunidad», queda ingenua, pero magníficamente reflejada, en el relato bíblico (Gn 2,18-23.25).

*b) Lectura femenina de los signos sagrados en el AT*

A partir de este signo primordial que es el varón y la mujer (la humanidad), todos los signos sagrados que aparecen en el AT: arcoiris, circuncisión, pascua..., tienen un trasfondo y significación única: la alianza de Dios con su pueblo. La religión y el culto hebraico nacen de una experiencia de liberación profundamente vivida: el éxodo y la pascua. El «pueblo elegido y salvado», como cualquier otro pueblo, está formado por hombres y mujeres; la alianza con Dios, si bien sólo el varón recibe la «marca» ritual de pertenencia (circuncisión), la vive la mujer israelita, en lo más profundo del corazón, respondiendo así, tal vez, a las exigencias del profeta: «...quidad el prepucio de vuestro corazón» (Jr 4,4). Aunque quede tantas veces marginado, es obvio que sin el elemento femenino no se podría hablar de pueblo.

El Dios invisible de Israel se da a conocer a través de los signos portentosos realizados en favor de su pueblo y por medio de las palabras que

acompañan y clarifican esos signos. Sorprende descubrir cómo en el AT, una expresión tan machista de la fe y de la cultura de un grupo humano, nos encontramos con que Dios se presta, «también», las voces de algunas mujeres para decir su palabra y hace de la mujer la figura central para realizar sus signos. Débora es una de estas mujeres<sup>8</sup>. Débora es llamada por el poeta anónimo que escribe (hacia el año 1000 a. C.) con el cariñoso y a la vez majestuoso apelativo de «Madre de Israel», por su papel fundador y consolidador del pueblo en sus orígenes, no por razones biológicas. Es una profetisa, posee la capacidad de leer los signos de la historia a la luz de la fe; es capaz de descubrir la capacidad de misterio y de revelación que posee la realidad, cosa que no sabe hacer, en su momento, un hombre, Barac. La figura de Débora, como por lo general de todas las mujeres que aparecen en el AT, es signo y cifra que pone de manifiesto la condición indigente, débil, de toda la humanidad, y por lo mismo es «sacramento» de la fuerza de Dios que actúa a través de ella.

Dios salva, y salva con poder, sirviéndose por igual del varón o de la mujer. Con el culto, y los ritos sagrados que éste implica, el pueblo responde a Dios y se asocia voluntariamente a su obra salvadora<sup>9</sup>.

*1.2. Jesucristo, «el signo» por excelencia de Dios, presente en nuestro mundo*

El concepto salvífico-redentor del signo del AT será asumido plenamente por el cristianismo. En este ámbito, Jesucristo mismo, su misterio pasional y el hombre en Cristo, serán los *símbolos básicos de toda la realidad sacramental*. La moderna teología de los sacramentos<sup>10</sup> considera a Jesucristo como el «sacramento originario», o sea, pre-

<sup>8</sup> Cf. Jue 4-5.

<sup>9</sup> Cf. Jos 24.

<sup>10</sup> Véase la bibliografía en nota 1.

<sup>7</sup> C. Rocchetta, *Per una teologia della corporeità*. Turín 1990.

sencia real histórica de la misericordia divina y victoria escatológica de Dios en el mundo.

En el NT, sobre todo en el lenguaje joánico, todo lo que Jesús hace y dice son «signos» que manifiestan su «gloria» y suscitan la fe en él (cf. Jn 2,11), y por ende la salvación (Jn 20,30-31).

La comprensión teológica del signo sacramental es, esencialmente, «la convicción de fe de que en Jesús de Nazaret ha acontecido, de forma singular y suprema, la autocomunicación de Dios a los hombres»<sup>11</sup>, y la unión de los hombres entre sí. No sólo lo que él ha dicho y hecho, sino su misma persona y la continua referencia a Dios de su existencia terrena, son de una importancia fundamental para la vida sacramental de la Iglesia, que encuentra en él su origen y su fuente de gracia.

Cuando se produce el acontecimiento salvífico por excelencia: la muerte y resurrección de Cristo, toda la realidad de la relación humana con Dios queda modificada, transformada: lo que antes estaba distanciado y disperso, o meramente yuxtapuesto, queda lleno de sentido e integrado. En él, dice el apóstol, «ya no hay distinción... entre varón y mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo» (Gál 5,28). De hecho, el mismo apóstol presenta a Jesús como «nacido de una mujer» (Gál 4,4) y reconciliando consigo todas las cosas, reuniendo en su cuerpo todas las realidades que hasta entonces se presentaban en el mundo como realidades incongruentes, fragmentarias y opuestas entre sí.

No cabe duda de que en nuestra sociedad, y en la Iglesia concretamente, el lenguaje teológico y litúrgico-sacramental es, todavía hoy, notablemente androcéntrico, no ha logrado superar del todo las barreras levantadas por una mentalidad que no es, en absoluto, evangélica. ¿Cuál es, podríamos preguntarnos, la relación nueva que Jesús inaugura frente a la mujer, en su medio, en su ambiente socio-cultural? Bástenos un ejemplo to-

mado de Mc 7,24-30<sup>12</sup>. En este episodio, Jesús se encuentra en la región de Tiro y Sidón, va de incógnito, pero, informa el texto, no logra pasar inadvertido. Una mujer «gentil» le aborda y le pone en apuros, prácticamente le «obliga» a descubrir la abundancia mesiánica de la mesa compartida por la incipiente comunidad cristiana. El poder del reino que Jesús hace presente no puede detenerse ante los criterios humanos de «judíos o gentiles», «hombres o mujeres»; si a otros ha dado su liberación, también a ella le corresponde ese don. Y lo obtiene para ella y para su hija «poseída por un demonio».

Jesucristo es, según todos los testimonios que tenemos en el NT, el signo (sacramento) visible de Dios (Col 1,15), mediante el cual nos viene «gracia sobre gracia» (Jn 1,16). Y no hay nada que pueda hacer pensar en una mayor o menor predilección de esta gracia en razón del sexo ni de la situación socio-cultural del creyente. En Cristo, todos, hombres y mujeres, estamos presentes a Dios, por igual, formando un solo cuerpo. «En ese cuerpo, la vida de Cristo se comunica a los creyentes, quienes están unidos a Cristo paciente y glorioso por los sacramentos, de un modo arcano, pero real» (LG 7, 2). El Unigénito de Dios asume un cuerpo humano, real y concreto, en la unidad personal de su yo divino. Y así, mediante este cuerpo humano, ciertamente sexuado, puede ofrecerse al Padre y resucitar venciendo a la muerte. Cristo inaugura, de este modo, el mundo futuro orientado a la transfiguración trinitaria cuando Dios será «todo en todos», y nosotros, varones y mujeres, una sola cosa en él.

La comunicación dentro del sacramento se da en una categoría de encuentro «pneumatológico», en el Espíritu. Es el Espíritu del Señor resucitado el que nos hace entrar en esta relación convergente, que tiene como característica principal el miste-

<sup>11</sup> H. Vorgrimler, o. c., 33.

<sup>12</sup> Sigo en esta reflexión a E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*. Bilbao 1989, 184s.

rio salvador. Precisamente *mysterion* es la denominación griega de esta realidad sagrada traducida por los latinos como *sacramentum*. La fe cristiana sacramental comporta, de manera esencial, una ofrenda de la propia vida a Dios, según la exhortación del apóstol: «Ofreceos más bien a Dios como lo que sois: muertos que habéis vuelto a la vida, y haced de vuestros miembros instrumentos de salvación al servicio de Dios» (Rom 6,13); y una obediencia por la que el creyente se confía libre y totalmente a Dios (cf. DV 5). Estas exhortaciones no hacen, ni pueden hacer, diferencia alguna entre lo que debe ser la «vida nueva» del varón cristiano o de la mujer cristiana; ambos están llamados a consolidar, con sus obras, un nuevo orden de cosas, esencialmente aquellas que hacen referencia a las relaciones humanas y a las estructuras sacramentales que expresan la relación de la comunidad humana con Dios, en Cristo, por el Espíritu.

### 1.3. *María, «sacramento» de la bienaventuranza femenina*

Colocada como un puente entre los dos pueblos de la alianza se encuentra una mujer: María de Nazaret. Dios aparece en la vida de María con una llamada concreta: la necesita para ser madre del Verbo, el Hijo de Dios. El signo profético de Is 7,13-14 tiene en esta joven israelita su verdadero cumplimiento: en el seno de una mujer virgen Dios se hace «Dios-con-nosotros» (Emmanuel). A María «Dios le ha concedido su favor», su gracia (Lc 1,30), y ella, respondiendo activa, libre y responsablemente a esa gracia, se ha convertido en «bienaventurada» para todas las generaciones (v. 48). María es «signo», el sacramento, de lo que una mujer unida a Dios puede hacer: traer al mundo la salvación.

En el encuentro de María con Dios, o de Dios con María<sup>13</sup>, podemos descubrir los rasgos que

caracterizan la relación de Dios con su criatura, cuando Dios no quiere ya usar signos materiales ni palabras humanas para expresarse, sino su propia palabra hecha carne.

El primer signo que emerge es el de la «presencia»: María está presente a Dios, y esto la hace «llena de gracia». Si volvemos por unos momentos nuestra mirada a Gn 3,23-24, veremos, sin necesidad de meternos a hacer una exégesis profunda del texto, el paralelismo que existe entre este «estar presente» de María, y la «ausencia» de Dios que supone la salida del paraíso allí relatada. Si lo que allí se narra es la consecuencia negativa de la ruptura con Dios, aquí tenemos la plenitud de una promesa cumplida: «Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él te herirá en la cabeza, pero tú sólo herirás su talón» (Gn 3,15). La mujer es la realidad humana por medio de la cual la gracia de Dios hace su entrada en el mundo, en la historia.

Un segundo signo reconstructor de la humanidad nueva que Dios quiere crear por medio de María: la «turbación», que no es miedo, ante el misterio. María no quedó, con el saludo del ángel, tan asombrada que no pudiera detenerse a pensar, reflexionar y ser capaz de captar su situación; el texto lo dice expresamente: «...se preguntaba qué significaba aquel saludo». Los signos que Dios da pueden ser acogidos en toda su significatividad, y María está allí mostrando la capacidad de la mujer para acoger y entrar, reflexivamente, en el «signo» que recibe.

