

10

**palabras
clave
en**

TEOLOGIA FEMINISTA

M. Navarro - P. de Miguel
Editoras

Experiencia

Proceso

Compromiso

Fiesta

Tradición

Palabra

Identidad

Misterio

Propuesta

Método



Mercedes Navarro
y Pilar de Miguel
(editoras)

10 palabras clave en teología feminista



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra)
2004

Contenido

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
Internet: <http://www.verbodivino.es>
E-mail: evd@verbodivino.es

Dibujo de tapa: *Ana Carnero*

© Editorial Verbo Divino, 2004. *Printed in Spain.*
Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).
Depósito legal: NA. 1.599-2004.

ISBN 84-8169-636-6

<i>Colaboradoras</i>	7
<i>Presentación</i>	11
Mercedes Navarro – Pilar de Miguel	
<i>Experiencia</i>	17
Rosa Cursach Salas	
<i>Proceso</i>	57
Lucía Ramón Carbonell	
<i>Compromiso (vivo)</i>	123
Marta Zubía Guinea	
<i>Fiesta</i>	159
Isabel Gómez-Acebo	
<i>Tradición</i>	221
Carmen Márquez Beunza	
<i>Palabra</i>	265
Carmen Soto Varela	
<i>Identidad</i>	309
Elisa Estévez López	
<i>Misterio</i>	353
Trinidad León Martín	
<i>Propuesta</i>	411
Pilar de Miguel Fernández	

<i>Método</i>	453
Mercedes Navarro Puerto	
<i>Bibliografía seleccionada</i>	511

Colaboradoras

Rosa Cursach Salas, teóloga y licenciada en Filosofía. Miembro de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE) y presidenta de la asociación “Creients i Feministes”. Profesora de Religión y Filosofía en un colegio concertado. En estos momentos prepara la tesis doctoral, relacionada con “teología-filosofía política feminista”.

Elisa Estévez López, doctora en Teología, licenciada en Ciencias Bíblicas, profesora propia adjunta de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Actualmente es presidenta de la ATE y miembro de la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica (ESWTR). Forma parte del Consejo Directivo de la Asociación Bíblica Española y pertenece a la Society Biblical Literature.

Isabel Gómez-Acebo es licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense y en Teología por la Universidad de Comillas. Es miembro fundador de la ATE y pertenece a la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica (AFERT). Preside la Fundación de la Sagrada Familia, que se dedica a las residencias de ancianos.

Trinidad León Martín, mercedaria de la caridad, es doctora en Teología, diplomada en Trabajo Social, profesora de la Facultad de Teología de Granada,

miembro de la ATE. Escribe sobre teología y narrativa para jóvenes y acompaña la formación de grupos de laicos y religiosas.

Carmen Márquez Beunza, licenciada en Teología y Derecho, profesora de la Universidad Pontificia Comillas, miembro del Foro de Estudios sobre la Mujer, del Forum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa y de la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica

Pilar de Miguel Fernández pertenece a distintas asociaciones académicas y redes de mujeres de España, Europa y América. Trabaja en el Instituto Diocesano de Teología y Pastoral (Bilbao). Dirigió las publicaciones del Secretariado General de la Federación Bíblica Católica Mundial (Stuttgart) y se inció a la espiritualidad, el feminismo y el acompañamiento en Norteamérica.

Mercedes Navarro Puerto, mercedaria de la caridad, doctora en Psicología y Teología, licenciada en Ciencias Bíblicas, profesora de la Universidad Pontificia de Salamanca, miembro fundador de la ATE y de la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica. Acompaña psicológicamente a mujeres y se dedica a la investigación bíblica y la teología feminista.

Lucía Ramón Carbonell, licenciada en Teología y Filosofía. Ha sido profesora de Teología del CEU de Valencia, y, actualmente, de Filosofía, Cultura y Religión en el Colegio San José de Calasanz, y de Sagrada Escritura en el Instituto Diocesano de Ciencias Religiosas y de la Cátedra de las Tres Religiones (Universidad de Valencia). Colabora en organizaciones y redes de mujeres ecuménicas e interreligiosas nacionales e internacionales y es miembro de la ATE y del FEM (Foro de Estudios de la Mujer).

Carmen Soto Varela, sierva de San José, es licenciada en Historia Contemporánea y en Teología. Es miembro de la ATE y de la Asociación Bíblica Española y profesora en la Facultad de Educación de la Universidad de León.

Marta Zubía Guinea, doctora en Teología Sistemática y licenciada en Filosofía y Letras, en Estudios Eclesiásticos y en Teología. Es profesora en la Universidad de Deusto y miembro de la ATE y de Justicia y Paz.

Presentación

De 10 mujeres escriben teología a 10 palabras clave en teología feminista

En 1993, la Asociación de Teólogas Españolas (ATE) sacaba a la luz un libro colectivo¹ en el que diez de las teólogas españolas nos dábamos a conocer. Desde entonces han transcurrido algo más de diez años² durante los cuales algunas cosas han cambiado y otras parecen resistir al paso del tiempo. Ha cambiado, por ejemplo, el número y cualidad de las teólogas españolas, que ahora somos más y más diversas. Ha cambiado el contexto en el que hacemos teología en este país, de creciente secularización e indiferencia religiosa³, y se han diversificado los lugares desde donde pensamos, construimos nuestro discurso y experimentamos su influencia e impacto en la realidad. Ha cambiado también nuestra proyección, ahora más internacional, abierta a otros lugares (Europa, Latinoamérica, Estados Unidos...) Las teólogas actuales, las que llevamos más recorrido y las que se han incorporado recientemente, tenemos una

¹ M. Navarro (ed.), *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1993.

² El presente libro, de hecho, es el proyecto con el que la ATE ha querido celebrar su décimo aniversario (fue fundada en 1992).

³ Cf. J. González-Anleo (dir.), *Jóvenes 2000 y Religión*, FSM, Madrid, 2004.

nueva conciencia que explica en parte que sigamos creciendo en número cuando crece la indiferencia religiosa. No ha cambiado, sin embargo, el contexto androcéntrico y patriarcal del Estado y de la Iglesia católica.

Ni las diez mujeres del año 1993 ni las diez del 2004, sin embargo, partimos de cero. El libro que presentamos se encuentra sobre la base de las autoras y perspectivas del precedente y a los dos volúmenes les precede toda una historia en la que nos apoyamos, venida de fuera y de dentro. Esas mujeres y la conciencia que generaron siguen siendo el suelo en el que estamos cimentadas. A ellas, que crearon nuestra historia de los años 40 a los 80 del siglo XX, dedicamos este libro como reconocimiento agradecido⁴.

De las *10 mujeres* hemos ido a las *10 palabras* intentando centrar el libro en la producción, en el pensamiento, conscientes de que cada una de las autoras somos deudoras de otras muchas, unas citadas a pie de página y otras todavía invisibles por ausencia de una palabra formal.

Las teólogas españolas: condiciones y condicionamientos

Las teólogas que aparecemos en este libro somos una muestra del total, y, aunque somos más, lo cierto es que todavía sumamos pocas dada la vocación de muchas otras a la teología. No podemos ser todas las que queremos por muchas razones, entre ellas la precariedad de condiciones, entre las que deseamos destacar algunas que se

convierten en condicionamientos que dificultan la producción de la teología por mujeres. Las que estamos dedicadas a la teología tenemos todavía poco ámbito para la docencia y la investigación. Son muy pocas las que pueden vivir de este trabajo, son muchas las que han de hacerlo compatible con otras tareas familiares y profesionales. Muy pocas, también, son las que pueden acceder a los estudios regulares en las mismas condiciones de los varones y, menos todavía, las que tienen posibilidades para realizar estudios superiores y poderse dedicar a la teología a tiempo completo.

Condicionamiento y obstáculo sigue siendo el discurso de varones y sus exigencias dentro de un modelo de teología del que las teólogas, en mayor o menor medida, nos separamos. Todavía el discurso teológico normativo de varones convierte lo positivo (la diversidad plural, es decir, las singularidades) en problemático y, con frecuencia, lo descalifica (débil, superficial, poco riguroso... o radical, incomprensible, críptico).

Estos condicionamientos, sin embargo, son ambiguos. Por una parte, han hecho que hayamos perdido a mujeres que han ido por delante haciendo teología y que otras que vienen por detrás no estén dispuestas a pagar un elevado coste personal. Por otra parte, hemos visto crecer muchas expectativas y demandas que en un sentido han sido estimulantes, y en otro nos han producido agobio, nos han creado culpa y nos han dispersado, pues como saben muy bien los y las investigadoras, el trabajo de producción intelectual creativo y riguroso requiere mucho tiempo. Hay, en sentido contrario, quienes creen que el camino está allanado, que hemos llegado, que no hay que preocuparse, pues la mayoría de las facultades de teología tienen *una mujer* y ya tenemos muchas publicaciones a nuestras espaldas.

Son ambiguos, también, porque algunas reconocemos el coste de las instituciones y los

⁴ Para recordarlas por sus nombres, cf. P. de Miguel, *Los movimientos de mujeres y la teología feminista. Una visión panorámica desde nuestro contexto*, DDB, Bilbao, 2002, pp. 21-25; sobre el homenaje reciente a Pilar Bellosillo, M. Salas y T. Rodríguez de Lecea, *Una nueva imagen de mujer en la Iglesia*, Ed. ACE (Acción Católica Española), Madrid, 2004.

medios a nuestra disposición en un contexto en el que resulta difícil la producción de un pensamiento teológico creativo, original y vinculado a la realidad cultural en la que nos movemos.

Junto a este tipo de condicionamientos se encuentran otros de naturaleza diversa, sobre todo si nos referimos a la perspectiva de género y feminista. Las teólogas españolas todavía tenemos poco contacto con ámbitos feministas laicos y tenemos poco conocimiento de la producción en teología feminista. En España hay pocas traducciones de las teólogas feministas clásicas y actuales.

Las diez palabras en teología feminista indican el lugar en el que nos encontramos. Muestran las tendencias que recorren la diversidad de nuestra teología, una diversidad a la que damos la bienvenida y que valoramos como indicio de nuestra propia riqueza compartida. En este sentido el libro es un foro *virtual* en exposición, discusión y debate. Somos mayoría, todavía, las que venimos del campo de la Biblia, pero se apunta un incremento de las especialistas en teología sistemática, dogmática y moral. Se echan de menos la espiritualidad y la pastoral, que no se ven ni parecen existir, pues en este campo la reflexión es todavía escasa. La historia constituye un ámbito transversal, pero la especialidad nos la brindan las historiadoras del ámbito civil.

Algunas autoras, como también teólogas que no forman parte del libro, estamos en el ámbito académico y otras fuera de él, pero rara es quien no se encuentra con un trasfondo de otra disciplina que amplía el campo de su contexto intelectual: la salud, la filosofía, la historia, la psicología, el trabajo social, la antropología, las ciencias políticas... Y la mayoría de nosotras alimentamos nuestro pensamiento con la pertenencia a movimientos de mujeres, igual que ellos se alimentan de nuestras publicaciones. Otras teólogas se en-

cuentran perdidas, sin sitio, aparcando la reflexión para mejores momentos. Algunas estamos ilusionadas y otras nos sentimos decepcionadas.

10 palabras... y otras muchas

El elenco de términos muestra lo dicho y apunta a lo no dicho, bien porque lo damos por supuesto, bien porque todavía no está formulado. El orden de los artículos pretende poner en práctica lo consensuado en metodología crítica feminista: la experiencia, la historia y el presente abierto. Nos apoyamos en la *experiencia* de las mujeres, que tiene carácter de *proceso* o de camino y en donde se articulan el *compromiso* y la *fiesta*. Es lo que vivimos cristianas y cristianos habitualmente. El proceso de la experiencia que incluye la acción transformadora y la celebración, no los vivimos en el vacío, sino en un contexto marcado por la *tradición*, en donde la *Palabra* tiene un lugar preeminente y de cuya estrecha vinculación surge y resurge continuamente la *identidad*. Y en el presente abierto en el que somos y nos sentimos cristianas y cristianos, encontramos el horizonte que es Dios como *Misterio* y un modo de vivir que se concreta en el aquí y ahora, aunque no se cierra en él, verdadera *propuesta*, pues nunca se termina de realizar. Y al final, en hitos del camino, en un acto de reflexión, nos paramos a pensar, ordenar, intentar entender, construir categorías... revisando y creando el *método* como un instrumento de vida para la vida. Esto es lo que ofrecemos en este libro.

Y ya una última palabra, que vuelve sobre la realidad y con la pretensión de animar las vocaciones teológicas, la cualificación y el talento de tantas mujeres españolas.

En primer lugar nos referimos a la inflación de las apariencias, pues parece que somos más de las que somos, pero esto no es así por varias razo-

nes. La primera, insistimos, la escasez de medios y la falta de plausibilidad (social, eclesial, económica) La segunda tiene que ver con quienes solicitan más teólogas, más publicaciones, más lugares en los que estar, más foros de debate, más divulgación... sin caer del todo en la cuenta de la dificultad que entraña este quehacer. La teología es tarea de medio y largo plazo, un producto anti-consumo. Pide, así, la generosidad de las instituciones, grupos y personas que demandan teólogas.

En segundo lugar nos referimos a la supuesta mayor libertad, que aunque es así teóricamente, en la realidad está tan condicionada que nos lleva a preguntarnos por su viabilidad.

Quienes coordinamos el libro y las autoras que lo hemos escrito somos teólogas vocacionadas y con la capacidad suficiente como para dedicar una parte de nuestro tiempo (algunas a tiempo completo) a la teología. Nos gustaría que sus páginas alentaran no sólo vocaciones teológicas, sino también sus condiciones de posibilidad.

*Mercedes Navarro Puerto
y Pilar de Miguel Fernández,
editoras*

Experiencia

La experiencia de las mujeres en la teología feminista. Prácticas de teología fundamental feminista

Rosa Cursach Salas

Introducción

Me he tomado el privilegio de subtítular el presente artículo, pues con ello pretendo poner en sobreaviso a las lectoras y lectores, sobre las líneas que siguen; mi intención no es tanto explorar “las experiencias de las mujeres”, sino retomar críticamente la pregunta que se hacía Pilar de Miguel, en las jornadas de la ATE del año 2000, al empezar su reflexión sobre el estado de la cuestión de las cristologías feministas. Ella planteaba el hecho de que uno de los presupuestos de fondo de éstas es el tomar las experiencias de las mujeres como categoría interpretativa, y se preguntaba: ¿eso qué significa?

A lo largo de estas páginas intento analizar qué pretende la teología feminista al tomar como punto de partida y fundamento de la reflexión teológica “la experiencia de las mujeres”, analizándola críticamente e intentando plantear los problemas teóricos y prácticos que surgen. Al mismo tiempo he tomado la categoría (Wo/men's ekklesia) ekklesia de las mujeres, al considerar que goza de mayores posibilidades, si lo que pretendemos es hacer teología feminista, y no únicamente teología de mujeres o hecha por mujeres. Creo que hacer esta distinción es importante, pues, como voy a intentar mostrar, una teología hecha por mujeres no debe tener necesariamente como objetivo la emancipación de la mujer (ya sea en la Iglesia o en la sociedad) ni que albergar

necesariamente la intención de ser crítica hacia el orden patriarcal, ni tan siquiera tomar la opresión de las mujeres en la Iglesia ni en la sociedad como bases para su reflexión. Por otra parte considero que la o las teologías feministas pretenden teorizar las luchas de las mujeres dentro de la Iglesia y la sociedad, para que se tornen espacios de los/las iguales.

En un primer momento analizo de forma crítica la pretensión de tomar como punto de partida del quehacer teológico feminista “la experiencia de las mujeres”. En un segundo momento, voy a tomar, como ya he dicho, la categoría de Elisabeth Schüssler Fiorenza “wo/men’s ekklesía”⁵ como categoría válida para la elaboración teológica. Y finalmente, a partir de las posibilidades teóricas y prácticas de esta categoría, como crítica a la teología patriarcal y hacia determinadas teologías feministas, voy a intentar sugerir una posible agenda de praxis feminista, o lo que es lo mismo, de espiritualidades feministas.

La experiencia de las mujeres en la teología feminista

Apuntes previos: las mujeres en el orden patriarcal

Al tomar como referente de la construcción teológica feminista la experiencia de las mujeres,

⁵ Tomo la categoría “ekklesía de las mujeres (wo/men)” con el reconocimiento de la novedad que esta supone, y al mismo tiempo con la pretensión de analizarla, para demostrar su fuerza y sus posibilidades; no creo que sea una categoría agotada. Al mismo tiempo quiero decir que voy a escribirla en inglés, pues de esta forma queda mucho más clara su intencionalidad. La autora escribe la palabra “wo/men” (mujer) con la intención de desestabilizar las nociones esencialistas que puede tener la plabra “women”. De esta forma pretende sugerir las múltiples opresiones que sufren las mujeres y, al mismo tiempo, incluye también a los varones (“men”) que son oprimidos y no gozan de poder en la sociedad.

se supone que ésta tiene que ser necesariamente diferente a la experiencia de los varones. Aunque no podemos negar que la forma de estar en el mundo de hombres y mujeres ha sido diferente, tampoco debemos pasar por alto la construcción de la realidad que ha hecho posible no sólo que asumamos estas diferencias, sino además que situemos en un papel subordinado a las mujeres con respecto a los varones.

Reivindicar la experiencia de las mujeres como lugar teológico o como punto de partida de la teología puede tener el peligro de considerar el “cómo han vivido las mujeres” como aquello que puede acercarse más a Dios, olvidando así que nuestras experiencias están teñidas de opresión, marginación, dolor, etc. No podemos reivindicar estas experiencias como más auténticas, como si nuestro modo de estar en el mundo fuera la mejor forma posible de estar en él. En este sentido haríamos el juego al patriarcado y nos quedaríamos tal como estamos. Las mujeres hemos crecido, nos hemos formado, hemos configurado nuestras visiones de nosotras mismas, del mundo y de Dios, dentro de un orden en el que se nos ha adjudicado un papel secundario. De ahí que la teoría feminista, como teoría que se fundamenta en las luchas de las mujeres para su liberación, analice el patriarcado “como el conjunto de estructuras e ideologías sociales que han permitido a los hombres dominar y explotar a las mujeres a lo largo de la historia conocida”⁶.

El patriarcado en un sentido etimológico se entiende como “gobierno de los padres” y algunas autoras como señala Alicia H. Puleo⁷ consideran

⁶ E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, Trotta, Madrid 1996, 140.

⁷ A. H. Puleo, “Patriarcado”, en C. Amorós (ed.), *10 palabras clave sobre mujer* Verbo Divino, Estella 1995, 22-54.

que la categoría de patriarcado (como en el caso de Celia Amorós) es sinónima del sistema sexo-género, ya que éste se sostiene gracias a un sistema jerárquico de dominación del varón sobre la mujer.

Al mismo tiempo, Puleo distinguirá dos tipos de patriarcados, por una parte los patriarcados de coerción y por otra parte los patriarcados de consentimiento, advirtiendo además que ninguno de los dos tipos se da de forma pura, pues en los patriarcados coercitivos se da el consentimiento, y a la inversa. De todas formas podríamos hablar de patriarcados de coerción en aquellas sociedades donde se da violencia represiva hacia las mujeres, en este sentido un ejemplo sería el de muchísimas sociedades islámicas. El patriarcado de consentimiento sería el que se da en las sociedades occidentales modernas, donde se prohíbe la discriminación por razones de sexo, pero la desigualdad perdura en varios niveles.

Creo que debemos prestar atención al llamado patriarcado de consentimiento por la labor que nos compete a nosotras, pues como señala Puleo siguiendo a Anna Jónasdóttir, uno de los aliados del patriarcado de consentimiento es el amor. Ella señala que éste es un pilar de la dominación masculina, en el sentido que los varones reciben afecto y ello les permite poder lidiar con mayor éxito en el espacio público. Por otra parte, las mujeres sufrimos su carencia, estamos subalimentadas en lo que a amor se refiere.

Las mujeres en el orden patriarcal, tomando prestadas las palabras de Marcela Lagarde⁸, somos “seres-para-los-otros”, somos aquellas que tienen que dar la vida, sentido y cuidado a otros. Si no

vamos más allá de ser “seres-para-los-otros”, si no empezamos a preocuparnos por nosotras mismas, perpetuamos roles como el de la crianza y educación de los hijos, el de procurar el bienestar de los que nos rodean, etc... seguimos ancladas en las tareas que se nos han adjudicado ya sea por “naturaleza” o por “voluntad divina”. En este sentido, debemos preguntarnos si determinadas prácticas y/o espiritualidades, como gran parte de los ecofeminismos, no se fundamentan en la comprensión de las mujeres como “seres-para-los-otros”. Muchas veces apelando a una supuesta superioridad moral de las mujeres, lo que se hace es perpetuar la dominación patriarcal.

De todas formas, como apunta Lagarde, hoy las mujeres, gracias a las luchas feministas, empezamos a vivirnos como “seres-para-sí”, y en muchas de nosotras se da lo que ella ha denominado un sincretismo de género, refiriéndose al hecho que las mujeres hemos empezado ya a ocuparnos y preocuparnos por nuestro bienestar. Sin embargo, en determinadas relaciones, sobre todo en el ámbito de la familia y muchas veces en las iglesias, seguimos ancladas en actuar y comprendernos como “seres-para-los-otros”. “Los otros” es lo que da sentido a nuestras vidas, unos “otros” que pueden ser familiares, los/las que necesitan de los servicios sociales, la misma naturaleza, etc. Son muchas las mujeres que aunque la feminidad se haya visto tocada por la modernidad, en su vida cotidiana y en la comprensión de sí mismas como mujeres y como creyentes siguen sin ocuparse de sí mismas. De todas formas, no debemos olvidar la dificultad que tenemos hoy al hablar de las mujeres en general, pues si hay algo que caracteriza actualmente a las mujeres es la diversidad y las diferencias que se dan entre nosotras, diferencias que no sólo vienen dadas por el hecho de sabernos individuos de pleno derecho sino también ante diferencias de clase, raza, etnia, formación, etc. Por eso mismo, no podemos admitir

⁸ M. Lagarde, *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Horas y Horas, Madrid 2000.

que se nos heterodisigne homogéneamente, y en este sentido sí que podemos hablar de estar marcadas por la modernidad.

A pesar de las diferencias que vivimos las mujeres entre nosotras, no podemos olvidarnos de que el patriarcado es un sistema global y que de esta forma la dominación de los varones sobre las mujeres no es ajena en ninguna cultura. En este sentido en todas las culturas las mujeres tenemos un papel subordinado, pues “por el solo hecho de ser hombre o de ser mujer se ocupan posiciones sociales y políticas previamente asignadas. Igualmente cada cual debe desarrollar actividades, realizar funciones, tener comportamientos y vivir de acuerdo con las especificaciones de su género”⁹.

Todo ello nos lleva a pensar que la experiencia histórica que tenemos en común las mujeres es la de este “ser-para-los-otros”. Si pretendemos construir una teología feminista que tenga su fundamento en las experiencias de las mujeres no deberíamos olvidar que éstas se forjan dentro de un sistema patriarcal y en las luchas para sobrevivir y transformar este sistema.

La cuestión de la experiencia

Entre los distintos materiales con los que trabaja la teología feminista, está el de la “experiencia de las mujeres”, basta ver las mismas publicaciones en las que aparece como subtítulo esta categoría¹⁰. Es frecuente en teología apelar a la experiencia de las mujeres sin explicar a qué nos referimos cuan-

do hablamos de ésta, a qué tipos de experiencia, en qué campos, en qué sentido. ¿Nos referimos a experiencias tipificadas como “femeninas” dentro de un orden patriarcal, como podría ser la experiencia de la maternidad...? El mismo concepto de experiencia nos puede llevar a equívocos, por lo que creo es una tarea primordial la de mostrar qué queremos decir con este término y ver sus posibilidades, si es que las tiene, en la elaboración teológica feminista.

¿Nos puede servir la experiencia de las mujeres como principio metodológico de la teología feminista si éstas, como dice Elisabeth Schüssler Fiorenza, “también han internalizado valores culturalmente femeninos, y en consecuencia, tienden a reproducir la política patriarcal cuando hablan o escriben”¹¹?

Para seguir un orden empezaremos por explicar qué entendemos por experiencia, tomando la definición que hace de ella Xabier Pikaza¹²; sin entrar en sus análisis, podemos sostener que la experiencia es la vida significada. Las y los sujetos vivimos en un mundo de significados desde el cual nos enfrentamos con la realidad, en nuestra condición de estar abiertos a ella, la experiencia es algo más que la vivencia de unos hechos. Si convenimos que la vivencia es la confrontación directa con los fenómenos, con lo que acontece, la experiencia será nombrar esa realidad, interpretarla desde una estructura que por una parte nos vendrá ya siempre dada y a la que mantenemos o transformamos a partir de nuestras formas de

⁹ M. Lagarde, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Horas y Horas, Madrid 1996, 75.

¹⁰ Me estoy refiriendo aquí al libro publicado en el año 2002 por Trotta de Ivon Gebara que lleva por título *El rostro oculto del mal*, Madrid.

¹¹ E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996, 49.

¹² El autor considera que “la experiencia es el modo de encontrarse abiertos hacia la realidad percibiéndola como tal y articulándola en unidades significativas”. X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Sígueme, Salamanca 1981, 42.

estar, de actuar, de significar¹³... Al entender así la experiencia nos damos cuenta de que mujeres y varones nos relacionamos con y entre nosotros y con la realidad desde determinadas precomprensiones. En este sentido, M^a Jesús Izquierdo, refiriéndose a la construcción social de los cuerpos sexuales, nos remite a la cuestión de la construcción de la experiencia. Ella considera que “la experiencia es construida significativamente en condiciones sociales, bajo condiciones de relación que vienen dadas, sobre las que no hemos tenido control”¹⁴. Lo que nos recuerda la autora es el hecho de que esta situación no nos exime de la responsabilidad de transformar estas relaciones con vistas a conseguir un mayor bienestar para nosotras, la mujeres. Nuestra praxis y nuestra teoría puede mantener esta situación o puede por otra parte ser crítica con la misma. En la introducción del *Malestar en la desigualdad*, Izquierdo nos remite a la cuestión de nombrar la realidad; Ante ésta podemos adoptar dos tipos de conciencia, por una parte una conciencia positiva, que tendrá el efecto de normalizar las situaciones tal como están, ya que esta “dice fundamentarse en cómo las cosas son y se ven”¹⁵ o una conciencia crítica, la cual nos permite “comprender a los

sujetos contruidos socialmente y por tanto condicionados, pero a la vez capaces de transformación”¹⁶.

De ahí que no existe, ni podemos pretender que exista una esencia humana, de varón o mujer, que podamos por una parte reivindicar o por otra intentar alcanzar. Nuestras vidas están siempre conformadas en un universo de sentidos, que, como en el caso del patriarcado, del capitalismo, del clasismo, etc., crean malestar, desigualdad, opresión, y aunque estos condicionan nuestra mirada hacia la realidad, no la determinan. El transformar esa mirada por otras que permitan un desarrollo de los hombres y las mujeres en condiciones de igualdad, solidaridad, etc., es lo que debe pretender, y pretende en muchos casos, el feminismo en todas sus dimensiones teóricas y prácticas.

Análisis crítico de “la experiencia de las mujeres” en la teología feminista

La teología feminista intenta analizar críticamente la interpretación bíblica, la moral, la cristología, etc. para desentrañar las construcciones de sentido, de significado que oprimen a las mujeres, al mismo tiempo que busca las líneas, los trazos que puedan serle útiles para potenciar formas de vida más democráticas en el seno de las iglesias y las sociedades.

Hace algunos años, Elina Vuola¹⁷ analizó la cuestión de la “experiencia de las mujeres” en la teología feminista. Su trabajo consiste en un análisis de la praxis como método de la teología lati-

¹³ M^a Jesús Izquierdo nos ofrece un ejemplo del hecho de que un mismo fenómeno de la existencia al ponerle palabras, al significarlo, partimos siempre de situaciones sociales, políticas, religiosas dadas, y de que el hecho de resignificar este fenómeno, nombrarlo de forma distinta, es una forma de subvertir estas condiciones que suponíamos de sentido común: “A la supuesta rudeza de los varones en sus relaciones con las mujeres, que recibía el nombre de virilidad, ahora se la nombra con otras palabras: violencia sexual y malos tratos. A lo que antes se nombraba como entrega amorosa del ama de casa al cuidado de los suyos, ahora además se puede nombrar como explotación doméstica del ama de casa” (M^a J. Izquierdo, *El malestar en la desigualdad*, Cátedra, Madrid 1998, 16).

¹⁴ *Ibid.*, 95.

¹⁵ *Ibid.*, 17.

¹⁶ *Ibid.*, 17-18.

¹⁷ E. Vuola, *Teología feminista de la liberación. La praxis como método de la Teología Latinoamericana de la Liberación y de la Teología feminista*, IEPALA, Madrid 2000.

noamericana de la liberación, que compara con la “experiencia de las mujeres” en la teología feminista. Ella nos advierte de las deficiencias epistemológicas y de la falta de análisis de los propios puntos de partida que se dan tanto en una teología como en otra. En gran parte de su obra Vuola analiza cómo entienden y cómo utilizan distintas autoras la “experiencia de las mujeres”, además de las críticas que les hacen otras tantas.

Haciendo un recorrido por la teología feminista vemos cómo en la década de 1980 empiezan a distinguirse varias teologías; en lo que hasta entonces había sido la teología feminista aparece la teología womanista, la mujerista y más recientemente la Queer theology, etc. Esta diversidad de enfoques en teología feminista surge a partir de la conciencia y de la crítica de muchas mujeres de distintos contextos hacia la teología feminista europea o estadounidense, pues consideran que ésta se basa en las experiencias de mujeres blancas, educadas, de clase media, heterosexuales, etc. La crítica se dirige a la pretensión de universalizar estas experiencias, sin tener en cuenta la experiencia de las mujeres de otras razas, clases sociales, etnias, orientaciones sexuales, etc.

De ahí surge la pregunta de si hay alguna experiencia biológica o alguna esencia femenina que determine que todas las mujeres tengamos la misma experiencia y de esta forma podamos hablar de “experiencia de la mujer”. Pero si tal esencia femenina, biológica o de otro tipo, no existe ¿debemos suponer que las experiencias de las mujeres serán tan diversas como mujeres hay en el mundo? De ser así ¿se debe abandonar el proyecto feminista, con su pretensión emancipadora universal?

Así, el tomar como punto de partida de la teoría y de la teología feminista “las experiencias de las mujeres” se enfrenta con varios problemas:

En primer lugar la cuestión de la diversidad de las experiencias de las mujeres: éstas están mediatizadas por contextos culturales, raciales, étnicos, de clase, etc. Así, por ejemplo, Beatriz Sierra Leguina en una análisis de las mujeres de Brasil, nos muestra cómo la interrelación de raza, clase, edad, etc., condiciona la percepción de las mujeres sobre un determinado hecho, como por ejemplo en relación a la institución familiar: “La institución de la familia es más fuerte en las clases altas y medias latinoamericanas. Es un símbolo que diferencia a las mujeres legalmente casadas de clase media y alta de aquellas con un estatus más bajo, cuyas uniones suelen ser de hecho. Estas últimas pueden llegar a tener más independencia de sus parejas en lo que se refiere a la institución del matrimonio, además de mayor movilidad. Y, sin embargo, esta “liberación” es raramente deseada por estas mujeres, cuyo anhelo es el de alcanzar el estatus de clase media que proporciona un matrimonio respetable”¹⁸.

Un segundo problema que se plantea, es la cuestión de por qué privilegiar el punto de vista de las mujeres sobre el de los varones, pues éste sería también un punto de vista parcial y no tiene en este sentido por qué ser mejor que el de los hombres. De esta forma, Sandra Harding¹⁹ analiza las epistemologías del punto de vista elaboradas por diversas teóricas; estas consideran como punto de partida de la teoría feminista y de la ciencia las actividades de las mujeres y otras matizan que no hay que centrarse únicamente en estas actividades, sino también en la política y la teoría

¹⁸ B. Sierra Leguina “Voces de mujeres en procesos políticos de transición: organizaciones femeninas y feministas en Brasil, en I. López y A. R. Alcalde (coord.), *Relaciones de género y desarrollo: hacia la equidad de la cooperación*, IUDC/UCM, Los libros de la catarata, Madrid 1999, 70.

¹⁹ S. Harding, *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid 1996.

feminista. De todas formas, el análisis feminista de estas actividades no nos resuelve el problema más allá de ofrecer un punto de vista diferente, ya que obvian las estructuras culturales y sociales que provocan que las mujeres se dediquen a unas actividades y no a otras, en un sistema patriarcal.

Esto mismo se da en la teología feminista, muchas veces se justifica tomar como punto de partida de ésta “la experiencia de las mujeres” por la aportación distinta que éstas hacen a partir de su diferencia sexual. Se suele criticar el olvido histórico de lo femenino en la teología, y considerar secundaria la condición femenina. Pero al mismo tiempo no hay pretensiones de superación de la dicotomía masculino/femenino, y se sigue, así, dentro de una antropología centrada en la complementariedad. Algunas teólogas se limitan a considerar que el punto de vista de la mujer era la visión que hacía falta para poder tener una visión completa, en este sentido no se invita a ningún cambio en la teología tradicional²⁰. Además no pueden servir como punto de partida de la teología feminista las actividades características de las mujeres, ya que si, como dice Sandra Harding, estas actividades “no están mediadas por la lucha y el análisis feministas, las prácticas y el pensamiento característico de las mujeres siguen formando parte del mundo creado por la dominación masculina”²¹.

Por otra parte, Vuola centra sus análisis en autoras como Rosemary Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza. Destaca la autora que ambas,

²⁰ Considero que Felisa Elizondo, en M. Navarro (ed.), *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1993, al hacer su análisis a partir de la voz “mujer”, se encontraría dentro de este tipo de reflexiones que no suponen ningún avance a la teología tradicional.

²¹ S. Harding, o. c., 131.

al tomar como categoría interpretativa en la teología feminista, “la experiencia de las mujeres”, no se centran tanto en sus aspectos biológicos sino más bien en los históricos y culturales, y que parten del hecho de que todas las mujeres son oprimidas en todas las sociedades, destacando Vuola que de todas formas esta situación no debe entenderse desligada de su especificidad social, cultural, racial, etc.

La cuestión que surge es si se puede hablar de las mujeres como grupo y de su papel subordinado en el contexto patriarcal y al mismo tiempo atender la gran diversidad y diferencias que hay entre las mujeres. Vuola estaría de acuerdo con Anne-Louise Eriksson, en el sentido de que tanto Ruether como Fiorenza han dado a la “experiencia de las mujeres” una posición epistemológica privilegiada, aunque discreparía con ella al considerar Eriksson que ambas autoras dan un enfoque ginocéntrico a su teología, pues Vuola considera que no pueden etiquetar a estas autoras de esencialistas y que debemos examinar sus enfoques en el contexto de la teología de la liberación.

Aunque profundicemos más en el próximo apartado sobre la obra y las categorías interpretativas de Elisabeth Schüssler Fiorenza, sí que considero que debemos tener en cuenta que sus propuestas no pueden considerarse como esencialistas y ginocéntricas. La autora no se centra, ni toma como punto de partida “la experiencia de las mujeres” en un sentido esencialista, ni tampoco en identidades fijas de las mujeres, sino que considera que “la teoría y la práctica de la lucha por transformar las relaciones patriarcales de dominación y subordinación es un principio tanto descriptivo como normativo para un interpretación crítica feminista de la liberación”²². En

²² E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, o. c., 64.

este sentido la autora nos sitúa en la/el sujeto de la teología feminista, no tanto desde una identidad homogénea de las mujeres, sino que para ella más bien se trata de modos de estar; así, podemos afirmar que para Fiorenza no son “las experiencias de las mujeres”, normativas para el quehacer teológico feminista, sino las luchas por transformar la realidad de subordinación de las mujeres.

De todas formas, la crítica de Vuola, que compartiría, es la falta de reflexión de la teología feminista sobre sus antecedentes teóricos. El que la reflexión teológica se centre en “la experiencia de las mujeres” puede correr el peligro de suponer la posición marginal de las mujeres como un punto de vista epistemológico privilegiado, pues la pregunta que surge sería ¿cómo podemos considerar como punto de vista privilegiado el del oprimida/o si precisamente lo que hace todo oprimido es luchar para salir de esta situación?

Concluyendo, Vuola nos dice que la gran pregunta en la teología feminista es “cómo hablar de las realidades concretas de las mujeres, obviamente marginadas, aunque en diferentes formas y en diferentes niveles en todas las sociedades existentes, y no caer en posiciones absolutistas y esencialistas que reivindican una esencia femenina y un privilegio epistemológico para la experiencia de las mujeres”²³. Desde esta perspectiva considero que la teología feminista debe echar mano de la teoría feminista, y ver cómo en ésta se plantean estos debates, pues si por una parte se hace imposible “la experiencia de las mujeres” como fundamento de la teología feminista (ya que esta tematización es criticada por mujeres de otros contextos) y también se pone en duda desde enfoques postmodernos la

posibilidad de una categoría universal de mujer, debemos investigar otras categorías. De no ser así, nos vemos abocadas a un relativismo que hace imposible llevar a cabo cualquier proyecto feminista.

Apuntes desde la teoría feminista

Desde la teoría feminista Celia Amorós²⁴ ha cuestionado las críticas que las propuestas postmodernas realizan al feminismo, considerando la no conveniencia de una alianza entre feminismo y postmodernidad. La autora considera que se deben rechazar los planteamientos que enmascaran la subordinación de las mujeres; en este sentido la autora advierte sobre los peligros que supone para la praxis y la teoría feminista, admitir el sentido fuerte del postulado postmoderno de la muerte del sujeto, aunque “el feminismo ha de plantearse qué concepción del sujeto es la más adecuada si su proyecto ha de entenderse como una transformación del sistema jerárquico de género-sexo o patriarcado”²⁵, Amorós se muestra de acuerdo con la distinción que hace Benhabib, entre una versión fuerte y una versión débil de la muerte del sujeto. El feminismo asumiría la versión débil de la muerte del sujeto, como “desmitificación del sujeto masculino de la razón”²⁶.

Pero no puede admitir la versión fuerte de esta muerte, ya que el feminismo tiene como punto de partida la conciencia feminista y esta presupone un sujeto. Celia Amorós caracteriza esta conciencia feminista como una forma pecu-

²³ E. Vuola, o. c., 140.

²⁴ C. Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997.

²⁵ C. Amorós, o. c., 357-358.

²⁶ C. Amorós, o. c., 359.

liar de ser mujer: “Esta existencia reflexiva de ser-mujer se caracteriza por una permanente re-interpretación, una resignificación bajo el signo de lo problemático, la impugnación, la transgresión, el desmarque, la re-normativización siempre tentativa... Todo ello requiere un sujeto y por tal se entiende alguien que pueda interrumpir reflexivamente la cadena del significado constituida tomando distancia crítica y ‘alterándola creativamente’”²⁷. Y todo ello a partir de los instrumentos que cada cultura posee.

Me interesaba sacar a colación los planteamientos de Celia Amorós, para profundizar más en los problemas que tiene planteados la teología feminista, si por una parte ésta es criticada por posiciones postmodernas, por otra el feminismo, o más bien todo proyecto emancipatorio que pretende plantear alternativas a los discursos existentes, debe guardarse del relativismo, ya que si todo vale, hasta el patriarcado tiene su razón de ser.

No le vale a la teología feminista renunciar a “la experiencia de las mujeres” como su fundamento y apostar por “las experiencias de las mujeres” sin que se proponga ningún principio normativo que nos permita analizarlas y tomar aquello de las experiencias de las mujeres que sirvan para un proyecto teológico feminista.

Como ya he dicho en la introducción, en el próximo apartado pretendo analizar la categoría “wo/men’s ekklesía” propuesta por Elisabeth Schüssler Fiorenza, para ver sus posibilidades como fundamento de la teología feminista; comprobar si en la medida en que se trata de una categoría universal no anula lo concreto, o si no deja de ser una suma de experiencias concretas de mujeres, sin que medie entre ellas un principio que nos haga suponer un sujeto.

²⁷ C. Amorós, o. c., 359.

De la experiencia de las mujeres a la “wo/men’s ekklesía”²⁸. Fundamentos para una teología feminista

La “wo/men’s Ekklesía”, en la obra de Elisabeth Schüssler Fiorenza

Aunque resulte difícil llegar a conclusiones, ya que la teología feminista, como todo saber debe estar siempre en revisión de sí misma, me atreveré a afirmar que no debemos situar su fundamento en “la experiencia de las mujeres” sin intentar antes aproximarnos a otras categorías y analizar sus posibilidades. Me propongo en esta parte hacer un análisis de la categoría acuñada por Elisabeth Schüssler Fiorenza, de la wo/men’s ekklesía.

Como epílogo de su obra *En memoria de Ella*, la autora propone como posibilidad de una

²⁸ Aunque ya me he referido anteriormente a la terminología utilizada por la autora, considero oportuno apuntar que *En memoria de ella* (DDB, Bilbao 1989), la autora utiliza el término plural de mujer “women” de forma distinta a como aparece en otras obras posteriores en las que separa “wo/men” para hacer notar la inclusión de las mujeres y hombres marginalizados por la Iglesia patriarcal. De todas formas, debo añadir que no he tenido acceso al original inglés, y que en la traducción no hay ninguna nota que nos pueda hacer suponer que considera el término “women” inclusivo de mujeres y hombres. En una nota de la autora en la obra *Cristología feminista crítica* (Trotta, Madrid 2000, 15, nota 1), la autora aclara sus pretensiones respecto a la ortografía utilizada “mi ortografía no ortodoxa quiere llamar la atención a los lectores sobre el hecho de que aquellas estructuras kyriarcales que determinan las vidas y el estatus de las mujeres también tienen un impacto sobre los hombres de las razas, las clases, los países y las religiones subordinados, aunque de manera diferente. Por ende, la ortografía wo/men trata de comunicar que, cada vez que hablo de wo/men, no solamente quiero incluir a todas las mujeres, sino también a los varones oprimidos y marginalizados. Consiguientemente, ‘wo/men’ debe entenderse como expresión inclusiva antes que como un término de género exclusivo universalizado”.

espiritualidad que se conciba a sí misma como feminista, la *women's ekklesia*²⁹. Para ella esta categoría es por una parte una esperanza futura, ya que las mujeres en una Iglesia patriarcal no participan como iguales, y al mismo tiempo es ya una realidad, ya que las mujeres hemos empezado a reunirnos para reivindicar nuestro papel en la iglesia, y participar en la toma de decisiones en la misma. Esta *women's ekklesia*, vivida en la tensión del ya pero todavía no, encarna de alguna forma “la visión de una ‘nueva iglesia’ solidaria con los oprimidos y los ‘más pequeños’ de este mundo, la mayor parte de los cuales son las mujeres y los niños que dependen de ellas”³⁰.

La *women's ekklesia* va más allá de las espiritualidades feministas preocupadas únicamente de meditaciones, símbolos, etc., centradas en una divinidad femenina, pues éstas no expresan la especificidad del movimiento iniciado por Jesús que propone una visión de Dios, de la comunidad y del mundo alternativos. Optar por la *women's ekklesia* es hacer una opción religiosa y política, en el sentido de hacer la experiencia de Dios “no... dentro de nosotros, sino entre nosotros (Lc 17,21)”³¹. Así, concluyendo la reconstrucción histórica de la mujer en el cristianismo primitivo, la autora propondrá como fundamento de la fe y la praxis cristiana la *ekklesia*, la asamblea de los/las discípulos/as iguales; este “no es un término estático o local, ni siquiera una expresión religiosa; designa una reunión real de personas, la asamblea de los ciudadanos libres de una ciudad, llamados a reunirse para decidir los asuntos

que afectan a su propio bienestar”³². En este sentido la exclusión de las mujeres de la asamblea supone el hecho de que la Iglesia no lleva a cabo el proyecto por el que ha sido convocada, ya que si Dios se experimenta entre nosotros y no se dan las condiciones necesarias para que esta experiencia pueda tener lugar, lo que no ocurre si no se posibilita la inclusión real de todos y todas en la asamblea. Al mismo tiempo la *ekklesia*, entendida como asamblea de todos y todas, en su condición dinámica y de proceso siempre inacabado, nos conduce a una concepción de Dios dinámica y en proceso siempre inabarcable.

La *women's ekklesia* además de remarcar el carácter asambleario de la reunión de los convocados/as por el Espíritu/Sofía, remarca también el carácter femenino de ésta; desde ahí se entienden las críticas de ginocentrismo de las que ha sido objeto la tematización de Schüssler Fiorenza, ya que diversas teólogas consideran que la formulación de la *women's ekklesia* no es sino caer en lo mismo que se critica de la Iglesia patriarcal, pero al revés. De todas formas, las propuestas de *women's ekklesia* como espacio en el que se forjan las espiritualidades feministas debe entenderse aquí, dentro del intento que ha hecho Schüssler de reconstruir la historia del cristianismo primitivo y haber mostrado la participación y exclusión de las mujeres en la iglesia y las luchas de éstas por su liberación. Así, la *women's ekklesia* tematiza la herencia bíblica que hemos recibido, es así memoria del pasado y al mismo tiempo se convierte en resistencia ante toda forma de opresión patriarcal.

Si en *En memoria de ella*, nos presenta la *women's ekklesia* como espacio en el que se pueden construir y sostener espiritualidades feministas, en *Pero ella dijo* la “*women's ekklesia*” aparece

²⁹ El término “*ekklesia*” lo toma del nuevo testamento, haciendo hincapié en que no se trata de un término religioso, sino civil y político, ya que “*designa los ciudadanos libres que se reúnen para decidir sobre sus asuntos espirituales y políticos*” E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, o. c., 402.

³⁰ *Ibid.*, 402.

³¹ *Ibid.*, 403.

³² *Ibid.*, 403.

cerá además como espacio retórico³³ desde el que articular la hermenéutica bíblica feminista, la cual “no debe concebirse en los términos de la lógica occidental de la identidad, sino en términos de la lógica de la democracia”³⁴. De esta forma Schüssler Fiorenza se aleja de una posible concepción esencialista de la “wo/men’s ekklesia”, pues no articula su discurso en términos de identidad de género, sino en términos políticos. Al mismo tiempo que esta aparece como un espacio situado en unas determinadas cosmovisiones.

En esta obra la autora incorpora las críticas que se han hecho hacia una teología feminista de corte occidental, que olvida las múltiples opresiones que padecen las mujeres, pues a la opresión de género debe añadirse las opresiones por razón de clase, etnia, opción sexual, etc. Así la “wo/men’s ekklesia” aparece como una imagen evocativa que permite aglutinar diferentes grupos de interés feminista. Schüssler se propone ampliar la concepción de patriarcado, pues además de como categoría que expresa el sexismo inherente en la sociedad, debe ser entendido como sistema provocador de múltiples opresiones, como ya hemos señalado, que interactúan entre ellas. Schüssler critica las teóricas feministas que se limitan a sumar a la lista otras opresiones además

de la opresión de género, sin prestar atención al hecho de que éstas interactúan entre ellas, provocando opresiones que se multiplican; así, en el centro de la wo/men’s ekklesia se sitúan “las diversas experiencias que las mujeres han tenido de la opresión multiplicativa”³⁵.

Schüssler intenta desmarcarse de una concepción esencialista de las mujeres y remarca el hecho de la imagen de “Iglesia hogar” presente en algunas teologías feministas: la Iglesia como hogar, como un lugar en el que protegerse de una sociedad cada vez más deshumanizada.

Esta concepción se centra en una demanda de igualdad de derechos de la mujer en la Iglesia en lo que se refiere al acceso a la teología y a los ministerios, por ejemplo, pero, al hacer un análisis crítico de la opresión que ejerce la religión bíblica, estas teologías se quedan sumidas en interpretaciones patriarcales de la religión y no reconocen la Biblia y la Iglesia como opresoras. Por otra parte, también se aleja de las teologías feministas centradas en la imagen del Éxodo; éstas comprenden que las mujeres no tienen posibilidades de liberación si no abandonan la Iglesia³⁶. La crítica que les hace Schüssler Fiorenza es la de crear una espiritualidad ginocéntrica, pero sobre todo, estas comunidades de mujeres que han abandonado la iglesia patriarcal esconden la implicación que han tenido y tienen las mujeres en las estructuras patriarcales y además “tienden a atraer a mujeres que poseen experiencias e identidades religioso-culturales parecidas”³⁷. De esta forma, estas comunidades no incorporan los debates, las apreciaciones, de las diversas teologías

³³ E. Schüssler Fiorenza, considera que, metodológicamente, la hermenéutica, además de entender los textos, produce al mismo tiempo significados, por lo que la exégesis bíblica, es a la vez una hermenéutica y una retórica. Desmarcándose de una concepción popular de retórica, que considera ésta como “propaganda engañosa”, Schüssler aclara que su intención de análisis retórico feminista de los textos, es “para analizar cómo los textos bíblicos y sus interpretaciones crean o sustentan valores teoéticos, opresores o liberadores, prácticas socio-políticas y cosmovisiones”. Se trata de descubrir las intenciones retóricas, interesadas, tanto de los textos como de sus interpretaciones. *Pero ella dijo*, o. c., 70-71.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, 153.

³⁶ “Las feministas reclaman el éxodo de las religiones bíblicas hacia la tierra prometida de la comunidad feminista y la espiritualidad de la Diosa”. *Ibid.*, 165.

³⁷ *Ibid.*, 166.

fruto de distintos contextos: culturales, geográficos, étnicos, sexuales, etc. Por lo que la Iglesia de las mujeres ha sido un movimiento básicamente de mujeres blancas, que se han mantenido en la lógica de la identidad.

La imagen de la “wo/men’s ekklesía” tiene la intención de superar estas imágenes que se mantienen en la lógica de la identidad. Así pues, cabe preguntarnos ¿cómo se articula la wo/men’s ekklesía para no quedar atrapada en la lógica de la identidad, y al mismo tiempo tener la capacidad de proponerse como espacio en el que se articula el proyecto feminista como proyecto emancipador para todas las mujeres? La wo/men’s ekklesía se comprende como espacio de alianzas entre diferentes comunidades de mujeres, y al mismo tiempo pretende recuperar el silenciamiento de las mujeres en la Iglesia patriarcal, al reclamar el hecho de que las mujeres hemos sido y somos Iglesia.

La wo/men’s ekklesia como espacio de luchas políticas

Schüssler destaca la comprensión y la intención política de la wo/men’s ekklesía. Ya nos hemos referido anteriormente a la comprensión de “ekkesía” como la asamblea de los ciudadanos libres que se reúnen para tomar decisiones que afectan a su propio bienestar; así, la wo/men’s ekklesía se sitúa del lado de aquellos proyectos y teorías que apuestan por una radicalización de la democracia. Desde teorías del discurso y de participación política plena, es como podemos comprender la formulación de la “wo/men’s ekklesía” que nos propone Schüssler Fiorenza, no desde una articulación feminista en términos de identidad y de ontología femenina.

La “wo/men’s ekklesía” se debe entender desde las luchas feministas basadas en la lógica de

la democracia, con la pretensión de construir bases políticas y no biológicas o culturales para hacer frente a la opresión. Pero ¿qué se pretende decir, cuando hablamos de una lógica democrática? La concepción de democracia de Schüssler va más allá de las democracias liberales, de las que gozamos los países occidentales. Considera que “se ha desarrollado como un patriarcado capitalista fraternal”³⁸ y debemos tener en cuenta aquí las críticas a la democracia liberal realizadas por diferentes teóricas feministas³⁹, sobre todo en lo que se refiere a la separación de la sociedad en las esferas de lo público y de lo privado, crítica que por su parte retoma Schüssler Fiorenza. En contraposición a la democracia liberal, su propuesta democrática, que representa con la imagen de la “wo/men’s ekklesía” debe entenderse como un espacio heterogéneo, como un espacio en el que las alianzas se realizan no por identidades asignadas, sino por vínculos políticos, que se basan en la asunción de valores que limitan y validan las demandas. En *Pero ella dijo*, es donde Schüssler nos ofrece su comprensión democrática, la cual es entendida a partir de la lógica de la igualdad radical. La “wo/men’s ekklesía” como espacio democrático radical, que se propone transformar la sociedad y la Iglesia, se fundamenta en asumir: “el sufragio universal, la igualdad de acceso, igualdad de respeto, igualdad de derechos, igualdad de bienestar, igualdad política, igualdad económica, igualdad social, igualdad religiosa, heterogeneidad, inclusividad, participación, autodeterminación, liderazgo alternante”⁴⁰, como los valores que limitan su propia auto-comprensión.

³⁸ *Ibíd.*, 159.

³⁹ Véase los artículos de C. Pateman y A. Philips, por ejemplo, en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona 1996.

⁴⁰ *Ibíd.*, 157.

Así, la wo/men's ekklesia, entendida "en el sentido de la asamblea democrática o del congreso de las mujeres, es un oxímoron, una combinación de términos contradictorios con la finalidad de articular una alteridad política feminista. Estableciendo la iglesia de las mujeres como tal alteridad, se identifica la comunidad cristiana y la interpretación bíblica como ámbitos importantes de luchas político-intelectuales feministas para transformar el patriarcado occidental"⁴¹. Esta construcción de términos contradictorios tendría dentro de las iglesias los mismos efectos que tiene en el movimiento feminista la de "tercer estado dentro del tercer estado" (como se autodenominaron las mujeres de la Revolución francesa), formulación que además de funcionar como autodesignación, en términos políticos y no en términos biológicos esencialistas, para las mujeres incluye las incongruencias del mismo proyecto revolucionario⁴².

La wo/men's ekklesia entendida dentro de la lógica de la democracia posibilita que se articulen e interrelacionen diversos discursos feministas que, además de diferentes, pueden ser contrapuestos; así la wo/men's ekklesia se convierte en un espacio donde las mujeres concretas pueden dar forma a sus propias historias en diálogo con otras mujeres. La wo/men's ekklesia tal como se explicita en *Pero ella dijo*, se aleja de concebir a las mujeres como un grupo homogéneo al mismo tiempo que ofrece el espacio y los recursos para que se pueda articular el proyecto emancipador del feminismo. No apela a una feminidad común o a una naturaleza de las mujeres, sino que se sirve de las luchas históricas, políticas y religiosas de las mujeres en oposición, muchas veces multiplicada por razones de cultura, clase, etnia, opción sexual, etc.

⁴¹ *Ibíd.*, 170.

⁴² C. Amorós, o. c., 364.

En su obra cristológica feminista encontramos una mayor profundización de la centralidad de la dimensión política en la wo/men's ekklesia; siguiendo la teoría del discurso presenta la wo/men's ekklesia como un espacio contrahegemónico al kyriarcado⁴³, este espacio contrahegemónico es entendido como una práctica crítica y una visión de la democracia radical en la sociedad y en la religión, ya que la realidad, sea cual sea, "ya sea la del Jesús histórico, ya la de la experiencia de la mujer, es siempre un constructo retórico ideológico moldeado por los lenguajes culturales y el marco de algún momento histórico particular"⁴⁴.

⁴³ Schüssler Fiorenza en esta obra ha abandonado casi por completo el concepto de patriarcado sustituyéndolo por el de kyriarcado, concepto ya utilizado en *Pero ella dijo*, ya que considera que el término patriarcado únicamente conceptualiza la opresión en términos de sexo/género, y en cambio el término kyriarcado tiene la capacidad de conceptualizar las estructuras interrelacionadas de dominación, ya que etimológicamente significa (gobierno del señor). Considero que más que una sustitución debe darse una ampliación del término patriarcado, pues es precipitada, ya que por una parte considero que no ofrece un análisis profundo del término patriarcado, pues sus matices y las conexiones de este con el capitalismo que encontramos en varias autoras, dan muchas posibilidades al concepto, aunque la autora considera que estas conexiones consisten en un simple añadir opresiones a la opresión de género. Por otra parte, si se abandona el concepto de patriarcado, el feminismo se encuentra sin ningún concepto que dé cuenta especialmente de la opresión que sufren las mujeres por parte de los varones, aunque muchas teóricas feministas como Celia Amorós reconozcan, por otra parte, la necesidad de reformular el concepto, para dar cabida a las transformaciones históricas que se dan en este sistema de opresión. No debemos olvidar que aunque tal vez para muchas mujeres la opresión de género no es la primera, ni la más importante, pues en sus contextos se dan con mayor énfasis otras opresiones, si que la opresión histórica primigenia que sufrimos las mujeres es la opresión de género, y que muchas otras opresiones tienen su fundamento en el patriarcado, véase Carole Pateman, o. c. Las relaciones entre patriarcado y liberalismo.

⁴⁴ E. Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Trotta, Madrid 2000, 49.

Por lo tanto, si se trata de elaborar, en el contexto de la cristología que analiza Schüssler en la obra mencionada, un discurso contrahegemónico, se tratará de analizar la manera como se han ido elaborando los dogmas cristológicos, y qué procesos de poder los han convertido en hegemónicos.

De esta forma la *wo/men's ekklesia* se erige en espacio que problematiza los discursos religiosos dominantes, al convertirse en centro hermenéutico de la interpretación bíblica y en la construcción cristológica feminista. Esta consiste en “una articulación hermenéutica, construida discursivamente, que quiere traer a conciencia el hecho de que la religión patriarcal del “sentido común” cultural y la democracia masculino-mayoritaria hayan excluido a las mujeres”⁴⁵.

La *wo/men's ekklesia* es comprendida como el espacio en el que se articulan las diferentes luchas feministas para transformar los discursos patriarcales sociales y religiosos. Sería entonces el marco desde el que construir una identidad política capaz de llevar adelante el proyecto feminista.

Al igual que hace en la obra *Pero ella dijo*, Schüssler Fiorenza aquí también resalta la contradicción de los términos que ofrece la posibilidad “de articular una ubicación política feminista desde la cual hablar. Es un empeño por intersectar múltiples discursos públicos feministas y localizar contradicciones ‘ideológicas’, alternativas feministas y posibilidades feministas aún no realizadas”⁴⁶. Esta ubicación política feminista es posible como heredera de las luchas históricas, religiosas y políticas de las mujeres, en contra de los sistemas de opresión, en las luchas por transformar el patriarcado.

De esta manera considero que Schüssler Fiorenza, con la conceptualización de la *wo/men's ekklesia*, nos permite ir más allá de una teología feminista fundamentada en “la experiencia de las mujeres”; el fundamento es así un espacio donde se articulan diferentes discursos políticos, religiosos y feministas. Un espacio democrático que se propone como alternativa a los discursos patriarcales que excluyen a las mujeres, las definen como los otros de lo normativo y les asignan identidades que limitan su libertad colectiva e individual, su inclusión y sus proyectos. Discursos que definen a las mujeres como seres-para-los-otros. La *wo/men's ekklesia* como espacio político feminista, desarticula las identidades femeninas basadas en la biología o en la naturaleza de “la mujer” para articular identidades feministas funcionales que lleven a cabo los proyectos emancipatorios, y al mismo tiempo nos permite recuperar la articulación de las escrituras y la tradición religiosa, en términos de conflictos políticos, de poder, y no únicamente en términos religiosos o culturales⁴⁷. En este sentido, los/las sujetos que se dan a partir y que presupone la *wo/men's ekklesia* son sujetos políticos, construidos discursivamente en medio de relaciones y conflictos de poder. No se trata, por tanto, del sujeto individual ahistórico

⁴⁵ *Ibíd.*, 50-51.

⁴⁶ *Ibíd.*, 52.

⁴⁷ Creo que pueden ilustrar lo que afirmo las interpretaciones que se realizan de la Biblia a partir de estudios antropológicos, un ejemplo de ello estaría en la interpretación de los textos de Mc.7,24-30 y Mt.15,21-28 tal y como los expuso Elisa Estévez en una conferencia que pronunció recientemente en Palma de Mallorca. Estévez destacaba en la narración del encuentro de Jesús con una mujer pagana que le pide que libere a su hija de un espíritu maligno, la novedad del debate que se establece entre Jesús y esta mujer en contraposición de la que suele establecerse en el resto del evangelio de Jesús con sus contrincantes, en las que suele haber uno que pierde y otra que gana. La novedad de estos textos reside en el hecho de que en el diálogo con la mujer no se dan elementos de competición y ninguno sale perdiendo, se lleva el diálogo a un terreno diferente al de la competición.

que en la apropiación de su yo, de sí mismo/a, realiza la experiencia de Dios, como expone Elizabeth A. Johnson⁴⁸, siguiendo a Rahner, olvidando así la relacionalidad, y la condición comunitaria, olvidando el ser del ser humano que se construye en unas condiciones sociales determinadas, en medio de luchas y conflictos.

En este sentido creo que también se da una nueva dimensión a la teología, pues en las sociedades secularizadas pero en las que la tradición religiosa, sobre todo la iglesia católica, ha ejercido un fuerte influjo (sí es que no lo sigue haciendo) hasta hace poco, y ha reforzado la identidad de las mujeres como seres-para-los otros, como es el caso de la sociedad española. Es desde ahí que debe entenderse la aportación que debe realizar la teología feminista, no sólo de crítica respecto a las estructuras eclesiales y a la teología institucional, sino que debe mantenerse en diálogo con los movimientos feministas y las teóricas feministas para la realización del proyecto emancipatorio feminista. Dicho en otras palabras, la teología feminista no tiene su cometido únicamente en las iglesias y sacristías, sino en los pueblos, barrios, plazas, instituciones académicas, etc., para potenciar la deconstrucción del sistema patriarcal.

Ofrecer pistas de prácticas feministas para la liberación e inclusión de todos y todas en la Iglesia y para la construcción de una sociedad que quiere articularse en términos de democracia radical, es lo que me propongo en el próximo apartado.

⁴⁸ Aunque Elizabeth A. Johnson, expone la crítica de J. B. Metz a Rahner, referente a la comprensión de la experiencia de Dios como individual, olvidando la condición constitutiva comunitaria de la persona, E. A. Johnson sigue articulando la experiencia de Dios de las mujeres como la experiencia de un Yo, que trasciende y se sitúa por encima de la historia, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002, 89-108.

Algunas propuestas para una praxis feminista

La pregunta que se nos plantea ahora es qué prácticas o espiritualidades feministas posibilitan la women's ekklesia o la integran y conforman; lo que aquí ofrezco son algunas pistas con la pretensión de que sirvan para seguir configurando este espacio político/religioso, inclusivo, heterogéneo, crítico, participativo, igualitario que ya es, pero todavía no, la wo/men's ekklesia.

En lo que sigue no están todas las posibilidades, ni mucho menos, ya que este es un trabajo que debemos realizar entre todas; simplemente ofrezco algunas reflexiones que han surgido a partir de la experiencia de formar parte del grupo de "Creients i feministes" de Palma de Mallorca. El hecho de vivir en una isla, por una parte limita la posibilidad de relacionarte con frecuencia con otros grupos con los que puedas compartir más o menos unos mismos intereses religiosos. Pero al mismo tiempo posibilita el que tengamos que abrirnos y tengamos que compartir nuestras esperanzas y sueños en un mundo diferente, con otros grupos con los que nos une la conciencia de seguir inmersas en una sociedad patriarcal que impide el bienestar de sus mujeres e incluso llega a matarlas.

Este hecho nos ha llevado como grupo a establecer redes con grupos de mujeres y feministas, en el seno del Instituto Balear de la Mujer⁴⁹, compartiendo con estos espacios propuestas y protestas, lo que considero que nos ha permitido ampliar nuestra reflexión más allá de lo estrictamente religioso o eclesial, abriéndonos al compromiso social y político.

⁴⁹ Creo que es justo reconocer a Francisca Mas Busquets, la que ha sido hasta hace poco la directora de este organismo, el trabajo realizado facilitando e impulsando el encuentro y el trabajo conjunto en algunos aspectos entre los distintos grupos de la isla.

Como ya he señalado, las propuestas que siguen surgen de reflexionar sobre este hecho y de interpretar estos condicionamientos religiosos a la luz de la wo/men's ekklesia.

*"Creatividad y disidencia"*⁵⁰

No debe entenderse la creatividad y la disidencia como dos formas de actuar distintas, ni como dos momentos de un proceso, sino tal y como lo plantea Nawal el-Saadawi. Debemos comprenderlas como formas de estar interrelacionadas, partiendo del hecho de que las personas somos creadoras de sentidos, significados, formas de vivir, ideas... El mismo acto de creación se da en la disidencia, pues la crítica a lo establecido reclama la creación de algo nuevo, diferente a lo que se da.

Forjar una espiritualidad, una praxis eclesial y social, creativa y disidente, será lo que pretenda la teología feminista, se trata de esta forma, de alimentar sueños que desestabilicen la comprensión hegemónica de la espiritualidad y praxis cristiana.

Desde el cristianismo se ha entendido muchas veces la praxis cristiana como relación causa-efecto, en este sentido se entendería que desde una relación personal con Dios, que se da en una determinada comunidad creyente, ésta revierte en una praxis en el mundo, y desde ella se vuelve a Dios, como si Dios fuera una instancia a la que hay que consultar y a la que se debe volver, para dar cuenta de la praxis realizada.

⁵⁰ Tomo estos conceptos prestados de Nawal el-Saadawi, psiquiatra y escritora egipcia, autora de *Mujer en punto cero*, que, con motivo de la concesión del Premio Internacional Catalunya 2003, visitó Palma de Mallorca, donde pronunció una conferencia que llevaba por título "Creatividad y disidencia".

Ser creativos/as y disidentes es proponer otras formas de comprender la espiritualidad que superen las dicotomías Dios/mundo, hombre/mujer, religioso/laico, sagrado/profano, espíritu/materia. En este sentido las espiritualidades feministas intentan superar estas dicotomías, lo que se puede ejemplificar en el mismo hecho del lugar que ocupa la Sagrada Escritura en la vida de las mujeres⁵¹. Las espiritualidades feministas no pueden considerar la vida de las mujeres como un punto de partida desde el cual dirigirnos a las escrituras. Desde la visión de la wo/men's ekklesia, las espiritualidades feministas deben ir más allá, deben situarse en el mismo centro de las vidas de mujeres y hombres que luchan para eliminar las múltiples opresiones que padecen sobre todo mujeres y niños/as.

Nos puede servir como ejemplo de disidencia, la hija del faraón egipcio Ex.2,5-10. Después de que el faraón decretara que los hijos varones de los hebreos debían ser inmolados, una mujer hebrea esconde a su hijo durante un tiempo hasta que se ve obligada a deshacerse de él, por lo que lo abandona en el Nilo en un cesto. La hija del faraón descubre el cesto, sus sirvientas lo cogen y, ante el llanto del niño, lo toma, luego aparece la hermana del niño y le ofrece como nodriza a la madre de éste.

El texto parece que da a entender que la hija del faraón no sabe que la nodriza que cría al niño

⁵¹ En varios números de la revista *Concilium* podemos encontrar propuestas de espiritualidades feministas. En junio de 1998, el título de esta revista de teología es *Las Escrituras Sagradas de las mujeres*, y hay varios artículos que se refieren a las mujeres como texto sagrado o a los textos que son sagrados para las mujeres. Los mismos títulos de los artículos ya nos permiten ver que las espiritualidades feministas no sólo se configuran a partir de interpretaciones de las Sagradas Escrituras, que tienen otros centros herméuticos, diferentes y críticos de los que parte la teología tradicional, sino que además evocan a otras escrituras, o a la misma vida como escritura. Cf. *Concilium* 276 (1998).

es en realidad la madre de éste, aunque tampoco da a entender lo contrario, y además se explicita que al oír llorar al niño, la hija del faraón reconoce que se trata de un niño hebreo.

La historia me parece sugerente, por la interrelación de raza, estatus social e intergeneracionalidad que se da, sin que sea obstáculo para la colaboración y la solidaridad. En ella todas las mujeres que aparecen actúan contra la ley de matar a los niños hebreos, son disidentes ante lo establecido. Esta disidencia se ve reforzada por la capacidad solidaria de las tres mujeres, sin olvidar además la participación de las sirvientas. Ellas se oponen a la opresión que padece el pueblo.

Aunque este ejemplo de disidencia que nos ofrece el texto testamentario nos muestre la oposición de las mujeres a la ley faraónica, también se realiza manteniendo el rol femenino de dar vida y criar a los hijos, ejemplo que podría ser utilizado para reforzar el papel de las mujeres como “seres-para-los-otros”. Aquí, tal como ha sido expuesto, pretende servir como invitación a la solidaridad entre mujeres de diversas razas, culturas, estatus socio-económico, etc.

El diálogo interreligioso como superación de la salvación cristiana

M^a Pilar Aquino en la conclusión del nº 288 de la revista *Concilium* nos recuerda “hace ya muchos años que las instituciones religiosas quiriacales han demostrado su ceguera absoluta ante la poderosa presencia de la Sabiduría Divina que mora entre la gente, pero su ceguera es total ante esta Divina presencia que mora en medio de los movimientos y de las luchas feministas globales”⁵².

⁵² M^a P. Aquino, “Conclusión: hacia un mundo nuevo en el poder de la sabiduría”, en *Concilium*, 288 (2000), 149.

Considerar que la divina sabiduría reside en medio de las luchas feministas, que se desarrollan en diferentes contextos culturales, religiosos, de clase, etc., repercute en la misma concepción no sólo de la divinidad, sino de la liturgia y del compromiso que tenemos las cristianas y cristianos.

Las diversas luchas feministas se dan hoy en un contexto de globalización capitalista que intenta homogeneizar las diversas comprensiones y formas de vida bajo la única forma considerada como posible: sometiéndonos a la voluntad del mercado global. La economía de mercado “aparece como la instancia última que ordena razonablemente la vida de las gentes”⁵³; partir de este hecho y de las luchas de diversos movimientos ante este paradigma dominante, lleva a la teología feminista a plantear su praxis en conexión con todos los grupos que luchan para implantar otras formas de situarnos ante la realidad, las cuales se dan en diversas culturas, religiones, etc. De ahí la necesidad de abandonar fundamentalismos religiosos, que como hemos podido experimentar recientemente en la guerra contra Irak, legitiman la opresión.

Desde la teología feminista cristiana debemos abandonar algunas comprensiones del mismo cristianismo que se muestran opresivas hacia “otros” hombres y mujeres; el cristianismo no puede entenderse a sí mismo como el único salvador y liberador de los males del mundo. La historia reciente, al igual que en muchos momentos del pasado, nos muestra las terribles consecuencias que esta visión puede conllevar para determinadas personas. Es así que debemos abrirnos no sólo al ecumensismo en el seno del cristianismo, sino a un ecumenismo más amplio que nos permita no demonizar, ni concebir otras tradiciones religiosas como fuente de todos los

⁵³ *Ibíd.*, 149.

males, en especial de los males que padecemos las mujeres, me estoy refiriendo al mismo judaísmo y al Islam. Ciertamente, no podemos negar el peligro que supone para la vida de las mujeres ciertas concepciones del Islam presentes en muchos países, en los que una determinada interpretación de la religión coránica fundamenta sus leyes, las cuales a su vez desembocan en un verdadero peligro para la vida de las mujeres.

Desde el judaísmo algunas teólogas judías nos han advertido de la insuficiente comprensión del judaísmo que se encuentra en diversas teologías cristianas. Desde éstas no se presta suficiente atención a la diversidad de grupos que se encontraban ya en el judaísmo antiguo, como sigue ocurriendo en la actualidad. Intentar comprender el cristianismo como una superación del judaísmo en general, sin prestar atención a esta diversidad, lleva a considerar el cristianismo superior religiosamente. Así, interpretar los textos evangélicos casi exclusivamente en términos culturales, nos lleva a concebir el movimiento de Jesús como un movimiento de rechazo al judaísmo.

Del mismo modo, nuestra comprensión monolítica del Islam nos lleva también a comprender la religión y el Corán mismo como intrínsecamente opresores de las mujeres. Debemos prestar atención a las investigaciones que las feministas árabes realizan de sus propias escrituras, y a las posibilidades emancipatorias que se desprenden de sus interpretaciones críticas, si queremos superar nuestra comprensión monolítica.

Todo ello es importante si queremos eliminar la nefasta concepción salvadora de la cultura occidental, que se comprende a sí misma como cristiana. Por esto, entre otras cosas, la teología feminista debe estar alerta y no fundamentarse acríticamente en las Sagradas Escrituras, aún cuando nos acercamos a ellas para rescatar aquellas mujeres

que nuestra tradición ha silenciado permanentemente. Pues ello además de no ir acompañado muchas veces de una crítica al patriarcado inherente en las escrituras, nos lleva a una lectura que sostiene la superioridad del cristianismo respecto de las otras religiones, lo cual imposibilita además de un ecumenismo global, el avance de la *wo/men's ekklesía*, comprendida como espacio democrático radical, inclusivo de todas y todos los que luchamos por un mayor bienestar.

Con esto no quiero decir que las feministas cristianas debamos abandonar nuestra propia tradición, más bien lo que pretendo señalar es la necesidad que tenemos de seguir transformando y revisando, como ya venimos haciendo desde hace algunas décadas, las categorías teológicas de las que nos servimos para justificar nuestra razón de ser, que frecuentemente justificamos a partir de la oposición a otras tradiciones religiosas.

En la teología feminista, podemos decir que ya gozamos de una cierta tradición en la búsqueda de categorías para nombrar a Dios, a Jesús, etc., que permitan más la inclusividad que no la exclusión, la heterogeneidad que no la homogeneización. En este sentido, centrarse en la representación de lo divino, como sabiduría, permite por una parte ser fieles a la propia tradición, pero más allá de cánones que excluyen y que no permiten la diversidad y hasta la disidencia en ella, al mismo tiempo que nos permite sentarnos a la mesa del diálogo para la transformación del patriarcado y situarnos en la *wo/men's ekklesía*.

Camino hacia Emaús

Ya para concluir, voy a referirme a una aportación que hice en el curso de verano que organizó el Col·lectiu de dones en l'Església de Barcelona, en julio de 1999. Se me había pedido una aportación cuyo título era “¿Por qué hay

mujeres que no quieren abandonar la Iglesia?”⁵⁴, supongo que si hoy que se me realizar esta misma pregunta, mi reflexión sería más profunda, o tomaría las palabras de Elisabeth Schüssler Fiorenza y diría: porque las mujeres hemos sido siempre y somos Iglesia. Sin embargo, en aquellos momentos me sirvió el tomar como punto de partida la narración lucana de los o las discípulas de Emaús. No pretendo re-narrar la historia como lo hice entonces, sino simplemente pretendo que nos fijemos en el lugar donde transcurre la historia.

Los hechos son los siguientes, Jesús ha muerto y unos discípulos⁵⁵ se dirigen hacia Emaús, con tristeza y decepción por la muerte de Jesús, se alejan de Jerusalén, tal vez vayan a retomar sus vidas, las vidas que abandonaron cuando decidieron formar parte del grupo de Jesús, o tal vez caminen sin saber muy bien hacia dónde van, Emaús puede ser únicamente una parada en el camino no trazado que han emprendido. Lo que deja el texto patente es su tristeza, su decepción que no ha sido mitigada ni tan siquiera por el anuncio de la resurrección que ya conocen, pero ésta no les impide seguir buscando, van conversando y discutiendo por el camino sobre todo lo que ha pasado, Jesús camina a su lado, sin que ellos se den cuenta. Ni la conversación que tienen con Jesús les alienta, únicamente en el momento de partir el pan le reconocen.

Quiero rescatar de la historia el hecho de que la fracción del pan y el reconocimiento de Jesús por parte de los discípulos se realiza más allá de

Jerusalén y fuera del grupo que los evangelios y la tradición posterior nos ha presentado como el núcleo de discípulos de Jesús, ellos no han formado parte de los doce, se trata de un espacio fronterizo, posteriormente regresarán para contar lo que han visto y han experimentado.

Esta situación es la que vivimos muchas mujeres y algunos hombres. No es en el centro de la Iglesia, ni de la comunidad cristiana, donde es posible experimentar la fuerza de la sabiduría que encontramos en “*caminos, plazas y puertas*”⁵⁶, en espacios que no son típicamente religiosos, en reuniones con otros grupos feministas, muchas veces no creyentes, con los que compartimos la utopía.

Conclusión

Retomando lo expuesto anteriormente cabe recordar que las mujeres nos hemos configurado como tales en un sistema patriarcal que construye la categoría “mujer” desde la complementariedad con el varón, asignándonos de esta forma un lugar secundario en la sociedades y en las iglesias. Al mismo tiempo que se nos adjudican roles que nos llevan a que se nos comprenda y nos auto-comprendamos como “seres-para-los-otros”. Al tomar “la mujer” o “las mujeres” como categoría de análisis de nuestras teorías y/o teologías debemos desconstruirlas si lo que pretendemos es la liberación de las mujeres mismas. La emancipación se conseguirá en tanto nos configuremos a nosotras mismas como “seres-para-nosotras”; afirmando, además, nuestra individualidad y asumiendo las diferencias que se dan entre nosotras.

⁵⁴ R. Cursach Salas, “Per què hi ha dones que no volen abandonar l'Església? (III), en AA. VV., *Superar la violència*, Claret, Barcelona 2000, 127-131.

⁵⁵ La narración, aunque se desarrolle en términos masculinos no explicita si se trata de dos varones, de dos mujeres o de un varón y una mujer; por esto mismo me tomaré la libertad, a diferencia de como hice entonces quiero imaginarme que se trata de una varón y una mujer.

⁵⁶ M. Navarro Puerto, “Nosotros sabemos, nosotros podemos: sabiduría y creación en la experiencia espiritual de las mujeres”, en *Concilium*, 288 (2000) 72.

Nuestras experiencias se configuran en un sistema kyriarcal en el que las mujeres sufrimos múltiples opresiones. Es tarea de la teología feminista ofrecer los recursos teóricos y prácticos necesarios para que las mujeres podamos analizar críticamente este sistema y así podamos crear las condiciones sociales, culturales, religiosas, económicas, políticas, etc., que nos posibiliten un bienestar pleno.

En el análisis del uso que hace la teología feminista de la categoría “experiencia de las mujeres” he intentado mostrar de la mano de Vuola las deficiencias de esta categoría, ya que por una parte se hace difícil utilizarla como herramienta de análisis debido a las diferencias que se dan entre las mujeres; por otra parte, pocas veces suele ser sometida a un análisis crítico feminista, de esta forma mantenemos y propiciamos el patriarcado del que queremos librarnos.

Me inclino por la categoría “wo/men’s ekklesía” como punto de partida y fundamento de la reflexión teológica, ya que considero que ésta tiene mayores posibilidades. Dicha categoría recoge la dimensión colectiva o comunitaria que debe estar presente en toda teología y al mismo tiempo se aleja de las teologías y/o espiritualidades individualistas, centradas en buscar únicamente diferentes formas de nombrar a Dios sin que éstas tengan calado en la vida de las mujeres y la sociedad.

Como he intentado demostrar a través de la obra de Schussler Fiorenza, la “wo/men’s ekklesía” tiene un carácter político, se comprende como plenitud democrática, aunque no realizada del todo. Es el espacio en el que se articula la hermenéutica bíblica con intereses democráticos feministas. Así, la “wo/men’s ekklesía” es un espacio interesado de radicalización democrática. El considerarnos nosotras mismas como “wo/men’s ekklesía” no viene dado por nuestra pertenencia

al género femenino, sino que se debe a vínculos políticos que tienen como punto de partida la consciencia de la igualdad radical que existe entre todos y todas. Por eso la entendemos como un espacio donde se articulan identidades feministas funcionales, que nos permiten llevar a cabo proyectos emancipatorios. El sujeto que presupone la “wo/men’s ekklesía” es un sujeto construido históricamente en medio de luchas y conflictos para la realización de la plena humanidad y la plena participación de las mujeres y otras no personas.

Finalmente, he intentado esbozar algunos elementos que considero debemos tener en cuenta al plantear una praxis, o espiritualidad, feminista cristiana. Me he servido para ello de algunos textos bíblicos, con la intención de mostrar que la espiritualidad feminista puede encontrar en la Biblia sugerencias que le sirvan de aliento en la lucha por la emancipación. Pero al mismo tiempo me he alejado de ellos para señalar que una espiritualidad feminista cristiana debe al mismo tiempo alimentarse de la relación y las alianzas que establece con otros grupos feministas, religiosos o no, para la realización plena de todas las mujeres y de todos los hombres que, como ellas, viven el malestar de estar inmersos en una cultural kyriarcal, que somete a las y los que no son varones, blancos, burgueses, europeos o norteamericanos.