Un tercer elemento, el «reconocimiento»: María es reconocida por Dios en su identidad femenina y en su capacidad de ser «madre», ¡sin relación con el varón!, sin ser «dominada» por éste. Sólo por el hecho de quedar a disposición del plan salvífico que Dios le presenta. Aquí quedan rotas todas las estructuras amenazantes que se habían tejido en Gn 3. La mujer-madre es también la mujer-virgen; Dios mismo, mediante la fuerza de su Espíritu, ha engendrado en ella a su Unigénito.

<sup>13</sup> Nos vamos a mover, para esta reflexión sobre María como sacramento, dentro del contexto de Lc 1.

Como en todo signo-sacramento, también en María se da la respuesta humana ante el actuar divino, y esa respuesta es un simple «Hágase...». En María, dos figuras que son constantes en la sacramentalidad eclesial: la mujer-virgen y la mujer-madre se unen armónica y desconcertantemente.

Cierta terminología mariológica presenta a María, más como el *instrumento* útil para el plan de salvación, que como la mujer creyente capaz de acoger la palabra divina y responder a ella con la plena conciencia obediencial que da el amor. Esto ha permitido que, en algunos momentos, se vea lo «materno» en María, y en la mujer en general, como algo semejante a una intromisión necesaria de Dios en la vida de una mujer, en lugar de verlo desde su aspecto más digno y enriquecedor: como una colaboración personal de esta mujer concreta al plan de salvación que él le presenta.

Sin embargo, la palabra liberadora de Jesús, recogida de manera sorprendente y fiel en el evangelio, devuelve a María toda la dignidad que ella posee como persona: ella es «su madre» porque antes ha sido capaz de escuchar la palabra de Dios y acogerla como mujer, poniéndola en práctica (Lc 8,19-21). Esta es la imagen perfecta, el signo de la feminidad capaz de entregarse, toda entera, al servicio del plan divino. Aquí cobra sentido total el papel de la mujer que es esposa, madre, hija, hermana y amiga. Desde cada una de estas dimensiones, la mujer es capaz de dar una respuesta positiva a su misión en el mundo, en la historia; también en la Iglesia. Dios, en María, revaloriza todo lo que constituye a la mujer como sujeto digno y dignificante de la humanidad; por eso la hemos llamado sacramento de la bienaventuranza femenina. Y lo es.

La más sana doctrina de la Iglesia ha unido, tradicionalmente, la figura de la Iglesia Esposa-Madre, a la figura de María, la «Virgen- Madre». Con esto, ciertamente, se ha enriquecido la figura eclesial, pero no se han deducido todas las conse-

cuencias del papel real de María en la historia de la salvación: el de auténtica mujer. María es la mujer, normalísima, capaz de actuar libre y responsablemente ante el plan de Dios<sup>14</sup>. Por eso es «virgen», humanidad plena abierta a la fecundidad total, mujer consciente de la tarea de maduración que le toca llevar a cabo en la aceptación de sí misma y de su misión histórica. María no necesita llorar, como la hija de Jefté (Jue 12,36-37), su virginidad, porque ésta ha sido asumida como don y puesta toda ella en manos de Dios. Por eso es también «madre», porque el don de su feminidad ha sido aceptado y madurado, no por varón, sino por el mismo Dios: una mujer virgen es la Madre del Hijo de Dios. Así dignifica Dios el seno materno de una mujer.

Esta actuación divina podría ser paradigma, signo, del valor intrínseco de la diferencia femenina, del «ser mujer», y de la bienaventuranza que le toca en el cimiento angular de la Iglesia: Cristo.

#### 1.4. *La Iglesia como sacramento de Cristo en el mundo*

##### a) *La mujer en la Iglesia*

Entendida así la maternidad de María, podríamos avanzar un nuevo y más profundo sentido del símbolo de la «maternidad de la Iglesia»: engendrar para una nueva vida, la vida de los hijos de Dios; convocar a los miembros de la familia y alimentarlos en el banquete sacrificial, atenderlos constante y amorosamente en su condición de «hijos», son funciones que dignifican y ponen de relieve la complementariedad del varón y de la mujer dentro de la Iglesia, por cuanto pueden ser signos significantes de una realidad divina que quiere manifestarse a través de ellos. Pero pueden serlo, además, porque señalan una vocación con-

<sup>14</sup> Contamos con una obra, completamente atípica, que afronta con gran valentía y originalidad esta dimensión humana de María: M. Navarro, *María, la mujer*. Ensayo psicológico-bíblico. Madrid 1987.



creta del hombre y de la mujer dentro de la comunidad cristiana: la *diaconía*.

La mujer creyente, miembro vivo de la Iglesia, se sabe seguidora de Jesús, y comprende, desde la escucha atenta de su palabra (Lc 10,39), que su ministerio no es el poder y la gloria, sino la *diaconía*, el servicio. El símbolo de su «maternidad», puesta al servicio concreto de la comunidad, es el sentido más profundo de la reivindicación de la mujer como miembro de la Iglesia.

La Iglesia, que es en Cristo «como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1), es también la expresión visible del amor divino que Cristo tiene a la humanidad. A la vez, el sacramento eclesial muestra al mundo el amor de los seres humanos a Dios mediante el culto y la celebración litúrgica, animados por el Espíritu del Señor resucitado.

El «símbolo sacramental» es pues, en la Iglesia, la categoría de un encuentro de convergencia interpersonal entre Dios y el creyente (varón y mujer) en Jesucristo, por el Espíritu. Es también un fenómeno de comunión y participación que crea «comunidad» entre las realidades y personas de este mundo.

«En su actividad simbólica, la Iglesia expresa lo que ella es: pueblo redimido por Dios que se une a su Señor, el Señor, en la fe, en la esperanza y en la caridad»<sup>15</sup>.

Los sacramentos son una parte esencial de la liturgia de la Iglesia. Esta *leitourgia* consiste en la actualización (*anamnesis*), en una comunidad de hermanos: hombres y mujeres, reunidos bajo la acción del Espíritu Santo, de los gestos proféticos que Cristo realizó y que selló con su propia sangre. Por eso, sujeto presente y actuante principal de la liturgia en la Iglesia es siempre Jesucristo, la

Iglesia (ministros ordenados y pueblo sacerdotal) es el sujeto secundario<sup>16</sup>.

Lo que la praxis litúrgica, y por ende los sacramentos, celebran en la Iglesia es, fundamentalmente, la historia de salvación que Dios realiza con los hombres. Por eso, cuando esta historia humana está de alguna manera referida a Dios, adquiere una estructura sacramental litúrgica verdadera, es sacramento. La praxis litúrgica se convierte entonces en la vía a través de la cual llega al ser humano la gracia salvadora de Dios y retorna a él convertida en oración y holocausto de la humanidad entera, mediante un culto que quiere ser «memorial» (actualización real de un hecho acontecido y siempre presente) de la única y gran liturgia vivida por Jesucristo; en comunión con él, el varón y la mujer mediante los sacramentos y la liturgia que ellos implican, se entregan al Padre «en espíritu y en verdad».

En esta liturgia eclesial, sin embargo, el papel de la mujer aparece hasta ahora fundamentalmente pasivo: en parte por la falta de preparación de la mujer en temas teológicos, en parte porque histórica, cultural y estructuralmente el papel de dirección lo han desempeñado siempre los hombres. La situación está cambiando; tal vez demasiado lentamente, pero está cambiando, sobre todo porque la mujer creyente va descubriendo su compromiso bautismal como una verdadera fuente de vida y de gracia; y porque, junto a esa conciencia, va adquiriendo también la conciencia de ser miembro vivo, beneficiado con carismas específicos que debe poner al servicio de la edificación de toda la Iglesia (1 Cor 12 y Rom 12).

b) *En la Iglesia: hombre y mujer, iguales... a los ojos de Dios*

El don creacional de Dios ha sido interpretado secularmente en forma reductiva por una parte de

<sup>15</sup> Así se expresa E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*. Dinor, Pamplona 1971, 95.

<sup>16</sup> Cf. SC 7 y 47.

la humanidad (el varón), que se ha apropiado para sí la prerrogativa de ser el representante casi absoluto de la humanidad, dejando a la mujer en una clara situación de inferioridad y dependencia; como si la interpretación que san Pablo hace de Gn 1,26-27 y 2,18-23 en sus cartas fuese la norma suprema para entender las relaciones entre el varón y la mujer, sin tener en cuenta que esta interpretación respondía a una situación socio-cultural concreta. Lamentablemente, con esta mentalidad de protagonismo masculino se ha hecho y escrito la historia y se ha construido la sociedad. La mujer ha quedado claramente relegada en todos los ámbitos en los que lo masculino ha dominado.

En la misma Iglesia, por falta de una exégesis profunda de los textos bíblicos, y sobre todo evangélicos, donde la clave para la comprensión de lo femenino viene dado en términos de absoluto respeto y reconocimiento por parte de Jesús –aun en aquellas situaciones más claramente denigrantes de su dignidad (Jn 8,3-11)–, no ha habido capacidad para reconocer el papel personal, diferente y creativo que la mujer está llamada a desempeñar en la Iglesia, ni se ha podido descubrir su misión propia, llena de aspectos carismáticos y dones ciertamente valiosos y de complementariedad con los del varón.

La obra femenina, liberada de prejuicios de todo tipo, está todavía, en gran parte, inédita dentro del campo eclesial, pues aun en aquellas tareas en las que parece que se le han dado todas las posibilidades de realización: la misión evangelizadora de vanguardia y la pastoral, sobre todo asistencial, es, en realidad, siempre un servicio subordinado a la del varón, el único «capacitado» para ser ministro dirigente<sup>17</sup>. Y es una pena porque,

obrando así, es la vida misma de la Iglesia la que se ve privada del don «diferente», y por tanto enriquecedor, que la mujer, por el hecho de serlo y de ser creyente, puede aportar<sup>18</sup>: su experiencia de Dios, su forma de vivir el servicio evangelio, de presidir las asambleas litúrgicas y celebrar los sacramentos, de hacer teología..., es muy incipiente. Algo se ha estrenado en este sentido, sobre todo en el campo de la pastoral y de la evangelización, pero todavía no se consigue desarrollar actitudes de verdadera confianza que sean signo de que la mujer, en la Iglesia y en el ámbito litúrgico-sacramental, ha sido realmente respetada y tomada en serio<sup>19</sup>.