Proceso

Lucía Ramón Carbonell

El movimiento feminista como proceso de dignificación humana

*La lucha de las mujeres por
el reconocimiento de su dignidad*

Las personas están por encima de la ley mercantil porque poseen un *valor interno*. No pueden ser sustituidas por algo *equivalente*. Las personas no tienen valor relativo o precio, tienen dignidad. En esta intuición kantiana se fundamenta toda la revolución ética y política que se fraguó en la Ilustración y que cristalizó en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, el referente ético de carácter más universal con el que contamos hasta la fecha. Un mundo que no se propone como proyecto potenciar la plenificación de lo que tiene un valor interno es irracional¹.

Para Kant, el *valor interno* de la persona radica en que es un *sujeto moral autónomo*, alguien libre y racional que puede descubrir por sí mismo y en sí mismo las leyes morales universales y

¹ A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 2002, 232. Ver también *id.*, "Dignidad y no precio. Más allá del economicismo", en Guisán, E. (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona 1988, 140-166.

determinar su acción de acuerdo con ellas². La persona *conserva su dignidad y honra a la humanidad en su persona* cuando descubre la ley moral en su interior y actúa conforme a ella de modo libre y autónomo, respetando la autonomía y la libertad de los otros seres racionales³. En la ley moral inscrita dentro de nosotros está “la máxima de no degradar a ningún otro hombre convirtiéndole únicamente en medio para mis fines (no exigir que el otro deba rebajarse a sí mismo para entregarse a mi fin)”⁴.

Existen grupos humanos a los que la dignidad no les ha sido reconocida sin grandes y costosos esfuerzos. Para las mujeres, la lucha por el reconocimiento de su dignidad se ha transformado en un proceso de liberación en el que se han ido descubriendo a sí mismas como sujetos, como agentes morales. Este proceso sigue en marcha porque “la dignidad, como la identidad a la que se refiere, se conquista, se va construyendo *procesualmente*. Es un movimiento de *dignificación*”⁵.

A lo largo de la historia y todavía hoy la dignidad de las mujeres ha sido negada de muchas formas: cuando se les niega la capacidad de actuar libremente o se les coloca en circunstancias en las que se les niega la posibilidad de elegir; cuando se las trata como cosas, como mercancía o como medio para los fines de otros. Los diferentes feminismos han surgido en el seno de movimientos sociales que luchan por su dignidad.

² Cf. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Espasa-Calpe, Madrid 1975, 127.

³ I. Kant, *Crítica de la razón práctica...*, o. c., 127.

⁴ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid 1989, 318.

⁵ E. Dussel, “Dignidad: negación y reconocimiento en un contexto concreto de liberación”, en *Concilium*, 300 (Abril 2003) 281-282.

Cuando hablamos de feminismo hemos de pensar siempre en plural. Las explicaciones sobre la naturaleza de la subordinación femenina y las medidas adecuadas para eliminarla son muy distintas. Lo que le confiere unidad es “el proyecto global, histórico y completo que el feminismo aborda”, que “todavía es un sueño lejano” consistente “en que toda niña de *todas y cada una* de las comunidades y culturas nazca para compartir un horizonte pleno de potencialidades humanas y que tenga el mismo abanico de opciones ante la vida que cualquier niño varón”⁶. La mayoría de los que temen o rechazan el feminismo probablemente suscribirían este necesario proyecto. ¿Qué sucede entonces? ¿Por qué ese rechazo tan generalizado? Desgraciadamente la contribución del movimiento feminista se ha tergiversado identificándolo con un estereotipo pobre y vulgar. Pero el tiempo pone las cosas en su lugar y nos ofrece perspectiva. Como ha señalado Amelia Valcárcel, muchos de los presupuestos y propuestas del movimiento feminista forman parte hoy de nuestras convicciones, de lo que consideramos simplemente calidad de vida. A pesar de que cuando fueron formulados por vez primera provocaron la indiferencia, el rechazo o la irrisión, todos estamos disfrutando de su herencia y de sus logros⁷.

El feminismo es un rico caudal de pensamiento crítico con un gran potencial de dignificación para hombres y mujeres. Sus aportaciones, nos cuestionan y nos enriquecen a todas y a todos. El proyecto feminista tiene vocación de universalidad tanto por su objetivo como por su objeto: “Es pensamiento crítico aplicado a la realidad social

⁶ B. W. Harrison, “La fuerza de la ira en la obra del amor: Ética cristiana para mujeres y otros extraños”, en A. Loades (ed.), *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997, 274.

⁷ A. H. Puleo, “Feminismo de la igualdad. Memoria de una Ilustración olvidada”, en *El Viejo Topo*, 73 (marzo 1994) 28.

en todos sus aspectos: tanto a lo que los sociólogos consideran 'macronivel', es decir, grandes sistemas políticos, económicos, ideológicos, como al 'micronivel', o relaciones de persona a persona y fenómenos psíquicos internos configurados por la sociedad'⁸.

Un feminismo en clave personalista

Nuestra apuesta va en la dirección de un *feminismo personalista*, que profundice en la herencia ilustrada desde la categoría de *persona*. Un feminismo que centre sus esfuerzos en el reconocimiento de la dignidad de la persona, lo que, en clave personalista implica necesariamente el respeto de las diferencias individuales. *Persona* es una categoría existencial. Los diversos personalismos afirman la primacía de la persona como valor absoluto frente al sistema, las ideas y las cosas⁹. Para Mounier "la persona es la única realidad que podemos conocer y que al mismo tiempo hacemos desde dentro (...) Se expresa por una creación incesante de situaciones, de reglas, de instituciones. Pero como este recurso de la persona es indefinido, nada que lo expresa lo agota, nada de cuanto lo condiciona lo sojuzga.

⁸ *Ibíd.*

⁹ El personalismo no es un sistema filosófico, es más bien una inspiración, una concepción dinámica de la realidad que se nutre de la larga reflexión cristiana sobre la persona y que encuentra en el acontecimiento histórico su interlocutor principal: Mounier, Lacroix, Nédoncelle, Ricoeur, Buber Levinás..., pero también Teilhard de Chardin, Max Scheler, Blondel, Jaspers, Merleau-Ponty o Xavier Zubiri... son algunos de los filósofos relacionados con el personalismo. Sobre el personalismo, cf. E. Mounier, *¿Qué es el personalismo?*, Criterio, Buenos Aires 1965; *íd.* *El personalismo*, Eudeba, Buenos Aires 1967; A. Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, Ediciones pedagógicas, Madrid 1985; G. Ferrer – C. Gomis, *Personalismo y estructuralismo*, Vicens Vives, Barcelona 1992.

(...) Es una actividad vívida de autocreación, de comunicación y de adhesión, que se aprehende y se conoce en su acto como *movimiento de personalización*'¹⁰. Para el personalismo el modo específicamente humano de la existencia, la persona, debe ser incesantemente conquistada. La historia de la persona y del personalismo discurren paralelamente allí donde tiene lugar el esfuerzo humano para humanizar la humanidad. La persona está llamada a la libertad y a la autorrealización mediante la interiorización, la participación en la historia colectiva (encarnación) y la comunicación íntima y singular con los demás y con Dios (trascendencia).

Un feminismo de cuño personalista es necesariamente consciente de la corporalidad, de la diferencia entre organismo vivo y *cuero vivo*, integrador de saberes, abierto a las aportaciones de otras disciplinas –psicología, antropología, sociología, medicina, economía teología...– especialmente cuando aplican la perspectiva de género. Es también un feminismo fenomenológico, atento al despliegue cotidiano de la vida, ya que esa realidad única e irreductible, elusiva y misteriosa –la persona– acontece en cada *vida humana*. Es también un feminismo hermenéutico, que evalúa críticamente el significado y los valores promovidos por los discursos hegemónicos sobre el hombre pretendidamente imparciales y científicos y sus efectos sobre la vida de las mujeres, al mismo tiempo que rescata los relatos de los hombres y mujeres que han reconstruido su identidad en clave liberadora, dignificadora e igualitaria. Un feminismo que nos habilita para recrear a través del lenguaje nuestra propia identidad personal en esa clave y nos permita alumbrar a través de la palabra otras posibilidades de ser más allá de los dictados de unos roles asimétricos fijados interesadamente por la razón patriarcal. Sin

¹⁰ *El personalismo*, o. c., 6-7.

duda, un feminismo que está por hacer, un *feminismo en proceso*.

Hombres y mujeres, identidades en proceso

Cada mujer y cada hombre crean, recrean y negocian su identidad cotidianamente. Sus identidades personales están abiertas y en proceso y dependen tanto de los símbolos culturales como de las prácticas sociales. Todos los niveles del género interactúan en la constitución de la identidad personal femenina y masculina: biología, biografía, historia y simbólica de los sexos¹¹. A menudo las relaciones son conflictivas, dada la asimetría de poder y los conflictos de interés pero estos se encubren. Los conflictos de género suelen plantearse cuando las mujeres tratan de ampliar sus posibilidades existenciales invadiendo terrenos que no les han sido asignados. Entonces se ponen en marcha toda una gama de mecanismos de regulación social. Cuando se resuelven mediante la cooperación y la solidaridad contribuyen a fortalecer los lazos sociales. En otros casos aparece la violencia de género, que sigue siendo rentable socialmente¹².

¹¹ A pesar de que uno de los temas de preocupación permanente de los filósofos, los políticos, los líderes religiosos y los científicos ha sido fijar las normas *naturales* de comportamiento de los géneros, especialmente de las mujeres, existen variaciones históricas y culturales que permiten afirmar que la caracterización de la femineidad y de la masculinidad se crean, se recrean o se negocian en cada sociedad en función de las relaciones de los géneros, la posición económica y social de las mujeres y, por supuesto, las funciones globalmente atribuidas a cada género en dicha sociedad. F. A. Muñoz – C. Martínez López, “Conflictos, violencia y género en la historia”, en V. Fisas (ed.), *El sexo de la violencia*, Icaria, Barcelona 1998, 139.

¹² E. Gracia Fuster, *Las víctimas invisibles de la violencia familiar. El extraño iceberg de la violencia doméstica*, Paidós, Barcelona 2002; L. Ramón, “La violencia doméstica, ¿suceso o síntoma?”, en *Iglesia Viva*, 213 (enero-marzo 2003) 107-116.

A través de esos conflictos, encubiertos o explícitos, se produce una negociación constante, aunque con diferencias de grado, en las identidades de género¹³. En este punto el feminismo ha hecho una aportación positiva al expresar el conflicto abiertamente, formularlo teóricamente y ponerlo en el centro del debate público. Lo ha sacado del ámbito *pre-político*, caracterizado por el empleo de la violencia, situándolo en el centro de la política propiamente dicha, que empieza por el diálogo y la instauración de las libertades¹⁴. De hecho el feminismo es la única reivindicación social realizada de manera no sangrienta¹⁵.

Hacia un poder comunicativo intersexual

El reparto rígido de virtudes en función del sexo fuerza a hombres y mujeres a renunciar en cada caso a cualidades que a fin de cuentas son patrimonio de la humanidad. Para A. Cortina semejante violencia sólo puede superarse desde un *poder comunicativo intersexual* que ayude a articular en cada persona, varón o mujer, lo que Carol Gilligan ha llamado la *voz masculina* y la *voz femenina*, la ética de la justicia y la ética de la compasión¹⁶.

¹³ F. A. Muñoz – C. Martínez López, “Conflictos, violencia y género en la historia”, o. c., 149.

¹⁴ H. Arendt, *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona 1974; J. M. Mardones, “Violencia y democracia. Sobre el concepto político de violencia en Hannah Arendt”, en J. A. Binaburo – X. Etxeberria (eds.), *Pensando en la violencia*, Bakeaz, Centro de Documentación y estudios para la Paz, Bilbao 1994, 39-59.

¹⁵ Esta observación, que da mucho que pensar, la leí por vez primera en M. J. Arana, *Rescatar lo femenino para re-animar la Tierra*, Cuadernos de Cristianismo i Justicia, Barcelona 1997, 13.

¹⁶ A. Cortina, “El poder comunicativo. Una propuesta intersexual frente a la violencia”, en V. Fisas (ed.), *El sexo de la violencia*, o. c., 27-41.

En la década de 1980, los estudios de psicología del desarrollo moral de Carol Gilligan pusieron de relieve que hombres y mujeres tienden a resolver los dilemas morales de forma distinta. Mientras que en un primer momento la menor puntuación de las mujeres en los tests de desarrollo moral se interpretó como una deficiencia de las mujeres, Gilligan llegó a la conclusión de que existen dos lenguajes para codificar el mundo moral, la “voz femenina” y la “voz masculina”. Las dos voces promueven valores y tipos humanos diferentes: “los valores apreciados en el ‘lenguaje masculino’ serían aquellos que van conformando individuos autónomos, capaces de tomar decisiones acerca de lo justo y lo injusto desde condiciones de imparcialidad. Por el contrario los valores preferidos por el ‘lenguaje femenino’ serían aquellos que protegen las relaciones humanas, se hacen cargo de los débiles, se cuidan de las personas concretas en los contextos de acción concretos”¹⁷.

¿Hay que entender esta diferenciación en el sentido de que el primero es el lenguaje de los varones y el segundo el de las mujeres? En absoluto, más que de diferencia en función del sexo habría que hablar de disociación de estos valores dentro de cada hombre y de cada mujer y de división funcional de tareas. Aunque estadísticamente hombres y mujeres se inclinan más en un sentido o en otro, la ética de la justicia y la ética de la compasión son bagaje común y necesario para alcanzar la madurez moral en ambos sexos.

La voz de la justicia y la voz del cuidado inciden en valores imprescindibles que cada hombre y cada mujer han de aprender a conciliar: la responsabilidad y el cuidado con la independencia y la autonomía porque “no hay verdadera justicia

sin solidaridad con los débiles, ni auténtica solidaridad sin una base de justicia”¹⁸. Para progresar, la humanidad “precisa del concierto de las dos voces, pero no repartidas entre dos géneros, sino armonizadas en cada persona”¹⁹.

Ahora bien, el ejercicio de ese poder comunicativo intersexual, que nos ayudaría a superar esa disociación que todos llevamos dentro y a enriquecernos mutuamente con el patrimonio moral universalizable que cada género ha acumulado a lo largo de siglos de socialización diferenciada, sólo es posible si se considera a cualquier persona, sea mujer o varón, como una interlocutora válida a la hora de decidir las normas que le afectan y si se entra en diálogo en condiciones lo más próximas posible a la simetría²⁰.

Pero todavía ha de mejorar mucho la situación económica, social y política de las mujeres para que ese fructífero diálogo pueda desarrollarse en condiciones y hacerse efectivo. Hoy sigue siendo prácticamente imposible para la gran mayoría de la población. No debemos renunciar a ese objetivo sin olvidar que si no se desvela y combate eficazmente la discriminación de las mujeres a todos los niveles las dificultades actuales de comunicación no desaparecerán por arte de magia. La situación ideal de comunicación es todavía un horizonte inalcanzable para millones de mujeres que ni siquiera se consideran a sí mismas como interlocutoras válidas.

Por otra parte, cada vez más hombres y mujeres estamos convencidos de la necesidad de reinventar la feminidad y la masculinidad. Todavía sufrimos las heridas producidas por una concepción rígida de los géneros que nos deforman y

¹⁷ A. Cortina, “El poder comunicativo...”, o. c., 38-39.

¹⁸ *Ibíd.*, 40.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*, 40-41.

nos mutilan²¹. En un sugerente artículo la teóloga bilbaína M. J. Arana nos invita a equilibrar el *ánimus* y el *ánima* dentro de cada uno porque una humanidad descompensada, con una de sus alas rotas, difícilmente podrá remontar el vuelo. El desafío no es sólo de orden psicológico sino también espiritual²².

Pero las resistencias al cambio son muy fuertes. Algunos hombres pioneros empiezan a sufrir graves costes laborales por el hecho de atreverse a ejercer su derecho a la baja paternal. El que prioricen el cuidado de su familia por encima de la promoción profesional es tomado a risa por sus compañeros y genera una fuerte irritación en sus compañeras, que quizá sienten amenazada su hasta ahora incuestionable hegemonía en el ámbito de los hijos. Los varones que intentan abrir caminos poco trillados también son fuertemente penalizados. Las mujeres no son las únicas que sufren en el proceso de cambio cultural que

²¹ Conviene no olvidar que “por cada mujer fuerte cansada de aparentar debilidad, hay un hombre débil cansado de parecer fuerte; por cada mujer cansada de ser calificada como *hembra emocional*, hay un hombre a quien se le ha negado el derecho a llorar y a ser delicado; por cada mujer catalogada como poco femenina cuando compite, hay un hombre obligado a competir para que no se dude de su masculinidad; por cada mujer que se siente atada por sus hijos, hay un hombre a quien le ha sido negado el placer de la paternidad...”. Texto anónimo citado en M. J. Arana, *Rescatar lo femenino...*, o. c.

²² M. J. Arana, o. c., 1. Para Arana, *ánimus* y *ánima* no son esencias de lo masculino y lo femenino sino “intuiciones ‘provisionales’, ‘conceptos unitivos’ que pueden ayudar, explicar algo, y desde luego, profundizadas en la psicología personal y social, nos pueden llevar por caminos insospechados, porque apuntan hacia personas nuevas, hombres y mujeres nuevos y nuevas. Lo que nos interesa aquí es descubrir que la persona humana tiene por delante caminos interiores, intransitados aún desde el punto de vista psicológico y humano, pero que deben ser profundizados desde una fuerte llamada y dimensión espiritual. Es una tarea que la humanidad tiene aún pendiente”. *Ibíd.*, 21.

estamos viviendo. No hace mucho un semanario de tirada nacional exhibía una llamativa portada con el titular: “Así es el nuevo español: Este hombre es material sensible”²³.

Universalizar la causa feminista

La realidad es mucho más compleja de lo que muchos feminismos están dispuestos a admitir a pesar de su lucidez en otros aspectos. También el feminismo necesita reflexionar sobre los cambios que supone la participación igualitaria de la mujer en la sociedad de forma transversal y global. Lo que A. Cortina ha llamado *la extinción de la mujer cuidadora* tiene consecuencias sociales importantes que nos afectan a todos y que el movimiento feminista tiene que afrontar con realismo: ¿Cómo podemos organizar la vida social de forma que garanticemos el cuidado de los más vulnerables, entre los que se cuentan los niños, que son el futuro de la sociedad?²⁴ El feminismo no puede permanecer al margen de estas cuestiones o limitarse a una visión unilateral, porque entonces las soluciones que propugne nacerán mutiladas desde el principio.

Universalizar la causa feminista significa no dejarla sólo en manos de mujeres o reducirla a proyectos marginales propios de institutos de la mujer y de ministerios de asuntos sociales. Como

²³ Magazine de *El Mundo* n. 191, 25-V-2003. En el interior la revista ofrece un reportaje a partir del libro recién publicado por Joana Bonet, *Hombres, material sensible*, Plaza & Janés, Barcelona 2003. La periodista constata a partir del análisis de 1300 relatos íntimos que la sensibilidad masculina está en proceso de reubicación y que el antiguo estereotipo ya no sirve.

²⁴ A. Cortina, “La extinción de la mujer cuidadora”, *El País*, 23-XI-99; L. Ramón, “La mujer que viene. Promoviendo nuevas perspectivas éticas y humanas”, *SalTer*, 1040 (diciembre 2000) 869-888.

afirma V. Camps desde una sana autocrítica “no basta que unas cuantas mujeres se comprometan con su género. La misma política hecha por mujeres ha de abrirse a más objetivos. Las mujeres deben empeñarse en hacer ver la conexión que tienen sus reivindicaciones con la mayoría de las cuestiones sociales”²⁵.

El difícil proceso de alumbrar el propio género

Psicólogos y pedagogos han descubierto que el proceso de alumbrar el propio género es complejo y doloroso para hombres y mujeres, aunque de diferente manera. En él hay que distinguir dos aspectos: la adopción de una identidad de género suele estar definida en torno a los dos años de edad pero la atribución de sentido a cada grupo genérico, la noción clara de lo que ese posicionamiento implica socialmente es un proceso mucho más lento. Durante un largo periodo, niños y niñas están inseguros sobre qué clase de comportamiento es adecuado y dependen de los adultos y de sus compañeros para clarificar la pregunta. Así el género se va construyendo en la interacción y en las prácticas diarias.

a) Asumir la identidad masculina²⁶

En el presente las presiones para adecuarse a las expectativas de género son más fuertes en los niños que en las niñas: su necesidad de “no ser femeninos” es mucho más perentoria que la necesidad de las niñas de “no ser masculinas”. Esto

²⁵ V. Camps, *El siglo de las mujeres*, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, Madrid 2000, 23.

²⁶ Sobre este punto además de la bibliografía citada, cf. el interesante trabajo de E. Badinter, *XY La identidad masculina*, Alianza Editorial, Madrid 1993.

restringe las actividades en las que pueden participar los niños, provoca un virulento antagonismo de los niños hacia las niñas e incentiva el hostigamiento y la exclusión de las niñas²⁷. Margaret Clark ha dejado constancia de que la mayoría de los niños sienten la necesidad de distanciarse de los dichos y hechos propios de las niñas y de las niñas mismas para afirmar su masculinidad: ser masculinos es sobre todo hacer cosas que las mujeres no pueden ni deberían hacer²⁸. Sus investigaciones confirman la tesis de Nancy Chodorow que hace más de 30 años decía que los niños crean y preservan su masculinidad a través del miedo y el rechazo de todo lo que se pueda interpretar como femenino²⁹.

El niño se debate entre dos definiciones de masculinidad: el “héroe”, el “guerrero”, el rebelde que desafía la autoridad y los “gallinas”, los “debiluchos”, que son los que obedecen las normas de la escuela. Por otro lado están los “buenos”, los “responsables”, donde lo “gallina” se identifica con ropa, juguetes o juegos de “nena”. Como señala E. Jordan, esto tiene consecuencias de largo alcance para las mujeres: “los niños y los hombres que se sienten más seguros con la segunda definición terminan por extender el término subordinado más allá de la ropa, los juguetes y los deportes femeninos a cualquier actividad en que las niñas o mujeres participen, pero en la cual los

²⁷ E. Jordan, “Los niños peloneros y sus fantasías lúdicas. La construcción de la masculinidad en la temprana edad escolar”, en M. Belasteguigoitia – A. Mingo (eds.), *Géneros prófugos. Feminismo y educación*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1999, 225-249, con abundantes referencias bibliográficas.

²⁸ M. Clark, *The Great Divide: Gender in the School*, Curriculum Corporation, Melbourne 1990.

²⁹ N. Chodorow, “Being and Doing: A Cross-Cultural Examination of the Socialisation of Males and Females”, en V. Gornick – B. K. Moran (comps.), *Woman in Sexist Society*, Basic Books, Nueva York 1971.

niños y hombres no lo hacen. De esto se sigue que mientras más amplio sea el rango de actividades en donde las niñas están excluidas, menor será la ansiedad de género que los niños podrán experimentar”. Este problema no es exclusivo de las escuelas: “muchas de las desventajas que sufren las niñas y las mujeres tienen que ver con que se encuentran atrapadas en un fuego cruzado entre grupos de hombres que se pelean por la definición de masculinidad”³⁰. En la edad adulta lo masculino sigue identificándose bien con la figura del héroe o el guerrero valiente, fuerte y violento, bien con la figura del “profesional”, el “buen proveedor”, el “cabeza de familia” que en nuestras sociedades del bienestar se ha convertido en la piedra de toque de la masculinidad en las clases medias y altas.

Pero la construcción de género durante la primera infancia puede ser modificada, puede rechazar ciertos discursos y prácticas y crear otros. Muchos hombres ya lo están intentando. Tampoco ellos se encuentran bien atrapados entre estas dos formas de entender la hombría. Es posible redefinir el “héroe”, una imagen que para los niños resulta muy útil como fuente de consuelo y seguridad, más allá de los tópicos de la violencia y el valor proponiéndoles que “la auténtica masculinidad consiste en controlarse a sí mismo y en sostener el valor moral, colocando como términos subordinados la falta de voluntad, el dejarse arrastrar por los impulsos y la rabia”³¹.

Asumir la identidad femenina

En el caso de las mujeres la relación entre madre-hija es decisiva. La psicóloga Monserrat

Ros subraya su influencia en otros planos más allá de lo individual: la historia de las relaciones madre-hija ayuda a esclarecer algunos de los condicionantes que la mujer ha sufrido a lo largo de la historia y “nos permitiría acceder a la historia de las mujeres desde una perspectiva interior, con muchos componentes inconscientes”³². Esta autora, partiendo del hecho de que el protagonismo histórico de las mujeres ha sido y es insatisfactorio en relación con su auténtico potencial, se pregunta por qué las mujeres que tuvieron oportunidad de hacerlo —económica, social e intelectualmente— se rebelaron tan poco. Más allá de la conducta heroica de pequeños grupos, la mayoría desarrollaron estrategias encaminadas casi siempre a sobrevivir lo mejor posible dentro del espacio que les dejaban³³.

Para M. Ros esta postura de dejación en la defensa del propio lugar que tradicionalmente se ha explicado en función de la biología de la mujer, hay que asociarla más bien al mecanismo psíquico de identificación con el poderoso o con el agresor. Ha llegado la hora, afirma la psicóloga catalana, de centrarnos en la casa propia e intentar asumir algunas de las responsabilidades de nuestra compleja historia relacional que, como mujeres, nos corresponden. En gran medida la autonomía femenina se alimenta y se nutre del capital afectivo verbal y no verbal que la madre logró transmitir y la hija pudo recoger. Como a lo largo de la historia las mujeres han tenido que reducir su esencia o su razón de ser a la maternidad, durante siglos las madres han transmitido a las hijas “que no hay nada de terrible en no formar parte del mundo productivo ni en no alcanzar cuota alguna de poder, pues por su biología

³⁰ E. Jordan, “Los niños peloneros y sus fantasías lúdicas...”, o. c., 240.

³¹ *Ibíd.*, 244.

³² M. Ross, *La rebelión insuficiente. La difícil relación madre-hija*, o. c., 16.

³³ *Ibíd.*, 22.

ella tiene algo que jamás nadie le quitará: el hijo³⁴. Una vez aceptada aquella realidad “muchas madres limitaban el desarrollo de sus hijas, ya fuera de manera consciente o inconsciente. Sus razones tenían; entre ellas evitarles problemas y sufrimientos...”³⁵.

Las mujeres como grupo social arrastran todo tipo de déficits desde hace siglos. En la niñez todos necesitamos la reafirmación personal y seguridad afectiva para desarrollar nuestra autonomía y ser felices. Y a pesar de que la autonomía es una de las grandes asignaturas pendientes tanto en los hombres como en las mujeres estas tienen además en su contra su ideal del yo y su ideal maternal: “la cultura reductora ha pontificado para que las mujeres se olviden de sí mismas, de sus normales necesidades, para entregarse a los demás. (...) Pero, ¿ha aprendido también a cuidar de sí misma?”³⁶ El ideal femenino y materno, difícil cuando no imposible de alcanzar, refuerza los sentimientos de culpa tan típicos de las mujeres y tan desmesurados³⁷, que se confunden con la posibilidad de causar o poder causar daño a otra persona si no se cumple con sus *obligaciones*. Mientras que el yo ideal masculino no le dice al hombre que deba cuidar de los demás y entregarse a ellos, “parece que las mujeres tenemos miedo de no cumplir unas expectativas que unas veces nos señalan y otras nos señalamos, aquellas que forman parte del *ministerio de los cuidados y los*

afectos”³⁸. Estos sentimientos de tener *en exclusiva* la responsabilidad del cuidado del hijo son como una “agenda oculta” que se transmite de madres a hijas, un círculo cerrado que tiene que romperse para incluir al padre en el cuidado y en el compromiso emocional. La asunción de la coparticipación emocional es un camino de liberación y de renuncia tanto para las mujeres como para los hombres³⁹.

Hacerse personas singulares más allá de la igualdad y la diferencia

Como veíamos al principio, la persona tiene un *valor interno* que la hace única y no intercambiable, pero siendo *fin en sí misma no es el final de sí misma*⁴⁰. La persona no es cosa, no es algo, su libertad, aunque condicionada y limitada, la convierte en alguien abierto/a, en construcción y en relación. Desde una perspectiva personalista vocación, encarnación, comunión son las tres dimensiones de la persona, “así, los tres ejercicios esenciales en la formación de la persona son: meditación en busca de su vocación; el compromiso, reconocimiento de su encarnación; el despojamiento, iniciación a la donación de sí y a la vida en otro...”⁴¹. Hacerse persona consiste en un proceso de individuación desde la interrelación con los otros y la inmersión en el momento histórico que nos ha tocado vivir. La tradición personalista al incidir en estos aspectos de persona ha hecho una importante contribución de que puede enriquecer la reflexión feminista y que a su vez puede ser fecundada por el feminismo.

³⁴ *Ibíd.*, 28.

³⁵ *Ibíd.*, 46.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Desde la infancia “a la niña no le estaba permitido, y todavía no le está, la manifestación directa de la agresividad. A no ser contra sí misma, es decir, experimentando culpa y arrepentimiento”. Esto puede derivar en una tendencia al masoquismo femenino que para M. Ros sería una respuesta adaptativa y no una inclinación natural de la mujer, como afirmaba Freud. *Ibíd.*, 141.

³⁸ *Ibíd.*, 72.

³⁹ *Ibíd.*, 73-74.

⁴⁰ Esta bonita expresión es de Carlos Díaz. Cf. C. Díaz, “Persona”, en A. Cortina, *10 palabras clave en ética*, Verbo Divino, Estella, Navarra 1994, 304.

⁴¹ Citado en A. Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX*, o. c., 174.

Pero no debe olvidarse que no existe verdadero respeto de la dignidad y verdadero amor sin el reconocimiento de la individualidad personal. Celia Amorós plantea la necesidad del reconocimiento de las diferencias femeninas como paso necesario para alcanzar la igualdad real. Para esta autora existen universos simbólicos distintos para varones y mujeres: el orden conceptual de los iguales y el de las idénticas respectivamente. Mientras que los iguales se reconocen como individuos diversos, dotados de esferas propias de opinión y de poder, las idénticas carecen de principio de individuación, de diferencia, de excelencia, de rango⁴². Los varones definen a las mujeres como idénticas, atribuyéndoles una identidad genérica y defectiva, que impide a las mujeres acceder a la igualdad, que no puede darse de forma efectiva sin la equipotencia, esto es, el reconocimiento mutuo de la individualidad, más allá de las imágenes estereotipadas o inaceptables de la mujer. Es difícil vencer la inercia histórica y social y no subsumir a las mujeres en el genérico ilegítimo “mujer”, anulando sus diferencias, ya que, como observa Amelia Valcárcel, para juzgar la excelencia de las individualidades hace falta más inteligencia y trabajo que para fabricar estereotipos⁴³.

Algunos desafíos éticos y políticos del feminismo

a) Las cifras no engañan

Según Amnistía Internacional, la discriminación es una enfermedad mortal: “diariamente mueren más mujeres y niñas a consecuencia de

⁴² C. Amorós, “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación”, *Arbor* (diciembre 1987).

⁴³ A. Valcárcel, *Sexo y filosofía...*, o. c., 114.

diversas formas de violencia y discriminación basadas en el sexo que por ningún otro tipo de abuso contra los derechos humanos. Cada año, según Unicef, más de un millón de niñas mueren sólo por el hecho de haber nacido mujer⁴⁴. Más allá de las proclamas de una igualdad lograda las grandes cumbres de Naciones Unidas sobre la Mujer proporcionan muchos datos sobre la realidad y proponen una agenda de temas para superar la discriminación/desvalorización de la mujer. El *Informe de la población Mundial 2000* de Naciones Unidas, dedicado monográficamente a los efectos de la desigualdad de género sobre la población mundial, constata que las mujeres salen perdiendo por el hecho de ser mujeres. La discriminación de género tiene consecuencias nefastas para su salud, su integridad física, su acceso a la educación y su participación social y económica. Para Naciones Unidas, esta realidad no se reconoce porque “la realidad de las vidas de las mujeres ha sido invisible para los hombres” y “esta invisibilidad persiste en todos los niveles, desde la familia hasta la nación”.

El Informe concluye que a pesar de compartir el mismo espacio “las mujeres y los hombres viven en mundos diferentes”. Pero con la discriminación femenina todos salimos perdiendo porque “menoscaba la plenitud individual de las personas y frena el desarrollo de los países y la evolución de las sociedades, en detrimento tanto de las mujeres como de los hombres”. Según el Banco Mundial, mientras que la desigualdad de género va aniquilando insidiosamente las perspectivas de desarrollo y reducción de la pobreza, educar a las niñas es una de las maneras más eficaces de promover el desarrollo. De acuerdo con este organismo, las sociedades donde hay mayor discriminación son las que tienen mayor pobre-

⁴⁴ Amnistía Internacional, *Los derechos humanos, un derecho de la mujer*, Edai, Madrid 1995, 10-11.

za, más lento crecimiento económico y menor calidad de vida, en comparación con sociedades donde hay menos discriminación. Los efectos son tanto más intensos cuando más pobres son los países⁴⁵.

Acoger y narrar la discriminación

Pero las mujeres marginadas son algo más que cifras. No son todas iguales. Cada una tiene una historia que contar. Y cada historia encierra algo esencial sobre la vida humana y el sentido profundo de la justicia que se nos escapa en las reflexiones de carácter universal. A través de relatos, canciones, poemas y narraciones literarias, los excluidos encuentran su voz ética y pueden encontrar auténtico reconocimiento. La ética feminista y la ética en general han de hacerse cargo de esos relatos y nutrirse de ellos para discernir lo que significa la justicia. Esos relatos suscitan en nosotros una emoción empática, la compasión, que nos lleva a tratar al individuo como una persona singular, con una historia propia, que comparte con nosotros las flaquezas y las riquezas de la condición humana.

A pesar de que en la historia de la filosofía política, las emociones se han considerado un campo minado, algo irracional e incontrolable que debe recluirse en el ámbito privado, la capacidad de emocionarse es enormemente valiosa y necesaria para el juicio moral acertado, tanto en el ámbito individual como en el de la racionalidad pública. Esto no significa caer en el subjetivismo, pues hablamos de una emoción empática vinculada a hechos probados, acotada por el juicio crítico y libre del interés personal por nuestro propio bienestar. La emoción debe ser

la emoción de un espectador, no de un participante, pero que se centra en un caso concreto ante el que debe tomar posición de forma personal.

Como ha mostrado de forma brillante Marta Nussbaum “el cultivo de las emociones apropiadas es importante para la vida ciudadana. Las emociones apropiadas son útiles para mostrarnos lo que podríamos hacer, y además poseen su propio valor moral, como reconocimiento del carácter de la situación que enfrentamos. Más todavía, motivan una acción adecuada”⁴⁶. Esto es precisamente lo que propone Jesús de Nazaret en la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37). En ella la compasión que se traduce en benevolencia activa y comprometida, forma parte esencial en el proceso de razonamiento moral que nos permite discernir en el terreno práctico el significado de la regla de oro: el amor al prójimo como a uno mismo. La regla de oros, interpretada desde la parábola que la llena de contenido encarna lo que a los ojos del Dios de Jesucristo es la justicia.

El relato vívido y concreto de la injusticia sufrida por las mujeres nos permite vislumbrar la experiencia interior de otras personas. Descubrir las como interlocutoras válidas y no como *número*. Nos solicita imaginar el valor de otras vidas y pone en evidencia la inmoralidad de la inacción y el silencio ante el sufrimiento de nuestros semejantes. No acoger humanamente es la principal forma de desprecio y desamor, es muy indicativo del escaso valor que concedemos al otro. Cuando dejamos hablar a las víctimas, más allá de las condenas genéricas a las que estamos acostumbrados, se nos plantean desafíos éticos que nos obligan a salir de nuestra cómoda distancia crítica.

⁴⁵ World Bank, *Policy Research Report on Gender and Development*, Washington, D. C. 2000.

⁴⁶ M. Nussbaum, *Justicia poética*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile 1997, 109.

El patriarcado se dice de muchas maneras

Allí donde los derechos de las mujeres son reconocidos formalmente también existen datos sorprendentes que requieren una investigación más rigurosa. En nuestro contexto las formas de discriminación se tornan más sutiles. Este es uno de los desafíos del feminismo a las ciencias sociales: necesitamos instrumentos de análisis más complejos para identificar las prácticas y los mecanismos discriminatorios que de facto están operando en la realidad por mucho que nos empeñemos en negarlo. Por ejemplo, si preguntáramos en España si se discrimina a las niñas en el proceso educativo, la gran mayoría respondería que el sexismo en la educación y sobretodo en la educación escolar es algo del pasado. Sin embargo, los resultados de las investigaciones tanto en España como en otros países occidentales prueban lo contrario⁴⁷. Algunos hechos resultan difíciles de explicar. Por ejemplo, ¿por qué las mujeres, si pueden elegir libremente, siguen escogiendo las profesiones peor valoradas en el mercado de trabajo y la que obtienen menores remuneraciones?⁴⁸ Por otra parte, las investigaciones sacan a la luz algo que mis alumnas universitarias experimentan cada nueva promoción: “hombres y mujeres con la misma calificación académica obtienen posiciones sociales y remuneraciones distintas por su trabajo”⁴⁹.

Para M. Subirats y C. Brullet, “las consecuencias del sexismo educativo han de ser buscadas probablemente en la internalización de unas pautas de género diferenciadas, que comportan dis-

tintos tipos de expectativas y posibilidades y una jerarquización de los individuos”, por lo que, hoy por hoy, “transmitir género masculino y femenino es dar a los individuos unas posibilidades no sólo distintas, sino desiguales”⁵⁰. Todos los datos permiten pensar que la discriminación sexista no afecta a la capacidad escolar, sino a la construcción de la personalidad: “Es la confianza en sí mismas, en sus criterios propios y en su capacidad para afrontar todo tipo de responsabilidades lo que han perdido en el proceso educativo y, en general, en todo el proceso de socialización”⁵¹.

Además, los trabajos de estas pedagogas confirman su hipótesis general de que “el discurso de la igualdad, que subyace en la implantación generalizada de la escuela mixta, ha llevado, en la práctica, al desarrollo homogeneizado del modelo masculino cuya adopción supone para las niñas una posición secundaria”⁵². Porque al menos en Cataluña, ámbito al que se circunscribe su investigación, “la unificación curricular y de criterios de formación no se ha hecho por fusión de los estereotipos masculino y femenino, sino por extensión de los primeros al conjunto de los individuos”. Así, aunque las niñas participan cada vez más en las actividades de los niños, se produce cada vez un mayor desprecio de las actividades consideradas tradicionalmente femeninas, que en cierto modo se presentan como menos dignas de ser incluidas y transmitidas por la escuela.

Tratamiento igualitario y jerarquización de los géneros

De ello puede extraerse la conclusión de que “el orden dominante es un orden masculino, y

⁴⁷ Cf. M. Subirats – C. Brullet, “Rosa y azul. La transmisión de los géneros en la escuela mixta” en M. Belasteguigoitia – A. Mingo (eds.), *Géneros prófugos...*, o. c., 189-223, con abundantes referencias bibliográficas.

⁴⁸ *Ibíd.*, 196.

⁴⁹ *Ibíd.*, 197.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ *Ibíd.*, 215.

⁵² *Ibíd.*, 212.

ello en forma creciente, hecho que puede no oponerse directamente al tratamiento igualitario de los individuos de ambos sexos, pero que remite a una diferenciación y jerarquización de los géneros⁵³. Las implicaciones éticas de esta educación igualadora, más que igualitaria, y los desafíos que plantea para alcanzar la auténtica igualdad no pasan inadvertidos para M. Subirats y C. Brullet. “La devaluación sistemática –en nuestra cultura y especialmente, en la institución escolar transmisora de los elementos culturales legitimados– de todos los elementos tradicionalmente constitutivos del género femenino supone una fuerte mutilación tanto de los niños y de las niñas como de la propia esfera cultural de la sociedad”. Y todavía más, añadiría yo: de su capital ético y sus recursos emocionales. Ya que “sólo la personalidad protagonista es valorada: la atención al otro, o toda actitud que denote ‘ser para otro’, no es entendida sino como carencia, sumisión y debilidad⁵⁴. Es más, “la dominación indiscutida de las pautas consideradas masculinas borra incluso la posibilidad teórica de otras pautas, otros valores⁵⁵”.

Estas autoras llegan a una conclusión que supone todo un desafío ético: “todo cuanto las niñas podrían aportar de específico a las relaciones en el aula carece de interés: hoy, ni siquiera es imaginable en términos positivos, no es sino nimiedad o silencio. Pensar en una forma escolar realmente coeducativa, que integrara para los niños y las niñas los antiguos valores y comportamientos diferenciados en géneros, choca con una dificultad obvia: ni siquiera sabemos cuáles son los elementos positivos que habría que rescatar del legado tradicional de las mujeres; casi siempre acabamos reduciéndolo a tareas domésti-

cas, como si la carga histórica de la feminidad hubiera consistido únicamente en la capacidad de lavar⁵⁶. El esfuerzo por eliminar el sexismo de la educación nos aboca necesariamente a una tarea ingente, pero no por ello menos necesaria: rehacer el sistema de valores y actitudes que se transmiten, repensar los contenidos educativos, “en una palabra, rehacer la cultura, reintroduciendo en ella pautas y puntos de vista tradicionalmente elaborados por las mujeres, y poniéndolos a la disposición de los niños y las niñas, sin distinciones⁵⁷”.

No creas tener derechos

Las filósofas políticas feministas han puesto en evidencia que en las sociedades democráticas la justicia para las mujeres sigue siendo un objetivo a lograr. Como nos advierten las autoras de la Librería de Mujeres de Milán en palabras de Simone Weil, “hay una mala manera de creer tener derechos y una mala manera de creer que no se tienen⁵⁸”. La experiencia histórica reciente ha puesto en evidencia que la igualdad de oportunidades no se conseguirá sólo a través de la igualdad formal de derechos⁵⁹ porque las estructuras sociales que se basan en esa subordinación continúan vigentes. Nuestra organización social es el resultado de una larga historia en la que se daba por supuesto que el papel *natural* de las mujeres era prestar servicios domésticos. Durante

⁵⁶ *Ibid.*, 217.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, Horas y Horas, Madrid 1991, 7.

⁵⁹ Ver I. Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, Valencia 2000.

⁵³ *Ibid.*, 214.

⁵⁴ *Ibid.*, 216.

⁵⁵ *Ibid.*, 217.

mucho tiempo las mujeres han dependido de los hombres y han prestado a la sociedad todo tipo de servicios gratuitamente a cambio de una seguridad económica y sin ningún reconocimiento por parte del Estado o del sistema económico que ha considerado este trabajo como actividad no productiva o economía *informal*.

La incompatibilidad entre los horarios y la ubicación del trabajo remunerado y los horarios y las vacaciones escolares y la falta de servicios públicos para atender a los niños dependen de estos presupuestos y ponen en evidencia su vigencia. Mucho más que su inclinación natural o los prejuicios sociales, la organización social es el verdadero impedimento para el desarrollo profesional y la autonomía personal y económica de las mujeres, al menos en Europa. Como señala S. Moller Okin “mientras sigan teniendo una responsabilidad desproporcionada respecto de las tareas domésticas, la crianza de los hijos/as y el cuidado de las personas enfermas y ancianas, y su trabajo siga siendo algo privado, infravalorado, no remunerado o escasamente remunerado (...) las mujeres estarán sistemáticamente en una situación de desventaja”⁶⁰.

Encarnar socialmente las exigencias del reconocimiento recíproco desvelando las situaciones de injusticia, denunciándolas y ayudando a hacer justicia en la vida cotidiana es la gran revolución pendiente de la ética⁶¹. En este punto la justicia para las mujeres es todavía una meta lejana: “en millones de interacciones diarias (...) las mujeres se encuentran en desventaja y son infravaloradas repetida y sistemáticamente con

respecto a los hombres, en una amplia variedad de contextos”⁶².

Una habitación propia

La redistribución igualitaria de bienes y cargas básicos de la sociedad es una condición necesaria para lograr la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres. Todas las sociedades asignan recursos, posibilidades, propiedades, privilegios y obligaciones en función del género. Forma parte de la teoría de la justicia y de la teoría política el preguntarse si ese reparto es justo, equitativo e igualmente beneficioso para todas y todos. Es necesario repensar el trabajo “femenino” y “masculino”, doméstico y remunerado. En cualquier caso la necesidad de promover la autonomía de las mujeres como personas y agentes morales, que pasa necesariamente por la promoción de su autonomía económica, es innegociable.

No se trata de la mera supervivencia en casos extremos, sino del desarrollo personal de la mujer y de su creatividad. En 1928 a Virginia Woolf le propusieron dar una serie de charlas sobre el tema de la mujer y la novela. La escritora adoptó un punto de vista realista, valiente e incisivo cuando planteó su ensayo a partir de una pregunta: ¿qué necesitan las mujeres para escribir buenas novelas? La respuesta de la escritora es clara: independencia económica y personal, es decir, una habitación propia. El haber carecido de ella y no otras razones explica por qué a principios del siglo XX la literatura inglesa carecía de grandes novelistas mujeres⁶³.

⁶⁰ S. Moller Okin, “Liberalismo político, justicia y género” en C. Castells (ed.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona 1996, 146.

⁶¹ A. Cortina, *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*, Trotta, Madrid 2001, 168.

⁶² J. Saltzman, *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Cátedra, Madrid 1992.

⁶³ V. Woolf, *Una habitación propia*, Seix Barral, Barcelona 2003.

El ecofeminismo y la crítica de la razón moderna

El feminismo necesariamente tuvo que evolucionar hacia el ecofeminismo al poner en evidencia las vinculaciones de todas las formas de opresión y violencia, desde la opresión en el interior de la familia, hasta la destrucción del planeta⁶⁴. Esta corriente de acción y pensamiento ha desarrollado una visión alternativa de la sociedad basada no en el modelo industrialista y consumista orientado al crecimiento, sino en la perspectiva de la subsistencia para todos. Las ecofeministas hacen responsable al concepto moderno y occidental de razón, que ha desembocado en la razón económica-instrumental, de la destrucción y la violación de la Tierra, el cuerpo de las mujeres y los pueblos colonizados⁶⁵. Esta forma de ver el mundo los percibe como “materia prima” a su disposición, recursos baratos, objetos inertes de los que poder apropiarse en aras del incremento del placer masculino, los beneficios y la acumulación de capital. La conexión entre el abuso de la tecnología y la guerra contra la naturaleza, contra las mujeres y contra las generaciones futuras la expresa con lucidez M. Mies: “los tecnopatriarcas modernos destruyen la vida, los sistemas vivos y las simbiosis. Después siempre les queda la posibilidad de medir la destrucción causada. *Pero no pueden restablecer la vida*. Para esto siguen necesitando a Gea, la Madre Tierra, y a las mujeres”⁶⁶.

⁶⁴ R. Dominga Trapaso, “Ecofeminismo: revisando nuestra conexión con la naturaleza”, *Con-spirando*, 4 (1993) 3.

⁶⁵ C. Halkes, “Women and the transformation of society”, en AA. VV., *The ecumenical movement tomorrow*, KOK Publishing House/WCC Publications, Kampen/Génova 1993, 175-190.

⁶⁶ M. Mies, “Investigación feminista: ciencia, violencia y responsabilidad”, en M. Mies – V. Shiva, *Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectivas*, Icaria, Barcelona 1993, 81.

Si queremos salvaguardar *la trama de la vida* garantizando la supervivencia de la mayoría de los habitantes del planeta y de las generaciones futuras –gravemente amenazados por la devastación ecológica– hemos de elaborar entre todos un nuevo modelo de razón más allá del paradigma mecanicista, atomista, dualista y androcéntrico moderno⁶⁷. Que reconozca nuestra interdependencia con la tierra y las demás criaturas y promueva una convivencia armónica con la naturaleza. Las pensadoras ecofeministas apuntan una experiencia específica de las mujeres y de los pueblos del Tercer Mundo, una sabiduría propia ligada a su cercanía a la Tierra y los ciclos naturales.

Frente a la pretendida objetividad, neutralidad y universalidad de la razón ilustrada que excluyó a las mujeres de la ciudadanía y nos ha abocado a la crisis ecológica, Habermas ha intentado restablecer la objetividad de la razón más allá de la razón instrumental y del autointerés, por la vía de la *intersubjetividad*. La razón se hace objetiva mediante el *proceso del diálogo*. La verdad y la objetividad no nos son dadas de antemano, se consiguen a través de la deliberación racional y expresan el consenso de todos los miembros de una comunidad sobre lo que sea la verdad o lo moral⁶⁸.

Algunas de las aportaciones más fecundas de los feminismos contemporáneos se han elabora-

⁶⁷ Cf. V. Shiva, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Horas y Horas, Madrid 1988; M. Mies – V. Shiva, *Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectivas*, o. c.; I. Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid 2000.

⁶⁸ “La razón es aquí verdadero ‘entendimiento’, como capacidad de aunar opiniones y de generar consenso. Se dice ‘objetiva’ en cuanto los participantes pueden y son capaces de superar la subjetividad y el autointerés de sus puntos de vista; y es liberadora en la medida en que cada uno de los participantes puede hablar por sí mismo para llegar a este consenso”. C. Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Antropos, Barcelona 1994, 294.

do desde un diálogo crítico con esta reformulación de la razón en la que las nociones de *proceso* y *diálogo* son centrales⁶⁹. Cabe preguntarse qué implicaría repensar desde estas categorías la ética teológica.

El proceso de constitución del sujeto moral

Las teóricas feministas también cuestionan la concepción tradicional del sujeto moral y proponen su revisión, ya que en su definición moderna excluyó *de facto* a las mujeres⁷⁰. Para ello exigen el fin la dicotomía entre lo social y lo doméstico y cuestionan las teorías clásicas de la justicia de la filosofía moral y política occidental, porque no aplican los principios de la justicia a la distribución de bienes y oportunidades en el ámbito familiar⁷¹. El espacio doméstico, como ámbito de la naturaleza y la necesidad, ha sido contrapuesto desde siempre al espacio público considerado como la esfera de la libertad, la participación política y la justicia. La teoría política ha situado tradicionalmente la vida doméstica y familiar fuera del Estado y la sociedad, y con ella a las mujeres. En el espacio doméstico no se desarrolla la individualidad de la mujer: ésta se dedica a reproducir las condiciones de posibilidad del ejercicio de la libertad del varón, que es el sujeto moral por antonomasia⁷². Al mismo tiempo que

no se reconoce toda esa labor educativa y de cuidado. De hecho, hoy continúa vigente la concepción liberal del yo, que Celia Amorós describe irónicamente como el sujeto iniciático, el “hongo hobbesiano” –sujeto del contrato social– que brotó de la tierra adulto, antes de ser niño⁷³.

Cuando las mujeres hemos accedido a la esfera pública en las democracias liberales dejando un importante vacío el hogar familiar se ha puesto en evidencia que las teorías clásicas de la justicia (y la sociedad en su conjunto) no toman en consideración la necesidad de agentes de bienestar que se ocupen del cuidado y la educación de los niños, que son los sujetos morales del futuro próximo, como condición de posibilidad de la vida social y política de todos. Las personas aprendemos el sentido de la justicia y las aptitudes morales que subyacen al mismo a partir del sentido del cuidado que se aprende en el seno familiar. Es necesario pensar soluciones políticas y económicas justas para resolver esta necesidad social que hasta ahora las mujeres, como “proletariado moral”⁷⁴ han cubierto gratuitamente.

¿Feminización o transvaloración de la moral?

Desde la perspectiva ética las filósofas feministas han puesto de relieve las consecuencias de la adscripción de valores propios y diferentes a hombres y mujeres y la diferente valoración de las actividades asignadas a cada sexo: “A las mujeres les ha tocado adornar y embellecer la vida, mientras el primer sexo se ha ocupado de entenderla y ordenarla. Las actividades nobles, serias e importantes las realizan los hombres. Su ámbito es el de

⁶⁹ Cf. S. Benhabib – D. Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, Edicions Alfons el Magnànim, IVEI, Valencia 1990.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Sobre la necesidad de que esto sea así como condición del desarrollo de los pueblos Cf. M. Nussbaum, *Women and development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. Especialmente 241-297.

⁷² Cf. C. Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos 1994.

⁷³ Cf. *Isegoría* 6 (1992) 8.

⁷⁴ La expresión es de A. Baier. Cf. A. Baier, “The Need for More than Justice”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. Suplementario, 13 (1987) 49-50.

la política, el sacerdocio, la guerra, lo que se entiende –quizás equivocadamente– como vida pública. El ámbito de la mujer, en cambio, es el privado: esposa o madre, su misión ha sido la de cuidar, gustar y complacer. Como sentenció Kant, las mujeres no están hechas para legislar, que no es lo suyo, sino para cultivar la belleza. Estas dos varas de medir, que pusieron a cada sexo en su lugar sin posibilidad de elegir ni de mezclar formas de vida, han constituido el fundamento de todas las vejaciones para la parte más despreciada⁷⁵.

Pero algunas feministas pensamos que lo que debe cambiar no es sólo el reparto de tareas en función del sexo, sino nuestra *valoración* de las mismas. Esta *transvaloración* es sin duda un desafío ético de primer orden. Como señala Victoria Camps, el error no está sólo en la dualidad, sino en la separación de formas de vida y en el hecho de concebir una de esas formas como muy superior a la otra: “Tan vital es la política como la belleza, tan necesario es el orden como el afecto. No queremos sólo un mundo organizado, sino también hermoso. No queremos un mundo donde gobierne la razón en exclusiva, sino donde haya también lugar para el sentimiento. Un mundo donde las pasiones y las emociones convivan con la lógica y la geometría, como nos lo hizo ver el filósofo Spinoza⁷⁶”.

La ética teológica feminista como memoria, compañía y profecía

La ética teológica feminista no es una reflexión para mujeres o sobre las mujeres. Lo que la caracteriza es que sus reflexiones, que abarcan todos los campos de la moral, parten de la expe-

riencia de las mujeres y del análisis de las relaciones sociales de género. La perspectiva de género implica superar los planteamientos que aíslan a las mujeres en una categoría específica y pensar en términos de relaciones sociales. La Iglesia es una comunidad de hombres y mujeres en la que existe un *subtexto de género*. Así, por ejemplo, se habla de clérigos y laicos en la Iglesia sin hacer ninguna referencia al hecho de que el clero es, en su totalidad, masculino, lo que implica una clara relación de poder entre los sexos. También se omite que existen diferencias sustanciales entre el estatuto eclesial de la laica y el laico⁷⁷. La perspectiva de género trata de descubrir las relaciones en que hombres y mujeres se encuentran imbricados y de releerlas desde un horizonte evangélico.

La teología considera que el género no es secundario cuando se reflexiona teológicamente. Si la reflexión teológica no incorpora la perspectiva de las mujeres, entonces su pretensión universalidad queda en entredicho.

Bruno Forte ha acuñado una afortunada expresión para describir el quehacer teológico: la teología es compañía, memoria y profecía. Esta formulación nos va a servir de hilo conductor para descubrir los acentos propios de la ética teológica feminista. Su reflexión arranca de la situación *real* de las mujeres y los interrogantes que plantean la *compañía* entre hombres y mujeres. Quiere situarse “en el centro de la aldea” donde “está el silencio de la Iglesia y el ruido del mercado, la fiesta de la alabanza y el duro peso de la blasfemia⁷⁸”. Se resiste a huir de la complejidad y de las contradicciones de nuestra realidad, al contrario, quiere partir de ellas.

⁷⁵ Prólogo de Victoria Camps, AA. VV., *Mujeres al alba*, Alfaguara, Madrid 1999, 12.

⁷⁶ *Ibid.*, 12.

⁷⁷ M. J. Fontes Rosado Nunes, “Género, saber, poder y religión” en M. Fabridos Anjos (ed.), *Teología y nuevos paradigmas*, Mensajero, Bilbao 1999, 111.

⁷⁸ B. Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca 1990, 14.

La teología feminista surge de la *compañía* entre mujeres y su punto de partida y sus objetivos son profundamente éticos. Como dice D. Sölle, surge “por las heridas experimentadas”. Su ideal moral es la justicia para las mujeres y la realización de su plena humanidad. Es una reacción frente a la ceguera de la teología y la piedad de las Iglesias ante el sufrimiento real de las mujeres y la insensible abstracción de su discurso⁷⁹. Se nutre de las luchas históricas concretas por la supervivencia, de lo que las mujeres han aprendido en su combate por sustentar el don de la vida, por recibirlo, por vivirlo y por transmitirlo⁸⁰.

La ética teológica feminista se inserta en el movimiento de mujeres como un pensamiento crítico que busca una reforma tanto de la sociedad y de las relaciones como del pensamiento. Su objetivo es la transformación de las personas y de las instituciones sociales hacia unas relaciones de mayor mutualidad y cooperación entre hombres y mujeres. Su criterio moral último es el efecto que una determinada posición ética, decisión moral o política general tienen sobre la vida de las mujeres. Cualquier cosa que niegue, disminuya o distorsione la dignidad de la mujer de carne y hueso es considerada rechazable e inmoral.

La ética teológica feminista como memoria

Para comprender la ausencia, la invisibilidad y la marginación de las mujeres la ética teológica feminista hace *memoria* de la historia de nuestra Tradición y de nuestras *traiciones* al mensaje originario del Evangelio. Esa memoria, cuando es

honestas, revela olvidos y silencios. Desde estos silencios y desde estas raíces una teología acogedora y receptiva del dolor de las mujeres a la luz de la fe con el Dios de la Vida y la ternura como origen y meta de toda la realidad, se hace palabra profética y utópica. Se compromete en la búsqueda de caminos para superar el mal y la injusticia en nuestro mundo. La teología alumbró entonces una palabra que “devuelve la memoria a los humillados y oprimidos, alimenta la compañía del compromiso, contagia la esperanza. Les devuelve a los sin futuro la capacidad de soñar...”⁸¹.

a) Las sombras de la tradición

Dice el historiador J. Delumeau que el hombre ha buscado un responsable al sufrimiento, al fracaso, a la desaparición del paraíso terrestre, y ha encontrado a la mujer. Muy pronto en la historia del cristianismo Eva deja de ser considerada la madre de los vivientes y se convierte en la representación simbólica del género culpable y la tentación cuyo cuerpo impuro y sucio la aleja más de Dios que el del varón. Desde los padres de la Iglesia aparece esta interpretación. En el siglo XII, el *Decreto de Graciano*, que hasta el siglo XX ha constituido la principal fuente oficiosa del derecho de la Iglesia, afirma que la imagen de Dios está en el hombre, que recibió de Dios el poder de gobernar, porque sólo él es la imagen del Dios único⁸². En Occidente, el odio y

⁸¹ *Ibíd.*, 38.

⁸² Para un recorrido histórico del discurso antifeminista cristiano que culminó en la caza de brujas en la Edad Moderna, cf. “Los agentes de Satán: la mujer”, en J. Delumeau, *El miedo en Occidente (siglo XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid 2002, 471-531; cf. también J. M. Aaubert, *La mujer. Antifeminismo y cristianismo*, Herder, Barcelona 1976. Para una reconstrucción del cristianismo primitivo desde la perspectiva feminista, cf. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, SCM Press Ltd, Londres 1983 (traducción española: DDB, Bilbao 1983).

⁷⁹ D. Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996, 45-46.

⁸⁰ Para B. W. Harrison una teología moral cristiana no puede dejar de dar cuenta de ello. Cf. B. W. Harrison, “La fuerza de la ira...”, o. c., 275.

el temor a la mujer llegará a su paroxismo con la caza de brujas en la Edad Moderna. Sin embargo el miedo a la mujer no exclusivo de nuestra tradición, en muchas culturas encontramos la misma inquietud frente al sexo femenino⁸³. Por eso las teólogas feministas consideramos fundamental una hermenéutica crítica de la Sagrada Escritura, de la tradición y de las culturas que analice cómo se construye la diferencia de género y para qué fines se instrumentaliza en cada sociedad, y que nos haga sensibles a las violaciones de la dignidad de las mujeres en todas sus formas, también las más sutiles e insidiosas.

En esta línea, Mercedes Navarro plantea la necesidad de acercarse a la mujer desde la teología más allá de la “alteridad falseada” de “una percepción superficial o amenazada que falsea la realidad de la mujer al no tener en cuenta la realidad personal de la mujer, creando condiciones de existencia por debajo del plan divino en sus comienzos igualitarios”⁸⁴.

b) *La memoria subversiva de nuestra genealogía*

Junto a esa tradición misógina los cristianos contamos con una impresionante genealogía de mujeres creyentes que tuvieron un papel esencial en la edificación de la Iglesia. Y ello a pesar de su condición de *extranjeras residentes* en una Iglesia patriarcal que las consideraba menores de edad y ciudadanas de segunda clase en la *civitates Dei*. Estas mujeres proféticas, testimonio viviente del Dios de la Vida, encontraron un apoyo indefectible en Jesús, que algunas se atrevieron a llamar *nuestra madre*. En él se reconocían porque se sentían plenamente reconocidas como personas y

como mujeres. Ese reconocimiento liberó en ellas un caudal inagotable de creatividad y energía para el trabajo espiritual, social, pastoral y político, a pesar de todos los recelos y las cortapisas institucionales, que sólo puede explicarse desde una profunda experiencia del Espíritu. Esas mujeres permanecieron en la Iglesia porque en Cristo encontraron la verdadera libertad a pesar de las contradicciones del cristianismo y de los cristianos de su tiempo. Es necesario rescatar del olvido la historia de las mujeres de fe, sus luchas y sus contribuciones.

Junto a ello es decisiva la *memoria* de Jesucristo. Él, en quien las mujeres cristianas reconocemos al primero de nuestra genealogía, sigue siendo hoy *memoria subversiva*. Uno de sus rasgos más característicos es la compasión y la sensibilidad ante el dolor de las mujeres y su denuncia de las prácticas y las leyes que lo fomentaban. Desde la memoria de Jesucristo la tradición nos ofrece recursos para sanar y transformar la secular postergación de las mujeres en el cristianismo a medida que este se fue adaptando a las estructuras sociales en las que se inculturó.

c) *El cuerpo de cada mujer es imagen de Dios*

El lema de las teólogas asiáticas, “a imagen de Dios” (Gn 1,27), resume perfectamente el punto de partida y la finalidad de la ética teológica feminista. Muchas mujeres lo escuchan como una llamada a la realización plena de su humanidad respondiendo a su vocación a la divinización. En una cultura en que su cuerpo es considerado como inferior desde la misma concepción, esta afirmación bíblica es Buena Noticia. Descubrir que sus cuerpos rotos que ansían salud e integridad son el camino para el encuentro con Dios les ayuda a tomar conciencia de su propio valor y dignidad. La teología feminista, especialmente en contextos de pobreza, que son la mayoría en nuestro mundo, trata de infundir esperanza y

⁸³ Delumeau, J., *El Miedo en Occidente*, o. c., 476-477.

⁸⁴ M. Navarro, “Mujer” en X. Pikaza – N. Silanes, *Diccionario teológico. El Dios Cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamaca 1992, 949.

despertar a los excluidos para que dejen de ser víctimas y se conviertan en agentes de liberación.

Ser humano consiste en sufrir, pero también en resistir el sufrimiento⁸⁵. Y la capacidad de resistencia sólo puede venir de una toma de conciencia del origen del sufrimiento y el esfuerzo comunitario por combatirlo. La sensación de impotencia ante la injusticia y la exclusión, de estancamiento interior, de rabia y resentimiento ante la explotación, que es un sentimiento que se siente corporalmente y que puede llevar tanto a la desesperación y a la anemia espiritual como a la resistencia, es una experiencia compartida por las muchas mujeres en diferentes contextos. Para las mujeres, tomar conciencia crítica de su existencia encarnada y descubrir que sus cuerpos no son sólo cuerpos que sufren y que se interponen entre ellas y su salvación, sino también cuerpos que resisten y que sanan, forma parte del proceso de redención⁸⁶. En Jesucristo Dios tomó cuerpo, un cuerpo que sufrió, resistió el sufrimiento y sanó a muchos que estaban oprimidos por todo tipo de dolencias.

Estos son algunos de los aspectos que caracterizan a la ética teológica desde la perspectiva de las mujeres. Su punto de partida: la reflexión crítica sobre la experiencia que las mujeres tienen de sí mismas y de Dios empezando por su propio cuerpo, por su sensibilidad y sus emociones, por sus luchas cotidianas por la supervivencia. Todas las teólogas coinciden en que la experiencia de las mujeres como lugar teológico necesita ser analizada críticamente porque es histórica y construida. Es llamativa junto a la inspiración claramente

teológica, el diálogo con la Tradición eclesial y teológica y la sensibilidad por la diversidad cultural, la importancia que conceden a la espiritualidad. Para las teólogas feministas hacer teología es articular simbólicamente el poder liberador del Evangelio desde el propio contexto y la propia experiencia personal y espiritual. Muchas teólogas parten de los relatos de la vida cotidiana de las mujeres, de sus experiencias de injusticia y de liberación, que se expresan en narraciones, canciones, poemas, rituales, fiestas y tradiciones, para elaborar su teología. El poder del Espíritu actúa en la vida de las mujeres alentando su esperanza y sus ansias de vivir.

Su meta, como ya hemos visto, es la realización plena de las mujeres como imagen de Dios. Para lograrla tratan de contribuir a una vivencia de la fe cristiana que afirme la vida y la dignidad de todo lo viviente. En ellas aparece una visión profundamente ecuménica y ecológica mucho antes de que estas cuestiones constituyeran un centro de reflexión de sus colegas varones⁸⁷.

⁸⁷ La teóloga norteamericana Rosemary Radford Reuther, desde sus primeras obras, a finales de los setenta-, ha dedicado todos sus esfuerzos a articular una teología feminista de la liberación ecológica, cuyo horizonte de reflexión siempre ha sido la salvación entendida como nueva creación que incluye a todo el cosmos, a todas las criaturas. Reuther asume la lectura profética y crítica de la historia de Jesús de la teología de la liberación, incidiendo en su carácter desestabilizador, inclusivo y no jerárquico, pero considera necesario ir más allá y extender esta visión de la *mutualidad inclusiva* a todo el cosmos y a nuestra relación con él. Cf. R. M. Radford Reuther, *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, Seabury Press, Nueva York 1975 [Existe traducción al castellano: *Mujer nueva, tierra nueva. La liberación del hombre y la mujer en un mundo renovado*, Asociación Editorial La Aurora, Buenos Aires 1977]; id., *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983; id. *Gaia and God: Ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper, San Francisco 1992; id. (ed.), *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*, SCM Press LTD, Londres 1996. Ver

⁸⁵ Cf. Chung Hyun-Kyung, *Struggle to be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1995, 39ss.

⁸⁶ Sh. A. Bong, "Sufrir, resistir, sanar: una visión asiática del cuerpo", en *Concilium*, 295 (Abril 2002) 155-164.

Como contribuciones fundamentales del feminismo al método de la ética teológica, la teóloga católica Lisa Sowle Cahill, en un interesante artículo que hace balance del camino recorrido hasta hoy, destaca tres: 1º) La revisión de la ley natural como fundamento de la ética: la tradición de la ley natural debe renovarse y matizarse epistemológicamente tratando de conjugar la racionalidad y la objetividad del discurso moral y la contextualidad del conocimiento; 2º) El énfasis en el contexto social e histórico de la ética y la importancia de la inclusión de la perspectiva intercultural y de la opción preferencial por los excluidos, que hoy debe adquirir dimensiones internacionales. Hoy la naturaleza humana sólo puede entenderse “en una conversación global” y desde un compromiso con aquellos por los que Jesús muestra una preferencia, los olvidados y los marginados; 3º) La renovación de los estudios bíblicos como fuente para la ética⁸⁸.

Después de las aportaciones de la teoría feminista no puede pensarse la moral sin tener en cuenta el “subtexto de género” al abordar los problemas sociales y los dilemas éticos o la hermenéutica bíblica⁸⁹.

Junto a las aportaciones teóricas, la teología feminista destaca la interdependencia de la teolo-

gía y la espiritualidad. La teología nace de la oración, del grito y la súplica a Dios. Nace para invocar su presencia salvífica en medio de su sufrimiento y para fundar y alentar la esperanza. Tiene sentido desde el compromiso por la liberación como un ejercicio de discernimiento de la acción redentora de Dios en la historia. Es una reflexión crítica de la experiencia vivida. Es búsqueda de una visión alternativa que pueda dar forma a nuestros anhelos de justicia y de paz. Por eso su lenguaje es el de la esperanza, los sueños y la poesía⁹⁰.

d) ¿A imagen de qué Dios?

Las teólogas feministas nos advierten de la repercusión de las imágenes de lo divino en nuestras vidas y nos proponen multiplicar los nombres de Dios, recuperar y recrear imágenes de la Divinidad que afirmen la liberación humana y cósmica para no caer en la idolatría de creer que un único nombre puede describirla adecuadamente. La comunión y la compasión son los ejes de la imagen feminista de Dios⁹¹. En contraste

⁹⁰ Como dice la teóloga filipina E. Tapia, “está asentada firmemente en la realidad histórica y concreta, pero apunta al misterio y a una visión que llama a las mujeres desde el futuro y desde la profundidad de la realidad. Es el poder de esa visión y del misterio lo que saca a las mujeres (...) de su estancamiento, y las capacita para mantenerse en movimiento, fluyendo con el ritmo del universo incluso cuando el latido del universo parece destruido por la codicia y el odio humanos. La teología, en medio de la desesperación, nos recuerda la integridad original de la creación (...)”, Ch. Hyung-Kyung, *Struggle To Be the Sun...*, o. c., 101.

⁹¹ La teóloga filipina Elisabeth Domínguez resume muy bien la concepción de la teología feminista de la verdadera imagen del Dios de Jesucristo: “ser imagen de Dios es estar en comunidad, ni el hombre ni la mujer por sí mismos pueden reflejar a Dios, sino la comunidad en relación. Una comunidad caracterizada por la interdependencia, la armonía y el mutuo crecimiento”. Consultation Report from Theologically Trained Women of the Philippines, “A continuing Challenge for Women’s Ministry”, en *In God’s Image* (August 1983) 7.

también: S. McFague, *Models of God*, Fortress Press, Philadelphia 1987 [Existe traducción castellana: *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Térrea, Santander 1994]; íd., *The Body of God. An Ecological Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1993; A. Primavesi, A., *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, Feminismo, Cristianismo*, Herder, Barcelona 1995.

⁸⁸ L. Sowle Cahill, “Feminism and Christian Ethics. Moral Theology”, en C. M. LaCugna (ed.), *Freeing Theology. The essentials of theology in feminist perspective*, HarperCollins, San Francisco 1993, 211-234.

⁸⁹ M. Vidal, *Feminismo y ética. Cómo “feminizar” la moral*, PPC, Madrid 2000, 106. Lúcido balance con excelente selección bibliográfica.

con la definición religiosa y secular de Dios como ser perfecto e inmutable “las creyentes feministas (...) describen a Dios como ‘con-movido’ y presente en el sufrimiento humano y esforzándose para aliviarlo”⁹². La compasión está siendo reformulada por las feministas no sólo como la capacidad de conmoverse ante el dolor y el gozo ajeno: “la compasión es también una importante fuente de energía (...) que nos lleva a protestar si nos sentimos impotentes para efectuar cambios, y a apoyar las condiciones del florecimiento de la vida. (...) es un sólido concepto que incluye no sólo la motivación, sino también el movimiento”⁹³.

La ética teológica feminista como compañía

a) ¿Dónde está tu hermana?

La discriminación de la mujer sigue siendo una realidad cotidiana y dolorosa en la sociedad y en la Iglesia que no se afronta y que se sustrae del debate teológico y eclesial público convirtiendo en tabú todo lo relacionado con la mujer. Hay demasiado miedo. Este silenciamiento da por supuesto que los esquemas sociales que sirvieron en otros tiempos y que la Iglesia asumió como parte de su necesario proceso de inculturación deben mantenerse inalterables. Las consecuencias de esa actitud son preocupantes. Cada vez más mujeres jóvenes abandonan la Iglesia porque se sienten abandonadas y no reconocidas en ella.

No podemos permanecer mudos ante este éxodo silencioso porque las mujeres han sido vitales para la transmisión de la fe y la vida eclesial aunque esta labor no se reconozca suficientemente en los manuales de historia de la Iglesia. Nos jugamos el futuro del cristianismo. El desafío se plantea tanto en el orden teórico como en el práctico.

En la enseñanza tradicional de la Iglesia ha prevalecido una concepción teológica de la mujer que, si bien otorga la misma dignidad y vocación profunda al hombre y a la mujer, atribuye a unos y a otros papeles y tareas diferentes que se desprenden de la *esencia* de cada uno de los sexos. La ética teológica debe ir más allá de la exaltación simbólica para acercarse a las relaciones reales entre hombres y mujeres; necesita con urgencia incorporar el concepto de género⁹⁴. El arquetipo fácilmente se convierte en una sublimación de lo femenino que oculta el rostro de las mujeres de carne y hueso, su existencia cotidiana, sus luchas, sus logros y sus anhelos junto con la herida lacerante de su discriminación.

A mediados de los noventa, con motivo del Decenio Ecuuménico de las Iglesias en Solidaridad con las Mujeres 1988-1998, promovido por el Consejo Ecuuménico de Iglesias, 72 equipos ecuménicos visitaron 332 iglesias cristianas en todo el mundo para entrevistarse con grupos de mujeres y dirigentes de las comunidades. Su objetivo

⁹⁴ “La reflexión exclusiva o preferentemente sexual de la condición femenina olvida los auténticos problemas morales de la mujer, mientras que la reflexión ética insertada en el género alcanza la auténtica realidad moral de la mujer y propicia una solución eficaz a su marginación injusta. La ética teológica de la mujer tiene que cambiar de paradigma: del paradigma del “naturalismo” de la sexualidad (femenina) ha de pasar al paradigma de la “construcción histórico-social” del género (femenino)”. M. Vidal, “Los principios básicos de la ética feminista” en *Razón y Fe*, 228 (1993) 147-166.

⁹² S. B. Purvis, “Compassion” en L. M. Rusell – J. S. Clarkson (ed.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Westminster John Knox Press, Londres 1996, 52.

⁹³ *Ibid.* Para la reformulación de la compasión en la teología feminista y de la imagen de Dios derivada de ella, cf. V. Fabella – M. Oduyoye (eds.), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, Maryknoll/Orbis Books, Nueva York 1988 (traducción española: Verbo Divino, Estella 2003).

era alentar el compromiso de las iglesias con las mujeres y recabar información sobre su situación en la Iglesia y en la sociedad⁹⁵. Los informes de estas visitas, las *Cartas Vivas*, son un documento de un valor incalculable porque nos acercan a la realidad cotidiana de las mujeres cristianas. Estos informes corroboran que las mujeres viven cotidianamente la experiencia de la discriminación y se encuentran con grandes barreras para la participación en la vida de la Iglesia. Su capacidad de elección, sus opciones de supervivencia y su sociabilidad son mermadas por la subordinación a sus padres, hijos y esposos, a los que deben servir.

Quizá el dato más llamativo es que la violencia es una preocupación primordial para todas ellas: “Muchas mujeres consideran que la violencia forma parte de su vida y se sorprenden cuando no es así. Con frecuencia se educa a las niñas para que cuenten con la violencia, tal vez a manos de un ser querido”. Además de los abortos selectivos o las lesiones físicas “las mujeres señalaron como formas de violencia la irresponsabilidad de los hombres con respecto a la familia, su descuido de los niños, su alcoholismo, su propia soledad, su falta de autoestima, la falta de reconocimiento de su trabajo y la insuficiencia de oportunidades. Muchas dijeron que ser humilladas y denigradas, ser dejadas de lado en las actividades importantes y en la adopción de decisiones, no poder disponer de su propio cuerpo y sus funciones reproductivas, ser culpadas de la violencia física ejercida contra ellas (“¡Ella lo pidió!”), ser consideradas un mero objeto o posesión, o máquinas reproductoras o bestias de

carga, o mano de obra barata, el hecho de que deban ser incondicionalmente obedientes a los hombres, el ser tildadas por la cultura y en la Iglesia de irresponsables, descontroladas, impuras, menos que humanas, todo ello son formas de violencia psicológica y espiritual tan dolorosas como las formas de violencia física, social o estructural”⁹⁶.

Mientras que las mujeres se sienten muy responsables de lo que ocurre, incluso de la injusticia de que son víctimas, a los equipos ecuménicos les alarmó “la aparente incapacidad o falta de voluntad de muchas Iglesias para abordar eficazmente el problema”. Observaron que “las mujeres rara vez recurren a las Iglesias en busca de apoyo y defensa. Muy pocas Iglesias han creado espacios seguros donde las mujeres víctimas de violencia sean escuchadas y puedan encontrar alivio, comprensión, seguridad y ayuda para liberarse”. Las autoridades eclesiásticas raramente mencionan el tema a pesar de su gravedad: “la omisión de las Iglesias de condenar públicamente esta violencia y declarar sin ambages que es contraria a las enseñanzas de Cristo se ponía de manifiesto con demasiada regularidad”⁹⁷.

La violencia contra las mujeres no es el único tema del que trataron las visitas de los equipos del CEI a las Iglesias de todo el mundo. Los informes dan cuenta de otros problemas graves, como el racismo o la feminización de la pobreza y los efectos de la globalización en la vida de las mujeres. También dan cuenta de las contribuciones de las mujeres a la vida de la Iglesia y del apoyo que reciben de ella, tanto a nivel

⁹⁵ Sobre el *Decenio* y las *Cartas Vivas* cf. L. Ramón, “Crecamos hasta alcanzarle del todo: Oportunidades y desafíos del Decenio Ecuménico de las Iglesias en Solidaridad con las Mujeres 1988-1998”, en M. J. Arana (dir.), *Mujeres, diálogo y religiones*, DDB, Bilbao 1999).

⁹⁶ AA. VV., *Cartas Vivas. Informe sobre las visitas a las iglesias efectuadas durante el Decenio Ecuménico de Solidaridad de las Iglesias con las Mujeres*, WCC Publications, Geneva 1998, 25-27.

⁹⁷ *Ibid.*, 29-33.

espiritual como en el respaldo efectivo a los proyectos de carácter social y educativo. Si lo hemos destacado aquí es porque nos parece un desafío crucial a la ética teológica y un reto moral de primer orden para toda la comunidad cristiana que suele omitirse.

b) Una ética de la resistencia y una espiritualidad de la vida

Convencidas de que la religión es a la vez parte del problema y parte de la solución de la violencia contra las mujeres, las teólogas cristianas han dedicado muchas energías a esta cuestión. En diciembre de 1994 un grupo de teólogas de los cinco continentes celebraron un coloquio en San José (Costa Rica) bajo el título *Las mujeres resisten la violencia: Una espiritualidad para la vida*⁹⁸. Llegaron a algunas conclusiones sobre lo que los cristianos podemos hacer para combatir la violencia de género.

En primer lugar, la Iglesia debe analizar en profundidad su misoginia histórica y su actitud ambivalente con las mujeres. Debe hacer un examen profundo de su complicidad, y el arrepentimiento debe concretarse en acciones sanadoras capaces de generar, apoyar y sostener el cambio real; en segundo lugar, es necesario desarrollar una teología feminista y una espiritualidad de la resistencia que acoja y valore la experiencia de las mujeres y las libere de la *estética de la sumisión*; en tercer lugar, es necesaria una revisión antropológica que rechace el dualismo y afirme la diversidad humana y cultural; en cuarto lugar, la Iglesia debe enfrentarse a la conducta deshonestas de

algunos clérigos y agentes de pastoral que tanto están dañando a su misión⁹⁹.

c) Restablecer el diálogo entre Sara y Agar

No podemos obviar que también las mujeres somos cómplices de la cultura de la violencia. Por eso la interpelación ética *¿dónde está tu hermana?* también se dirige a nosotras. La historia arquetípica de Sara y Agar nos enseña que también las mujeres estamos divididas y podemos oprimir a otras en situación de inferioridad.