En los códigos organizativos de nuestro sistema socio-cultural, y pese a la fuerza ejercida en nuestro siglo por la corriente secular y modernista que aboga por la mayoría de edad de la mujer, en la sociedad y en la Iglesia, ésta sigue ocupando un puesto de segundo orden, por no decir irrelevante<sup>20</sup>. Algo se mueve en el ámbito eclesial<sup>21</sup>. El

<sup>18</sup> Cf. M. C. Lucchetti Bingemer, *O segredo feminino do mistério*. Vozes, Petrópolis 1991.

<sup>19</sup> Es sintomático que, en tantos siglos, la única palabra fuerte de la mujer que se ha dejado oír sea en el campo de la experiencia mística de la Iglesia. Y también es significativo que sólo en nuestro siglo la Iglesia haya reconocido su misión de enseñar, declarando «doctoras de la Iglesia» a santa Teresa de Jesús y a santa Catalina de Siena.

<sup>20</sup> Grande ha sido el estupor y hasta el escándalo producido en algunos sectores de la Iglesia católica –y seguramente en la ortodoxa– por la decisión del Sínodo de las Iglesias Anglicanas de aprobar el decreto de admisión de la mujer al sacerdocio ordenado. El Vaticano ha respondido, como era de esperar, resaltando «su pesar», porque semejante paso adelante supone un paso hacia atrás en el camino que, parece ser, se va recorriendo hacia la unidad rota en el siglo XVI entre las dos Iglesias. La mujer, una vez más, aparece como motivo de ruptura y de discordia... cuando la realidad es mucho más profunda y estructural, a otros niveles institucionales que no son el sacerdocio.

<sup>21</sup> En el Vaticano II, la mujer quedó, de nuevo, olvidada, pese al c. VIII de la LG. El papa Juan Pablo II, creemos que haciéndose cargo de este «olvido», al comienzo de su pontificado presenta al mundo una serie de reflexiones en las que el tema «mujer» está presente. Concretamente, en 1988, con motivo de la fiesta de la asunción, promulgó la *Mulieris dignitatem*, meditación sobre la dignidad de la mujer. Anteriormente, en 1987,

<sup>17</sup> En su discurso a las religiosas españolas en su visita a Madrid, el 8 de noviembre de 1982, Juan Pablo II dijo unas palabras que expresan, con toda claridad, el lugar que se le concede, como una gracia, a la mujer en la Iglesia: ellas están generosamente dedicadas «... a las obras asistenciales que completan la obra pastoral de los sacerdotes».

proceso de emergencia del sujeto eclesial femenino, sobre todo en los niveles de decisión: clero y jerarquía, sigue un avance paralelo a su emergencia en los niveles de decisión social, pero, como siempre sucede, va a paso mucho más pesado y lento. Con todo, alegrémonos, se camina. Esto significa que, en algún momento de la historia, se estará un poco más adelante del lugar en el que nos encontramos actualmente. Este movimiento no es todavía verdaderamente significativo ni indica un auténtico cambio de mentalidad en los ámbitos de decisión de la Iglesia. Hombres y mujeres seguimos siendo iguales..., pero sólo a los ojos de Dios.

### c) El «seno» maternal de la Iglesia

Un autor<sup>22</sup> ha tenido la feliz osadía de asemejar la vida sacramental en la Iglesia con la vida intrauterina del feto en el seno de la madre. En nuestra existencia terrena, la relación sacramental con Dios nos es tan necesaria como al feto le es necesario el alimento y el reparo en el seno materno. Como la nueva vida comienza a existir en el diafragma uterino y a recibir de él todo lo necesario para crecer y desarrollarse, en espera de otra existencia aún desconocida, nuestra vida terrena, implantada en el seno de la Iglesia-Madre, reproduce los pasos de aquella gestación que, en cierto modo, aísla, protege y alimenta una existencia todavía parcial, indirecta, no definitiva. Se prepara el

---

con motivo del año mariano, publicó la carta apostólica *Redemptoris mater*. Resultan significativas estas palabras: «Ha llegado la hora —escribe el Santo Padre—, en la que las mujeres están adquiriendo en el mundo una influencia, un efecto y un poder nunca alcanzado hasta ahora..., las mujeres imbuidas por el espíritu del evangelio pueden hacer mucho para evitar que la humanidad se derrumbe». Creemos que el desafío más grande para la mujer del futuro está, precisamente, en rechazar estas categorías de «influencia» y «poder», y en «dar a luz» un nuevo estilo de vida, incluso eclesial, en el que todos, varones y mujeres, vivan desarrollando todas sus potencialidades y carismas, desde la categoría evangélica del servicio.

<sup>22</sup> G. Gozzelino, *Il mistero dell'uomo in Cristo*. Leumann, Turín 1991, 224.

nacimiento a la vida y al encuentro definitivo con Dios y en Dios: plenitud de la existencia humana. Este momento de plenitud, de ruptura, de nacimiento definitivo no se da sino en el momento de la muerte.

La sacramentalidad eclesial es, ciertamente, necesaria para la relación del creyente con Dios; romper con ella, pretender vivir la fe desvinculados de las paredes fecundas de las entrañas eclesiales, es como disponerse a sufrir las consecuencias de un aborto prematuro y trágico. Por las venas (sacramentos) de la Iglesia llega al creyente la vida misma de Dios (su gracia); todo ser engendrado por el agua y el Espíritu respira en ese espacio «materno-eclesial» el oxígeno de la existencia que un día se le ofrecerá gozar en plenitud. La existencia humana cristiana, así concebida, es una gestación, un proceso de crecimiento, un camino hacia la plenitud. En el interior del seno sacramental de la Iglesia, todo está ordenado «ad salutem hominis viatoris».

En los siete sacramentos, síntesis de los medios o vías a través de las cuales, Dios, por medio de su Espíritu, da al creyente su gracia sanante y santificadora, espacio eclesial a la vez visible y mistagógico del encuentro con Dios, todo, o casi todo, debe decirse inevitable e insustituiblemente, utilizando como centro de la metáfora y de la analogía la figura de la mujer y el lenguaje de lo puro y entrañablemente femenino. Así se ha venido haciendo desde las raíces mismas del signo sacramental. Pensemos por ejemplo en las palabras que Jesús dirige a la samaritana en el evangelio de Juan: «... en cambio, el que beba del agua que yo quiero darle, nunca más volverá a tener sed. Porque el agua que yo quiero darle se convertirá en su interior en un manantial del *que surge* la vida eterna» (Jn 4,14). La mujer está capacitada por la naturaleza para ser «signo» del signo sacramental, porque en ella la vida que viene dada, implantada, comunicada, puede convertirse, en sus entrañas, en una nueva vida que crece en su interior y surge, se da a

luz, como una realidad distinta y perfectamente formada.

Con todo, es verdad que la tradición sacramental de la Iglesia, dicha secularmente con voz masculina, ha «usado» de los términos y las figuras femeninas, sin tener demasiado en cuenta al sujeto que las evoca: la mujer<sup>23</sup>.

Una cosa queda clara: la maternidad no se identifica con el «parir». La maternidad, al igual que la paternidad, se aprende con la vida de cada día y con el amor compartido en miles de detalles que *hacen y dan* la vida, continuamente, al nuevo ser. «Parir» es una función animal, la «maternidad» exige una actuación y una dedicación humana. Ciertamente, la Iglesia, en su ser «madre de los bautizados», se identifica con esta última, y en esa certeza me baso al hacer la reflexión sobre su sentido sacramental. Siguiendo esta orientación, se descubre que la pastoral femenina encierra enormes posibilidades en cuanto a acogida y atención pastoral de los fieles se refiere; la capacidad de sintonía de la mujer con las necesidades humanas, su sensibilidad y capacidad para dar respuestas concretas a las problemáticas más urgentes, su fortaleza de ánimo ante las dificultades... son actitudes reales, experimentadas en la vida familiar y en la sociedad, allí donde a la mujer se le ha abierto camino y se le ha dado oportunidad de aportar lo suyo a paridad con el varón. En la Iglesia, ese camino es todavía corto y dificultoso.

Otra de las figuras frecuente y ricamente usada desde antiguo es la figura de «esposa». La Iglesia es «esposa» de Cristo, es «madre» porque, fecundada

por el Espíritu del Señor resucitado, engendra en su seno hijos para el reino a través del bautismo, los alimenta y robustece en la fe por medio de la eucaristía y los confirma y conforta a través de los demás sacramentos...; y es «esposa» porque está íntimamente unida a aquel que, según la expresión paulina, «la desposó» como casta virgen, Jesucristo. La Iglesia es el objeto precioso del amor de Cristo.

El símbolo sacramental usado no puede ser más digno y elocuente, pero, por desgracia, viene casi siempre presentado bajo el esquema frío y rígido del pensamiento androcéntrico. No hay más que echar una mirada al ámbito de nuestras parroquias: allí podemos ver cómo acciones y gestos «materno-paternales», que en el seno de una familia son acciones y gestos compartidos y roles mutuamente apoyados entre el esposo- esposa, entre el padre-madre, dentro del núcleo familiar de la Iglesia se han convertido en prerrogativa sólo del varón; de tal modo que, al presbítero, célibe, en nuestro rito latino, se le atribuyen las funciones típicas de ser «padre-madre» de los fieles, dirigir y orientar las conciencias, cuidar de la comunidad, convocar en torno a la mesa eucarística a los miembros de la familia... Para que la figura «conyugal-maternal» de la Iglesia pueda ser realizada «sacramentalmente» en toda su riqueza, falta una comprensión más valiente, sincera y profunda de la peculiaridad, que la mujer, desde su propia vivencia del carisma de servicio ministerial, puede dar a esos roles. Falta también una aproximación, libre de todo prejuicio, a la integridad misma de los símbolos que nos ha legado la tradición, por ejemplo: lo que significa Cristo «esposo» no queda representado, ni mucho menos, por el varón en la Iglesia, ya que, si así fuera, a Cristo mismo le faltaría algo de plenitud simbólica, le faltaría la parte femenina del símbolo. Este aspecto femenino no queda completado cuando se agrega la figura de la Iglesia «esposa», ya que en ella están integrados por igual varones y mujeres. En ambas figuras,

<sup>23</sup> Respecto a la maternidad como «misión» o «función» natural de la mujer, y el uso que se ha hecho en la Iglesia de este paradigma, visto en relación con el castigo impuesto por el creador a Eva, la madre primordial de todos los vivientes y autora del pecado original de la humanidad, han tratado varias voces de la teología feminista de nuestro siglo. Es digno de mencionar el número de la revista *Concilium*, titulado: *Teología feminista. La maternidad: experiencia, institución, teología*: 226 (nov. 1989). Y una de las obras allí señaladas: A. Rich, *Of Woman Born*. Nueva York 1979.

pues, «esposo-esposa» –Cristo-Iglesia–, la mujer y el varón deberían verse igualmente representados; ninguna de las dos realidades humanas puede entonces apropiarse una «representación» de ellas, con mayor dignidad o derecho que la otra, en razón de su sexo.