La teóloga *womanista* norteamericana Delores S. Williams encuentra en la figura bíblica de Agar (Gn 16), la madre de Ismael, expulsada al desierto por Sara y Abrahán, pero protegida por Dios, un prototipo de la lucha de las mujeres afroamericanas y de su discriminación por las mujeres blancas¹⁰⁰. A pesar de que la tradición no ha sido especialmente positiva hacia la figura de Agar, ella fue visitada por el Dios de las promesas en el desierto de su vida, en la soledad y el vacío de alguien que había sido utilizada por otros en su propio interés y después abandonada. La peripecia de esta mujer ha inspirado a muchas mujeres del sur de las minorías marginadas: "las afroamericanas se fijan en Agar como esclava, las latinoamericanas destacan que era pobre, las africanas subrayan la situación de poligamia, y las asiáticas ponen el acento en su pérdida de identidad cultural. Cada grupo observa una cierta analogía entre la opresión de Agar y su propia situación".

Las mujeres del norte hemos de tomar conciencia de que participamos, querámoslo o no, de

⁹⁸ Mary John Mananzan, Letty Russell, Mary Grey, Elsa Támez, Mercy Amba Oduyoye, Letty Russell, Chung Hyun Kyung... Son algunas de las 16 mujeres que participaron en el coloquio. Las ponencias y respuestas y la declaración final pueden leerse en AA. VV., *Women resisting violence. Spirituality for Life*, Orbis Books, Nueva York 1996.

⁹⁹ Cf. M. Shawn Copeland, reflexión editorial en *Concilium* 252 (abril 1994), 365-369, que recoge algunos de los trabajos del coloquio de Costa Rica *Women Resisting Violence: Spirituality for Life*.

¹⁰⁰ D. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Orbis/Maryknoll, Nueva York 1993.

la violencia de un sistema económico y político mundial que ejerce violencia sobre la mayoría de la humanidad. ¿Dónde está nuestro compromiso político? ¿Estamos dispuestas a seguir a Agar hasta el desierto? La lucha por la liberación de la mujer no habrá cumplido su objetivo hasta lograr que todas las mujeres y *no-personas* del mundo puedan gozar de una vida digna y vean garantizada la tutela de sus derechos humanos. Sin un reconocimiento honesto y lúcido de estas tensiones y de nuestra complicidad en las múltiples formas de violencia es imposible alcanzar la comunidad reconciliada que quería Jesús para su Iglesia, la humanidad nueva que todos anhelamos.

d) *El tabú del cuerpo femenino*

Uno de los grandes desafíos para la ética teológica es la pervivencia del tabú del cuerpo femenino. Parece ser que la raíz de la exclusión de la mujer del ámbito de lo sagrado es precisamente el *tabú de la sexualidad femenina*. En un estudio intercultural e interreligioso sobre la *Sexualidad femenina y funciones corporales en las diferentes tradiciones religiosas* promovido por el Consejo Ecuménico de Iglesias, las investigadoras constataron que prácticamente en todas las culturas y religiones la mujer tiene un estatuto secundario y que la universalidad de esta situación proviene precisamente de su cuerpo sexuado y diferente al del varón¹⁰¹.

Maria Teresa Porcile, una de las investigadoras, resume así las conclusiones del estudio: 1º) la relación entre los hombres y las mujeres es tan importante y significativa para los seres humanos que todas las religiones tratan de esa relación en profundidad; 2º) en nuestras tradiciones respectivas hay una gran diversidad a la hora de inter-

pretar nuestras fuentes de autoridad. En estas interpretaciones encontramos una dialéctica entre las actitudes positivas y negativas respecto de la mujer y las declaraciones que afirman su dignidad y que la niegan; 3º) los orígenes patriarcales de nuestra sociedad quedan reflejados en las enseñanzas impartidas por las religiones. Ellos pueden ser utilizados tanto para proteger a las mujeres como para dominarlas o inhibirlas; 4º) históricamente, la autoridad en el dominio religioso, en las religiones, ha sido ampliamente asumida por los hombres; 5º) la sexualidad, femenina o masculina, ha sido definida por los hombres; 6º) los roles atribuidos a las mujeres han estado ampliamente basados en su función de procreación; 7º) la interpretación de las fuentes religiosas ha sido en gran parte influida por la cultura, así como también la enseñanza y la práctica que se desprende de esas fuentes; 8º) creemos que las religiones continuarán ejerciendo una influencia importante en el estatuto de las mujeres, en sus roles y en su participación en la sociedad”¹⁰².

Porcile concluye planteando una pregunta que necesita ser respondida urgentemente desde la ética teológica y la teología en general: “¿Cómo podríamos estimular nuestras tradiciones religiosas de tal manera que en el futuro, la sexualidad femenina pudiera ser afirmada y los hombres y las mujeres llegaran a ser verdaderos compañeros (*partenaires*)”¹⁰³.

e) *Bendecir el cuerpo y la diferencia*

Si algo caracteriza a la tradición cristiana es que en ella el amor toma cuerpo. Rara vez la teología cristiana expresa el júbilo del cuerpo que

¹⁰² M. T. Porcile Santiso, *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995, 100.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰¹ Cf. J. Becher (ed.), *Women, Religion and Sexuality. Studies on the impact of Religious Teachings on Women*, WCC Publications, Geneva 1990.

implica la encarnación. Prevalece una visión dualista de tintes platónicos y cartesianos en relación con el cuerpo. Frente a esta actitud la ética teológica feminista propone rescatar el cuerpo, el sentir, la imaginación y las pasiones desde una sana teología de la encarnación y desde una antropología puesta al día que asuma con todas sus consecuencias el hecho de que no sólo *tenemos* cuerpo: somos espíritu encarnado, como dice Meleau Ponty *cuerpo vivo y cuerpo vivido*¹⁰⁴.

Las mujeres necesitamos urgentemente una hermenéutica cultural que nos ayude a tomar conciencia de la denigración de nuestros cuerpos en nombre del *fundamentalismo estético*. Mucho del sufrimiento de las mujeres está relacionado con la falta de atención y la negación de los ciclos naturales de nuestros cuerpos y su diferencia. Fácilmente sucumbimos a un autodesprecio inconsciente en una cultura ajena a nuestros ciclos corporales y vitales. Salvo raras excepciones las mujeres de hoy estamos incómodas en nuestros cuerpos, que siempre tienen demasiado de esto y demasiado poco de aquello... La presión cultural nos incapacita para el disfrute, la ternura y el cuidado de nosotras mismas en un sentido profundo, más allá del floreciente mercado de la cosmética y la cirugía estética¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Cf. AA. VV., *Cuerpo y religión*, monográfico de *Concilium*, 295 (Abril 2002). Ver también M. T. Porcile Santiso, *La mujer, espacio de salvación*, o. c.; y E. Moltmann-Wendel, *I am my Body. A Theology of Embodiment*, Continuum, Nueva York 1994.

¹⁰⁵ A veces se habla de las mujeres como si sólo un cierto temperamento, sólo un cierto apetito moderado fuera aceptable. A lo cual se añade con harta frecuencia un juicio sobre la bondad o la maldad moral de la mujer según su tamaño, estatura, andares y forma se ajusten o no a un singular y selecto ideal. Cuando se relega a las mujeres a los estados de ánimo, gestos y perfiles que sólo coinciden con un único ideal de belleza y conducta, se las aprisiona en cuerpo y alma y ya no son libres". C. Pinkola Estés, *Mujeres*

La obsesión cultural con la delgadez femenina no tiene nada que ver con la belleza femenina. El canon de belleza impuesto exige un cuerpo grácil y efebo y un repertorio de posturas y gestos que respiren timidez y sumisión. Todo ello merma la autoestima y provoca una tendencia a silenciar y minusvalorar las propias percepciones, ideas y sentimientos, a despreciar el propio cuerpo y a perder unas energías y un tiempo tremendamente valiosos para nuestro desarrollo personal. Con acierto e ironía Fetema Mernissi dice que el harén de las mujeres occidentales es la talla 38¹⁰⁶.

f) *Vocaciones invisibles,
vocaciones irrenunciables*

La participación de las mujeres como respuesta a la llamada de Dios a servirle en todos los ámbitos de la Iglesia constituye un desafío eclesiológico y eclesial de primera magnitud. A continuación, para suscitar la reflexión, paso a enumerar algunas de las conclusiones de las visitas de los equipos ecuménicos del Consejo Ecuménico de las Iglesias después de su visita a comunidades cristianas miembros de todo el planeta: "Las mujeres en todo el mundo esperan de las Iglesias respuestas que transformen su vida. Sueñan con una nueva comprensión de lo que significa ser Iglesia, con una nueva comunidad en la que a nadie se le considere esclavo de otro... en la que: 'Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús' (Gal 3,28)". "Aunque son patentes el profundo amor de las mujeres por la Iglesia y su deseo de comprometerse con ella, en todas partes donde fuimos, también era evidente la incapacidad de muchas

que corren con los lobos. Mitos y cuentos del Arquetipo de la Mujer Salvaje, Ediciones B, Barcelona 1998, 216-217.

¹⁰⁶ F. Mernissi, *El harén en Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid 1991, 237-251.

Iglesias de ser plenamente receptivas a sus dones y desafíos, respondiendo de forma positiva y permitiendo su participación en ámbitos de colaboración clave”. “Por lo que respecta a la formación teológica, la cantidad de mujeres estudiantes está aumentando en casi todas las regiones. Sin embargo... falta el apoyo deliberado –por ejemplo, mediante becas–, muy pocas escuelas cuentan con profesoras... o con cursos dedicados a la teología desde una perspectiva feminista o de la mujer”.

“Ante el rechazo de las Iglesias, las mujeres responden de diferentes maneras: con frustración y rabia, con resignación y con paciencia, con coraje y combatividad, o con desesperación. Estos sentimientos pueden inducir las a aceptar el *statu quo*, a tratar de cambiarlo desde dentro, o a quedarse ‘fuera de la Iglesia’ para ser lo que ellas entienden que debe ser la Iglesia. Otras contentas con sus papeles y actividades “detrás de las bambalinas” y aceptan las tradiciones y la ecle-siología de sus Iglesias”. “Las mujeres que están luchando por el cambio y por el reconocimiento de su propia contribución, a veces reciben muy poco apoyo y suelen sentirse muy aisladas y solas”. “Un año después de la visita de mitad del decenio, el presidente de una Iglesia dijo que había llegado a la conclusión de que son las mujeres las que mantienen viva su Iglesia, que sin las mujeres no habría ni comunidad ni actividades regulares. Y añadió: ‘Hacen todo lo que nosotros los hombres decidimos que hay que hacer sin preguntarles su opinión’. ‘Si se fueran, nos quedaríamos sólo con los que toman decisiones y nadie para ponerlas en práctica’”¹⁰⁷.

Las Cartas Vivas han constatado un hecho desalentador: en todas partes las propias estructuras de la Iglesia marginan a las mujeres, que tropiezan con enormes dificultades para partici-

par en los procesos de toma de decisión. Esta es una realidad de la que hemos de partir si queremos llevar a cabo una reflexión rigurosa. En el fondo se trata de un problema muy simple y a la vez muy complejo: la cuestión del poder. De cómo se entiende, cómo se ejerce y cómo se reparte. El problema es grave, pues parece evidente que, a pesar de ciertas concesiones, los hombres no parecen estar dispuestos a compartir poder. Y si el poder corrompe... la falta de poder, la imposibilidad de participar plenamente en la edificación de una comunidad a la que aman, también es destructiva y alienante. La cuestión del poder es crucial, pero no por mimetismo con las reivindicaciones del feminismo en el terreno social, sino por la voluntad de servir a la Iglesia, porque las mujeres nos sentimos responsables de la Iglesia y de la proclamación del Evangelio.

Desde esos presupuestos la ética teológica feminista plantea que la participación plena de las mujeres no será real mientras el poder no se comparta y comience a entenderse de otra manera desde el Evangelio. La teología feminista ha hecho importantes contribuciones en torno a la cuestión del poder, tanto en la crítica a la teorización y al ejercicio del poder en el orden patriarcal y en la teología dominante, como en la reformulación de una nueva teología del poder entendido como *empoderamiento*¹⁰⁸. El empoderamiento se

¹⁰⁸ Cf. M. McBride, “Power” en Isherwood – McEwan, D. (eds.), *An A to Z of Feminist Theology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, 182-183; D. M. Ackerman, “Power” en L. Russell – J. Shannon Clarkson (eds.), *Dictionary...*, o. c., 219-221; M. Furlong, *A Dangerous Delight: Women and Power in the Church*, SPCK, Londres 1991; M. Gray, “The Core of Our Desire: Re-Imaging the Trinity”, *Theology*, 93 (1990) 363-372; B.W. Harrison, *Making Connections: Essays in Feminist Social Ethics*, Beacon Press, Boston 1985; B. Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press, Boston 1984; C. Heyward, *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*,

¹⁰⁷ *Cartas Vivas*, o. c., 40-49.

refiere al proceso relacional a través del cual las personas experimentan su poder liberador o creativo o su capacidad de salir adelante. Consiste en afectar a otros de forma positiva. En el ámbito de la relación con Dios se trata de un proceso que fortalece los lazos entre el Creador y la criatura. Implica transformación y crecimiento, no se limita a la obtención de poder entendida como adquisición de un mayor estatus o de ciertos privilegios. En el marco de la teología feminista el poder es una energía creativa y relacional, habilitadora y liberadora y no un atributo o una posesión individual o política. Dios es poderoso porque se manifiesta como el que hace posibles y efectivos el amor y la justicia en la historia, habilitando a las personas para que se conviertan en agentes de su propia liberación.

Desde esta renovada concepción del poder la ética teológica feminista se pregunta: ¿Qué posibilidades eclesiales se abren desde una teología de los ministerios que explore todas las posibilidades de los ministerios laicales? ¿Existen modos alternativos, más dialogantes y participativos, de ejercicio del poder en la Iglesia, sin que ello vaya en menoscabo de los principios eclesiológicos fundamentales? ¿Tenemos alguna experiencia relevante de compartir el poder? ¿Estamos dispuestos a compartir tanto la res-

ponsabilidad y como la toma de decisiones en los ámbitos que tradicionalmente se asignan a varones o a mujeres?

g) *La Iglesia, experta en humanidad... a medias*

En un artículo que ha marcado un antes y un después en la teología feminista y que todavía hoy sigue siendo un referente fundamental, Valerie Saiving, llamaba la atención sobre el monopolio masculino de la palabra, la verdad y la interpretación en teología¹⁰⁹.

Tanto los hombres como las mujeres vivimos experiencias *liminares* que rozan los umbrales más extremos del amor y la muerte: la infertilidad, el aborto natural, la muerte de un hijo que se está gestando, las dificultades graves en las relaciones de pareja, el paro y sus repercusiones en la vida personal y familiar, la imposibilidad de llegar a fin de mes y mantener a la propia familia, las mujeres embarazadas y abandonadas por su pareja que han de luchar para sacar adelante a sus hijos en soledad, el verse abocada a la prostitución, las drogodependencias propias o de alguien

¹⁰⁹ “Soy estudiante de teología; también soy una mujer. Quizás les parezca curioso que ponga estas dos aseveraciones una al lado de la otra, como si quisiera implicar que la identidad sexual de una persona tiene alguna relación con sus opiniones teológicas. Yo, personalmente, habría rechazado tal idea cuando comencé mis estudios teológicos. Pero ahora, trece años más tarde, ya no estoy tan segura de que cuando los teólogos hablan de ‘hombre’, estén usando la palabra en su sentido genérico. Después de todo, es un hecho universalmente conocido que la teología ha sido escrita casi exclusivamente por hombres. Este solo hecho debería ponernos en guardia, especialmente cuando los teólogos contemporáneos nos recuerdan constantemente que una de las más fuertes tentaciones del hombre es identificar su limitada perspectiva personal con la verdad universal”. V. Saiving, “The Human Situation: A Feminine View”, *The Journal of Religion* 10 (1960), 100-112.

o.c.; L. Isherwood, “Erotic Power” en Isherwood & D. McEwan (eds.), o. c., 53; C. Kramarae – P. A. Treichler, *Amazons, Bluestockings and Crones: A Feminist Dictionary: A Woman’s Companion to Words and Ideas*, Pandora Press, Londres 1992; C. T. Mohanty – A. Russo – L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1991; E. Schüssler Fiorenza – H. Häring (eds.), “La no ordenación de mujeres y la política del poder”, *Concilium* 281 (Junio 1999); A. Wilson Schaefer, *Women’s Reality: An Emerging Female System in a White Male Society*, Harper & Row, San Francisco 1985.

próximo... Estas experiencias pueden ser vividas y superadas, en medio del dolor, desde la esperanza en el Dios de la Vida que ama tiernamente a todas sus criaturas, especialmente a las más frágiles. Para ello hace falta un acompañamiento pastoral y espiritual ausente en la mayoría de los casos en nuestros contextos eclesiales. Esta pastoral de la vida está por hacer. Aunque nuestra tradición católica está llena de riqueza y sabiduría en este terreno, nos falta la sensibilidad para actualizarla y ponerla al servicio del dolor humano en un contexto cultural que ha perdido las coordenadas cristianas pero en el que cualquiera sigue sobrecogiéndose ante el misterio de la vida y de la muerte. Y es precisamente en estos contextos donde el Evangelio cobra cuerpo, revela toda su hondura y puede ser significativo.

Para llevar adelante una pastoral de la vida encarnada y creíble la Iglesia necesita ponerse a la escucha de las mujeres, expertas en el ministerio de la vida y cuyas voces rara vez han sido recogidas en una predicación y un magisterio formulados desde una experiencia exclusivamente masculina y clerical. Nos jugamos la coherencia en el anuncio del Evangelio, que sólo puede expresarse con toda su densidad desde la integridad de la experiencia humana. Por eso la ética teológica feminista plantea la necesidad de una nueva síntesis teológica que cuente con la experiencia de las mujeres y de todos aquellos que a lo largo de los siglos han sido excluidos de la reflexión teológica, que rescate sus contribuciones del olvido. Una teología más humana, más saludable, que integre las diferentes dimensiones de la persona: la intuición, el sentimiento y la razón, el cuerpo y la mente, lo individual y lo comunitario. Una teología más relacional y más contextual, que redescubra la creación y lo cotidiano de la vida como lugar de la manifestación de Dios.

h) La experiencia femenina del mal y los límites del perdón

¿Existe una experiencia femenina del mal?¹¹⁰ Por haber sido consideradas secularmente como propiedad del varón, marido o padre, las mujeres están expuestas a los malos tratos, al despojo de sus bienes, a convertirse en mercancía. Durante siglos y todavía hoy esto ha sido visto como algo que pertenece al orden eterno de las cosas. Ellas también interiorizaron esa devaluación de su dignidad y por eso han aguantado siglos en silencio y todavía hoy siguen callando. A toda esta carga, que el cristianismo *asimiló* como algo *natural*, se añadieron nuevas dificultades para las mujeres cristianas. La principal son los mensajes religiosos ambiguos sobre la salvación que se obtiene mediante el sufrimiento y el dolor, el valor de la resignación *cristiana* y la recomendación de perdonar siempre y a pesar de todo, que todavía hoy se dirigen preferentemente a ellas. A menudo estos *consejos* bloquean a las mujeres y les impiden salir de su situación¹¹¹.

Hace falta profundizar en el verdadero significado del sufrimiento, del perdón y de la salvación cristiana a la luz de la experiencia de las mujeres y para las mujeres y ésta es una de las preocupaciones centrales de la teología feminista¹¹². Dulce Chacón hacía recientemente unas reflexiones que no pueden dejar de interpelarnos:

¹¹⁰ Sobre la experiencia femenina del pecado cf. M. Navarro, "Pecado", en M. Navarro, *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1993, 259-298.

¹¹¹ Reportaje de Dulce Chacón, "Mía o de nadie" en *El País Semanal*, 1.392 (1 de junio 2003).

¹¹² Para un análisis profundo de las interpretaciones feministas del sufrimiento cf. K. M. Rankla, *La mujer y el valor del sufrimiento. Un tremendo y asombroso remar hacia Dios*, DDB, Bilbao 2003.

“El perdón forma parte del ciclo de la violencia (...) Ellos piden perdón, regalan flores. Y ellas perdonan. Y es que las mujeres estamos educadas en el perdón. El perdón forma parte de la herencia cristiana que pervive en una sociedad que se ha acostumbrado a decir ‘contigo hasta que la muerte nos separe’. (...) El perdón se instala en nosotros buscando excusa en los hijos, en la familia, en la seguridad, en la culpa. La víctima hace suyo el discurso del maltratador. Y cree que le provoca. ‘La culpa es mía porque la cena estaba fría’. Pero ¿dónde está el umbral del perdón?, ¿Cuándo se produce la fractura y se llega al ‘no aguanto más’?...”¹¹³.

Sin duda, desde una perspectiva feminista cristiana el perdón tiene límites. El límite está implícito en el mandamiento fundamental para el cristiano: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como *a uno mismo*. Lástima que esto no se les recuerde a las mujeres cada día. La violencia de género es un desafío teológico, ecle-siológico y pastoral de primera magnitud. Pone en crisis la fe de la mujer y su idea de Dios, y puede entrañar y legitimar concepciones heréticas de lo divino que son muy dañinas. Es frecuente en las mujeres maltratadas un concepto de un Dios sádico que ama el sufrimiento, que exige sufrimiento a cambio de la salvación...¹¹⁴

La fe cristiana puede y debe ser fuente de resistencia y liberación del sufrimiento en esas circunstancias. Para muchas mujeres resulta

muy difícil hacer ese proceso solas. Esta visión tergiversada de Jesucristo y de la salvación cristiana les impide descubrir en Cristo la identificación de Dios con el dolor humano, su rechazo de la violencia y su preferencia por los que sufren precisamente por la repugnancia que le produce ese sufrimiento cuando es injusto, gratuito e inútil. Las mujeres que sufren las consecuencia de esas imágenes deterioradas de Dios tienen derecho a ser acompañadas espiritualmente para salir de su situación, y la comunidad cristiana tiene la obligación de prestarles su apoyo pastoral.

i) El poder del diálogo

En el apartado segundo de nuestro trabajo nos hemos referido a la necesidad del diálogo para superar la desigualdad entre hombres y mujeres, y hemos presentado la propuesta de A. Cortina en el sentido de un *poder comunicativo intersexual* como camino para superar la violencia que nos imponen unos roles de género definidos con demasiada rigidez, y ampliar nuestras posibilidades de humanización. En el ámbito de la teología y de las Iglesias hay algunos signos de esperanza en este aspecto, si bien no faltan también los motivos de preocupación.

Considero signos positivos el hecho de que cada vez hay más mujeres cristianas de diferentes tradiciones que trabajan juntas por la justicia para las mujeres, el medio ambiente, la paz y los derechos humanos, bien sea en organizaciones cristianas, como el Forum Eucuménico de Mujeres Cristianas de Europa y muchas otras o colaborando en organizaciones aconfesionales. Todas ellas trabajan en red y en diálogo con mujeres no creyentes y con visiones de la realidad muy diversas. Desde los 90 podemos hablar ya con Monserrat Boix de un *ciberfeminismo social* que abre nuevas posibilidades de informarse, juzgar y gozar, establecer alianzas y poner en marcha campañas a

¹¹³ Reportaje de Dulce Chacón “Mía o de nadie” en *El País Semanal*, 1.392 (1 de junio de 2003).

¹¹⁴ Sobre esta concepción de Dios y su presencia en la teología cristiana, cf. D. Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996; F. Varone, *El Dios “sádico”. ¿Ama Dios el sufrimiento?*, Sal Terrae, Santander 1988; J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1984, especialmente 53-214 y 477-520.

nivel local e internacional¹¹⁵. Las mujeres somos conscientes de nuestra enorme diversidad. Somos la savia de muchos grupos y también de muchas comunidades creyentes. Cada vez estamos mejor preparadas a todos los niveles y en la sociedad civil hemos accedido a casi todos los estamentos, si bien esto no significa necesariamente que trabajemos a favor de la igualdad de oportunidades y todavía queda mucho camino por recorrer.

En un encuentro internacional promovido por el Consejo Ecuménico de Iglesias en Toronto sobre la contribución de las mujeres en el diálogo interreligioso, los participantes, mayoritariamente mujeres, señalaron la emergencia de voces de las mujeres en las diferentes tradiciones religiosas como una *revolución multifacética* que afecta al lenguaje y a la práctica religiosa. En todas las religiones las mujeres están revolucionando la interpretación de los textos canónicos entrando en un diálogo creativo con ellos y distinguiendo lo que es normativo y lo que es descriptivo, recreando la tradición a la luz de sus experiencias y sus sueños¹¹⁶. Junto a la esperanza-

¹¹⁵ Cf. M. Fernández – F. Wilding, “El contexto de los ciberfeminismos”, en *Del post al ciberfeminismo, Debats*, 76, Institutió Alfons el Magnànim (Primavera 2002) 92-99.

¹¹⁶ En su informe final como moderadora del encuentro D. L. Eck constata algunas de las aportaciones que las mujeres podemos hacer para un diálogo fecundo en el seno de nuestras comunidades y con otras tradiciones: 1º) el valor de lo relacional: las mujeres se involucran en el diálogo estableciendo relaciones personales y buscando puntos de conexión entre sus diversas experiencias; 2º) una visión no monolítica de la propia tradición y de la teología: las mujeres tienen un fuerte sentido de la contingencia de nuestras religiones. Estamos más dispuestas a considerarlas desde la experiencia vivida como una realidad fluida, en proceso de cambio y reformulación. 3º) puesto que viven en sus comunidades religiosas en tensión y en los márgenes están más dispuestas a la autocrítica y no tienen tanta obsesión por conservar el poder. Saben por experiencia lo que implica ser

dora vitalidad de los movimientos de mujeres y de las mujeres en las comunidades cristianas contrasta la esclerosis institucional. Son signos preocupantes la ausencia de las mujeres en los foros académicos teológicos y en las iniciativas y comisiones institucionales en las que se reflexiona sobre cuestiones que nos preocupan a todas y todos. Las que las voces de las mujeres y de las expertas necesitan ser escuchadas. Sin duda esa esclerosis institucional tiene mucho que ver con la sensible ausencia de mujeres y las barreras existentes para su participación en la vida de la Iglesia.

Pero las mujeres cristianas no perdemos la esperanza en el poder del Evangelio y en el poder del diálogo para hacerlo efectivo. El diálogo de la cananea con Jesús alimenta nuestra convicción de que es posible el diálogo también en la frontera, desde los márgenes, a pesar de la evidente asimetría (Mc 7,24-31). También alimenta nuestra esperanza: en el texto de Marcos el riesgo que ambos corren tiene un resultado positivo: la compatibilidad de los dos mundos, el judío y el pagano en el ministerio de Jesús, y la curación de la hija de la cananea: “La palabra, en diálogo libre, sincero, arriesgado, en el que cada cual se ha implicado personalmente, ha derribado la frontera en la frontera misma”¹¹⁷. ¿Vendrán los hombres de nuestra Iglesia, como Jesús, a dialogar en territorio extranjero y fronterizo?

una “minoría religiosa” y por eso están más dispuestas a aceptar la diversidad; 4º) las mujeres están ensayando nuevas formas de entender el liderazgo, de organizarse y de ejercer la autoridad y el poder; 5º) también tienen un fuerte sentido de interdependencia y una gran capacidad de compromiso personal. Eck, D. L., “Dialogue: A vital concern within the ecumenical movement. Moderator’s Report”, en World Council of Churches, *The Challenge of Dialogue. Papers from the Meeting of the Dialogue with People of Living Faiths Working Group*, Casablanca / Morocco, June 1989, 19-37.

¹¹⁷ M. Navarro – C. Bernabé, *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995,90-91.

La ética teológica feminista como profecía

En el fondo de la ética feminista laten dos convicciones profundas compartidas con muchos otros creyentes. Primero, que, como dice un texto anónimo que “por cada mujer que da un paso hacia su propia liberación, hay un hombre que redescubre el camino hacia la libertad”. Segundo, que, “el cristianismo tiene que hacer ofertas valientes y atractivas en un mundo cambiante: tiene que anticipar desde su entraña, desde sus raíces, el mundo futuro”¹¹⁸. Las teólogas feministas estamos convencidas a la luz del Evangelio de que es deseable y posible una comunidad reconciliada de hombres y mujeres en la que todos podamos desarrollar al máximo nuestras potencialidades y contribuir, desde nuestra vocación más profunda, a la edificación de la comunidad.

Desde esta convicción profunda la ética feminista se plantea cómo recrear las relaciones desiguales e injustas entre hombres y mujeres y qué aportaciones están haciendo en este sentido los movimientos de mujeres. Su reflexión tiene un gran potencial universalizador porque el gran reto del cristianismo en la nueva era ecuménica es la reconstrucción de la unidad en la diversidad querida por Dios en su proyecto originario para la creación. Una unidad donde las diferencias no sean anuladas o convertidas en fuentes de opresión y de subordinación.

a) La llamada a la conversión

La teología feminista está transida de aliento utópico y profético. Se arriesga al sueño y a la profecía desde la fe en la Palabra de Dios. Se inspira en los profetas de Israel y, especialmente en

el mayor de todos ellos, Jesucristo, la Sabiduría de Dios. Con su lenguaje penetrante y sugestivo estos hombres y mujeres de Dios nos invitan a una conversión de la mirada que nos permita vislumbrar la dimensión de profundidad de la realidad, su hondura, la dimensión espiritual, los signos de cambio incipiente y posible en las relaciones injustas. No hay profecía sin indignación ética. Sólo a partir de ella y de la denuncia del mal puede ponerse en marcha el proceso de dignificación de aquellos que han sido heridos. “Es necesaria alguna experiencia de la *justicia* a fin de que la curación pueda tener lugar, a fin de que una víctima pase a ser un superviviente”¹¹⁹.

b) La salvación como proceso cósmico

La nueva creación que se inaugura con Jesucristo y la irrupción del reinado de Dios es un proceso cósmico de dignificación y de plenificación de todas las criaturas que tiende a hacer de este mundo un lugar habitable para todos. Y ello en un contexto radicalmente nuevo que exige de nosotros una nueva sensibilidad teológica y espiritual: debemos aprender a vivir teológicamente en un mundo en que la posibilidad de la aniquilación definitiva es una responsabilidad permanente. Por otra parte sabemos que la Creación no es un acto concluido y cerrado: estamos siendo recreados por el Espíritu de Dios mientras caminamos hacia la plenitud. Sólo entonces alcanzaremos la semejanza con Dios y se cumplirá el designio creador de Dios, nuestra participación en la vida divina. Más allá del mal y del pecado está la fuerza creadora de Dios. El creyente es aquél que se pone en brazos de la vida, descubriendo en ella los signos de la nueva creación.

¹¹⁹ M. M. Fortune, “Violencia contra las mujeres: la forma en que son no es la forma en que han de ser”, en J. B. Nelson – S. P. Longfellow, *La sexualidad y lo sagrado*, DDB, Bilbao 1996, 503.

¹¹⁸ A. Cortina, *Alianza y contrato...*, o. c., 174.

c) *Hacia una sabiduría
profética y un profetismo sapiencial*

La teología feminista pretende evocar la nostalgia y la experiencia del Indecible en un mundo desanimado y des-humanizado, al mismo tiempo que es un conocimiento *sapiencial*, que arraiga su reflexión en un *saborear* la vida en toda su plenitud, sin omitir o rechazar los cuatro sabores de la vida con sus mezclas o variedades. Aunque la experiencia de las mujeres a lo largo de la historia ha sido muchas veces amarga, la ética feminista tiene mucho que ver con el deleite y con el deseo, porque se entiende a sí misma como búsqueda y descubrimiento de la *Sabiduría*, del arte y del gozo de vivir. En un saber holista que dice verdad porque habla al corazón y a la razón y no escinde la persona. Más bien trata de transformarla toda entera, desde la sensibilidad hasta el intelecto.

Los libros sapienciales nos ofrecen un arquetipo maravilloso de la santidad como hospitalidad cósmica y reconocimiento efectivo de la dignidad vulnerada de las criaturas. Y sin duda Sofía es el nombre bíblico predilecto de Cristo para la teología feminista. Junto al arquetipo de la Sabiduría, la perfecta maestra y anfitriona que nos descubre en un banquete los secretos del verdadero goce de la vida y el misterio de nuestro origen en el amor de Dios, está el arquetipo de las mujeres proféticas de la Biblia que apuestan por la vida en las circunstancias más decisivas de la historia de la salvación y en su vida cotidiana¹²⁰.

d) *Restablecer la justicia y
vivir desde la bendición original*

En la Biblia, las tradiciones que van desde el sábado y el año sabático hasta el año jubilar sir-

ven para la liberación de las personas sumidas en la esclavitud por las deudas. Restablecen la igualdad en la posesión de tierras entre todos los hijos de Israel, la justicia que Dios estableció en la creación y que los hombres vamos deteriorando. La búsqueda de una comunidad reconciliada de hombres y mujeres es un intento de restablecer la igualdad y la justicia originales queridas por Dios. En el relato de la caída (Gn 2-3) el sometimiento de la mujer al varón se presenta como consecuencia del pecado. Es algo negativo que contradice la bendición original del varón y la mujer creados ambos a imagen y semejanza de Dios. Nuestra tradición católica afirma que la gravedad de ese pecado no anula la bendición de Dios. Necesitamos una espiritualidad cuyo centro de gravedad sea precisamente la bendición original, que no se centre exclusivamente en el pecado, que nos ayude a gozar del otro y con el otro. Una espiritualidad que convierta nuestra mirada, que nos haga redescubrir el mundo tal y como es a los ojos de Dios: una creación buena, hermosa y digna de ser amada. Una espiritualidad de la creación que nos ayude a reconocer con humildad que estamos hechos de la misma tierra que habitamos, a descubrir nuestra interdependencia con todos los vivientes, a reconciliarnos con nuestro cuerpo y con la naturaleza. Una espiritualidad centrada en el cuidado y el cultivo de la Tierra, y no en su sometimiento.

La imagen del jardín es una invitación a dejar atrás la lógica de la conquista y la explotación, el *logos* de la gestión, y sustituirlo por el *logos* de la gestación. Porque las cosas más valiosas se gestan, no se gestionan... La mujer que esta gestando un bebé participa en un proceso que al mismo tiempo padece, un proceso que le supera y que escapa a su control, que le exige paciencia y respeto a los ritmos de maduración de los otros. Y aunque el producto de sus *labo-*

¹²⁰ Para el desarrollo este tema, cf. "Las profetas bíblicas: Mujeres proféticas en estado de buena esperanza", en *Teología Espiritual* XLVI - 136/137 (enero-agosto 2002), 143-166.

res de parto, el fruto *entrañable*, es una criatura débil e indefensa que le demandará todavía mucho esfuerzo y energía. Sabiamente llamamos al embarazo *estado de buena esperanza...* toda una lección sobre la esperanza cristiana.

Compromiso (vivo)

Marta Zubía Guinea

En perspectiva de un compromiso teológico por la liberación, dice Elisabeth Schüssler Fiorenza que “las teologías feministas deben rearticular sus visiones liberacionistas críticas de tal manera que contribuyan a formar sujetos dedicados a una praxis radicalmente democrática”¹. Éste es el objetivo que pretenden, asimismo, estas líneas, en sintonía con los ríos de mujeres que nos han precedido o que son contemporáneas, significadas o anónimas, pero que con su compromiso constante han permitido que la conciencia de las mujeres vaya trasluciendo, día a día, los destellos de su dignidad, porque, de la misma manera que los derechos humanos se han invocado siempre cuando las situaciones de inhumanidad nos hacen gritar: “¡no hay derecho!”, así también, como nos dice E. Johnson, “la contradicción entre el sufrimiento causado por el sexismo y el humanum de las mujeres, entre su opresión y la conciencia de su propia dignidad, provoca en las mujeres un profundo e irrevocable no. ¡Esto no debería ser así!”².

Es verdad que parece que, hoy en día, en que vivimos en una sociedad, aparentemente, domi-

¹ E. Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000, 23.

² E. A. Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2000, 91.

nada cada vez más por la razón instrumental, por la cultura de la provisionalidad, de lo efímero y de lo calculado, no tiene mucho sentido hablar de compromiso. Sin embargo, para quienes creemos en la utopía pretendidamente denostada, para quienes soñamos con que un *mundo mejor es posible*, el compromiso se convierte en un motor imparable de vida, porque nos encontramos en un punto vital en el que encontramos que van surgiendo, cada día, gran cantidad de mujeres y hombres que, de mil formas, aquí y allá, están dando lo mejor de sí, comprometidos con otras personas, empujando el amanecer de un nuevo orden internacional en el que quepamos todas las personas humanas, tratadas como tales, y en el que podamos vivir en armonía todos los seres, tanto los humanos entre sí como con la naturaleza. Por todo ello y porque, como me enseñaron las mujeres de los campamentos saharauis de Tinduf, “mientras hay esperanza, hay vida”, el compromiso, y más desde la experiencia de las mujeres, adquiere una hondura y una revitalidad especiales, que han provocado esta reflexión.

Es significativo, creo, que no sea fácil encontrar el término *compromiso* en los diccionarios teológicos, aunque sea una fuente de vida fundamental y de humanización, tanto desde el punto de vista antropológico, como ético o teológico. Asumir compromisos es algo ineludible en el proceso humano, es clave para alcanzar la mayoría de edad, ha sido y es el motor de historia, pero también, malinterpretándolo de manera fixista, el compromiso ha sido vaciado de su savia más importante y convertido, en no pocas ocasiones, en fuente de tanto sufrimiento y de alienación, especialmente para las mujeres, lo que constituye una perversión y es diametralmente opuesto al Espíritu y al proyecto de quien se nos presenta como “Camino, Verdad y Vida”.

No voy a entrar en la complejidad de dimensiones desde las que se puede analizar (ética, filo-

sófica, sociológica, política, etc.); mi reflexión se va a ceñir a dar algunas pinceladas, a modo de pistas, desde la ética teológica feminista, lo que no significa que vaya a detenerme específicamente en este campo, sino más bien la opción previa desde la que está hecha mi reflexión. Y, para ello, voy a partir de un acercamiento etimológico al término *compromiso*: si lo analizamos desde este punto de vista, vemos que tiene dos dimensiones inseparables, como las dos caras de una moneda: el *compromissum*, que literalmente significa prometer mutuamente, y la *obligatio*, que es la garantía de que la promesa se cumpla, es decir, es la acción de responder de lo prometido. Nos encontramos, pues, con que, desde el principio, la propia noción de *compromiso* nos lleva a trascender la propia lingüística, para abrirnos al campo de la ética, pues, como elementos constituyentes aparecen la relación, la mutualidad, la opción libre y la responsabilidad... elementos que suenan a vida, y a vida humana. Y si, después, volvemos los ojos hacia el Antiguo Testamento, el término “*alianza*”, que sería la expresión veterotestamentaria del compromiso, añade al sentido que hemos visto una connotación de una peculiar relación que se establece entre quienes la firman, una estrecha vinculación que coge por dentro a quienes la sellan. Por eso, desde estas primeras perspectivas, podríamos sacar como conclusión que, desde su propia formulación, el *compromiso o es vivo o no es*.

Aquí, casi sin pensarlo, nos encontramos con una afirmación que nos ha de resultar familiar a las personas cristianas, pues el *compromiso vivo* es consustancial a la fe cristiana; y lo es, a mi juicio, en un doble sentido:

- la fe es la respuesta libre y personal al Dios que previamente nos ama de manera gratuita y que nos llama a vivir una relación de amor que nos llevará a la plenitud de nuestro ser y a co-llevar adelante su proyecto;

– además, la fe en el Dios humanizado, queda vacua, en un sueño más o menos fantástico, si la construcción del Reino no nos coge nuestra vida, como a Jesús; si no nos lleva a un compromiso humanizador, a hacernos cargo de la vida (la nuestra, la de las otras personas, la de la naturaleza...), porque nos encontramos en un círculo vital: la fe nos lleva a un compromiso vital y el compromiso vital nos lleva a actualizar nuestra fe, a verificarla y a mantenerla viva.

En consecuencia, para una persona cristiana, hablar de fe es hablar de un compromiso vivo fundante que, ineludiblemente, ha de desplegar-se, a lo largo de nuestra historia personal, en compromisos socio-políticos concretos, cuya calidad exigirá y que, desde esta perspectiva, habrán de ser, necesariamente, pequeñas aportaciones sinérgicas (el Espíritu y nosotras). Porque Dios se ha comprometido con el ser humano y el ser humano se ha comprometido con Dios; ambos se han comprometido mutuamente y ambos, pues, se tendrán que “dar cuenta” del cumplimiento de su promesa.

Pero vayamos por partes.

El compromiso fundante

El Dios que se nos revela en Jesús de Nazareth, el Dios humanizado, se nos da a conocer como un misterio de amor relacional, dinámico y tripersonal. Nos deja ver que, constitutivo de él, es la comunión interpersonal, la mutualidad recíproca: Dios es uno, pero en tres personas distintas, interrelacionadas en el amor que son y que las constituye. Dios es uno, respetando la “individuación”, la singularidad, de cada Persona, su identidad propia. Pensar, pues, en el Dios trinitario es pensar en un “compromiso” comunitario, que expande el propio amor de

Dios creando la vida divina trinitaria (*ad intra*) que es amor que se desborda y que abre el propio espacio de Dios, la vida creada (*ad extra*), de manera que todas las creaturas somos fruto de ese “compromiso”: amor, vida, que nos llama a los seres humanos a la vida. Ese Dios, que nos ama libre y gratuitamente, ha querido no sólo crear-nos, sino que además nos ha salido al encuentro para interrelacionarse con nosotros y ha querido com-prometerse con todos los seres humanos (y cada uno, en concreto; contigo y conmigo) para llevar adelante su proyecto, compartiéndolo y llamándonos a ser co-operadores con él: “Y percibí la voz del Señor que decía: “¿A quién enviaré?, y quién irá de parte nuestra?”. Dije: “Heme aquí: envíame” (Is 6,8).

En la base de nuestra fe, pues, está la invitación a entrar en una interrelación amorosa, en un compromiso vivo y vital que, *a fortiori*, será generador de plenitud de vida: Dios sólo espera una respuesta de amor gratuito, pero respeta absolutamente la libertad del ser humano para entrar en el compromiso o dejarlo pasar, así como su autonomía al llevarlo a cabo.

Éste es el compromiso que va a llevar adelante en su manifestación histórica *el Dios humanizado* en Jesús de Nazareth. Jesús vive en un pueblo que sufre y que espera la nueva visita liberadora de Dios, pero él, desde el principio, deja claro que Dios no es ni nos sale al encuentro como un Dios todopoderoso cuya gloria se manifiesta en el esplendor, sino como un Dios anonadado, kenótico, cuya plenitud se nos revela como el máximo amor, traducido en la máxima solidaridad y en la máxima entrega y cuya gloria es el *homo vivens*; un Dios que no llama desde la grandeza, sino desde las personas que viven en situación de in-humanidad; que no busca a las personas justas, sino a las pecadoras, a las marginadas, a las excluidas. “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10,10). Ya

desde el discurso programático, Jesús, afectado por la realidad que le rodea y lleno del Espíritu, adquiere y proclama su compromiso: predicar la Buena Nueva a los pobres, proclamar la liberación de los cautivos, devolver la vista a los ciegos y la liberación a los oprimidos, porque su Abba y nuestro Abba es un Dios de vida que nos llama a una vida *humana* y que se manifiesta devolviendo su rostro humano a la humanidad y a las humanidades concretas. Es un mensaje de humanización con el que compromete toda su vida hasta las últimas consecuencias y que, al mismo tiempo, es un compromiso que se concreta en su opción por las personas y, predilectamente, por las últimas, las sin rostro o sin voz, las que no tienen cabida en la sociedad y en las instituciones religiosas. Ésa es la construcción del Reino de Dios que se inaugura con él y que es Reino de hermandad, de comunidad, de igualdad, de justicia, de libertad, de vida y de amor. Porque Abba es una Madre, un Padre, que sufre con la injusticia y la in-humanización de quien es in-dignificada, que es lo más radicalmente opuesto a su proyecto, según nos lo deja bien claro, una y otra vez.

Por eso, Jesús se hace solidario e inicia un modo de relacionarse que pone siempre a la persona por encima de todo y que lleva a que cada persona se ponga en pie y se sienta reconocida en su dignidad y en su identidad, tratada como la persona que es, de un modo afectivo y efectivo, respetada y tratada en igualdad, provocándole a comprometerse en su seguimiento; inaugura, pues, una interrelación humanizante, inclusiva, liberadora, transformadora y comprometedora, desde la reciprocidad. Y lo hace abajándose a ser un in-humanizado para, desde lo último, en una relación de tú a tú, restituir su dignidad humana a las y los in-humanizados, rechazados, sobrantes; se abaja para que toda persona, especialmente las últimas sean y para confundir, con su complicidad, a los soberbios de corazón y a los poderosos.

Especial importancia tiene la interrelación de Jesús y las mujeres, de las mujeres y Jesús. Para él, significa la radicalización máxima de su compromiso; para ellas, el salir de la exclusión, el ser elevadas y reconocidas como sujetos, comprometidas en el mismo proyecto, también, hasta sus últimas consecuencias. La relación y el reconocimiento que les ha venido de Jesús provoca en ellas la complicidad, la fidelidad de su compromiso y su reconocimiento a Jesús: en definitiva, les lleva a ponerse en pie. Por eso, el estar en pie es la mejor postura para agradar a Dios, porque es la postura más humana y, cuanto más humanas, más gloria damos al Dios humanizado. Especialmente las mujeres no deberíamos ponernos nunca de rodillas: Dios no se puede sentir honrado ni amado ni adorado porque las personas adquieran una postura inhumanizante, después del trabajo que está costando (nos está costando) que nos vayamos poniendo en pie. A la inversa, cuando las personas, puestas en pie, le miran de frente, con dignidad y con una complicidad agradecida, se puede ver su guiño de satisfacción: es el Dios de Jesús.

Y de la misma manera que “sus” mujeres, establecidas como iguales, forman parte del discipulado de Jesús, son las primeras testigos del principal acontecimiento cristiano, las primeras apóstoles y son enviadas como misioneras, así también hoy Jesús nos sigue llamando a la complicidad, a comprometernos con él para llevar adelante este proyecto humanizador.

También el *Dios Espíritu* “vive” y despliega en nuestra historia su compromiso, como el Dios presente y activo en el mundo que es; Espíritu de vida y libertad que guía e impulsa la historia hacia su plenitud escatológica. Espíritu que dirige la historia promoviendo la conciencia de dignidad del ser humano y, además, despertándonos ante tanta des-humanización y ante tanta soberbia y ambición destructora; abriendo nuestro

propio espacio vital y llamándonos a compromisos de dignificación y sanación real, en nuestro aquí y ahora. Este Espíritu es quien no nos deja en paz ni dormir tranquilas, quien –seamos creyentes o no (basta ser personas de buena voluntad, al menos algunas veces)– nos golpea con el quejido de dolor que se alza desde la miseria humana, con su clamor por la justicia, con su reclamación de tener la oportunidad de ser tenidos sencillamente como seres humanos... y, también, con el grito de dolor de la naturaleza. Y golpea con una tenacidad infinita, una y otra vez, hasta despertar, aunque sea un poquito, nuestra sensibilidad, nuestro corazón, nuestra mente y nuestra fe.

Por eso, creemos que, en las llamadas interiores o exteriores que recibimos las personas (cristianas o no), para dar un paso más en nuestra propia humanización o para comprometernos en proyectos humanizadores, allí está el Espíritu en y con nosotros; que, cuando desde las situaciones más bajas, las mujeres se levantan con toda dignidad y emerge la potencialidad de las mujeres invisibilizadas, allí está el Espíritu; y que, cuando, en la actual crisis ecológica, resuenan en nuestro interior los “gemidos con dolores como de parto de toda la creación” que nos llevan a concienciar-nos, a reconocer nuestro pecado, a respetarla y a potenciarla, también se vislumbra la mano del Espíritu. Y creemos que, cada vez que nos comprometemos en denunciar las injusticias y en respetar y hacer respetar a quien se rechaza, se ignora o se priva de una vida humanizada; cada vez que entablamos interrelaciones que, superando individualismos egoístas, nos llevan a hacernos cargo, “en-cargarnos” mutuamente con efecto y afecto, por solidaridad y justicia³, de otras perso-

³ A mi juicio, deberíamos tener cuidado con el término “solidaridad”, pues no siempre lleva al planteamiento cristiano; yo creo que no podemos contentarnos con ser solidarias, hemos de dar el paso a la justicia. La *solidaridad* me

nas, especialmente las más débiles y desamparadas; cada vez que asumimos compromisos de liberación desenmascadores de la globalización de la pobreza⁴, de la explotación humana, del comercio humano y de la explotación de la naturaleza; cada vez que reconocemos la vida amenazada en nosotras y en el mundo que nos rodea y nos embarcamos en compromisos que nos llevan a vivir en armonía con todos los seres de la creación, creaturas del amor de Dios, como nosotros, y a cuidar la gran *oikia*, que es el planeta, nuestra casa común... nos hacemos (seamos creyentes o no) artesanas del proyecto de Dios en el mundo, co-operadoras con el Espíritu; es decir, que el Espíritu y nosotras hacemos vivo el compromiso que mutuamente hemos adquirido y que permanecerá abierto mientras vivamos.

Y también “vive” su compromiso el *Dios liberador*, el Dios que toma la iniciativa y sella una Alianza con su pueblo (Ex 24,8); es el Dios amor que se deja afectar por la situación de su pueblo (su sufrimiento y su quejido de dolor); la opresión de las personas le toca las entrañas y él se compromete desde lo que es y desde lo que puede (amor autolimitado por fidelidad a su compartiente): “He visto la aflicción de mi pueblo y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos... he bajado para liberarle” (Ex 3,7)? La liberación de Dios no es una imposición ni una concesión que viene de fuera, sino el resultado de una interrelación dialogante que no saca de la vida, pero la transfor-

lleva a salir de mí y a situarme en el lugar de la otra persona; a poner a su servicio lo que yo soy, lo que tengo o lo que puedo..., pero la protagonista soy yo, que doy algo mío. La *justicia*, sin embargo, va más allá porque nos sitúa ante lo que, siendo de la otra persona, le ha sido arrebatado; la protagonista, pues, es ella y lo que se le pueda aportar no es sino algo que le es propio o a lo que tiene derecho.

⁴ Véase *Globalización y género*, Síntesis, Barcelona 2001.

ma, y de un compromiso que adquieren ambas partes: “Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo” (Ex 6,7) y, así, por la alianza, por esta promesa, “quien no era” pasa a ser sujeto, a ser co-protagonista de su historia, co-agente de su identidad... Porque cada cual es quien es, en la medida en que es fiel a su compromiso, aunque, ciertamente, con una diferencia cualitativa: por una parte, el Dios bueno, paciente y compasivo, de entrañas de misericordia, delicado cuidador de su compartiente y fiel a su promesa: por más que el pueblo le olvide, él está ahí, a la espera, siempre dispuesto a dar otra oportunidad y a volver a empezar; por la otra parte, el pueblo de Israel, reconocedor de las delicadezas de Dios para con él, agradecido, dispuesto a todo por él, cuidador de sus congéneres... pero, al mismo tiempo, lleno de contingencias, contradicciones e infidelidades. Entrar en este circuito vital es un don gratuito de Dios. Él se les muestra como amor incondicional y que sólo les pide fe y confianza incondicional hacia él (Ex 14,31) y amor y justicia, hacia los demás. Pero hemos profanado este proceso, porque la historia de Dios en la experiencia de las mujeres ha sido no pocas veces una historia de la legitimación de su muerte, de su tortura, de su anulación

Dios se compromete a llevar a su Pueblo a una tierra de libertad, pero el camino han de hacerlo ellos, desde un compromiso vital por su liberación. Ésa es la irrupción del Pueblo de Israel en la historia; con la experiencia de la liberación de la servidumbre y de la invitación a la alianza comienza su existencia, el pueblo estrena vida, inicia su historia. Y esta experiencia de liberación le lleva, asimismo, a descubrir que ese Dios es, también, el *Dios creador* que le llama a la vida y a una vida cada vez más plena: cada vez más humana, la de los seres humanos y también cada vez más plena, la de todos los demás seres del universo. Ésa es la manera de crear de Dios: no hace,

sino que llama a. Podríamos decir que, tal como lo experimenta el pueblo, la creación es la *alianza fundamental y primordial*, el comienzo de la historia del compromiso de Dios hacia sus creaturas y de la respuesta de éstas. Ambos asumen la confianza y el riesgo que supone el compromiso: Dios confiándoles la obra de sus manos, abriendo ante ellas el camino de una historia por hacer, que será historia de salvación; recordando su alianza especialmente cuando la vida está amenazada y desenmascarando las situaciones de injusticia, ante las que se le “hinchan las narices”, se llena de cólera e interviene a favor de la persona oprimida. El pueblo, asumiendo el reto de la llamada a ser co-creador y co-potenciador de vida, humana y cósmica, es decir, la invitación a asumir libremente el compromiso. Y quienes hemos creído en él, tratamos de confiar y asumir ese mismo riesgo, aceptando el reto de crear ámbitos de humanización y de inventar, en el momento histórico que nos toca vivir, en nuestra realidad “real”, medios concretos que lleven a *cada persona*, especialmente a cada mujer, a ser reconocida en lo que es y respetada en su dignidad; a ser cuidada y a sentirse llamada a cuidar; a *cada pueblo*, a ser aceptado como co-partícipe y co-responsable del orden mundial; a que la *naturaleza* sea viva y un medio de vida, sintiéndonos sus cuidadores y sus con-naturales.

Y, además, ese “compromiso vital” de Dios hacia nosotras, le lleva a crearnos a su *imagen y semejanza*, no en el otro mundo, no sólo en el *esjaton*, sino aquí y ahora, en nuestro momento; no como un principio formal o teológico abstracto, ni como un genérico diluyente (los seres humanos). Desde la especificidad del Dios humanizado, significa que cada ser humano concreto, cada varón y cada mujer concreta (a pesar de que la Iglesia nos lo ha negado a las mujeres durante ochocientos años), cada persona, por buena o por indeseable que sea, es imagen de

Dios y lo es gratuitamente. Es cierto que nuestros comportamientos, a veces, actualizan esa imagen y, a veces, la embarran hasta hacerla irreconocible; es cierto que, a veces, es dura de tragar esa afirmación y seguir creyendo en ella cuando nos encontramos con personas que violan, torturan, mutilan, asesinan, denigran, se endiosan y someten, excluyen y machacan. Realmente, decir que tales personas son imagen de Dios no puede menos que sonar a blasfemia y yo creo que, ciertamente, lo es; pero la blasfemia no es considerarles imagen de Dios, sino llamarles seres *humanos* y es una blasfemia contra Dios, porque es una blasfemia contra sus víctimas y contra la humanidad. Ahora bien, la *imago Dei* también está en proceso de llegar a su plenitud, porque la obra creadora de Dios no está acabada, y nosotros somos *imago Dei* en cuanto personas humanas, de manera que cuanto más humanas seamos, más *imago Dei* seremos y cuanto menos humanas, menos lo seremos. Cuanto más sea la mujer que soy (obviamente, no según estereotipo patriarcal, sino desarrollando todas mis capacidades, todas mis posibilidades), más seré *imago Dei*.

Éste es, pues, el Dios que inspira, provoca, libera y sostiene nuestros compromisos, que nos llama a co-llevar adelante, desde una respuesta libre y personal de nuestra parte, su proyecto de amor y de vida concretado en compromisos de humanización que impulsen un mundo de hermandad, de justicia, de libertad y de solidaridad y que sean de apuesta por la vida contra la amenaza de muerte (porque el pecado bíblico por antonomasia es el de Caín que mata a su hermano y, hoy, en nuestras sociedades, hemos inventado muchas formas de quitar la vida) y contra el sufrimiento deshumanizante:

- a) una apuesta por la vida, porque *Gloria Dei vivens homo*, lo que incluye, parafraseando el axioma de san Ireneo, que *Gloria Dei vivens mulier*: la gloria de Dios es la mujer,

todas las mujeres, cada mujer de cualquier lugar, plenamente vivas. Cuando las mujeres son violadas, humilladas y desprovistas de dignidad, la gloria de Dios queda empañada y a merced de riesgos históricos: de ahí que el sexismo religiosamente sea inadmisibile. Y a la inversa, las experiencias fragmentarias de mujeres que viven en plenitud anticipan los cielos nuevos y la tierra nueva... Una comunidad de justicia y de paz (que incluya el desarrollo de las mujeres) y la gloria de Dios crecen en proporción directa⁵.

- b) una apuesta contra el sufrimiento, porque el sufrimiento no lo quiere Dios. Dios nos ha hecho para el amor y la felicidad, no para sufrir; otra cosa es que en la vida humana y en la condición humana inexorablemente tengamos que topar, unos más otros menos, con el sufrimiento. Jesús no busca el sufrimiento ni el sacrificio, pero la radicalidad de su compromiso le aboca a la cruz; su opción al amor, la humanización y la dignificación de las personas le llevan a la tortura y a la crucifixión, que él acepta y asume, como víctima inocente, en solidaridad con todas las personas crucificadas de la historia... Pero no es eso lo que Dios quería. Porque Jesús lo vivió así, nos sirve a nosotros como referente de que no es un absurdo si seguimos amando, creyendo y esperando en nuestras sufrimientos y sinsentidos. En Jesús sufriente, al igual que tras cualquier ser humano sufriente, podemos descubrir a un Dios doblemente sufriente: sufre con y por la persona que sufre (en la impotencia y en la entereza; en el afrontarlo y humanizarlo, con sus mo-

⁵ E. A. Johnson, o. c., 33.

mentos de hundimiento) y sufre por la injusticia de la víctima inocente, de quien sufre un dolor que deshumaniza.... Pero Dios no quiere el sufrimiento y nosotros debemos comprometernos en evitarlo.

En conclusión, experimentamos que nuestra vida es un entramado de compromisos, pero no todos son de la misma índole, no todos nos cogen por dentro de la misma forma, no en todos ellos nos va la vida. Uno es la base, el fundamento, el que da un sentido más hondo a los otros, aunque todos son importantes, porque, en esta perspectiva, aunque se trate de pequeños pasos y pertenezcan a lo "penúltimo", son verdaderas realizaciones del *ya sí* intrahistórico que el Dios, presente y activo en el mundo, llevará a su plenitud. Y para vivir en esta dimensión y con este talante, yo creo que hemos de vivir con intensidad dos tiempos inseparables en nuestro compromiso: la praxis y el darnos momentos de estar a solas con Dios, momentos de contemplación y momentos también de sanación; de conocer los guiños del Dios que nos lleva a reconocerle en los guiños de la vida.

El compromiso como proceso

Normalmente, solemos considerar que el compromiso comienza en el momento en que lo verbalizamos o hacemos algún acto simbólico que lo materializa, pero, sin embargo, yo creo que es un proceso largo y complejo, algo parecido a lo que ocurre con un riachuelo de montaña: vemos el lugar del que mana y cómo discurre serpenteante salvando dificultades y, en muchas ocasiones, abriéndose paso por donde puede, jugueteando con los obstáculos, hasta que desaparece; pero la vida del riachuelo no comienza cuando nosotros empezamos a verlo, ni cuando asoma en su nacedero; para entonces, ha habido

todo un proceso natural, un recorrido oculto que ha llevado a la emergencia del agua a la superficie. De la misma manera, para cuando llega el momento de la materialización del compromiso, en nuestro corazón y en nuestra mente, ha ido habiendo un largo y lento proceso que desemboca en esa significación, habitualmente externa, por la que pasamos a estar comprometidas. En este tramo del proceso, se dan los dos primeros elementos de un compromiso: el *dejarse afectar por la realidad* y el *discernimiento*.

El dejarse afectar por la realidad

Tanto desde el punto de vista teológico como desde el punto de vista meramente ético, los seres humanos somos responsables del orden social, de la sociedad que vamos formando, de sus estructuras y de sus frutos. Lo queramos o no, no podemos eludir esa responsabilidad. Somos sujetos de nuestra propia historia y esto exige abrir los ojos y querer ver. Uno de los grandes beneficios que nos ha traído la mundialización es, precisamente, la posibilidad de estar al tanto, de conocer lo que ocurre en lugares lejanos del mundo casi al momento y de poder plantearnos qué ocurre en esos otros países de los que nunca nos hablan los medios. Pero no podemos limitarnos a contemplar pasivamente, sino que hemos de dejar que la realidad nos afecte, que toque nuestras entrañas. Que nos afecten todos los logros humanos de realización de proyectos humanizadores, de superación de la explotación humana, del racismo y la xenofobia, del terrorismo, el sexismo, la tortura, las violaciones y los asesinatos; las conquistas de espacios para la libertad, la justicia y la paz, el reconocimiento de la dignidad de cada persona concreta y de sus derechos; el respeto a la naturaleza; el coraje de las personas y los grupos que resisten y denuncian la injusticia, la conculcación de los derechos humanos y los efectos perversos

de la globalización; la vida de los pueblos que comienzan a levantar la cabeza, a clamar justicia y a reclamar su dignidad, su reconocimiento, su protagonismo, su intervención, anunciando que la mundialización desde abajo empieza a emerger. Que nos afecte el coraje de tantas mujeres que se ponen en pie y gritan “hasta aquí hemos llegado”; las personas capaces de unificar esfuerzos y búsquedas para hacer un mundo más humano y una casa común más habitable; los avances científicos abren ante nosotros grandes ventanas de esperanza... Porque todos ellos son signos de humanización, son signos un progreso transformador y, a la vez, son signos de la presencia dinámica del Espíritu en el mundo (GS 26), un *ya sí* del proyecto del Dios humanizado... y *debemos dejarnos afectar...*

¿No resuena en nuestro interior la voz de Dios que, con satisfacción, dice: “*esto es bueno*”?

Pero especialmente debemos estar en actitud de *dejarnos afectar* mientras haya personas que viven bajo la amenaza constante y multiforme de no-ser, mientras no tengan voz y su rostro esté inhumanizado, mientras se les mantenga privadas de derechos, excluidas, ignoradas, humilladas, derrotadas... (y esto en nuestro mundo tiene nombre de mujer). Mientras la amenaza del gatillo, la bomba, el miedo, la tortura y la anulación sean para algunas el pan de cada día. Mientras, ante las situaciones de in-humanidad, desde un corazón de piedra, miremos para otro lado para no ver o porque “a mí no me toca”. Mientras no tengan eco en nuestra gélida alma los datos de que dos tercios de la humanidad viven en el umbral de la pobreza inhumana, de que el ochenta por ciento pasa hambre y de que más de mil millones de personas carecen de agua. Mientras nos llegue el grito de advertencia de nuestras hermanas africanas: “nos recordáis siempre la ablación, pero dejadnos decir que nos preocupa más el no tener”. Mientras pasemos impa-

sibles ante quienes vemos durmiendo tiradas en la calle o pidiendo en las esquinas y a las puertas de nuestros grandes centros de consumición o permanezcamos inmutables ante las crecientes y sangrantes noticias de “las pateras” o de los cuatro mil que han muerto en el intento en los últimos años. Mientras, a nuestro lado, cada día, mueran mujeres o sufran malos tratos, sean ignoradas, vejadas, vendidas como lotes que se pueden devolver. Mientras explotemos, manipulemos y destrocemos la naturaleza, como si fuera un objeto a nuestro antojo; mientras sigamos despilfarrando sin importarnos la suerte de miles de personas o de las generaciones futuras, cerrándonos a firmar acuerdos efectivos sobre el desarrollo sostenible. Mientras se reúnan las Cumbres dirigidas por los países ricos para acabar responsabilizando a los países pobres, mientras el pecado estructural nos deje frías, indiferentes e incapaces de la más mínima *syn-patheia*... *debemos dejarnos afectar...*

¿No resuena en nuestro interior la voz de Dios: “*Bien vista tengo la aflición de mi pueblo...*”?

El discernimiento

Si realmente nos dejamos afectar por la realidad, ineludiblemente nos va a revolver la conciencia, “el núcleo más íntimo y secreto del ser humano, donde se encuentra solo consigo mismo, o mejor, solo con Dios y consigo mismo... Allí se determina por el bien o por el mal”; no nos va a permitir contentarnos con nuestros discursos vanos, sino que nos vamos a ver avocadas a afrontar la gran cuestión ética: *y yo ¿qué debo hacer?* Es el momento de máxima sinceridad: qué puedo hacer yo, en mi aquí y ahora. Si me lo planteo con honestidad, irremisiblemente voy a encontrar una respuesta que, por lógica humana y cristiana, voy a tener que poner en práctica. ¿Será

por eso por lo que, con tanta facilidad, tomamos el camino desviado y, en lugar de fijarnos en lo que está a nuestro alcance, nos fijamos en la magnitud de la situación, luego miramos nuestras incapacidades y, tranquilamente, concluimos que nosotros no podemos hacer nada? Obviamente, hay situaciones y causas que nos sobrepasan, pero no se trata de eso; tampoco, de crearnos males-tares de conciencia que nos duran muy poco y apenas llegan a despertarla o que crean angustias escrupulosas (tanto lo uno como lo otro es una inmoralidad). Se trata de analizar mis posibilidades reales, no importa si son muchas o pocas, grandes o pequeñas, y reconocerlas porque, como son posibilidades reales, me dirán lo que sí puedo hacer, luego debo hacer: “no amemos de palabra ni con la boca, sino con obras y según la verdad. En esto sabremos que somos de la verdad, y tendremos nuestra conciencia tranquila” (1 Jn 3, 18ss).

Y llegadas a este punto, es el momento de la *opción*: como sujeto moral que soy, desde mi libertad y autonomía, asumiendo mi realidad y mi parte de responsabilidad, me veo avocada a tomar una decisión, porque no se trata sólo de pensar, sino también de actuar (Mt 7, 21). Ahora bien, si en todo el proceso anterior lo que ha entrado en juego ha sido el fondo de mi persona, en este nuevo momento, nos situamos ante un paso más en la misma dirección pues, como en el Antiguo Testamento (2 Sam 7,3; Prov 4, 23), el lugar de la decisión es el corazón y mi opción no puede menos que ser una opción humanizante y humanizadora: cuando reconozco todos los regalos que he recibido de Dios en la vida y me reconozco como mimada y privilegiada; cuando no caigo en la tan extendida cultura actual del “todo me es debido”; cuando, en la base de mi vida, está el compromiso fundante del que hemos hablado o cuando, en medio de una negra situación, por el peso del dolor, de la vida,

de los golpes, no se pueden arrastrar los pies, pero se reconoce que “mientras haya esperanza, hay vida”, esa opción irá en línea con el Dios humanizado que invita a encargarse o hacerse cargo, con otras personas, de este proyecto y proceso de humanización del que somos co-responsables y al que llamamos proyecto de Dios, porque “hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él” (1 Jn 4, 16).

Hasta aquí, lo que hemos llamado el primer tramo del proceso, que no tendría ningún valor, si no somos consecuentes y pasamos a su exteriorización. Para poder hablar de compromiso, esa opción ha de verbalizarse, ha de simbolizarse; primero, porque nos comprometemos con *alguien* (promesa mutua) en *algo* (la opción) y, además, porque los seres humanos necesitamos significar materializando aquello que consideramos importante. De hecho, en el “acto”, en “el” momento del compromiso, de manera más o menos sencilla, solemos contar con testigos que también entran en juego, en la *obligatio*, pues no sólo nos rendiremos cuentas las personas com-prometidas, sino que, de alguna forma, también lo haremos ante los testigos.

El fondo del compromiso

Por el compromiso, nos obligamos voluntaria y libremente a hacer, vivir, dejar, buscar... algo que, para ambas partes, es tan importante como que nos embarcamos en una aventura en la que nos va la vida y en la que nos reconocemos como sujetos, capaces de llevar adelante un proyecto común. Pero, mucho más allá de lo que se haga (el objeto del compromiso) es importante lo que en él se vive (lo esencial del compromiso), porque será lo que le dé auténtica consistencia y vida. El compromiso es, ante todo e inicialmente, una interrelación, un encuentro de libertades

(no de intereses), en el que compartimos algo vital o de importancia vital... nos encontramos, pues, en los antípodas de la lógica econocimista. Veamos:

a) una *interrelación*, porque en la relacionalidad⁶ nos constituimos como personas que se sitúan en *igualdad*, en *mutualismo*, en *respeto*, *equivalencia* y *reciprocidad*, lejos del modelo de relación jerárquico, desigual y competitivo imperante en nuestras sociedades. No se trata de rivalizar para dominar a la otra persona, sino de conectar vitalmente y de reconocerse mutuamente. Ninguna de las personas comprometientes es más que la otra, nadie está por encima y nadie por debajo; es más, no podemos hablar de compromiso, si un alguien toma la postura de dominio o asume ese rol y otro alguien toma o asume el de subordinación. Cada cual tiene algo que dar y algo que recibir. Ambos alguienos son sujetos con una responsabilidad mutua adquirida. Se trata, pues, de una relación que abre a la valoración personal y a la valoración mutua, marcada por la confianza, el respeto y el afecto (frente a la prepotencia, la utilización o la actitud de superioridad). Esto supone:

– *Reconocerme y vivirme como cuerpo*, como el cuerpo concreto que soy, que me singulariza: me asemeja y me diferencia y me permite reconocer al otro. Tomar conciencia de él, del que es, visibilizarlo y reconocer que tiene valor, porque el cuerpo es la primera realidad que somos, que nos constituye; nuestra manera de estar-en-el-mundo, el principal lugar de la relación y

del compromiso. Superando la dicotomía alma-cuerpo que tantos trastornos ha traído especialmente a las mujeres, nuestros compromisos están mediatizados y condicionados por el cuerpo concreto que somos. Si no partimos de reconocerlo como tal, difícilmente podremos ser sujetos morales.

– *Quererme a mí misma*: a la persona real que soy, en mi realidad; porque soy amable, es decir, digna de que me quieran. Muchas mujeres necesitan descubrir aún la segunda parte del gran mandamiento de Jesús: “amarás a Dios con todo tu corazón y al prójimo como a ti misma”..... lo que supone un cambio radical, porque es reconocerse como referente del amor a los demás, como *conditio sine qua non* para poder amar.

– *Creer en mí misma*: reconocermis capacidades reales y decirme a mí misma que soy capaz de llevar adelante un compromiso, de responder de algo que es importante. Este paso no es fácil y requiere mucho esfuerzo para algunas mujeres que, a lo largo de su vida, han oído, una y otra vez, su inutilidad, su negación, su incapacidad, su no saber, hasta que le han calado hasta los tuétanos y le salen como primera reacción. Sin embargo, muchas veces, esas mismas mujeres tiene otra experiencia de su propia persona: cada día tienen que pensar, discurrir, decidir para hacer frente a las mil situaciones que se les presentan; son capaces de buscar vida y darla. En el ámbito profesional, en el ámbito social o en el ámbito familiar, ¡qué más da! Ella lo sabe hacer y lo hace bien; y, si sale mal, lo reconoce y se las ingenia para buscar arreglo... Sólo le falta, en muchos casos, acabar de creérselo. Los frutos de autonomía que aporta a las mujeres este creer en ellas mismas se ponen de manifiesto, especialmen-

⁶ Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista*, o. c., 80-90.

te, cuando la otra parte compromisaria es masculina.

Una relación de compromiso, pues, nos lleva a sacar lo mejor de nosotras mismas, incluso lo que ni siquiera sospechábamos que éramos; y a dejar emerger lo más genuino de nuestro ser sin diluirnos en la estandarización. Es creadora de espacios abiertos, que se abren presentando un futuro por hacer.

- *Creer en nosotras, en su justa medida*: a veces, nos encontramos en los antípodas de la postura anterior: cuando se nos olvida del barro de que estamos hechas. Cuando nos reconocemos y nos reconocen capaces de grandes logros, de grandes proezas, de conseguir casi todo lo que nos proponemos... pero nos dejamos embriagar por ello, nos incapacitamos para un compromiso, porque el compromiso, entre otras cosas, nos sitúa en que no somos autosuficientes. Claro que, si lo pretendemos olvidar, ahí está la genética para recordarnos que, al fin y al cabo, somos poco más que la mosca del vino.
- *Creer en la otra persona*: creer en sus posibilidades, reconocerlas y reconocérselas. Partir de que es digna de confianza, de que es fiable. Creer que sus intenciones son, al menos, tan rectas como las nuestras. Abriendo nuestra mirada sobre ella, de manera que no la petrifiquemos en que sólo es como y lo que ya conocemos de ella, sino que tiene en depósito una novedad que, si nos dejamos, nos sorprenderá. Porque creemos en ella, nos hemos embarcado en algo juntas; porque, en el fondo, creemos que no nos va a fallar, ni a vender, ni a traicionar y eso nos impulsa a nosotras, al mismo tiempo, a mantener nuestra palabra y no fallar. Todo ello nos va a conducir a dejar que, de

nuestro corazón, emerja la *bendición* de la otra persona.

- *Abrirnos y aceptar la mismidad y la alteridad*. La otra persona, diferente, permite y afianza mi identidad, mi singularidad, porque ella es otra y distinta y yo, para ella, soy otra y distinta. Yo afirmo mi identidad, mi singularidad, al reconocer la suya y ella afirma su identidad y su singularidad, al reconocer la mía. Esta relación nos lleva, pues, a acoger a la otra no como enemiga ni adversaria, sino como igual y recíproca; no como lo no-yo que supone una especie de amenaza al yo y, por eso mismo, he de defenderme de ello, sino como un no-yo recíproco, en cuya interrelación nos enriquecemos mutuamente. Pero eso, requiere una actitud de profundo respeto hacia la otra persona, lo que frena nuestra tentación de manipularla o de imponer nuestras clarividencias.

Ahora bien, para evitar utopías deshumanizantes –en este sentido– el reto a nuestros compromisos es el cambio de estructuras, la búsqueda de un nuevo orden internacional basado en unas relaciones humanas dignificantes.

b) una *interdependencia*, buscada y querida, pero arriesgada, que nos abre a la experiencia de la inclusión. Así, como para asumir un compromiso es fundamental la libertad y la autonomía, cuando entramos en un proceso de compromiso, pasamos a no depender, en gran parte, sólo de nosotras mismas: yo dependo de la otra persona y la otra depende de mí. Sólo podremos hablar de interrelación, si somos capaces de mantener el difícil equilibrio de conjugar la dependencia y la autonomía.

La *autonomía*, como mujer, como sujeto moral, es decir, capaz de pensar por sí misma, de sopesar y decidir libremente y en conciencia,

desde la honestidad de sus principios, es la que garantiza la parte personal, la singularidad y originalidad de mi aportación. El no diluirme ni someterme ni supeditarme es la garante y la que sitúa la dependencia en su justo sitio. Si esto falla, yo creo que es imposible hablar de compromiso, porque —y volveré a ello— uno de los principales indicadores de la validez de un compromiso es que me vaya haciendo más persona.

La *dependencia* me abre a la realidad viva de la otra persona, me invita a dejarme afectar por su persona y su vivencia, me anima a dejar que se ensanche mi propia “cabidad” para dar paso a otra vida que se ensancha en mi dependencia y yo en la suya, en una intercomunicación, con mucha frecuencia, inconsciente. Me pertenezco, pero no me dispongo totalmente, lo que no supone una renuncia⁷ frustrante ni una enajenación, sino una fuente de entrega libre y, a la larga, de enriquecimiento y de desarrollo de mis mejores posibilidades. Por eso, en realidad, tendríamos que hablar de autonomía relacional, compartida. Además, la *dependencia* en la otra dirección, es decir, que la otra persona dependa de mí, amplía mi responsabilidad, dirigiéndola no sólo

⁷ A las mujeres se les ha inculcado, muchas veces, la renuncia (negativa) como negación de sí mismas: se les ha introyectado que se es más aceptable socialmente o se es más santas, en la medida en que se es menos una misma, en la medida en que se renuncia a la propia manera de ser. Y, así, la renuncia ha pasado a convertirse en un fin. Yo dudo de que este movimiento pueda ser realmente cristiano, aunque lo tengamos como ideal religioso.

Jesús no se anonada para agradar o encontrarse con Dios, ni para ser aceptado socialmente; no vive la renuncia como deseable *per se*, sino como un medio para ayudar a la persona a ponerse en pie, para llevarle a más ser, para salir ambos de esa situación. Un compromiso con Dios, con la comunidad de creyentes, para llevar adelante el proyecto de Jesús, no puede llevarnos a ser menos, sino a ser más; incluyendo las renunciadas exigidas, obviamente, como consecuencia.

al objeto del compromiso, sino que me hace responsable de ella, me pide que la cuide, que me haga cargo de ella, que realmente me importe y eso incluye el constante estar alerta y en actitud crítica para evitar que se dé una dependencia so apariencia de interdependencia.

En este sentido, las mujeres tendremos que tener especial cuidado porque hemos sido socializadas en que debemos volcarnos en las necesidades de los otros, con un olvido de nosotras que, en no pocas ocasiones, nos ha conducido a no saber decir no, a no ser capaces de poner freno, llegando al límite e, incluso, al automaltrato y a no darnos el tiempo necesario para rehacernos; y esto pasa irremisiblemente, como seres humanos e históricos que somos, por autoproponerarnos momentos y lugares personales, de privacidad, de intimidad, de estar y gozar con y de nuestra propia persona, de encontrarnos con nosotras mismas (cosa que, a veces, requiere su coraje).

Y, aunque querida y buscada, es *arriesgada*, porque yo confío en la otra persona, en la responsabilidad mutua, sin poder garantizar su lealtad al compromiso adquirido o su búsqueda del bien común, como tampoco puedo disipar del horizonte la posibilidad del fracaso. Con todo, el gran riesgo más serio que corro es el saber dónde empieza el compromiso, pero no hasta dónde me va a llevar; yo puedo medir y controlar lo que hago, pero no la vida que me va en ello. Me arriesgo a ser transformada, porque una tal vivencia va a afectar a mi vida y a mi persona: puedo gestionar el compromiso, pero lo que no puedo gestionar es el alcance de lo que va a afectar a mi persona y lo vulnerable que, inevitablemente, me hago, porque entrar en un compromiso así con otra (otras) persona es entrar en la dinámica de la vulnerabilidad mutua.

Al mismo tiempo, anunciábamos, se trata de una experiencia que nos abrirá no sólo a que sea

una interrelación *inclusiva*, sino a buscar la inclusión en nuestras otras relaciones, en nuestras instituciones, en el lenguaje, en nuestras sociedades y, también, en nuestra Iglesia; a abrirnos a la solidaridad y al desinterés⁸.

Cuando, en especial las mujeres, experimentamos en nosotras o en otras que el ser y quedar excluidas, el dejarnos silenciadas e invisibilizadas, ridiculizadas en nuestro ser de mujer, infravaloradas en lo que nos ocurre como mujeres, aparcadas de los lugares y momentos clave de ordenamiento de nuestra sociedad y de nuestro mundo... es una forma real de quitarnos la vida; en el momento en que experimentamos que la inclusión nos enriquece y libera, que, en definitiva, nos hace más humanas, más persona a cada participante... entonces tenemos la obligación moral de tomar la palabra, de clamar la justicia de la inclusión como voz de las excluidas y sin voz; la obligación moral de evidenciar la absurdidad y el sinsentido del dominio patriarcal (en este momento) en las relaciones.

En definitiva, se trata de un cambio de paradigma, se trata de que el paradigma plural, igualitario e inclusivo vaya ocupando el lugar del viejo paradigma unitario, dominador y excluyente, hasta superar para siempre la patriarquía. Embarcarnos en esta corriente de vida abrirá, además, el campo de nuestra responsabilidad y de nuestra inclusividad, haciéndonos clamar, también, que la justicia inclusiva llegue a todos los seres de la creación y tenga presentes, de alguna forma, a las generaciones futuras. En esta línea van, por ejemplo, la ética de la preocupación (Carol Gilligan); la ética del cuidado (Leonardo Boff); la ética de la solidaridad (Hans Küng), entre otras.

⁸ Importante indicador de que un compromiso no va bien es el sorprendernos "pasando facturas" internas (o externas): es el momento de la verificación y de la clarificación.

Visto todo lo anterior, podemos colegir que no es fácil llevar adelante un compromiso con todas sus consecuencias. Y lo es menos, si, además de los elementos que han ido apareciendo, añadimos otros tres ingredientes básicos que necesariamente han de estar presentes en un compromiso para que sea vivo:

La fidelidad

A la persona comprometida, a la palabra dada, a la responsabilidad compartida. Y esto se demuestra estando ahí, afectiva y efectivamente. Pero, con la misma importancia, también fidelidad a mí misma, a lo más profundo de mí, porque es mi vida y mi persona lo que está en juego. La fidelidad es uno de los motores que más vivo mantiene un compromiso, porque requiere su actualización y su revitalización constante. Nada más peligroso, para un compromiso, que la tentación de petrificarlo o de vivirlo con espíritu fundamentalista. El compromiso no es un absoluto ni un fin en sí mismo y, mucho menos aún, lo son sus formas; es más, yo creo que la fidelidad nos ha de llevar, en más de una ocasión, a superar o mejor dicho a cambiar las formas de vivirlo; cuando esas formas cambian o cambia nuestra visión de ellas y sentimos que nos apartan de lo genuino del propio compromiso, de la opción radical que nos ha llevado a asumirlo, entonces, yo creo que, por fidelidad al espíritu, a la opción y a la vida, hemos de cambiar las formas de vivirlo, por más sangrante y doloroso que sea el hacerlo; porque, en ello, nos va la vida y el sentido de la vida y, en ello, nos va el sentido del compromiso vital que queremos mantener vivo. Y, de fondo, además, está la fidelidad al Dios que nos llama a la vida y a la felicidad: "Pongo hoy ante ti la vida o la muerte... tú elige la vida" (Dt. 30, 19), porque, desde el Dios humanizado, sólo es válido un compromiso vivo y el mejor indicador para

saberlo es, como decíamos, ver si nos hace crecer como personas, si nos hace sentirnos a gusto con nosotras mismas, si crece en nosotras el sentido de la vida (aunque, a veces, sea desde la penumbra del túnel).

Y considero que esto es particularmente importante para las mujeres, pues se les ha confundido especialmente desde los ámbitos eclesíasticos y se les ha hecho identificar “aguantar” con fidelidad, mantenerse atadas aunque ya no exista vida en el compromiso con mantener su dignidad personal. En este sentido, no puedo menos que recordar a Pío XII, quien inculca a la mujer una fidelidad al marido (entendida como sometimiento) de la que no se libera ni con la muerte de éste: “La viuda... se mantendrá unida en espíritu a su marido, que le sugerirá en Dios, las medidas que debe tomar, le dará autoridad y clarividencia”⁹. Sin embargo, la convicción que tenemos las mujeres es que Dios nos es eterna e incondicionalmente fiel, pero dejándonos en libertad, liberándonos, llamándonos a descubrir nuevas potencialidades personales y a desarrollarlas, a ser más felices; en definitiva, a ser la mujer que soy, sujeto moral.

La esperanza

En muchas ocasiones, esperanza contra toda esperanza y a pesar de que nuestras expectativas se vean frustradas. Es verdad que la esperanza es algo que no está muy de moda en nuestro mundo postmoderno: ni tenerla ni expresarla, pero curiosamente esto ocurre sólo en las naciones opulentas o con todo resuelto, porque, parafraseando a Juan Pablo II en la *Sollicitudo rei socialis*,

podemos decir que “de tanto tener no pueden ser ni esperar”; sin embargo, los pueblos y las personas que, dadas sus condiciones de vida, ya no tienen nada que perder, porque no tienen nada, son las que más viven la esperanza: *mientras hay esperanza hay vida*: porque es posible transformar las cosas, porque es posible ponerse y caminar en pie, porque es posible otra vida mejor... aunque todo parezca un sinsentido, merece la pena vivir.

Y yo creo que ésta es una de las principales enseñanzas vitales que nos aportan algunos pueblos y personas en situación límite: mantener viva la esperanza. De ellos aprendemos que para nuestro compromiso vital es fundamental mantener viva la esperanza de que, uniendo esfuerzos, vidas, afectos, sentimientos, energías, posibilidades y compartiendo responsabilidades y asumiendo riesgos con otros..., “otro mundo es posible”. Ellos nos enseñan que el sentido, el bien, la libertad y la humanidad se van abriendo camino, aunque silencioso; que es posible, y no está lejos, el día en que las mujeres y los varones seamos reconocidos como sujetos en igualdad y reciprocidad, el día en que seamos capaces de tratar a la tierra, no como “un tú” al estilo marcusiano, pero sí como nuestra *oikía*, nuestra casa común, la casa de todos y que entre todos hemos de cuidar. En definitiva, esperar es tener la profunda convicción de que el mal, lo absurdo, el miedo, la resignación, el fatalismo, el despilfarro, la inhumanidad en sus mil formas no van a tener la última palabra por más que muchas experiencias humanas parezcan afirmarlo... porque los brotes de un nuevo orden que estamos impulsando son semillas del Reino.

La paciencia histórica

De la que las mujeres somos tan expertas. En relación con las generaciones que nos han prece-

⁹ Discurso *Viudez*, de 16 de septiembre de 1957, en P. Galindo, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Publicaciones de la Junta Técnica Nacional (Acción Católica Española), Madrid 1967, 7ª ed., 1730-1734, p. 1733.

dido y las que vendrán detrás. Paciencia histórica que nada tiene que ver con la “resignación” o el fatalismo, ni con seguir soportando situaciones de in-dignidad, de negación de los derechos humanos, sino con la convicción de quien marcha con paso lento pero seguro, con la mujería de quien hace florecer su creatividad donde aparentemente era nada y con el coraje de quien desafía al presente y al futuro, porque tiene el derecho de que se le reconozca afectivamente en lo que es, en toda su dignidad. Pero las estructuras patriarcales, el sexismo, la *a-patheia*, las comodidades egoístas, la miopía reduccionista, los estereotipos, las jerarquizaciones, el afán de omnipotencia, la xenofobia... están tan enraizados en nuestra mentalidad que hace falta mucho, mucho, mucho tiempo para que ésta vaya cambiando. El que una mujer se ponga en pie, la conversión del lenguaje, cualquier paso de humanización... son procesos lentos, en los que se avanza y se retrocede, y que requieren mucha paciencia.

Necesitamos, pues, dar tiempo a la lentitud del tiempo y a nuestra propia lentitud vital. Vivimos en un mundo preso de las prisas, funcionamos como si tuviésemos prisa por recorrer caminos nuevos y caemos en un gran defecto patriarcal diametralmente opuesto a la vida: con que se enuncie algo o se haga presente en el discurso, damos por hecho que ya se ha realizado y, así, lo consideramos “superado” antes de que llegue a la gente y antes de que cambie nuestra mentalidad. En consecuencia, pasamos página y nos disponemos a machacar otras vías nuevas y a abandonarlas antes de concluir las, porque nos sueñan; en lugar de dejar que conviertan nuestra mente y nuestro corazón, las quemamos y quemamos esperanzas y vida.

El compromiso está reñido con las prisas, porque, como canta el viejo aforismo, “lo importante no es llegar los primeros, sino llegar y llegar juntos”.

El compromiso nos llama

Porque somos personas cargadas de posibilidades y porque lo que hemos recibido gratis, hemos de darlo gratis, nos llega el momento de ser consecuentes; de comenzar o de revitalizar nuestros aletargados haceres a favor de, para transformarlos en compromisos vivos. El compromiso nos permite que algo tan importante como la fe, la solidaridad, la justicia, los derechos humanos, la dignidad, el reconocimiento... no se queden en meras categorías o en proclamaciones huérfanas, sino que pasen a ser vida o a estar en proceso de serlo. Nos sobran en la historia declaraciones y reconocimientos formales, que no han pasado de ahí; baste recordar, a modo de ejemplo, la rica trayectoria de estas proclamas sobre la mujer¹⁰, pero, bien lo recoge la sabiduría popular, “obras son amores y no, buenas razones”.

Las llamadas a nuestro alrededor son muchas y muy variadas, pero con un fondo común: la humanización. Reconocer en nuestra vida y en nuestro ser de mujeres la liberación que nos ha traído Jesucristo, querer comprometernos con y desde el Dios humanizado lleva, necesariamente, a trabajar en proyectos a favor de la justicia por la

¹⁰ 1948: Declaración Universal de Derechos Humanos; 1993: Conferencia Mundial de Derechos Humanos, de Viena (reconoce la violencia contra las mujeres y las niñas como violación de los derechos humanos); 1994: Convención de Belem do Pará (define la violencia de género y se apela a la responsabilidad de los Estados para erradicarla); 1995: Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing (aprueba la Plataforma de Acción que compromete a los Estados miembros a establecer políticas para lograr la igualdad, el desarrollo y la paz para las mujeres); 1998: se adopta, en Roma, el Estatuto de la Corte Penal Internacional, que reconoce como delitos las violaciones de guerra, la esclavitud sexual, la prostitución forzada y la mutilación genital; 1999: la ONU aprueba el Protocolo Facultativo de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer.

humanización de las personas oprimidas, sin voz, sin rostro. Y esto nos urge, necesariamente, al compromiso vivo por las mujeres, no para caer en la construcción de una sociedad excluyente de los varones (no habríamos aprendido nada de la historia y nuestra propia experiencia sería baldía), sino porque las mujeres son las ultimadas últimas de los últimos. Cuando en nuestra sociedad o en la Iglesia hablamos de los últimos y se dice que en ese “los” van incluidas “las”, estamos creando una nueva in-significación e invisibilización de la mujer, porque no sólo le privamos de unas condiciones de vida y tratamiento humanizante, sino que además quedan privadas de su ultimez; la feminización de la pobreza, de la exclusión y de la compraventa de personas se va extendiendo de una forma escandalosa, pero mientras sigamos hablando de “los pobres”, “los últimos”, nos quedaremos en los penúltimos, porque, para referirnos a la ultimez, hay que hablar de “las”. Antes de comprometernos en que las mujeres salgan de esa situación de ser pobres entre los pobres, hemos de hacerlo en que se les reconozca su ser las últimas.

En definitiva, que, si queremos un nuevo orden social, más humano, hemos de empeñar en ello la vida. Son muchos los retos que se nos plantean como personas humanas y como cristianas. Ante nosotras, tenemos cientos de compromisos posibles, muchos de ellos, ya iniciados por grupos de mujeres y hombres, creyentes o no, que apuestan su vida por un mundo humanizado, solidario y justo y que “*practicaban a Dios*”; a ellos nos podemos unir cuando queramos o podamos hacerlo desde la sencillez de nuestro entorno. Sólo basta abrir los ojos y querer, pues, como dice Dorothee Sölle, la frase más atea de nuestro mundo es el “nosotras no podemos hacer nada”.

Y, de todos ellos, quiero señalar tres que me parecen de máxima urgencia: el *ecofeminismo*, las

nuevas formas de *in-significación de las mujeres* y el *pensar a Dios de otro modo*. Aparentemente, nada tienen que ver uno con otro, pero convergen en que los tres apuntan hacia la liberación (el uno, de nosotras mismas; el otro, de las mujeres y el otro, de Dios).

a) *El ecofeminismo*

Como respuesta de *globalización humana y sostenible* y, desde una dimensión trinitaria, contribuyendo a la “preparación de los nuevos cielos y la nueva tierra”¹¹. Si bien es un reto, en primer lugar para las mujeres y los hombres de hoy, creo que es una de las grandes esperanzas que hacen afrontar el siglo y el milenio que aún estamos estrenando, como una nueva aurora en la que la humanidad sea capaz de vivir, de gozar y de ser feliz en armonía, entendiéndolo, como tal, que cada quien esté bien, se sienta a gusto siendo lo que es y con los demás seres, que no son seres-objetos que tienen que aportar algo, sino seres-sujetos que con-viven con él.

Se trata de un paso más hacia la humanización, como sujetos co-responsables de los logros y de los fracasos, de los éxitos y de los yerros de esta humanidad y de esta historia que vamos construyendo. Se trata, por ejemplo, de tomar la palabra, de manera solidaria, aprovechando el lugar que tradicionalmente se nos ha asignado a las mujeres: cerca de la vida y de la amenaza de la muerte. Porque, en definitiva, de eso se trata, de alzar la voz, como grito de alerta, en nombre de “las y los sin voz”, y también de “lo sin voz”, para concretar nuestra responsabilidad histórica en una responsabilidad ecológica, desde la ventaja de nuestra experiencia: cuando nos comprometemos en la emancipación, en salir de la exclusión

¹¹ I. Gebara: *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid 1995, 137-139.

y el silenciamiento, es más fácil reconocer la vida amenazada en nosotras, en el mundo que nos rodea y en ese futuro del que también somos responsables.

b) Las nuevas formas de in-significación de las mujeres

Probablemente las dos mayores evidencias de la actual insignificatividad de las mujeres las encontramos en las *esclavas sexuales* denunciadas por la ONU (se compran y se venden en bloque con posibilidad de devolver la mercancía) y el llamado *terrorismo de género*, cuya noticia va despertando poco a poco nuestras conciencias, aunque todavía, por lo general, no pasa nada social, política y eclesialmente. No podemos seguir mirando hacia otro lado, porque no nos afecte directamente. Urgen compromisos serios de denuncia y de sensibilizarnos y sensibilizar a la sociedad de que estas in-significadas y otras muchas invisibilizadas, son personas humanas, con toda su dignidad y todos sus derechos. Urgen compromisos que clamen justicia, aunque nos vaya la vida social o religiosa en ello. Urge que a la Iglesia le duelan las entrañas ante estas situaciones y no se oigan en su jerarquía palabras que, por su frialdad e insensibilidad, hielan el alma.

Y urge, probablemente, que lleguemos a creer, de manera efectiva, que el mensaje de Jesús sigue siendo un mensaje liberador, válido también para las mujeres in-significadas de hoy y nos comprometamos como él que, con su vivir y su hacer por y con las mujeres, les hace llegar una corriente de liberación social, ética y religiosa, en nombre del Dios liberador.

c) Pensar a Dios de otro modo

Uno de los principales retos para todas las personas cristianas comprometidas, pero, en especial, para la teología feminista, yo creo que es

la liberación del propio Dios: en nombre del Dios liberador, hemos de empezar por liberarle a él de las imágenes idolátricas que utilizamos y que le perpetúan como ídolo legitimador de ideologías dominantes. Y, para eso, urge el pensar y decir a Dios de otro modo y proclamarlo, darlo a conocer para que, poco a poco, vayamos viviendo a Dios también de otro modo.

A pesar de que ya han pasado casi doscientos años desde que se levantaron las primeras voces de mujeres invitando al compromiso en ese sentido, tanto las figuras como el lenguaje que seguimos empleando para referirnos a Dios continúan siendo exclusivamente masculinos, lo que supone una perversión del Dios humanizado. En continuidad con una larga historia, tenemos que asumir el reto de no seguir haciendo sólo teología y dar paso a hacer también *teología*, desde la actitud de asumir sus incalculables e incontrolables consecuencias.

Tal vez con ello liberemos un poco al Dios de la vida, al Dios que llama a cada cual por su nombre, que acoge con ternura y entrañas de misericordia, que ayuda a ponerse en pie, que no soporta las humillaciones ni las sumisiones, que sonrío y le gustan las flores, las estrellas y los grillos, que se vuelve loco tratando de entender las nubes menorquinas porque no se lo sabe todo y tiene que buscar, que hace crecer en humanidad cada día, porque, en cada nueva ocasión, anima a dar un paso más, a sacar más posibilidades, a estar más viva, que se siente más Dios cuando ve que una persona es más humana...

Y concluyo con una invitación de E. S. Fiorenza¹² que, aunque ella la dirige a las teólogas feministas, bien puede hacerse extensiva a todas las mujeres cristianas que buscan un compromi-

¹² E. Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica*, o. c., 28ss.

so vivo: “deben permanecer firmemente enraizadas en los diversos movimientos de mujeres que buscan el cambio. Sólo si seguimos siendo desafiadas y nutridas por los movimientos de liberación de la mujer en la Iglesia y la sociedad podremos hablar situándonos simultáneamente dentro y fuera, como extranjeras con residencia permanente en la Iglesia y la academia... Quizá suene algo anticuado, pero, en mi opinión, podremos lograr un cambio solamente si nuestro trabajo sigue siendo parte de un movimiento de solidaridad y de lucha. El compromiso con la visión de una Iglesia y un mundo diferentes debe seguir siendo la característica vital de una teología feminista cristiana... aquellas entre nosotras que hemos experimentado el poder liberador de la visión cristiana tradicional y que estamos comprometidas con ella debemos, por mor de la vida en la aldea global, reclamar y ejercitar nuestra propia autoridad espiritual y teológica y nuestro poder de nombrar”.

Fiesta

Isabel Gómez-Acebo

Teología y fiesta

Pocos tratados de teología que he consultado tienen una voz que se llame Fiesta. Hablan sí, de la alegría y del gozo de sentirse salvados, lo que debería reflejarse en la liturgia y... poco más. Esa alegría tiene, además, connotaciones espirituales que no contemplan el bienestar y el placer del cuerpo, con lo que se queda coja de una dimensión importante en la vida del hombre. Ni que decir tiene que estos mismos libros dedican largas páginas a hablar del pecado, de la concupiscencia, de la necesidad de conversión, del sacrificio... lo que da que pensar sobre la recepción de la buena nueva. Da la sensación de que a la par que ha perdido novedad con el paso del tiempo, ese decurso histórico también le ha limado su faceta positiva de bondad y de esperanza.

No hay más que ver la evolución que ha seguido la eucaristía, centro de la celebración cristiana, para comprender la magnitud de la desviación. En un principio la cena del Señor suponía una reunión de recuerdo y acción de gracias por la presencia de Jesús entre los suyos. Un acto semanal que se celebraba en medio de un convite fraterno en el que se compartían los alimentos. La comida en común reforzaba la comunidad pero, a su vez, cada cristiano, al tomar el pan, se transformaba en otro Cristo dispuesto a entregar su vida por amor. Con el tiempo esa mesa de fies-

ta fraterna y con pretensiones universales cedió protagonismo al ara de la cruz enfatizando el sacrificio a costa de la alegría. No puede sorprender que dentro del mismo movimiento la idea del vino como precursor del banquete escatológico se diluyó simbolizando en su lugar a la sangre de Cristo.

Si esto sucede en el campo católico la verdad es que tampoco la teología protestante es muy proclive a describir la fiesta cristiana. Como buenos hijos de la reforma tienen una visión pesimista de la condición del hombre y de su vida, lo que no facilita el empeño. Una condición que impulsa más a los golpes de pecho que a celebraciones gozosas sobre la bondad de la existencia. Al final, el desarrollo histórico de sus naciones ha configurado un pueblo serio y laborioso pero menos proclive a la risa y al juego que los mismos católicos. Su fe ha perdido la alegría nublada por la educación puritana del autodomínio. Todo es ética, con lo que se anula la estética¹.

Ha sido a partir de la Segunda Guerra Mundial cuando han aparecido voces y libros en defensa de una celebración gozosa, libros de condena de todo un desarrollo pesimista anterior. Muchas razones han contribuido a este cambio, entre ellas, el fin de una concepción dualista de la condición humana, el descubrimiento del Jesús histórico y su forma de vida y las reivindicaciones del hombre moderno sobre la legitimidad del placer. A partir de este momento se ha visto la necesidad de introducir aspectos más festivos dentro de nuestras vidas y celebraciones cristianas².

¹ J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Sígueme, Salamanca 1972, 29.

² Romano Guardini (*The spirit of the liturgy*, Nueva York 1930), J. Moltmann (o. c.) y R. Schutz (*Que tu fiesta no tenga fin*, Barcelona 1973) son algunos de los escritores más conocidos que han impulsado la fiesta en los ambientes cristianos.

Dentro de un libro escrito por mujeres teólogas es necesario preguntarse cuál ha sido la reacción de la teología feminista. En una primera época se habla muy poco del tema, ya que las que iniciaron la reflexión nacieron en el seno de las comunidades protestantes. Además eran mujeres que habían ganado cátedras de teología en las universidades anglosajonas o que habían sido ordenadas sacerdotes en sus diversas confesiones. Las primeras no querían desmarcarse haciendo una teología de corte feminista, siempre contemplada peyorativamente por los varones y, tanto unas como otras, heredaban el pesimismo de sus padres en la fe, lo que lastraba su forma de pensar.

Una vez que la teología hecha por mujeres entró en el mundo católico y latino se dieron algunos tímidos pasos en el buen camino. La geografía puso de su parte, pues el Mediterráneo, por su buen clima, es un lugar más propenso a la celebración con fiestas al aire libre, siempre más difíciles de controlar. Sus primeras reflexiones llevaron a denunciar, como muchos varones, toda la negatividad con la que se describía al mundo material y que contribuía a la desvalorización de las mujeres consideradas por sus compañeros más materiales que ellos mismos. Se denunciaban, también, unas visiones sobre la encarnación, la culpa, el pecado y el sufrimiento que no habían contribuido a hacer del cristiano un hombre alegre y feliz. Incluso se ponía en duda toda una praxis cristiana que enfatizaba el sacrificio hasta el punto de anular a la persona, especialmente si era mujer³.

Al final se ofrecían celebraciones alternativas para mejorar nuestras liturgias, ofertas que nacen

³ K. M. Kanka analiza la obra de muchas mujeres que denuncian el valor del sacrificio cristiano. Consideran muchas autoras que ese sacrificio a ultranza ha supuesto la anulación de la persona, algo nunca querido por Dios que busca la felicidad en plenitud de sus hijos en, *La mujer y el valor del sufrimiento*, DDB, Bilbao 2003.

de la experiencia de grupos diversos y que cuentan con algunos elementos comunes que veremos en las postrimerías de estas líneas.

El componente sacro de la fiesta

El *Diccionario de la lengua española* define la palabra fiesta en su primera acepción como alegría, regocijo y diversión. Una precisión que nos permite ligar los sentimientos internos del ser humano —la alegría— con su expresión externa, que serían el regocijo y la diversión. Pero curiosamente el mismo diccionario dedica un significativo espacio a la relación de la palabra con las solemnidades religiosas. Esa relación permite comprender que la fiesta religiosa no es algo exclusivo del cristianismo, sino un denominador común de todas las creencias. La mayoría de las fiestas ha nacido con un componente sacro.

El mundo de la fertilidad

En el ámbito del Mediterráneo, que es el que más ha influido en nuestra cultura, la fiesta estuvo estrechamente ligada al mundo de la fertilidad, pues para unas sociedades agrícolas las buenas cosechas permitían alejar el fantasma del hambre, mientras que el nacimiento de muchos hijos garantizaba el futuro, la memoria y una vejez atendida. Una ojeada a sus calendarios nos permiten ver que estas fiestas están en conexión con los momentos de la siembra o de la recolección, que coinciden con épocas de menos trabajo y, por lo tanto, más proclives al ocio. Pero existía, a su vez, la intuición de que todo tiene su origen en un útero único, con lo que la idea de la Gran Madre estuvo estrechamente ligada a las fiestas que imploraban frutos abundantes o a aquellas que celebraban los graneros repletos.

Muchos cultos de este tipo han permanecido vivos durante siglos por la fuerza de la magia erótica del campo y sus frutos. Las campesinas que hacen caer leche de sus pechos lactantes sobre los surcos sembrados, la desnudez ritual con la que se llevan a cabo algunos trabajos agrícolas, las mujeres menstruantes que danzan sobre los campos, las orgías sexuales sobre surcos y eras son costumbres y ritos aún vivos en muchas naciones europeas. Pues las tradiciones antiguas tienen mucha fuerza en el seno de los pueblos⁴. Mujer y fiesta aparecen en estas celebraciones estrechamente ligadas, una unión que veremos con más atención al analizar la religiosidad popular.

Lo que existe es bueno

Si hoy los cultos agrícolas han perdido fuerza ¿Cómo se explica el sentido sagrado de las fiestas? Las afirmaciones son categóricas, pues los romanos consideraban que eran un pedazo de tiempo que se sacaba de lo útil para dárselo a los dioses, *hieros chronos*, pues de ellos se derivaba otro tipo de utilidad. Y para Séneca sólo eran auténticas fiestas aquellas que permitían la *divinorum contemplatio*. Una idea de la que ya participaban Platón y Aristóteles⁵. Es esta faceta religiosa la que le da especial protagonismo a la palabra fiesta en un libro de teología.

¿Qué hay detrás de las afirmaciones de griegos y romanos cuando relacionan la fiesta con los dioses? Pienso que en el fondo de toda celebra-

⁴ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid 1981, dedica varios apartados en diversos capítulos a estas prácticas donde la fiesta está unida a la idea de la fertilidad femenina y su influencia en la agricultura.

⁵ Para las citas de grandes hombres en la relación de fiesta y religiosidad, cf. J. Pieper, *In tune with the world. A theory of festivity*, Saint Augustine's Press, South Bend 1999, 16-21.

ción está la declaración convencida de que lo que existe es bueno, una bondad que no se limita a valorar el entorno sino que empieza por la propia vida. En la medida en que esta afirmación vaya acompañada de la idea de que el cosmos es obra de un Ser Supremo, nos impulsará a elevar nuestras voces de acción de gracias y de alabanza al Creador. Es esta plegaria que nace gozosa por la satisfacción de la vida la que le acaba dando a la fiesta su carácter sacro.

Aunque nos sorprenda, incluso las experiencias de muerte, que vienen siempre acompañadas con fuertes dosis de dolor, pueden declararse festivas, pues conllevan una forma de gozo que se funda en encontrar sentido al desconsuelo y al sufrimiento. La Fiesta de Todos los Santos y el mismo Viernes Santo no podrían ser celebrativas si no se creyera en una vida ultraterrena. La muerte se burla en el cristianismo y se celebra la victoria de la vida sobre la nube más negra que pesa sobre los hombres. ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?

Este sentido que se origina en la tragedia está también en la base de los grandes mitos griegos que se fueron formando en la celebración de los funerales de sus héroes. Allí no se hablaba de resurrección pero se recordaban unas vidas que habían sido plenas y ejemplares y que no debían caer en el olvido. Igual que los griegos vieron gloria en las exequias de sus héroes, Juan evangelista ve gloria en la cruz aunque su sentido lo coloca en otros motivos. No es la fuerza de un Dios todopoderoso la que se despliega y se admira, sino que la belleza de ese acto se encuentra en un amor que se vacía de sí mismo para darse a los demás. Es esta idea la que nos permite conectar el mundo de lo gozoso con algo intrínsecamente ligado a la fiesta que son las experiencias amorosas⁶.

Amor, acto sexual y placer

Es curioso como amor, acto sexual y placer componen una trilogía de la que muchos seres humanos desean gozar. Una trilogía presente en muchas fiestas y que de nuevo aparece relacionada desde diversos ángulos con la esfera de lo sagrado⁷. Para algunos hindúes la experiencia de gozo que se alcanza en la unión de los cuerpos es la mejor imagen del estado de unión con Dios⁸. De aquí todos sus templos con figuras humanas entrelazadas y eróticas que a los occidentales nos cuesta comprender. Una incompreensión fruto de la incultura, pues también en el pensamiento cristiano la unión sexual y la mística son dos aspectos de una experiencia similar. De hecho se encuentra esculpida en muchos capiteles y obras de arte sacro dentro de nuestros templos.

En estas ideas tuvo su origen una curiosa costumbre que perduró durante 12 siglos en la Iglesia y que consistió en que el domingo de Resurrección los sacerdotes hacían referencias chistosas y eróticas desde el altar. Esta costumbre, llamada *risus paschalis*, intentaba divertir a los fieles a la par que dar un fundamento teológico al placer sexual anclándolo en la celebración fundamental del cristianismo que es la Pascua del Señor. Tras el desconcierto que pueden producir las carcajadas lascivas y festivas de estos feligreses hay que ser conscientes de que estaban marcadas por la conciencia del gozo que la relación con Dios produce. Un Dios que había resucitado de la muerte y con el que se esperaba alcanzar una unión íntima semejante a la sexual. “El goce final en el Ser Absoluto cuya

⁷ Muchos padres de la Iglesia desaconsejaba que las jóvenes acudieran a las liturgias, especialmente si eran nocturnas por miedo a violaciones. Ver T. Berger, *Women's ways of worship. Gender analysis and liturgical history*, The Liturgical Press, Minnesota 1999, 49.

⁸ A. Danielou, *La sculpture érotique hindoue*, Paris 1973, 15.

⁶ San Juan Crisóstomo tiene una frase, “*ubi caritas gaudet, ibi est festivitas*” (donde el amor goza allí hay fiesta), muy apropiada para nuestra reflexión.

naturaleza es el júbilo difiere de los amantes porque dura eternamente pero la sustancia es la misma”⁹ escribe María Teresa Jacobelli, la persona que más ha estudiado este fenómeno. Un problema que afecta a muchas iglesias cristianas es que su religión ha dejado de ser una búsqueda de Dios para quedarse reducida a un sistema de creencias necesarias para pertenecer al grupo. Han matado ese deseo de Dios y por lo tanto toda la pasión que conlleva su búsqueda.

Los detractores de la fiesta

Pero no ha sido esa la única causa que ha debilitado las fiestas sacrales. Una fiesta supone que una serie de horas se sacan de lo útil y le dan la espalda al trabajo, pues el hombre es consciente de que no sólo vive de pan y que tiene que cultivar otras facetas de su vida para alcanzar su plenitud. En esos momentos celebrativos el mundo pierde su faceta de yunque, de fábrica o de andamio para convertirse en un lugar de juego, convivencia y recreo. Es un momento único para entablar relaciones y para gozar de la vida.

Unos sentimientos muy afines con el mundo de las mujeres que buscan tener ese tiempo libre, “el tiempo que queda” como llaman muchos sociólogos a este espacio temporal. Muchos trabajos de sociología afirman que las mujeres prefieren recortar sueldos y horas de trabajo para poder tener acceso a otras facetas de la vida¹⁰. Prefieren renunciar a ascensos laborales si ello les

supone una dedicación mayor al mundo del trabajo fuera de casa, pues sus intereses no están tan concentrados como los masculinos en la vida pública. Buscan, sobre todo, realizarse como personas y en ese empeño buscan mantener contactos humanos. Ni que decir tiene que fomentan las fiestas que son lugares privilegiados de encuentro¹¹.

Pero son los varones los que han impuesto sus leyes, con lo que muchas de estas facetas positivas de la fiesta han perdido relieve. Nuestra sociedad sacraliza el trabajo, un movimiento que se inició en la reforma protestante y que acabó imponiéndose a partir del siglo XIX. El trabajo es una magnitud vital para el ser humano, pues no sólo le permite conseguir los bienes que necesita para su subsistencia sino que le hace realizarse como persona y sentirse útil en la sociedad en la que vive. Pero dicho esto, creo que nuestra sociedad ha dado un peso excesivo a la valoración del trabajo.

En nuestra época también el marxismo ha tenido su parte de culpa en esta desvalorización de la fiesta al centrarlo todo en los aspectos económicos de la vida. El comunismo en Praga fue responsable de cerrar los más de 2.000 cafés que había en la ciudad, suprimiendo su aspecto festivo y dándole un aire fúnebre y desértico. Incluso el deporte, que tanto atractivo tiene entre los hombres de nuestro tiempo y que puede incluir aspectos festivos, ha perdido un porcentaje de su faceta lúdica al dejarse invadir por el profesional y sus millonarios fichajes.

⁹ C. Jacobelli, *Risus paschalis. El fundamento teológico del placer sexual*, Planeta, Barcelona 1991 describe esta desconcertante costumbre que sin embargo da que pensar.

¹⁰ Para entender la visión del trabajo por las mujeres, es muy interesante el libro de un grupo de mujeres italianas lideradas por A. Tommasi, *Una revolución inesperada. Simbolismo y sentido del trabajo en las mujeres*, Narcea, Madrid 2001.

¹¹ Es ya un clásico sobre el interés de las mujeres por el mundo de las relaciones la obra de Carol Gilligan, *In a different voice*, Harvard University Press, Boston 1993 en la que demuestra que las mujeres están dispuestas a aceptar recortes en los derechos con tal de mantener las relaciones humanas. Para la influencia de estas relaciones en nuestra búsqueda de Dios ver I. Gómez-Acebo (ed.), *Orar desde las relaciones humanas*, DDB, Bilbao 2001.

De aquí, que no nos pueda sorprender la afirmación de que la verdadera fiesta está siendo atacada por diversos ángulos. Los ebrios del trabajo¹² no son los únicos en rechazar el ocio festivo y declararlo inútil. Hay otros muchos que no quieren celebraciones y encuentran pretextos que las descalifiquen. Entre ellos, los filósofos modernos, tipo Sartre, que encuentran absurda la aventura de nacer y vivir. No pueden encontrar hueco en sus días para celebrar esa vida de la que tanto reniegan.

Tampoco la religión católica ha sabido impregnar sus liturgias y celebraciones de la *joie de vivre* con lo que no cumple una de sus funciones primordiales como sembrero de esperanza y gozo en el mundo, como encuentro en profundidad con el Dios del júbilo. La liturgia se ha esclerotizado y muchos simbolismos que se utilizan han dejado de tener sentido para los fieles. Hay muchas quejas de los feligreses, no todas justas, pero que llaman la atención sobre la necesidad de introducir algún cambio.

Manifestaciones externas de la fiesta

Comida, música, danza, risa y juego

Los encuentros festivos se caracterizan por ir acompañados de una serie de manifestaciones externas: juegos, comida, música, danza y risas. Dentro de este ambiente la comida en común es un momento culminante, pues establece una fraternidad semejante a la que gozan las personas que diariamente se sientan en torno a la misma mesa.

El alimento, una parte determinante de la fiesta, siempre ha quedado a cargo de las mujeres. Quizá el hecho de que la madre amamante al

pequeño y que luego sea la responsable de su detete la convierte en la responsable por antonomasia del alimento, aunque sean los varones los que lo hagan llegar al hogar. Epifanio se queja de que un determinado día del año las mujeres cuecen pastelillos que llevan en procesión a un santuario mariano. Las acusa de actuar de sacerdotisas y hacer una parodia de la eucaristía¹³, pues durante la fiesta ingieren parte de lo que han traído y reparten el resto a los necesitados. Santa Mónica en tierras africanas tenía una costumbre semejante, pues en sus días festivos llevaba vino y alimentos cocinados por ella a los santuarios dedicados a los santos. Cuando se mudó a Milán, un portero le impidió llevar a cabo este acto, pues habían sido prohibidos¹⁴.

En los mitos de Mesopotamia, el vino estaba relacionado con una divinidad femenina que protegía la planta de la eternidad. En el poema de Gilgamesh la diosa muchacha que tiene esta función es Sabitu, la mujer del vino. Esa planta estaba consagrada a las grandes diosas que recibían por ello el nombre de “Madre, cepa de vid” o “Diosa, cepa de vid” y que tenían en su poder ofrecer su vino, una ambrosía capaz de conceder la inmortalidad. Un alimento al que aspira todo rito religioso.

Los manjares de la fiesta suelen ir acompañados de música. Con la palabra música hago referencia a su comprensión en el periodo clásico griego, donde gozaba de un abanico de posibilidades mucho más amplio que el actual. En aquel entonces por música se comprendían todas las artes que estaban presididas por Apolo y las musas. Este tipo de Dios involucrado que se pone al frente de la danza es el que estima

¹³ Panarion 78.23; 79.1-9.

¹⁴ Un hecho que relata san Agustín en sus *Confesiones* VI, 2.

¹² Una expresión que traduce el *workhoholic* inglés al que están sometidos muchos ejecutivos de nuestro tiempo.

Nietsche cuando dice en Zaratustra que “sólo cree en un Dios que pueda bailar”.

En el lado opuesto estaría un anti Dios que es el que sólo potencia la seriedad y la solemnidad ya que no está festejando la vida que él mismo ha creado. Curiosamente, un diccionario de conceptos teológicos, cuando habla de las artes que deben entrar en el culto, hace referencia a arquitectura, pintura y canto, pero no menciona el baile¹⁵. El Papa se sorprendió de la danza de los Seises en frente de la catedral sevillana con motivo de uno de sus viajes, pues es una manifestación artística poco presente en nuestros cultos.

Una frase de Joseph de Maistre, “*la raison ne peut que parler c'est l'amour qui chante*” (la razón sólo puede hablar, es el amor el que canta), pone de nuevo en conexión el amor con la fiesta de la que el canto forma parte. Las palabras, por mucho que quieran desprender calor, nunca alcanzan la temperatura emocional de una buena balada. Por eso, en todo ritual auténtico debe entrar el canto junto a la danza facilitando un movimiento rítmico, armónico y cadencial que produce placer a la vez que permite el acceso a lo imperceptible que subyace en toda fiesta religiosa. La danza sacra está siempre presente en las diversas liturgias. Podemos traer a la memoria a las tribus salvajes danzando en torno al tótem, al rey David ante el arca o a los flamencos que acuden al Rocío, bailes famosos que se ejercitan para agradecer la vida a quienes la han creado.

Menos conocidas son las danzas de los primeros tiempos cristianos, unas danzas que acompañaban a los coros de niños según Justino y otras que comenta Clemente de Alejandría. Eran las danzas de los liberados muy relacionadas con los ritos pascuales que celebran la victoria de la

vida y se ríen de la muerte y del infierno. Es la rebelión de los libertos contra los vínculos que intentaban esclavizarlos¹⁶.

Los cementerios se convirtieron para los cristianos en un lugar de reunión, pues estaban a las afueras de la ciudad y fuera de los ojos de autoridades sospechosas. Eran lugar sagrado, ya que en ellos reposaban las tumbas de los mártires. Para las mujeres representaban algo más: un terreno de mayor libertad. Por un sermón de san Basilio de Cesarea del siglo IV sabemos que las mujeres bailaban sobre esas tumbas sin velo y ante los ojos de los varones¹⁷. Lo que nuestro padre censura y prohíbe pues la danza es remedo de hetairas y mujeres de mala vida. También se escandaliza del desarrollo de las danzas en el templo, pues considera que tampoco es un lugar para estas manifestaciones¹⁸. El templo se hace incompatible con el júbilo que se expresa mediante manifestaciones corporales y se reserva para los gozos del espíritu. Era incapaz nuestro Padre de la Iglesia para comprender que se puede expresar la gratitud de diversos modos y que las personas con dificultades para rezar pueden explayar sus sentimientos bailando. Lo más curioso es que, echados del santuario, los danzarines se marcharon al campo y allí han perdurado sus maneras en las romerías populares.

Comida, música, danza y... risa. “El que mora en los cielos ríe”, anuncia el salmo 2, lo que confirman los romanos al considerar que *Gélos risus*, era un dios. De esa risa de la divinidad principal nacieron los diversos dioses según un papiro del siglo III d. de Cristo: “Dios rio y nacieron los siete dioses que gobiernan el mundo...”¹⁹. La risa sirve de

¹⁶ J. Moltmann, o. c., 47-48.

¹⁷ *Hom. 14,1* contra el estado de embriaguez.

¹⁸ H. Cox, *The feast of Fools*, Harvard University Press, Harvard 1969, 49-50.

¹⁹ Himno hermético del papiro lugdunense W, I, 395.

¹⁵ Me refiero a H. Fries, *Conceptos fundamentales de teología*, Cristiandad 1979.

mediación entre lo ilimitado de las tareas ante las que se enfrenta el ser humano y la limitación de sus fuerzas. Y es que risa y vida van intrínsecamente unidas, como demuestra Sara con su risa al saber que va a ser madre, o cuando los hombres que vivían de la caza reían encima del animal capturado para que renaciera a una vida nueva y les diera la posibilidad de poder ser de nuevo capturado. Una costumbre que seguían los agricultores alemanes cuando sembraban sus huertas, pues la risa era un buen fertilizante para que naciera nueva vida en esas tierras²⁰.

Gracias a todos estos elementos conjuntados la fiesta se convierte en un gran juego con muchos partícipes. Pan y circo era la divisa de los emperadores romanos para hacer olvidar al pueblo por unas horas la pobreza de su existencia. Sus juegos suponían un alivio, una pausa que permitiera retomar fuerzas con las que volver a emprender. Pero no fueron los únicos, pues sorprende que alguien tan poco proclive a la alegría como es Lutero describa el cielo como un lugar en el que el hombre jugará con “el cielo y la tierra, el sol y todas las criaturas”. Lo que amplía diciendo que “todas las criaturas conocerán el placer, el amor, la alegría y reirán contigo y tú con ellos, incluso corporalmente”²¹. Lo negativo de esta concepción es que deja todos estos juegos para una vida futura, a la par que la niega para la existencia presente.

La intuición de Lutero no es nueva, pues la Sabiduría del AT nos introduce en este intercambio con el Creador cuando expresa: “Yo era su delicia y delante de él jugué” Prov 8,30. Ella jugaba ante Dios y Dios juega con nosotros el juego de la vida en el que introduce una nueva regla, inédita hasta ahora, por la que el perdedor,

que somos nosotros, siempre gana. Jugando este juego en el mundo no posponemos el gozo a la vida futura sino que gozamos ahora de sus efectos. La constancia de que lo que suceda en el más allá será mejor nos llena de alegría y de esperanza.

¿Un juego el cristianismo? ¿Una fiesta gozosa que debería marcar todas las horas de nuestra vida? ¿Por qué han desaparecido estas formas de alegría? ¿Qué motivos han llevado a suprimir las expresiones corporales y a apostar por comportamientos más serios? Creo que es bueno recuperar lo que supone la buena nueva para los cristianos y acto seguido reflexionar sobre las políticas restrictivas de la fiesta y sus fundamentos, sobre las propuestas de las mujeres con la esperanza de volver a recuperar algunos aspectos válidos para nuestro mundo. Como decía Chenu, la gran tragedia de la teología de los tres últimos siglos ha sido su divorcio con el poeta, el bailarín, el músico, el pintor, el actor... en suma, todos los partícipes de la fiesta²². Tenemos que ser capaces de gozar como ellos y con ellos.

Los antecedentes judíos de Jesús

La esperanza ligada a un banquete escatológico

Jesús es hijo de una religión que anunciaba la llegada del triunfo para el pueblo elegido con la celebración de un banquete en lo alto del monte Sión, al que quedaban invitadas todas las naciones de la Tierra, incluso las tradicionalmente enemigas²³. Manjares suculentos y vinos de buen año circularían por las mesas, ya que la buena comida

²² Cita en M. Fox, *Original blessing*, Penguin Putnam, Nueva York 2000, 180.

²³ El banquete mesiánico de los profetas se describe en numerosos lugares del Antiguo Testamento, Is 25,6 y Jer 31, 10-14 entre ellos.

²⁰ Cita en M. T. Jacobelli, o. c., 80.

²¹ Cita en J. Moltmann, o. c., 56.

forma parte de cualquier fiesta. El hambre compañero de aventuras del ser humano había desaparecido de la Tierra. El mundo se convertiría en un gran escenario como espacio de recreo y de relación humana de la forma que describe un texto de Isaías:

“Que el desierto y el sequedal se alegren
regocíjese la estepa y florezca como flor” (35,1)

pues todo colaborará para que el ser humano alcance su felicidad siempre soñada.

La mejor anfitriona aparece en el libro de los Proverbios, donde una mujer que personifica a Dios nos invita a entrar en la casa que se ha construido ella misma y en la que ha preparado un gran banquete. Es mujer rica puesto que tiene sirvientes a los que manda con las invitaciones y, sin embargo, faena ella misma dedicando tiempo y esmero en los preparativos. No quiere dejar ningún cabo suelto y sabe que su interés es mayor que el de sus asalariados. Sorprende el llamamiento que hace, pues convoca a su mesa a los simples e incluso a los faltos de juicio. Hay urgencia en sus palabras y para hacerlo ver emplea el imperativo: “¡Ven! ¡Come mi comida, bebe mi vino!”. Para convencer a los futuros comensales la oferta va unida a una promesa: “viviréis los que comáis”.

Junto a estas imágenes que siguen el estereotipo de las actitudes femeninas: mujer en casa, preparando la comida, invitando al banquete... nos encontramos que esta misma persona actúa en otros textos de forma muy diversa. Su interés por los seres humanos es tal que teme no ser escuchada dentro de los límites del hogar, con lo que sale a los caminos, se coloca en el cruce de las carreteras sin temor a perder su reputación, pues sólo las mujeres de vida pública se comportaban de esta forma. Un rol que el Nuevo Testamento coloca en la persona de Jesucristo. El mensajero por antonomasia demuestra que Dios no hurta

esfuerzos y busca la compañía del ser humano. En casa donde le tiente con una buena comida, pero también está dispuesto a celebrar el encuentro con él en el cruce de cualquier camino²⁴.

Las liturgias del templo y del pueblo

Pero esa esperanza del encuentro también tenía su celebración en el ritual religioso. Describiendo el Deuteronomio 12,7 las futuras liturgias del templo anuncia: “Allí comeréis en presencia de Yahveh vuestro Dios y os regocijaréis” lo que apunta al deseo de unos ritos gozosos acompañados una vez más de alimento y posiblemente cantos y bailes. Es la manifestación festiva de la alegría en Dios: “Qué alegría cuando me dijeron vamos a la casa del Señor” Sal 122,1. Una manifestación que en Sal 84,3 sale del alma y se hace ruidosa, pues se ve impulsada a comunicar a los cuatro vientos su estado interior: “Mi corazón y mi carne gritan de alegría”.

El fundamento de esas celebraciones no es otro que contar con la presencia cercana de Yahveh lo que alegra el corazón y hace retozar las entrañas²⁵. Un Dios que se piensa gratifica con una vida larga, numerosos bienes y muchos hijos que son las aspiraciones básicas del pueblo judío y que también invitan como categorías humanas a la celebración por haberlas conseguido. El Job piadoso del prólogo hace penitencia por las fiestas que organizan sus hijos, teme que pequen y ofendan a Dios, pues ve pecado en toda diver-

²⁴ Los textos son de Eclo 24 y Prov 9. Hay numerosos libros escritos por mujeres que nos adentran en la Sabiduría como personificación femenina de Dios. Uno de ellos que tiene relación con la comida es de J. E. McKinlay, *Gendering wisdom the host. Biblical invitations to eat and drink*, Sheffield 1996.

²⁵ Salmo 16, 8-9.

sión. El Job del epílogo que ha conocido al verdadero Dios cambia radicalmente su actitud. Quiere mostrar su gozo, para lo que celebra un banquete en su nueva casa para familiares y conocidos. Parece que es más feliz que antes, lo que se refleja en los nombres que pone a sus nuevas hijas: Canela, Perfume y Paloma. El color, el olor y la estética han entrado de lleno en su vida de celebrante.

El ejemplo de Job nos sirve para ver que la fiesta judía no queda circunscrita al templo, pues fuera de su recinto también hay celebraciones que no pierden su carácter sacro. Desde los comienzos de la vida en la tierra prometida se estableció el sábado. Hay quienes ven en su origen la posibilidad de remedar el descanso que se guardaba en Babilonia los días menstruales de su diosa principal, con lo que de nuevo se conecta la fiesta con un hecho femenino. Tanto los babilonios como los israelitas quieren fundamentar la necesidad del asueto y la holganza con carácter sacro, fundamentar la costumbre en sus dioses, lo que en el caso israelita supone retrotraer el descanso a los días de la creación. Allí, una vez terminado el trabajo de creación del mundo, Dios, que no se siente indispuerto como Tiamat, lo que busca es tener tiempo para recrearse en su obra, mirar las flores y el comportamiento de los animales. Quiere perder el tiempo, si gozar de la vida es perder tiempo, pasearse al atardecer bajo la frescura de la brisa y charlar con Adán sobre los acontecimientos diarios.

Pero, además, y por la condición agrícola del pueblo israelita, muchas fiestas estaban conectadas con el final de los trabajos de recolección que habían supuesto muchas horas de duro esfuerzo físico. Horas merecedoras de un descanso acompañado del gozo de saber que la siembra era promesa de dichas futuras o que los silos y las despensas estaban llenos, lo que alejaba el fantasma del hambre, un compañero infatigable del ser

humano, pero especialmente en tierras pobres como las de Palestina y en momentos con una técnica de almacenaje muy incipiente. La tierra y sus frutos, por mucho que la trabajara el hombre, eran un regalo de Dios para los suyos. El agradecimiento a Dios debería de ser doble pues para la teología israelita Yahveh era el propietario de las tierras y se las tenía arrendadas al pueblo elegido.

El papel de las mujeres en las fiestas judías

Para esta obra de teología feminista es bueno apuntar el papel relevante que jugaban las mujeres en estas celebraciones, ya que aparte de ocuparse de los alimentos en muchas tenían también asignado el papel de cantar y bailar. Una actividad con más protagonismo antes de la monarquía pues luego se fue recortando.

Era un papel que se desarrollaba en varios actos. Por un lado, el canto de la liturgia en las fiestas solemnes a las que acudían las diversas tribus para renovar la alianza. Por otro, su acción de guerra, animando a los ejércitos con sus voces para frenar el miedo. Unos gritos que servían también para asustar al enemigo a la manera que lo hacían los tambores de Almanzor en la batalla de Calatañazor. Ganada la contienda las mujeres recibían a los guerreros vencedores alabando a Yahveh, el artífice del triunfo, y ridiculizando al enemigo, burlándose de sus tácticas o de sus pretensiones. La autoría femenina en estos actos hizo que la figura de David entrando en Jerusalén, bailando y cantando delante del arca, le hiciera pasar por afeminado. De aquí la mofa que desde la ventana hizo su esposa Mikal avergonzada de la actuación del monarca.

La danza de las jóvenes de Silo en el libro de los Jueces es una pequeña muestra de estas celebraciones Jue 21,21. Goitein conecta este texto con un pasaje de la Mishna M. Taanit 4.8 que

describe cómo las jóvenes de Jerusalén salían el 15 del mes de Ab y el día del perdón a bailar y cantar en los viñedos. Parece incluso que estos bailes iban acompañados de canciones y baladas de amor, como Isa 5,1 y Os 2,17. Nuestro autor lo describe de esta forma: “Si el baile de las muchachas el día del Señor tiene la intención de glorificar la cosecha de los viñedos e incluso impulsar su crecimiento, como los rezos en la sinagoga implorando la lluvia, entonces la danza en los campos que viene a continuación Ct 7,1-6, el campo con las chicas en un lado y los chicos en otro, sirve para la eterna función de encontrar pareja”²⁶.

Pero las mujeres no se limitaban a la ejecución sino que eran también las compositoras de estas obras. Una acción que es común a todo el Oriente Medio y que se atestigua fácilmente en Egipto al haber quedado en esta civilización las obras escritas en piedra y por lo tanto no susceptibles de cambios. Estos cantos revelan una profunda psicología femenina, lo que les hace especialmente atractivos pues quedan pocas huellas en la Biblia del pensar o hacer de las mujeres. Debemos lamentar la pérdida de las Guerras de Yahveh y de otros poemas épicos de los primeros tiempos, que nos hubieran proporcionado más datos para conocer el pensamiento femenino en estos momentos iniciales de Israel que tanto influyeron en su historia posterior.

Con todo, sabemos que típica producción de cantos femeninos son los entonados en el momento del nacimiento de un hijo. Hay exegetas que consideran que el canto de Ana 1 Sam 2,1-10 por el nacimiento de Samuel contiene características de un himno de acción de gracias post parto, pues hay indicaciones en la Biblia que apuntan a la

existencia de este género. Cuando nace Asher, Gén 30,13 Lea, su madre, entona un grito de júbilo inicial que puede ser una mutilación de una exclamación agradecida a Ashera, la diosa invocada en los partos. Otro ejemplo sería el canto de Ruth 4,14-15 que recoge las palabras que las vecinas le dicen a Noemí²⁷.

Parece que las mujeres israelitas, como las sumerias y egipcias, eran expertas en la composición de baladas de amor. Una innovación es que mientras la mayoría de los cantos se entonan cuando se baila en grupo, éstos presuponen el paseo a solas de los enamorados por los campos Ct 7, 10-13. Otros más estereotipados eran los que se cantaban en las fiestas de bodas e incluso en la semana de preparativos previos. Muchos versículos del Cantar tienen autoría femenina, según muchos expertos, aunque la acción del canto preparatorio a la boda también la llevaban a cabo los varones por su lado. Incluso las prostitutas tenían sus cantos particulares, lo que nos queda reflejado en Is 23,16: “Toma el arpa rodea la ciudad, ramera olvidada, tócala bien, canta a más y mejor para que seas recordada”. Estas mujeres necesitaban amantes que quisieran utilizar sus servicios y con sus cantos, semejantes a los de amor, los atraían²⁸.

Con o sin autoría femenina hay textos que recogen los sentimientos de las mujeres. En un poema de Isaías, la ciudad de Sión aparece descrita como una mujer israelita que no ha tenido hijos. Era, ésta, la peor suerte imaginable para nuestro sexo ya que su vida futura sin un familiar que ganara el sustento quedaba a expensas de la caridad pública. Sin poner fin a su tragedia el

²⁶ La cita en A. Brenner y F. van Dijk – Hemmes, *On gendering texts. Female and male voices in the Hebrew Bible*, Brill, Nueva York 1996, 72. El libro intenta buscar la autoría femenina en diversos textos del Antiguo Testamento.

²⁷ *Ibid.*, 93ss.

²⁸ Esta misma obra de A. Brenner tiene un capítulo dedicado a los cantos de amor y prostitución en el Antiguo Testamento, 71-83.

profeta le pide que dé muestras de alegría ya que Dios promete días de gloria a su pueblo que deben desvanecer su temor. Para eso sirven los poetas en tiempo de desgracias, para alumbrar las luces que mantienen viva la esperanza:

Grita de júbilo, estéril que no has dado a luz.
Rompe en gritos de júbilo y alegría, la que no ha
tenido los dolores (54,1).

Un poema que demuestra que, para el compositor judío, la recepción de las promesas tiene una faceta de exteriorización obligada. De aquí esos gritos de júbilo y gozo.

Creo que debemos llegar a la conclusión de la existencia numerosa de fiestas en el mundo judío ancladas en el regocijo de la vida y en la constancia de la presencia de Dios junto a los suyos. Pero a su lado siempre existieron profetas de calamidades, ¿en qué época no los hay?, incapaces de asumir el lado festivo de su existencia. Es cierto que algunos oráculos inspirados anuncian grandes catástrofes pues pretenden conseguir con sus palabras el arrepentimiento de un pueblo poco fiel a Yahveh. Pero, tras el exilio, la Palabra de Dios es de consuelo y de esperanza en la llegada de tiempos mejores para Israel.

Pero los agoreros perduraron y aparecen en Israel como figuras contemporáneas a la persona de Jesucristo, individuos y grupos que primaban la ascesis y la renuncia como vía salvadora. La pernicioso influencia de algunos pensadores griegos ya había dejado su huella pesimista y ascética sobre toda la extensión del Imperio Romano. Los casos más conocidos y paradigmáticos los encontramos en la secta de los esenios que se refugia en Qumrán. Muchos llevando una vida célibe apartada de la sociedad y dedicada a continuas purificaciones. La misma figura de Juan Bautista, el precursor de Jesucristo, sigue un modelo parecido ¿Qué camino iba a seguir el Mesías? ¿Se iba a dejar influenciar por estas tendencias?

El mensaje de Jesucristo

Se aparta del grupo de ascéticos

Todos los expertos en el Jesús histórico coinciden en afirmar que el Nazareno pasó una primera etapa de su vida pública en el entorno de Juan Bautista, presumiblemente como uno de sus discípulos. Difícilmente se puede explicar de otro modo el acto de su bautismo o la importancia que dan los evangelios a la figura de su pariente. Pero de la misma manera, también parece claro que en un determinado momento decidió separarse de aquel grupo y emprender su propio camino. Un camino de creencias muy semejantes pero que difería en sus formas de actuación que eran radicalmente distintas.

Para el Bautista, la llamada a la conversión implicaba una vida acompañada de tintes anacoretas. Sus discípulos vivían en el desierto vistiéndose con pieles de animales y comiendo alimentos naturales y silvestres, con lo que renunciaban a toda la contribución del mundo civilizado. El mensaje de Jesús siguió un curso diferente. No pretendió en ningún momento cortar amarras con su entorno sino todo lo contrario. Su propósito suponía introducir un poco de sal y levadura en una masa entristecida y poco motivada. Para ello, anunciaba la llegada de un Reino distinto y bienaventurado que debía potenciar el gozo en la fe de un pueblo que se encontraba desesperanzado y sin rumbo. Pues en tiempos de Jesús las voces proféticas de consuelo y esperanza para el pueblo habían enmudecido. Se vivía de las visiones de la apocalíptica que, aunque anunciaba la llegada de un mundo nuevo y mejor, presuponía la desaparición total del actual, lo que no dejaba de inspirar temores. ¿Qué iba a pasar con la generación viviente en esos momentos!

En ese intento de ánimo a los suyos, Jesús proclama bienaventurados a todos los que el mundo

considera infelices a la par que les habla de un Padre de los despreciados, que se presenta como no rico, poderoso o fuerte, pero que apuesta por ellos. Una apuesta en la que anuncia como primera medida su liberación. Una salvación especial para los más oprimidos pero que alcanza a todos. Incluso va más allá de los seres humanos pues se extiende la promesa venturosa sobre todo el cosmos, pues su encarnación es la confirmación de la bendición de Dios sobre toda su creación; en la persona de Jesús se cumplen todas las promesas soñadas por el hombre y prometidas por Dios. El Dios que se hace carne arrastra la realidad entera hacia sí haciéndola salvífica y gozosa²⁹. Son afirmaciones y promesas que anclan en Dios la vida misma dándole un sentido positivo y sacro, imprescindible para una fiesta auténtica.

Invita a gozar y festejar

Jesús invita a gozar y festejar esa vida prometida. No espera al mañana sino que para ello abandona el desierto y la vida austera. Con su presencia entre la humanidad suma a la confianza en Dios el placer de tener al Hijo del Hombre encarnado, caminando junto a los seres humanos, lo que invita a la celebración y no al duelo o a la penitencia. Las palabras se las lleva el viento, con lo que las convierte en práctica cuando sienta a su mesa a pobres y a ricos o se deja invitar por ellos. Lo más escandaloso es que no sólo comparte el pan con los afines sino que amplía el marco para abarcar al mayor número de gente posible en su círculo. De aquí que el relato de sus comidas en los evangelios sea tan amplio. Comidas a las que le invitan o es anfitrión, comidas en los hogares o en el campo, comidas durante su vida

o tras su resurrección. Un autor moderno le llama el Señor del Banquete, pues considera que toda la vida de Jesús se puede entender desde la perspectiva de sus comidas³⁰.

No siempre Jesús vio tan claro cuál había de ser su camino. Una mujer es la que le abre los ojos a la necesidad de ampliar ese alimento a todos y no dejarlo confinado al pueblo de Israel. Ella acepta ser llamada perrillo doméstico y se conforma con las migajas que caen de la mesa de Jesús. Consigue convencer al Maestro y con ello cambia el rumbo de la historia, pues abre la mesa inclusiva a todos los seres humanos de buena voluntad Mt 15,21-28.

Sus enemigos tachan a Jesús de comilón y bebedor Mt 11,19 y Lc 7,33 para desprestigiar su imagen, una imagen ya tintada por las seguidoras femeninas que tenía en sus desplazamientos por Galilea. Por otro lado, la parábola de los niños que cantan y bailan en la plaza Lc 7,31-35 quiere poner de relieve dos formas distintas de vida: la ascética de Juan y la alegre del propio Jesús. Un Jesús que come, bebe, baila, canta y... aparece rodeado de mujeres es sospechoso, una sospecha que puede venir motivada por la similitud de su actuación con los cultos de Dionisos, rey del vino, y su lugarteniente el flautista Pan. Un reciente artículo de Séan Freyne se pregunta si el éxito de Jesús en el colectivo femenino, un éxito que también tuvieron los ritos místicos a

³⁰ Hago referencia a David P. Moessner y su libro *The Lord of the Banquet*, Trinity Press, Harrisburg 1989. Otros autores españoles que han tocado el tema R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994, y X. Pikaza, *La Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998. Dos mujeres españolas lo han hecho dentro de sus tesis doctorales: M. Navarro, *Ungido para la vida, Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella 1999, especialmente la segunda parte, y C. Bernabé, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1994.

²⁹ L. Rubio, *Nuevas vocaciones para el mundo nuevo*, Sígueme, Salamanca 2002, 57.

Dionisos, no tiene que ver con esta actitud de fiesta tan distinta de la visión ascética de algunos fariseos³¹. Parece que la fiesta atraía especialmente a las mujeres porque les permitía abandonar la sujeción del hogar por unas horas y relacionarse con personas a las que no tenían posibilidad de ver a diario.

En el mundo del alimento del Nuevo Testamento siempre hay que buscar una mano femenina aunque a veces esté oculta. El profeta itinerante que no tiene trabajo remunerado depende para su subsistencia del servicio y los bienes de un grupo de mujeres que le acompañaron a lo largo de toda su vida pública. También habría mujeres en la trastienda preparando la última cena, aunque no salgan en la pantalla y Marta se afanaba en la cocina para que Jesús pudiera descansar y gozar de la charla y la comida de sus amigos. Una mujer, su madre, María, le advierte que no se puede celebrar una boda de verdad cuando falta el vino. Ese líquido, sinónimo de vida, que suelta la lengua y empuja al canto y al baile siempre presente en un enlace matrimonial. Jesús la escucha y devuelve la alegría al enlace convirtiendo el agua preparada para los rituales de purificación en el mejor vino añejo. Un simbolismo perfecto para lo que será su mensaje: menos purificación y más fiesta. Un mensaje del que desgraciadamente nos hemos separado sus seguidores en muchas ocasiones.

Jesús supo compaginar contemplación y acción, pues los verdaderos místicos están muy cerca de las personas que son capaces de festejar la vida. Las mismas cosas que hacen de la exis-

tencia contemplación son las que la convierten en celebrativa: la capacidad de alejarnos del trabajo diario, la posibilidad de no depender en exclusiva de los bienes materiales, la facultad de gozar del existir en sus propios términos. El misticismo puede ser orgiástico y no siempre sereno y plácido³². Por eso me pregunto ¿bailó y cantó Jesucristo en las bodas? Mi respuesta es afirmativa y eso mismo parece imaginar Dante cuando le describe en *La Divina Comedia* bailando en el origen de la creación. Conocía el Logos, el futuro del mundo, y creía que había que festejar las bodas de un Dios con el pueblo que había creado. ¡Qué mejor manera de festejar que al ritmo de la música!

También aparecen en la vida de Jesús indicios de un sentido del humor, pues ironiza a las testas coronadas anunciando que no tiene, como los trovadores, donde reposar la cabeza e incluso entra triunfal en Jerusalén a lomos de una humilde borrica. Una sutil ironía parece presidir estos actos del que iba a ser llamado rey de los judíos.

Hacerse como niños

El aspecto más lúdico de su mensaje está conectado con las exigencias de hacerse como los niños para poder acceder al Reino de los Cielos. Con este mensaje la salvación que anuncia evoca lo que ha sido nuestra niñez: risa despreocupada, admiración extasiada, juego y nueva inocencia. Una idea muy próxima a Platón, que consideraba que la vida debía vivirse como un juego³³. A los padres que escuchan su mensaje se les invita a contemplar la vida de sus hijos para copiar su

³¹ El texto de S. Freyne, "Jesus the wine drinker: a friend of women" pp.162-180, en I. R. Kitzberger, *Transformative encounters. Jesus and women re-viewed*, Brill, Leiden 2000, analiza las posibles conexiones de las fiestas de Dionisos que se celebraban en Galilea con el movimiento de Jesucristo.

³² H. Cox, o. c., 104.

³³ *Leyes* VII, 796.

actuación y manera de pensar, unos niños que no toman el mundo con la misma seriedad de los adultos y que se niegan a aceptar tragedia y seriedad como único componente de su existir. Los niños apuestan por la diversión y esa es la propuesta de vida que nos hace Jesucristo.

El juego es parte importante de esa vida que se nos propone como modélica. ¿Quería Jesús que jugáramos con Dios? ¿No juega la madre con sus hijos? La Sabiduría de Dios que Juan identifica con Jesucristo en su prólogo dice de sí misma: “Era yo su delicia y delante de él jugué”³⁴, un camino que nos propone imitar. Los juegos son para el alivio, para la relación, para el entretenimiento, para la superación, para vivir una pausa antes de volver a trabajar³⁵. Incluso, aunque parezca paradójico la cruz de Cristo se puede ver como una muerte que posibilitó que los hombres renacieran a una nueva vida, a una conciencia de humanidad salvada que les permitía volver a jugar y reír.

Pero el juego y la diversión tienen mala prensa para muchos. No faltan voces que se preguntan: ¿Pueden jugar los creyentes? ¿No hay siempre algo más importante que hacer?³⁶ Preguntas a las que hay que responder con la afirmación de que en la infancia el juego es una parte importante de la vida del niño. Si debemos hacernos como niños para seguir al Maestro el juego debe entrar en nuestras actuaciones. El cristiano puede vivir despreocupado, ya que ha colocado su confianza y esperanza en las manos de Dios. Si Dios se ocupa de las flores del campo ¿cuánto más no se ocupará de los seres humanos! A esto nos invita Jesucristo.

³⁴ *Prov* 8,30.

³⁵ Para comprender la importancia del juego en el ser humano J. Huizinga, *Homo Ludens. A study of the play element in culture*, Beacon Press, Boston 1955.

³⁶ Son preguntas que se hace J. Moltmann, o. c., 50.

Tras la resurrección

La vida del Resucitado no cambió las pautas que había marcado antes de su muerte. El evangelio de Juan 21, 9-13 nos relata un episodio en el que Cristo prepara para sus discípulos una comida de pan y pescado. No espera a que los suyos le traigan el pescado, sino que él mismo pone los ingredientes y los cocina para sorprender a sus amigos pescadores. ¿Dónde se haría con el pescado? ¿Traía consigo la sal? Son preguntas que quedan sin respuesta como tantas otras de su vida pero que nos llevan a imaginarnos a Jesús dedicado a solucionar las cosas simples que surgen cada día.

¿Qué pocas imágenes tenemos de Jesús cocinero! ¿Quedaba su dignidad comprometida por hacer trabajo de mujeres? Y sin embargo allí estaba, como muchas mujeres de todos los tiempos, tratando de darle un buen punto a sus alimentos. Conoce la importancia de una buena comida compartida con los amigos pues es el momento idóneo para la apertura mutua de los corazones ¿Cuándo hemos comido juntos? Es la típica pregunta popular que refleja no haber llegado a grados de intimidad con los que no se han sentado en torno a la misma mesa. Parece que esa cercanía es la que presidió los encuentros de Jesús con los suyos, una cercanía que quiso ampliar a las turbas cuando en vida multiplica los alimentos para que todos puedan comer. No sólo estaban hambrientos sino que deambulaban como ovejas sin pastor. Pan, guía y consejo suponen una actuación que invita a sus discípulos a seguir.

Pero es Lucas el que nos narra un encuentro especial con unos jóvenes en Emaús. Abandonaban Jerusalén tras la muerte de Jesús descorazonados y faltos de sentido. Sin reconocer al Maestro le encuentran en el camino y hacen el trayecto juntos. Fascinados por esa presencia le invitan a cenar con ellos. La noche cae y el desconocido

acepta el convite y pasar la velada con ellos. Un trozo de pan partido y bendito en torno a una mesa sirvió para reconocerle y devolverles el júbilo de la vida. Un encuentro que se repite con frecuencia, pues el mismo Lucas nos dice en Hechos que Jesús compartió durante 40 días “la sal” con los suyos³⁷. Una salazón necesaria para conservar el mensaje de Cristo puro e impedir que se vuelva insípido o, lo que es aún peor, que se pudra.

Lucas ha entendido lo que los sinópticos dicen cuando hablan de que el cristiano no puede hacer de su credo algo insípido Mc 9,50, sino que tiene que ser la sal de la tierra Mt 5,13. En el mundo castizo español se nos invita con esas palabras a “ser salerosos”, un vocablo intrínsecamente unido a la comida, a la fiesta y a la alegría de vivir. Así lo entendieron los primeros cristianos, pues sus liturgias se celebraban dando gracias a Dios en torno a una mesa, una celebración que llamaban la Cena del Señor, pues tenían la conciencia de que Jesús era el anfitrión y quién presidía el acto.

El cristiano tenía más motivos que los autores del AT para declararse feliz. El propio Jesús se lo había anunciado: “Esto os he dicho para que mi alegría esté en vosotros y se complete vuestra alegría” (Jn 15,11). Un versículo que pone final a la alegoría de la viña y los sarmientos. El cristiano dará buen vino si permanece unido a su persona, un vino que no ha de guardarse en bodegas sino que está destinado al consumo, a compartir con todos los hombres. Muchos textos de las cartas de Pablo hablan de esta alegría que debe colmar la vida de los discípulos del Resucitado, Gál, 5,22, Rom 15, 17 y Roma 15,3. Una alegría especial para las mujeres que vislumbraban un trato más igualitario en el Maestro. Renunciaba a verlas como vientres reproductores y pechos generosos y las trataba como personas a las que se les daba

la oportunidad de igualarse con los varones. Ellas podían ser portadoras del mensaje esperanzador que era la buena nueva. La alegría de todos ellos encuentra un vehículo de expresión especial en las celebraciones de la comunidad cristiana.

La Cena del Señor se convirtió en el momento cumbre de la semana donde se recordaban los hechos y dichos de Jesús. No era un funeral *in memoriam* sino un banquete sagrado con espíritu festivo. Una cena en casas de mujeres como la de Marta y María, un relato de la comunidad lucana que Lucas retrotrae a la vida de Jesús o en otros domicilios a los que se permitía el acceso de las mujeres, ya que al celebrarse en las casas particulares estaba su presencia mejor vista. La casa era el feudo femenino por antonomasia, lo que facilitaba el protagonismo femenino. En aquellos momentos, compartir el alimento era equivalente a compartir la vida, a celebrar el gozo de contar con la presencia del Cristo glorioso entre los suyos.

Una fiesta doble para los cristianos de escasos medios económicos pues tenían acceso a un tipo de celebración impensada para ellos. Sólo las personas ricas podían mantener lugares para cocinar en sus espaciosas casas. El resto tenía que conformarse con pequeños artefactos portátiles o con comer en los lugares públicos (*caupona, taverna o thermopolium*) lo que suponía que sólo participaban en una comida de verdad en las ocasiones en las que invitaba un benefactor generoso. Para ellos, la comida cristiana en un hogar grande era una ocasión con más significado que, quizás, para otros. Una ocasión que al encuentro con Cristo se sumaban buena comida y buena compañía³⁸.

³⁸ Indudablemente, no todas las celebraciones cristianas tenían lugar en casas espaciosas. Otras comunidades, menos ricas y numerosas, tenían que conformarse con reunirse en sus apartamentos o en los locales de tiendas. Para éstos, pronto se convirtió en costumbre alquilar un local más grande para la celebración e incluso alquilarlo permanentemente como ha-

³⁷ He 1,4.

Si los discípulos de Emaús regresaron a Jerusalén con gran alegría, san Pablo invita a los filipenses “a estar siempre alegres en el Señor” 4, 4. Una alegría que, como decía Nehemías, será la fuente de nuestro poder, “la alegría será vuestra fortaleza”³⁹. Alegres por la esperanza que se abre ante nosotros, alegres por el proceso de conversión constante en el que nos hemos embarcado, alegres por compartir con los hermanos el pan de la eucaristía, alegres por el gozo anticipado de lo que ha de venir, alegres por unas relaciones humanas satisfactorias, alegres por los logros personales, alegres por saberse amado por familiares y amigos..... Una alegría que compartían los mártires cristianos, pues nunca se quejaban de la creación... ni de su suerte. Estaban gozosos de tener el honor de compartir el destino de su Maestro.

Una política de rebajas

La influencia de pensadores griegos

No duraron mucho las alegrías cristianas pues al coro de agoreros común a todos los tiempos se unieron una serie de doctrinas filosóficas de gran prestigio que renegaban de los placeres de la vida. Las argumentaciones pesimistas y rigurosas de los estoicos, neopitagóricos, esenios, gnósticos y muchos otros influyeron en los teólogos que fueron arrinconando la esencia de la buena nueva. Muy indicativa de esas tendencias es la receta que da Musonio para una buena ascesis que debe comprender “frío, calor, sed, hambre, comida sencilla, cama

cían otros cultos en aquellos momentos. Sobre las posibles formas de celebrar la eucaristía los primeros cristianos, cf. C. Osiek, “The family in early christianity: ‘family values’ revisited”, *CBQ* 58/1 (1996) 1-24.

³⁹ Neh 8, 9-10.

dura, ausencia de placer y capacidad de sufrimiento”⁴⁰. Difícilmente se puede describir una vida más triste y alejada de la fiesta. Desgraciadamente el camino fue seguido por muchos cristianos de gran prestigio, lo que tiñó de gris la alegría cristiana.

Detrás de todas estas ideas está el pensamiento dualista que divide al ser humano en cuerpo y alma. Esa división engendra un desprecio hacia el primero primando por encima las facultades mentales y espirituales. Todo lo que produce placer al cuerpo debe ser eliminado pues supone un peligro para el alma. Una doctrina que ha dejado una frase lapidaria: el cuerpo como cárcel del alma.

El origen de muchas de estas ideas hay que buscarlo en Platón, para quien las almas están lastradas por un cuerpo que las liga a la tierra y del que añoran desprenderse para alcanzar el cielo de donde son originarias. Cuando describe a la persona de su maestro Sócrates sigue esta línea, pues habla de un asceta que persigue el dominio de su cuerpo. Otros discípulos se van deslizando por la misma senda dando pasos cada vez más negativos. Así Antisthene cuando afirma: “Prefiero estar loco que experimentar placer. El placer no merece que se extienda en su consecución ni un solo dedo”⁴¹. Un placer que los clásicos consideraban intrínsecamente unido a la comida, al vino, al simposio⁴², al canto, al fuego, a los almo-

⁴⁰ Musonius Rufus, *Discursos* 5 – 6.

⁴¹ Cita en A. J. Festugière, “La doctrine du plaisir des premiers sages a Épicure”, *Rev. Scien. Philo. Theo*, abril 1936, p 243.

⁴² Comida en tiempos del imperio que solía terminar con coloquios sobre diversos temas. Sólo asistían mujeres de mala vida. Para ver las relaciones de la Cena del Señor con estos banquetes ver Kathleen Corley, *Private women, public meals. Social conflict in the synoptic tradition*, Hendrickson, Peabody 1993.

hadones blandos, a los dones de Afrodita... todo lo que encontraba el guerrero al volver a casa y de lo que no había podido gozar durante la contienda. Desgraciadamente entran en este desprecio la mayoría de los elementos que entran a formar parte de una fiesta.

Este enfrentamiento entre las dos partes del ser humano acabó por primar sobre todo el pensamiento extendiendo su influencia como el aceite sobre el Imperio Romano. Incluso sobre todo el mundo civilizado, pues el influjo del pensamiento griego se propagó a lo largo de la masa habitada del planeta. La *koine* fue exportada por los soldados de Alejandro Magno pero su fuerza la hizo avanzar más allá de las armas y llegar hasta los pueblos del Extremo Oriente, donde encontramos textos muy semejantes a los occidentales. Era una filosofía genial que abogaba a favor de corriente y buscaba hacer ángeles de los hombres que renegaban de sus instintos. Orígenes considera que esa ascesis que se predica conseguirá lo deseado que no es otra cosa: "Que los cuerpos de humillación se conviertan en cuerpos angélicos, etéreos y refulgentes"⁴³.

Los pensadores griegos también ejercieron influencia en los médicos. No podemos entender la postura de los primeros siglos del cristianismo sin hacer referencia a Galeno, un griego de Pérgamo que llegó a ser médico de Marco Aurelio, cuya influencia en el pensar de la época fue determinante. En su pensamiento cuerpo y alma se encuentran estrechamente ligados: "El carácter del alma se corrompe por malos hábitos en la comida, bebida, ejercicio, vista, sonido y todas las artes"⁴⁴. La nutrición y la dieta tienen para él un efecto determinante en la producción de semen tanto en varones como en mujeres, de

aquí que el ayuno y en general todo tipo de renuncia corporal aparezcan estrechamente ligados al tema de la virginidad en los primeros célibes cristianos. Una renuncia especialmente rigurosa para las mujeres y que dificulta una auténtica celebración en la que el cuerpo exprese su felicidad interna.

La conclusión final es que sólo eran lícitas las alegrías espirituales que debían tener como sirvientes a las pasiones, moderadas hasta extremos inimaginables. Por eso todas las necesidades del cuerpo debían sujetarse a los mínimos vitales. Los científicos se unían al coro de los espirituales y todos defendían este ascetismo como bueno para la salud.

El giro cristiano

No le resultó fácil al cristianismo mantener su alegría de vivir en medio de este ambiente pesimista y anticorporal. Con lo que, poco a poco, fue renunciando a las manifestaciones externas de su gozo. Las órdenes monacales prohibían la risa y el propio san Benito advierte a sus monjes sobre la negatividad de chanzas y palabras ociosas, pues excitan la hilaridad y la risa es obra del diablo.

La ascesis corpórea acompañó a la espiritualidad que se apoyó en el sufrimiento, el sacrificio y la penitencia más que en la celebración. El modelo de cristiano perfecto es un ser macilento, vestido con tela de saco, triste, alejado del mundo y célibe. El Pseudo Atanasio tiene un texto que proclama las bondades del ayuno: "Mira lo que consigue el ayuno: cura las enfermedades, seca los humores corpóreos, echa a los demonios, termina con los pensamientos malvados, aclara la mente y purifica el corazón, santifica el cuerpo y coloca a la persona ante el trono de Dios... ya que el ayuno es la vida de los ángeles y el que lo prac-

⁴³ XVII, 30.

⁴⁴ *De sanitate tuenda* 1,8.

tica entra en el orden angélico⁴⁵. Ese orden tan envidiado por los seres humanos. En *La Historia de los monjes de Egipto* se conserva un texto de Dioscorus en el que recuerda a los monjes que las emisiones nocturnas de semen se reducen con el ayuno. Con lo que se liga la práctica del ayuno con los aspectos sexuales. Estas bondades que se predicaban del ayuno se hacen extensibles al resto de los recortes del mundo ascético. Dificultando hablar de alegría cuando se habita un cuerpo que desfallece.

Toda esta filosofía era muy negativa para las mujeres, consideradas más materiales que sus compañeros varones. Una materialidad que las colocaba en un lugar inferior de la pirámide en la que se clasificaban las criaturas. A los varones se les aconsejaba evitar el contacto con mujeres, pues se las veía como tentadoras. Por otro lado, dado que maternidades, partos y lactancias eran lo más cercano a la vida material del hombre, fueron actividades gradualmente despreciadas. Incluso se llegó a sostener que el camino salvador para las mujeres pasaba por la renuncia a su biología específica. El evangelio apócrifo de Tomás en su logion 14 pone en boca de Jesús, cuando habla de María Magdalena, las siguientes palabras: “Yo mismo la conduciré y la convertiré en varón de forma que pueda tener un espíritu vivo semejante al de los varones. Ya que toda mujer que se convierta en varón entrará en el reino de los cielos”. Para realizar ese cambio tenía que renunciar a sexo y maternidad⁴⁶. De nuevo una actitud reñida a fondo con la alegría de la vida que supo-

⁴⁵ *De virginitate* 7.

⁴⁶ Estas ideas se extendieron como la pólvora por el mundo entero. Encontramos textos semejantes desde Egipto hasta China y con un marco temporal que nos lleva desde el siglo VI a.C. hasta la baja E. Media. He tratado el tema en el Congreso de la Asociación Bíblica Española que se celebró en Salamanca en septiembre de 2002 y cuyas actas se publicarán próximamente.

ne engendrar y traer hijos al mundo que son gozo para sus padres y la garantía del futuro. Hoy, con tasas de natalidad mínimas somos, muy conscientes de lo triste que resulta una comunidad sin niños.