#### *d) Conclusiones*

Hasta aquí no hemos hecho sino presentar, a grandes rasgos, el ámbito en el que se va descubriendo el «signo» como la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios (AT, NT, Iglesia). Nos vamos a detener ahora en esta «comunidad de creyentes» formada por hombres y mujeres concretos, que son, como hemos visto, el primer «signo sagrado» dado, creado por Dios e integrado en Cristo y en los sacramentos, que son para nosotros la síntesis de su presencia sanante y santificadora en nuestra realidad.

La primera parte de este trabajo nos ha permitido poner al descubierto también cómo la voluntad divina, que hace a todos los hombres (varones y mujeres) capaces de acoger y vivir su misterio, y de realizarlo en comunión, se ve reducida en gran medida por la expresión socio-cultural que el pensamiento androcéntrico emplea en la construcción de las estructuras humanas.

Cristo representa, para la comprensión de todo el género humano, un modelo de integridad nuevo y escatológico: «Todos somos uno en él»<sup>24</sup>; todo hombre queda dignificado y reconocido en él, según su propia identidad: masculina o femenina. Sin embargo, ni siquiera en la Iglesia, por él funda-

<sup>24</sup> Cristo es el «hombre perfecto» (GS 22), y esto se refiere tanto a que él realiza plenamente el ideal humano del varón como el ideal humano de la mujer; ¿por qué identificarlo entonces con uno de los dos en detrimento del otro, como si Jesús, varón, no fuese también plena y perfectamente aquello que la mujer es? Y no estoy hablando de un Jesucristo hermafrodita; esa es, a mi juicio, una conclusión estúpida, que no merece mayor comentario. Digo que, en Cristo, puede verse lo poco que interesa el sexo para ser «perfecta» imagen del hombre querido por Dios.

da, se ha desarrollado esta idea del pleno reconocimiento de la dignidad humana. Dentro del ámbito eclesial existen limitaciones puestas a la presencia representativa y a la acción de la mujer, por el hecho de ser mujer, que no pueden reconocerse como cristianas. No tenemos nada en qué sustentarlas para verlas como queridas por Dios, o afirmadas por Cristo.

## **2. Significatividad, ¿o insignificancia?, de lo femenino dentro del septenario sacramental**

La mujer, que es miembro de pleno derecho en la Iglesia por su bautismo, es portadora de una gran esperanza: riqueza eclesial todavía sin descubrir. Que su presencia sea o no significativa en el ámbito eclesial, y en concreto en la vida sacramental, depende, en gran parte, de su coraje, de su capacidad de compromiso y de su firmeza en la fe, y de la capacidad de la Iglesia de reorganizar algunas de sus estructuras.

Vamos, pues, a analizar la significatividad femenina en cada uno de los siete sacramentos.

### *2.1. Sacramentos de iniciación:*

*¿Podéis ser bautizadas...,  
y beber el cáliz? (Mc 10,38)*

La pregunta de Jesús, dirigida a sus discípulos mientras iban de camino, subiendo a Jerusalén, nos coloca en un ámbito casi sacramental. Jesús evoca una figura que sólo más tarde encontrará su pleno significado: la pascua, el paso a través de la pasión, muerte y resurrección.

En el NT, el bautismo cristiano corresponde exactamente al acontecimiento profético que Jesús inicia en el Jordán y que culmina, después de un comportamiento justo y coherente, en el momento de la cruz. La presencia del Espíritu Santo, del que Jesús estaba lleno desde el momento de su concepción virginal en el seno de María (Lc 1,35), hace de

toda la existencia humana del Hijo de Dios un puro «bautismo», es decir, una continua purificación expiatoria de toda la humanidad.

Todos los bautizados estamos llamados a compartir este bautismo y a realizar en nuestras vidas este empeño profético en favor de la justicia que él, Cristo, representa, porque: «liberados del pecado y convertidos en siervos de Dios, tenéis como fruto la plena consagración a él y como resultado final la vida eterna» (Rom 6,22). Aquí no hay diferencia alguna entre la consagración del varón o la consagración de la mujer, y tampoco por razón del sexo uno debe sentirse más comprometido que el otro en este empeño de vida cristiana.

Es la misma fuerza del Espíritu, que resucitó a Jesús de entre los muertos, la que hace vivir a la Iglesia descendiendo sobre la comunidad de apóstoles y discípulos (varones y mujeres). El Espíritu hace de nosotros, como hizo de ellos, testigos acreditados del reino, profetas y evangelistas de la esperanza. Somos una familia que tiene en la eucaristía la expresión máxima de su comunión con Cristo y con los hermanos, que se sabe «un solo cuerpo» (1 Cor 10,17) animado y vivificado por el Espíritu, hasta que Cristo venga definitivamente en su gloria.

El planteamiento que cabe hacerse, desde el punto de vista de la mujer que ha recibido dentro de la Iglesia el bautismo del agua y del Espíritu, que comparte con el varón la misión profética y evangelizadora y que se alimenta con él del mismo cáliz y del mismo pan, es si, por razón de su identidad femenina, su acción debe quedar limitada a una pastoral «de apoyo», en lugar de verse lanzada y animada a un don total de su capacidad específica dentro de la acción eclesial.

Los que por el Espíritu compartimos el bautismo de Cristo y nos insertamos en su misterio de muerte y resurrección estamos llamados a superar todas las barreras de división, comenzando por aquellas que, con toda sutileza, son el signo, la figura, de un mundo que pasa, que no tiene ya

razón de ser porque ha quedado superado por la fuerza del mensaje liberador de Jesucristo.

El bautismo cristiano es uno de los gestos más significativos de la superación del antiguo orden en la historia de la salvación: mientras que en el pueblo de Israel sólo los varones recibían el sello, la «marca» de pertenencia al pueblo elegido por medio de la circuncisión, en el pueblo reunido en Cristo, e incorporado a él, la mujer ocupa un lugar de igual dignidad y pertenencia. La praxis de la Iglesia primitiva muestra además que esta pertenencia implicaba una responsabilidad concreta y totalmente activa <sup>25</sup>: la mujer en la Iglesia comparte con el varón el bautismo en el agua y el Espíritu, como inserción plena en la muerte y en la vida de Cristo; recibe en la confirmación la misión de ser apóstol, profeta y testigo, pues dice el Señor: «Deramaré mi Espíritu sobre todo hombre, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas...» (Jl 3,1-5 y Hch 2,17). La mujer bautizada en la Iglesia participa del banquete fraterno que actualiza en el mundo el misterio de la salvación y comunica a los cristianos el amor sacrificial de Jesús al Padre y a toda la humanidad.

Habiendo sido insertada tan profundamente en la vida y en los gestos proféticos de Cristo, por el Espíritu, no es de extrañar que, cada vez con mayor urgencia —en la medida que toma conciencia de su propia riqueza personal y de su valor como creyente y miembro de la Iglesia—, se dé en la mujer la necesidad de aportar a la comunidad su propio carisma, de dar su testimonio y confesar su fe con voz propia, como fue en un principio: «La teología y la interpretación bíblica feministas ponen de manifiesto que el evangelio cristiano no puede ser proclamado si no se recuerda el discipu-

<sup>25</sup> La teología y la exégesis feminista nos dirán que ese testimonio no se ve con mayor claridad porque mucha de esa actividad ha quedado, en gran parte, ofuscada por una práctica y unos testimonios claramente de cuño masculino, como son, por ejemplo, los evangelios o las cartas paulinas.

lado de las mujeres y todo lo que ellas hicieron. Reivindican la cena de Betania como la herencia cristiana de la mujer con el fin de corregir los símbolos y las ritualizaciones de la última cena...»<sup>26</sup>. Esa «cena de Betania», con la que parece ser comienzan los acontecimientos de la pasión, no es tenida en cuenta como merece el hecho allí narrado. Se trata de una comida de Jesús con sus discípulos en casa de un tal Simón, apodado «el leproso»; éste es ya un dato interesante, pues, una vez más, se acentúa la libertad suprema de Jesús para relacionarse con toda clase de gente. En un momento dado, estando él recostado a la mesa, vino una mujer y lo ungió. El gesto fue mal visto por muchos de los presentes, pero Jesús salió en defensa de la mujer y, todavía más, la alabó delante de todos asegurando que su gesto sería perpetuado «donde quiera que se proclame la Buena Noticia..., para memoria suya». Este memorial, sin embargo, se ha ido perdiendo en los siglos. ¿No convendría, acaso, recuperar su profundo significado sacro y dar cumplimiento así a la palabra del Señor? Lo que él mismo señaló como «memorial», ¿tiene necesariamente que quedar olvidado?

Esto no significa querer reducir el misterio y el ministerio que ya se vive en la praxis sacramental de la eucaristía, sino de enriquecerla, en lo posible, desde una perspectiva hasta ahora olvidada.

Otro dato: las mujeres, hoy, poco a poco van asumiendo un papel que sin duda tuvieron en los primeros siglos de la Iglesia: la enseñanza del evangelio, la predicación. En los *Hechos de Pablo*, escrito apócrifo, se habla de Tecla, una persona real, de Iconio, y discípula de Pablo; a ella le dirige el apóstol estas palabras: «Ve a enseñar la palabra de Dios». Luego en la Iglesia primitiva la mujer predicaba esa palabra, era su responsabilidad como miembro de la comunidad cristiana. La preocupación que muestra Pablo ante la mujer que toma la

palabra en la liturgia es la de que se haga con dignidad (1 Cor 11,5), pero no que se deje de tener derecho a ella. Que había mujeres profetas se deduce claramente de la referencia, en Hch 21,9, a las cuatro hijas del diácono Felipe. Esto lo han comprendido y asimilado muy bien institutos modernos de vida apostólica, en los cuales, tanto los hombres como las mujeres, tienen el derecho y el deber de evangelizar, enseñar y predicar la palabra; y esto no sólo a nivel de catequesis, sino de liturgia.