Curiosamente las mujeres persiguieron con ahínco estos consejos que les predicaban sus maestros en la fe. Practicaban un ascetismo alimentario mucho más fuerte que el de los varones pues querían librarse de su condición femenina. Posiblemente uno de los motivos por el que fueron empujadas a estas prácticas por sus compañeros era que ellos querían eliminar la tentación de sus vidas. Basilio de Cesaréa describe la meta final: “Las mujeres deben adquirir apariencia masculina y voz áspera, su caminar y todo el movimiento de su cuerpo debe evitar todo intento de seducción⁴⁷”. Si este era el resultado la tentación no tenía muchas posibilidades de prosperar ya que prácticamente quedaba anulada. Todas estas prácticas se demostraron letales para muchas mujeres que se dejaron llevar por el hambre hasta la muerte⁴⁸ y que subyacen en la anorexia de muchas jóvenes de nuestros días. Difícilmente este tipo de mentalidad era capaz de gozar en medio de una fiesta donde la comida y el encuentro entre los sexos son elementos importantes de una celebración.

Siempre se han levantado voces que advertían de los peligros de este camino emprendido, peligros que afectaban a la propia espiritualidad. Una vida más breve y una mala salud son compañeros de camino del asceta, pero incluso son prácticas que pueden resultar negativas para la vida espiritual. Así, el maestro Eckhardt conside-

⁴⁷ *De virg* 16-18.

⁴⁸ El mismo san Basilio considera que el ayuno se convierte en algo tan natural y propio de las mujeres como la respiración *De ieuno homiliae* 2,2.

raba que “el ascetismo no es bueno, pues crea conciencia de uno mismo en lugar de disminuirla, con lo que fabrica un ego mayor en lugar de disminuirlo”⁴⁹. En estas prácticas el yo prima frente al tú y frente al nosotros cuando el cristianismo es una religión que debe vivirse en comunidad. Si los otros necesitan de mi persona es más positivo que mi cuerpo esté en condiciones de facilitar esa ayuda.

Si comer era malo no nos puede sorprender que la Cena del Señor cediera protagonismo al sacrificio pues la mesa se hizo ara, la comida se convirtió en una oblea insípida muy alejada del sabor y olor de un verdadero alimento y el vino se convirtió en sangre. Un vino que se le niega al pueblo y al que sólo accede el sacerdote que preside la ceremonia. Una celebración que, como en las bodas de Caná, está más pendiente de las tinajas de la purificación que de los gozos del paladar que acompañan a las fiestas. ¡Qué lejos quedaban las comidas campestres de pan y pescados donde el alimento se multiplicaba por la generosidad de unos y otros! Todos estos recortes hacen que quede oculta la idea de que participamos de la sobreabundancia que la encarnación introdujo en la vida de los hombres. Que no trascienda que participamos en un banquete que Dios preparó hace muchos millones de años y que vio que era bueno y saludable.

Las mujeres sufrieron un nuevo recorte, pues su protagonismo se eliminó por completo al salir de las casas particulares y entrar en los templos. Ya no había comida que preparar y a la mujer se le prohibía el acceso a lo sagrado por presunta impureza y unas normas sociales que la limitaban a la casa y le cerraban el paso de la vida pública. Las mujeres quedaron alejadas de la mesa del banquete que acabó copiando un *symposio* inte-

lectual griego y alejándose de una celebración de campesinos galileos en su tierra o de prestado en Jerusalén. Su participación en la liturgia fue vista como problemática desde todos los ángulos, pues incluso se llegó a prohibir que cantaran en las celebraciones, una prohibición que tuvo defensores y detractores. Al final sólo se aceptaron los cantos de las mujeres célibes y Cirilo de Jerusalén llegó a pedir que incluso rezaran moviendo los labios pero sin emitir sonido alguno⁵⁰. Lo que no nos debe de sorprender, pues Pío X declaró *incapaci* a las mujeres de realizar el ministerio eclesial del canto. Si cantaban no lo hacían como ministros⁵¹.

No es de extrañar que en este ambiente nazca una explicación de la encarnación que habla de la redención necesaria ante un Dios ofendido por los pecados de los hombres. No estás eternamente enojado canta el pueblo español en las celebraciones de Semana Santa, un canto que, gracias a Dios, pronuncia sin calar en lo terrible de sus palabras. Una imagen de Dios masoquista que exige la sangre de su propio Hijo como rescate. Una imagen que afectó al propio Jesucristo del que se decía que nunca había reído pues su vida había estado bajo el signo del pesebre, de la cruz, de la soledad y del sufrimiento. Una lectura parcial y sesgada de los evangelios que omite su parte celebrativa.

También influye en el arte esta concepción pues aparecen una infinidad de Cristos doloristas, de ojos cerrados y con muestras claras de sufrimiento y dolor. Es el prototipo del varón de dolores, de un hombre martirizado y ajusticiado que como chivo expiatorio carga sobre sus hombros el pecado del mundo. Una figura atractiva

⁴⁹ Cita en M. Fox, *Original*, o. c., 129.

⁵⁰ *Procatechesis* 14. Las prohibiciones se acentuaban más en el caso de las vigiliias nocturnas. Cita en T. Berger, o. c., 60.

⁵¹ *Tra le sollecitudini* (1903).

para el hombre pues ve a un Dios encarnado que comparte su sufrimiento pero con el peligro de que esas imágenes no dejen traslucir que el centro del cristianismo es la cruz... pero invicta.

Hambrientos y sedientos, malvestidos, negando los impulsos de nuestros sentidos, apartados de los placeres del mundo, mortificados... difícilmente en este tipo de cristianismo tiene posibilidad de florecer la fiesta. De hecho las celebraciones gozosas de los misterios de la encarnación vienen siempre precedidas por periodos de ayuno y mortificación. Es un aviso a navegantes que hay que purgar de antemano los excesos que se anticipan. De aquí las críticas de muchos pensadores que, como Diderot, consideran que "el cristianismo ha envenenado la fuente de los placeres y limitado la alegría de vivir"⁵². Si estas palabras son ciertas a cada generación le corresponde poner de su parte para cambiar el rumbo.

Las fiestas populares

Una religiosidad que perdura ligada a la vida del campesino

Los templos de la vieja Europa se han vaciado y muchas personas practican su religión en privado o participan de las fiestas populares religiosas que curiosamente han conservado muchos elementos que se perdieron en el catolicismo oficial. En estas fiestas se refleja una religiosidad que ha perdurado a lo largo de los siglos y que está intrínsecamente ligada a la vida del campesino y a la manera de festejar de las personas con menos nivel de cultura, incluso de personas que viven en

los márgenes. Es una religión sincretista que pasa de lo oficial, que sale del templo, que se hace fiesta y donde el sujeto es el mismo pueblo sin necesidad de requerimiento alguno. Son celebraciones anárquicas pues buscan vivir en un mundo libre y sin opresión. En ellas hay un lugar para todos los habitantes que se quieran adherir pues su esencia es la participación igualitaria. En principio no se excluye a nadie.

En esas celebraciones prima lo corporal frente a lo espiritual, de aquí que comida, música bebida y juego desempeñen un papel importante. Una corporalidad que obligadamente estimula la aparición de componentes femeninos, ya que hemos visto que a las mujeres se nos identifica con la materia y a los varones con el espíritu. Los lugares geográficos y el calendario tienen también su trascendencia. Éste último porque sigue ligado a la agricultura y a sus ciclos. La razón puede estar, aparte de la historia, en que el tema del alimento y su escasez está profundamente encarnado en el corazón de los hombres y aflora su preocupación en estas fiestas ligadas a la fertilidad de los campos.

El espacio también cambia pues abandona los templos para primar el campo. Pero no un campo cualquiera pues adquieren protagonismo los lugares donde hay agua, grutas o la cima de una colina (todos conectados a simbolismos femeninos). Lugares de los que se cuentan leyendas sobre hechos milagrosos que los sacralizan. Mientras la iglesia oficial se apoya en la administración de sacramentos la popular se apoya en lugares y en santos locales. Lo negativo de estas celebraciones, por su carácter local, es que pueden perder el carácter de universalidad que debe tener el catolicismo. Un peligro que se aborta en la medida en que sean capaces de integrarse con otros, lo que no resulta fácil la mayoría de las veces.

⁵² *Ecrits philosophiques*, Pauvert, París 1964, 259. Nietzsche considera, en la misma línea que Diderot, que el cristianismo sería más creíble si los cristianos fuéramos más alegres. Tiene razón.

Pero no sólo se prima un punto final sino que también se enfatiza el camino que hay que discurrir para llegar a esa meta. Un camino que sirve de ejemplo para la vida del cristiano. Hay un texto redactado por los obispos que se reunieron en Puebla en 1979 que ha captado esta significación: "Nuestro pueblo ama las peregrinaciones. En ellas, el cristiano sencillo celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos caminando juntos hacia el Dios que los espera. Tal gesto constituye un signo sacramental espléndido de la gran misión de la Iglesia, ofrecida por el Concilio Vaticano II: la familia de Dios concebida como pueblo de Dios peregrino a través de la historia que avanza hacia el Señor"⁵³. El camino hacia la romería se concibe como una fiesta de hermanos que caminan juntos hacia Dios.

En estas fiestas se vive la sensación de pertenencia a un grupo, pues las que se celebran en honor de los santos locales o de las cofradías de Semana Santa son símbolos de estar adscritos a una comunidad geográfica determinada, a un pueblo o a un barrio de una ciudad. Las vírgenes testarudas que no se dejan trasladar a otra comunidad son un ejemplo de la importancia que se quiere dar a esa comarca, a esa ciudadanía. Con ello, se renuevan los límites de lo propio, lo que también se consigue en las peleas con los vecinos e incluso en las invitaciones a sus respectivas fiestas. Es una forma que permite desde lo "nuestro" aprender a vivir en la diferencia y a relacionarse⁵⁴. Esas vírgenes, a su vez, suelen primar los espacios no urbanos. Las que han sido halladas en circunstancias extraordinarias quieren volver a aquellos lugares iniciales de los que hablá-

bamos y que suelen ser grutas, fuentes o altos de colinas⁵⁵. Una característica que es común a muchas liturgias femeninas que priman el aire libre y el campo antes que el templo. La mujer y la tierra encuentran afinidades que les impulsan a una espiritualidad ligada a la tierra.

Importancia del alimento y la música

Junto a espacio y tiempo la fiesta popular recupera el alimento como componente esencial pues el ara del sacrificio se olvida y deja paso a la mesa del banquete. La hostia insípida se ha convertido en un auténtico surtido de manjares donde cada uno aporta lo mejor que tiene y que sabe cocinar, estableciéndose una auténtica competencia entre los diversos guisos. La abundancia quiere pasar la página del hambre que ha perseguido a los seres humanos de todos los tiempos. Un gesto que recuerda las multiplicaciones de alimentos que llevó a cabo Jesucristo en su vida.

Pero no solo la comida introduce un cambio sino que los actos fosilizados de la liturgia dan paso a un canto y a un baile improvisados. Se realizan toda una serie de movimientos y simbolismos que de nuevo refuerzan a la comunidad celebrante. Cada pueblo tiene su música y su baile característicos que aunque reglamentados dejan amplio espacio para las innovaciones. Al final se consigue que la participación en los preparativos, en el alimento y en la música funda y reagrupe a los festejantes en una identidad común.

La burla y la ironía también están presentes en las fiestas religiosas del pueblo. Las fiestas de los inocentes, *festum stultorum*, no lo eran tanto pues el pueblo aprovechaba la ocasión para

⁵³ Cita en L. Maldonado, *Para comprender el catolicismo Popular*, Verbo Divino, Estella 1990, 86.

⁵⁴ L. Maldonado, o. c., 53-58, que titula "Rituales de identificación".

⁵⁵ S. J. Boss, *Empress and handmaid. On nature and gender in the cult of the Virgin Mary*, Cassell, Londres 2000, 4.

mofarse de sus clérigos y éstos de sus obispos. Incluso se nombraba a un rey para suplantar al obispo de turno en el momento de entonar el *Magnificat*. El instante estelar aparece cuando se anuncia que los de arriba serán despojados de sus tronos. Con ello, se sitúan en la otra cara de la vida, que no es la oficial, al margen del gobernante de turno del que se sienten liberados por un periodo de tiempo. Todo el mundo resiente la autoridad y está gozoso de sacudirla por unas horas.

Esta burla es una risa que pertenece a los estratos más profundos del mundo religioso y que acabó en nuestra cultura cristiana celebrándose sobre todo dentro de las fiestas del carnaval. Allí se ofrece la cara de un mundo al revés y fuera de los templos, ya que la seriedad es más típica del mundo sacerdotal y de los gobernantes. Son fiestas en las que se intenta acabar con las diferencias entre los estratos de la sociedad... al menos por unos días. Esta actitud permite la unión de las dos vidas: la seriedad oficial con la burla del pueblo, la diaria vida laboral con la infrecuente festiva⁵⁶.

Protagonismo mariano

Muchas de estas fiestas populares están dedicadas a la persona de María de Nazaret. Es la irrupción de lo femenino que ha quedado arrinconado en el cristianismo, es la necesidad de un referente en el cielo que responda a las necesidades de afecto y de ternura del alma religiosa. En Jesucristo y el mismo Dios se primó su trascendencia con lo que se alejaron de la tierra. La Virgen, madre cercana, se convierte en el centro de esa religión popular desbancando al Hijo y al

Padre. En María también están ocultas esas diosas de la fertilidad que dieron lugar a las primitivas fiestas de la siembra y la recolección, el gran útero responsable de la fertilidad del pueblo, de sus campos y rebaños. Su figura, además, nos remite a los aspectos de ternura, fidelidad a ultranza, compasión, cariño... que el inconsciente colectivo relaciona con las mujeres, especialmente con las madres.

Al final, la María popular representa la alegría y la fiesta frente a un Cristo del templo doloroso y sufriente. Esta afirmación se puede comprobar fácilmente en los pasos de Semana Santa en los que la madre que sigue a su Hijo ensangrentado aparece fulgurante de juventud y belleza. Más que la imagen de una madre dolorosa es la representación de una reina engalanada. Comparada con Dios ella es la madre joven, bella y tierna frente al Padre exigente y juez. ¿Las fuentes de la fantasía son más maternas que paternas?

Un gran experto en la religiosidad popular, Luis Maldonado, resume lo que supone este tipo de fiesta popular: “idas y venidas de la capilla a la francachela, de la procesión a los puestos con comida y bebida, para terminar en la danza nocturna a modo de gran ritual... Al vivir esa unión y participación, las personas encuentran una presencia de Dios, una inmanencia de lo divino”⁵⁷. El ambiente ha facilitado el encuentro con una presencia divina que no fueron capaces de hallar en los templos. Posiblemente facilitó el hecho combinar alma y cuerpo, Dios y fiesta, protagonismo de todos sin cortapisas de algunos.

Creo que hay muchos fieles recuperables en este catolicismo popular que cobra pujanza. No todo es puro y diáfano pues puede que se mez-

⁵⁶ C. Floristán, “Elogio de la risa”, *Vida Nueva*, 12 de mayo de 2001, 24.

⁵⁷ L. Maldonado, o. c., 131-132.

clen por medio razones materiales como el atractivo para el turismo o el montaje de ferias comerciales en paralelo. Pero de hecho es una llamada del laico a la Iglesia. Una llamada que le advierte que no acepta su mediación a la vez que le pide que se mezcle con el pueblo y se siente a la mesa de la vida terrena. Ellos mantienen su atractivo y son mediación mientras que la Iglesia pierde pujanza y es contestada. El ideal sería llegar a una simbiosis entre estas dos formas de liturgia.

La liturgia católica: problemas y sugerencias

Las quejas

Esto nos introduce de lleno en las quejas sobre la liturgia oficial de la Iglesia. Muchos cristianos se lamentan de que ha perdido sabor, calor y color. Para unos, el rito tiene que hacer referencia a las vivencias humanas de la comunidad celebrante y los nuestros tuvieron sentido para generaciones previas, pero hoy lo han perdido. A las comunidades actuales no les dice nada. Otros, consideran que nuestra liturgia está invadida por el pesimismo, lo que engendra su propia muerte pues no hay celebración auténtica sin gozo. Hay quienes piensan que la repetición constante de los mismos actos impide que surja la creatividad necesaria para ir acoplando la eternidad del mensaje cristiano al momento presente. Se habla de opresión de la espontaneidad y de la creatividad, de una liturgia esclerotizada que ha perdido frescura y creatividad. Incluso se considera que se le atribuyen a Dios formas de vida y de expresión que son hijas de una determinada cultura que ha quedado desfasada⁵⁸.

Las mujeres tienen sus quejas específicas. Falta de protagonismo, un lenguaje que las invi-

sibiliza, unos textos que no las mencionan o que las denigran... Críticas diversas que surgen de diversos ángulos y que nos hablan de una liturgia que no es festiva y de un problema necesitado de soluciones.

Sin fruto y con competencia

Es cierto que el paso de los años hace que todo acto repetitivo vaya perdiendo espontaneidad. En el caso de la liturgia el problema es que se objetiviza y acaba olvidando al sujeto que la inventó⁵⁹ y... lo que éste buscaba con ese invento. Al haber cesado su conexión con la comunidad se hace inservible pues el pueblo de Dios no es una realidad abstracta sino un grupo concreto, aquí y ahora. Con la dificultad añadida de una cristianidad variopinta y dispersa por los cinco continentes. Lo curioso es que actualmente muchas de nuestras comunidades católicas comparten lo negativo; una serie de rasgos que les dificultan el goce de la misa dominical que es a lo que se ha reducido, para muchos fieles, la liturgia católica. Una dificultad que les lleva a preguntarse por la necesidad de su asistencia ya que no les aporta fruto alguno.

El primer problema es de semántica, pues el simple hecho de hablar de precepto nos hace entrar en la esfera de lo jurídico, en algo que es ajeno al sentimiento auténtico de la verdadera fiesta. Es cierto que la obligatoriedad motiva que algunos acudan a la Iglesia, lo que en régimen de libertad no harían. Lo malo es que ese enfoque inicial les aleja de lo que supone un espíritu fes-

⁵⁸ Ver A. Guerra, "Nuevos movimientos en la Iglesia de hoy", *Confer* 109 (1990), 44.

⁵⁹ Tomo la frase de Ortega y Gasset, aunque él la aplicaba a la cultura, "*El tema de nuestro tiempo*", *Obras completas*, Madrid 1983, 173, citada en L. Maldonado, *Fiesta popular y hieratismo sacramental*, Fundación Santa María, Madrid 1986, 7.

tivo. Otros rechazan la autoridad y apuestan por que cada persona decida por sí misma cuál ha de ser la norma de su actuación, lo que en ocasiones les lleva a no acudir a las celebraciones. Incluso apuntan a que la obligatoriedad nace de un mandato que puede estar equivocado, pues en el juicio final la única norma de conducta que se exige para entrar en comunión con Dios es la caridad con el prójimo.

A estas dificultades se añade la oferta ilimitada de eventos posibles a realizar los días de fiesta. Muchos comercios abren sus puertas al público, el habitante de las ciudades se siente atraído por salir al campo, se hace deporte e incluso se encuentra tiempo para limpiar la casa o el coche lo que ha sido imposible el resto de la semana. Son nuevas liturgias que abren una amplia gama de posibilidades en las que emplear el tiempo y que entran en competencia con el templo. Si no me dice nada la liturgia cristiana y tengo otras ofertas más atractivas... apuesto por ellas.

Los que a pesar de todo acuden a la Iglesia se encuentran con otros problemas. El primero es que su presencia es meramente pasiva ya que en el espacio reducido del altar se produce toda la actividad. Al público se le piden una serie de movimientos corporales y unas respuestas verbales que están estandarizadas. El fiel se convierte en masa y pierde la individualidad que es una dimensión imprescindible para la fe. Muchos estudios sociológicos han estudiado estos y otros fenómenos de nuestro tiempo y cultura a los que remito⁶⁰. No parece fácil encontrar soluciones y para

algunos la única fórmula viable está en la reducción de los grupos que participan en una liturgia y su desinstitucionalización, lo que facilita la espontaneidad.

Posibilidades de las comunidades pequeñas

Es un movimiento que va a favor de corriente pues vivimos en un mundo plural del que no se desmarca la Iglesia. La oferta religiosa plural produce una pérdida de identidad que lleva aparejada la sensación de inseguridad. Las verdades de siempre están siendo cuestionadas, lo que obliga a las personas que se consideran afines a juntarse para sentirse respaldadas en sus ideas. En lo que atañe a la religión se busca el encuentro con los que quieren vivir la fe dentro de unos parámetros semejantes. Se forman comunidades conservadoras y progresistas, comunidades de estudio y orantes, comunidades bíblicas o de actividades asistenciales... Todas por su menor tamaño se convierten en el vehículo ideal para el mantenimiento y crecimiento en la fe. De hecho este tipo de comunidades se ha multiplicado en los últimos años, alcanzando cifras que superan las 100.000.

Sus ventajas son innegables. En sus reuniones el control de la ortodoxia es menos rígido y permite a cada uno expresar en alto sus dudas y preocupaciones. Pierden el miedo a las reconversiones y se atreven a formular sus dudas buscando respuestas de sentido. Todo puede resultar más libre y espontáneo abriendo posibilidades sin fin a todo tipo de manifestaciones. En estas liturgias unos primarán el ritmo, otros el canto o la comedia según sus afinidades y todos concederán protagonismo a las costumbres locales. El problema de convertirse en reinos de Taifas se puede resolver acudiendo a la parroquia, que es la casa de todos y en donde cada uno cede sus gustos en

⁶⁰ La lista es inmensa. Un solo autor como es José M^a Mardones tiene varios libros que responden a nuestra problemática. Es reciente el informe de la Fundación Santa María sobre *Jóvenes 99* dando pistas sobre los nuevos rumbos del ocio juvenil. Para los cambios en la eucaristía, C. Floristán, "La celebración eucarística dominical" *Pliego de Vida Nueva*, 2346, 28 de septiembre de 2002.

beneficio de la comunidad eclesial. Un movimiento inverso al de la religiosidad popular, donde es la Iglesia oficial la que tiene que salir del templo al encuentro del pueblo celebrante también dispuesta a ceder en beneficio de todos⁶¹.

La oferta de las mujeres

Los grupos de orantes

No hay todavía en el mundo de la teología feminista una reflexión en profundidad de lo que tiene que ser el aspecto festivo de la liturgia. Sin embargo en las tres últimas décadas van apareciendo pistas espirituales de las mujeres que apuntan a una forma distinta de relacionarse con Dios, pistas que nacen de comunidades pequeñas que se han ido formando fuera de los templos. Grupos que han abandonado la Iglesia por no responder a sus necesidades o que dentro de sus filas quieren festejar a Dios dentro de grupos femenos.

Los grupos de mujeres orantes son muy antiguos pero es menos conocida su espiritualidad, pues se reunían en las casas particulares y quedan pocos escritos con sus intuiciones. A lo sumo alguna carta, himno, oración o creación artística. Los numerosos tabús que les impedían celebrar las fiestas de la comunidad⁶² se compensaron fes-

teando otros hechos de sus vidas. Una liturgia en los márgenes que celebraba el nombre que se debía de imponer al recién nacido, encendiendo velas; peregrinaciones y procesiones a santuarios determinados; oraciones para implorar una buena gestación y feliz parto; celebraciones en los cementerios; preces ligadas a amuletos... Esta liturgia femenina se vio siempre con sospecha y hubo una tendencia de la Iglesia oficial a tildar a muchos de estos grupos como heterodoxos, lo que dificultó la difusión de sus ideas⁶³. Mujeres solas y sin liderazgo de varones tenían asegurada la crítica.

A partir del siglo XIX estos grupos de mujeres orantes recibieron un nuevo impulso. A pesar de las grandes diferencias de raza, continente, estrato social, en estos grupos se pueden encontrar algunas características comunes. Y sobre todo una sensación fundamental: la idea de que todos participamos de un misterio que se encuentra alojado en el fondo de nuestro interior. La posibilidad de llegar a Él se facilita rezando juntas, pues la comunidad aporta una serie de intuiciones que hacen posible el encuentro individual. De aquí la necesidad de reunirse con regularidad y compensar lo que le falta a la religiosidad oficial.

Las celebraciones de estos grupos son más o menos radicales en función del lugar de su celebración. Si están amparados por las parroquias o las diócesis son más tradicionales que si no tienen relación alguna con lo establecido. A pesar de todo, la mayoría no se considera fuera de la Iglesia —siempre habrá sus excepciones—, sino

ba un período de 30 días antes de volver al templo. Medidas en diversos lugares y tiempos de la cristiandad que cita T. Berger, o. c., 56-58.

⁶³ Un claro ejemplo de mis palabras fue la supresión del grupo medieval de las Beguinas, sospechosas por no estar enclaustradas y no contar con dirigentes varones.

⁶¹ Un buen estudio sobre la formación de estas comunidades pequeñas es Th. Keissler y otros, *Small christian communities. A vision of hope for the 21st century*, Paulist Press, Nueva York 1997.

⁶² La lista es larga y empieza por la menstruación que pospone el día del bautismo y prohíbe el acceso al templo lo que se castiga con 7 años de ayuno, excomunión de por vida y prohibición de entrada en un templo. Pero incluso la gestación y el nacimiento también engendraban recortes pues debía pasar un periodo de purificación antes de poder atender el culto normal. Incluso tras el matrimonio se aconseja-

todo lo contrario, lo que pretenden es ofrecer nuevas fórmulas de liturgia con la esperanza de que sean válidas para otras personas y que generen un cambio en la celebración litúrgica⁶⁴. No tenemos hasta 1990 una producción suficiente de liturgias femeninas paralelas que nos permitan ver sus características.

El uso de un lenguaje inclusivo

Todos somos conscientes de que no existen lenguas en abstracto sino sujetos que las utilizan y al hacerlo, se les socializa en una civilización concreta afectada por una serie de reglas. El privilegio de componer el lenguaje es uno más que ha caído del lado de los varones de forma que a su alrededor giran todos los conceptos. El lenguaje religioso, casi sin darse cuenta, ha ido configurando la imagen de un Dios varón, pues la analogía de los vocablos se ha olvidado y se han convertido en realidad⁶⁵.

Si es cierto que la *lex orandi es lex credendi* la liturgia tiene muchas posibilidades de influir y cambiar la vida del fiel. Por eso, con cierto escándalo al principio, las mujeres han conseguido ir introduciendo imágenes femeninas para Dios, lo que creo ha ido en beneficio de todos. En primer

⁶⁴ Los grupos más extendidos y famosos son *WATER* cuyas siglas corresponden a Alianza de Mujeres para la Teología, Ética y Ritual, y la *Women Church* o Iglesia de Mujeres. Hay varias obras que han estudiado la espiritualidad de estos grupos. Entre otras SH. R. Anderson y P. Hopkins, *The feminine face of God. The unfolding of the sacred in women*, Bantam Books, Nueva York 1991; T. Berger, o. c., y M. T. Winter y otros, *Defecting in place: women claiming responsibility for their own spiritual life*, Crossroad, Nueva York 1994.

⁶⁵ El libro de R. Chopp, *The Power to speak: feminism, language, God*, Crossroad, Nueva York 1989 analiza todas las claves del lenguaje religioso femenino.

lugar, del propio Dios que, junto a su descripción como Padre y como juez, puede contar con otras metáforas que hablan de su maternidad y de su cuidado por el mundo creado. Un Dios por tanto más cercano al que no se ora de rodillas, en postura de humillación ante un soberano absoluto, sino de pie o sentado. Incluso imaginando que se tiene la cabeza en su regazo o que juega con nosotros el juego de la vida. Pues Él que nos convoca a la trascendencia y a la libertad no deja de nutrirnos, acompañarnos y consolarnos a lo largo de nuestra existencia.

Todas las metáforas que nos sugieren su fuerza y su poder como roca, águila, bastón y montaña se deberían de ver acompañadas de otras que nos abren a un Dios vulnerable que se somete a las leyes de su creación y no interviene. El Dios mujer no tiene poder pero como rocío empapa la tierra dulcemente, como nube nos protege de los rayos del Sol, como camino nos acompaña a lo largo de la vida, como caminante se ve afectado por la dificultad de la vereda, como agua refresca nuestras frentes sudorosas...⁶⁶.

Tampoco es indiferente este lenguaje para las mujeres, pues al ver nuestros rasgos reflejados en Dios nos sentiremos impulsadas a su imitación en nuestras funciones específicas. Crecerán nuestros egos con frecuencia necesitados de estímulo y nos convertiremos en auténticas mujeres cristianas. A los varones, las ventajas les vienen de la posibilidad de aceptar una serie de cualidades consideradas como inferiores por ser femeninas. Léase ternura, afecto, emoción... cualidades que pueden aportar a sus encuentros orantes con Dios compensando su excesiva racionalidad. Los místicos han apostado por estas fórmulas con lo que dan credibilidad al método.

⁶⁶ He tratado el tema en "Explorando el lenguaje. Lenguaje y feminismo", *SalTer* (diciembre 2000), 905-913.

Un problema adicional es que el plural siempre se hace en masculino lo que invisibiliza a las mujeres. Un colectivo femenino puede contar con la presencia entre sus filas de un único varón lo que supone la introducción automática del masculino plural. Esto nos obliga a preguntarnos por la presencia de mujeres en muchos relatos del Nuevo Testamento que en el caso de la multiplicación de los panes y peces en Mateo se soluciona cuando el evangelista comenta el número de comensales que quedó saciado: “sin contar mujeres ni niños”. Afirmar expresamente que estábamos allí facilita nuestra oración aportando imágenes inéditas de una presencia olvidada. Ha habido numerosos intentos de introducir un lenguaje inclusivo en la liturgia pero la jerarquía lo ve en general como una amenaza, con lo que se muestra poco proclive al cambio⁶⁷.

La invisibilidad femenina ha conseguido que en la liturgia se celebren más fiestas de varones que de mujeres y que en la cifra de los santos elevados a los altares el porcentaje femenino no suba del 25%. De esta cifra el de mujeres casadas se reduce casi a la nada, lo que acaba mandando mensajes subliminales de que la santidad no está en la vida normal de la mayoría de las mujeres. Otras santas escogidas para las celebraciones enfatizan la virginidad, humildad o anulación de la persona, lo que no estimula la emulación. De las doctoras de la Iglesia Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena son modelos aceptados, en cambio hay un cierto rechazo a Santa Teresita de Lisieux, un rechazo que empieza por el diminutivo de su nombre y que acaba por la forma en la que se ha presentado su vida. Los grupos de orantes buscan modelos de santidad que les sean

afines, que les empujen a una vida de compromiso y a los que puedan optar sin renunciar a lo específicamente femenino.

La fuerza del cuerpo

A lo largo de la historia hemos sido tachadas de más materiales que los varones, lo que presuntamente nos colocaba más abajo en la escala de las valoraciones, pues se consideraba el cuerpo uno de los enemigos del alma. Ese cuerpo que nosotras gestamos, parimos, nutrimos, vestimos, amortajamos y... queremos se interponía en el camino hacia Dios⁶⁸. ¿Por eso hay tan pocas santas casadas?

Contra ese feroz dualismo que tanto daño ha hecho al cristiano las mujeres reivindican el uso del cuerpo en la liturgia. No puede ser de otra manera ya que nuestra experiencia es incorporada. El cuerpo se convierte en el vehículo que nos permite la relación con los otros seres que pueblan el planeta y con Dios mismo. Pero no es un cuerpo cualquiera sino una entidad en la que dejamos que fluyan los sentimientos que son los que nos permiten saborear a Dios, amar a Dios y gozar con Dios. Las mujeres utilizamos la corporeidad como un camino privilegiado para relacionarnos con Dios. Dice una psicóloga que nuestra psique nos empuja a “relacionarnos, a juntarnos, a colocarnos en el centro, a tender nuestras manos, a dejarnos llevar por determinados sentimientos, cosas, personas, antes que dedicarnos a pensar o teorizar”⁶⁹.

⁶⁸ Un intento de revalorizar el cuerpo femenino en M. Navarro (ed.), *Para comprender el cuerpo de la mujer*, Verbo Divino, Estella 1996.

⁶⁹ A. Belford Ulanov, *The feminine in jungian psychology and in christian theology*, Evanston 1971, 155.

⁶⁷ Un comité de Baltimore para el estatus de las mujeres en la Iglesia ha publicado un librito, *Liturgy for all people*, con las plegarias eucarísticas de la eucaristía en lenguaje inclusivo.

De aquí que las liturgias femeninas den mucha importancia a las posturas. Las manos unidas en señal de fraternidad, abiertas implorando bendiciones, alzadas en alto alabando a Dios. Los pies libres de ataduras para dejarnos llevar por el ritmo de la música. La postura erguida frente a la humillada, pues somos hijos que hablamos con nuestro Padre/Madre y no esclavos arrodillados ante el amo. En general se reza en círculo para no marcar diferencias y jerarquías ya que se busca una participación plena y libre de todos. Con gestos de sanación, besos de fraternidad, ofertas de paz como bienestar profundo, abrazos de reconciliación acompañados por elementos que llamen la atención de los sentidos: perfumes, flores, cuadros.

Son los cinco sentidos las puertas por las que entra a raudales Dios, de aquí la determinación de tenerlas bien abiertas. La vista y el oído tienen mejor prensa en el mundo masculino que olor, sabor y tacto, con lo que reivindicamos su valor. Son los sentidos de la primera fase de la vida que nos conectan con nuestra madre, los sentidos de la niñez a la que Jesucristo nos pide volver. Al final de todo el proceso orante una comida en común que selle la fraternidad y evoque la nutrición necesaria para la vida⁷⁰. Hay grupos que utilizan el pan y el vino sin mencionar las palabras de la misa; otros se inclinan por miel y leche. Los pueblos del Tercer Mundo optan por los alimentos más afines de su tierra. La idea de las recetas, típicamente femenina, está presente en muchos rituales, pues se ofrecen los ingredientes para que la imaginación de cada grupo los combine a su antojo.

Hay celebraciones específicas que nacen de la vida y experiencia de las mujeres. La menarquía

como la posibilidad de vida, la maternidad como eclosión de un nuevo brote, la pérdida de un hijo como poda del árbol de los afectos, la menopausia como apertura a una nueva existencia... Se crean también ritos específicos y letanías para las violaciones, humillaciones o el maltrato físico de las mujeres que intentan restañar las profundas heridas que estos actos denigrantes han dejado en el cuerpo y en el alma.

No son rituales vacíos sino actos que deben estar preñados de sentido para despertar a las personas en su caminar hacia Dios; rituales capaces de transformar a los individuos y a las comunidades que los celebran; rituales que lancen a los que los han celebrado a la liberación del mundo. *Rituales que deben estar alertas, en una sociedad tan cambiante como la nuestra, para estar siempre dispuestos a las variaciones con la ilusión de que no se fosilicen y dejen de aportar sentido. Rituales que impulsen la fuerza liberadora que existe en cada ser humano. Rituales capaces de pedir perdón por el daño que las mujeres han hecho y que quieren remediar⁷¹. Al final la oferta a otros grupos de nuestra experiencia que ha salido enriquecida, pero con la conciencia de que lo que enriquece a una comunidad puede no suponer avance alguno para otras.*

La naturaleza se suma a la fiesta

Es normal que muchas celebraciones de mujeres traten de traer elementos de la naturaleza a sus ritos, incluso que busquen la posibilidad de realizarlos al aire libre. Aunque no es algo nuevo, pues la faceta agrícola siempre ha estado presente en los rituales si se ha visto revitalizado

⁷⁰ Un ejemplo de esta forma de orar es I. Gómez-Acebo (ed.), *Cinco mujeres oran con los sentidos*, DDB, Bilbao 1997.

⁷¹ En una reunión de mujeres teólogas en Singapur en 1987, las mujeres pidieron perdón por el daño que se habían hecho mutuamente en las guerras.

con la tercera ola del feminismo que se conoce por ecofeminismo. El nombre se lo puso una francesa, Françoise d'Eubonne, en 1974. A partir de este momento el énfasis se coloca en la liberación de una naturaleza que se ha visto destruida por la mano del hombre. Tierras, bosques y aguas polucionadas lanzan llamadas de socorro a las que responden las mujeres que se han visto involucradas en una lucha semejante. Naturaleza y mujer hemos sido sojuzgadas por igual bajo pretexto de nuestra debilidad y connotaciones semejantes. Es cierto que hay afinidades pues la tierra en la que nos movemos se asemeja a una gran nodriza y, por nuestra parte, las mujeres tenemos unos ciclos vitales que tienen similitudes con las estaciones del planeta.

Todo el trabajo en aras de la valoración de la materia como algo bueno y creado por Dios ha permitido apostar por una mayor inmanencia del Creador. Una inmanencia que aparece en todo ser ya que participa del denominador común de estar tejido con un cañamazo divino. Sólo falta tener esa sensibilidad especial que nos permite descubrirlo. Y es que Dios se relaciona con sus criaturas apareciendo en lo más profundo de todas ellas, en *el interior íntimo meo*, que diría san Agustín. Un fenómeno del que participan todos los seres creados. Algunas teólogas feministas incluso han visto al mundo como cuerpo de Dios y nos invitan a ver a Dios en toda su creación⁷². Por eso en las liturgias femeninas no hay espacios sagrados, pues todo espacio lo es. A Dios se le llama con nuevos nombres, como Fuente de toda agua, Bailarín de la tierra, Nube radiante, Tesoro escondido...⁷³.

⁷² Las más famosas son S. McFague, *The body of God. An ecological theology*, Fortress Press, Minneapolis 1993 y G. Jantzen, *God's world, God's body*, Londres 1984.

⁷³ Mil nombres que cita T. Berger o. c., 142.

No es nueva la idea de tierra y hombre hermanados. En la Sagrada Escritura toda la naturaleza gozaba de la nueva fase que prometían los profetas, el desierto se hacía jardín, las tierras de cultivo daban varias cosechas anuales y la fauna convivía pacíficamente entre sí. Eran conscientes de que toda promesa futura exigía que el mundo en el que habita el hombre comparta su suerte. Pues una naturaleza destruida por la avaricia del ser humano impide que podamos ser felices, ya que existe una interdependencia entre todos los seres creados. Aunque con frecuencia imperceptible y olvidado, son los seres inferiores los que permiten la vida de los superiores⁷⁴.

Desde estas intuiciones las mujeres buscamos al Dios de la vida como san Francisco y los místicos que ven a Dios en todas partes. De aquí que en nuestras liturgias traigamos a la memoria elementos y metáforas de la tierra. Gruta, agua, tierra, rocío... son simbolismos que recuperamos de la SE y hacemos nuestros. Imágenes que nos devuelven a la calle con la ilusión de luchar por la recuperación de una naturaleza polucionada. Queremos colaborar con ese Cristo cósmico que aparece en Colosenses y Efesios, un Cristo que entregará el mundo entero al Padre para que sea glorificado⁷⁵.

Es una liturgia que no deja de tener sus problemas, pues tanto protagonismo femenino puede caer en adorar a las mujeres en lugar de al Creador. Por otro lado tiene también el peligro de dejar fuera a los varones, con lo que se cae en el dualismo exclusivo que tantas quejas ha crea-

⁷⁴ Para este tipo de oración ver I. Gómez-Acebo (ed.), *Del cosmos a Dios. Orar con los elementos*, DDB, Bilbao 1999.

⁷⁵ M^a J. Arana, *Rescatar lo femenino para re-animar la tierra*, Barcelona 1997 e I. Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid 2000.

do. Es una espiritualidad nueva que necesita dejar que pase el tiempo y se pueda sedimentar. Será en ese momento cuando se puedan eliminar los posos negativos que afean el proyecto.

“Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación” (1 Cor 15,14)

Las fiestas clásicas, las populares, las que nacen de los grupos femeninos apuestan por darle un protagonismo al cuerpo y a sus sentidos. Todas intentan crear un ambiente gozoso que facilite el encuentro de la persona con el Dios amante que está a la puerta y llama. Tenemos que ser capaces de conseguir una amalgama entre la fiesta popular y el rito más razonado. Sin abandonar la ternura y el sentimiento, introducir la reflexión. Hay que fomentar el sentido de la presencia, la realidad de un hijo que busca encerrarse en el abrazo de su Padre/Madre. Tenemos delante de los ojos el modelo que impulsa la Sabiduría del AT: “Y era yo todos los días su delicada jugando en su presencia en todo tiempo...” Prov 8,30.

El niño que juega busca pasarlo bien y su alegría se manifiesta físicamente en danza, canto, risa, melodía, ritmo y merienda⁷⁶. La liturgia se convierte en el juego de los hombres con su Dios. Juegos que, aunque duren poco, facilitan la vuelta a la vida y ayudan a sortear la dificultad del camino. Su sentido estriba en llevar a la plenitud la naturaleza humana y con ello dar muestras visibles de la realidad divina⁷⁷. Pero todo ello sin obligatoriedad, pues se debe orar porque produce placer, se debe acudir a la Iglesia porque gusta la liturgia, se debe estudiar teología por la curiosi-

dad e interés que crea en el sujeto. De hecho muchas veces no es así pero es una utopía que hay que convertir en realidad.

La teoría es siempre más fácil de expresar que de llevar a la práctica. Unos templos con muchas personas de distinta edad, cultura y talante religioso se convierten en un lugar donde resulta imposible contentar a todos. Los partidarios de Mozart y Bach se encontrarán a disgusto con las guitarras y ritmos modernos, los que necesitan expresar sus vivencias en alta voz toparán con las personas introvertidas y los que siguen inmersos en la idea de la eucaristía como sacrificio no verán con buenos ojos que el templo se convierta en un lugar de recreo. Mi propuesta pasa por fomentar los grupos pequeños pues posibilitan una oferta variada y ajustada a todos los gustos.

Pero junto a esto creo que la eucaristía debería recuperar, poco a poco, lo que fue, una liturgia que nos abre a la sobreabundancia de vida. La misa diaria tiene que ser semejante a la respuesta de Sócrates que, preguntado por los días festivos que debía de tener el calendario, respondió que 365⁷⁸. Para que eso sea posible el ara debe ceder su puesto a la mesa, y la oblea insípida y el vino que sólo consume el sacerdote dar el paso a una verdadera comida. Una comida en la que se sientan juntos el pobre y el rico, el pecador y el justo, pues para todos ha llegado la salvación. Una fraternidad que cuestiona, pues es escandalosa ya que toda cultura y civilización regula la manera de comer y en ninguna se anulan las categorías.

Vivir para un cristiano se tiene que convertir en un festival continuo que en momentos de alegría se hace visible en la liturgia y en momentos más tristes permanece escondido. Pero tanto en

⁷⁶ R. Guardini, *The spirit of liturgy*, Herder & Herder, Nueva York 1998, 68.

⁷⁷ R. Guardini, o. c., 64.

⁷⁸ Leyes 828 b I.

unos instantes como en otros existe la certeza de que los silos que Dios nos tiene preparados están llenos de grano. De ahí nuestra ilusión y nuestra fiesta.

Tradición

Carmen Márquez Beunza

*Uno de los mejores regalos para
una mente crítica y para una tradición
viva es el regalo de una nueva cuestión.*

Mary Collins¹

La autoridad asignada a la Tradición, junto a la Escritura, constituye un rasgo distintivo de la teología católica. Sin embargo, la crítica feminista de la cultura y de la religión ha tenido una incidencia profunda en la consideración de la tradición, cultural y religiosa, al cuestionar el mantenimiento de tradiciones que se han revelado perjudiciales para la vida de las mujeres, y postular la necesidad de una tarea de transformación y recreación de las mismas².

El replanteamiento de diversas cuestiones que ha supuesto la irrupción de las mujeres en

¹ Citado en E. Johnson, *La que es*, Herder, Barcelona 2002, 31-32.

² C. Christ explica así este proceso: "Al comenzar a cuestionar el lugar de las mujeres en un mundo de hombres, empiezan también a cuestionar el mundo que los hombres han construido. Al reconocer que las instituciones de la cultura fueron construidas por hombres sin tener en cuenta las experiencias de las mujeres, las feministas empiezan a cuestionar incluso aquellas instituciones que parecen más sacrosantas (...) si la Biblia y la tradición religiosa enseña el sexismo, entonces puede que estas tradiciones no estén inspiradas por Dios de la forma en que su partidarios lo han proclamado". C. P. Christ – J. Plaskow, *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Harper, Nueva York 1979, 7.

ámbitos teológicos ha afectado de manera directa a la consideración de la Tradición, pues la crítica feminista implica una aproximación diferente a la misma. La progresiva toma de conciencia de los factores culturales, sociales e históricos que afectan tanto a la creación como a la interpretación de la Tradición cristiana, ha llevado a algunas teólogas a realizar un análisis crítico de la misma, en sus dimensiones bíblica, teológica, litúrgica y espiritual, suscitando diversas cuestiones que llegan a afectar a la consideración de la misma como fuente y norma de la reflexión teológica. Una de las cuestiones que afloran constantemente en su reflexión se refiere a la normatividad y autoridad de la Tradición. La crítica alcanza así a las raíces más profundas de la Tradición, al formular una serie de preguntas sobre los límites del canon de la Escritura, el papel del dogma, la liturgia y el magisterio o la consideración de la Escritura como la Palabra de Dios revelada, crítica orientada por una redefinición de la Tradición a partir de la experiencia de las mujeres³.

En sus análisis, se refieren a la exclusión de las mujeres tanto del proceso de formación como de interpretación de la Tradición cristiana, y denuncian el sexismo que anida en la Escritura y la Tradición, considerándolas inferiores y marginales en la historia de la salvación. Ello ha planteado diversas cuestiones: ¿en qué medida refleja la Tradición la experiencia de las mujeres? ¿qué hacer con una Tradición que, siendo normativa, es expresión de una cultura patriarcal? ¿es posible apropiarse de unos textos androcéntricos otorgándoles un carácter liberador para las mujeres?

Las diferentes respuestas expresan la pluralidad de posicionamientos que anida en el interior de las teologías feministas, que pueden agruparse en torno a dos alternativas fundamentales que parecen haberse desarrollado entre las mujeres cristianas que trabajan en el ámbito teológico desde la crítica feminista. Un primer posicionamiento ha concluido en una ruptura con la totalidad de la Tradición cristiana, optando por la creación de una nueva tradición de mujeres, que parta exclusivamente de su experiencia. Rechazando lo que consideran una Tradición “irremediamente patriarcal”, han buscado inspiración en otras tradiciones que se sitúan más allá de los límites del cristianismo. Otro grupo, aun reconociendo que la Tradición cristiana es patriarcal, consideran que sigue siendo potencialmente liberadora para la vida de las mujeres. Se mantienen así en continuidad con la Tradición, buscando sus elementos liberadores, reinterpretándola de acuerdo con una crítica del patriarcado, reformulando algunas de las categorías teológicas tradicionales sobre Dios, la historia, el mundo y el ser humano a partir de la experiencia de las mujeres.

Esta polaridad entre teólogas *radicales y reformistas* —según denominación de Carol Christ—, ha entrado en una nueva fase con la emergencia de nuevas perspectivas teológicas —womanista, mujerista, teología asiática, africana, etc.—, en las que la Tradición es abordada de manera diferente, a partir de la importancia asignada al contexto del que brota la reflexión teológica. Ahora la Tradición no sólo entra en diálogo con la experiencia de las mujeres, sino también con otras tradiciones culturales y con los contextos en los que dichas experiencias tienen lugar.

La pregunta por la Tradición en la teología feminista remite, por otra parte, a la cuestión del método teológico, que lleva a analizar los criterios a partir de los cuales elaboran su reflexión teológica, las fuentes empleadas o la epistemolo-

³ Cf. M. C. Hilker, “Experience and Tradition. Can the Center Hold?”, en C. M. Lacugna (ed.), *Freeing Theology*, Harper, San Francisco 1993, 61-68.

gía subyacente a dicha reflexión. Si desde la crítica feminista brotan cuestionamientos hacia la Tradición, tal y como ha sido configurada e interpretada en el cristianismo, también desde la propia Tradición surgen preguntas hacia esta nueva elaboración teológica, recordando que una teología desvinculada de la Tradición cristiana no puede ser una expresión auténtica de la fe cristiana.

Durante el siglo XX la Tradición ha sido reconsiderada, tanto en ámbitos católicos como protestantes y ecuménicos, abriendo nuevos campos y posibilidades de avance. Las nuevas claves que aporta la *Dei Verbum* en su comprensión de la Tradición y los diálogos ecuménicos en torno a esta cuestión constituyen un nuevo punto de partida para la reflexión del significado de la misma desde una perspectiva feminista.

La teología feminista ha recorrido un camino que ha pasado por una crítica de la Tradición, una recuperación de las mujeres a lo largo de la historia y una reconstrucción teológica de la misma. Sin embargo, preguntándose por el futuro de la teología feminista, la teóloga Linda Woodhead argumenta que, lejos de haber alcanzado ya su madurez plena, se encuentra todavía en una encrucijada, ante elecciones que marcarán su futuro. Y, a su juicio, la elección más importante es caminar decididamente hacia un diálogo mayor con la tradición cristiana y con otras disciplinas y audiencias, saliendo así del aislamiento que amenaza su futuro⁴. Para esta teóloga, aunque se ha llevado a cabo una vinculación crítica de-constructiva de la Tradición cristiana, falta sin embargo una vinculación crítica constructiva con la Tradición, que sea capaz de establecer un diá-

logo con la teología de la segunda mitad del siglo XX y con la Tradición. El escaso sentido de continuidad o lealtad mostrado hacia la misma, comprensible en una opción feminista post-cristiana que explícitamente muestra su rechazo total a la Tradición, no parece a su juicio la opción más adecuada para aquellas teólogas que expresan sentirse vinculadas con la teología cristiana. Una vinculación más profunda con la Tradición podría, a su juicio, conseguir la plena audiencia de las mujeres, pues lograría conectar con aquellas mujeres que muestran una consideración positiva hacia la Escritura y la Tradición.

Este trabajo, una vez expuestas las dos grandes corrientes —*revolucionarias* y *reformistas*— se ceñirá exclusivamente en el segundo grupo, el de aquellas mujeres que realizan su reflexión dentro del marco cristiano.

Una Tradición irrecuperable: mujeres que han roto con la Tradición

Situándose fuera de la tradición bíblico-cristiana, este grupo de teólogas que se autodenominan *post-cristianas* basan su teología, no en una tradición pasada, sino en la experiencia actual de las mujeres —quicio de su reflexión teológica—, buscando crear nuevas alternativas para el futuro. Se produce en ellas una ruptura total con la Tradición cristiana, bíblica y eclesiástica, a la que consideran irredimible del patriarcado que la impregna y a la que niegan cualquier clase de autoridad. Su búsqueda no se orienta a cambiar las tradiciones heredadas, sino a crear nuevas alternativas espirituales. Su rechazo, tanto de las estructuras eclesiales como del sistema simbólico cristiano y de sus elementos normativos, es radical. Su objetivo se centra en la creación de nuevos textos y nuevas tradiciones culturales que reflejen la experiencia de las mujeres y constitu-

⁴ L. Woodhead, "Feminist Theology—Out of the Ghetto?", en D. F. Sawyer — D. M. Collier, *Is there Future for Feminist Theology?*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, 198.

yan un marco a su juicio más adecuado para expresar su visión de la trascendencia⁵.

La obra de Mary Daly, quizás el exponente más claro de esta postura, ha sido considerada como “un proceso a la tradición antifeminista de la Iglesia”⁶. Su conocida frase “Si Dios es varón, los varones son Dios”⁷, es expresión de su crítica radical a la totalidad de la Tradición cristiana. Rechaza la necesidad de recurrir al pasado, negando a ese pasado su capacidad para servir como orientación para las mujeres. La Tradición cristiana, con su símbolo central –“Dios Padre”– entraña, para esta teóloga, consecuencias enormemente negativas para la vida de las mujeres. La distorsión se extiende igualmente a la doctrina cristológica, a la que considera en su mayor parte docética. Aunque no niega el poder carismático y revelatorio de la persona de Jesús, cree que la tradición cristológica justifica la exclusión de las mujeres, de ahí su rechazo a los dogmas cristológicos. La idea de “salvación a través de un único varón” se convierte, a su juicio, en una legitimación de la superioridad masculina. Presentar a Jesús como un modelo para las mujeres creyentes, “refuerza su síndrome de chivo expiatorio” –afirma– porque se idealizan las cualidades de la víctima. Como ha sugerido T. Honga, con su crítica, Daly “parece proponer una espiritualidad para las mujeres que no sólo va ‘más allá del Dios Padre’, sino también más allá de Cristo”⁸.

⁵ Un panorama de esta posición puede verse en C. Christ, “Feminist Theology as Post-traditional Theology”, en S. F. Parsons (ed.), *Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 79-96.

⁶ R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1988, 447.

⁷ M. Daly, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston 1985, 19.

⁸ Cf. T. M. Hinga, “Jesucristo y la liberación de las mujeres en África”, en M. A. Oduyoye – M. Kanyoro, *Mujeres*,

Desde que Daly publicara su obra *Más allá del Dios Padre*, se ha desarrollado en Norteamérica, el norte de Europa, Australia y Nueva Zelanda un movimiento conocido como “espiritualidad de las mujeres” o “movimiento de la Diosa” que, partiendo de la experiencia de las mujeres, conecta con las tradiciones neo-paganas, “Wiccan” y “witchcraft”. Se produce así un éxodo desde la Tradición cristiana hacia otras tradiciones. Se trata de un proceso de recuperación de una tradición de mujeres, efectuada al margen del cristianismo, inspirada en un pasado pre-bíblico y formulado como una vuelta a la “religión de la Diosa”, como una forma de afirmación del poder femenino⁹. Las historias e imágenes de las “diosas” antiguas, aunque carecen de todo tipo de autoridad o normatividad, proporcionan un marco en el que ubicar dichas experiencias. Otras teólogas prefieren sin embargo arraigar únicamente su búsqueda en las posibilidades de la experiencia actual de las mujeres, como J. Plaskow, N. Goldenberg, o la misma M. Daly.

Esta postura de ruptura total con la Tradición judeo-cristiana no sólo ha sido cuestionada desde la teología tradicional. Ha recibido igualmente la crítica de diversas teólogas feministas, que consideran que esa posición es, en cierto modo, una claudicación. E. Schüssler Fiorenza¹⁰,

Tradición e Iglesia en África, Verbo Divino, Estella 2003, 213.

⁹ Esta postura no ha estado, sin embargo, exenta de críticas. La misma M. Daly orientará su reflexión en otra dirección.

¹⁰ La teóloga norteamericana interpreta así esta postura: “Muchas feministas post-bíblicas están dispuestas a renunciar a sus raíces históricas y a su solidaridad con las mujeres de la religión bíblica. Reconociendo que el lenguaje occidental androcéntrico y la religión patriarcal han ‘borrado’ a las mujeres de la historia y las han convertido en ‘no-seres’, tales feministas sostienen que la religión bíblica (y la teología) es profundamente sexista; algo irrecuperable, puesto que ignora

por ejemplo, la tacha de “ahistórica”, considerándola una claudicación a una opresión patriarcal que priva de historia a las mujeres y una renuncia a la herencia bíblica feminista de la mujer¹¹. Frente a la orientación post-bíblica, que se centra únicamente en el presente de las mujeres que luchan por su liberación, Schüssler considera fundamental recuperar el pasado de las mujeres. Igualmente crítica se muestra R. Ruether, afirmando que esta orientación lleva a perpetuar la dicotomía naturaleza/cultura y que una renuncia total a la tradición deja sin herramientas con las que trabajar¹².

Una tradición redimible: teólogas que dialogan con la tradición

Frente a un planteamiento de ruptura total con la Tradición, un segundo grupo de teólogas trabaja dentro del marco cristiano con el objetivo de transformar desde dentro las tradiciones heredadas. Consideran que tanto la Biblia como la tradición cristiana contienen principios y elementos liberadores que pueden ser empleados en favor de la causa de las mujeres. Convencidas de que la enseñanza de la inferioridad de la mujer en

la experiencia de la mujer, habla de la divinidad en términos masculinos, legitima la situación de impotencia y subordinación de la mujer y promueve la dominación y la violencia masculina. Por consiguiente, las feministas deberían ir más allá de las fronteras de la religión bíblica y rechazar la autoridad patriarcal de la revelación”. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989, 21-22.

¹¹ “Aun cuando esta concepción teórica permite construir una comunidad feminista en los márgenes de la cultura patriarcal, no es capaz de restituir la historia a las mujeres, habida cuenta de que concibe la historia patriarcal como ‘el territorio del no-ser’ y no como el espacio de la lucha de la mujer”. *Ibíd.*, 61.

¹² R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk*, Beacon Press, Boston 1993, 36.

el cristianismo constituye una traición del mismo, consideran que la religión puede ser reformada y reconstruida para apoyar la plena dignidad humana de la mujer. Su esfuerzo se centra en una reinterpretación de los textos heredados de la Tradición cristiana, aunque es también frecuente en su análisis el recurso a textos no canónicos, y en una recuperación de símbolos de dicha Tradición que han quedado marginados. Nombres como los de E. Schüssler Fiorenza, L. Russell, R. R. Ruether o E. Johnson, aunque con orientaciones diversas, se incluyen en este segundo grupo¹³.

Schüssler Fiorenza propone recuperar el pasado de las mujeres como parte integrante de la historia del cristianismo primitivo, adoptando un compromiso crítico respecto a las tradiciones cristianas. Su obra es un intento de reconstrucción histórica feminista, con un doble objetivo: recuperar la historia de las mujeres en los orígenes del cristianismo y reivindicar el pasado cristiano como un pasado propio de las mujeres en el que éstas tendrían un papel protagonista y no marginal o secundario¹⁴. Su metodología no pasa tanto por un redescubrimiento de nuevas fuentes cuanto por una reinterpretación de las ya disponibles a partir de un nuevo paradigma interpretativo de carácter inclusivo.

En el área sistemática, uno de los ejemplos más claros de un diálogo crítico con la Tradición es el de la teóloga norteamericana E. Johnson,

¹³ En nuestro panorama, trabajos como la publicación de la obra *10 mujeres escriben teología* de la ATE, dirigida por M. Navarro, o la colección, impulsada también por la ATE, “En clave de Mujer”, dirigida por I. Gómez-Acebo, dan cuenta de los trabajos de diversas teólogas españolas que se sitúan en esa orientación. Un acercamiento a la trayectoria teológica de algunas de ellas puede consultarse en J. Bosch, *Panorama de la teología española*, Verbo Divino, Estella 1999.

¹⁴ E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, o. c., 22-24.

que se sitúa a sí misma “en la rama liberacionista de la teología feminista católica” tratando de avanzar dentro de la tradición. Ella misma explica así el propósito de su obra *La que es*:

“Pretende trenzar un puente entre los bordes de la sabiduría clásica y de la sabiduría cristiana feminista. Echando un cable hermenéutico de lado a lado algunos podremos cruzar hasta el paradigma de la humanidad coigual de la mujer, sin dejar detrás todas las riquezas de la tradición, que han sido su hogar intelectual y espiritual”¹⁵.

Johnson expresa la convicción de que existen modos alternativos de hablar de Dios ocultos en la Escritura y la Tradición y que los diferentes tratados teológicos “pueden liberar fragmentos de sabiduría y fecundas posibilidades cuando son leídos desde la perspectiva de este reto”¹⁶. Su propuesta no pretende apartarse de la Tradición sino realizar una labor de búsqueda crítica y creativa en la propia Tradición en permanente diálogo con la nueva comprensión de las mujeres. Considera que una aproximación a la Tradición desde la hermenéutica feminista “puede estar al servicio de un discurso sobre el misterio divino capaz de promover la emancipación de la mujer”¹⁷.

Buscando una recuperación creativa de la Tradición

En su última obra, A. Dulles afirma que “la historia de la teología parece probar que las innovaciones creativas generalmente son resultado de una inmersión profunda en la Tradición”. Algunas teólogas se han orientado en esta dirección y tra-

tan, siguiendo la vía de “inmersión en la Tradición”, de replantear diversas cuestiones teológicas a partir de categorías e imágenes de la Tradición que, hasta ahora, habían permanecido ocultas, constituyendo una vía fructífera de reactualización de la misma, aunque algunas de sus afirmaciones no dejan de resultar problemáticas y reclamen un mayor diálogo con la tradición teológica.

Un ejemplo de esta tarea es el intento de reelaboración cristológica, desarrollado a partir de interpretaciones alternativas de la Escritura, la Tradición y las experiencias de las mujeres, como alternativa a una cristología que parece suprimir y excluir a las mujeres. Se trata de realizar un análisis de la elaboración del dogma cristológico de los primeros siglos y de su interpretación posterior por la tradición teológica, guiado por la pregunta acerca del significado de la persona de Jesús para la vida diaria de las mujeres, y con el objetivo de redimir la tradición cristológica del patriarcado¹⁸, ofreciendo una lectura emancipa-

¹⁸ Así, E. Johnson considera que el feminismo académico ha señalado el problema básico en la interpretación de Jesucristo dentro de un marco patriarcal, cuyo resultado final sería, para esta autora, la justificación sagrada de la superioridad del varón sobre la mujer. Para ella, el problema no está en el hecho de que Jesús fuera históricamente varón, sino en la interpretación de este dato que se ha hecho en la teología y la práctica sexistas, que ha producido un triple efecto: un reforzamiento de la imagen masculina de Dios (si Jesucristo, en cuanto hombre, es la revelación de Dios, la masculinidad corre el riesgo de convertirse en una característica esencial de la divinidad en sí misma, estableciéndose una conexión ontológica entre la masculinidad de la persona histórica de Jesús y la masculinidad del *Logos*); una legitimación de la superioridad de los varones sobre las mujeres, más conformados a la imagen de Cristo que las mujeres; y una puesta en peligro de la salvación de las mujeres (si la masculinidad es constitutiva para la salvación, entonces la humanidad femenina no es asumida y, por tanto, no es salvada). E. A. Johnson, “Redeeming the Name of Christ”, en C. M. Lacugna (ed.), *Freeing Theology*, o. c., 118-120. En dicho artículo Johnson presenta una panorámica de los nue-

¹⁵ E. A. Johnson, *La que es*, o. c., 30.

¹⁶ *Ibid.*, 25.

¹⁷ *Ibid.*, 26.

toria de la tradición cristológica que conduzca a nuevas formas de praxis cristiana¹⁹.

¿Dónde arraiga esta nueva elaboración cristológica y qué relación mantiene con la Tradición? Buscando, en la tradición cristológica, pistas que expresen el carácter subversivo del acontecimiento Jesucristo en cuanto supresión de las relaciones amo-esclavo, diferentes teólogas se han fijado en una línea cristológica, presente en la tradición de los primeros siglos, que se orienta, no hacia la metáfora de la Palabra encarnada sino hacia la metáfora de la sabiduría divina, hacia el concepto de *Sofía*, sabiduría personificada, que los primeros cristianos pusieron en conexión con Jesucristo y a su servicio, atribuyéndole sus características y dotando con ello de un sentido cósmico al Cristo crucificado. Este redescubrimiento de la tradición de la sabiduría, que recupera la imagen de Cristo como la sabiduría de Dios, ha supuesto, para E. Johnson, un ensanchamiento del campo teológico para el discurso sobre Cristo²⁰, abriendo una vía para volver a narrar la historia de Jesús, transformar el símbolo de Cristo y rescatar la doctrina cristológica. Hablar de Cristo como sabiduría de Dios permite romper la necesaria conexión ontológica entre la humanidad masculina de Jesús y la masculinidad de Dios²¹. Esta comprensión pone el acento en la

consideración de Cristo como realidad pneumatológica: Cristo resucitado que se hace presente en la comunidad a través del Espíritu, conectando con la tradición martirial y con la teología bautismal que considera a todo bautizado configurado a imagen de Cristo.

La teóloga R. R. Ruether busca, en la tradición teológica bíblica, los usos de una imaginaria femenina aplicable a Dios. La imagen femenina que en la tradición de la Sabiduría aparece como mediadora con forma femenina con respecto a la creación, constituye un canal de indagación en la Tradición, que le lleva a descubrir en el estadio más antiguo del cristianismo una imagen femenina del Espíritu que “continúa fermentando bajo la superficie de la teología cristiana, especialmente en los escritores místicos”²². Así, junto a la Tradición predominante de una imagen masculina de Dios coexistiría, aunque de forma marginal, una representación femenina de Dios, en la figura del Espíritu Santo, derivada de la tradición de la Sabiduría. Ruether descubre así, dentro de la teología bíblica, elementos críticos que contradicen una imagen predominantemente masculina de Dios. Algo parecido sucede con la tensión que media en los orígenes del pueblo de Israel entre la estructura social patriarcal de reforzamiento de la función jerárquica y la tendencia a la configuración de una nueva sociedad igualitaria arraigada en la imagen de Yahvéh como liberador. Esta segunda tendencia permanecerá viva en la crítica profética a la sociedad jerárquica en la comprensión de la salvación entendida como liberación de los sistemas de opresión social²³. A este uso antipatriarcal del discurso sobre Dios se une el empleo, en la comunidad cristiana primi-

vos intentos de aproximación a la doctrina cristológica y trata de ofrecer una lectura emancipatoria de la tradición cristológica, acorde con el modelo feminista de inclusión y reciprocidad, que conduzca a una nueva praxis.

¹⁹ Diversas teólogas españolas han realizado una relectura cristológica en la obra Í. Gómez-Acebo (ed.), *Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?*, Bilbao 2000.

²⁰ Se trataría de un discurso cuyas ventajas estarían en que a la vez que las características de la bondad, la creatividad dadora de vida y la pasión por la justicia se convierten en elementos hermenéuticos para hablar de la persona y la misión de Jesús.

²¹ *Ibíd.*, 127.

²² Cf. E. A. Johnson, *Redeeming the Name of Christ*, o. c., 137.

²³ Cf. *Ibíd.*, 139-140.

tiva, del concepto de Dios como *Abba* para superar las relaciones sociales establecidas por el patriarcado, liberando las relaciones humanas del dominio y la dependencia, y buscando el establecimiento de una comunidad de iguales. Así, en la historia del cristianismo Ruether encuentra una constante de grupos disidentes que redescubren el uso anti-patriarcal del discurso sobre Dios²⁴. Esta teóloga se posiciona contra lo que considera un uso androcéntrico de la Tradición, que hace que historias que no fueron androcéntricas en su origen, sean recordadas de forma androcéntrica.

Otra vía para reaccionar frente a una imagen exclusivamente masculina de Dios que han empleado las teólogas feministas, pasa por el recurso a la tradición teológica apofática o negativa. Ruether, por ejemplo, sostiene el carácter analógico de todo discurso sobre Dios, afirmando que la proscripción de la idolatría debe extenderse a las imágenes verbales²⁵. Busca en la tradición bíblica ejemplos de nombrar al Dios con metáforas masculinas y femeninas –como los dobles de algunas de las parábolas de Jesús (oveja perdida/moneda perdida, grano de mostaza/levadura, etc.)– que presentan las imágenes de hombres y mujeres como equivalentes. La propuesta de corregir el tradicional lenguaje sexista

²⁴ Cf. *Ibíd.*, 141-142.

²⁵ “La teología cristiana clásica enseña que todos los nombres de Dios son analogías. La tradición de la teología negativa o *apofática* subraya la diferencia entre Dios y las palabras humanas que describen a Dios. Esta tradición corrige la tendencia de interpretar literalmente las imágenes verbales; Dios es semejante a, pero también diferente de, cualquier analogía verbal. ¿No significa esto que las palabras masculinas para designar a Dios no son de ninguna manera superiores a las analogías femeninas, ni tampoco más apropiadas que éstas? Dios es tanto masculino como femenino, pero a la vez no es ni masculino ni femenino. R. R. Ruether, *El sexismo y el discurso sobre Dios*, o. c., 143.

sobre Dios arraiga así sobre uno de los elementos de la tradición teológica cristiana²⁶.

La tradición litúrgica

Desde los inicios de la vida de la Iglesia, la liturgia constituye una de las principales fuentes de la Tradición. La praxis litúrgica de la Iglesia primitiva fue determinante tanto para el establecimiento del kerigma bíblico como para el posterior desarrollo de la doctrina eclesial. El axioma *lex orandi lex credendi* nos remite a la liturgia como un elemento fundamental de la Tradición cristiana y una fuente esencial para la reflexión teológica, a la que la crítica feminista ha prestado también atención con una doble mirada: hacia el pasado, volviendo a la historia y la tradición, mirada vinculada a la memoria; y hacia el futuro, mirada vinculada a la imaginación²⁷.

Este redescubrimiento de la liturgia como parte fundamental de la vida de la Iglesia ha sido puesto de manifiesto por el movimiento litúrgico que se inició a comienzos del siglo XX. Sin embargo, aunque existe una gran afinidad entre el movimiento litúrgico y el movimiento litúrgico

²⁶ Una versión panorámica de las diferentes formas en que ha sido abordado el discurso sobre Dios en la teología feminista puede consultarse en I. Gómez-Acebo, “Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión”, *Est Ecle*, 78 (2003) 107-125. Entre las teólogas españolas existen también diversas aproximaciones. Cf. I. Gómez-Acebo (ed.), *Así vemos a Dios*, Bilbao 2001. El trabajo de autoras como Trinidad León, Felisa Elizondo o la propia Isabel Gómez-Acebo son un buen exponente de los intentos de reelaboración del discurso sobre Dios.

²⁷ La contribución de las mujeres al ámbito litúrgico estaría así, para Procter-Smith, vinculado a dos cuestiones: la cuestión de la memoria, orientada hacia el pasado, y la cuestión de la imaginación, orientada hacia el futuro. Cf. M. Procter-Smith, *In her own Rite (Constructing Feminist Liturgical Tradition)*, Abingdon Press, Nashville 1990, 18-19.

co feminista²⁸, es justamente en la cuestión de la autoridad de la Escritura y de la Tradición donde la divergencia entre ambos es mayor. Mientras la crítica del movimiento litúrgico no cuestionaba la validez de la tradición eclesial, sino que se centraba en un intento de recuperación de las prácticas litúrgicas antiguas, la perspectiva feminista expresa sus reticencias hacia esa tradición litúrgica, por lo que ha significado de olvido y marginación de las mujeres. A su juicio, la tradición litúrgica ha sido para las mujeres una “tradición de restricciones”.

Desde hace algunas décadas estamos asistiendo a un doble proceso de análisis crítico de la tradición litúrgica y de un ejercicio de reconfiguración de la liturgia y creación de una tradición litúrgica feminista. Al igual que sucede en el ámbito teológico, los posicionamientos van desde una postura explícitamente cristiana, que intenta rescatar la memoria litúrgica de las mujeres e introducir cambios en la liturgia existente, hasta aquellas otras que, situándose más allá de la tradición cristiana, buscan crear nuevas formas de espiritualidad feminista, apoyadas frecuentemente en tradiciones pre-cristianas y en fuentes no cristianas. Se ha venido desarrollando así una práctica litúrgica feminista que, cuestionando la práctica tradicional, se debate entre la tradición y la libertad²⁹, buscando una liturgia que sea expresión de la experiencia de las mujeres, frente a lo que consideran una tradición litúrgica dominada por los varones. Esta nueva praxis presta especial

atención al lenguaje, buscando un lenguaje inclusivo, tratando de encontrar nuevas imágenes y símbolos para referirse a Dios que vayan más allá de su representación patriarcal, dotando de un nuevo contenido a las formas litúrgicas tradicionales.

Respecto al pasado, en la liturgia tradicional se cuestiona el proceso que ha guiado una memoria selectiva de la Iglesia, que no ha conservado memoria de las mujeres y que excluye del calendario litúrgico los textos referidos a mujeres³⁰. M. Procter-Smith, una de las teólogas que ha trabajado más a fondo en esta cuestión, afirma que la mujer contemporánea de la religión bíblica sufre “amnesia litúrgica”. El olvido del relato de la mujer que unge los pies de Jesús (Mt 26, 6-13), cuya memoria debe ser guardada, texto cargado de significado litúrgico, se convierte en paradigma de este olvido de las mujeres en el ámbito litúrgico³¹. Esta teóloga recupera el concepto de *anamnesis* de la tradición bíblica, y afirma la importancia de la memoria y el recuerdo³² como elemento constitutivo de la identidad cristiana, criticando que la liturgia “ha preservado y ritua-

²⁸ Tres convicciones esenciales son comunes a ambos grupos: que la liturgia configura la identidad y la fe de la comunidad; que la liturgia debe tener en cuenta la vida cotidiana y el contexto social de la comunidad celebrante; y que la liturgia es más que palabras. Cf., *Ibíd.*, 30.

²⁹ Cf. D. J. J. Dijk, “L’aspiration à une image de la liturgie”, en AA. VV., *Women, Ritual and Liturgy*, Peeters Publishers, Lovaina 2001, 54.

³⁰ Diversas teólogas de nuestro panorama teológico están realizando una labor de recuperación de mujeres bíblicas y de la historia del cristianismo. Cf. C. Bernabé, *María Magdalena: tradiciones en el cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1994; M. Navarro – C. Bernabé, *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995; P. de Miguel, “Esponsalidad-virginidad”, *EphMar* 46 (1996) 316-332I; Gómez-Acebo (dir.), *Mujeres que se atrevieron*, DDB, Bilbao; D. Alexandre, “Mujeres que traspasaron los límites: las matriarcas”, en M. J. Arana, *Mujeres, diálogo y religiones*, DDB, Bilbao 1999, 5-44.

³¹ Cf. M. Procter-Smith, *In her own Rite*, o. c., 1990, 36-40.

³² “Recordar equivale a nombrar, y recordar el nombre de Dios es reconocer nuestra relación con Dios. Del mismo modo, ser recordado por Dios es reconocer la preocupación de Dios hacia nosotros”. *Ibíd.*, 42.

lizado una memoria patriarcal” que ha llevado a concebir a Dios como exclusivamente masculino y a un recuerdo androcéntrico de los acontecimientos constitutivos de la historia de la salvación, en el que las mujeres son recordadas sólo tangencialmente: “Los acontecimientos y el pueblo rememorados en la Escritura, la Tradición y la liturgia reflejan un prejuicio androcéntrico”³³. La omisión de textos de mujeres o el hecho de que en el santoral predominen los hombres clérigos sobre las mujeres santas son, a su juicio, expresión de esta progresiva pérdida de la herencia y memoria de las mujeres en la liturgia, que entraña consecuencias enormemente negativas. Por ello, esta autora propone la elaboración de una “*anamnesis* feminista” en la liturgia cristiana, una “actualización creativa” de la misma que se lograría a través de la puesta en práctica de la “memoria subversiva” de la que habla E. Schüssler Fiorenza, que genere nuevas liturgias, himnos e historias de mujeres que sirvan para reconstruir el pasado y la tradición de las mujeres y alumbrar su futuro. Se trata de una “apropiación imaginativa” de la historia feminista, fruto de la combinación de la imaginación literaria e histórica, que permita conectar a las mujeres del presente con las del pasado, transformando la historia en *anamnesis* para las mujeres³⁴. Su propuesta no se orienta únicamente hacia una reapropiación de las mujeres bíblicas, para ella son también fundamentales las fuentes de poetas, artistas y novelistas. Siguiendo a Schüssler Fiorenza, considera necesario avanzar desde la imaginación histórica hacia una imaginación litúrgica, mediante un doble proceso de “reclamación y reconstrucción”. Si, como hemos afirmado, la liturgia constituye una de las fuentes de la tradición teológica, parece necesario atender a la práctica litúrgica de las

mujeres, del pasado y del presente, como fuente de reflexión teológica. La *lex orandi* de las mujeres es parte también de ese lugar teológico al que la teología debe prestar atención³⁵.

La normatividad de la Escritura

La consideración de la Escritura como parte de la Tradición y el reconocimiento, fruto de la exégesis histórico-crítica, de que en la formación del texto bíblico se da ya un proceso de tradición, ha permitido un nuevo acercamiento a la Escritura que ha llevado a las teólogas feministas a replantear algunas cuestiones referentes a la normatividad de la Escritura y su auténtica interpretación, a la relación entre Escritura y revelación o a la comprensión de la inspiración divina.

El replanteamiento de la “inspiración” a partir de la interacción entre la acción humana y divina en la elaboración de los textos bíblicos ha llevado a algunas teólogas feministas a no establecer una identidad absoluta entre las categorías “inspiración” y “revelación”, basándose en la dimensión humana que media en el proceso de fijación por escrito de la tradición de Jesús, y afirmar que no necesariamente todas y cada una de las afirmaciones del texto son reveladas por Dios como autoritativas y normativas. Lo mismo cabría decir de la consideración de algunos textos no bíblicos como revelatorios. Se introduce la cuestión de si toda la Biblia puede seguir considerándose como revelada y, por tanto, normativa, llevándose a cabo un replanteamiento de la teología de la revelación.

E. Schüssler afirma que “los textos bíblicos no son una revelación literalmente inspirada ni

³³ Cf. *Ibíd.*, 44.

³⁴ Cf. *Ibíd.*, 48-49.

³⁵ T. Berger, *Prayers and Practices of Women: “Lex Orandi Reconfigured”*, en AA. VV., *Women, Ritual and Liturgy*, o. c., 70.

tampoco unos principios doctrinales, sino formulaciones históricas en el contexto de una comunidad religiosa³⁶. Para esta autora, la revelación bíblica está basada en la vida y el ministerio de Jesús y en la comunidad igualitaria de discípulos impulsada por él³⁷ —de ahí que su obra se centre en la reconstrucción histórica del movimiento de Jesús—. Ése sería el lugar de la revelación, aunque esa comunidad de iguales pronto se viera influenciada por el patriarcado de la sociedad, y no puede identificarse con el texto androcéntrico. Dicha revelación no se situaría tanto en los textos cuanto en la experiencia y en la comunidad cristiana. Esta teóloga establece una distinción entre las Escrituras canónicas y la auténtica tradición apostólica que, a su juicio, no pueden identificarse sin más, cuestionando con ello la convicción expresada en la teología tradicional de que la Escritura constituye la expresión normativa de la tradición apostólica³⁸.

Así, hay una pregunta previa a la cuestión de la Tradición, y es determinar el contenido teológico de la verdadera Palabra de Dios y el núcleo del mensaje cristiano, donde se produce la revelación de Dios, pues será desde este núcleo desde donde se juzgue la validez de la Tradición.

Si para E. Schüssler el “lugar” de la revelación divina no lo constituyen la Biblia ni la Tradición,

³⁶ E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella...*, o. c., 18.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 70.

³⁸ Como acertadamente afirma M. C. Hilbert, estas cuestiones —la no identificación entre las Escrituras canónicas y la auténtica tradición apostólica o la no consideración de la totalidad del texto bíblico como revelatorio— son expresión de la cuestión de los límites y la autoridad para interpretar la tradición, que encuentra su paralelo en las controversias que se plantean sobre la posterior división entre la herejía y las doctrinas de la Iglesia oficial, cuestionada también desde la perspectiva feminista. Cf. M. C. Hilbert, “Experience and Tradition. Can the Center Hold?”, en C. M. Lacugna (ed.), *Freeing Theology...*, o. c., 72-73.

sino que hay que buscarlo en la vida y el ministerio de Jesús y en la comunidad igualitaria de la que es origen (la *ekklesia* de mujeres y la vida de las mujeres que luchan por su liberación), para R. Ruether el criterio será la promoción de la plena humanidad de las mujeres: “Todo lo que niega, disminuye o distorsiona la plena humanidad —afirma esta teóloga— de las mujeres es valorado como no redentor³⁹. Ése será el criterio que guíe su selección de las fuentes: material de las Escrituras hebreas y cristianas, así como de las tradiciones heréticas del cristianismo. La tradición bíblica utilizable y que habría que recuperar sería, para Ruether, las tradiciones profético-mesiánicas de la Biblia. Aunque esa tradición profética no jugó históricamente en favor de la mujer, puede ahora ser empleada por las mujeres aplicando su esquema crítico de pensamiento profético⁴⁰.”

Cuando el centro se desplaza a la periferia: los límites de la tradición

La búsqueda de una Tradición que sea inclusiva, ha llevado a diferentes teólogas a un análisis crítico de su proceso de formación —retrotrayén-

³⁹ R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk...*, o. c., 18-19.