Si los sacramentos de la iniciación cristiana: bautismo, confirmación y eucaristía, significan la inserción del hombre y de la mujer en Cristo, «nuestra justicia», en ellos debe quedar borrada toda huella de injusticia, especialmente dentro de la misma comunidad cristiana, donde todos formamos un único cuerpo, en el cual las diferencias de sexo no hacen sino enriquecer la unidad común.

## 2.2. *El ministerio ordenado y la diaconía de la mujer*<sup>27</sup>

### a) *El «no» de la Tradición y del Magisterio al ministerio ordenado de la mujer*

Escribe un conocido teólogo italiano: «La Iglesia toda ministerial no es otra que la Iglesia toda carismática en su estado de servicio»; pero añade: «La ministerialidad de la Iglesia se expresa, sobre todo, en los ministerios ordenados: éstos se derivan del sacramento del orden, han sido transmitidos por los apóstoles y por sus sucesores (sucesión apostólica) y constituyen la jerarquía eclesiástica (obispos, presbíteros, diáconos). Se trata —afirma— del ministerio de quien, en fuerza del carisma reci-

<sup>26</sup> E. Schüssler Fiorenza, o. c., 17.

<sup>27</sup> En este mismo volumen se desarrolla el tema «sacerdocio», por lo cual no abundaré demasiado en este punto, sino en lo que considere más directamente vinculado al sacramento como tal.

bido con la ordenación, anuncia la palabra, celebra "en la persona de Cristo cabeza" el sacrificio, discierne y coordina los carismas, expresando y sirviendo en tal modo a la unidad del cuerpo que es la Iglesia».

Por ser una página que recoge, a mi parecer, lo más cercano al pensamiento dogmático del magisterio actual, merece la pena seguir transcribiendo: «Diverso esencialmente de todo otro ministerio, porque hace presente a Cristo como cabeza del cuerpo eclesial, mientras los otros ministerios realizan la variedad de los miembros, el ministerio ordenado es propiamente el ministerio de la unidad: no síntesis de los ministerios, sino ministerio de la síntesis». Y repite: «El carisma del ministerio ordenado es, por tanto, sobre todo, el de discernir y coordinar los carismas, y es ejercitado mediante la acción profética de la Iglesia, sacerdotal y pastoral, por el obispo para toda la Iglesia local, por el presbítero en el campo de acción que el obispo le confía»<sup>28</sup>.

Está clarísimo en dónde se sitúa a la mujer y a los laicos frente a este sacramento «diverso» de todos los demás, porque «discierne y coordina» el resto de carismas en la Iglesia... y que el Espíritu Santo no puede, al parecer, conceder a la mujer, en razón de su sexo...

En la declaración *Inter insigniores*, del 15 de octubre de 1976, la Congregación para la Doctrina de la Fe expresaba, o mejor, dejaba establecido que la Iglesia —la jerarquía y el magisterio—, por fidelidad al ejemplo del Señor y de los apóstoles, no se siente autorizada a permitir la ordenación sacerdotal de mujeres, aunque no pueda aportar para esta práctica pruebas definitivas. Se añade el conocido argumento de que Jesucristo es el «esposo» y es representado por el presbítero, necesariamente varón, mientras que la Iglesia, la «esposa», es representada por el común de los fieles: laicos y muje-

res, también necesariamente, claro está, en una situación subordinada respecto al presbítero. Algo muy positivo se ha perdido por el camino de la tradición y algo muy positivo no se ha encontrado todavía en el campo pastoral-sacramental de la Iglesia. Para poner un ejemplo que recoja a la vez el testimonio de lo que laicos, y concretamente las mujeres, realizaban en la Iglesia primitiva, nos valemos de un texto oriental que encontramos en la *Didascalia apostolorum*<sup>29</sup>, o Doctrina de los apóstoles, escrito probablemente en griego en la primera década del siglo III. El autor está preocupado del comportamiento personal de los creyentes, de la disciplina eclesiástica y de la práctica litúrgica. Presenta a los laicos como «la Iglesia elegida de Dios» que ofrece al Señor un nuevo culto: «oraciones, súplicas y acciones de gracias; ellos son las primicias, los diezmos y las ofrendas». Continúa el texto hablando de los obispos, a los que se les atribuye el rol de «sumo sacerdote», «ministro de la palabra y mediador», «maestro y padre... sea honrado como Dios por vosotros». Pero —dice la *Didascalia*— «el diácono ocupa el lugar de Cristo, debéis amarle; y la diaconisa —y esto es lo que nos interesa resaltar— será honrada por vosotros en el lugar del Espíritu Santo». Dentro de estos papeles diferentes, «considerad a los presbíteros a semejanza de los santos apóstoles».

Pues bien, la repartición de ministerios continúa en la Iglesia, debe continuar, pero no vemos por qué algunos han tenido que desaparecer, justamente aquellos que corresponden a la mujer. El hecho de que el papel de la mujer haya sido olvidado o no haya tenido mayor resonancia en la tradición, ¿no estará vinculado, entre otros aspectos, al olvido secular de la importancia del Espíritu Santo dentro de la doctrina teológico-sacramental de la Iglesia, sobre todo occidental?

El Vaticano II abrió una puerta a la esperanza

<sup>28</sup> Cf. B. Forte, *Piccola introduzione alla fede*. Cinisello Balsamo, Milán 1991, 80.

<sup>29</sup> Citado por J. Lang, *Ministros de la gracia. Las mujeres en la Iglesia primitiva*. Madrid 1991, 70-71.



de laicos (varones y mujeres) gracias a la recuperación del sentido del «sacerdocio común de los fieles» (LG 10-11), sin que ello signifique, todavía, un verdadero cambio dentro de las estructuras eclesiales, como sería de desear.

b) *Mujer «diaconisa»  
en la Iglesia primitiva*

Es verdad que, en los evangelios, escritos por varones, no se nos dice que ninguna mujer formase parte del grupo fundacional de la Iglesia –los doce–, pero esto no significa que estuviesen totalmente ausentes o pasivas en ese primer núcleo de estrechos seguidores de Jesús. Es más, de esta presencia activa no se ha dudado jamás<sup>30</sup>. En el libro de los Hechos de los apóstoles y en varias cartas del NT se pone de manifiesto que las mujeres de la Iglesia primitiva estaban empeñadas en difundir el evangelio y en construir y servir a la comunidad<sup>31</sup>.

La participación de la mujer, pues, a la par que la de los varones, es segura en estos primeros núcleos cristianos. Eso revela un cambio muy significativo en el contexto en el que se ubican: el mundo judaico y pagano contemporáneos, donde la mujer era, como se sabe, prácticamente insignificante.

Los textos citados revelan algo más: el papel particular que algunas de esas mujeres desempeñaban: por ejemplo, de Tabita se dice que ejercía el servicio caritativo y asistencial en la comunidad, cosa que en el judaísmo estaba reservada a los

varones. Priscila, nombrada más de una vez por Pablo en sus cartas, parece haber sido maestra de Apolo en la profundización del mensaje y de la persona de Cristo. De Febe se dice concretamente que era «diaconisa» de la comunidad de Cencreas<sup>32</sup>, Prisca es «colaboradora», y Junias es llamada por Pablo «apóstol».

Un gran padre de la Iglesia, Juan Crisóstomo (s. IV), comentando este texto: «Asimismo, que los diáconos sean dignos, hombres de una sola palabra, que no abusen del vino, que eviten las ganancias ilícitas y guarden el misterio de la fe con una conciencia limpia. Que sean primero probados y luego, si resultan irreprochables, ejerzan el ministerio del diaconado. Igualmente, las mujeres sean dignas, no murmuradoras, sobrias, fieles en todo. Los diáconos deben ser hombres casados una sola vez...», etc. (1 Tim 3,8-11), escribe: «Algunos han pensado que esto se dice de las mujeres en general, pero no es así; pues, ¿por qué iba a introducir algo sobre otras mujeres para interferir con el tema? El está hablando de las mujeres que desempeñaban el cargo de diácono»<sup>33</sup>.

No cabe ninguna duda de que en el pasado la ordenación diaconal de la mujer es una de las órdenes mayores en la Iglesia, sobre todo bizantina<sup>34</sup>. El texto de un ritual bizantino del siglo VIII presenta la forma en que tenía lugar la ordenación de la mujer diaconisa; ese rito ha perdurado y ha

<sup>30</sup> Cf. J. M. Aubert, *La donna. Antifemminismo e cristianesimo*. Cittadella, Assisi 1976.

<sup>31</sup> Cf. Hch 1,14; 9,36; 12,12; Rom 16,1-15; 1 Cor 16,19; Flp 4,2-3; Col 4,15. Con todo, estos textos no nos consienten decir cuál era el papel que desempeñaba la mujer en la organización interna, mucho menos en la praxis sacramental de las primeras comunidades cristianas. Pero sí son «indicativos», tanto más si consideramos que están escritos por mentalidades que responden a una época y a una cultura típicamente machista. A pesar de la fama antifeminista de Pablo, sus cartas son de lo más elocuente en este sentido (cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*. Bilbao 1989, 206-234).

<sup>32</sup> Con todo, seguimos enfrentando el mismo problema: la indefinición de esos papeles cuando se trata de aplicarlos a la mujer en la Iglesia primitiva, y a la imposibilidad de darle un contenido específico. Desde luego, no parece que sea el contenido institucional que se le dio más tarde. No obstante, todos estos elementos indican que el cristianismo primitivo ha querido traducir –aun limitadamente– el principio evangélico de la igualdad entre varón y mujer (cf. G. Francesconi, *La donna nella Bibbia*, en *Chiesa Femminista*. Marietti, Turín 1977, 14-62).

<sup>33</sup> Juan Crisóstomo, *In Ep. ad Tim., hom.* XI: PG 62.

<sup>34</sup> Cf. C. Vagaggini, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*: *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 145-189.

sido usado en la Iglesia de Constantinopla con alguna pequeña variación hasta bien entrado el siglo XII. El obispo ponía una mano sobre la cabeza inclinada de la candidata y con la otra hacía la señal de la cruz tres veces, mientras rezaba:

«Dios santo y todopoderoso, que has santificado a la mujer por el nacimiento según la carne de tu Hijo unigénito, nuestro Dios, de una Virgen, y que has concedido la gracia y la visitación del Espíritu Santo no sólo a los hombres, sino también a las mujeres; contempla, oh Señor, a esta tu sierva y llámala a la obra de tu ministerio (*diaconia*) haciendo descender sobre ella el don del Espíritu Santo; consérvala en tu fe ortodoxa y en una conducta sin tacha según tu voluntad, de manera que pueda continuar ejerciendo su ministerio (*leitourgian*) en todas las cosas. Porque tuyo es el honor, la gloria y la adoración, Padre, Hijo y Espíritu Santo, ahora y por siempre y hasta la eternidad»<sup>35</sup>.

No obstante esta primera praxis dentro de la Iglesia, y el intento de responder afirmativamente a la novedad del mensaje cristiano, en el cual el varón y la mujer poseen una misma dignidad, y de seguir el ejemplo de Cristo que hace de las mujeres evangelizadoras y testigos de primera fila (Mc 16,7), en el curso de una evolución histórica que está a punto de cumplir 2.000 años se ha ido forjando una praxis eclesial ministerial de cuño plenamente masculino que no es posible remodelar en un abrir y cerrar de ojos. En los *Statuta Ecclesiae Antiquae* (s. V-VI), y más tarde en el *Decreto de Graciano* (primera mitad del siglo XII), la inferioridad e insignificancia de la mujer en la estructura de la Iglesia quedó definitivamente legislada hasta nuestros días. Esto, ciertamente, no deja de ser una situación compleja y contradictoria<sup>36</sup>: por una parte, subsiste la exigencia evangélica innegable de la dignidad e igualdad de la mujer; de otra parte, se constata, en el ámbito institucional y sacramental,

la incapacidad para traducir en concreto esta igualdad, sobre todo a nivel de instituciones, de estructuras que hacen relación directa con las instancias del ministerio ordenado en la Iglesia.

### 2.3. *El sacramento de la reconciliación o penitencia: un amor entrañable*

El amor de Dios manifestado en Cristo se hace entrañable en los episodios de la misericordia, sobre todo en aquellos en los que se muestra la preferencia por lo que está perdido, por lo que es frágil y no tiene ninguna fuerza ni posibilidad de salvarse por sí mismo (Lc 7,36-50; 15,8-10). En estos pasajes evangélicos, la mujer es siempre protagonista, y Cristo el signo del Dios que se «abaja» para dar su gracia, gratuitamente.

Una de las más firmes convicciones de la fe judeo-cristiana es que nadie puede perdonar los pecados sino sólo Dios y que él llama siempre a la criatura rota, oprimida por el pecado, a la conversión, a la reorientación y reconstrucción de la vida y de la dignidad perdida.

En el ámbito de la sacramentalidad eclesial, la estructura del sacramento de la penitencia es considerada como la mediación sensible que abre un lugar, un espacio, para que el creyente pueda experimentar la grandeza del perdón y amor divinos, aun después de haberse alejado, voluntaria o descuidadamente, de ellos. En el perdón sacramental se sienten, como en ningún otro sacramento, las «entrañas» íntimas y afectuosas de Dios.

Desde comienzos del siglo III se cita como texto «institucional» del sacramento de la penitencia el «atar y desatar» (Mt 16,19 y 18,18) y el paralelo joánico de «perdonar y retener los pecados» (Jn 20,23). La exégesis actual de estos textos se enfrenta a la crítica de la ciencia bíblica. En algunas líneas del pensamiento exegético<sup>37</sup> se pone en duda la exclusividad ministerial masculina que

<sup>35</sup> Cf. J. Lang, o. c., 84.

<sup>36</sup> Cf. H. Vorgrimler, o. c., 346-350.

<sup>37</sup> No católico, por supuesto.

se ha venido dando a esos textos desde antiguo. Si Jesús se dirige a sus discípulos –no sólo a los doce o a Pedro–, a los testigos de su resurrección, hay que tener en cuenta que el grupo de discípulos incluía a las mujeres que siempre habían estado presentes entre los seguidores más próximos y asiduos de Jesús; ellas, que le han visto resucitado, han participado también del primer pentecostés de la Iglesia (Hch 1,14; 2,1-2.17). «Que los hombres puedan “perdonar” los pecados sólo es posible mediante el Espíritu Santo comunicado por Jesús (Jn 20,22)»<sup>38</sup>. De nuevo nos preguntamos: ¿están las mujeres, por el hecho de serlo, excluidas de ese don del Espíritu?

Dentro de la compleja evolución histórica de la estructura del sacramento de la penitencia en la Iglesia, se señalan dos decisiones importantes, en la perspectiva de los primeros siglos: la introducción de la confesión privada, individual y repetible –entre los siglos VI y XIII–, que va tomando progresivamente el puesto que la comunidad creyente y el obispo tenían dentro del proceso penitencial –los testimonios antiguos afirman que después del bautismo sólo podía «hacerse penitencia» una vez en la vida–, y la presencia del ministro (sacerdote) para absolver al pecador en nombre de Cristo. El concilio de Trento, dentro de la disputa sacramental provocada por la Reforma, aprobó la «doctrina sobre el sacramento de la penitencia» (DS 1667-1693), que ha determinado las concepciones y la práctica de la Iglesia católica hasta el siglo XX. De esta manera se pierde, progresivamente, hasta la reforma realizada por el Concilio Vaticano II (SC) –aunque el movimiento renovador viene de mucho más atrás–, la conciencia de que el sacramento de la reconciliación es una liturgia comunitaria que implica a la comunidad directamente con su actitud de súplica y de acogida del pecador. Con la reforma litúrgica revive la práctica comunitaria penitencial, y este dato es importante

porque ahí sí que puede la mujer mostrar que está presente, no sólo como individuo penitente, sino como miembro activo de la comunidad intercesora.

Hoy, la conciencia eclesial de la mujer puede, y debe, gozar del profundo y rico sentido de la oración que el sacerdote expresa sobre el penitente; éste, después del reconocimiento de la acción reconciliadora de Dios con el mundo por medio de su Hijo Jesucristo y del envío del Espíritu Santo para el perdón de los pecados, dice: «Que *por el ministerio de la Iglesia* te conceda (Dios) el perdón de los pecados y la paz»; sólo después el presbítero procede a la absolución con la fórmula: «Yo te absuelvo...». El juicio de la gracia y del amor de Dios triunfa sobre el pecado y la culpa, y lo hace tomando como vehículo y signo de ese amor salvador a la entera comunidad eclesial. Las «entrañas de misericordia» del Dios salvador, tantas veces conmovidas por sus hijos –todo el AT y NT–, ponen, una vez más, de manifiesto que lo femenino, apto especialmente para la misericordia, se revela en los gestos y signos más propios de Cristo y de la Iglesia. También el perdón.

La presencia femenina en una comunidad que ama, acoge y perdona no hace sino resaltar la categoría de encuentro divino-humano que encierra el sacramento. Y sería un signo mucho más visible si la mujer pudiera vivirlo, no sólo desde su condición de penitente, sino, de alguna manera, como parte activa del sacerdocio de Cristo en el que su bautismo la inserta plenamente.

#### 2.4. *Unción de los enfermos:*

*Se dejó unguir por una mujer...*

«Estaba Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso, sentado a la mesa, cuando llegó una mujer con un frasco de alabastro lleno de perfume de nardo puro, que era muy caro. Rompió el frasco y se lo derramó sobre su cabeza... Jesús dijo: Ha hecho conmigo una obra buena. Ha hecho lo que ha podi-

<sup>38</sup> Cf. H. Vorgrimler, o. c., 257-288 (con bibliografía); cf. 266.

do. Se ha anticipado a ungir mi cuerpo para la sepultura» (cf. Mc 14,1-9).

Se trata de un gesto importante realizado por una mujer, acompañado por palabras importantes pronunciadas por Jesús, y que tiene un puesto importante en los cuatro evangelios<sup>39</sup>, pero que no ha sido recogido por la tradición sacramental de la Iglesia, ni dentro del sacramento de la eucaristía, ni tampoco desde la perspectiva del sacramento de la unción de los enfermos. ¿Por qué? La respuesta, según por quien nos venga dada, tiene muchas matizaciones. Desde luego, en la perspectiva de la teología feminista tiene connotaciones de gran importancia, mientras que para la tradición «petrina» que ha seguido la Iglesia, androcéntrica, no pasa de ser un episodio edificante y conmovedor, entre otros.

Dejo a un lado, porque no nos compete analizarla ahora, toda la exégesis que del texto se ha hecho, incluso aquella feminista<sup>40</sup>. Me atengo a un hecho: en el NT tenemos un dato, por simple que sea, de que Jesús ha consentido en ser ungido por una mujer, en los momentos cruciales en los que, él lo sabe, debe enfrentarse a la muerte. En ningún texto del NT, y creo que en ningún texto conocido de la Iglesia primitiva o posterior, esta acción ha vuelto a repetirse.

Hemos de recordar que, todavía en el siglo V, en una carta escrita el año 416 por el papa Inocencio I, se aborda el tema de la correcta utilización del óleo —preparado por el obispo— por todos los cristianos «para unirse en su propia necesidad o en la de los suyos». Es, de nuevo, en la mentalidad legislativa del siglo XII, y a través del influyente *Decreto de Graciano*, cuando se suprime esta práctica referida a la unción de los enfermos como los receptores del sacramento, quedando sólo para la

unción de los moribundos, «extremaunción», y se suprime, igualmente, el rol de los laicos (varones y mujeres) como administradores<sup>41</sup>. Con esto, la entera comunidad pierde, una vez más, la oportunidad de expresar su participación en la tarea diaconal de la Iglesia y de ejercer, activamente, el ministerio profético de su bautismo.

Una lectura de Mc 6,7-13 nos dice que Jesús dio a los doce la potestad de participar en su misión salvadora, de manera que pudieran predicar, curar y expulsar demonios, mediante la unción con el aceite, una práctica generalizada en tiempos de Jesús. Aunque conocemos que la diaconía de la mujer, en las primeras comunidades, incluía la atención a los enfermos, sobre todo si eran mujeres<sup>42</sup>, no se nos dice, sin embargo, nada acerca de si este «servicio» suponía también la unción en caso de enfermedad grave. En cambio en Sant 5,14s se habla expresamente de llamar a los «presbíteros» de la Iglesia para que oren por el hermano enfermo y lo unjan. El sacramento de la unción es una liturgia, como cualquier otro sacramento de la Iglesia, y la fórmula es esencialmente oración de súplica, epiclesis del Espíritu Santo. Pues bien, una de las prácticas más fieles de las diaconisas en la Iglesia primitiva era la oración, y lo sigue siendo hoy por medio de las monjas contemplativas y de las religiosas, pero jamás esta práctica ha logrado alcanzar el «rango» de sacramento, ni aun junto al lecho del hermano enfermo. Pero, tal vez sea hora de examinar si realmente lo es o no, o en qué medida y sentido puede serlo, porque es cada vez más firme y comprometida la presencia de la mujer, laica o consagrada, en la pastoral de enfermos de las parroquias. Aquí se está abriendo un verdadero camino de servicio (*diaconía*), ya recorrido desde antiguo por la mujer en la Iglesia, y ahora nuevamente revitalizado.