⁴⁰ E. Schüssler Fiorenza critica en esta autora una doble reducción: la Biblia a la tradición profético-mesiánica y esta tradición a un principio crítico abstracto deshistorizado que ignora los elementos opresivos de dichas tradiciones. Su estrategia, calificada por Schüssler como neo-ortodoxa, conduciría, más que a desarrollar una hermenéutica bíblica feminista que incorporase la crítica planteada por el feminismo post-bíblico, a proteger a la religión bíblica frente a las críticas feministas. A su juicio, no cabe recurrir “ni a la Tradición con mayúsculas ni a las tradiciones proféticas y mesiánicas como clave reveladora o hermenéutica de cantidad de tradiciones y textos de la Biblia mucho más relativos y opresivos”. Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella...*, o. c., 51.

dose hasta la formación misma del canon bíblico— que ha producido un cuestionamiento tanto de los límites establecidos de la Tradición como de la autoridad que define lo que constituye la Tradición normativa. El proceso de formación de un canon bíblico establecido por hombres que parece no recoger la experiencia, intereses y posiciones teológicas de las mujeres es ahora cuestionado⁴¹. La evolución que se dio en el cristianismo primitivo en el que la Tradición se plasma por escrito plantea la pregunta por los criterios que llevaron a considerar unos escritos como parte del canon mientras otros quedaron fuera. El proceso de establecimiento del canon bíblico es así, al igual que los procesos de formación de las doctrinas, analizado desde una hermenéutica de la sospecha.

E. Schüssler argumenta a favor de un análisis crítico del proceso de fijación del canon así como de los límites establecidos entre herejía y ortodoxia, cuestionando la categoría de “herejía”, dado que el proceso de delimitación entre herejía y ortodoxia es fruto de la polémica. Considera que el canon del Nuevo Testamento es un producto de la Iglesia Patristica, “un documento teológico de los vencedores históricos” que hace que las historias de las mujeres de los inicios del cristianismo no sean conceptualizadas teológicamente como parte integrante del evangelio⁴². De ahí la

⁴¹ J. Dewey, por ejemplo, considera que el cambio que se produjo en el cristianismo de ser un movimiento oral a depender de la autoridad de los textos escritos fue una de las causas que favoreció la discriminación de las mujeres, al quedar excluidas de ese proceso: “El cambio producido en el cristianismo, de la narración oral de historias a los manuscritos, y de la autoridad oral a la escrita, se tradujo en la pérdida de las voces de muchas mujeres, y en la distorsión y minimización de las tradiciones de mujeres que sobrevivieron en el texto escrito”. J. Dewey, “De las historias orales al texto escrito”, *Concilium* 276 (1988), 367-368.

⁴² *Ibid.*, 37.

necesidad de ir más allá de los límites del canon del Nuevo Testamento para lograr una reconstrucción histórica de la historia del cristianismo primitivo y de la teología histórico-bíblica. Para lograrlo, la hermenéutica crítico-feminista de la Biblia debe desarrollar modelos interpretativos teóricos que puedan integrar los textos y tradiciones llamados contraculturales, heréticos e igualitarios en su reconstrucción de conjunto de la teología y la historia bíblica⁴³.

R. R. Ruether propugna igualmente una extensión de la Tradición que, junto a la Escritura, incluiría desde tradiciones cristianas heréticas—como el gnosticismo, montanismo— o marginales—como la cuáquera o los *shakers*— hasta la crítica del marxismo, liberalismo o romanticismo, pasando por la religión y la filosofía del Próximo Oriente⁴⁴.

Esta ampliación del contenido de la Tradición se extiende en algunas autoras, no sólo a otros textos de la tradición cristiana, sino a elementos que se sitúan más allá de los límites de la frontera del cristianismo, tanto del pasado como del presente, planteándose la pregunta por los límites de la revelación. Si bien las pretensiones de algunas teólogas suponen un desafío a los límites canónicos tradicionales otras, manteniendo el carácter único y normativo de la Escritura cristiana, nutren su reflexión teológica de otros textos que consideran fundamentales para la reintegración de las mujeres en la Tradición. Así, los relatos de las mujeres negras que vivieron la esclavitud, expresando sus esperanzas y temores, narrando su historias, se constituyen para las mujeres afroamericanas en textos que dan testimonio de su historia colectiva de fe, arraigándolas en su pasado creyente y abriéndoles nuevos

⁴³ E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, o. c., 71.

⁴⁴ Cf. R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk*, o. c., 33-46.

camino de vivencia y expresión de su fe. Por ello sus historias son, en cierto modo, “textos sagrados” que, aunque no gozan del mismo estatuto que la Escritura cristiana, hablan de su experiencia de Dios, de su historia de fe, de la acción del Espíritu de Dios en los tiempos post-bíblicos, de lo cual no puede prescindir la tradición cristiana afroamericana⁴⁵.

Una de las dificultades que encuentra esta aproximación es el establecimiento de un criterio que permita discernir qué elementos deben ser incluidos y cuáles deben quedar fuera. Por otra parte, si existen textos no bíblicos que contienen un gran poder revelatorio para las mujeres, ¿qué autoridad hay que atribuirles? ¿Cuál es su relación con los textos canónicos? ¿Debería asignarse a ambos el mismo estatuto epistemológico? Son numerosas las cuestiones todavía no resueltas que brotan de estos planteamientos.

Una nueva comprensión de la revelación

La noción de revelación formulada en la *Dei Verbum* constituye el punto de partida para una comprensión renovada de la Tradición, al formular una nueva comprensión de la naturaleza de la revelación y del proceso de la Tradición. Frente a un concepto de la revelación circunscrito a la era apostólica y expresado en un cuerpo de verdades que constituyen un depósito de fe, la DV habla de la revelación como un acontecimiento también presente⁴⁶. El hecho de que la revelación ha

⁴⁵ Cf. J. J. Martin, “La literatura sagrada de la mujer: los relatos de esclavos y la ética feminista”, *Concilium* 276 (1988), 93-104.

⁴⁶ Analizando los documentos conciliares, G. O’Collins considera que negar la revelación presente es dudar del poder activo del Espíritu, así como reducir la fe a una aceptación de verdades reveladas provenientes del pasado, y no una respuesta

llegado a su plenitud definitiva con el acontecimiento de Cristo (DV 4) no impide sino que reclama una actualización de dicho evento. La afirmación de la DV de que la revelación constituye en primer lugar, no un conjunto de verdades reveladas, sino una relación de comunión con Dios mediada a través de la creación y la historia humana, hace que sea necesariamente un proceso hacia adelante que deba ser expresado y simbolizado de nuevo en cada tiempo y cultura⁴⁷. En dicha comprensión, la Tradición hace referencia a esa actualización del acontecimiento cristiano. Es en esta visión de la Tradición donde el proceso de entrega y actualización abre posibilidades para una nueva reflexión desde la perspectiva feminista.

La teóloga M. C. Hilbert considera una de las aportaciones fundamentales de la DV la comprensión que presenta de la revelación desde un modelo dialógico, relacional y experiencial en el que la revelación no puede separarse de la respuesta humana de la fe, que resulta más aceptable para muchas teólogas que una comprensión de la misma como verdades sobrenaturales autoritativamente definidas por un magisterio oficial exclusivamente masculino al que se exige “plena sumisión del intelecto y la voluntad”⁴⁸.

ta al Dios que se revela aquí y ahora. Cf. G. O’Collins, “Revelación: pasado y presente”, en R. Latourelle, *Vaticano II: balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1989. Así, Dios hablaría hoy en la vida de las mujeres que sufren la opresión y luchan por su libertad y su dignidad. Como sugiere E. Támez, la llamada a la conversión radical de una sociedad patriarcal que supone la vida desgarrada de muchas mujeres como único camino de salvación, es también revelación. Cf. E. Támez, “La vida de las mujeres como texto sagrado”, *Concilium* 276 (1998) 84.

⁴⁷ Cf. A. Dulles, *Models of Revelation*, Orbis Books, Nueva York 1992, 65.

⁴⁸ M. C. Hilbert, *Experience and Tradition*, o. c., 64.

La recuperación del carácter histórico de la revelación y de la autoridad canónica ha hecho que el texto bíblico sea concebido como una expresión histórica de la revelación. La revelación queda también sometida a la limitación humana, tanto en la formulación inicial, vehiculada a través de la limitación humana, como en su recepción por parte de los hombres y mujeres de cada época.

La historia del pensamiento teológico da testimonio de cómo doctrinas cristianas que se creían reveladas han sido abandonadas. Constatando el cambio que supone la proclamación de la DV, sigue sin embargo cuestionándose hasta qué punto es compatible la perspectiva feminista con la Tradición católica pues, como Hilbert afirma:

El feminismo ha cambiado profundamente la comprensión de la revelación en la tradición católica romana. Plantea cuestiones profundas sobre la relación entre la revelación y la experiencia humana, la centralidad de Jesucristo, la identidad y la estructura de la Iglesia, el culto público de la Iglesia, la normatividad y la auténtica interpretación de la Escritura y de la tradición apostólica.⁴⁹

Una nueva visión de la Tradición

Frente a una consideración de la Revelación como un conjunto de verdades objetivas dadas en el pasado y permanentemente válidas, la teología feminista entiende la revelación como la autocomunicación de Dios a la libertad humana.⁵⁰ La Tradición deja entonces de ser la transmisión de ese conjunto de verdades reveladas

estáticas e inmodificables —en la que la misión de la Iglesia no sería sino una repetición mecánica del pasado— para mostrar todo su dinamismo⁵¹, apareciendo como respuesta a esa necesidad de inculturar la fe en cada tiempo y contexto que pertenece a la dinámica esencial de la revelación, posibilitando que el acontecimiento de Cristo y la gracia de la salvación puedan seguir ofreciéndose a los hombres y mujeres de todos los tiempos.

Se sitúa así en la orientación del Vaticano II, que presenta la Tradición como un proceso dinámico en la vida de la Iglesia, hablando de una *Tradición viva* que se desarrolla en el seno de una *comunidad viviente*, refiriéndose a la dimensión *vital* de la Tradición⁵².

Analizando la forma en que la DV y la teología feminista se refieren a la Tradición, M. C. Hilbert encuentra un punto de convergencia: ambas la conciben como un proceso de entrega del misterio de la revelación que incluye —afirmando tanto la sabiduría de los antepasados como el sentido profundo de las realidades espirituales de las comunidades actuales de creyentes. Y ambas reconocen la posibilidad de distorsión dentro de la Tradición viva de fe. Pero hay igualmente notables diferencias que tienen que ver con los límites de la autoridad.

⁵¹ Congar dirá que “la Tradición no es un capital estéril conservado mecánicamente: conlleva un desarrollo, un desenvolvimiento, por los cuales se enriquece desde dentro sin añadidura exterior”. Y. Congar, *Vocabulario Ecueménico*, Barcelona 1972, 274.

⁵² Analizando la *Dei Verbum*, A. Antón señala cómo esa dimensión *vital* de la Tradición “penetra toda la teología de la Revelación propuesta en la DV y, por tanto, resulta un aspecto clave para su interpretación”. Esta idea de la transmisión de la Revelación a través de la *Tradición viva* constituye, a su juicio, “un elemento fecundo de renovación en la teología de la Revelación”.

⁴⁹ E. Schüssler ha llamado a esto visión prototípica. Cf. E. Schüssler, *En memoria de ella*, o. c., 76.

⁵⁰ Cf. A. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women Experience*, Continuum, Nueva York 1998, 55.

También en el ámbito ecuménico se ha ido abriendo camino una idea dinámica de la Tradición, que va posibilitando el camino hacia una convergencia cada vez mayor en lo que ha sido una cuestión divisoria clásica. Negando que la vuelta a la Tradición consista en “una restauración irénica de lo que una vez fuimos”, M. Thurian proponía, en las discusiones sobre la recepción del Documento de Lima (BEM), en las que se reabrió la cuestión de la Tradición, un concepto dinámico y abierto:

“No la autoridad de un documento sagrado o caído del cielo, sino la autoridad de la Palabra constantemente recibida de nuevo por la comunidad de la Iglesia universal leída y releída a través de los siglos, explicada y aplicada por esa comunidad viva de cristianos”⁵³.

Esta comprensión dinámica de la Tradición —no como algo ya constituido, sino como una sucesión dinámica de diferentes realizaciones históricas de la fe común dentro de un proceso abierto hacia el futuro— posibilita la pregunta por el significado hermenéutico de los diferentes contextos para la interpretación de la autoridad de la Biblia⁵⁴ y de la Tradición, situándonos en la óptica de una fe común que se encarna en lenguajes parciales y tradiciones diferentes, que llama a una permanente actualización.

El hecho de que el término englobe diferentes significados —refiriéndose tanto al proceso de

transmisión como al contenido de lo que se transmite— hace más compleja la cuestión. En el ámbito católico es ya clásica la distinción realizada por Congar entre Tradición y tradiciones. El Vaticano II reintegra la Escritura dentro del proceso de la Tradición y clarifica los diversos sentidos de ésta: la Tradición no existe ya en contraste con la Escritura sino incluyéndola, la Escritura existe *dentro* de la Tradición, formando ambas parte de un mismo proceso de transmisión del evangelio.

Los debates ecuménicos han tratado de clarificar su sentido. El documento, elaborado en 1963 por Fe y Constitución, denominado *Escritura, Tradición y tradiciones*⁵⁵, distinguía entre *la Tradición*, entendida como “el Evangelio mismo, transmitido de generación en generación en y por la Iglesia, Cristo mismo presente en la vida de la Iglesia”, por tanto la transmisión del evangelio como un todo que incluye la Escritura; *la tradición* como el proceso de transmisión que opera en la historia humana y en la sociedad; y “lo que podemos llamar *tradiciones* confesionales”, y afirmaba que Escritura y Tradición son fuentes complementarias de la revelación de Dios. Así, *la Tradición* remite a Cristo como contenido mientras *la tradición* se refiere al proceso general de transmisión. Las *tradiciones*, por su parte, se referirían a las pautas que conforman la historia de la Iglesia.

Esta diferencia cualitativa entre la Tradición y las tradiciones es fundamental para abordar esta cuestión desde una crítica feminista, pues permite llevar a cabo un proceso de revisión de las tradiciones desde la Tradición, es decir, desde Cristo en cuanto contenido fundamental de ese proceso

⁵³ Citado en T. Best (ed.), *Faith and Renewal. Reports and Documents of the Commission Faith and Order, Stavanger 1985, Norway*, WCC Publications, Ginebra 1986, 79.

⁵⁴ Nos situaríamos en una perspectiva contextual, donde no existen los textos sin sus contextos y en la que tanto el texto como su receptor están localizados en un contexto espacial y temporal que es preciso considerar y que puede definirse como multidimensional (incluyendo dimensiones socio-políticas, económicas, culturales, y personales tanto del pasado como del presente).

⁵⁵ El texto puede consultarse en G. Gassmann, *Documentary History of Faith and Order 1963-1993*, WCC Publications, Ginebra 1993, 10-18.

de transmisión (*traditio*)⁵⁶. Por otra parte, permite comprender mejor el significado de la auténtica fidelidad a la Tradición.

Partiendo del documento de Montreal, L. Russell ha profundizado en los diferentes significados de la Tradición. Para esta teóloga es importante subrayar en esa distinción la diferencia cualitativa que existe entre hablar de “la Tradición”, referida a Cristo entregado a los seres humanos, y las tradiciones, como categorías de la existencia humana⁵⁷. Considera importante introducir en la distinción de Montreal un sentido más, olvidado en el texto de Fe y Constitución: la enseñanza autoritativa de la Iglesia a lo largo de los siglos. Divide así lo que Fe y Constitución definía como “la Tradición” con mayúsculas en dos: por un lado, la acción de Dios en el mundo a través de Cristo; por otro, añade “el depósito de la fe” testimoniado en la Escritura y en la doctrina eclesial. Una tercera categoría sería el proceso de transmisión. Y, por último, las *tradiciones*, los modelos confesionales de vida eclesial. Desde una perspectiva feminista, considera fundamental la tercera categoría –*tradición*– en la medida en que se refiere a un pasado vivo y en desarrollo a partir del cual se crea el futuro⁵⁸, posibilitando su intento de relectura de la Tradición bíblica.

⁵⁶ Apoyándose en la afirmación de la DV 12 –que reconoce a Jesucristo como única fuente de la revelación divina–, S. Schneiders concluye: “Por tanto, la interacción entre el texto bíblico y la tradición eclesial testimoniando y mediando esa única revelación divina en Jesús debe ser profundamente reconceptualizada”. S. Schneiders, “The Bible and Feminism”, en C. M. Lacugna (ed.), *Freeing Theology*, o. c., 32.

⁵⁷ Cf. L. M. Russell, *Church in the Round (Feminist Interpretation of the Church)*, John Knox Press, Louisville 1993, 37.

⁵⁸ Russell resalta ese sentido dinámico de la tradición empleando el gerundio “traditioning”. Cf. *Ibid.*, 37-39.

Cuando creer equivale a recordar

A mi hija y a las jóvenes de todas partes les digo: cuando se sienten a la sombra de los árboles que plantaron su madre, su tía o su abuela, cuídenlos bien; estén alerta; túrnense para dormir; protéjanlos bien, sin olvidar nunca que hay fuerzas allí fuera que preferirían derribarlos y arrancarlos de raíz. Y mientras los cuidan, siembren semillas para que nazcan más árboles para sus hijas.

Mukami McCrum

La Tradición es un concepto estrechamente vinculado al recuerdo, a la memoria. Y quizá en ninguna religión como en la judeo-cristiana la fe tiene tanto que ver con la memoria. La noción hebrea de *anamnesis* nos recuerda que somos comunidades de memoria, comunidades “anamnéticas”. Ese sentido de memoria colectiva, de continuidad con la totalidad de la historia de la salvación, constituye el marco interpretativo de las experiencias y acontecimientos cristianos.

Pero más allá de su sentido religioso, la memoria es un elemento esencial en la configuración de las identidades. Marjorie Procter-Smith ha insistido en este carácter identitario de la memoria⁵⁹, recordando la importancia de la recuperación de la “historias perdidas” para diversos grupos –mujeres, afroamericanos, etc.– como forma de recobrar un doble sentido de poder e identidad:

“La ausencia de memoria colectiva, o tradición, daña o destruye la identidad de un grupo, colocando a sus miembros a merced de otros, que pueden definir el grupo en función de sus propios intereses. Como sucede con las personas con amnesia, la pérdida de memoria impide a un

⁵⁹ “Desde nuestras memorias construimos nuestra identidad, interpretamos el significado de las experiencias (nuestras y de los otros) y vivimos en relación con otros”. M. Procter-Smith, *In her own Rite*, o. c., 39-40.

grupo o comunidad vivir plenamente el presente y mirar más allá hacia el futuro”⁶⁰.

Tras un período en el que se ha prestado escasa atención a las tradiciones, de nuevo asistimos a un interés renovado por las mismas, que ha hecho redescubrir su contribución a la configuración identitaria de la comunidad, proporcionándole cohesión y un fuerte sentido de continuidad. Por eso está siendo tan importante para las mujeres reapropiarse de su pasado creyente, con el objeto de que esa recuperación de la memoria permita reconstruir el presente e imaginar un nuevo futuro. Una gran parte del trabajo teológico desarrollado por mujeres se ha orientado en esta dirección, centrándose en la recuperación de una gran parte de la tradición olvidada, mujeres excluidas, aportaciones ignoradas, historias perdidas y acontecimientos marginados o silenciados en la Tradición. La recuperación de las contribuciones olvidadas de las mujeres en la Tradición cristiana se ha convertido así en una de las características fundamentales de la teología feminista, buscando que la historia del cristianismo sea también la historia de las mujeres⁶¹.

⁶⁰ *Ibid.*, 40-41. Las teologías de liberación han mostrado la importancia de constituir a los pueblos oprimidos sujetos de su propia historia y de recuperar su pasado así como el deber de no olvidar las historias de sufrimiento y opresión.

⁶¹ Incluso en lo que se ha denominado teología feminista post-tradicional, se da también un recurso al pasado, aunque saltando por encima de la religión bíblica, vinculando la experiencia presente de las mujeres con los cultos de las religiones antiguas pre-cristianas. Aunque este grupo se opone al establecimiento de toda autoridad o tradición normativa y afirma que la historia de la Diosa no constituye una autoridad definitiva, va construyendo un cuerpo de escritos, liturgias, etc., que, sin ser normativo, se ha constituido en un referente. El intento de conectar la experiencia presente de las mujeres con el pasado, ha dado lugar a un peculiar “mito” de los orígenes, que no arraiga en ningún texto o tradición particular sino que es fruto de una combi-

“Recordando el pasado reafirmamos nuestra visión” fue el título de la exposición que, durante la celebración de la VIII Asamblea del Consejo Euménico de Iglesias (Harare 1998), mostraba la contribución de las mujeres al movimiento euménico. En un contexto en el que se corría el riesgo de considerar a las mujeres como un nuevo obstáculo en el camino hacia la unidad de las Iglesias, éstas querían mostrar su presencia e implicación, desde los inicios del movimiento euménico, en el trabajo por la unidad.

La aproximación feminista a la Tradición vuelve así al pasado para recuperar historias, personajes, acontecimientos, etc., que sirvan de inspiración para recrear el presente de la comunidad⁶². Se trata de una labor de reconstrucción creativa de la Tradición a partir de la recuperación de numerosos elementos excluidos por el androcentrismo dominante. Una recuperación de historias de sufrimiento y esperanza que ayu-

nación de intuición y búsqueda histórica, que Carol Christ explica: “En el principio, la humanidad daba culto a la Diosa como la fuerza animadora de la naturaleza. El ser humano era concebido como parte de la web de la vida y vivida en armonía con los otros y con todos los seres. Como hijos de la Diosa todos, hombres y mujeres, eran valorados. En un momento, esa armonía inicial fue interrumpida por el patriarcado, la violencia y la guerra. La cultura moderna con su énfasis en la dominación de la mujer y la naturaleza, la jerarquía, la avaricia, el consumo, la guerra y la destrucción del ecosistema, es el resultado de este trastorno. Recordando a la Diosa, los seres humanos pueden aprender de nuevo a vivir en armonía con los otros y con todos los seres del universo”. C. P. Christ, “Feminist Theology as Post-traditional Theology”, en S. F. Parsons (ed.), *Feminist Theology*, o. c., 84-85.

⁶² El mundo de la mística femenina medieval constituye uno de los lugares más frecuentados por las teólogas contemporáneas, que ha llevado a recatar figuras como Hildegarda de Bingen, Hadewijch de Amberes, Margarita de Oingt o Juliana de Norwich. Una visión panorámica de la aportación y riqueza de estas mujeres en A. Muñoz – B. Cirlot, *La mirada interior (escritos místicos y visionarios de la Edad Media)*, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1999.

den a transformar el presente y a reconstruir nuestra comprensión del pasado. La Tradición dejaría así de concebirse como un mero recuerdo anquilosado del pasado para desplegar todo su dinamismo de futuro. El recurso a la Tradición por parte de las teólogas feministas se orienta hacia una vuelta al pasado que ayude a transformar el presente. Si, como afirma E. Schüssler, “toda historiografía es una visión selectiva del pasado, toda interpretación histórica, todo acceso al pasado, está mediado por la comprensión contemporánea de la realidad, así como condicionado por los intereses políticos y las estructuras de dominación propias de su tiempo”⁶³, el acceso al pasado desde una perspectiva teológica feminista se ve orientado por la nueva comprensión del presente de la dignidad de la mujer. Como ella expresa, el acceso al pasado debe estar orientado por el compromiso con las mujeres contemporáneas⁶⁴.

Diversas teólogas buscan desarrollar una “memoria peligrosa”, tanto del sufrimiento y la opresión como de la liberación de las mujeres en la historia del cristianismo⁶⁵. Dirigir la mirada al pasado, hacia aquellas mujeres que han resistido la opresión y han defendido la vida en todas sus manifestaciones, es fundamental para ellas, pues consideran necesario recuperar aquellas voces y testimonios que han sido olvidados y que pueden ser significativos para las mujeres creyentes de hoy. Ellas pueden servir de inspiración al presente, como agradables pozos en los que las mujeres se refresquen y repongan sus fuerzas para seguir hablando, narrando, caminando⁶⁶. Así lo recono-

cían las mujeres jóvenes que, durante el *Decenio de las Iglesias en Solidaridad con las Mujeres (1988-1998)* impulsado por el Consejo Ecueménico de Iglesias, experimentaban la labor de sus antecesoras como una fuerza sobre la que apoyar su labor actual:

“He recibido la herencia de aquellas que me han precedido. Tus luchas se han convertido en las mías; tus lágrimas, tus esperanzas, el dolor de tus derrotas y el gozo de tus victorias se han convertido en míos. Tus luchas de ayer se han convertido en mis luchas de hoy para ganar espacios en la Iglesia, en el trabajo, en la sociedad”⁶⁷.

Conservar la memoria, pasada y presente, se ha convertido así en fuente de resistencia. Las mujeres poseen, muchas veces sin saberlo, una hermosa tradición oculta, tejida de muchas historias, que no puede caer en el olvido.

La experiencia humana como fuente de la revelación de Dios

Frente a la forma clásica de hacer teología —que reconocía como únicas fuentes la Escritura y la Tradición—, la teología actual —fundamental-

de Mujeres” a descansar en los diferentes pozos de la tradición oculta de las mujeres: el pozo de la tradición mística; el pozo de las mujeres de los pueblos indígenas; el pozo de las mujeres que viven una nueva mística de solidaridad en la lucha; el pozo de las mujeres que buscan mostrar el rostro no violento de las tradiciones religiosas; y el de aquellas que viven el mutuo encuentro y el intercambio de experiencias como un nuevo sacramento de amor. A. Karin Hammar, “Reclamar nuestra tradición oculta: la voz y la visión profética de las mujeres”, en P. de Miguel (ed.), *Europa con ojos de mujer*, Verbo Divino, Estella 1996, 69-91.

⁶⁷ Texto pronunciado por las mujeres jóvenes en el Festival de clausura del Decenio Ecueménico de las Iglesias en Solidaridad con las Mujeres (1988-1998), impulsado por el Consejo Ecueménico de Iglesias.

⁶³ E. Schüssler, *En memoria de ella...*, o. c., 21.

⁶⁴ *Ibid.*, 33.

⁶⁵ Schüssler Fiorenza emplea la categoría “memoria subversiva” elaborada por Metz en su teología feminista crítica de liberación. Cf. E. Schüssler, *En memoria de ella...*, o. c., 67.

⁶⁶ Con esta hermosa imagen, Anna Karin Hammar invitaba a las mujeres participantes en el “Primer Sínodo Europeo

mente las teologías contextuales— reconoce la validez de la experiencia humana presente como un lugar teológico. La reflexión teológica feminista ha prestado especial atención a la experiencia de las mujeres, convirtiéndola en la categoría fundamental de su reflexión⁶⁸ y atribuyéndole carácter revelatorio.

La crítica feminista habla de una marginación, si no completa exclusión, de la experiencia de las mujeres en el proceso de formulación y transmisión de lo que las Iglesias cristianas han denominado como revelación de Dios, generando en muchas teólogas un rechazo del lenguaje y las categorías empleadas tradicionalmente para hablar de la Revelación y de la Tradición cristiana. Se preguntan cómo hablar de Dios de una forma que sea adecuada a la doble experiencia, de opresión y sufrimiento y de búsqueda de liberación de las mujeres. Convencidas de que la encarnación nos habla de la estrecha conexión entre la revelación y la experiencia humana, erigen la experiencia de las mujeres en norma para la reconstrucción de la Tradición.

Frente a lo que consideran una teología construida sobre una experiencia masculina con pretensión de universalidad, teólogas como R. Ruether consideran la experiencia de las mujeres como un elemento básico de la teología feminista, “fuente básica de contenidos y criterio de verdad”⁶⁹. La experiencia se constituye así en punto de partida

y de llegada del círculo hermenéutico de la Tradición en la que ésta arraiga y que constituye, a su vez, el criterio desde el que renovar o rechazar dicha Tradición. La validez de los símbolos, fórmulas y leyes recibidas por la tradición dependerá de su capacidad para iluminar e interpretar la experiencia y no a la inversa⁷⁰. Ruether afirma que es erróneo considerar la experiencia como una fuente separada completamente de las fuentes “objetivas” clásicas de la teología, pensando que este principio es exclusivo de la teología feminista o de las teologías de liberación, pues se olvida entonces que toda reflexión teológica se basa en la experiencia y que lo que conocemos como las fuentes “objetivas” de la teología—Escritura y Tradición— no son sino la codificación de una experiencia humana colectiva⁷¹. Lo que la incorporación de las mujeres a la reflexión teológica habría hecho es desenmascarar la asunción de que la experiencia de los varones es universal y normativa, y cuestionar una teología y unas tradiciones basadas exclusivamente en la experiencia masculina y no en una experiencia universal. Su análisis de ese círculo hermenéutico entre la experiencia pasada y presente mediado por la Tradición, le lleva a cuestionar igualmente el proceso a través del cual la experiencia revelatoria inicial es socializada, interpretada y convertida, a su vez, en norma interpretativa.

Esta visión muestra la necesaria conexión que debe mediar entre la Tradición y la experiencia,

⁶⁸ No han faltado definiciones de la teología feminista como una teología de la experiencia. Así lo hace R. Gibellini cuando la define como “mujeres cristianas que reflexionan sobre su experiencia humana y cristiana y dan expresión crítica a su experiencia”. R. Gibellini, *La teología del siglo XX...*, o. c., 449. Esta insistencia en la experiencia se constata en obras como la de C. Christ y J. Plaskow, *Womanspirit Rising*, cuya primera parte responde al siguiente título: “El cambio esencial: ¿habla la teología de la experiencia de las mujeres?”.

⁶⁹ R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk*, o. c., 12.

⁷⁰ *Ibid.*, 12-13. Como afirma S. F. Parsons, la pretensión de que la teología comienza en la experiencia es algo que ya habían defendido diferentes teólogos a lo largo del siglo XX. Lo que es novedoso es la pretensión de las mujeres de que es de sus propias experiencias de las que brota la reflexión teológica y a las que hay que volver para poner a prueba sus afirmaciones. Cf. S. F. Parsons, “Feminist Theology as Dogmatic Theology”, en S. F. Parsons (ed.), *Feminist Theology*, o. c., 116.

⁷¹ R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk*, o. c., 12.

aunque suscita la cuestión de si la experiencia de las mujeres puede no sólo ser empleada como fuente sino también como norma. Por otro lado, la apelación a la experiencia de las mujeres como norma de la reflexión teológica y criterio de juicio de la Tradición, choca con la dificultad de definir el contenido de dicha experiencia⁷².

La aportación teológica de las mujeres de contextos no occidentales, cuya experiencia no sólo se manifiesta muy diversa de la de las teólogas occidentales de raza blanca, sino que es interpretada de muy diferentes formas, reivindicando la pluralidad, nos recuerda la dialéctica entre la universalidad y la particularidad en que debe moverse dicha reflexión. Sólo así se evitará el peligro de caer en una visión esencialista de las experiencias de las mujeres y reflexionar únicamente a partir de la experiencia de las mujeres académicas blancas de clase media. Diversas teólogas han buscado alternativas que hagan justicia a la experiencia de las mujeres de color, a la experiencia de las mujeres que han vivido la colonización, o a las mujeres que viven bajo condiciones extremas de pobreza.

Una nueva Tradición para nuevos contextos

La teología feminista ha caminado progresivamente hacia una fase más pluralista y contex-

⁷² Dado que dichas experiencias se han forjado en culturas masculinas, las feministas difieren en lo que debe ser considerado como experiencias auténticas de las mujeres, válidas como fuente de transformación de la religión y la cultura, y lo que son experiencias alienantes. Mientras para algunas teólogas son sólo las experiencias de liberación —aquellas de reconocimiento de opresión y lucha por la liberación—, para otras las experiencias tradicionalmente consideradas “femeninas” como la maternidad o las experiencias relacionadas con el cuerpo, pueden contribuir igualmente a dicha transformación. Cf. C. Christ – J. Plaskow, *Womanspirit Rising*, o. c., 8-9.

tual, en la que las mujeres buscan una comprensión propia de la Revelación que sea reflejo de su propia experiencia, a partir de los diferentes contextos en que viven, tratando de articular el poder liberador del evangelio en dichos contextos. Se trata de una “tarea dialógica” en la que diferentes tradiciones religiosas y culturales entran en diálogo, en la que mundos históricos diversos, que sin embargo convergen en la vida de las mujeres, están llamados a fecundarse mutuamente. Tarea de fecundación que no resulta fácil. Las dificultades se expresan en intentos como el de la teóloga K. Pui-Lan y su búsqueda de una interpretación feminista post-colonial del cristianismo en la que, como ella misma expresa, “la lectura asiática de la Biblia nunca es una lectura ‘natural’, que se sitúe espontáneamente dentro de una tradición viva”, y que plantea el reto de recibir una doctrina o práctica cristiana en una forma cultural diversa al contexto local. Se hace por tanto necesario un diálogo entre la tradición cristiana y las diversas tradiciones culturales, un diálogo intercultural que incide fuertemente en la comprensión de la Tradición. La entrada de mujeres de otros contextos no occidentales en el ámbito teológico ha introducido así un nuevo factor en la discusión: las diversas tradiciones culturales en las que se desarrolla el cristianismo, haciendo necesario considerar la interacción que media entre el evangelio y las culturas en relación con las mujeres.

Moviéndose en lo que hemos definido como una visión dinámica de la Tradición, la teóloga norteamericana Letty Russell habla de la necesidad de un movimiento constante en espiral que pone la Escritura y la Tradición en contacto con el contexto, el análisis crítico y la acción de aquellos que están en los márgenes de la Iglesia y de la sociedad⁷³. Afirma que prestar atención al con-

⁷³ Cf. L. Russell, *Church in the Round*, o. c., 36.

texto es realizar conexiones, dado que las cosas son consideradas e interpretadas de acuerdo a cómo y quién las conecta. El contexto proporciona una mirada crítica para ver las conexiones entre la forma en que las cosas son pensadas y leídas y la experiencia y situación social del texto y el lector.

En contextos no occidentales, la teología feminista recurre frecuentemente a otras fuentes de revelación, provenientes de tradiciones religiosas no cristianas, como un intento de poner en diálogo el cristianismo con su pasado cultural y religioso, despertando en algunos casos la sospecha de sincretismo. El debate suscitado por la presentación de la teóloga coreana Chung Hyun-Kyung en la ceremonia inaugural de la VII asamblea del CEI celebrada en Canberra habla tanto de la riqueza de estos intentos como de las dificultades que plantea, suscitando la cuestión del sincretismo y planteando el problema de los límites de la diversidad dentro de la Tradición cristiana. Cuando introdujo el tema de la Asamblea recurriendo a sus raíces budista y chamanista, la polémica quedó servida: “¿Podemos decir que una comprensión particular del evangelio está tan alejada de las tradiciones de la Iglesia que ya no se encuentra dentro de la Tradición?”. Frente a las objeciones y críticas recibidas, la teóloga coreana defendía el derecho a explicar el significado del mensaje del evangelio desde cualquier rincón del mundo y en cualquier época⁷⁴, situándonos ante el reto de desarrollar una contextualidad temporal y no únicamente espacial. Así, la introducción de la perspectiva contextual, a la vez que ha problematizado más esta cuestión, ha permitido una percepción más completa de la misma⁷⁵.

⁷⁴ Cf. W. Ariarajah, *Godspel and Culture*, WCC Publications, Ginebra 2000, 3-6.

⁷⁵ Si la crítica histórica ha expresado la necesidad de tener en cuenta el contexto socio-histórico de los textos bibli-

También el debate acerca de la relación que media entre el contenido y la forma del evangelio ha sido abordado por diversas teólogas. Para E. Schüssler, la distinción “entre la esencia de la revelación y el accidente histórico, entre la verdad y el lenguaje culturalmente condicionado, entre tradición permanente y tradiciones cambiantes” resulta problemática⁷⁶. Analizando la hermenéutica empleada por L. Russell, Schüssler considera que su planteamiento en que distingue entre forma y contenido, entre esencia teológica y mutabilidad histórica, choca con la dificultad metodológica de establecer un criterio que permita realizar esa distinción entre contenido y lenguaje, forma y esencia y con el problema de que concibe una esencia teológica que es transhistórica, un contenido teológico abstracto. “¿Puede hacerse la distinción entre contenido y lenguaje, forma y esencia, de manera que la forma históricamente contingente sea un mero continente de un contenido o esencia teológica transhistórica?”⁷⁷, se pregunta la teóloga norteamericana. El feminismo post-bíblico considera, por el contrario, que el lenguaje androcéntrico es el mensaje, de ahí su rechazo a los textos. Si la postura post-bíblica considera errónea la distinción entre tradiciones patriarcales y Tradición liberadora, entre contenido y forma, pues la forma es también parte del mensaje, Schüssler irá más allá al considerar que “el texto *puede* ser el mensaje, pero el mensaje *no es* convergente con la realidad y la historia humanas” Y, puesto que los textos no reflejan la realidad, la hermenéutica crítica feminista debe ir más allá de estos, buscando su contexto

cos, mostrando cómo el contexto del que brota un texto es fundamental para su comprensión, la teología contextual ha incidido en la importancia de los contextos en los que se recibe.

⁷⁶ E. Schüssler, *En memoria de ella*, o. c., 45.

⁷⁷ *Ibid.*, o. c., 47.

socio-histórico para averiguar así la realidad histórica⁷⁸.

Cuando el centro se desplaza a la periferia: la voz que llega de los márgenes

Demasiado a menudo la tradición es percibida como una carga aplastante sobre nuestras espaldas que debemos cargar desde una época a la siguiente: en lugar de la fe viva de un pueblo muerto, es vista frecuentemente como la fe muerta de un pueblo vivo.

M. C. Grey

Frente a esta comprensión rígida de la Tradición y en un intento por recuperar la Tradición en la reflexión teológica feminista, M. Grey se preguntaba: “¿Es esa la única forma de entender la Tradición? ¿No es una necesidad urgente desarrollar una actitud más rica, creativa y positiva hacia la Tradición?”⁷⁹. Buscando concebir la Tradición, no como una carga, sino como un recurso positivo que haga aflorar posibilidades nuevas de cara al futuro, esta teóloga re-imagina la tradición como una memoria “que nutre y sostiene”, como una dimensión de una “*ecclesia* relacional y ecológica”⁸⁰, convencida de que una teología relacional no puede circunscribirse de forma narcisista al tiempo presente y una Iglesia relacional busca impulsar el pasado hacia el futuro.

Decía el gran teólogo R. Neighbour que la teología es como el maná, que tiene que darse para cada día. Por ello la tarea dialógica entre pasado, presente y futuro debe llevarse a cabo sin perder de vista el estatuto dinámico de la teolo-

gía, estatuto que A. Dulles ha recordado, afirmando que ésta “debe encarnar nuevas preguntas planteadas a la Iglesia por el curso de los acontecimientos y por las circunstancias de la vida en el mundo”⁸¹. El hecho de que hoy vivamos en una situación nueva caracterizada por un nuevo paradigma que tiene mucho que ver con la nueva conciencia de la mujer, plantea nuevas preguntas, situando a la teología ante el reto de hallar, en palabras de E. Johnson, “un modo adecuado de hablar sobre Dios frente a la recuperación de la dignidad y la igualdad humanas de la mujer”. La pregunta para nosotros hoy es cómo comprender la fe en este nuevo contexto y qué papel tiene la Tradición, planteándonos el reto de mantener una doble fidelidad: a la experiencia contemporánea del evangelio y a la Tradición recibida. ¿Qué significa mantenerse en continuidad con la Tradición en situaciones radicalmente nuevas? ¿cómo permanecer fieles a la tradición apostólica en nuestro tiempo, contextos culturales y situaciones sociales? ¿cómo conseguir que la Tradición se convierta en la fe viva que alimenta el presente y orienta el futuro de una comunidad cristiana plenamente inclusiva? Son algunas de las cuestiones que se plantean en ese intento de mantenerse igualmente fieles al pasado y al presente.

El teólogo asiático Kosuke Koyama sorprendería, durante la VIII Asamblea del Consejo Ecuaménico de Iglesias, con una sugerente interpretación de la parábola del Hijo Pródigo que, en su visión, mostraba a un Dios que rompe los límites entre el centro y la periferia⁸². Hermosa

⁸¹ A. Dulles, *El oficio de la teología*, o. c., 25.

⁸² “Escuchen a Jesús en esta parábola tan conmovedora: ‘Cuando aún estaba lejos, lo vio su padre, se conmovió y corrió, se echó a su cuello y lo besó’ (Lc 15,20). ¡Un Dios corriendo! ¿Qué pensar de un Dios que siendo el centro, sale corriendo a la periferia? Y, cuando aún no hemos salido de nuestro asombro, ¡la periferia se convierte en el centro! La luz brilla desde la periferia, no desde el centro”.

⁷⁸ *Ibíd.*, 64.

⁷⁹ M. C. Grey, *Beyond the Dark Night*, Cassell, Londres 1987, 81.

⁸⁰ *Ibíd.*, 81.

metáfora para una teología feminista que aboga por una “dilatación” de la Tradición que permita incorporar las voces, visiones, experiencias, e intuiciones teológicas que brotan de los márgenes, que llegue a abarcar también la periferia, pues tanto la Iglesia como la teología están llamadas a ensanchar sus espacios.

A lo largo de este recorrido, hemos visto la crítica y el replanteamiento de la Tradición que brota de una perspectiva feminista crítica. Tarea ardua, con muchas cuestiones todavía sin resolver. Pero si algo parece claro es que dicha tarea no deberá realizarse aisladamente, sino en relación con los otros intentos de establecer puentes de conexión entre la Tradición recibida y los nuevos retos planteados a la fe cristiana. La interconexión entre todos estos intentos es fundamental para lograr alumbrar un nuevo paradigma teológico que pueda responder creativamente a la situación presente⁸³.

⁸³ Ursula King se ha referido a la falta de conexión entre la teología feminista y el diálogo interreligioso. El diálogo interreligioso, salvo casos aislados, no se ha abierto a la incorporación de la experiencia y reflexión teológica de las mujeres. Pero el extrañamiento, constata con tristeza esta teóloga, parece ser mutuo, pues en su diagnóstico concluye que la mayor parte de la teología feminista se desarrolla al margen de todo compromiso con el diálogo interreligioso. Si el reconocimiento del pluralismo y la práctica del diálogo interreligioso se encuentran entre los factores que influyen en el pensamiento religioso de nuestro tiempo, la teología feminista debe tenerlo en cuenta. Cf. Ursula King, “Feminism: the Missing Dimension in the Dialogue of Religions”, en J. May (ed.), *Pluralism and the Religions: the Theological and Political Dimensions*, Continuum, Londres 1998, 54.

Palabra

Carmen Soto Varela

El poder de la palabra heredada

La historia nace en el momento en que el ser humano es capaz de nombrar lo que le rodea y de pronunciarse a sí mismo. La identidad de cada pueblo se va configurando en torno a sus tradiciones, símbolos y expresiones artísticas que explican y justifican sus instituciones, ideas y proyectos. En este proceso, el lenguaje se convierte en vehículo privilegiado para expresar los significados que el ser humano da a su existencia y el sentido que proyecta en sus horizontes. Cuando una cultura se proyecta en sus escritos, estos se convierten en un acontecimiento que le permite aprehender el pasado de forma estable y controlada. Así, generación tras generación construirá sobre la palabra heredada sus raíces, redefiniendo las tradiciones, consolidando las instituciones, diluyendo los fracasos y sacralizando las victorias.

De entre todas las experiencias que el ser humano fue modelando y dotando de palabras, está la intuición de que Dios tiene algo que ver con la historia. Cada cultura ha configurando su imagen de Dios e imaginado su modo de intervenir en la vida humana a partir de sus fundamentos identitarios y de sus construcciones sociales, económicas y políticas.

La Biblia forma parte de ese largo camino de autodefinition humana en relación con el mundo y con la divinidad. En ella, nos encontramos con la

experiencia religiosa fundante de las comunidades judía y cristiana, encarnada en una historia larga y compleja. Estos escritos han sido fuente para la fe a lo largo de muchos siglos y también piedra de choque cuando los paradigmas culturales se fueron transformando y los esquemas sociales e ideológicos se distanciaron de los marcados en la formación del canon bíblico.

Desde la perspectiva de las mujeres, esta confrontación se ha hecho especialmente intensa en los dos últimos siglos y ha dado lugar a posturas encontradas y a conflictos personales e institucionales de gran trascendencia. A partir del momento en que las mujeres tomaron conciencia de su condición y sus derechos se fue agudizando el dilema de tener que elegir entre permanecer en la tradición bíblica o distanciarse, pues descubrían que la Biblia se había usado a lo largo de la historia para legitimar opresiones y acallar sus reivindicaciones¹.

Los estudios bíblicos realizados por mujeres han ido desglosando y visibilizando los distintos elementos que fundamentaban las raíces patriarcales y androcéntricas de los textos y en sus variadas perspectivas han destapado la aguda cuestión sobre la comprensión de la autoridad de la Escritura². Este problema está todavía por resolver y plantea de nuevo la cuestión de qué es la revelación y en que medida el canon ha resuelto su explicitación para la fe.

El que un texto sea canónico y que se le considere inspirado no elimina el que sea un producto humano y, como tal, condicionado histórica y culturalmente³. Este hecho se convierte en

un desafío a la hora de reflexionar sobre la presencia de las mujeres en la Biblia como sujetos de palabra y actuación.

Todo movimiento que alcanza el poder dentro de una coyuntura histórica, busca su permanencia y reclama para sí la herencia del pasado; para ello selecciona los relatos, principios o instituciones que puedan sustentar su ideología. De ahí que muchas tradiciones, movimientos y grupos hayan quedado fuera de las páginas de la historia o hayan pervivido de una forma débil a veces apenas vislumbrada. Los orígenes del cristianismo y los procesos hermenéuticos, sociales y religiosos que generaron sus textos fundantes, no son una excepción. En ellos, la presencia de las mujeres ha sido generalmente modelada desde lo excepcional y su autoridad relegada a secundar los puntos de vista de los miembros privilegiados de la comunidad creyente⁴.

Una de las tareas más significativas que tiene entre manos la teología feminista, es la de afrontar esta realidad, fruto de la encarnación de la Palabra de Dios, planteándose una nueva hermenéutica de la revelación que supere el continente y transparente de forma nueva el contenido⁵. Para ello es necesaria una exégesis lucida, fiel a nuestra época y valiente, capaz de iluminar caras ocultas de la revelación, evitando sacralizar lo que es humano y dejar que lo divino se enraíce de nuevo en lo mundano. Este esfuerzo no es un mero ejercicio intelectual ni una búsqueda a la desesperada de razones que justifiquen desde la fe las demandas sociales, políticas o económicas de las mujeres. Es, por el contrario, el resultado de

¹ Cf. C. Bernabé, "Biblia", en M. Navarro (dir.), *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1998, 14.

² *Ibid.*, 16-53.

³ Cf. R. Aguirre Monasterio, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001, 191.

⁴ Cf. A. Loades A., *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997, 16-17.

⁵ Cf. A. Torres Queiruga, *Repensar a resurrección. A diferencia cristiá na contiuidades das relixións e da cultura*, Vigo 2001, 181.

haber caído en la cuenta de que el Dios que se sigue revelando en la historia está urgiendo nuevos significados, necesita decirse también desde los logros y anhelos de las mujeres. Como categóricamente afirma Pannenberg. “Las religiones mueren cuando pierden la capacidad de interpretar de manera convincente todo el abanico de experiencias actuales a la luz de su idea de Dios”⁶.

Los estudios feministas han denunciado con insistencia los condicionamientos patriarcales y androcéntricos con que vio la luz el compendio de escritos que la tradición judeo-cristiana considera Palabra de Dios y se ha planteado dónde asentar la experiencia de las mujeres y sus luchas por la liberación dentro de esa palabra, que muchas veces parece ignorarla y ante una imagen de Dios que sobre todo habla un lenguaje masculino. Moviéndose en la fe y la lucha, quieren hacer que en la iglesia tenga lugar un nuevo momento de su tradición viva⁷.

La normatividad de un texto como la Biblia se encuentra condicionada por su carácter kyriarcal y se hace difícil separar muchos de sus planteamientos e intenciones de su contexto original. Su autoridad está cuestionada en la medida en que se ha recurrido a ella para sostener opresiones y bloquear logros humanos.

El canon escriturístico marca unos límites, a menudo relacionados con los principios de la identidad cristiana, que definen doctrinalmente, pero que están igualmente condicionados por procesos intrahistóricos de gran calado, y que

⁶ Cf. W. Pannenberg, “Toward a Theology of the History of Religions”, en *Basic Questions in Theology: Collected Essays*, 2 vols., 2: 65-118. Citado por E. A. Johnson, en *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002, 34.

⁷ Cf. E. A. Johnson, *La que es*, o. c. 25.

hoy obligan a la teología feminista a crear nuevos marcos para la verdad bíblica que eviten confundir revestimiento cultural y revelación.

El gran reto está en entablar un diálogo con la Escritura, nacida y crecida en una tierra patriarcal, capaz de posibilitar una comprensión nueva del texto y del intérprete. Urge por tanto deconstruir el concepto de autoridad y abrirse a la reimaginación creativa de las narraciones y experiencias bíblicas en nuevos marcos de comprensión y de futuro. Este trabajo hermenéutico necesita brotar en ámbitos donde la diversidad se convierta en riqueza, la pluralidad de voces marque los ritmos y la autoridad no se confunda con el poder.

Carmen Bernabé, en el primer volumen de *10 mujeres escriben teología*, terminaba su artículo sobre la palabra Biblia con estas palabras de E. Schüssler Fiorenza:

“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 plenitud”⁸.

Yo quiero empezar el mío recordando también esas palabras porque ellas resumen magníficamente el horizonte creyente del feminismo, a la vez que su gran desafío.

⁸ C. Bernabé, o. c., 61, es una cita de Schüssler Fiorenza, E., *Bread not Stones. The Challenge of Feminist biblical Interpretation*, T and T Clark, Boston 1984, 1.

Tras las huellas de la palabra pronunciada: la revelación

Al principio existía la Palabra, y la Palabra existía con Dios y la Palabra era Dios. Ella existía al principio con Dios. Todo se hizo por medio de ella, y sin ella no se hizo nada de lo que se ha hecho. En ella estaba la vida, y la vida era la luz de seres humanos. La luz brilla en la oscuridad, y la oscuridad no la ha sofocado.

Jn 1,1-5

La toma de conciencia de la presencia de lo divino en el mundo aparece siempre para la genuina experiencia religiosa como lo trascendente, como lo que desde sí mismo llega al hombre o a la mujer y se le abre. La manera de apropiarse de esa experiencia es diversa en las culturas y en los individuos, pero siempre es vivida como don que se recibe. Y en la medida en que el ser humano se apropia de esa palabra pronunciada, nace la revelación⁹. Esta vivencia precisa a su vez ser expresada, tanto para ser comprendida como para ser comunicada. Los textos que nacen de este proceso de verbalización funcionan a modo de referente y de testigo del acontecimiento que los ha hecho nacer: el encuentro entre el ser humano y Dios.

Con el paso del tiempo las religiones tienden a abstraer los contenidos de esa revelación y a fundamentarlos en su pasado remoto. La palabra divina vivenciada y verbalizada va progresivamente conceptualizándose y rescribiéndose en un progresivo entramado que tiende a fosilizarla y convertirla en intocable, en sagrada. En este estadio la revelación corre el riesgo de ver amenazado su propio origen, perdiendo su dinamismo original, para definirse como una ideología que sustenta un estatus quo determinado. En esta historia hay siempre momentos y personas capaces de quebrar la iner-

cia y reclamar una recreación de la experiencia. Cuando esto ocurre, es posible un salto cualitativo en el proceso y una nueva toma de conciencia de la manifestación de la divinidad, ensanchando los parámetros del conocimiento y agrandando el círculo de interlocutores de la revelación.

Para el cristianismo la modernidad va a suponer ese un punto de inflexión crítico que va a poner a prueba no sólo su propia autocomprensión, sino incluso sus cimientos. Este cambio de paradigma, engendrado significativamente por la Ilustración, implicó un “desencantamiento del mundo¹⁰”, es decir, un proceso de ruptura con cualquier principio que no abstrajese su fundamento de la racionalidad y de la historia, obligando así a la religión a responder a nuevas preguntas y, lo que es más importante, a decirse de nuevo en una cultura, que comenzaba a cambiar su cosmovisión y su antropología.

Cuando el movimiento feminista, nacido en este humus ilustrado¹¹, se acercó a los textos cristianos, se encontró con que mucho de lo que allí decía suponía una carga sobre la espalda de las mujeres. Tal constatación llevó a muchas mujeres nacidas en la tradición cristiana a abandonarla¹², pues sentían que permanecer en ella les impedía crecer y oprimía sus anhelos y sus luchas. Otras muchas decidieron permanecer a pesar de todo, e iniciaron el largo camino hacia una nueva comprensión de la Escritura.

¹⁰ Cf. C. Molina Petit, “Ilustración”, en Celia Amorós (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Verbo Divino, Estella 191.

¹¹ *Ibíd.*, 189.

¹² Hacia finales de los setenta, principios de los ochenta, algunas mujeres, como, Mary Daly, abandonan el cristianismo porque piensan que es irremediablemente patriarcal. Algunas formarán una corriente “postcristiana”, centrada en la espiritualidad de la diosa. Cf. C. Bernabé, “Cuando las mujeres escriben teología” en VV. AA. *La mujer en la teología actual*, Idatz-Gentza, San Sebastián, 2002, 19-46.

⁹ Cf. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la reelaboración del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 31-40.

Los estudios bíblicos confirman que el proceso de gestación de los textos fue largo y complejo, siendo fácilmente visibles los hilos humanos con que fueron tejidos. La realidad humana, necesariamente encarnada, hace inevitable que la revelación aparezca siempre situada, y por ello un tanto oscurecida por los enfoques culturales de quienes la verbalizaron. Sabemos que el compendio de libros que hoy tenemos consignados en la Biblia abarca un arco temporal muy amplio, en el que han intervenido un número incontable de autores, marcados por contextos distintos e intereses variados¹³. La comprensión de la honda relación existente entre los caminos de la historia y la presencia en ella de la acción reveladora de la divinidad ha sido una de las cuestiones que ha marcado el proceso de verbalización de la revelación en la Escritura, a la vez que toda la conceptualización posterior.

Partiendo de esta evidenciada interacción entre la palabra escrita y la palabra revelada, las diversas aproximaciones feministas han ido evidenciando las profundas marcas patriarcales que configuran la Escritura, a la vez que la falta de participación de las mujeres en la verbalización y reflexión de este acontecimiento fundamental de la religión. Estas afirmaciones ponen en tela de juicio la validez de la verdad sobre Dios consignada en esos libros, puesto que no estaba siendo recibida por todos/as los/as interlocutores/as, para quienes había sido pronunciada evidenciando una fuerte disfunción en la identidad y misión de la comunidad creyente¹⁴.

Para posibilitar el acceso pleno de las mujeres a la Palabra de Dios es necesario reconceptualizar el término revelación y aislar definitivamente de

nuestro imaginario la idea de que la Biblia es el resultado de una acción todopoderosa de Dios, a través de la cual nos ofrece su verdad convertida en un catálogo de proposiciones con validez universal y eterna. De otro modo haríamos un flaco favor al Dios de Sara, Agar, Raquel, Rebeca, Judit, Magdalena, María, Febe o Junia... y tantas y tantas personas anónimas que acogieron en sus manos la revelación, pero que quedaron a la sombra de la historia.

La revelación como punto de partida

Tradicionalmente venimos entendiendo la revelación como el cúmulo de verdades proclamadas apriorísticamente por Dios que han quedado consignadas en los textos de la escritura. Esta idea, si bien superada por la exégesis bíblica y la mayor parte de la teología en el siglo pasado, sigue presente en el imaginario popular y nos sigue traicionando a veces en nuestro subconsciente.

Entender la revelación como un dictado divino es el culmen de un proceso que se inicia ya en el los últimos escritos del Nuevo Testamento¹⁵ y empieza a tomar cuerpo en los comienzos de la patrística, cuando el asentamiento progresivo de la Palabra de Dios como texto inspirado va cerrando los márgenes del acontecimiento revelador para constituirse en principio hermenéutico de la naciente fe cristiana¹⁶. Con el paso del tiempo la inserción en el mundo helénico, y los conflictos doctrinales que salpican los fundamentos de la Iglesia la llevan a una progresiva autodefinición institucional y dogmática. Se abre así el proceso de identificar la revelación con la inspiración

¹³ El Concilio Vaticano II en la Constitución Dei Verbum recoge de forma explícita esta ya clásica constatación en sus números.

¹⁴ Cf. E. A. Johnson, *La que es*, o. c., 21.

¹⁵ Cf. 1Tm 6,20; 2 Tm 1,14; 2 Pe 1,20-21

¹⁶ Cf. F. Culdaut, *En el origen de la Palabra cristiana. Tradición y Escrituras en el siglo II*, Verbo Divino, Estella, 1993, 5-6.

de las palabras de la Escritura como medio de salvaguardar la autoridad de la Biblia¹⁷.

La teología, sobre todo a partir de Agustín y Ambrosio, comienza a aplicar el término autor a Dios para indicar su genuina iniciativa en el hecho revelador y el de instrumento al ser humano para expresar su mediación histórica¹⁸. Este camino se va intensificando hasta que el Concilio de Trento lo asume expresamente ya no como metáfora explicativa de una realidad que abarca el misterio, sino como expresión de una realidad objetiva que trasciende la razón humana¹⁹. Será la llegada del Concilio Vaticano II lo que rompa con la literalidad de los conceptos y reinterprete analógicamente las expresiones²⁰, abriendo el espacio nuevamente a una comprensión más dialógica y menos instrumental de la revelación.

El pueblo de Israel o las primeras comunidades cristianas no se percibían a sí mismas envueltas en una continua teofanía, sino que en su cotidiano acontecer histórico iban cayendo en la cuenta de una presencia que los precedía y que en la medida que la iban formulando su experiencia de vida y de fe se iba configurando. Podemos afirmar, entonces, que el concepto de revelación no nace como un previo identificable que luego se aplica a un tipo peculiar de experiencia religiosa, sino que el acontecimiento antecede a la formulación. La revelación consiste, por tanto, en un largo camino por el que Dios va logrando hacer sentir su presencia. Supone un encuentro entre Dios y el ser humano, encuentro que se da en los acontecimientos, y que se expe-

rimenta como un caer en la cuenta de la presencia y actuación de Dios. El ser humano descubre así, poco a poco, el verdadero rostro de Dios y desde él, la verdadera orientación del propio ser y de la propia conducta en los parámetros concretos de su existencia. Si la revelación ya no puede entenderse como un dictado a la letra de Dios, ni ninguna de las posibles verbalizaciones la agota, es posible una apropiación liberadora del mensaje por encima de los marcos patriarcales en que se ha configurado.

La cuestión a resolver es cómo decir, desde los cuestionamientos feministas, la palabra Dios sin que eso suponga utilizar símbolos culturalmente obsoletos, sin que los conceptos que se le apliquen tengan mayoritariamente género masculino y sin que la dialéctica entre misterio y experiencia se convierta en un abstracto intemporal, cerrado y dogmático. La revelación sólo acontece como tal cuando reconocemos que tiene algo que ver con nosotros/as, con lo que nos construye como auténticos seres humanos. Dicho en lenguaje cristiano ocurre “para nuestra salvación”²¹ y, por tanto, no puede recoger afirmaciones que vayan en detrimento de ninguna persona, ni puede justificar subordinaciones de ningún tipo.

La constatación epocal de los condicionamientos culturales de la Biblia y sus consecuencias negativas en la historia y experiencia de las mujeres, visto desde esta perspectiva, es una llamada a resituar la reflexión en nuevos parámetros en los que definir los conceptos, para posibilitar nuevos ámbitos de experiencia donde encontrarse con la Palabra de Dios. Como muy bien afirma Elizabeth Johnson, si se parte de una definición de la revelación exclusivista corremos el riesgo de convertirla en “un freno a la articulación del misterio divino a la luz de la dignidad de las mujeres”²².

¹⁷ Cf. V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, DDB, Bilbao 1997, 138.

¹⁸ Cf. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios...*, 47-48.

¹⁹ Cf. J. Collantes, *la fe de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid 1983, nº 126.

²⁰ Cf. Constitución Dogmática Dei Verbum, nº 11, en Documentos del Vaticano II, BAC 1967.

²¹ *Ibíd.*

²² E. A. Johnson, *La que es*, o. c., 110.

Un nuevo encuentro con la revelación, así entendida, a partir de la recuperación de la memoria histórica de las mujeres, desde su amplio abanico cultural y existencial, no se sitúa ya en un espacio paralelo y enfrentado al oficial y ortodoxo, sino que brota de la honda y legítima convicción de que Dios se sigue dando en su palabra, sigue buscando dialogar con nuestros logros, descubrimientos y realizaciones. En ellos, Dios se revela superando el marco patriarcal y androcéntrico de los textos, haciéndonos caer en la cuenta de que no lo hemos escuchado todo sobre él. La palabra bíblica funciona entonces como partera que ayuda a dar a luz la experiencia reveladora, siempre presente y siempre en trance de perderse²³.

Decir que Dios se revela desde la experiencia de las mujeres supone recuperar textos con protagonismo femenino, relanzar las metáforas femeninas de Dios, recordar a las mujeres bíblicas, pero también reimaginar espacios de identidad creyente inclusivos, concebir dinámicas de resistencia al discurso religioso androcéntrico y generar experiencias que recuperen el auténtico acontecimiento salvífico del cristianismo.

No olvidemos que la revelación parte de una experiencia de encuentro con la divinidad, no del concepto con que la nombramos y definimos y esa experiencia se inscribe siempre en el presente y necesita seguir siendo verbalizada, encarnada y proclamada.

La revelación como punto de llegada

El concepto de verdad y en concreto, la verdad bíblica, después de la crítica posmoderna a los grandes relatos legitimadores de la realidad, del

reconocimiento de un espacio ecuménico para las religiones y la relativización que ha supuesto la confrontación cultural, solo puede ser polivalente y plural y se va vislumbrando en el quehacer de toda la comunidad. La revelación tiene su ámbito hermenéutico y de significatividad en el espacio de la comunidad creyente, un espacio que no puede ser jerárquico ni unitario, sino democrático y múltiple si quiere defender su universalidad y su capacidad de diálogo con lo diferente. La propia Escritura no tiene un horizonte lineal, sino que es también un campo de conflictos retóricos en el cual se están negociando las cuestiones de verdad y significado²⁴. Por todo ello, el lugar de encuentro con la revelación sólo puede nacer en la confluencia de las comunidades que produjeron los textos y las comunidades que los leen hoy.

Situados/as en esta encrucijada, el encuentro entre la Biblia y el movimiento feminista sólo se puede dar si se reubica la presencia de la mujer en la iglesia, ampliando conscientemente el número de voces que interpretan, viven y celebran la fe en una historia de seguimiento, que en palabras de E. Schüssler Fiorenza llamaríamos del *discipulado de iguales*, y que estaría simbolizada en la *ekklesia de las mujeres*, como un espacio donde el movimiento feminista no esté en los márgenes de la institución eclesial, sino que personifique y encarne también la Iglesia que vive en solidaridad con los pobres y oprimidos²⁵, posibilitando que la experiencia de la revelación se democratice y pierda su carácter dogmático, y así la Palabra de Dios tenga nuevos registros e idiomas.

²⁴ Por eso los textos que la conforman necesitan ser entendidos desde sus contextos culturales y sus relaciones internas para discernir sus significados.

²⁵ E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989, 402.

²³ Cf. A. Torres Queiruga, *La revelación*, o. c., 461-73.

Tomarse en serio que la Palabra de Dios se puede verbalizar desde la experiencia de las mujeres supone dejar que la revelación se exprese también en palabras femeninas²⁶, pero no como un discurso de segunda categoría o una concesión sin mayor trascendencia, sino como una auténtica oportunidad de desvelar nuevos significados que amplíen los horizontes de sentido y Dios pueda decirse a sí mismo más allá de las fincas privadas donde queremos consignarlo.

Para ello es necesario arriesgar un nuevo lenguaje sobre Dios, sin miedo a que vaya a apartarnos del sentido de la Escritura, pues el sentido genuino de la Escritura significa la promesa de una solicitud creativa, compasiva y liberadora ofrecida por Dios a todo el mundo, incluidas las mujeres en nuestra historicidad y diferencia. El actual fermento que trata de dar nombre, imaginar y conceptuar a Dios desde la perspectiva de la experiencia femenina actualiza la verdad de que la idea de Dios, misterio incomprensible, implica una historia de comprensión sin límites, que todavía no ha acabado²⁷.

Esto, que teóricamente puede funcionar como principio, se convierte en la praxis en problema cuando se cuestionan las afirmaciones que fundamentaban los discursos tradicionales. Si la revelación es un concepto dinámico que supera su verbalización histórica ¿cómo reimaginar la experiencia de nuevo, posibilitando nuevas metáforas, elaborando nuevos conceptos, en un espacio de tradición que no sólo ha delimitado los escritos donde se testimonia la revelación sino que durante siglos ha privilegiado sólo las voces masculinas? ¿Cómo convertir, en definitiva, la experiencia de las mujeres en lugar de revelación sin que eso signifique entrar por la

puerta trasera de ese contundente edificio que es la religión?

La respuesta a estas preguntas no puede nacer sólo de sentir el feminismo como una fuerza profética que remueve los fundamentos religiosos, tiene que ser constructora también de sujetos teológicos que denuncien la opresión, proclamen la liberación e imaginen de nuevo las experiencias bíblicas²⁸. Estos sujetos teológicos no pueden estar ya marcados por el género, sino que en medio de una comunidad inclusiva deben ser capaces de arriesgarse a dejar a Dios seguir inspirando la historia más allá de determinados marcos dogmáticos.

Esta esperanza pasa hoy por mantener el compromiso y la audacia de muchas teólogas feministas, que reivindican la experiencia de las mujeres como categoría hermenéutica privilegiada en el proceso de apropiación de la Palabra de Dios, y por concebir la palabra bíblica ya no como un mensaje que aporta un sentido añadido o que informa sobre los misterios externos y lejanos, sino como mayeutica histórica²⁹, es decir, como palabra capaz de seguir dando a luz la experiencia fundante³⁰, en el acontecer dinámico de la vida.

La Biblia sin duda está modelada en una cultura patriarcal y androcéntrica que ha silenciado a las mujeres, las ha relegado a puestos secundarios y las ha hecho extrañas en su propio ser, pero no está ahí su fuente. El manantial de autorrevelación de Dios tiene también otros cauces, otras palabras, otras narraciones.

²⁸ Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996, 204.

²⁹ Categoría desarrollada por Andrés Torres Queiruga en su libro *La revelación como realización del hombre* citado en la nota 11. Para ver más, consultar las páginas 117-158.

³⁰ Partimos de la convicción profunda de que "Dios se revela siempre, en todas partes y a todos y todas cuanto le es posible, en la generosidad de un amor siempre en acto que se quiere dar plenamente" (Andrés Torres Queiruga).

²⁶ Cf. E. A. Johnson, *La que es*, o. c., 109-111.

²⁷ *Ibíd.*, 22.

Las estrategias³¹ para que esta agua corra por otras acequias tienen que buscar en el propio texto bíblico las voces femeninas, tejiendo las narraciones en un nuevo entramado feminista a través del cual se pueda devolver la historia a las mujeres, pues no basta con señalar los textos donde se habla de las mujeres, es necesario que a través de ellos la historia sea también patrimonio femenino. Nombrar a Sara, a Rebeca, a Raquel, a Lía o a Dina..., por ejemplo, en medio de las historias patriarcales no basta, es necesario que ellas sean también sujetos de la promesa y de la bendición, que su presencia en los textos supere el marco patriarcal, y para ello necesitamos hacer el esfuerzo de reimaginar las narraciones, cambiando el protagonismo de las voces y abriendo nuevos escenarios en las narraciones³².

La Biblia no es un documento que informa de la realidad, sino que “es un discurso retórico de perspectiva que construye mundos teológicos y universos simbólicos en situaciones históricopolíticas particulares”³³ y, por tanto, alberga diversos registros, diversos ángulos desde donde entrar a su mensaje genuino. Quien cuenta ofrece un idioma, quien lee traduce y reinserta en su experiencia. Es significativo ver cómo un texto tan conocido como el de Lc 10,38-42, donde dos mujeres (Marta y María) entablan un diálogo directo con Jesús, se ha interpretado tradicionalmente³⁴ de forma preponderantemente simbólica, convirtiendo a los personajes femeninos en

modelos éticos que reforzaban el *status quo* social delimitando los espacios de acción posibles para la mujer. Cuando se bucea más a fondo descubrimos que su contexto original es la situación socio-eclesial de Lucas, donde se busca justificar la imposibilidad de un papel dirigente de las mujeres en la comunidad a partir de la palabra de Jesús. Esta constatación no impide redefinir de forma retórica los parámetros del texto. Primero evidenciando la perspectiva del texto, segundo desacralizando el marco cultural que lo sustenta y tercero reinsertándolo en el ámbito actual de la experiencia de las mujeres.

Aplicando así, un análisis retórico a los textos podemos dar a luz la revelación como mujeres, partícipes e interlocutoras válidas, de un Dios que también habla con nosotras, en nuestro hoy de la historia. La cuestión al interior de la teología, en relación con la experiencia de las mujeres que se va fraguando en el nuevo paradigma cultural, no está ya tanto en si Dios se revela o no, sino de qué Dios estamos hablando y para quién se pronuncia. El desafío nos compromete y nos urge a ejercitar la audacia, pues cualquier ejercicio de libertad que hagamos requiere que seamos capaces de imaginar una realidad diferente³⁵.

Entre la palabra narrada y las voces olvidadas: el canon

Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que vimos detenidamente y nuestras manos palparon; acerca de la Palabra de la Vida, pues la vida se manifestó, y hemos visto, y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna que existía con el Padre/Madre y se nos manifestó, lo que hemos visto y hemos oído os lo anunciamos también a

³¹ Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, o. c., 57.

³² Un buen ejemplo de ello lo tenemos de la mano de Dolores Aleixandre en su artículo “Las matriarcas”, en I. Gómez-Acebo (ed.), *Relectura del Génesis*, DDB, Bilbao, 1999, 71-110.

³³ E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, o. c., 72.

³⁴ Para las diferentes interpretaciones sobre el texto ver E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, o. c., 83-90.

³⁵ *Ibid.*, 78-203.

vosotros/as; y ese compartirlo todo es con el Padre/Madre y con su Hijo Jesucristo. Y escribimos esto para que nuestra alegría sea plena.

1 Jn 1,1-4

Las diferentes tradiciones religiosas que han surgido en la historia, en la medida que su experiencia fundante va tomando cuerpo, van reflejando en un compendio de escritos sus afirmaciones básicas y sus certezas profundas. Este proceso de dar forma a la palabra pronunciada en sus orígenes, nace de la necesidad de definir su propia identidad, tanto dentro de su propia comunidad creyente, como frente al entorno social que la nutre. Toda religión, de una u otra manera necesita para tener carta de ciudadanía social y capacidad de permanecer en el tiempo, un compendio literario que recoja sus afirmaciones básicas y defina sus certezas profundas.

El establecimiento definitivo de un canon o de un compendio de escritos sagrados, es siempre competencia de una autoridad religiosa. Pero esta decisión final no es lo más importante, sino el proceso histórico que hace que determinados libros adquieran carácter sagrado y reconocimiento canónico.

En la tradición cristiana este proceso va a venir marcado por el concepto de canonicidad que surge de la conciencia de la Iglesia naciente de que existen una serie de escritos que recogen la verdad revelada y que se van convirtiendo en norma y referente para la fe.

La cristalización del canon en unos escritos comienza siendo un camino abierto, que se va configurando en el tiempo de la mano de factores de orden literario, social y teológico de gran calado. No hay de entrada un mapa de ruta predeterminado, es decir, no se parte de una definición previa de lo que es ortodoxo, sino que la determinación de los libros que van a pertenecer a la lista oficial de la Iglesia es fruto de un largo

itinerario no exento de ambigüedades, de pactos, de exclusiones, e incluso de una cierta pérdida de identidad, nacida de la inserción social y cultural en los nuevos ámbitos de evangelización.

El movimiento de Jesús, que en sus comienzos fue un grupo de renovación intrajudío, se expande rápidamente y se ve desafiado tanto por el judaísmo como por el mundo grecorromano. En este escenario urge una negociación de identidades: el judaísmo y el cristianismo deben diferenciarse como religiones independientes y la cultura grecorromana y el cristianismo tienen que entenderse. El canon en este contexto se va definiendo como la necesidad de un recurso normativo y de unidad para la naciente Iglesia.

La aparición de diferentes vías susceptibles de generar la identidad cristiana a partir de posturas divergentes frente a la herencia hebrea, a la incorporación de la gnosis al pensamiento cristiano y al progresivo asentamiento escriturístico del mensaje en los nuevos contextos sociales, van a hacer surgir a partir del siglo II la conciencia de que no todo vale, comenzándose a trazar la línea divisoria entre la ortodoxia y la herejía.

Los estudios feministas del Nuevo Testamento han puesto en evidencia también las funciones socio-políticas del canon, y cómo su aparición supuso la marginación de escritos provenientes de grupos en el que el protagonismo de las mujeres era mayor³⁶. El carácter canónico de los primeros escritos cristianos tuvo lugar en una época en la que los diferentes sectores de la Iglesia estaban inmersos en una amarga batalla a propósito de las responsabilidades que debían ejercer las mujeres y su papel dentro de la institución naciente. La Iglesia patristica posterior definió la ortodoxia a partir de la Iglesia patriarcal relegan-

³⁶ Cf. G. Duby – M. Perrot (eds.) *Historia de las mujeres. 1. La antigüedad*, Taurus, Madrid 2000, 508-511.

do a la mujer a la herejía: Orígenes concede que hubo mujeres profetas, pero recalca que no hablaron públicamente y en particular, en las asambleas de la Iglesia. Crisóstomo confirma que en los tiempos apostólicos las mujeres viajaron como misioneras predicando el evangelio, pero aclara que si pudieron hacerlo fue sólo porque en los comienzos de la Iglesia la condición evangélica así lo permitía³⁷.

Este carácter condicionado de los textos nos debe alertar, y llevarnos a formular la pregunta por el significado del canon y cómo debemos entenderlo hoy, cuando las condiciones históricas y sociales han cambiado, y la ilustración, el feminismo y otros movimientos emancipatorios del ser humano y del mundo, han cuestionado sus justificaciones y han denunciado sus intereses. Según Theissen la redacción de los evangelios responde a una política eclesial de asentamiento y definición de las comunidades, priorizando una serie de tradiciones³⁸. Este condicionamiento cultural e histórico del canon no debe llevarnos a anular su valor, sino a resituarlo de forma diferente en la historia de fe y de la cultura.

Un poco de historia...

El movimiento que se genera tras la ejecución de Jesús de Nazaret tiene su origen en la experiencia significativa de que ese hombre, Jesús, ha sido ratificado por Dios, exaltado, resucitado. La primera proclamación (kerigma) consiste en un discurso sencillo en forma de relato que busca atestiguar el hecho ante sus contemporáneos, fundamentándolo en los testigos oculares y en las

escrituras hebreas³⁹. Aunque en principio podríamos decir que el kerigma no tiene género, desde muy pronto la ausencia de las mujeres como interlocutoras parece ser un hecho. Los Evangelios dejarán constancia de que el papel de las mujeres en estos primeros momentos es relevante, ya que son las protagonistas de los relatos en torno a la tumba vacía y de algunas de las apariciones, pero su voz parece dejar de escucharse a partir del momento mismo en que testimonian "*haber visto al Señor*". Si bien es verdad, que la exégesis feminista ha recuperado nombres y actuaciones de las mujeres en los libros canónicos, ha denunciado los silencios y ha hecho nuevas lecturas hermenéuticas, incluso de los textos más claramente antifeministas, no se deja de constatar su falta de protagonismo y un claro proceso de silenciamiento⁴⁰.

Durante lo que se considera la época apostólica (hasta el año 70), no hay más Escritura que la judía, leído a la luz de la vida y muerte de Jesús de Nazaret, llamado Cristo. Los documentos más antiguos recogidos posteriormente en el canon del Nuevo Testamento, que son las cartas de Pablo, contienen abundantes citas de libros del Testamento Judío y testimonian la utilización de la hermenéutica rabínica de las Escrituras.

Cuando se están formando los libros que luego generarán el Nuevo Testamento, no existe todavía un canon normativo definitivo en el judaísmo y será incluso la presencia cristiana la que ayude a forzar una definición de su literatura sagrada. El primitivo cristianismo se sintió heredero de las tradiciones de Israel y asumió como parte de su Escritura la judía, en su versión

³⁷ Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, o. c., 90.

³⁸ G. Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Verbo Divino, Estella 2002, 11-16.

³⁹ "A ese Jesús Dios lo ha resucitado, y de ello somos testigos todos nosotros..." (Hch 2, 22-36), "y fue sepultado; y al tercer día resucitó según las escrituras..." (1 Cor 15,1-8).

⁴⁰ No hay más que ver lo antagónicos que siguen resultando textos como Gál 3,25-29 y 1 Pe 3,1-8.

griega de los XXL como lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que la mayor parte de las citas de la Biblia judía en el Nuevo Testamento pertenezcan a esta versión⁴¹.

Cuando comienza el siglo II, el cristianismo posee ya una tradición, es decir una historia narrativa de sus orígenes que sostiene su identidad. La transmisión sigue siendo preeminentemente oral⁴² pero se inicia un proceso de asentamiento de los escritos generados en el siglo anterior, a partir de la necesidad de entenderse a sí mismo en su verdad y definir las bases de su propia hermenéutica de las escrituras judías⁴³. La indeterminación dogmática, que todavía existe, favorece una interpretación variada de la Escritura, a la vez que la dispersión geográfica y cultural de las comunidades hace posible el pluralismo doctrinal⁴⁴.

La cosa cambia a partir de mediados del siglo II cuando la diversidad de concepciones se empieza a sentir como amenaza⁴⁵, apareciendo un

⁴¹ Cf. V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios*, o. c., 189.

⁴² Así lo atestigua Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica* cuando narra como Papias mantiene su interés por mantener el testimonio de la tradición oral (Hist. 3,9,4).

⁴³ Cf. J. Treballe Barrera, *la Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998, 264-267.

⁴⁴ La carta a los Corintios de Clemente de Roma ejemplifica este proceso y en ella nos encontramos cómo el autor interpreta las Escrituras a la luz de un problema comunitario a la vez que utiliza la palabra de Jesús como argumento de autoridad sin referirse a ningún escrito concreto (aunque se pueda deducir qué escritos están en la base de sus citas). Cf. F. Culdaud (dir.), *En el origen de la palabra cristiana. Tradición y escrituras en el siglo II*, Verbo Divino, Estella 1993. Aquí se pueden ver diversos textos y autores que ejemplifican ampliamente este dato.

⁴⁵ La tesis de Marción (140), que afirmaba el cristianismo como una religión radicalmente nueva en oposición al judaísmo, obligó a la joven Iglesia a aclarar la cuestión del canon de las Escrituras cristianas. Y esto con una doble inten-

discurso de tipo apologético en contra de los adversarios de afuera: los judíos y paganos primero y luego contra los disidentes que se manifiestan dentro de la Iglesia, los llamados herejes⁴⁶.

El desarrollo del gnosticismo en sus diversas modalidades llevó a la naciente iglesia a tomar una serie de medidas: legitimar una gnosis cristiana, conservar el Antiguo Testamento como integrante de la revelación cristiana y preservar el carácter histórico del mensaje cristiano. Era necesario definir los límites y serán el agrandamiento de los diferentes modos de entender la fe cristiana, el distanciamiento del judaísmo y los modelos culturales los que marquen las fronteras.

La delimitación de lo que se acepta (ortodoxia) y lo que se niega (heterodoxia) se va a ir configurando además, en el marco de una sociedad que legitima la voz masculina y rechaza la de las mujeres como marginal y excéntrica. Así, el judaísmo había desarrollado dentro de su legislación importantes tratados en los que se delimitaba los espacios abiertos a lo femenino. A nivel religioso, el tratado talmúdico de la Nidda codificaba extensamente las marginaciones rituales de las mujeres y la tradición rabínica había desarrollado sentencias en las que se consideraba una virtud no dar oídos a palabras femeninas⁴⁷. El mundo grecorromano ofrece más espacios religiosos y de palabra a las mujeres, a través de determinados cultos (tesmoforias, vestales, matronas...) aunque

ción: para determinar cuáles de los escritos cristianos entraban en el canon y su relación con la Biblia de Israel. Cf. A. Piñero, *Cómo y por qué se formó el NT: el canon neotestamentario*, en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, El Almendro, Córdoba 1991, 339-397.