<sup>39</sup> Cf. Mc 14,1-9; Mt 26,6-13; Lc 7,37-38; Jn 11,45-53.

<sup>40</sup> Remito en este sentido a la bella página de la obra citada de E. Schüssler Fiorenza, 15-16.

<sup>41</sup> Cf. H. Vorgrimler, *o. c.*, 292-293.

<sup>42</sup> Cf. J. Lang, *o. c.*

### 2.5. *El matrimonio cristiano: signo de la fidelidad del amor divino*

Cada sacramento es signo del amor de Dios que pide ser correctamente entendido y vivido por aquellos a los que se da y se revela, en las distintas situaciones y estilos de vida. Como consecuencia de la venida de Cristo, se produce una novedad radical en los signos divinos, en la relación entre Dios y los hombres: «Cristo no sólo muestra el modo ideal de responder por parte del hombre a ese amor de Dios, sino que con el Espíritu se da una nueva fuerza al hombre para que sea capaz de responder al designio divino»<sup>43</sup>. Dentro de esta concepción, Jesús propone de nuevo la ley de la unión entre el hombre y la mujer<sup>44</sup>, marcada desde antiguo por el esquema patriarcal, el cual concibe a la mujer como una propiedad adquirida, con unos fines específicos, la procreación en primer lugar. Aun más, el cuerpo de la mujer, en una concepción muy arraigada en el pensamiento dominante de la Iglesia —desde los Padres hasta casi nuestros días—, ha sido visto como un impedimento de la unión del hombre con Dios, como objeto que conduce al pecado. De esta manera, el signo corporal femenino, visto como objeto de placer natural del varón y otorgándole la sola función de la procreación de la especie, sin subrayar los valores del espíritu que comparte con aquél, continúa siendo elemento de ruptura de la propia humanidad y conduciendo al alejamiento de la intimidad divina (cf. Gn 3).

Y, sin embargo, la fuerza que encierra el signo de la bi- sexualidad se encuentra en la grandeza de su significado: el varón y la mujer han sido «presentados por Dios», el uno al otro, para formar una unidad: un «matrimonio» (Gn 2,23) y no un divorcio (Gn 3,12). Esto es lo que significa, en su

sentido más profundo, el sacramento de la unión entre un hombre y una mujer en la Iglesia.

Cuando Pablo habla (en Ef 5,22-33s) de la convivencia familiar, lo hace reconstruyendo aquello que quedó roto en el c. 3 del Génesis: la mujer, siendo reconocida y amada por el varón, puede, a su vez, reconocer y respetar a éste; porque ambos, varón y mujer, quedan asumidos y revalorizados en la unidad y el amor del hombre perfecto que es Cristo y en la santidad de la comunidad creyente que es la Iglesia. En todo caso, el sacramento, don de la realidad divina al ser humano, es más que el signo; el matrimonio no es, pues, sólo un signo visible de una realidad natural, tiene un significado que lo constituye en sacramento de una realidad invisible, sobrenatural: el amor de Dios a la humanidad y, concretamente, el amor de Cristo a la comunidad de creyentes que se reúnen en su nombre, como un solo y armónico cuerpo. Es justo, pues, que en el matrimonio cristiano se reivindique para la mujer la total igualdad con el varón, porque ambos ponen de manifiesto, a pleno título, la *imagen y semejanza* del Dios que es amor y fidelidad.

El olvido de esta dimensión exegético-teológica de Ef 5 ha llevado a una lectura reductiva en la que sólo interesa poner de relieve una pretendida superioridad del varón sobre la mujer. La armonía del encuentro entre dos personas, unidas y vocacionadas por Dios para ser en el mundo signo visible de su amor, con iguales derechos y obligaciones, queda, irremediablemente, rota. Bajo la perspectiva de superioridad del varón sobre la mujer, en ese caso lo que se celebra no es, ni mucho menos, el sacramento cristiano del matrimonio.

El matrimonio cristiano, hoy, después de sobrevivir a los embates de la «permisividad sexual», que no ha resultado en absoluto «liberadora» de la mujer ni del varón, como el modernismo pretendía, sino claramente denigrante para ambos, va logrando sentir y expresar el vínculo humano de otro modo, no ceñido a la definición tradicional de

<sup>43</sup> M. Martínez Peque, *Matrimonio y virginidad: desarrollo histórico-teológico*: Revista Española de Teología 51 (1991) 57-98; cf. 91.

<sup>44</sup> Cf. Mt 5,31-32; 19,6-8; Mc 10,6-12; Lc 16,18; 1 Cor 7,10-11.39; Rom 7,23.

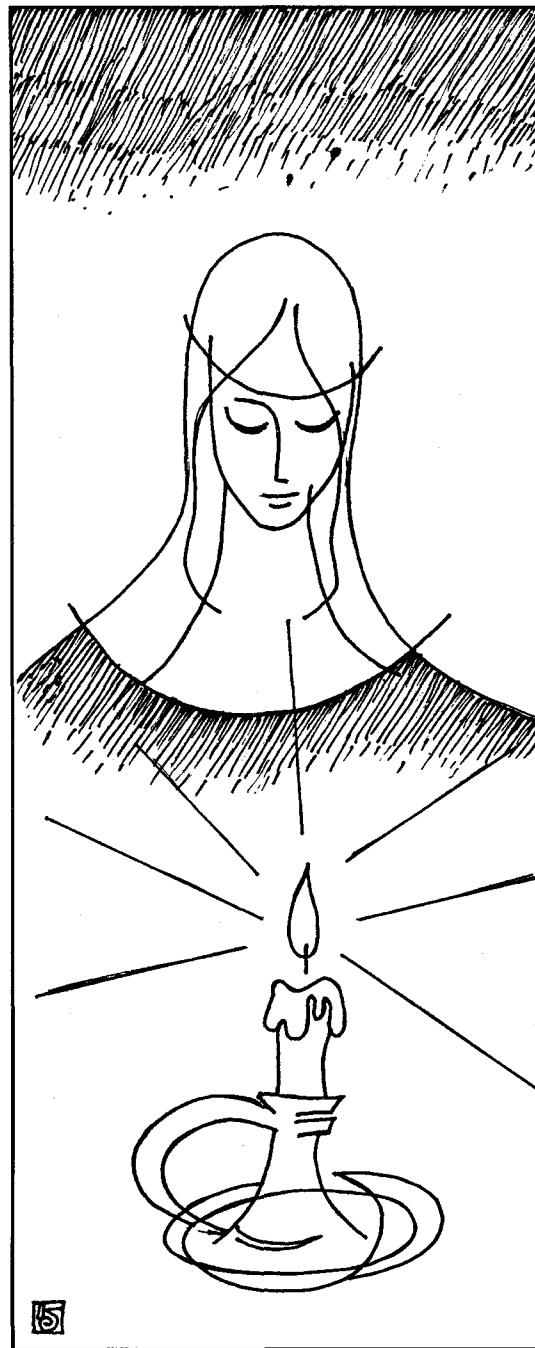
los «fines» o del «derecho natural», y mucho más maduro para reconocer la presencia del don de Dios en Cristo, expresado en su mutuo amor y fidelidad, en la paternidad y maternidad responsables, y teniendo cada vez más clara la grandeza y necesidad de su complementariedad en la diferencia. Lo cierto es que, a medida que el varón es capaz de «reconocer» a la mujer en el ámbito de la «Iglesia doméstica», y ésta es capaz de respetar al varón en su propia originalidad, es posible también empuñarse como pareja en la construcción, no sólo de una sociedad nueva, sino de una comunidad eclesial nueva.

### 3. Conclusiones

Me limito a esbozar unos cuantos puntos que se extraen fácilmente de nuestra exposición:

– No cabe duda de que, del misterio pascual vivido por la mujer cristiana, bautizada en la Iglesia, y del nuevo modo de existir que ese bautismo implica (Rom 6,3-4), puede y debe brotar la esperanza de la superación de toda diferencia basada en la antropología sexual y en la contraposición de servicios y ministerios en la Iglesia. La mujer posee cualidades esenciales que la hacen diferente del varón, no sólo biológica y físicamente, sino además psíquica y espiritualmente. Este argumento ha sido esgrimido, sin embargo, dentro de la sociedad, y también dentro de la Iglesia, en detrimento del valor auténtico y real de esa diversidad, y en detrimento del valor de la persona humana en su total integridad. Evidentemente, debe quedar superado, cuanto más mejor, porque todo lo que ofende y aliena a la persona (varón o hembra) destruye la dignidad humana y daña gravemente el honor del creador (GS 27).

– Todos sabemos que la Iglesia, sobre todo el magisterio jerárquico, no se mueve al ritmo de presiones externas; sería ingenuo creer que «por la fuerza» la mujer logrará una mayor representativi-



dad ministerial en la Iglesia, concretamente en el ámbito sacramental. Si realmente, como mujeres creyentes, deseamos tener un puesto de relieve, al mismo nivel que el varón, y que nuestra palabra sea escuchada con igual interés y respeto en el ámbito eclesial, concretamente en el ámbito litúrgico-sacramental, nos hemos de empeñar con muchísima seriedad y competencia. No se trata sólo de reivindicar, sino, sobre todo, de servir, y servir bien. No cabe duda de que somos capaces de hacerlo. No será fácil, pero demostrémoslo. El bien que pueda resultar de ello será ganancia sólo para el reino, pues, ningún otro fin merecería el empeño: «Buscad ante todo el reino de Dios y lo que sea propio de él, y Dios os dará lo demás» (Mt 6,33).