⁴⁶ Cf. B. Sesboüe – B. y J. Wolinski, *El Dios de la Salvación*, Sígueme, Salamanca 1995, 35-38.

⁴⁷ Rezaba el famoso precepto de Yosé b. Yohanán de Jerusalén “No hables mucho con una mujer”.

de manera controlada y subsidiaria⁴⁸. No es extraño por tanto que los dirigentes de la naciente Iglesia se sintiesen deudores de este humus cultural y desarrollaran argumentaciones tanto a partir del entorno como a partir de sus propias escrituras, nacidas también dentro de este contexto.

Estudios recientes⁴⁹ sobre la génesis del canon resaltan los datos de pluralidad y disidencia ya desde los propios testimonios de los textos incluidos en el canon, pero apenas dan espacio a ver qué tipo de incidencia tuvo el conflicto con el protagonismo y autoridad de las mujeres en ese proceso, de qué corrientes se hacen deudoras y cuáles son las marcas que hacen intuir que la falta de significatividad femenina nace de un doble conflicto, por un lado el contexto, que les impide concebir un protagonismo religioso absoluto, sobre todo en el ámbito de los ministerios, y por otro la consideración antropológica y social de que es antinatural que la mujer tenga palabra propia en espacios públicos.

Los testimonios, tanto de la ortodoxia como de la disidencia, que se han conservado, o al menos los que se suelen manejar en los manuales de teología, son de pensadores varones. En ellos se tratan como herejías los conflictos ideológicos y teológicos que comienzan a surgir⁵⁰ y en ocasiones se alude a la presencia de las mujeres en esos movimientos heterodoxos como una manera

más de desvalorizarlos. El famoso texto *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon (siglo II) refleja perfectamente esta circunstancia, cuando se ocupa de Marcos el mago afirmando que busca atraerse a las mujeres ricas y elegantes a través de un discurso halagador invitándolas a profetizar⁵¹. Hay que anotar además que en los propios escritos canónicos del Nuevo Testamento existen ya claras alusiones a conflictos en lo que se refiere al protagonismo de las mujeres, como es el caso de Ap 2, 20-25 o 1 Tm 2,8-15, donde ya se relaciona herejía y mujer. Se produce, por tanto, un proceso circular en el que la postura ortodoxa se asienta en las afirmaciones de determinados escritos de los comienzos, a la vez que la autoridad y la ortodoxia de determinados escritos cristianos, viene también marcada por sus posturas culturalmente patriarcales.

En el otro lado de la historia tampoco es infrecuente que los grupos considerados herejes busquen también asentarse en los orígenes apostólicos ampliándolos a figuras femeninas como Magdalena, Salomé o Marta y apelando a textos como Gal 2,28 o a libros como las Hechos de Pablo y Tecla⁵².

El canon es, por tanto, una necesidad a la hora de configurar el cristianismo como religión estable. Sus comienzos, sin embargo, no son tan nítidos ni fáciles de rastrear. El proceso de emergencia de una escritura cristiana en los primeros siglos no fue rápido ni unívoco. Su fijación absoluta no va a ser tampoco inmediata.

⁴⁸ Cf. G. Duby – M. Perrot, *Historia de las mujeres*, o. c., 445ss.

⁴⁹ Cf. J. Treballe Barrera, *la Biblia judía*, o. c., 159-261, y G. Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, o. c., 9-17.

⁵⁰ La concepción clásica de la herejía presupone una conciencia de ortodoxia que comienza a autodefinirse en el siglo II, a partir del planteamiento de Marción de reducir los libros de la Iglesia a Lc y diez cartas de Pablo y a las nuevas interpretaciones cristianas del gnosticismo. Cf. A. Piñero, *Cómo y por qué se formó el NT*, o. c., 377-382.

⁵¹ Poco a poco se va constituyendo una tradición de mujeres heréticas que se va a convertir en topos deslegitimador y así Jerónimo, ya en el siglo V, cuando ataca a Pelagio y a su círculo de mujeres aducirá una lista de mujeres (que él denomina “mujercillas”) que han contribuido al “misterio de la iniquidad”.

⁵² Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, o. c., 88-93.

Las disputas iniciales entre hebreos y helenistas (Hch 6,1-7), la polémica de Pablo con sus opositores judaizantes marcaron los primeros conflictos. Se trataba sin embargo, en estos primeros momentos de clarificar la auténtica interpretación de la única Escritura hasta el momento existente, la hebrea.

La conciencia de la autoridad indiscutible de Jesús en su palabra y en su persona, va a posibilitar también el origen de una tradición, primeramente oral y luego en pequeñas colecciones de las palabras de Jesús, a la vez que se van desarrollando un conjunto de interpretaciones autorizadas recogidas por escrito, frecuentemente en las cartas que los primeros dirigentes de comunidades escribían, de la vida y mensaje de Jesús⁵³. En la confluencia de todo ello verán la luz los distintos evangelios.

Esta incipiente literatura de cuño explícitamente cristiano no compite inicialmente con la Escritura judía. Los primeros escritos de los Padres apostólicos, en los albores del siglo II, apenas la citan⁵⁴ y si aluden a Palabras de Jesús, las introducen con la fórmula *El Señor dice*, que expresa la autoridad de esas palabras pero no la canonicidad de los escritos que las contienen. A mediados del siglo II Justino testimonia ya en sus escritos que los evangelios eran leídos junto con los escritos de los profetas en la liturgia eucarística, y comienzan a aparecer testimonios de la existencia de una colección de cartas de Pablo, pero no hay signos claros de una conciencia canónica explícita⁵⁵. Será a comienzos del siglo III cuando aparezcan las primeras listas de libros

canónicos⁵⁶ y, aunque no totalmente coincidentes, sí muy semejantes a la que conocemos hoy. El siglo IV, será el momento en el que las diversas listas canónicas empiecen a confluír y se comience a clarificar (en unos lugares antes que en otros) la postura ante libros de los que se dudaba de su canonicidad como Hebreos o Apocalipsis⁵⁷.

Esta rápida configuración canónica tiene un origen oscuro, ya que no podemos concluir ninguna razón con peso suficiente que explique el proceso. Tenemos los datos pero muy pocas explicaciones. Las distintas hipótesis⁵⁸ formuladas en el último siglo no pueden más que aludir a una confluencia de factores que posibilitaron la emergencia del canon cristiano.

Este breve perfil histórico demuestra, sin embargo, que el principio canónico está marcado por una cultura y sus prioridades y que la recepción comunitaria de los textos, su origen apostólico y su ortodoxia, no son principios discernidores neutrales, aunque sí significativos y determinantes. La elección de unos escritos u otros tiene también que ver con el azar, pero le debe mucho más a una configuración determinada de la autoridad, marcada por planteamientos patriarcales y androcéntricos que definieron ideológicamente lo ortodoxo y lo herético, lo apócrifo y lo canónico. El hecho de que la matriz de la fe cristiana se recogiese en *la regla de fe*, no supone que su explicitación y sus marcos teóricos fuesen culturalmente neutros, puesto que la palabra autorizada en la Iglesia naciente, en el paso de la primera

⁵³ Cf. A. Piñero, *Cómo y por qué se formó el NT*, o. c., 341-2; Treballe Barrera, *La Biblia judía*, o. c., 263-267

⁵⁴ Hasta el año 150 aproximadamente, sólo se encuentran tres citas evangélicas: Ep. Bernabé 4,14 = Mt 22,1; 2 Clem 2,4 = Mt 9,13; 2 Clem 14,1 = Mc 11,17

⁵⁵ Cf. A. Piñero, *Cómo y por qué se formó el NT*, o. c., 344-346.

⁵⁶ Canon Muratori (Roma), Lista de Ireneo de Lyon en su obra *Adversus Haereses* (Las Galias), Testimonio de Tertuliano (Norte de África), testimonio de Clemente de Alejandría (Oriente).

⁵⁷ Cf. A. Piñero, *Cómo y por qué se formó el NT*, o. c., 386-89.

⁵⁸ Para ver un resumen de las diferentes hipótesis ver: A. Piñero, *Cómo y por qué se formó el NT*, o. c., 347-377.

a la segunda generación cristiana, se determinó genéricamente, es decir se priorizó la voz masculina. Esto supuso una pérdida progresiva de la presencia de las mujeres en los ámbitos de decisión y pensamiento autorizado, por lo que sin que se niegue en absoluto la validez y autoridad de los escritos, sí quedan incompletas las voces que interpretan y formulan históricamente el cristianismo.

Y a partir de ahí qué...

La existencia del canon, es por tanto, una realidad concreta que nace de una necesidad práctica de autodefinición eclesial y que se concibe a partir de unos criterios teológicos como son apostolado, catolicidad, ortodoxia y empleo en las comunidades primitivas; pero también desde unos criterios históricos y sociales como la desaparición de los primeros testigos, el agotamiento de la tradición oral o el contexto patriarcal. Toda esta situación hizo posible dar a luz el canon que conocemos, pero la dificultad surge cuando hoy tenemos que asumirlo en tan larga distancia cultural, sobre todo las mujeres, hijas todavía ilegítimas de esa decisión.

Si nos paramos un poco ante los libros de la Biblia, en seguida descubrimos que no son un todo homogéneo, son plurales en sus concepciones y diversos en sus teologías. El simple hecho de haber conservado cuatro evangelios en lugar de uno, a pesar de los intentos de unificarlos como el de Taciano y su Diatessaron, informa de la imposibilidad de allanar la diversidad y de la necesidad de negociar las diversas tradiciones existentes.

En general solemos buscar principios aglutinadores de la realidad que nos permitan descubrirle una lógica. No siempre nos sentimos a gusto cuando hay que conciliar la pluralidad y

buscamos un principio que lo unifique todo. Eso mismo ha ocurrido con muchos de los intentos de conciliar el pluralismo de la Escritura y su normatividad canónica. Descubrir la complejidad del proceso de canonicidad y percibir, a pesar de su origen patriarcal, la presencia en él de la pluralidad e incluso de la pervivencia de los opuestos ha invitado a menudo a buscar al menos un principio aglutinador que sea autoritativo para la identidad cristiana, proponiendo un canon dentro del canon que jerarquice las afirmaciones de los textos bíblicos. Esta pragmática del canon dentro del canon nace dentro del espíritu de las iglesias protestantes y se traduce en el mundo católico como jerarquía de verdades. Esta posibilidad es además barajada en contextos diversos, que imponen necesariamente perspectivas distintas y resulta lógico que cada perspectiva tienda a organizar de un modo peculiar los diferentes elementos que entran en su comprensión global de lo revelado⁵⁹.

Partiendo del hecho de que fundamentalmente los textos fueron escritos por varones en una sociedad patriarcal, la reflexión teológica hecha por mujeres ha buscado encontrarse en ellos, despatriarcalizando en lo posible sus contenidos y priorizando las páginas que dentro de la misma Biblia son críticas con ese patriarcado.

Un intento que podríamos calificar de ortodoxo, porque se sitúa desde la noción oficial de canon, para intentar hacer una lectura correcta de los textos, parte del supuesto de que el canon está en los textos y no es una norma externa, apostando ante los textos conflictivos por una jerarquía de verdades: no es lo mismo que Ef 5,24 diga: "como la Iglesia se somete a Cristo, así también las esposas deben someterse a sus maridos en

⁵⁹ Cf. A. Torres Queiruga, A., *La revelación en la realización del hombre...*, 431.

todo” al texto paradigmático de Gál 3,28. En este intento se distingue lo que es cultural de lo que es universalizable, porque no es lo mismo que Pablo en 1 Cor 11,2-16 justifique el uso del velo para las mujeres, que la afirmación sobre la igualdad de Gál 3,28. Ante la fuerza patriarcal de muchos textos esta postura intenta relativizar esa evidencia argumentando la imposibilidad de comparar las culturas, pero con eso oscurecen también los espacios liberadores de la Biblia. Finalmente intentan despatriarcalizar la Escritura rescatando los textos femeninos, priorizar los textos de mujeres fuertes o las imágenes femeninas de Dios, y reformulando los textos patriarcales como memoria de las víctimas. Pero se ignora a menudo la crítica a la preeminencia masculina que recorre los textos y que lo universal también es un concepto adquirido desde la cultura.

Una salida al carácter androcéntrico inevitable de los textos bíblicos es la propuesta de un canon feminista como recurso que genere un principio central que confiera autoridad a la lucha feminista. Rosemary Radford Ruether⁶⁰ por ejemplo, piensa que esa norma crítica debe ser extrínseca al texto bíblico, a través de la correlación entre principio feminista crítico y el principio crítico por el que el pensamiento bíblico se critica a sí mismo.

Algunas teólogas feministas, sin embargo, abogan por una vía más drástica: crear un tercer testamento que recoja la experiencia que la mujer tiene de Dios⁶¹.

La solución planteada por E. Schüssler Fiorenza es un intento nada desdeñable de evitar

los agujeros negros de las otras propuestas. Ella⁶² plantea que la Biblia funcione como un prototipo estructurador y no un arquetipo invariable para que sea un paradigma con final abierto que fije la experiencia en movimiento y posibilite la transformación. Si el lugar de revelación no es el texto androcéntrico, sino la vida y el ministerio de Jesús y el movimiento de mujeres y hombres impulsado por él, deberemos desarrollar métodos histórico-críticos que permitan una lectura feminista de los textos bíblicos⁶³. Conocer los orígenes del canon no supone pasar por alto los espacios de libertad que su misma constitución permiten y menos ignorar que, a pesar de que se han priorizado determinadas líneas de pensamiento, sus raíces y testimonio están en confrontación dialéctica con el desafío que supuso la presencia en la historia de Jesús de Nazaret. A pesar de los filtros que imponen los textos y de nuestras propias miradas contextuales, hay en la Biblia una fuerte carga desestabilizadora que necesita ser continuamente recuperada para que pueda ser creíble y pueda ser real su pretensión de ser un referente de liberación, salvación y sentido⁶⁴. Lo que nos estamos jugando realmente en todo este proceso es qué tipo de relaciones deben generarse entre la revelación como escritura y el ser humano, más que la definición unívoca de la normatividad y autoridad del canon.

El hecho de que las mujeres se hayan convertido en interlocutoras válida de la revelación ha puesto en cuestión muchos a priori culturales y con ellos algunos fundamentos de la autoridad bíblica, pero a la vez ha abierto nuevos espacios mayéuticos capaces de dar a luz de nuevo la

⁶⁰ Cf. R. Radford Ruether, “*Interpretación feminista: un método de correlación*”, en L. Russel, M. (ed.), *Interpretación feminista*, DDB, Bilbao 1995, 140.

⁶¹ Para obtener más datos sobre esta postura, cf. “Las escrituras sagradas de las mujeres”, *Concilium* 276 (junio 1998).

⁶² Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, o. c., 194.

⁶³ Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, o. c., 73.

⁶⁴ Cf. M. A. Farley, “Conciencia feminista e interpretación de la Escritura”, en L. Russel, M. (ed.), *Interpretación feminista*, o. c., 50-52.

Palabra de Dios en el presente, dentro de una comunidad de iguales y con la voz de las mujeres.

El reto sigue abierto y las soluciones nunca podrán ser más que parciales, pero desde la perspectiva feminista este ingente esfuerzo de transformación se puede experimentar preñado de esperanza; y, parafraseando una afirmación de Adriene Rich, podríamos concluir que “nuestras heridas vienen del mismo lugar que nuestro poder”⁶⁵.

La seducción de la palabra recordada: hermenéutica

Os aseguro que en cualquier lugar del mundo donde se proclame el Evangelio se recordará este en memoria de ella.

Mc 14,9

Los seres humanos necesitamos hacer palabra la realidad para poder comprenderla. Negar a alguien la palabra supone negarle parte de su existencia y su verdad. El fenómeno de la revelación, como hemos visto, es subsidiario del lenguaje y este a su vez está marcado por las cosmovisiones que lo crean y por los acontecimientos que lo generan.

Toda palabra está necesitada de marcos de referencia simbólicos que la hagan ser, que le permitan encarnarse en las situaciones que formula. Cuando el lenguaje toca la realidad de la trascendencia se convierte en metáfora, pero no como un instrumento estético, sino como una necesidad honda que lo define y lo estructura⁶⁶. La verdad del mensaje se convierte en referente de sentido y sobrepasa la literalidad de los conceptos. Cuando

buscamos desentrañar los contenidos que vienen rubricados como Palabra de Dios, necesitamos no sólo crearlos, sino hacerlos creíbles para el propio camino humano emprendido. El proceso de comprensión que entonces iniciamos no puede basarse en una autoridad previa otorgada a unos textos que se autodefinen como venidos de la divinidad. Su lectura necesita primero tener algo que ver con nosotros/as, reconocernos en ellos y poder, más allá de sus formulaciones, encontrarnos con su verdad. Interpretar lo escrito no será, de esta manera, un mero ejercicio de erudición, sino una exigencia intrínseca al propio origen de la palabra.

La Biblia, como Palabra de Dios, está mediada histórica y lingüísticamente y por tanto, nuestro acercamiento a ella tiene que estar siempre acompañado por la necesidad de interpretarla para comprenderla. Su validez está marcada por la capacidad que tengamos los seres humanos de superar los contextos en que ella ha sido verbalizada y traducida a un lenguaje, tanto gramatical como simbólico, concreto. La urgencia de asumir ese reto, evitando todo literalismo o fundamentalismo, viene de la mano de la toma de conciencia de la distancia temporal del lector, y de su capacidad para aprehender su mensaje más allá de los límites que marcaron las intenciones del autor y de hacer estallar su situación presente en el texto. No basta con aplicar técnicas exegéticas que nos adentren en el sentido e intención del texto en sí mismo, sino que es necesario que pueda ser abierto a nuevos significados y nuevos modos de apropiación. La hermenéutica se convierte, entonces, en el único medio posible para que lo leído supere sus condiciones históricas y pueda adquirir significatividad en el hoy.

Cuando las lectoras de la Biblia somos mujeres conscientes de nuestro propio estar en el mundo, sobre todo en el contexto emancipatorio del último siglo, a la dificultad inicial de todo escrito del pasado se le añade la constatación de que a la

⁶⁵ A. Rich, A, *The Dream of A Common Language: Poems 1974-1977*, Nueva York 1978, 3.

⁶⁶ Cf. S. M. Schneiders, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Harper Collins, Nueva York 1991, 27-33.

hora de verbalizar la revelación, apenas se ha contado con nosotras y los escritos se perciben nacidos en un marco patriarcal y androcéntrico. Esta constatación ha llevado a la teología feminista a buscar instrumentos hermenéuticos y exegéticos que posibilitasen a las mujeres encontrarse con la verdad liberadora y salvífica de la revelación. Si bien es verdad que las mujeres hemos leído e interpretado las Escrituras siempre, no en todos los momentos históricos ni todas las mujeres hemos caído en la cuenta de la necesidad de aplicar una hermenéutica bíblica que tuviese en cuenta las voces y los silencios, los modelos y las ideas sobre nosotras que residían en las páginas bíblicas, en la búsqueda de un nuevo marco referencial que nos permita apropiarnos de forma nueva, significativa y liberadora de la Palabra de Dios.

Progresivamente hemos caído en la cuenta de la necesidad de recuperar los escritos de mujeres de otras épocas y culturas, para resaltar su visión de la Escritura y encontrarnos con la memoria de nuestras antepasadas, aunque en ese camino las sintiésemos a menudo participando de sociedades patriarcales e interiorizando muchos de sus valores⁶⁷. Los estudios sobre las mujeres de la antigüedad han recuperado jirones de su actuación, pero la insignificancia de sus huellas parece querer decirnos que su aportación también lo fue. Pero, el hecho de que haya llegado hasta nosotros muy poco de sus historias no significa que no hubiese más, sino que ha permanecido lo que la cultura androcéntrica permitió. Lo importante no es lamentarse ante ese hecho, sino relatar de nuevo las luchas de las mujeres que en sus contextos de marginación buscaron confrontar al sistema y pronunciar su palabra.

Sólo en el contexto del movimiento de las mujeres del último siglo, y especialmente en los

⁶⁷ Es significativo constatar cómo la carta a Timoteo (2,3-5) recomienda a las ancianas que aconsejen a las jóvenes para que cumplan sus tareas patriarcales.

últimos veinte años aproximadamente, hemos empezado las mujeres a explorar las implicaciones y posibilidades de una interpretación bíblica que tome en cuenta el silenciamiento femenino llevado a cabo por la institución eclesial. A menudo una de las mayores dificultades que tienen las teólogas feministas a la hora de hacer creíbles sus investigaciones, es la de hacerse un sitio en los espacios de producción de pensamiento. La exégesis en general presume de una neutralidad axiológica que está lejos de conseguir, pues sigue ignorando que el paradigma científico no es objetivo a pesar de ser racional y que su marco interpretativo está cargado de supuestos ideológicos⁶⁸. La exégesis feminista, además del esfuerzo de abrir nuevos caminos a las lecturas bíblicas, se ve urgida continuamente a defenderse de las sospechas de subjetivismo y parcialidad, a reivindicar la perspectiva como eje fundamental de la racionalidad y a demostrar insistentemente su capacidad para ser miembro de pleno derecho de la comunidad científica. El desafío es negociar las prioridades desde una igualdad de oportunidades sabiéndose, como diría Elisabeth Schüssler Fiorenza, residentes extranjeras⁶⁹.

La Biblia se convierte muchas veces en un objeto de ciencia al margen de las inquietudes religiosas y socio-políticas de sus investigadores. No es infrecuente encontrar teólogos/as (con más frecuencia los varones) que defienden en el aula o en sus libros una exégesis crítica y liberadora pero que en un ámbito celebrativo o vivencial recuperan el tono doctrinal sin cuestionar determinadas afirmaciones religiosas de rancio abolengo⁷⁰. En

⁶⁸ Cf. M. Navarro, "La exégesis feminista del Nuevo Testamento: con acento extranjero", *SalTer* (2000), 643-654.

⁶⁹ Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, o. c., 234.

⁷⁰ Cómo es posible que se defienda una imagen del Dios de Jesús liberadora, infinitamente opuesta al mal y todo amor y luego no nos importe decirle en la liturgia "Señor ten piedad".

el fondo, esta disyuntiva nace de una comprensión dualística de la realidad que sitúa lo científico en un lado y lo subjetivo en el otro. Sin embargo, el objetivo de la interpretación bíblica no es sólo explicar y entender, sino finalmente llevar a cabo una praxis nueva y diferente⁷¹. El feminismo en general ha denunciado que nada se ejerce sin compromiso y ha criticado esa falacia del dualismo discursivo a favor de una praxis conscientemente comprometida con la liberación.

Los estudios bíblicos sobre las mujeres han planteado nuevas cuestiones, con la intención de recobrar la herencia bíblica de las mujeres como potencia religiosa para el presente y para el futuro. Conjuntamente con la crítica literaria bíblica feminista, las teorías críticas postmodernas y la historiografía feminista, los estudios bíblicos feministas han desarrollado varias aproximaciones y estrategias para leer la Biblia⁷².

En este contexto necesitamos nombrar y recordar la experiencia femenina bíblica, narrándola para el hoy, de forma que nos sintamos todos, mujeres y varones, portavoces de la revelación y herederos de la tradición cristiana que subyace en los escritos canónicos y en la ya larga historia eclesial.

El poder de nombrar

El recuerdo de mujeres como las que recoge el capítulo 16 de la carta a los Romanos⁷³, más allá del mero enunciado de sus nombres es una invitación a recoger su antorcha olvidada y reivindicar su poder de dar y tener palabra en unos

contextos que velaron su presencia y domesticaron su discurso. Interpretar la Biblia desde los contextos plurales de las mujeres, encontrarse con las antepasadas que nos devuelven la herencia del pasado, no es un mero ejercicio intelectual secundario. Preguntarse por el por qué y el cómo esas mujeres de la carta a los Romanos están ahí, supone tomar conciencia de su existencia, recuperar su autoridad institucional⁷⁴ y reivindicar una historia del cristianismo donde las mujeres han participado de forma activa. La autoridad que estas mujeres, miembros del cristianismo naciente, ejercieron tiene que ver no sólo con su cargo institucional, sino también con su función de maestras y profetas.

La hermenéutica feminista es consciente de su pluralidad y de su necesaria contextualización. Sabe que los datos y los hechos nacen ya interpretados y que de lo que se trata no es de ser neutrales, sino de liberar las tradiciones que se han quedado en el camino, de dejar de decirse en lengua extranjera y de hacer posible una comunidad de iguales donde el poder sea democrático y las relaciones inclusivas.

La necesidad de sentirnos reconocidas en la revelación bíblica y tener una palabra autorizada en los estudios bíblicos ha favorecido la búsqueda de maneras de acercamiento a la Palabra de Dios que posibiliten nuestra permanencia en la tradición bíblica dentro de los múltiples contextos en los que hemos nacido.

La constatación inicial de los silencios y de las ausencias de las mujeres en la Biblia llevó a caer en la cuenta a muchas teólogas en el hecho de que no sólo no existía una neutralidad en el discurso bíblico, sino que además el imaginario simbólico y las construcciones identitarias estaban claramente sesgadas. Esto levantó la alarma

⁷¹ Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, o. c., 224.

⁷² Cf. P. de Miguel, "La Biblia leída con ojos de mujer", en VV. AA., *La mujer en la teología actual...*, 49-71.

⁷³ Febe, Prisca, María, Junia, Trifena, Trifosa, Pérsida, Julia y Olimpia.

⁷⁴ Muchas son descritas con su cargo institucional.

sobre las posibilidades hermenéuticas de reconfigurar las imágenes femeninas que habían permanecido en los textos. Pues no sólo era necesario buscar las voces olvidadas, sino también levantar gruesas capas de interpretación androcéntrica que deformaban muchos testimonios. La crítica textual había captado la imposibilidad de llegar a un texto original puro y la inevitabilidad de manejar las diferentes tradiciones textuales para asentar de alguna manera el marco literario de la revelación. La transmisión manuscrita del texto se definía en su pluralidad de versiones⁷⁵, con lo que eso generaba de problemática a la hora de su definición canónica, pero en ellas se agazapaba también una cuestión cultural e identitaria⁷⁶.

El simple hecho de recuperar los textos sobre mujeres no asegura el acercamiento a su realidad, y menos a su relevancia histórica. La huella de las mujeres en los textos no está exenta de la influencia de la cultura patriarcal, de sus definiciones y de sus símbolos. Cuando se reconstruyen los contextos originales hay que tener en cuenta que la historia no es una descripción transparente de la realidad, los hechos no están ahí para ser recogidos como si de objetos se tratase, sino que son configurados por el propio historiador con los datos que selecciona. La guerra civil española de 1936 puede ser reconstruida como un acontecimiento liberador en la conciencia del país o como

un fracaso político y social, en función del horizonte hermenéutico que el narrador tenga a la hora de comprender su presente y de mirar su pasado. De la misma manera, el acercamiento a los relatos sobre mujeres en la Biblia está siempre condicionado por la conciencia que el/la exegeta tenga de sus condicionamientos ideológicos y sociales, y desde ellos detectar cuáles son las preguntas que es capaz de hacerle al texto. En este sentido, es muy importante tener en cuenta que aplicar una perspectiva de género a los documentos bíblicos no es parcializar la mirada, sino ahondar en las grietas que otras miradas han dejado, a partir de lo que han ocultado o infravalorado de los datos.

La posibilidad de leer el texto oponiéndose a la mediación de género es situarse como *lector/a de la resistencia*⁷⁷, es decir, no dejándose convencer de que lo que el texto confirma sea lo “normal”, a la vez que se hace un corrimiento en los roles sociales asignados, buscando apropiarse también de la autoridad y prerrogativas que la cultura patriarcal concede en exclusividad a los varones, a partir de un lenguaje explícitamente inclusivo⁷⁸.

El recuerdo de una ausencia

La historia no es un relato descriptivo de los hechos tal como sucedieron, sino que es una construcción consciente de las relaciones y luchas de poder del pasado que heredamos. En las narraciones siempre hay unos protagonistas, que aparentemente son los que hacen funcionar

⁷⁵ Cf. Trebelle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, o. c., 285-467.

⁷⁶ En Col 4,15, el autor saluda a una persona llamada Ninfa y a la comunidad que se reúne en su casa. En variantes del código Vaticano o la versión siríaca se refieren a una mujer, pero las variantes occidental y bizantina se definen claramente por el género masculino. Si nos atenemos a la regla de crítica textual que indica que la lectura difícil es probablemente la original pues la tendencia es siempre a clarificar, la lectura original podría ser la de que era una mujer, ya que la posibilidad de que Ninfa sea una mujer es más conflictivo, por venir categorizada como dirigente de una comunidad.

⁷⁷ Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, o. c., 58.

⁷⁸ La categoría de género incluye por un lado la realidad biológica del ser humano pero por otro, y principalmente, una realidad social y política que ha dividido el poder y los roles de forma desigual entre varones y mujeres, con lo cual no es indiferente los referentes simbólicos con que se identifica en una cultura a cada uno de los géneros.

los mecanismos que provocan los acontecimientos, pero en realidad se convierten en pantalla de muchas otras vidas que construyeron las sendas cotidianas y conformaron el centro de la realidad.

Abordar las figuras femeninas de la Biblia tiene que ser un ejercicio capaz de descubrir enfoques implícitos y contextos trastocados. La Palabra de Dios que explicitan los rostros femeninos que salpican la Escritura esconde silencios que sólo es posible verbalizar cuando son descodificados.

A menudo nos sorprendemos cuando descubrimos las pocas imágenes femeninas que tiene nuestra experiencia de fe. La liturgia como ámbito de celebración ha priorizado los testigos masculinos, y, salvo excepciones, nuestros referentes para el seguimiento son varones. Es necesario hacer una apuesta explícita por expresar la experiencia creyente también desde las mujeres y dejar que ellas nos recuerden también su ausencia.

Podemos intentar pensar que los textos bíblicos no son en sí mismos misóginos, puesto que contienen la Palabra de Dios, sino que han sido patriarcalizados por intérpretes que han proyectado sus prejuicios culturales androcéntricos sobre ellos. Pero es muy difícil separar el contenido del continente y la realidad es que las mujeres nos percibimos en los textos como una presencia ausente.

No podemos caer en la ingenuidad de creer que sólo con hacer presentes a las mujeres conseguimos liberar su recuerdo. Es necesario una recreación imaginativa que busque actualizar las historias de mujeres bíblicas sin dejarse atrapar por el marco androcéntrico en que han sido escritas. Hay que aplicar, en palabras de E. Schüssler Fiorenza, una hermenéutica de la sospecha, para no quedarse sólo con la narración, sino también con su función en el texto y su contexto original, porque no es suficiente abstraer los relatos de su contexto, hay que hacer una lectura osada a partir de las marcas opresoras de los textos y elaborar

categorías alternativas que rompan con determinados cánones identitarios y ortodoxos que se fosilizaron en la cultura y se hicieron definitivos.

Un medio a través del cual se definen valores y comportamientos es la iconografía, porque es un medio poderoso para crear imágenes que conforman pensamiento. A lo largo de los siglos los artistas reconocidos que definieron el perfil femenino fueron varones, y las representaciones han llegado hasta nosotras cargadas de estereotipos que no hacen justicia a la realidad.

Estos retratos esconden un dualismo que pocas veces las mujeres se han atrevido a expresar: la distancia entre el modelo y la realidad. El marco en que se gestaron los escritos bíblicos ha favorecido una serie de estereotipos femeninos, que la tradición en sus múltiples manifestaciones ha mejorado con creces ahogando muchas voces disidentes.

Traer a primer plano a las mujeres que de alguna manera han dejado su huella en la Biblia significa también tener en cuenta cómo se han interpretado tradicionalmente esos textos donde aparecían. Toda lectura, sea de un texto o de una imagen, provoca un posicionamiento que nunca es neutral, sino provocado por nuestros códigos existenciales de referencia. Si hemos sido educados en una fe que ha considerado a los varones el prototipo de humanidad, no suele extrañarnos que la imagen definitiva de Dios se identifique con la masculinidad de Jesús y que la palabra más apropiada para nombrarlo sea padre. Nos habituamos a considerar lo inclusivo como masculino y no percibimos la carga de significados que eso tiene y su capacidad de alienación⁷⁹. Si consideramos, por ejemplo, que el término discípulos es masculino, hemos decidido que los seguidores de Jesús eran sólo varones, admitiendo por tanto,

⁷⁹ Cf. E. A. Johnson, *La que es*, o. c., 56-65

implícitamente, que las mujeres no alcanzan ese rango, y si no lo alcanzan, ¿qué aproximación pueden hacer a Jesús, qué papel juegan en la construcción de la Iglesia?, ¿qué tipo de buena noticia es para ellas el evangelio?

La interpretación feminista ha incidido mucho en todo esto, y está demandando una reforma litúrgica que dé más protagonismo a las mujeres y utilice un lenguaje más inclusivo. Aunque este tema del género gramatical ha levantado pasiones enfrentadas, el militar en este ejercicio no supone una estrategia feminista, pues sólo la atención al género gramatical no anula los significados de los textos, por eso es necesario también hacer la lectura crítica de todo el texto y llegar a una traducción histórica y teológicamente adecuada. No sólo es necesaria la gramática lingüística, sino también la gramática cultural que define comportamientos, estrategias de poder, prejuicios y exclusiones.

Las teólogas feministas quieren denunciar estos engaños nacidos de la cultura y anunciar que el Dios que se anuncia en la Biblia es también suyo, aunque les haya llegado por mediación de una tradición religiosa que muchas veces ha mediado en su contra⁸⁰. La historia, la sociología, la narratología o la antropología cultural e incluso la crítica textual se han convertido en valiosos instrumentos para rescatar aspectos ignorados y plantear nuevos marcos de referencia.

Pronunciando la palabra como irresistible utopía: conclusiones

Constatar los condicionamientos culturales y antropológicos que marcan la verbalización de la revelación, no tiene por qué llevar a la negación de

su validez. Toda experiencia humana necesita ser encarnada, posicionada, y por ello, está siempre condicionada por los límites intrínsecos de lo temporal e histórico. Esta realidad nos ayuda a caer en la cuenta de que el único mundo pensable no es el que yo he concebido, ni el que yo he heredado, sino que lo humano se desarrolla en la pluralidad de los matices y en la riqueza de lo diverso. Entrar en diálogo desde esta perspectiva con la Palabra de Dios, aporta la posibilidad de interpretarla más allá de los pliegues sinuosos de su historia.

La dialéctica continua entre palabra humana y divina existente en la Biblia, obliga a mantener la tensión entre lo que se dice y lo que aún está por decir. En la pluralidad de su historia, de sus libros y de sus autores encontramos la gran riqueza reveladora de la experiencia cristiana de la fe, no como un todo cerrado y dogmático, sino como una verdad dinámica que se está continuamente dando a luz en la historia y en la vida creyente.

El canon priorizó unos textos, pero ello no significa que anulase su polisemia. La Biblia tomada como un todo y partiendo del momento en que se constituyó como tal, devuelve el protagonismo no ya a sus autores originales, sino a la comunidad creyente que le da autoridad. Es necesario poner la fuerza no tanto en el hecho de que existe un canon, sino en la capacidad que tiene desde la pluralidad de textos y perspectivas que ha incluido, de seguir posibilitando la interpretación en los nuevos contextos y a la vez mantener una fidelidad creativa con los orígenes.

El estudio de la revelación y el canon desde la perspectiva feminista no supone cuestionar la verdad de la experiencia cristiana, sino sólo las formulaciones ideológicas y los marcos culturales que han acompañado su nacimiento en la historia; pues las representaciones del pasado a través de sus consecuentes modelos metafóricos no son objetivas y por ello es posible agrandar el espacio de

⁸⁰ A. Loades (ed.), *Teología feminista*, o. c., 17.

representación e incluir nuevos protagonistas y perspectivas.

La tarea hermenéutica de la teología necesita interaccionar las distintas estrategias, superando el positivismo de las fuentes, aprovechando las contradicciones y los silencios, para generar nuevos modelos de reconstrucción histórica que superen los dualismos, las ideologías y las ambigüedades.

En este proceso es importante no sólo dirigirse sólo a la academia, sino también a los ámbitos de los movimientos de mujeres. El horizonte es cambiar la realidad, denunciar las funciones ideológicas que ha tenido la Biblia a la hora de legitimar una manera de entender el mundo y de las relaciones humanas, y no sólo desde los marcos del pensamiento intelectual, sino también desde la praxis diaria, que es la que en definitiva refuerza o transforma la vida.

La hermenéutica de los textos si no es un mero juego intelectual, debe ir más allá del significado de los textos y ver los efectos de esos significados y cómo son producidos. Debe entender que el lenguaje no es neutro y el uso que se haga de él produce las ideas y representaciones simbólicas que luego ejercen su poder legitimador en la cultura que lo utiliza.

Evidenciar que la Biblia tiene un marco cultural patriarcal y una cosmovisión androcéntrica no aporta por sí sola la transformación, hay que leer de forma diferente, hay que hacer nuevas preguntas, hay que recrear nuevos escenarios, para hacer posible que la revelación de que es portadora se contextualice de nuevo.

En definitiva, si la Buena Noticia del Evangelio es salvación y liberación encarnada, el feminismo y la Palabra de Dios al final sólo pueden que encontrarse.

Identidad

Elisa Estévez López

Una mirada a las sociedades de los primeros siglos de la época cristiana nos revela que la construcción de la identidad de hombres y mujeres está estrechamente ligada a los *sistemas de significación* vigentes y compartidos en toda el área mediterránea. No es posible preguntarse por la subjetividad de unas y otros sin cuestionarse igualmente el sistema social que ordena y legitima las condiciones de ambos sujetos: el varón y la mujer.

Este artículo no pretende, por consiguiente, preguntarse por la “esencia” del ser, sino que intentará adentrarse por los caminos de la contextualización del yo personal, y preguntarse a partir de algunos textos, *en qué medida* el cristianismo primitivo *abrió o profundizó* vías de construcción social diferentes y plausibles que contribuyeron en mayor o menor medida a transformar las estructuras sociales y, al mismo tiempo, posibilitaron una identidad alternativa para mujeres y hombres. Pero, igualmente, es preciso cuestionarse la retórica de algunas tradiciones escritas que entorpecieron el crecimiento de una humanidad más autónoma y plena. Las dinámicas de resistencia y acomodación al sistema vigente son identificables en los textos de los orígenes cristianos.

Las/os discípulas/os de Jesús formaron parte de una cultura, la mediterránea (en un nivel de gran abstracción), y como el resto de sus contemporáneos construyeron su identidad “en tantos seres de género” pero en el marco de un proyecto

que, al menos en sus inicios más tempranos, les proveyó de categorías de liberación y emancipación que, a pesar de las dificultades y tensiones en las generaciones siguientes, siguieron alimentando la *autonomía* de las mujeres en la sociedad y en la Iglesia. A lo largo de la historia es posible reconocer —a pesar de los esfuerzos de invisibilizarla— una línea de construcción de la identidad autónoma de género en la que el *yo reflexivo y crítico* de las mujeres ha sido de nuclear importancia para lograrla. Es decir, son muchas las mujeres que *han visto por sí mismas* y han hecho del silencio impuesto una *práctica silente* que, en razón del contexto, llegó a ser una *práctica subversiva y contracultural* que se ha entretreído hasta la actualidad pasando desapercibida por los que ostentaban el poder de *nombrar* la realidad. Pero no sólo, junto a la reflexividad, el *diálogo* en los círculos de mujeres (en ámbitos religiosos o seculares) y en más de una ocasión con varones —donde puede observarse cómo incluyen la alteridad, verdadera condición del diálogo—, se abren senderos para entenderse, unas y otros, como seres diversos. El paradigma de la diferencia y no del déficit es el que abre el camino a la auténtica emancipación y liberación de todo el género humano y no sólo de un grupo de privilegiados.

Las/os integrantes del grupo de Jesús percibieron y se identificaron con su propio ser, contemplaron y articularon sus interacciones personales y sociales, vivieron su corporalidad, racionalidad y afectividad, utilizaron los recursos a su alcance para generar sentido *luchando* en más de una ocasión por hacerse con el uso y el control del mundo simbólico que se les imponía a partir de los atributos asignados por la sociedad principalmente en razón del sexo, la clase social y la etnia¹. En

¹ Cf. M. Lagarde, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Horas y Horas, Madrid 1996, 27-28.

ningún caso esto significa que no hubiera tensiones en los procesos y que podamos identificar comunidades con un grado más elevado de acomodación con la cultura circundante.

Principios metodológicos

Adentrarse en el sistema de creencias y valores compartidos en el Mediterráneo antiguo sobre los cuales se cimentaba la vida ciudadana es imprescindible para descubrir cuales fueron las posturas socio-culturales y religiosas que Jesús y sus primeros seguidores y seguidoras tomaron frente a ellos. Estos *subterráneos colectivos compartidos* a los que hombres o mujeres se adhieren en mayor o menor medida, e incluso muestran su discrepancia, están estrechamente ligados y se visibilizan, entre otras muchas manifestaciones², en su *concepción y vivencia de la corporeidad* perceptible en sus actividades, palabras y acciones, y materializada igualmente en el modo de generar y fomentar las *relaciones intergenéricas* (entre personas de géneros diferentes) e *intra-genéricas* (entre personas del mismo género) en los distintos *ámbitos sociales y políticos* (doméstico-público, profano-sagrado, *casa-polis*)³.

² Por ejemplo, son muchos los trabajos que abordan el hecho de que en el cristianismo primitivo hubo mujeres profetas, apóstoles, diaconisas, etc. Sin embargo, la opción metodológica de este artículo es adentrarse en las cuestiones de sentido y significado a partir de una dimensión esencial de la persona humana, la corporalidad.

³ Usamos el término político en el sentido aristotélico de procurar el bien común. Para Aristóteles, *Pol.* III 1276b: “la ciudad (pólis) es una cierta comunidad (*koinonía*)”, y más adelante dirá: “el hombre es por naturaleza un animal político (*politikón*) y, por tanto, aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia, si bien es verdad que también los une la utilidad común, en la medida en que a cada uno corresponde una parte del bienestar. Éste es, efectivamente, el fin principal,

Al mismo tiempo es imprescindible afirmar que cada contexto social tiene sus propios mecanismos para lograr que los principios normativos sean *consensuados* e introyectados por los individuos concretos buscando que se identifiquen con ellos. Entre las estrategias principales para mantener y fomentar la identidad grupal es preciso poner de relieve la formulación —explícita o implícita— de las normas establecidas o los “*descriptores de identidad*” de la pertenencia a un colectivo humano⁴. Pero no sólo, los *prejuicios* y los *estereotipos* como imágenes o ideas aceptadas por un grupo con carácter inmutable funcionan como verdaderas *armas* al servicio de la sociedad —y consiguientemente de los grupos de poder— para orientar a los individuos en sus relaciones con el contexto social, religioso y cósmico. De este modo se les facilita la clasificación de su experiencia y sirve para catalogar, en gran medida, a los que no pertenecen a “nuestro” grupo, sea el que sea⁵. En relación con ello, puede reconocerse otro *producto social*: las *desviaciones* que se originan cuando a todo individuo o grupo que no se ajusta a las normas establecidas se le adjudica la etiqueta de “fuera de la norma”⁶.

tanto de todos en común como aisladamente; pero también se reúnen simplemente para vivir, y constituyen la comunidad política, pues quizá en el mero vivir existe cierta dosis de bondad si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades” (*Pol. III 1278b*).

⁴ Así trabaja Ph. F. Esler, *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis 2003, esp. en el capítulo 13 (pp. 308-338).

⁵ Cf. A. Giddens, *Sociología*, Alianza Universidad, Madrid 1995, 292; M. Lagarde, *Género y feminismo*. 19.

⁶ H. S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, Nueva York 1966, 9 define la desviación como el *proceso de interacción* que se establece entre los desviados y los no desviados, evitando identificarla simplemente con las características que presenten los individuos o grupos. A. Giddens, *Sociología* Madrid, 152-194, por su parte, la define como “la no conformidad a una norma o a una serie de

Ahora bien, en todo este proceso de reconstrucción de la configuración de las identidades en el cristianismo primitivo, además de aplicar herramientas analíticas de carácter sociológico y antropológico, se precisa de la *categoría de género* para proceder a una resignificación de la historia, la cultura, la sociedad y la religión, que permita desvelar las “construcciones simbólicas hegemónicas” que han “encasillado” a las mujeres en moldes normativos que las han “objetivado”, y cuestione el sistema de creencias y valores patriarcales codificados en la sociedad pero también en la Escritura⁷, palabra encarnada a través de la cual Dios se autocomunica en términos históricos y particulares y que pide de nosotros una actualización guiada por la fe, vinculada a la tradición eclesial e iluminada por los distintos métodos y acercamientos exegéticos. Esto ya lo puso de manifiesto el Vaticano II utilizando un concepto de san Juan Crisóstomo: la “condescendencia divina” cuya finalidad es “que aprendamos su amor inefable y cómo adapta su lenguaje (Dios) a nuestra naturaleza con su providencia solícita” (DV 13)⁸. Es decir, en las obras bíblicas se encuentra expresada lo mejor de la sabiduría divina según el momento por el que atravesaba la humanidad (pedagogía divina), pero hoy la misma Palabra nos *provoca* a apropiarnos de ella en diálogo con el *sistema de significaciones* vigente en nuestros contextos.

normas dadas que son aceptadas por un número significativo de personas de una comunidad o sociedad. Todos/as transgredimos en alguna circunstancia normas de comportamiento generalmente aceptadas”, pero no todos/as sufrimos por ello la etiqueta de desviados/as ni somos excluidos/as.

⁷ Cf. M. Lagarde, *Género y feminismo*, 13; E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, Trotta, Madrid 1992, 249-250.

⁸ Cf. M. Tabet, *Teología della Bibbia. Studi su ispirazione ed ermeneutica biblica*, Roma 1998, 64; A. Torres Queiruga, *Del Terror de Isaac al Abba de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Verbo Divino, Estella 2000, 39-41.

Hoy en día se va imponiendo una visión más holística de la realidad y la perspectiva de género va entrando, no sin dificultades, en los ámbitos científicos y en la vida cotidiana. Es uno de los signos de los tiempos que precisa mayor escucha y diálogo contrastado. “La teoría de género conlleva el análisis de la eficacia real y simbólica de las capacidades de conservación, innovación y cambio que presentan las diversas dimensiones de mundo en cuanto a sus contenidos de género, así como la maleabilidad de la economía, la sociedad, la política y la cultura en esos mundos en relación con los géneros y con la problemática social que significa su reproducción histórica”⁹. En relación ya a la Escritura el *sesgo de género* aparece no sólo en las *estrategias retóricas del texto bíblico* sino también en los *argumentos razonados de la ciencia bíblica*¹⁰.

En *síntesis*, ambos instrumentos de análisis son necesarios ya que cada cultura elabora su propia cosmovisión sobre el género; de ahí que la contextualización de los textos sobre los orígenes cristianos sea una de las tareas prioritarias y necesarias para no caer en interpretaciones *aparentemente* liberadoras y emancipatorias, pero anacrónicas y etnocéntricas¹¹.

⁹ M. Lagarde, *Género y feminismo*, 31.

¹⁰ Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, 110-135. Con respecto a las críticas que le llegan a las ciencias sociales desde el feminismo, cf. S. Harding, *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid 1996, 73-97.

¹¹ El trabajo con los textos incluye el diálogo con los mismos y el dejar que se presenten como un *tú* que se exprese evitando en la medida de lo posible los prejuicios, o al menos siendo conscientes de los mismos para liberarse de los sesgos de un tipo u otro en las interpretaciones. Ya desde el campo de la historia se ha puesto de manifiesto que ésta no es objetiva, sino que percibimos la realidad “a través de una red de convenciones, esquemas y estereotipos, red que varía de una cultura a otra”. Cf. P. Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Alianza, Madrid 1999, 18.

Nuestra piel está viva de señales¹²

Todo ser humano es una realidad encarnada y adentrarse en la experiencia de su corporeidad es adentrarse de un modo privilegiado en el conocimiento y la comprensión de su identidad¹³. Sí, nuestra piel está viva de señales que nos invitan a escuchar los susurros o los gritos que están contenidos y permanecen a menudo en el subconsciente, en nuestra *memoria corporal* de ayer, de hoy y de mañana porque el encuentro dialógico con nuestro cuerpo nos habla igualmente del proyecto que estamos llamados a realizar¹⁴.

Sin embargo, “habitar un cuerpo de mujer es una experiencia apenas narrada todavía”¹⁵. Aún hoy muchísimas mujeres en el mundo podrían decir que han crecido en el temor y en la sospecha de la belleza, la fuerza y la bondad que se manifiesta en sus cuerpos y, consiguientemente, sus identidades se han visto quebradas o han sufrido la dominación y la *instrumentalización* reduciéndolas a meros objetos. Tantos sufrimientos y dolores, así como también anhelos y goces de las mujeres, han quedado privados de la palabra que es capaz de conferirles reconocimiento y

¹² “Nuestra piel está viva de señales. Nuestra vida, nuestra muerte son inseparables de la liberación o del bloqueo de nuestros cuerpos pensantes.” Adrienne Rich.

¹³ Cf. F. Torralba, *Antropología del cuidar*, Institut Borja de Bioética 1998, 165-186; A. Giddens (*Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona 2000, 101-102) afirma: “...la conciencia del cuerpo como un medio para construir un yo diferenciado, y no para disolver el ego. La experiencia del cuerpo es una manera de cohesionar el yo como una totalidad integrada que le permita decir al individuo: ‘aquí es donde vivo’”.

¹⁴ Véase la experiencia que narra al respecto E. Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de sabiduría*, Trotta, Madrid 2000, 60.

¹⁵ Colectivo editorial, *Con-spirando* 12 (1995) 1.

fuerza significativa en la vida personal y colectiva. No obstante, la fuerza de resistencia de muchas mujeres a una identidad privada de dignidad, respeto y autonomía se puede rastrear a lo largo de toda la historia. Los cuerpos *narran* la historia de las mujeres. Por este motivo, en la exposición que viene a continuación nos centraremos en descubrir los registros de la historicidad inherente a la experiencia de la corporalidad femenina en los orígenes cristianos, testigos de la identidad impuesta, pero igualmente de la *identidad recreada* por el *ensimismamiento*, es decir, el movimiento hacia la interioridad, el *valor*, la *sabiduría*, la fuerza y la *capacidad de expresión e interacción* de muchas mujeres aun en contra de los estereotipos sociales. Es ahí donde se va formando una urdimbre de la trama vital de las mujeres y de una humanidad basada en otros principios.

En nuestra reflexión trataremos, por tanto, de *apropiarnos* de aquello que nos pertenece, y que ha quedado oculto. Nuestras historias han quedado *fragmentadas e invisibilizadas* en las páginas bíblicas y en sus interpretaciones¹⁶, puesto que la visión y conceptualización de la historia se ha hecho desde una visión androcéntrica y *kyriarcal*, marginando y excluyendo a muchos sujetos: mujeres, varones de estratos sociales desfavorecidos, personas con enfermedades que llevan la marca patente del estigma social, etc.

El acercamiento a los orígenes cristianos se hará desde una visión que privilegia la solidaridad con todos los seres humanos estigmatizados, discriminados y excluidos. Desde ahí nos proponemos reconstruir y unificar las existencias quebradas por la cultura hegemónica, sacarlas a la luz

y devolverles su puesto en la historia secular y cristiana, amplificando las voces de los círculos feminizados de producción, transmisión y recreación de sentido¹⁷ con el fin de ofrecer instrumentos que hagan posible repensar y criticar la dinámica histórica en su conjunto y el papel del movimiento cristiano en sus orígenes, “para legitimar o subvertir las estructuras *kyriarcales* y las mentalidades de dominación”¹⁸.

Prejuicios y estereotipos con respecto a la condición de mujer en el Mediterráneo antiguo

La construcción del espacio corporal de las mujeres, anclada en los conceptos socio-culturales imperantes del período helenístico-romano, gira en torno a sus órganos reproductores, a los que se adjudican características cuyas bases empíricas son discutibles¹⁹. Sin embargo, se otorga a esta descripción física el rango de inalterabilidad e inmutabilidad. Ambos sexos están vinculados “por necesidad” a la constitución corporal que la

¹⁷ La existencia de estos círculos se pueden rastrear a lo largo de toda la historia. En concreto, con respecto al mundo medieval, cf. el interesantísimo artículo de A. Muñoz Fernández, “La doncella guerrera encarnada en Juana de Arco (la subjetivación femenina de un tópico androcéntrico?)”, en M. Nash – S. Tavera (eds.), *Las mujeres y las guerras. El papel de las mujeres en las guerras de la edad antigua a la contemporánea*, Icaria – Antrazyt, Barcelona 2003, 110-131.

¹⁸ E. Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de sabiduría*, Trotta, Madrid 2000, 80-81.

¹⁹ Un desarrollo mucho más detallado y contextualizado utilizando las herramientas que proporciona la antropología cultural mediterránea, la antropología médica y la perspectiva de género, puede verse en E. Estévez, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003, 87-277.

¹⁶ J. Cheryl Exum, *Fragmented Women*, Sheffield P, Sheffield 1993.

naturaleza les otorgó²⁰. Pero no sólo, las diferencias fisiológicas están jerarquizadas: el calor y la sequedad son mejores y más perfectas que la frialdad y la humedad²¹. Por tanto, “la identidad sexual es un aspecto de la identidad de género”²².

Construcción social de las diferencias sexuales

El mayor desarrollo de los pechos femeninos y el hecho de que almacenen la leche para alimentar a la criatura recién nacida, junto con la realidad mensualmente constatada del fluir de la sangre menstrual sirve para adjudicar a las mujeres una naturaleza fría y húmeda que acumulan en exceso²³. La movilidad de su útero causa graves trastornos a su cuerpo si no mantiene relaciones sexuales continuadas y si no da a luz, función esencial del cuerpo femenino. Pero, lo importante son los juicios de valor que se adjudican a estas características estableciendo entre ambos géneros una relación claramente jerárquica. La sociedad androcéntrica y patriarcal determina que debido a sus características físicas, las mujeres son inferiores, irracionales, inestables e incapaces de controlarse por sí mismas, algo que se percibe con más nitidez cuando se comparan los datos con los

elementos que caracterizan al varón. Ellos son secos y calientes y, por consiguiente, racionales, dotados de capacidad para autocontrolarse, superiores y más perfectos²⁴.

Estos prejuicios y estereotipos se propagan en función del *respeto a una autoridad superior a quien no se discute*. En este caso y, de manera singular, el sector profesional de la medicina, los médicos, contribuyeron con sus escritos a definir socialmente los cuerpos de varones y mujeres, justificando sus opiniones, aun en contra de las constataciones empíricas. Sus reflexiones se entrelazaron con los principios filosóficos y se adecuaron perfectamente al orden establecido reforzándose mutuamente. Un estudio del comportamiento de los otros sectores de la salud (sanadores tradicionales y sector popular) pone de relevancia las mismas conclusiones. La ignorancia y el desconocimiento científico de muchos aspectos no basta para justificar estos prejuicios que nacen y se fortalecen por no dejarse interrogar por la realidad misma.

El poder de la sangre menstrual

El poder de la sangre menstrual fascina pero al mismo tiempo causa temor. El tratamiento que recibe este proceso fisiológico refleja esta ambivalencia: es una condición enfermiza y, al mismo tiempo, es garantía de una condición saludable, tiene poderes maléficos y benéficos²⁵; pero, sobre

²⁰ Según Hipócrates, *Vict.* I 36 (VI 522,17-524 L), las características físicas y psíquicas no pueden ser alteradas de ningún modo, porque provienen de la naturaleza de los *póroi, pasajes*, en la carne.

²¹ Cf. Cicerón, *Nat. Deor.* II; Galeno, *Usu part.* IV 158 K.

²² M. Lagarde, *Género y feminismo*, 27.

²³ El tratado hipocrático *Gland.* 16 (VIII 572 L) dice: “El (cuerpo del) varón es compacto y como una tela consistente, tanto, a la vista como al tacto; el cuerpo de la mujer es laxo, esponjoso y como una lana, tanto a la vista como al tacto; y así, siendo laxo y blando, no suelta la humedad, al paso que el varón no la recibe, porque (para ella) es denso y hospitalario”. Traducción de P. Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Alianza, Madrid 1982, 154.

²⁴ Sin negar que hombre y mujer comparten el *eidōs anthrōpos*, es decir, pertenecen a la misma especie, Aristóteles considera que la mujer no llega a poseer el *eidōs* perfecto, porque es un “hombre deformado” (*GA* 737^a28), o un “macho estéril”, teoría confirmada por Galeno, *Comp. med. loc.* XI 401 K, que sigue poniendo en paralelo a mujeres, eunucos e infantes.

²⁵ En cuanto a los efectos malignos, se describen aquellos sobre cereales, plantas, espejos, etc. (Plinio, *Hist. Nat.* VII 64-65); sus poderes beneficiosos tienen que ver también

todo, revela el deseo de los varones de controlar sus efectos y adjudicarse un papel protagonista en un fenómeno del que la naturaleza les había excluido. Por ello, creen y defienden que el varón es necesario para que una mujer empiece a sangrar o que las relaciones sexuales favorecen la estabilidad de la mujer impidiendo que su útero se desplace como un *animal enloquecido* y ella sufra trastornos como la histeria²⁶. Además, los tratados médicos delimitan la *correcta* duración, cantidad, frecuencia y cualidad de la sangre menstrual.

Las irregularidades en el buen funcionamiento de la matriz causan gran preocupación porque la consecuencia inmediata y temida es la esterilidad que abre una fisura en la estructura y la organización social. Si la mujer no da a luz se sale de los límites en los que *ha de* moverse y, por tanto, todo el grupo social se siente en peligro. De ahí que se busquen los modos de controlar y castigar al que transgrede las fronteras. Por ejemplo, se prohíben los contactos sexuales con una menstruante, y se justifica de distintas maneras: se altera la Ley natural y divina de la procreación, se generan seres deformes, o se incurre en impureza ritual²⁷. Los castigos, críticas y sanciones socializan a hombres y mujeres, asegurándose que los valores y creencias fundamentales del grupo que vertebran su existencia se mantengan intactos²⁸.

El análisis de los testimonios existentes revela que la mujer se visibiliza exclusivamente como vientre llamado a dar fruto. Su salud está vinculada de manera indisoluble al buen funcionamiento de su útero, pero se le negó la autonomía y el control de su propio cuerpo, y se le adjudicó a la divinidad y a los varones que, en realidad, son quienes poseen una naturaleza más perfecta. A través de su construcción del cuerpo físico, la cultura mediterránea ratificó los roles sexuales masculinos y femeninos y, por medio de las sanciones, *educó* a los individuos (varones y mujeres) para que se conformaran con el modelo establecido. Por consiguiente, al varón se le otorgó el encargo de proveer a la mujer de lo que necesita para gozar de salud. A través de la relación sexual le aporta el semen y, en su caso, la deja embarazada, garantizando de este modo la humedad del útero y su salud. Se afirman así las convicciones sobre el papel que ambos géneros juegan en la sociedad y que encuentran su reflejo en las relaciones heterosexuales, donde el varón tiene la iniciativa y la mujer ha de someterse al deseo sexual de su marido “por su propio bien”. No obstante, y aunque no se pretendió, estas creencias abrieron una puerta a las mujeres que, de este modo, pudieron demandar *justificadamente* que sus deseos sexuales fueran satisfechos sin usurpar por ello el rol social de la iniciativa erótica de los varones²⁹.

En un cierto sentido, las mujeres fueron *sacadas fuera* de las sociedades mediterráneas, pero la estructura social tenía necesidad de ellas y por ello ideó el mecanismo ideal para integrarlas. El mecanismo que se lo permitió fue el manejo del binomio autoridad-obediencia: si, por *un lado*, las mujeres representan una amenaza al orden social, por *otro*, el poder de dar a luz controlado

con la agricultura: sirve para acabar con la plaga de orugas, gusanos, escarabajos (por ejemplo, Plinio, *Hist. Nat.* XXVIII 78), e igualmente se utiliza con fines medicinales (Plinio, *Hist. Nat.* XXVIII 70.82-86).

²⁶ Cf. A. Rousselle, *Porneia*, París 1983, 72-77.

²⁷ Cf. Sorano, *Gyn.* I 36; Lv 18,19 y 20,18; en Qumrán: CD V, 6-7 y en la Misná: *mKer* 1,1.

²⁸ Por ejemplo, Juvenal, *Sat.* VI 434-456 critica con aspereza a las mujeres que estudian a Homero y Virgilio, acusándolas de falta de moderación. Cf. B. J. Malina - J. H. Neyrey (eds.), *Portraits of Paul, An Archaeology of Ancient Personality*, Louisville 1996, 158-169.

²⁹ Cf. S. B. Pomeroy, *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid 1987.

por los hombres y el dominio ejercido sobre ellas en el matrimonio, las capacita como miembros que se ajustan a la organización social.

Relaciones intergenéricas

Desde el convencimiento de que el cuerpo físico es un *microcosmos* que revela el cuerpo social³⁰, recorreremos algunos textos de los orígenes cristianos para descubrir la identidad de las mujeres a partir de los distintos órganos corporales que reflejan las tres zonas de la personalidad en el mundo mediterráneo antiguo: la zona del pensamiento emotivo (ojos-corazón), la zona del lenguaje autoexpresivo (boca-oídos) y la zona de la acción premeditada (manos-pies)³¹. Nos limitaremos a ofrecer algunos ejemplos con la pretensión de animar a continuar con otras investigaciones que nos ayuden a definir mejor las diferentes propuestas que el cristianismo dio a la identidad de mujeres y varones.

El evergetismo y patronazgo en el movimiento cristiano a través de las manos femeninas

A través de las *manos* se proyectan las acciones que realizamos y se refleja el universo que sostiene nuestro entramado personal y colectivo. En los escritos cristianos una de las actividades que más identifican a las comunidades de los orígenes es la del servicio a imitación del mismo Jesús. Las manos son símbolo de poder y por medio de ellas puede revelarse y demostrarse la

excelencia de una persona. En el caso que vamos a analizar a continuación, se realza el *sistema de beneficencia* (poner los bienes al servicio de la comunidad necesitada) como un modo de adquirir reconocimiento social³². Otra forma de adquirir honor o prestigio es la adquisición de las *virtudes* que básicamente significan una forma de excelencia.

Nos centramos en el evangelio de Lucas y, en concreto, en los textos en que las tareas de servicio están vinculadas a mujeres. Son solamente tres textos: Lc 4,39; 8,3; 10,40. En Lc 8,3 se añade al verbo "servir", *diakonéō*, la expresión "con sus propios bienes", dando un carácter más general al servicio, el de soporte y provisión, y no sólo el de servir a la mesa. Esto parece indicar que las mujeres poseen propiedades, y ejercen la función de *evergetas* o *benefactoras* en favor del grupo de Jesús al que están ligadas³³, después de

³² Existen ciudadanos y ciudadanas que ponen sus bienes, en ocasiones determinadas, al servicio de la comunidad: construyen un barco de guerra para la ciudad, organizan unos coros para las fiestas, adornan los templos con guirnaldas, construyen un teatro, etc. Son los *evergetas* o benefactores, una figura de máximo prestigio y reconocimiento en la Antigüedad. Los ejercicios del patronazgo y del *evergetismo* fueron dos sistemas de funcionamiento nucleares para comprender el mundo antiguo, aunque no siempre y en todas las áreas pudieron diferenciarse siempre con nitidez. Sirven para regular las relaciones sociales pero los lazos que se establecen entre el patrón y el *evergeta* con sus clientes o beneficiarios no son de tipo legal o contractual. En cualquiera de ambos casos, quien actúa como patrón o *evergeta* tiene poder, influencia y recursos económicos. Para el estudio de ésta y otras características del Mediterráneo antiguo, véase el libro de: B. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, citado previamente.

³³ En la misma línea estarían: Tabita (Hech 9); María (Hech 12); Lidia (Hech 16) y Priscila (Hech 18). El hecho de que mujeres actúen como *evergetas* no es desconocido; de hecho, parece que en épocas de carestía era requerida su colaboración. Cf. A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Londres 1968, 54.

³⁰ Cf. M. Douglas, *Símbolos Naturales*, Alianza Editorial, Madrid 1978.

³¹ Cf. B. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995, 96-97.

haber sido *curadas* y con el que comparten una vida *itinerante* como discípulas³⁴.

Para que esta afirmación sea correctamente entendida, hay que ponerla en relación con una de las preocupaciones centrales de la obra lucana: la redistribución de las propiedades en beneficio de la comunidad (Lc 12,13-14; 14,33; 18,18-30; 19,1-10; Hech 4,35-37; 5,1-11), sin pedir nada a cambio. Es muy significativo que la expresión “sus bienes”, aparece exactamente igual en Hech 4,32, donde se especifica el ideal al que aspira la comunidad cristiana. Ahora bien, ¿cómo formular ese ideal que ha tomado cuerpo en unas mujeres que experimentaron la misericordia sanadora de Jesús y que se convirtieron en discípulas rompiendo su vinculación con la casa?

Para Lucas es evidente la desigual distribución de la riqueza causada por el abuso de poder en la sociedad en la que vive. Aquellos que poseen los medios y que ejercen como patrones y evergetas se aprovechan de la necesidad de los pobres, enriqueciéndose a su cuenta e incrementando su honor a su costa (*reciprocidad negativa*)³⁵. Esa situación está lejos del Reino proclamado por Jesús y, por este motivo, el evangelista hace una crítica muy dura del sistema de patronazgo y evergetismo en la antigüedad (cf. Lc 22,24-27). Por medio de estas mujeres, Lucas anticipa las auténticas características que han de identificar a

patrones y evergetas, y que alcanzan su culmen en la descripción de Jesús en la Última Cena. Quienes poseen bienes los han de usar no para crear diferencias y alcanzar estatus y honor, sino para servir, es decir, para crear una sociedad basada en otros principios: los de la redistribución entre iguales, entre amigos de igual posición social (*reciprocidad generalizada*)³⁶. La alternativa que Jesús hace presente en su propia vida, es encarnada por unas mujeres que actúan como matronas y evergetas y, al mismo tiempo, como servidoras de la comunidad. Ellas son modelo de Jesús como “el patrón/evergeta que sirve”³⁷. Como él, no piden nada a cambio. No es que se haya roto el sistema de reciprocidad imperante en el Mediterráneo antiguo: en realidad, es Dios mismo quien recompensará a quienes se comporten de esta manera haciendo presente el Reino. La razón profunda de este comportamiento no es otra que el reconocimiento de su fe y de su discipulado, la incorporación en una familia de iguales³⁸.

Sin duda su manera de actuar implica participación religiosa y social en la nueva comunidad del Reino, pero, ¿en qué medida supone una transformación de las interacciones en los sistemas patriarcales imperantes?

La reconfiguración del servicio en las comunidades cristianas tiene como modelo a Jesús mismo: “El Hijo del hombre no ha venido a ser

³⁴ El discipulado surge no sólo por la llamada, sino también por la respuesta positiva a Jesús y la apertura a su palabra. Cf. T. K. Seim, *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, Edinburgh 1994, 40.

³⁵ En el mundo mediterráneo antiguo se distinguen tres tipos de relaciones: 1) *reciprocidad generalizada*, propia de los grupos familiares y caracterizada por interacciones altruistas; 2) *reciprocidad balanceada*, regida por intereses mutuos, tal y como se ven entre los vecinos de un pueblo, 3) *reciprocidad negativa*, donde se busca el interés de uno mismo a expensas del otro.

³⁶ Cf. Lc 14,13-14.

³⁷ Cf. H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom*, 75-98; Id., “Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts”, en J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody 1993, 241-268; Id., “Kingdom Takes Place: Transformations of Place and Power in the Kingdom of God in the Gospel of Luke”, en: J. J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, Leiden 2001, 176-209.

³⁸ Cf. E. Arens, *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan*, El Almendro, Córdoba 1995, 170-174.

servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos" (Mc 10,45; Mt 20, 28; cf. Lc 22,27). El contexto revela un aspecto importante y es que el servicio está ligado a las funciones de liderazgo de la comunidad cambiando de raíz su concepto. Las tareas de servicio ejercidas por esclavos y mujeres en el mundo antiguo son el paradigma de funcionamiento comunitario y, de modo singular, de sus líderes. Se deconstruye su función anulando las dinámicas de poder, honor y privilegios inherentes en este tipo de intercambios. Quizá es el evangelista Lucas quien de un modo más claro ejemplifica esta nueva situación en la que aboga por una estructuración de la vida comunitaria basada en vínculos de solidaridad entre todos los miembros de la comunidad, criticando las relaciones de patronazgo y *evergetismo*, establecidas por las élites sociales³⁹. Como un esclavo o una mujer, Jesús se denomina a sí mismo "servidor". El carácter infractor de esta conducta se entiende mejor observando la mención explícita que Lucas hace de su conducta en las comidas, un ámbito privilegiado de transgresión y reconfiguración del espacio socio-religioso. Alrededor de la mesa, se reflejan los gestos esenciales de la *diaconía* de Jesús, de su entrega y su servicio. Su práctica es signo y prefiguración de unas relaciones de fraternidad e igualdad que hacen posible la reintegración de los excluidos y marginados del sistema⁴⁰.

Ahora bien, a partir de Lc 12, la terminología en torno a la *diaconía* es usada en las parentesis dirigidas especialmente a los Doce (cf. Lc 12,35-48; 17,7-10)⁴¹, y ya en Hechos, se produce una *masculinización* de la función de servicio,

de la que habían sido prototipo las mujeres. En Hechos, sólo los varones son llamados a ejercer tareas de servicio y de liderazgo en las comunidades cristianas (1,17.25; 6,4; 20,24; 21,19)⁴². El liderazgo/servicio que se les había concedido, la encarnación del Reino visible en su gesto de redistribuir la riqueza en beneficio universal y no particular se ha trasladado sólo a los varones, dejándolas ya muy pronto fuera de las tareas de liderazgo en la comunidad, y afianzando las dinámicas patriarcales⁴³.

Junto a esta mujer destaca otra cuyas *manos* son la expresión del dar generoso y sin medida: la *viuda pobre* (Lc 21,1-4; Mc 12,41-44)⁴⁴. El relato maneja aquí una categoría más: la de clase social. Ella se encuentra entre los últimos de la jerarquía social, es decir, pertenece a aquellos de los que la sociedad podría prescindir, mientras que Lucas, de un modo muy concreto, dirige la atención a las manos de los ricos que "echaron de su abundancia"⁴⁵. El contexto en el que se sitúa el relato no es indiferente ya que se trata del Templo, el lugar donde todos depositan sus ofrendas, pero sólo las élites laicales, sacerdotales controlan los bienes a favor suyo y no de toda la población ("devoran los bienes de las viudas", cf. Lc 20,45). En la descripción del gesto de la mujer el paradigma para entenderlo correctamente no es simplemente el de dar y, por tanto, como si se apuntalara el estereotipo de una mujer siempre volcada hacia los otros y nunca de sí misma. Esta

³⁹ Cf. H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom*, Philadelphia 1988, 158-159.

⁴⁰ Cf. R. Aguirre, *La mesa compartida*, Sal Terrae, Santander 1994.

⁴¹ Cf. T. K. Seim, *The Double Message*, 81-83.

⁴² Cf. T. K. Seim, *The Double Message*, 88-96.249-260.

⁴³ Cf. T. Frymer-Kensky, "The Bible and Women's Studies", en L. Davidman - S. Tenenbaum (eds.), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, New Haven-Londres 1994, 32.

⁴⁴ Cf. J. Malcom Arlandson, *Women, Class, and Society in Early Christianity. Models from Luke-Acts*, Peabody 1997, 172-175.

⁴⁵ Marcos incluye también a la gente y dice que los ricos echaban "mucho".

pauta de lectura sería demasiado sesgada. En realidad la mujer aparece como prototipo de la redistribución de bienes en la comunidad de Jesús. El modelo no es el que dar de lo que le sobra sino quien es capaz de dar toda su vida. Es prototipo de auténtica solidaridad. Este es el descriptor adecuado, y ahí radica la felicidad y la “buena vida” (*eudaimonía*) de las/os discípulas/os de Jesús. Por esta virtud vivida con *excelencia* serán reconocidos/as. Nuevamente la crítica al sistema de *evergetismo* y patronazgo como instituciones sobre las que la sociedad mediterránea del período helenístico-romano se edificaba. La comunidad de Jesús propugna otro modelo que será subrayado en el ideal de la comunidad lucana (Hech 4,32-37). El prestigio no viene porque yo dé de lo que me sobra sino porque sea capaz de solidarizarme con los quienes no tienen y se abra paso así a la justicia distributiva.

Discursos femeninos creadores de sentido y críticos con la cultura hegemónica

Una doble tradición ha dejado constancia de la *curación de la hija endemoniada de una mujer no israelita* (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28), que difiere en algunos puntos, donde se reflejan las preocupaciones teológicas de Marcos y Mateo. Ambos, no obstante, describen el encuentro con Jesús como un diálogo que concluye con una palabra de curación, y que, al mismo tiempo, supone una *transformación*: Jesús comprende su misión universal, abierta también a los gentiles gracias a la palabra proferida por la mujer⁴⁶.

⁴⁶ Cf. D. Patte, “The Canaanite Woman and Jesus: Surprising Models of Discipleship (Matt. 15:21-28)”, en I. R. Kitzberger (ed.), *Transformative Encounters. Jesus and Women Re-viewed*, Leiden 2000, 42-45. Son igualmente interesantes aquellos testimonios en los que un varón reconoce explícitamente lo que ha aprendido de una mujer. Entre

La *palabra* de la mujer da inicio al encuentro con un *desafío positivo* rogando a Jesús que ayude a su hija. El primer movimiento que hace posible la comunicación es el *movimiento extático* de la mujer. Al contrario de lo que sucede normalmente, Jesús responde negativamente, pero ella insiste y ambos argumentan hasta dar por concluido el reto al honor. La mujer ha salido vencedora y Jesús lo reconoce: en el caso de Mateo, alaba su gran fe: “*Mujer, grande es tu fe*” (Mt 15,26), y en el caso de Marcos, mostrando su admiración por su inteligencia: “*Por lo que has dicho*” (Mc 7,29). La descripción de todo el proceso interactivo muestra que la insistencia de la mujer hace posible la comunicación porque provoca a Jesús a que *comprenda* y *asuma* su situación y su función como Mesías, algo que ella ya hizo, como demuestran las palabras que le dirige y el título que le otorga; pero también el encuentro evidencia el reconocimiento de la *fidelidad* que mutuamente se deben y se ofrecen⁴⁷.

otros muchos ejemplos, es digno de mención el reconocimiento que Platón hace de la poetisa Safo, a quien Sócrates incluye entre los sabios, hombres y mujeres de los que ha aprendido (Platón, *Fedro*, 235C).

⁴⁷ Estas cuatro condiciones (*éxtasis*, comprensión, *asunción* y *fidelidad*) son las que E. Mounier, *Obras Completas*, Sígueme, Salamanca 1990, III, 476-477, considera imprescindibles para la comunicación. Con respecto a la fidelidad en Mc 7,25 se dice: “en cuanto escuchó hablar de él”, una expresión formalmente idéntica a la de Mc 5,27, con la diferencia de que en ésta aparece el nombre de Jesús. Sin embargo, no hay diferencia de significado entre una y otra; ambas se refieren a lo que han oído sobre Jesús (quién es y qué hace). Ambas son una expresión semi-técnica referida al *kerygma*. Una expresión semejante aparece en Mc 10,47, cuando el ciego “escuchando que era Jesús” grita porque sabe quién está pasando a su lado. De hecho, recibirá la misma alabanza que la hemorroísa: “tu fe te ha salvado” incorporándose al grupo de Jesús. En cambio, en Mc 3,8, al verbo “escuchar” le sigue “lo que hacía”, limitando el significado a las acciones de Jesús.

Como madre actúa buscando el beneficio de su hija, y de este modo, se visibiliza como una mujer honorable y, por tanto, virtuosa, que cumple con su deber de solidaridad y lealtad intragrupal⁴⁸. Ahora bien, el desafío femenino se ha producido en un ámbito no usual para una mujer virtuosa, en el que, además, ante la negativa de Jesús, la mujer se atreve a corregirle⁴⁹: Mateo sitúa la escena al abierto (Mt 15,22) y Marcos en una casa que no es la de ella (Mc 7,24-25).

Frente a las virtudes sociales más apreciadas en una mujer virtuosa, el silencio⁵⁰, y sobre todo no ser discutidora⁵¹, la cananea da muestras en el

diálogo de una sabiduría práctica y de una capacidad de discernir el bien⁵². Esto la sitúa entre otras mujeres de la antigüedad grecorromana que fueron alabadas por su sabiduría⁵³, si bien no es raro encontrar matizaciones: algunos textos pitagóricos animan a las mujeres a mostrar su inteligencia y su capacidad para la filosofía sólo dentro de la casa⁵⁴, y en cualquier caso, parece que estas cualidades aparecen, por regla general, vinculadas con su función de esposas y de madres excelentes, es decir, se trata de virtudes cuya proyección

a cualquier emoción incontrolable. Cf. S. Treggiari, *Roman Marriage. Iusti Coniuges From the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1993, 221.

⁴⁸ Las expresiones para expresar esto son: *prudencia, frónêsis, cognitio, prudentia*, pero entendida como conocimiento de lo que hay que hacer o evitar (Cicerón, *Off.* I 153.142-143). Cicerón hace de la sabiduría, *cognitio*, la madre de todas las buenas actividades; gracias a ella se conocen todas las cosas y uno se conoce a sí mismo como santuario de la divinidad (*Leg.* I 59-60).

⁴⁹ Una inscripción en torno al 300 d.C. (*Pleket 31. G*) alaba a Aurelia Leite por su *prudencia*, una virtud estrechamente ligada con su papel de madre y su rol de esposa de Marcus Aurelius Faustus. El Pseudo-Plutarco, *Mor.* 14B-C habla de Eurycide porque trabajó duro para aprender y manejarse en el arte del hablar. Quintiliano, *Or.* I 1.6 alaba la elocuencia y erudición de Cornelia, madre de los Graco. Cf. M. R. Lefkowitz – M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, 160-161.166. Existe constancia de mujeres dedicadas a la oratoria: Hortensia, Carfania y también Mesia, de quien se decía poseer alma varonil (V. Máximo, VIII 3,2-3), expresión que refleja que el mundo varonil es el modelo perfecto de humanidad y cuando las mujeres desempeñan determinadas tareas no propias de su género, se las adjudica el calificativo de "varonil", aunque sea para alabarlas.

⁵⁰ Refiriéndose a la hija de Pitágoras, Damo, dice que muchos creen que ella podría filosofar en público, algo que Pitágoras prohibió y que ella nunca hizo. El testimonio, no obstante, es válido en este caso porque se reconoce implícitamente que sí lo hacía en la casa y probablemente con varones con los que dialogaba de cuestiones filosóficas. Cf. V. Lambropoulou, "Some Pythagorean Female Virtues", en R. Hawley – B. Levick (eds.), *Women in Antiquity. New Assessments*, Londres-Nueva York 1995, 131.

⁴⁸ Los demás ejemplos evangélicos de estos casos son varones: por ejemplo, Mt 9,2.18 y par., lo normal en el Mediterráneo antiguo. No se excluye, sin embargo, que lo haga una mujer, probablemente cuando el varón responsable ha desaparecido.

⁴⁹ Lo usual es que a la mujer se le pida que muestre su amor hacia su marido, sus hijos y toda la "casa"; ahí reside su rectitud y armonía, como afirma Perictione en "La armonía de las mujeres", un texto que confirma la tradicional división entre la casa, el *oikos* (espacio de las mujeres) y la ciudad, la *polis* (ámbito de los varones). Cf. V. Lambropoulou, "Some Pythagorean Female Virtues", en R. Hawley – B. Levick (eds.), *Women in Antiquity. New Assessments*, Londres – Nueva York 1995, 125-126; H. Thesleff, *The Pythagorean Text of the Hellenistic Period*, Abo 1965, 143. Filón, *Spec. Leg.* III 169-170 afirmaba que las mujeres sólo son admitidas por su modestia, pero rechazadas por intervenir en los asuntos públicos de los varones. Sólo las terapeutas dialogan con los hombres de la comunidad, pero porque en realidad son consideradas como varones.