– Las experiencias carismáticas de los primeros siglos hicieron profundizar a la Iglesia en su conciencia de ser una comunidad guiada por el Espíritu; en ella se cumplieron las profecías, y «sus hijos y sus hijas» (Jl 3 y Hch 2,17-19) evangelizaron al mundo. También hoy la Iglesia es consciente de que es el Espíritu el que la constituye como un único cuerpo que camina hacia el cumplimiento escatológico de la alianza; sabemos que es el Espíritu el que enriquece la comunidad de los bautizados con toda clase de dones salvíficos, con la gracia que se expresa en los sacramentos de la Iglesia; estos sacramentos conllevan una *epiclesis* que es, objetivamente, una súplica al Padre para que actualice y cumpla entre nosotros los gestos y las palabras proféticas de su Hijo; y subjetivamente, un acto obediencial mediante el cual asumimos, como comunidad y como individuos insertados en Cristo, la actitud filial que él tuvo con el Padre. Pues bien, lo que se dice en general de la comunidad, se dice de la mujer que forma parte viva de la comunidad. Nuestra fe no decae ante las incoherencias propias de lo que hay de humano en las instituciones divinas, más bien confía en el poder de la gracia que guía y mantiene en la historia a esa comunidad «hasta que Jesús vuelva». Oremos y

trabajemos, mientras tanto, para que la diversidad de los dones del Espíritu sea acogida en toda su infinita gama de expresiones y no queden, en modo alguno, aprisionados por las estructuras propuestas por los hombres.

– Entre las figuras femeninas capaces de crear «signo» o de ser consideradas significativas para el cuerpo sacramental de la Iglesia se han olvidado algunas que manifiestan con absoluta profundidad y fuerza los signos proféticos dados por Cristo, por ejemplo el ser *hermana* y el ser *amiga* (Lc 10, 42 y Jn 11,1-44). ¿Por qué estas figuras no han calado tan profunda y profusamente como otras: «virgen- esposa- madre», en la mentalidad sacramental expresada por los varones? Tal vez porque la figura de la «hermandad o fraternidad» acentúa peligrosamente la igualdad a todos los niveles, y la «amistad» supone el derrumbamiento de muchas barreras levantadas por un cierto criterio o complejo de superioridad en las relaciones humanas. En una simbología que tenga en cuenta estas figuras, tan reales como la de la maternidad en la mujer, por ejemplo, difícilmente entraría una estructura de subordinación o de superioridad basada en la diferencia varón / mujer. En la figura de hermandad y de amistad que evoca la eucaristía, ninguno de los que comparten la mesa ocupa un puesto de privilegio o es más representativo que el otro, por el mero hecho de ser «el mayor». O, si lo es, tiene exactamente las características que Jesús le dio, las del servicio: «El mayor de vosotros será el que sirva a los demás» (Mt 23); «Jesús se sentó, llamó a los doce y les dijo: El que quiera ser el primero, que sea el último de todos, y el servidor de todos» (Mc 9,35; 15,41). ¿Quién puede decir que la mujer, por el hecho de ser mujer y no varón, no puede *querer servir*, la primera, en una comunidad de hermanos? <sup>45</sup>. Confesemos que, respecto al

<sup>45</sup> Permítaseme avanzar, aunque sea en nota, esta idea: si la jerarquía eclesiástica no hubiese cerrado tan herméticamente las puertas a un ministerio ordenado de la mujer en la Iglesia, tal vez éste no poseería ahora ese «halo» de poder que derrocha.

sacramento de la eucaristía, y del que más directamente se vincula a él, el orden sacerdotal, la mentalidad que domina en la Iglesia, todavía hoy, es aquella que puede quedar sintetizada en la máxima de santo Tomás de Aquino: «La mujer, sometida al hombre como su cabeza, no tiene derecho a sustraerse de su autoridad» (*Contra gent.*, q. III, 123). Pero el Espíritu del Señor, que está en la comunidad para siempre, según su promesa (Jn 14,16), nos recordará todo lo que Jesús dijo e hizo, nos lo explicará todo (14,26) y nos guiará hacia la verdad completa (16,13-15).

– Que nuestros esfuerzos y nuestras súplicas se orienten, pues, en el marco de la epiclesis sacramental, a pedir mayor capacidad de acogida en la Iglesia de todo lo plenamente humano para lograr realizar juntos (varones y mujeres) la imagen cada vez más perfecta de la comunidad divina.

## Bibliografía

- Castillo, J. M., *Símbolos de libertad*. Teología de los sacramentos. Salamanca 1985.
- García Paredes, J. C. R., *Teología fundamental de los sacramentos*. Madrid 1991.
- *Iniciación cristiana y eucaristía*. Teología particular de los sacramentos. Madrid 1992.
- Gozzelino, G., *Il Mistero dell'uomo in Cristo*. Leumann, Turín 1991.

- Hotz, R., *Los sacramentos en nuevas perspectivas*. Salamanca 1986.
- Lafont, G., *Dios, el tiempo y el ser*. Salamanca 1991.
- Lang, J., *Ministros de la gracia. Las mujeres en la Iglesia primitiva*. Madrid 1991.
- Lucchetti Bingemer, M. C., *El laico y la mujer en la Iglesia: dar entrada a la «diferencia» y a la santidad, en La Iglesia como preocupación: Sal Terrae* (junio 1992).
- *O segredo feminino do mistério*. Vozes, Petrópolis 1991.
- Rocchetta, C., *Per una teologia della corporeità*. Turín 1990.
- Schüssler Fiorenza, E., *En memoria de ella*. Bilbao 1989.
- Vorgrimler, H., *Teología de los sacramentos*. Barcelona 1989.

---

Estoy convencida de que la lucha feminista dentro de la Iglesia y las reivindicaciones, cada vez más apremiantes, de las mujeres bautizadas respecto al sacerdocio ministerial, no van tanto en la dirección de apropiarse el «poder», cuanto a defender la igualdad de derechos al servicio de la comunidad creyente. Si el servicio sacerdotal ordenado es un don divino, ¿cabe pensar que el Espíritu del Señor que derrama esos dones haga distinciones de género entre los fieles de la Iglesia?... ¿No es más honrado y comprensible confesar que nos encontramos ante un hecho histórico-cultural dentro del cual el Espíritu no ha dicho aún su última palabra? Con las reivindicaciones de la mujer cristiana para acceder a ese sacramento, no se está, creo yo, reivindicando un «derecho»: ¿quién puede tener derecho a un don?; se está queriendo reivindicar precisamente la liberalidad y gratuidad de los dones de Dios en la comunidad de los creyentes: la Iglesia.



# Índice general

<i>Presentación</i> .....	7
Mercedes Navarro	
<i>Biblia</i> .....	13
Carmen Bernabé	
1. Las mujeres, su experiencia y la Biblia	13
2. Modos de acercamiento feminista a la Biblia .....	15
3. Logros, peligros y retos de la hermenéutica bíblica feminista .....	53
4. Ciencias humanas, Biblia y mujer .....	58
<i>Cristo</i> .....	63
María Pilar de Miguel	
1. ¿Puede un salvador masculino salvar a las mujeres? Pertinencia de la pregunta	63
2. Proceso de patriarcalización .....	66
3. Jesús y las mujeres .....	70
4. Lo femenino de Jesús .....	76
5. Modelos antropológicos .....	77
6. Acercamiento teológico al símbolo Cristo: tres modos de interpretación distorsionada .....	80
7. Otros acercamientos cristológicos .....	82
8. «Deixando tudo em aberto...» para concluir .....	97
9. Para la comunidad: Jesús es el camino	99
10. Para la reflexión: hacia atrás y hacia adelante .....	102
<i>Dios</i> .....	105
Esperanza Bautista	
1. La mujer en la reflexión sobre Dios ....	105

2. El lenguaje masculino sobre Dios .....	110	9. Creados a imagen: un dato fundamental en un lenguaje narrativo-simbólico .....	220
3. Los símbolos y su interpretación .....	112	10. A modo de síntesis .....	228
4. El género .....	116	<i>Oración</i> .....	233
5. Dios padre / madre .....	117	Dolores Aleixandre	
6. Experiencia y conocimiento en la mujer	124	1. Partir de la realidad .....	236
<i>Esperanza</i> .....	131	2. Ensanchar los deseos .....	238
Isabel Gómez-Acebo		3. Insistir y permanecer .....	243
1. Introducción .....	131	4. Hacerse «afines» .....	246
2. La esperanza en el Antiguo Testamento	134	5. Entrar en lo escondido .....	248
3. La esperanza en el Nuevo Testamento	146	6. Dejarse alcanzar .....	251
4. La humanidad nueva .....	155	<i>Pecado</i> .....	259
5. Mujer y esperanza cristiana .....	160	Mercedes Navarro	
<i>Iglesia</i> .....	167	0. Pecado y responsabilidad moral de las mujeres .....	259
Elisa Estévez		1. Ética cristiana y ética feminista: ¿aisla- das o en diálogo? .....	262
1. Principios eclesiológicos de las primeras comunidades cristianas .....	168	2. La mujer como sujeto de responsabi- lidad moral .....	275
2. El seguimiento y el discipulado como herencia de Jesús .....	174	3. Conclusión: Retos de la ética en rela- ción con las mujeres .....	291
3. La mujer en la tradición paulina: luces y sombras .....	177	<i>Sacerdocio</i> .....	299
4. Retos eclesiales hoy ante la mujer .....	191	María José Arana	
5. Rasgos de una eclesiología hecha por mujeres .....	195	1. Introducción y aclaraciones fundamen- tales .....	299
<i>Mujer</i> .....	199	2. Razones por las que históricamente se niega el sacerdocio a las mujeres .....	303
Felisa Elizondo		3. ¿Mujeres sacerdotales en la antigüedad? La tradición .....	312
1. Mujer y teología: comienza a curarse una ausencia .....	199	4. La Iglesia primitiva .....	320
2. Problemática femenina y autoras en la teología .....	201	5. ¿Es evidente que Jesús no quiso a las mujeres como sacerdotes? .....	325
3. Una teología más comprensiva .....	204	6. La cuestión simbólica .....	330
4. El lenguaje: una cuestión previa .....	207	7. A modo de conclusión .....	334
5. El lenguaje de la Biblia y de la teología	208	<i>Sacramentos</i> .....	339
6. La discusión acerca del nombre de pa- dre .....	210	Trinidad León	
7. Hombre-mujer, una estructura funda- mental de lo humano .....	213	0. Introducción .....	339
8. La antropología teológica y lo femenino	216	1. El signo sacramental y la mujer .....	340

2. Significatividad, ¿o insignificancia?, de lo femenino dentro del septenario sacramental .....	361
3. Conclusiones .....	378