⁵⁰ Plutarco, *Coniug. praec.* 139C, 141E-F, 142C-D define a la esposa *ideal* por aquellas virtudes que aseguran el honor del marido: reclusión y ocultamiento, silencio (cf. Aristóteles, *Pol.* 1260a) dignidad, buen comportamiento, modestia; y Sir 26,5-26, como silenciosa, pudorosa, dueña de sí y mantenedora del orden de la casa.

⁵¹ Reflejo de la mentalidad romana del siglo I d.C., Musonius Rufus señala las cualidades de una mujer virtuosa: castidad y propio control, no ser esclava del deseo, no ser discutidora, no prodigarse en gastos ni en vestidos extravagantes, no ser superada por el dolor, y ser siempre superior

parece circunscrita al ámbito privado, aunque ejerciesen, en algún caso, tareas públicas⁵⁵. Los textos de Marcos y Mateo están también en esta línea, ya que la elocuencia y sabiduría de la mujer aparece visible cuando se esfuerza por conseguir el bienestar y la liberación del mal que aqueja a su hija. La necesidad apremiante de que sane, muestra de su amor hacia su hija, la lleva a defender y argumentar su postura ante Jesús. Éste cataloga *toda* su conducta de virtuosa y él mismo resitúa su postura y, sobre todo, la mujer le facilita la comprensión de su misión universal.

Conviene, en este momento, que nos detengamos ante uno de los añadidos de Mateo al texto paralelo de Marcos, la mención de "Hijo de David" (Mt 15,22)⁵⁶ acompañado del grito de misericordia, un título dirigido a Jesús casi siempre en conexión con episodios de curación pidiéndole la salud (Mt 9,27; 15,22; 20,30.31), o bien, cuando se produce la sanación (Mt 12,22-24; 21,14-15)⁵⁷. Propio del Hijo de David es curar y mostrar misericordia (cf. Mt 11,2-6); ahora bien, sólo en este relato su actividad terapéutica se dirige a alguien no israelita.

La mujer aparece como *cliente* que se siente con el derecho de reclamar a Jesús que ejerza los deberes del compromiso interpersonal que tiene para con ella como Hijo de David⁵⁸, y lo hace de una manera honorable, es decir, sin que el pedir

parezca mendigar, lo cual sería un acto deshonesto⁵⁹.

Si bien la formulación del Jesús mateano parece indicar que este deber es para con la casa de Israel: "*No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel*", la mujer no se conforma con esta respuesta y argumenta para ampliar el campo de aquellos que Jesús considera dignos de su acción misericordiosa. Para ella, también los gentiles son dignos. En este sentido, la mujer razona de acuerdo con los esquemas de una persona virtuosa que tiene compasión de otros. El "*cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe*"⁶⁰, es modificado. Con su razonamiento, la mujer apuesta por una misericordia universal en el tiempo y en el espacio. La inclusividad del Reino ha sido defendida por una mujer creyente, y el mesianismo de Jesús, Hijo de David, redefinido.

De acuerdo con la *dinámica de la reciprocidad*, la generosidad recibida de Jesús, su acto de magnanimidad en favor de su hija, supone que la mujer responderá con un *contra-don*. Dicho de otra manera, podemos suponer que la fe que se le reconoce es una afirmación de las dinámicas de lealtad en la que ella queda encuadrada (Mt 15,28). Los discípulos, incorporados al relato de Mateo (Mt 15,23), desaparecen y queda ella, como ejemplo de discipulado, de alguien que confía plenamente en el poder sanador de Jesús, Mesías e Hijo de David, y quien, al llamarle "Señor", reconoce su autoridad divina⁶¹. Para Marcos, es igualmente una mujer creyente, que

⁵⁵ Cf. K. J. Torjesen, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, El Almendro, Córdoba 1996, 124; R. Van Bremen, "Women and Wealth", en A. Cameron - A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Detroit 1983, 234.

⁵⁶ Son redaccionales también: Mt 1,1; 9,27; 12,23; 21,9.15.

⁵⁷ Cf. D. C. Duling, "The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic", *NTS* 24 (1978) 392-410.

⁵⁸ Cf. B. Malina, "Gratitude (Debt of)", en J. J. Pilch - B. J. Malina (eds.), *Handbook of Biblical*, 92-94.

⁵⁹ Cf. Aristóteles, *Ret.* II 1383b, 30.

⁶⁰ Aristóteles, *Et. Nic.* II 1106b, 22.

⁶¹ En el evangelio de Mateo, el título "Señor" aparece siempre en boca de los discípulos o de personas creyentes. Cf. J. D. Kingsbury, "The Title 'Kyrios' in Matthew's Gospel", *JBL* 94 (1975) 246-255.

ha sabido vencer todas las dificultades⁶² (en este caso, la negativa inicial de Jesús y sus argumentos para no ayudarla), fruto de su confianza y lealtad en este sanador de Israel (Mc 7,25). Ella pertenece al círculo de Jesús, y sus acciones contrastan ampliamente con las de sus oponentes, los fariseos (Mc 7,1-21)⁶³.

El tacto: expresión del poder de una mujer creyente

El texto de *la curación de la mujer con flujo de sangre* (Mc 5,24b-34; Mt 9,19-22; Lc 8,43-48) presenta a una mujer excelente por su virtud. En la exposición seguiré el relato marcano, porque contiene más elementos para acercarnos a su *gesto* y a su *palabra*. Ahí aparecen no las típicas virtudes femeninas sino otras que afianzan su fe y discipulado, elementos esenciales para la comunidad creyente⁶⁴.

Exponiendo primero los sucesos y añadiendo su valoración o los pensamientos y sentimientos femeninos, la narración marcana posee una estructura doble que subraya la dimensión interna de la mujer y de Jesús, donde verdaderamente se está verificando el intercambio, y donde se visibiliza la fe, es decir, la lealtad, como clave del encuentro desde el primer momento. Las accio-

nes externas, por tanto, vinculadas con el consiguiente comentario evaluativo revelan la medida de la confianza que, como *cliente*, esta mujer depositó en Jesús, así como la respuesta recibida de este *mediador/patrón*.

1º) La mujer ha sido capaz de traspasar por sí misma los límites de la impotencia (vv. 25-26) mostrando el carácter volicional y poderoso de su lealtad (fe): Mc 5,28. Ella aparece como una mujer *valerosa* [(a)ndrei/a *fortitudo, uirtus*] que lucha por su restablecimiento físico y social⁶⁵. Ella no desprecia la vida sino que lucha por ella⁶⁶. No es temeraria, sino que su comportamiento nace de su razonamiento: "*pues se decía si logro tocar su manto, sanaré*" (Mc 5,28)⁶⁷. La mujer no se conforma con su suerte, sino que trata de combatir la fortuna o el mal hacer de muchos profesionales con su valor⁶⁸. Y Jesús lo reconoce públicamente: "*Tu fe te ha salvado*" (Mc 5,34).

Comparada con otros receptores de milagros, la mujer emerge con toda la fuerza de una cre-

⁶² Cf. M. Cerezo, *Plutarco. Virtudes y vicios de sus héroes biográficos*, Universitat de Lleida, Lleida 1996, 77-89. En su tratado, *Mulierum uirtutes*, Plutarco alaba las virtudes de muchas mujeres, entre las que se encuentra el valor y la audacia. Entre ellas, destacan, por ejemplo, las salmanticenses, que llevaron armas a sus maridos y lucharon contra Aníbal y los cartagineses. Según Cicerón, *Tusc.* IV 53; *SVF*, III 286, esta virtud supone ser ecuánime ante el dolor y el sufrimiento en función del bien común, sin buscar la gloria personal. Cf. J. Guillén Cabañero, *Teología de Cicerón*, Sígueme, Salamanca 1999, 197-202.

⁶⁶ No podría considerarse virtud su comportamiento si, en lugar de superar todos los obstáculos para alcanzar al sanador que ha de devolverle la salud, se hubiera lanzado temerariamente al peligro buscando la muerte, como cuenta Plutarco de un hombre (*Pel.* 1,1ss).

⁶⁷ Temerario, por ejemplo, es Terencio Varrón, según Plutarco, *Fab.* 14,1.

⁶⁸ Así cuenta Plutarco, *Alex.* 58,2 que trató de hacer Alejandro. La verdadera *andréia* de Numa consistió en reprimir los deseos gracias a la razón: Plutarco, *Num.* 3,8.

⁶² Éste es el distintivo esencial de la fe en el evangelio de Marcos. Cf. G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Edinburgh 1983, 134-136.

⁶³ Cf. W. M. Swartley, "The Role of Women in Mark's Gospel: A Narrative Analysis", *BTB* 27 (1997) 19.

⁶⁴ Estaríamos ante lo que alguna autora ha identificado como un *chreia*, es decir, dichos y hechos de personajes, generalmente famosos, que contienen una enseñanza. Cf. M. A. Beavis, "Women as Models of Faith in Mark", *BTB* 18 (1988) 3-9 (reconoce cuatro *chreiai* femeninos en Marcos: 5,24-34; 7,24-30; 12,41-44; 14,3-9, modelos de fe y discipulado).

yente que ha esperado plenamente en el poder de Dios manifestado en Jesús, pero al mismo tiempo salta los límites sociales impuestos en una relación de patronazgo⁶⁹. Su confianza es tan grande que no necesita expresar su petición (“*le suplicaba*”, Mc 5,23) o preguntar a Jesús si quiere curarla (“*si quieres*”, Mc 1,40), ni mucho menos, duda de su poder (“*si puedes algo*”, Mc 9,22). Su historia es el mejor ejemplo de que “todo es posible para el que cree” (Mc 9,23); pero creer que “todo es posible” es confesar su fe en Dios, porque sólo él tiene ese atributo⁷⁰.

Por consiguiente, frente a la percepción social normativa que la percibe como símbolo de inestabilidad, descontrol e inautenticidad, todas sus acciones hablan de una mujer creyente, es decir, capaz de lealtad y fidelidad⁷¹. De ella desta-

⁶⁹ El texto la presenta queriendo obtener un bien de un *mediador/patrón* sin ofrecer nada a cambio, ni tan siquiera gratitud. Confrontando esa información con los esquemas culturales en los que ha sido socializada, una persona mediterránea catalogaría su conducta de inadecuada ya que, por ser mujer, la única posibilidad que tiene de entrar *autónomamente* en el juego *agonístico* que implican las interacciones *patrón/cliente* es poseer medios económicos (por ejemplo, Amnia de Akmonia), influencia política (por ejemplo, Cleopatra VII) o acceder al sanador a través de un varón de su familia (*Praenot.* XIV 641), pero ella ha perdido su fortuna y está completamente sola.

⁷⁰ Cf. Filón, *Opif.* 46; D. Crisóstomo, *Or* 3,30, afirma que es propiedad de los dioses “hacer posible lo que parece imposible”. Cf. R. M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952, 127-134.

⁷¹ Que se trata de sujetos irracionales, inestables e indisciplinados es una creencia que impera en el Mediterráneo desde Hesíodo, y se confirma en el catálogo de vicios femeninos de Semónides y en las sátiras de Juvenal. Los griegos localizaron las emociones y el intelecto en el pecho y el estómago, por ello, describen la pasión como un líquido interno que oscurece las *splagchna*, “entrañas” o “vientre”, o como un aliento que las llena y se mueve dentro de ellas. Según esto, las mujeres están más sujetas a las pasiones y po-

ca, además, no la sumisión y la obediencia sino la confianza en el poder sanador de Jesús y en su propio poder por medio de la fe. Ha logrado el bien de la salud, no exclusivamente gracias a la acción del *agente-patrón*, sino que ella ha colaborado de una manera activa creyendo que todo era posible gracias a su fe.

Por otra parte, como *mediador/patrón*, Jesús podría haber reclamado su derecho sobre el bien de la salud que ella tomó de él y, sin embargo, el relato marcano mantiene el comportamiento trasgresor de Jesús que en ningún momento le recrimina su modo de actuar. Buscándola entre la multitud, Jesús hace que la curación sea un hecho público, lo que implica algunas consecuencias:

- a) se clarifica el desafío femenino dando publicidad a sus auténticas intenciones (“*verdad*”, Mc 5,33), algo necesario no para Jesús, que conoce el interior de los corazones (Mc 2,8), sino para los discípulos y la gente, marcándose así el carácter revelador de la curación. Ahora bien, no es Jesús el que habla sino la mujer, a pesar de que su

sesiones demoníacas ya que sus entrañas, llenas de líquido oscuro o sangre, pueden fácilmente causar estos trastornos. La mujer como origen del pecado es bien conocida en la tradición judía: Gn 3,6; Sir 26,24. Explicando la vida del primer hombre, creado como un hombre perfecto, Filón, *Opif.* 151-152 explica la entrada del pecado y la culpa en el mundo gracias a una mujer, porque el deseo engendró el placer corporal, principio de todos los males y violación de la ley; además de que la mente femenina está desprovista de firmeza y fundamento (*Opif.* 156ss). El sexo femenino, más imperfecto, innoble y débil, fue elegido como principio de transgresión y causante de males (Filón, *Quaest. Gen.* I 43.45; III 3; *Leg.* II 97; *Abr.* 150). Cf. R. Baer, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden 1970. Por otra parte, la afirmación de que el útero de las mujeres se mueve si no mantiene relaciones sexuales frecuentes y da a luz, contribuyó a reforzar la creencia en la inestabilidad e irracionalidad femenina, a menos que un varón las gobernase, como afirman los médicos (cf. Areteo, II 11,1).

palabra en público podía ser interpretada como una violación contra las costumbres y el decoro público⁷². Jesús no la juzga así y, por tanto, ratifica su conducta; más aún, confirma que en ella no hay *ambigüedad* ni hipocresía. Jesús proclama la honorabilidad y la fiabilidad de la mujer como miembro del grupo *ficticio* de Jesús⁷³;

- b) Que la mujer se postre ante Jesús (Mc 5, 33), le garantiza un retorno entre los suyos libre de sospechas⁷⁴;
- c) Jesús se beneficia porque la publicidad de su éxito total e inmediato aumenta su reputación (vv. 26.34), lo que se traduce en pérdida de prestigio para otros agentes legitimados, en este caso los médicos. Por consiguiente, ambos salen ganando: Jesús afirma su honor y ella reafirma su honorabilidad y es presentado como alguien digna de ser imitada por la comunidad creyente.

2º) La profundidad del gesto de tocar sólo la entiende Jesús (*“al conocer”*, v. 30; *“miraba en torno”*, v. 32) y, por supuesto, ella misma. Ni los discípulos ni la gente han sido capaces de penetrar la hondura de lo que está sucediendo; únicamente Jesús conoce su convencimiento interior (v. 28: *“me salvaré”*), y sabe que ella se ha vuelto

a él con todo su mundo emocional, su conocimiento, su obediencia. Y por ello la despide reconociendo que su fe la ha salvado (v. 34), es decir, la propone como paradigma de fe autónoma confirmando también su trayectoria al margen del poder masculino.

La narración acentúa, por tanto, el intercambio que se da entre Jesús, *agente* privilegiado del poder de Dios y la mujer, *cliente* que busca confiadamente la sanación. Sin embargo, el hecho de que Jesús sea un *agente/patrón* que es capaz de percibir el interior de las personas valorando sus acciones por lo que sale de dentro de ellas mismas, abre una fisura en el control social sobre los individuos en el Mediterráneo del siglo I. Las acciones concretas se valoran desde el corazón y no al revés⁷⁵. El interior de las personas determina la verdad de los comportamientos y discierne el valor de las acciones. Por este motivo, el diálogo de lealtades en este encuentro ratifica y ahonda los caminos de liberación de otras mujeres en el mundo antiguo, contribuyendo a hacer visible el sexo femenino más allá de la identificación como vientre fecundo, y potenciando su protagonismo activo e independiente⁷⁶.

⁷⁵ Cf. Mc 7,15.

⁷⁶ Cabe destacar a las reinas Olimpia, Arsinoe II y Cleopatra VII, ejemplos singulares seguidos por otras mujeres. En las regiones helenizadas por las conquistas macedonias destaca la evolución en el estatus de las mujeres en Egipto (griegas o nativas): se les permitía actuar legalmente sin tutores o se reconocían derechos y obligaciones morales a ambos cónyuges. Entre las romanas destaca una matrona, Cornelia, con gran influencia en la vida política a través de sus hijos. Fulvia, la primera mujer de Antonio, es famosa por sus manipulaciones políticas en favor de su marido y en contra de Octaviano (Plutarco, *Ant.* 10). Cf. S. B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid 1987, 141-249. También destacan algunas reinas Asmoneas: Salomé Alejandra y la viuda de Juan Hircano, quienes gobernaron y llevaron a cabo acciones militares *casi* solas, ya que sus hijos fueron al mismo tiem-

⁷² Cf. V. Máximo, VII 3,2; II 1,3.

⁷³ La hipocresía es uno de los vicios más criticados: Gal 2,13; 1Tim 4,2; 1Pe 2,1; Mc 7,6; 12,15. Véase el estudio sobre la mentira y el engaño en relación con el honor en J. J. Pilch, “Lying and Deceit in the Letters to the Seven Churches. Perspectives from Cultural Anthropology”, *BTB* 22 (1992), 126-135.

⁷⁴ En una sociedad de *bienes limitados*, ser curada sin que nadie sepa cómo ha sucedido puede acarrearle acusaciones de emplear la magia para *robar* un bien de otra persona causándole la pérdida de la salud. Cf. J. H. Neyrey, “Limited Good”, en J. J. Pilch – B. J. Malina (eds.), *Handbook of Biblical*, 122-127.

Los principales descriptores de la narración actual que se conserva en Mc 5,24b-34 con respecto a la identidad de la mujer y las consecuencias que de ahí se derivan para el mundo masculino son *contraculturales*.

Más allá de que su cuerpo esté listo para engendrar y dar a luz (“se secó”, v. 29), los datos hacen visible la *zona del pensamiento emotivo* de esta mujer: se acercó a Jesús porque se decía a sí misma (Mc 5,28), en lugar de decir simplemente que se curó, añade que ella lo supo (Mc 5,29) y, por último, cuando se presenta ante Jesús, nuevamente repite que ella sabía lo que le había pasado (Mc 5,33) para dar razón de sus reacciones internas y externas. Una reiteración más en la narración que enfatiza la realidad de una mujer que se integra de nuevo a la sociedad con la conciencia de que su capacidad racional, volitiva y de actuación dinámica, han sido confirmadas. A partir de entonces, su curación simboliza la realidad del poder femenino no sólo en la esfera generativa sino en la de la racionalidad y creatividad.

Las palabras finales de Jesús abren, sin embargo, una perspectiva nueva a la curación,

po sumos sacerdotes (Josefo, *Bell.* I 54-60.107-108.111-112; *Ant. Jud.* XIII 228-235.407-408). Otras desempeñaron roles políticos, como la esposa de Aristóbulo II o Alejandra, la hija de ambos, la última descendiente asmeona que resistió a Herodes; también Alejandra, hija de Hircano II y madre de Mariamme, esposa de Herodes. Véase: J. Sievers, “The Role of Women in the Hasmonean Dynasty”, en L. H. Feldman – G. Hata (eds.), *Josephus, the Bible, and History*, Detroit 1989, 132-146. Algunas ejercieron liderazgo en los cultos de Isis, Vesta, Ceres y Fortuna. Cf. J. C. Saquete, *Las vírgenes vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*, CSIC, Madrid 2000, 41-67.105-117. Entre las judías, había plañideras (*mMQ* 3,9; *mKet* 4,4), y alguna autora piensa que, incluso, algunas podrían haber desarrollado oficios religiosos por propio derecho, y no simplemente como “esposas de”. Cf. B. J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico 1982.

algo que la mujer misma no descubrió porque no dependía de ella. La clave del nuevo significado está en la palabra, “hija”, unida a la confirmación pública de la fe de la mujer (Mc 5,34a), introducida por el *evangelista*.

Jesús no la trata como una mera cliente, de la que espera una *reciprocidad balanceada*, sino que, al llamarla “hija”, la introduce en el seno de una *familia ficticia*, donde las interacciones son altruistas (*reciprocidad generalizada*). La relación de patronazgo *salta* ahora los cánones usuales del Mediterráneo antiguo. Jesús acepta su verdad (Mc 5,33) como miembro de su familia, produciéndose una transformación radical de su estatus⁷⁷. Más aún, llamándola “hija” la visibiliza transgrediendo algunos cánones culturales y aportando un elemento “amenazador” de la estructura privada en las sociedades mediterráneas⁷⁸: como hija, es sujeto de lealtades. Lejos de ser un peligro, es una persona digna de confianza, que tiene el poder de la fe. De la fuerza salvaje simbolizada en su sangre, la mujer se convierte en signo de las relaciones honorables (respetuosas) entre los miembros de la misma familia, excluyendo la competencia y garantizando la armonía interna.

La mujer posee dos elementos fundamentales para vincularse a un *grupo de parentesco ficticio*: la lealtad (fe) al personaje central y, la solidaridad grupal simbolizada en la confesión pública de la verdad⁷⁹. Dos virtudes fundamentales

⁷⁷ Los paralelos más cercanos pueden verse entre los pacientes de Asclepio o de alguna otra divinidad sanadora. Por ejemplo, Aristide permaneció dos años en el santuario del Dios, pero la motivación fundamental es la búsqueda de la salud, aunque Aristide establece una relación particular con el dios que, no obstante, no le vincula de manera singular con ningún grupo en especial.

⁷⁸ Cf. Filón, *Quaes. Gen.* I 43.45; III 3.

⁷⁹ La pertenencia a un grupo de parentesco ficticio es corriente en la antigüedad; también las mujeres se incorpora-

que aseguran la continuidad de la comunidad de Jesús.

*El viaje, lugar de transformación,
convocación y provocación*

Desde algún lugar de la “Provincia Gallaecia” (Hispania), *Egeria* parte en un viaje que la habría de llevar a recorrer Palestina durante tres años (381-384). Gracias a un abad del Bierzo, Valerio (siglo VII), ha llegado hasta nosotros una carta fundamental para la identificación de la autora del *Itinerario*⁸⁰. En ella, *Egeria* aparece como modelo de virtud en la debilidad, de intrepidez y de fuerza. Valerio ve en ella a una mujer que, sedienta de Dios, se deja guiar por Él y busca con avidez el conocimiento de la Biblia y de otras obras que la instruyan adecuadamente para saborear mejor su peregrinaje en la tierra del Señor. La lectura de esta obra nos pone ante una mujer que vivió célibe su compromiso creyente, y a la que su *viaje* le dio la oportunidad de ejercitarse en las letras y enriquecerse en la relación con otros círculos y culturas. Sus ojos se abren a nuevos conocimientos teóricos y experienciales, su boca se abre para el diálogo con muchas gentes, sus pies la ponen en contacto con personas de todo tipo, sus manos escriben para dar a conocer y funda-

raron a algunos de ellos, como las terapeutas o las que se unían a otros movimientos religiosos. Filón, *Contempl.* 68. En cuanto a la vinculación a un grupo, véase: B. J. Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels*, Londres 1996, 86-93.157-169.

⁸⁰ Cf. *Itinerario de la Virgen Egeria (381-384): Constantinopla, Asia Menor, Palestina, Siná, Egipto, Arabia, Siria*. Edición crítica del texto latino, variantes, traducción anotada, documentos auxiliares, amplia introducción, planos y notas por Agustín Arce, Madrid 1980; *Itinerarios latinos a Jerusalén y al Oriente Cristiano: (Egeria y el Pseudo-Antonino de Piacenza)*. Introducciones, traducción, comentario e índice de Carmen Arias Abellán, Sevilla 2000.

mentar la fe de otras/os. A través de todo su cuerpo descubrimos su inteligencia, su voluntad y su afecto, pero también su capacidad de autodesvelarse y de vivir su compromiso de acuerdo con la opción de sentido que determina su vida. Su ejemplo no deja de provocar a una redistribución de los poderes sociales y de los roles y espacios asignados a varones y mujeres.

Egeria forma parte de las multitudes de peregrinos que acuden a Jerusalén a partir del siglo IV, gracias al impulso de Constantino y a la labor de Elena, su madre, quien construyó numerosas iglesias en los lugares cristianos de Palestina. La tierra del Señor tuvo un influjo enorme sobre estos cristianos, quienes deseaban poner sus pies allí donde los había puesto Jesús o encontrarse con monjes venerados que residían allí.

Egeria nos es la única mujer que viaja. Junto a ella es posible identificar otras muchas mujeres que salen del ámbito privado que la sociedad antigua asignaba como propio del sexo femenino, para adentrarse en los espacios públicos, dominio tradicional de los varones. Los viajes representaban una seria amenaza a la buena reputación de las mujeres, especialmente si éstas eran vírgenes. No obstante, *Egeria*, como otras muchas, corre ese riesgo. Su actuación, arraigada en el deseo de encontrar en Jerusalén un espacio para la oración y la *edificación* resulta contracultural en una sociedad que desconfía de las mujeres como seductoras y débiles por naturaleza de espíritu. No obstante, muchos años antes el mensaje de Jesús había abierto las puertas hacia la igualdad entre varones y mujeres. Sin duda, *Egeria* y otras mujeres habían empezado a *gustar* esta sabiduría.

En torno a Constantinopla, capital de la parte oriental del Imperio, se congregaron un gran número de mujeres hispanas relacionadas de un modo u otro con la familia del emperador

Teodosio (378-395), que echaron raíces allí influyendo en muchos aspectos de la vida política y religiosa del momento⁸¹.

Frente a una sociedad que valora el silencio de las mujeres como una de sus cualidades más loables y deseables, Egeria se alza como una figura femenina dotada de palabra propia, segura de su experiencia religiosa y de sus conocimientos y capaz de dialogar con otros hombres y mujeres sobre los motivos y hallazgos de su viaje. Su *Itinerario* es el testimonio más claro y evidente.

Escrito en un latín vulgar, el texto de Egeria está escrito a modo de letanía, tanto por el encadenamiento de los acontecimientos, como por el carácter anafórico de su obra, al estilo de las ceremonias litúrgicas de su época. El tono solemne de su narración, así como la descripción exclusiva de los lugares, no deteniéndose en hablar de los que la acompañan, centran a sus lectoras primeras y luego a todos los que leemos sus páginas, en la tierra sagrada por la que viaja. Con una clara intención pedagógica, Egeria escribe sus notas de viaje buscando que sus hermanas encuentren en esas páginas un paradigma de perfección. A través de su *Itinerario* descubrimos no sólo la tierra de Abraham, de Raquel y de Job o Jesús, sino que sus páginas reflejan la existencia de una Iglesia viva que, anclada en la fe, vive el gozo del Señor que la vitaliza en la oración compartida, en la comunión y en la caridad.

⁸¹ Entre ellas, no conviene olvidar a Melania la Mayor, quien, después de visitar a los anacoretas del desierto en Egipto, vivió a finales del siglo IV en Palestina durante veintisiete años respondiendo con fidelidad a su vocación ascética. El itinerario de Melania y Egeria en los años siguientes es imitado por otra mujer de la nobleza teodosiana, Poemenia. Pero no son las únicas. Al lado de san Jerónimo, aparece una aristócrata romana, Paula, quien con su hija Eustoquia, peregrinan a Tierra Santa, estableciéndose en Belén.

Egeria prepara a fondo su viaje. No se conforma con llegar y que le enseñen sin más los diferentes lugares. Dedicar tiempo a la lectura; por ello, cuando llega a Palestina conoce de antemano lo que se va a encontrar. Consciente de la importancia de la comunicación y del nuevo mundo cultural en el que va a entrar, Egeria reside durante un año en Constantinopla, donde estudia griego. El aprendizaje de este idioma, además de familiarizarla con el texto griego de la Biblia, le abre a otras fuentes de conocimiento como el *Onomasticon*, la *Historia eclesiástica* y la *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea, así como también la *Vida de san Antonio* escrita por san Atanasio, obispo de Alejandría.

Su peregrinaje está por tanto, muy bien fundamentado, lo que le permite dialogar de las “cosas de Dios” con monjes, ascetas, diaconisas y obispos, muchos de ellos muy instruidos en la Sagrada Escritura y en materias religiosas. En su viaje, Egeria se pregunta, comprueba, y se enriquece con lo que ve y escucha de los santos hombres y mujeres que viven en el monte Nebo, Harán, Antioquía, etc. El saber y la fe se hermanan formando en ella un todo bien compacto.

Relaciones intragenéricas

Desde la cultura hegemónica los espacios donde las mujeres se relacionan entre sí han sido vistos, en muchas ocasiones, de forma crítica y negativa, y, no faltan los ejemplos de controlarlos. Sin embargo, una mirada que pretenda desmontar los prejuicios androcéntricos y patriarcales manifiesta otra visión mucho más enriquecedora, aunque no esté exenta en muchas ocasiones de ambigüedad. Nos detenemos en algunos ejemplos que pueden ayudarnos a pensar cómo se han ido configurando esos espacios de creación

de sentido y en qué medida fueron transgresores en algunos aspectos⁸².

Egeria, una mujer creadora de redes de mujeres

Egeria se siente especialmente vinculada al grupo de vírgenes que ha dejado en su lugar de origen y para quienes escribe su *Itinerario*⁸³. Su escrito deja traslucir la relación entrañable que mantiene con ellas, su deseo de que participen del encuentro con el Señor que ella disfruta, un encuentro que continuamente la dispone al agradecimiento: “dimos gracias a Dios, como siempre...” (*Itinerario* 25,6). Su escrito deja traslucir

los fuertes lazos con su comunidad femenina de referencia.

El movimiento ascético se intensifica durante el siglo IV. Son muchos los que eligen vivir el seguimiento de Jesús en celibato y castidad. Para las mujeres representa la adquisición de una mayor libertad, aunque se hable de ellas como “mujeres viriles”. Una vez más, el modelo masculino se convierte en el paradigma de perfección para ambos sexos. Ante las dificultades, sobre todo de tipo sexual, que comporta la vivencia de la virginidad, se requieren actitudes combativas y agonísticas, propias y características de los varones.

Desde principios del siglo IV se empiezan a organizar asociaciones de mujeres vírgenes que viven en sociedad (Concilio de Elvira), y que con el tiempo darán origen a la vida monástica femenina. Egeria es una virgen cristiana que comparte su fe con otras vírgenes y que, enraizada en una experiencia de comunión, hace de su viaje la ocasión de transmitir la fe a sus compañeras y hermanas.

De su obra sobresale especialmente la actitud orante que acompaña su viaje (“...fue siempre costumbre nuestra que, en llegando a cualquiera de los lugares deseados, primero se hiciese allí oración...”: *Itinerario* 10,7). En torno a la oración y a la eucaristía, Egeria y sus acompañantes se unen con las comunidades que los reciben. La Palabra es el punto de referencia común, el alimento que los sostiene en el camino.

Por último, es significativo señalar que el viaje de Egeria la pone en contacto con otras mujeres, alguna de las cuales llegarán a ser muy queridas para ella. En Jerusalén se encontró por primera vez con Martana, una de las múltiples diaconisas orientales que ejercieron también como superiores de monasterios. Martana dirigía un grupo de vírgenes en Seleucia. De vuelta a su tierra, Egeria pasó a visitar a su gran amiga, de la

⁸² Algunos ejemplos: aunque los textos del Génesis no hablan de ello, es muy interesante la reconstrucción literaria que Annita Diamant hace de Gén 25-36 desde la visión de Dina, la hija más olvidada de Jacob y Lía (cf. Gén 30,21; 34,1). En su novela, *La tienda roja*, Emecé, Madrid 1999, se vuelve a narrar la historia de los antepasados de la familia de Jacob desde las mujeres y, en concreto, desde la más olvidada de todas, Dina. La tienda roja es el lugar donde se transmiten las tradiciones, donde la sabiduría de las mujeres pasa de una generación a otra. Complétese la visión de Dina con el artículo de M. Navarro, “las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes”, en I. Gómez-Acebo (ed.), *Relectura del Génesis*, DDB, Bilbao 1997, 155-219. Por otra parte, Rut y Noemí constituyen una “comunidad de diálogo” donde generan una práctica alternativa que les permite abrirse paso en un mundo de varones, aunque la narración no se desmarque por completo de las estructuras patriarcales. No obstante, en la relación que ambas establecen se abren fisuras importantes que permiten que ellas mismas se reconozcan de un modo diferente al que les había venido dado desde siempre. Cf. E. Estévez, “Función socio-histórica y teológica del libro de Rut”, *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 685-707; Id., “El libro de Rut, un alegato al mestizaje”, *Reseña Bíblica* (2003) 23-31.

⁸³ A ella le debemos el testimonio antiguo más completo y detallado con la descripción de los lugares bíblicos y de la Liturgia que se celebraba en Jerusalén en tiempos del obispo Cirilo. Antes que ella, un peregrino de Burdeos escribió otra guía en el año 333, que contiene los caminos que conducen de un lugar a otro con las distancias correspondientes.

que dice que era santa y de quien todos daban testimonio en oriente. El reencuentro según el testimonio mismo de Egeria fue fuente para ambas de gran alegría (*Itinerario* 23,3).

Círculos intelectuales de mujeres

En ámbito cristiano, habría que recordar, por ejemplo, la figura de Marcela, matrona romana, en cuyo palacio de Roma se constituye un centro de espiritualidad al que acuden muchas mujeres, en el que Jerónimo las instruía, entre otras cosas, en el conocimiento de la Escritura y la Teología (Círculo del Aventino)⁸⁴. Junto a ella, su amiga Paula y su hija Eustoquia (siglo IV), que más adelante fijarán su residencia en Belén junto a san Jerónimo, fundándose dos monasterios, uno de varones y otro de mujeres. En este último ambas llegan a ser superiores de los mismos. De Paula se señala que era una mujer cultísima, conocedora del griego y del hebreo. Jerónimo se vio influido por estas mujeres. En concreto, el ingenio (*industria*) de Marcela fue, según sus propias palabras, quien le empujó a comenzar su enseñanza de la Escritura: “... ella se las arregló, importuna y oportunamente, como dice el apóstol, para vencer con su ingenio mi encogimiento. Y como yo gozaba entonces de cierto prestigio en el estudio de las Escrituras, siempre que me veía me preguntaba sobre algún punto de ellas, pero no se daba en seguida por satisfecha, sino que planteaba nuevas cuestiones, no con ánimo de porfiar, sino para aprender profundizando en las soluciones que ella pensaba que se podían dar” (*A la virgen Principia*, 127, 7)⁸⁵. Jerónimo pone así de

manifiesto la inteligencia de Marcela y su capacidad para cuestionar y no contentarse con cualquier respuesta. En esta instrucción ella actúa, no como mera receptora sino como sujeto activo, porque la Palabra es el bien pleno que quiere adquirir para el que no está dispuesta a esperar pasivamente, sino que está dispuesta a moverse y empeñarse en adquirir esa Sabiduría y porque desea experimentarla en cada momento de su existencia y vivirse en referencia absoluta al Dios en el que cree. Dice Jerónimo: “...ella lo absorbió con avidez, lo aprendió y lo hizo suyo...”. Esa es su plenitud y su felicidad (*eudaimonía*) para la que pone en juego toda su libertad⁸⁶.

Aunque él no lo reconozca explícitamente parece plausible que sus preguntas fueran ocasión también para que Jerónimo aumentase en sus conocimientos. Y no sólo él, sino también otros varones acudirían a ella una vez que Jerónimo había partido de Roma, para consultarle sobre algunas dudas de la Escritura, pero ella atribuía sus respuestas a Jerónimo u otra autoridad, fruto sin duda de que la estrategia pedagógica había sido ambivalente: educada sí, pero dentro del orden asignado por el género. La argumentación de Jerónimo es que ella “era muy prudente y practicaba eso que llaman los filósofos to/pre/pon, es decir, lo conveniente en el obrar, cuando se le preguntaba respondía de tal forma que aun de lo suyo decía que no era suyo, sino mío o de cualquier otro, de modo que aun en lo que enseñaba confesaba ser discípula”. Y, todavía más, Jerónimo argumenta con la Escritura diciendo que ella conocía lo que el Apóstol había dicho: “No permito que la mujer enseñe”. Llegados/as a este punto, Jerónimo desvela su auténti-

⁸⁴ A. Galino, *Historia de la educación. Edades Antigua y Media*, Narcea, Madrid 1973, 407-417.

⁸⁵ San Jerónimo, *Epistolario. Edición bilingüe II*. Edición preparada por J. Bautista Valero, BAC, Madrid 1995.

⁸⁶ Refiriéndose a Sócrates, véase el desarrollo de estas ideas en M. García-Baró, “La vida intelectual como ideal”, en F. Torralba – J. M. Esquirol (eds.), *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*, Madrid 2000, 18-21.

ca visión de la realidad, muy ligada a la filosofía estoica de que la virtud consiste en *vivir conforme a la naturaleza*, es decir, según el orden creacionista, y de acuerdo con el pensamiento estoico la concepción de la buena vida está en coherencia con el orden socio-político establecido y con una Razón Universal a la que todo individuo ha de ajustarse en cada situación concreta. El significado de estas afirmaciones está mediado *principalmente* por condicionamientos de clase y género. Supone la delimitación clara de los límites de pureza e impureza que pueden o no ser traspasados, así como la identificación de quien tiene el poder de definir esas fronteras y sancionar las transgresiones cometidas. De acuerdo con esto, Marcela, a pesar de su gran sabiduría y conocimiento de las Escrituras nunca llegará a ser “maestra” sino “discípula” y, además, Jerónimo sanciona su afirmación utilizando un argumento de Escritura. Con un fuerte sesgo de género, Marcela, no obstante, ostenta una virtud fundamental, la prudencia, *frónêsis*, que los estoicos entienden como una síntesis de sabiduría práctica y especulativa⁸⁷.

Conclusiones

La visión que hemos dado de ningún modo ha pretendido ser completa. Se ha limitado a ofrecer algunos ejemplos donde es posible percibir que la identidad de hombres y mujeres en el cristianismo primitivo se movió dentro de unos cánones que, por una parte, se adecuaron al sistema de creencias y valores de la sociedad mediterránea antigua, pero que, al mismo tiempo, en algunos grupos cristianos se propusieron otros modelos alternativos.

Los textos que hemos tratado poseen una retórica concreta destinada a convencer a los/las lectores/as del modo adecuado de ser, se definen los descriptores de identidad que se consideran válidos. La apuesta metodológica de fondo de este artículo ha sido la de construir un discurso que partiera desde las “víctimas”, es decir, desde las mujeres a quienes muy pronto se privó de un auténtico liderazgo dentro de las “iglesias”, pero cuya resistencia es posible identificar a lo largo de los siglos. Amplificando sus voces salen a la luz los derechos de ciudadanía (*politeuma*) que lucharon por hacer suyos dentro de los diversos grupos cristianos. Los relatos muestran las ambivalencias existentes para re-definir la identidad de mujeres y varones en la sociedad y en la Iglesia, pero han dejado huellas más que suficientes para rastrear a lo largo de toda la historia de la iglesia la re-construcción de una identidad potenciadora del sentido de emancipación, libertad e igualdad de todo ser humano. La tarea de interpretación no es neutra y es imprescindible proveerse de herramientas que hagan posible decodificar la información contenida en los textos, al mismo tiempo que es preciso identificar las posiciones ideológicas del intérprete y que pueden y de hecho así sucede, interferir en la comunicación: con el mundo que está detrás del texto, con el mismo relato que es un “tú” al que a veces se le niega la palabra y con los hombres y las mujeres de hoy que toman la Biblia en sus manos en un mundo que privilegia determinadas maneras de construir la identidad y trata de acallar otras.

Las historias analizadas nos invitan a continuar en la búsqueda de una identidad nueva para todo ser humano. Entre luces y sombras, los orígenes cristianos nos ofrecen gestos, palabras, actitudes, movimientos de la búsqueda de una identidad recreada a la luz de la fe en Jesús, el Cristo. La cultura hegemónica no tenía la última palabra y las personas, en este caso las mujeres que hemos

⁸⁷ Las virtudes son consecuencias de los juicios intelectuales de una persona (SVFI 200-201).

visto, lucharon por hacerse visibles como sujetos con capacidad para romper determinados estereotipos ligados a su condición femenina, mostrando que su naturaleza no las vinculaba de manera esencial a un modo "típico" de ser, sino que su ser y su identidad se construía de una manera diferente a la luz de la fe en Cristo liberador y del Cristo-Sophia. Las tensiones, las *idas y venidas* palpables en las tradiciones son, no obstante, el reflejo de las pretensiones de algunas personas y grupos para acallar la resistencia activa de estas mujeres pero que, sin embargo, no se logró definitivamente. Sus sabias voces de libertad y emancipación siguen resonando hoy en la sociedad y en la Iglesia.

Misterio

Trinidad León Martín

Introducción

Si tratase de hacer aquí una reflexión acerca del proceso que se ha seguido respecto a esta fe trinitaria del cristianismo, tendría que acercarme lo más posible a los teólogos actuales y a la rica doctrina tradicional a la que nos remiten¹, conjugándola con la novedad que en su tiempo representaron y que aún es punto de referencia para muchos, incluyendo autores no católicos de gran

¹ En esta línea se encuentra la teología trinitaria de X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana y Misterio Trinitario*, Estudios Trinitarios, Salamanca 1989; *Trinidad y Comunidad Cristiana. El principio social del cristianismo*, Estudios Trinitarios, Salamanca 1990. Y también B. Andrade, *Dios en medio de nosotros*, Sígueme, Salamanca, 1999. La autora presenta una visión histórico-kerigmática del Tratado. Introduce un concepto de "persona" a partir de una aproximación fenomenológica de la "experiencia". Aporta una interesante relectura del *Testamento Común y del Testamento Cristiano*, al igual que una profunda reflexión acerca de los teólogos más relevantes e influyentes de la antigüedad vinculados al tema. La Trinidad es una "comunidad-de encuentro" que crea comunidad y solidaridad humana. En la misma línea de la renovada perspectiva de la teología relacional, G. Greshake, *El Dios uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001. Es ésta una visión muy estructurada del Tratado, que desarrolla, sin embargo una reflexión actualizada del mismo, desde el concepto de Dios como "*Communio*" que implica directa y efectivamente la entera existencia humana.

prestigio como pueden ser en estos momentos Eberhard Jüngel o Jürgen Moltmann, y, tal vez, también el inclasificable Raimon Panikkar, por ejemplo. Pero quiero decir, desde este momento, que mi idea al afrontar estas páginas pasa por dar ese legado como conocido y suficientemente valorado, al igual que toda la tradición de la teología antigua y de la escolástica². Es mi intención centrarme en una reflexión, llamémosle de *aproximación utópica*³ respecto a lo que hoy la teología feminista está tratando de decir acerca del Dios Trinidad, desde una perspectiva de género y, obviamente, desde una confesión de fe en el Dios de Jesucristo. Siento esta aproximación y esta utopía como un reto irrenunciable, si bien tampoco se me escapa la gran dosis de dificultad que conlleva. Tratar de Dios como Uno y Trino ya es suficiente *paradoja*; hacerlo desde la marginalidad de “lo femenino” no hace más que ahondar esa situación de extrañeza y malestar que la paradoja de por sí produce.

La teología actual, y especialmente la teología feminista⁴, está tratando de recuperar el sentido de relación (*relativum*) presente en toda la

² Me refiero a todo el legado de Agustín de Hipona, por tomar un punto de partida significativo en este tema, de los capadocios, Ricardo de san Víctor, Buenaventura, Tomás de Aquino, que sostienen la teología trinitaria cristiana a lo largo de más de quince siglos y continúan alimentando los manuales y escritos doctrinales de la Iglesia y de las Facultades de Teología.

³ “Utópica” en el sentido abierto del término como camino hacia un horizonte que se intuye casi inalcanzable y al cual, sin embargo, no podemos renunciar.

⁴ La teología feminista aborda con mucha seriedad este aspecto. Tal vez una de las más representativas en este sentido sea la obra de E. A. Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002 (título original: *She who is: the mystery of God in feminist theological*, Nueva York 1993). En la misma línea relacional se mueven las obras de G. Greshake, *El Dios uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001 (títu-

teología tradicional⁵ respecto al Dios Trinidad. Desde la fe en la Trinidad divina, nuestra cultura, nuestro talante relacional, debería mostrar unas características o rasgos que dijeran, de forma inconfundible y testimonial, nuestra comprensión de lo humano como una condición enteramente respectiva, recíproca o relativa, en el sentido de sabernos *procedentes de... y orientados a...* Rasgos que, además de decirnos ante el mundo como realidades *autopresentes relativas y recíprocas*, en el sentido de que saben y gustan de su dignidad individual y compartida⁶, nos identificarían como personas gozosamente experimentadas en la *relación*. En una

lo original: *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, 1997³). Y la excelente obra de I. Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, Doble Clic, Uruguay 1998 (título (original: *Teología ecofeminista*); id., *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid 2002 (título original: *Rompendo o silêncio*, 2000).

⁵ El término *stésis* o *relativum*, cobra identidad con Gregorio Nacianceno en sus *Discursos teológicos* y se dice en cuanto la *paternidad* no puede darse sin la *filiación* y viceversa, siendo ambas identidades relativas y “de origen”, es decir, eternas y respectivas entre sí (Cf. Díaz Sánchez-Cid, *Gregorio Nacianceno, Los cinco discursos teológicos*, Madrid 1995). Agustín de Hipona afirma igualmente que las *relaciones* en la Trinidad, siendo *relativas* no son *accidentales*: “En consecuencia, aunque sea algo diverso ser Padre y ser Hijo, no puede decirse que sean substancias diversas. Porque estos nombres no se dicen según las substancia sino según lo relativo” (Agustín, *De Trinitate* libro V, 5, 6). Tomás de Aquino es igualmente rotundo: “Es evidente que, en Dios, no es distinto el ser de la relación *-esse relationis-* y el ser de la esencia divina *-esse essentiae-* sino uno y el mismo” (Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I q. 28 a 2, c.).

⁶ Para una comprensión de lo que significa hoy hablar de la persona como realidad consistente en sí misma y orientada a una relación que la trasciende en su totalidad, *autopresencia relacional*, sugiero la lectura de la obra de B. Andrade, *Dios en medio de nosotros -Esbozo de una teología trinitaria kerigmática-*, Salamanca 1999; especialmente, pp. 110ss.

realidad humana que es *igual-diferente, una-plural, mujer-hombre* el Misterio de la Trinidad se hace extraña y análogamente familiar. Y si además, como sugiere la cosmoteología⁷, echásemos una mirada hacia la entera creación, al mundo y, más que al mundo, al cosmos, al entero universo, esto nos ayudaría a comprendernos más y mejor como seres absolutamente *relativos, ligados, en comunión...* Lo cual facilitaría, no agotaría, por supuesto, la tarea de acoger el Misterio de Dios que *accede* a nuestra realidad como Trinidad, tal y como lo confiesa la fe cristiana, dentro de una cultura que se ha enriquecido y, a veces, empobrecido⁸, mediante las experiencias vividas y el lenguaje empleado.

Un lenguaje que hoy debe asumir el valor tradicional de la analogía, al tiempo que reivindicada cada vez más la afectividad, la narración y el símbolo como posibilidad de *decir* a Dios y hacerlo desde la experiencia menos tenida en cuenta durante siglos de cristianismo.

⁷ Me refiero concretamente a lo que todavía podríamos considerar *esbozos cosmoteológicos* en los escritos de Sallie MacFague, Mary Grey, Susan Cole, entre otras; o lo que expresa la obra artística de Lucy de Souza representando en su pintura a Cristo/Crista como Árbol de Vida, envuelto por los cuatro elementos y, a la vez, insinuando, a través de esas raíces cósmicas, la comunión entre la religión cristiana y las religiones místicas de Oriente, concretamente el hinduismo. Particularmente sugestiva es, a mi entender, la obra de Raimon Panikkar; sobre todo, *La Trinidad –Una experiencia humana primordial–*, Siruela, Madrid ²1999 y *La intuición cosmoteándrica –Las tres dimensiones de la realidad–*, Trotta, Madrid 1999.

⁸ Pensemos en lo que han supuesto fenómenos tales como la simonía, la inquisición, las cruzadas y las guerras de la religión. Pero también en el fenómeno menos tratado de la anulación o relegación progresiva del papel de la mujer en la comunidad eclesial. Del paso al reconocimiento explícito del discipulado, la diaconía y el envío en el grupo de Jesús y las primeras comunidades cristianas, a la pérdida de toda significación en la marcha histórica de la Iglesia.

Kathryn Greene-McCreight⁹, una más entre las representantes de la teología anglosajona, va abriendo camino en este sentido, al igual que lo intentamos en el ámbito español un grupo cada vez más significativo, y también controvertido, de teólogas españolas¹⁰, así como la rica aportación de otras ciencias afines en las que el pensamiento feminista¹¹ está, desde su propia perspectiva, mostrando la validez de la fe trinitaria para una socialización de las formas o estructuras, en las que la individualidad sea reconocida como expresión de la dignidad de la que está dotado el ser humano “imagen” del Dios trinitario; escapando a la tentación de hacer del comunitarismo el único valor de la nueva ética social y religiosa. La originalidad y dignidad de la persona, irrepetible y no intercambiable, está en la base de toda posible comunidad, social o religiosa¹². De lo contrario no habrá personas que puedan formar verdaderas comunidades, a imagen de la Trinidad en la que creemos. Esta es la línea que quiero apoyar, en lo posible, a lo largo de estas páginas.

El trabajo está estructurado tres partes. La primera intenta una aproximación a la Trinidad desde las categorías epistemológico-teológicas que recogen la experiencia cristiana del Dios *explicado* en Jesucristo, en este contexto, térmi-

⁹ Cf. K. Greene-McCreight, *Feminist Reconstructions of Christian Doctrine. Narrative Analysis and Appraisal*, Nueva York-Oxford, 2000.

¹⁰ Cf, por ejemplo la obra en colaboración I. Gómez-Acebo (ed.), *Así vemos a Dios*, DDB, Bilbao 2001.

¹¹ Especialmente significativa es la aportación de la eminente filósofa española, Amelia Valcárcel. Puede confrontarse su obra: A. Valcárcel, *Ética para un mundo global. Una propuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Temas de Hoy, Madrid 2002.

¹² Una obra que clarifica esta idea: J. A. Marina – M. de la Válgoma, *La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política*, Anagrama, Barcelona 2000.

nos como misterio y metáfora cobran sentido y contenido, no sólo creyente sino incluso reivindicativo y político. Porque reivindicación es llamar a Dios “Diosa” y política es afirmar que lo femenino tiene en el Dios Trinidad un poder sistemáticamente ignorado y marginado.

Desde esta perspectiva se presenta la segunda parte en la que recuperamos la palabra de dos mujeres paradigmáticas: Hildegarda de Bingen (siglo XII) y Edith Stein (siglo XX) que expresan su modo de ver el Misterio de la Trinidad, asumiendo la tradición y aportando una palabra que, de haber sido escuchada, formaría hoy parte del legado teológico que pretende enriquecer la vida de fe de la Iglesia, pero que, habiendo sido marginada o situada entre lo anecdótico y lo extraordinario, no hace sino mostrar la cara opresora del sistema eclesial-eclesiástico en el que esa palabra ha sido dicha y olvidada.

Con todo esto llegamos a la tercera parte del estudio en la que, obviamente, se intenta recuperar la palabra de las mujeres que hoy siguen diciendo su experiencia de Dios Trinidad, y se hace dentro de unas estructuras que se inquietan ante esta voz desautorizada y no dejan de amenazar con el ejercicio de un poder *autorizado*, que se cree capaz de seguir silenciando e invisibilizando veinte siglos más la palabra y la presencia femenina en la Iglesia.

La conclusión es un intento más de mostrar que lo relacional-trinitario debe ser el paradigma esencial de lo relacional-humano, actuando dentro del espacio *teologal* creado por las categorías ineludibles de pertenencia, autonomía, independencia, interdependencia entre todos los seres humanos que formamos esta comunidad, no sólo creyente, sino humana. Esta proyección supone, necesariamente, plantear el carácter político que adquiere hoy la reivindicación de la fe, auténticamente vivida, en el Dios Trinidad.

Nuestra aproximación al misterio de Dios Trinidad

*Esa Realidad llamada Misterio:
¡abrazo que hace Hogar!*

La Trinidad se expresa como Misterio de Comunión¹³. *Mysterium* bien podría ser traducido en nuestra lengua por *el Abismo que abraza y mete dentro...* Comprendo que es una traducción muy libre del término latino, pero, a mi entender, dice lo que se quiere decir. En alemán el término *Geheimnis* expresa algo así, tal vez con mayor evidencia: *Ge* encierra el sentido de “reunión” y la raíz *Heim* significa “casa”, “hogar”. *Mysterium-Geheimnis* es, por tanto, aquella *Realidad que brinda Hogar*¹⁴, que *reúne en la Casa...* Y como tal nos ha sido narrado en la vida y en la obra de Jesús de Nazaret (cf. Lc 15). Misterio no es, pues, originalmente exclusión o lejanía, sino el *Lugar* en el que estamos en casa, el *Amor* que convoca y reúne. Como el vientre gestante que da a luz la vida y la envuelve en su abrazo eterno de amor inquebrantable y prodigado de manera infinita.

El Misterio se ha dicho en la historia ininterrumpidamente de muchas maneras, formas y mediaciones (Heb 1,1ss). Según la experiencia cristiana de Dios, él se ha dicho especialmente en la experiencia de un “judío marginal”¹⁵, hijo de una mujer del pueblo¹⁶. Pero no sólo en él y a tra-

¹³ Cf., por ejemplo, Jn 15 y 17.

¹⁴ Cf. Greshake, o. c., 38.

¹⁵ Hay una excelente obra de J. P. Meier, titulada así precisamente: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Verbo Divino, Estella 2000.

¹⁶ En esta perspectiva, E. Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000 (título original: *Jesús. Miriam's Child, Sophia's Prophet*, Nueva York 1994).

vés de él, también mediante todo aquello que conlleva la encarnación en una realidad concreta, es decir, la experiencia de Dios que explica o narra Jesús tiene unas raíces profundamente históricas. Es el Dios de los padres (Abraham, Ismael-Isaac, Jacob) y el Dios de las madres (Sara-Agar, Rebeca, Lía...), el Dios inenmencable “que está haciendo salvación y liberación” (*Yahvéh*) del judaísmo y es también el Dios que trasciende toda capacidad de entendimiento y por ello es nombrado más por lo que no se puede decir de él que por lo que se dice, como sucede en la experiencia religiosa del mundo helenista.

El mayor esfuerzo ha sido aquel mediante el cual la pluralidad en la unidad que evoca la Trinidad ha quedado oscurecido, y no por el Misterio que es en sí mismo, sino por la voluntad de quienes han creado los sesgos culturales-religiosos netamente *kyriarcales*¹⁷ del cristianismo. En la misma medida, y muy significativamente, lo femenino de Dios, tan evidente en el actuar salvífico de Dios en la historia¹⁸, ha sido paulatinamente desterrado del lenguaje que intenta explicar al Dios cristiano y con ello se pasó de una presencia femenina más o menos valorada en la comunidad cristiana (cf. Rom 16 1,16), a una presencia apenas soportada y sometida en la época patrística¹⁹, y abiertamente denigrada en

¹⁷ *Kyriarcal* y *kyriocéntrico* son neologismos acuñados por E. Schüssler Fiorenza y significan “dominio del señor/ dueño/esposo/amo...”. Puede verse la interpretación de estos términos en *Cristología feminista crítica*, o. c., 29ss.

¹⁸ Pueden confrontarse infinidad de textos del Testamento común y del Testamento cristiano: Is 49,13; Jr 13,14; 21,7; 31, 20; Os 1,7; Mt 6, 26-29; 11, 28-30, etc.

¹⁹ Sobre el progresivo desprestigio de las mujeres en los primeros siglos de la Iglesia a cargo de algunos de los teólogos y “padres” más representativos: Tertuliano, Jerónimo, Agustín..., puede confrontarse la obra de K. E. Børresen, *Le*

la escolástica²⁰. Es obvio que el sesgo tradicional de la razón-abstracción como superior a la relación-afecto, que constituye uno de los rasgos más genuinos del carácter antropológico medieval, se asienta sobre la ignorancia de lo femenino y del desprecio de sus emociones. Esta ignorancia ha ido formando el cuerpo de la exclusión de la femineidad de las instancias decisorias en la Comunidad creyente y los argumentos del kyriarcado respecto a la pretendida incapacidad de las mujeres para *decir* a Dios y mucho menos *representarle*, cuando en realidad, toda experiencia que tenemos de Dios está llena de insinuaciones emotivas y llenas de ternura, con las cuales se le reconoce como “Padre-Madre” que se vuelca hacia lo que ha *engendrado* por amor.

Decir a Dios como “Padre”, como “Hijo” y como “Espíritu Santo” sigue siendo una metáfo-

matri della Chiesa. Il Medioevo, Nápoles 1993 (sólo he podido consultar la traducción italiana). La autora habla de supresión de la “matrística” por parte de la autoridad competente (patriarcal) suprimiendo la voz pública de las mujeres que vivieron y experimentaron al Dios de Jesucristo desde los comienzos de la Iglesia. La escritora lo presenta como una auténtica tragedia y, sin duda, lo es. (Cf. concretamente pp. 40-41). Cf. también la recopilación que hace la autora italiana de la obra de Tertuliano M. Tasinato, *Parva innaturalia*, Padua, 1998. En su *De Trinitate*, el obispo de Hipona aporta un análisis algo más detallado respecto a la subordinación de la mujer al hombre, dadas sus *condiciones físicas* (cf. *La Trinidad*, XII, cap. 7, traducción de L. Arias, BAC, Madrid 1985); en la misma línea: (*De la continencia*, cap. 9, nº 23, traducción de P. Lope Cilleruelo, BAC 121, Madrid 1954).

²⁰ Dios “principio” de todo lo creado es Dios, el hombre es, así mismo, “principio” de su especie y, por tanto, la “imagen” de Dios: “El hombre es principio y fin de la mujer; al igual que Dios es principio y fin de toda criatura”, pues no fue creado el hombre para la mujer sino la mujer para el hombre... (cf. Tomás de Aquino, *Summa Theológica*, I, q. 76, a. 4; traducción de J. Martorell Capó, BAC maior 31, Madrid 1988).

ra, una imagen, una aproximación. Esos términos no expresan a Dios de manera absoluta. De acuerdo con la teología elaborada a lo largo de la tradición patristica y recogida especialmente en el siglo XX, sabemos que “la Trinidad Inmanente es la Trinidad Económica y a la inversa”, aunque la Trinidad Económica no agota la Trinidad Inmanente²¹. Jesucristo, aun siendo, según la fe que profesamos, la plenitud de la revelación de Dios en la historia: la “imagen visible del Dios invisible” (Col 1,15), con su encarnación asume la condición limitada y la expresión limitada de todo ser humano (Gál 4,4-5).

El Misterio del Dios “hecho carne” (cf. Jn 1,1-18) no hace sino poner de relieve lo presente que está la Realidad divina en la condición despojada e indigente de la humanidad despojada e indigente. Dios *haciendo Hogar* en nuestra propia *casa-carne*, es una bendición para quienes se saben seres al margen de todo lo verdaderamente humano, por la voluntad interesada de la cultura kyriarcal imperante en la sociedad y en la religión, como expresión institucional humana; expresión que no podemos admitir, sin más, como voluntad divina²². El análisis teológico feminista sobre el lenguaje exclusivo y literal sobre Dios ejerce un efecto negativo tanto en lo que afecta a los seres humanos como al mismo Misterio divino²³.

²¹ K. Rahner, “Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en *Mysterium Salutis*, vol. I, Madrid 1992, 277ss.

²² Un buen estudio del tema y de la posición feminista puede verse en R. M. Gross, *Feminism and Religion. An Introduction*. Beacon Press, Boston 1996.

²³ E. A. Johnson, *La que es*, o. c. La obra se ha convertido en todo un clásico de la teología feminista anglosajona, constantemente citada por todas las teólogas del mundo desde su aparición, en 1994, con el título original: *She Who is*. Cf. concretamente p. 59.

El lenguaje sobre Dios y la inadecuación de las metáforas humanas

La obra de Elisabeth A. Johnson sitúa el lenguaje sobre Dios en una verdadera encrucijada hermenéutico-simbólica desde la cual proyecta toda una visión socio-cultural y religiosa que intenta recuperar afanosamente el “hablar de Dios” dentro de la vivencia de lo femenino y, desde ahí, mostrar que los rasgos o dimensiones de lo divino pueden y deben decirse con imágenes inclusivas de la experiencia de las mujeres, los hombres y el mundo de la naturaleza. Siendo, con todo, el lenguaje personalizado el más *adecuado* para expresar el Misterio, puesto que nuestra propia realidad entra dentro de esa categoría como un *misterio “santo”*, tal como le llamaría K. Rahner en su momento²⁴, advirtiendo que, quienes se adhieren por la fe a la persona de Jesucristo, asumen la condición de anonadamiento y glorificación que él vivió históricamente.

Esta presencia de Cristo entre hombres y mujeres que viven al límite de todo (Mt 25,36-41) hacen del lenguaje cultural-religioso heredado una falacia. Dios no es el “Padre Todopoderoso” que sacraliza no el poder —que esa fuerza-firmeza es de todo ser humano—, sino a los poderosos que se lo han apropiado indebidamente en todos los campos del sistema social y en todos los sistemas sociales²⁵, sino el Padre-Madre del crucificado y de todos las y los que, uniéndose a su proyecto de

²⁴ Cf. K. Rahner, “Sobre el concepto de misterio en la teología católica”, en *Escritos de Teología IV*, Cristiandad, Madrid 1964, 53-101.

²⁵ Acepto la definición que hace Bruce J. Malina de la expresión “sistema social” como las formas generales en que una sociedad provee a sus miembros de un modo de vida socialmente significativo a nivel de cultura, estructuras sociales, instituciones religiosas, etc. Cf. E. A. Johnson, *La que es* —El misterio de Dios en el discurso teológico feminista—, Herder, Barcelona 2002.

vida subvierten las leyes humanas, que a su vez han subvertido la única ley divina: la del amor. El análisis feminista detecta que "...el lenguaje exclusivo, literal y patriarcal sobre Dios tiene un doble efecto negativo. Y afecta tanto a los seres humanos cuanto al misterio divino. Al ofrecer estereotipos y desterrar la realidad femenina como metáfora adecuada a Dios"²⁶. Dios, dicho en términos neta y exclusivamente masculinos, no es Dios sino una imagen ilusoria e idolátrica de la Divinidad. Pero esta imagen ha echado profundas raíces en el cristianismo y en su visión universal androcéntrica de la realidad.

Llamar a Dios "Dios" o "Diosa", "Padre" o "Madre" afecta mucho más de lo que imaginamos a nuestras relaciones personales y sociales²⁷. Toda nuestra cultura, y no sólo en su expresión religiosa, está imbuida de los rasgos *kyriarcales* y *kyriocéntricos* que pretenden legalizarse a través de lo divino. El símbolo kyriarcal de Dios como "varón-padre-señor" ha conseguido crear la conciencia de una superioridad que consagra a los hombres como representantes de Dios, mientras que excluye a las mujeres de esa posibilidad, denigrando en ellas la capacidad recibida de ser

igualmente "imagen" del Creador (*Gn 1,27*). Como sentenció una de las feministas de avanzada: "si Dios es masculino, entonces lo masculino es Dios"²⁸. El símbolo "Dios", desde esta perspectiva, ha sido desposeído de toda su capacidad de *con-junción*: de la posibilidad de decir lo diferente en la igualdad, lo plural en la unidad y ha pasado a ser el centro neurálgico, no sólo del lenguaje discriminatorio dentro de la Comunidad creyente sino en la entera vida social y relacional entre hombre y mujeres.

Hemos de reconocer que las imágenes masculinas de Dios han absorbido y supeditado durante demasiado tiempo la teología: el pensar y, sobre todo, el hablar de Dios. Tanto es así que, incluso las mujeres, tenemos casi la certeza de que atrevernos a decir *Diosa*, en términos femeninos, es rebajar a Dios, sin saber que negando esa posibilidad, de forma inconsciente, nos estamos sometiando y alienando a nosotras mismas²⁹.

²⁸ Véase, concretamente, su colaboración en *The Church and the Second Sex*, Nueva York, 1975, M. Daly, "Feminist Post-Christian Introduction", 38.

²⁹ El análisis realizado por el pensamiento feminista norteamericano es incisivo y claramente destabilizador de esta imagen patriarcal. Puede confrontarse la obra conjunta de C. Christ – J. Plaskow, *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco 1979. Y también, de las mismas autoras, *Weaving the Visions: Nueva Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco 1989. En Latinoamérica están apostando fuertemente Ivone Gebara, *El Rostro Nuevo de Dios. Una reconstrucción de los significados Trinitarios*, México 1994. También *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Sao Paulo 1997, Montevideo 1998. Europa viene representada por autoras feministas de la talla de Catharina Halke o Uta Ranke-Heinemann. En España, el mundo de la teología feminista tiene el nombre propio de Mercedes Navarro Puerto y su amplia producción, tanto en libros como en artículos de resonancia internacional. Empeñada en esta tarea global de reformulación femenino-feminista, vemos también la producción de obras que llevan el sello de la Asociación de Teólogas Español-

²⁶ E. A. Johnson, o. c., 59. Sobre las metáforas de Dios puede verse la obra de S. MacFague, *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994 (título original: *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*).

²⁷ Es importante traer a colación la producción de uno de los teólogos norteamericanos más significativos de la actualidad, precisamente por la sensibilidad mostrada respecto a la cuestión feminista en la Iglesia y en la teología. Citaré algunas de sus obras y artículos más cercanos al tema que nos interesa: D. Tracy, *On Naming the Present. God, Hermeneutics, and Church*, Nueva York 1994; *ibid.*, *The Analogical Imagination*, Nueva York 1981; *ibid.*, *Pluralidad y ambigüedad*, Trotta, Madrid 1997; *ibid.*, "The Paradox of the Many Faces of God in Monotheism" en, *Concilium* 1995/2, 30-38; *ibid.*, "El desafío de la teología feminista a la teología fundamental", en *Concilium*, 263 (1996) 129-131.

Es lamentable ver cómo el intento de cambiar e introducir un lenguaje inclusivo en la Liturgia de las Horas de una comunidad religiosa femenina, produce malestar y desconfianza.

No sólo no se puede nombrar a la *Diosa*, sino que decir “hermanas” donde viene escrito “hermanos”, o “nosotras” en lugar de “nosotros” es todo un problema. Por otra parte, las últimas normativas litúrgicas han prohibido expresamente el Oficio de las Horas inglés elaborado en términos inclusivos. Se da marcha atrás al permiso otorgado por Pablo VI, “*Comme le prévoit*” (1969), en relación con el *Novus Ordo* de la liturgia, posterior al Vaticano II, para realizar traducciones no literales que pudieran respetar el sentido y la estructura de las distintas lenguas. Juan Pablo II, en el documento *Liturgiam authenticam* (mayo 2001) sobre las traducciones litúrgicas, no cita en ningún momento el documento de 1969 y sí diez veces su *Varietates legitimae* (1994) sobre la inculturación, insistiendo en que se debe evitar cualquier tono *secular* en las traducciones litúrgicas. Obviamente, introducir el lenguaje inclusivo es, al parecer, un *secularismo* inadmisibles³⁰.

las (ATE), especialmente la colección En Clave de Mujer, dirigida por I. Gómez-Acebo, en la que colaboran, sobre todo, teólogas españolas y de alguna otra nacionalidad.

³⁰ *Liturgiam authenticam* (mayo 2001) critica los criterios y los métodos que usa la *Comisión Internacional* de liturgia en lengua inglesa (ICEL) en la que están representadas 11 Conferencias episcopales, hasta el punto de crearse un *Comité* de 12 expertos para revisar las traducciones de los libros litúrgicos en ese idioma. Dicho *Comité*, convocado “para aconsejar o asesorar” a la Congregación del Culto Divino sobre las traducciones en inglés, tuvo su encuentro inaugural del 22 al 24 de abril del 2002, en el Vaticano, con el arzobispo George Pell de Sydney como presidente. La pregunta es ¿acaso las 11 Conferencias episcopales que tienen bajo su responsabilidad las traducciones del ICEL no son fiables? Preocupante, muy preocupante. Sobre este asunto pueden verse los números de la revista *The Tablet* (2 de febrero, 2 de marzo, 27 de abril y 17 de agosto, del año 2002).

No debe sorprender que las teólogas más concientizadas con el problema comiencen a buscarse alternativas, con frecuencia atrevidas, al lenguaje exclusivo de la teología tradicional. La doctrina, más que la teología, ha hecho de la metáfora del Dios Padre y de Dios Hijo, varones, una realidad pétrea, producto, más de la formulación de los conceptos sobre Dios, que de la experiencia de Dios. Con frecuencia se ha olvidado algo que la tradición patristica misma tiene muy claro: “Si dices que lo conoces, ya no es Dios” (Agustín)³¹, “...el supremo conocimiento que tenemos de Dios es saber que no conocemos a Dios, en cuanto que sabemos que lo que es Dios sobrepasa todo lo que podemos comprender de él” (Tomás)³².

La imagen que tenemos de Dios condiciona en buena medida la imagen que tenemos de las personas y las relaciones que entablamos con ellas. Por eso es necesario cuestionar constantemente la validez de nuestras imágenes y símbolos de Dios. “No podemos vivir sin símbolos, pero hemos de relativizarlos y superarlos iconoclasticamente”³³. El lenguaje que la Tradición nos ha transmitido sobre la Trinidad divina nos da una idea de la plenitud interna que se produce *ad intra* de la Divinidad en el encuentro-diálogo de las “Personas” y que el mismo término “persona” tiene que ser comprendido, desde la encarnación, como la referencia a realidades que son “sujetos en relación”. En la hermenéutica histórico-cultural que nos llega desde el Medievo, existe ya el

³¹ “*Si comprehendis, non est Deus*”, Agustín de Hipona, *Sermo 52, c. 6, n.16* (PL 38. 360).

³² Tomás de Aquino, *Summa Theologicae* I, q. 13, a. 8.

³³ D. Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996, 32 (título original: *Es muss doch mehr als alles geben: Nachdenken über Gott*). Tengo que confesar que este pequeño-gran libro se ha convertido en mi compañero de camino, en muchos sentidos...

giro hacia el sujeto pensado como realidad libre y en relación. Este sentido hermenéutico *relacional* de la persona comienza, según los expertos, con Tomás y, sobre todo con Duns Escoto³⁴.

El problema surge cuando aparece la cuestión de *género* y la imposibilidad de encontrar en esta hermenéutica tradicional una referencia clara a la metáfora femenina o la imaginación de una realidad nombrada como Diosa (Madre-Hija-La Vivificante). Esta *imposibilidad* propicia la inmovilidad hermenéutica y epistemológica sobre la Divinidad, aún de la Trinidad revelada en Jesucristo. La metáfora del “Padre” (varón anciano) y la concepción del “Hijo” (varón joven) –algo menos la del Espíritu Santo, que es inaferrable dentro de una imagen o forma humana–, se nos pueden convertir en metáforas muertas, en una verdadera idolatría del varón en sí. Lo que se entiende por solidez doctrinal puede muy bien convertirse en un fundamentalismo más o menos camuflado. Toda forma de lenguaje es superable cuando lo aplicamos a la Divinidad. Mejor que nombrarle, deberíamos estar atentos y atentas a descubrir las diversas maneras en las que el Misterio sigue nombrándose en nuestra propia realidad: una y plural.

La fuerza del lenguaje femenino sobre la Trinidad: una palabra recuperada

Las mujeres que, de una forma u otra, han influido en la historia y en la cultura y han sido reconocidas con nombre propio dentro de ella pueden contarse. Son muy pocas. Las mujeres que han dejado su impronta en la vida de la Igle-

sia y han contribuido a su belleza y universalidad son innumerables, pero *humildemente* silenciosas. Pocas han sabido o han tenido la posibilidad de poner voz a su sabiduría y a su rica experiencia de Dios y del ser humano, en esta comunión de fe eclesial. Voy a recuperar algo de lo aportado por dos mujeres creyentes y de un enorme coraje intelectual y humano. Pertenecen a dos épocas distintas y sostienen dos líneas de percepción o visión que entiendo *convergentes*: la mística y la intelectual. Este punto podría titularse: *Ellas y su experiencia de la Trinidad*. Que sirvan de ejemplo para reconocer el paradigma del quehacer femenino en la fe y en la teología dentro de la comunidad creyente.

La Trinidad en la mística de Hildegarda de Bingen (siglo XII)

La experiencia de Dios que nos transmite esta mujer excepcional, abadesa benedictina, Hildegard von Bingen (Böckelheim, 1098 - Rupertsberg, 1179)³⁵. Pese a las limitaciones culturales impuestas en su época supo hacer de su visión de Dios y del mundo una manera de vivir y de vivirse en la sociedad y en la Iglesia que la rodeaba. Una sociedad y una Iglesia, cultural, económica, política y religiosamente creada por los hombres, dominada por ellos e interpretada a través de ellos. Hildegarda utiliza un lenguaje que trasciende de todas las categorías citadas, incluida la dimensión de lo masculino o femenino, aplicadas a la Trinidad y lo hace tomando en cuenta que lo humano está dentro de lo divino en toda su profundidad. Esa es, a mí entender, la mayor fuerza

³⁴ Puede verse el excelente estudio de J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca 1972.

³⁵ En la línea que nos hemos trazado, podríamos contemplar a otras mujeres del medievo, igualmente significativas: Lioba de Rudolf, Cristina de Markyate, Hadewich de Amberes, Juliana de Norwich o Margarite Porete, por ejemplo.

expresiva de su “visión”: presentarnos la Trinidad libre de connotaciones personalistas y, al mismo tiempo, abriéndonos a una imagen totalmente asequible a la mente y al espíritu humano. La Trinidad es *Luz Viviente, Fuego rutilante, Humanidad embellecida* en la que las otras dos realidades se intercomunican sin anularse ni confundirse.

*La Luz Viviente: de la visión
a la audición de la Trinidad divina*

En su obra *Scivias*³⁶, Hildegarda recoge y nos regala la visión y enseñanza de la Trinidad divina. Ella la llama *Luz Viviente*. La visión viene narrada así: “Después vi una luz muy esplendorosa y, en ella, una forma humana del color del zafiro, que ardía entera en un suave fuego rutilante. Y esa esplendorosa luz inundaba todo el fuego rutilante, y el fuego rutilante, la esplendorosa luz; y la esplendorosa luz y el rutilante fuego inundaban toda forma humana, siendo una luz en una sola fuerza y potencia. Y de nuevo oí a la Luz Viviente que me decía...”. La mirada se le convierte a la visionaria en escucha de la Palabra que se le dirige.

Ver y oír son las formas sensibles en las que Dios se muestra a través de la historia de la salvación para hacer de hombres y mujeres sus *profeti*, sus profetas. Asombra descubrir la implicación de los sentidos ante la Presencia, y cómo éstos se abren al Misterio hasta lograr decirlo en términos nada extraños, pero sí complejos. Existe una compenetración tal entre las figuras que no hay otra manera de describirlas que a través de ese lenguaje reiterativo que muestra la inundación mutua de la *luz esplendorosa, la forma humana y el fuego rutilante*: La Trinidad Una y Trina.

El lenguaje alegórico-analógico, la metáfora, el símbolo, las sensaciones son instrumentos válidos para narrar esa experiencia, en sí misma, inexplicable. Por eso, lo primero es sentir la cercanía del Misterio inabarcable. Porque sin esta sensibilidad no hay posibilidad de encuentro. Después, una vez que el sentido está embriagado de esa Presencia, hay que discernir: “observar con discernimiento y comprender qué es esa Plenitud sin principio en la que es inagotable la profunda fortaleza que sembró todos los manantiales de los fuertes”³⁷. Hildegarda tiene plena conciencia de estar ante el Origen de toda vida y de toda fortaleza, de todo lo que mana desde lo más profundo de la existencia y sostiene en ella. Nombra esa realidad original como “Artesano” y, enseguida, como “Padre”.

Del texto citado se extraen imágenes tan vívidas que parecen salir a nuestro encuentro y dejarnos como criaturas inmersas por completo en el misterio. Un misterio que se dice como “Luz muy esplendorosa y, en ella, una forma humana del color del zafiro”. Esa “Luz” que todo lo envuelve en su plenitud, “sin sombra de quimera, defecto ni engaño, representa al Padre” que contiene en sí la “forma humana del color de zafiro”. ¿Por qué del zafiro? El azul intenso de esta piedra preciosa le sirve a la vidente oyente para enmarcar la figura divina de alguien que se le representa como “forma humana”. Esta forma humana no viene nombrada bajo ningún atributo de género, no es hombre ni mujer, por tanto puede decir tanto lo masculino como lo femenino de la humanidad. Es en realidad, la entera humanidad representada en el Hijo, engendrado eternamente en las entrañas del Dios/ Diosa, es la Luz misma de la Luz Viviente, sin que ello suponga merma alguna de su humanidad dada al mundo, encarnada.

³⁶ H. de Bingen, *Scivias: Conoce los caminos*, Trotta, Madrid 1999.

³⁷ Hace referencia al Salmo 78,24-25 y a Jn 7,38-39.

La figura del Espíritu es el continente que rodea y en el que arde por entero la divina imagen de la gloria, que representa el centro en esa humanidad resplandeciente, y es “un suave fuego rutilante”, es decir, dinámico, que traspasa la Divinidad y penetra la historia en la obra de la Encarnación. Los atributos no son para nada gratuitos, son expresiones simbólicas de lo inenarrable: “suave fuego” indica la no-violencia del Espíritu sobre aquello que actúa. “Rutilante”, significa la continua novedad y cambio de forma y de expresión: lo creativo, lo continuamente emergente. Es lo propio del Espíritu en todas sus manifestaciones.

Las tres figuras están de tal manera interrelacionadas que no hay posibilidad de conocer o experimentar la una sin las otras: “Y esa esplendorosa luz inundaba todo el fuego rutilante, y el fuego rutilante, la esplendorosa luz; y la esplendorosa luz y el rutilante fuego inundaban toda la forma humana, siendo una sola luz en una sola fuerza y potencia”. La única *Dynamis* divina que existe lo penetra todo en la intimidad de Dios y ninguna de las figuras existen antes, por sí o para sí mismas, sino con, en y por las otras.

*La Luz Viviente se explica a sí misma
y enseña a “sentir” el misterio que se revela*

En la hermenéutica de la Visión se encuentra la comprensión del *éxtasis* o salida de sí de la Luminosidad que envuelve toda realidad, se encuentra la afirmación del Credo “concebido, según la carne, el Hijo Único de Dios, nacido de una Virgen en el tiempo, que irradió en el mundo la luz de la claridad verdadera”. La interpretación recoge los términos neotestamentarios y patrísticos. La doctrina paulina y, sobre todo, joánica, están firmemente presentes. “Nacido de mujer” nos dice Pablo (Gál 4,4), “Existía la luz

verdadera, al que ilumina a todo hombre viniendo a este mundo” afirma el prólogo de Juan (Jn 1,9). La visión de la Trinidad divina como “Luz Viviente” no está pues desconectada, ni del kerigma ni de la experiencia de la Iglesia, al contrario, la reafirma. El Amor que es Dios se manifiesta dándose al mundo. La explicitación recuerda el texto de 1 Jn 4,9-10.

La vidente-oyente nos lleva hacia lo que es la única fuente de Dios y de la creación: el Amor que inunda de luz y quita toda posibilidad de sombra³⁸, es decir, de muerte. La manifestación de las Tres Personas divinas en tan íntima relación no tiene otra finalidad que la de hacer arder en ese amor a toda criatura: “Pues por eso os las he manifestado, para que ardáis tanto más profundamente en Mi amor cuanto amor por Mi amor a vosotros os envié a Mi Hijo al mundo”³⁹. En el mundo la Palabra realizó, con su dulzura infinita, la salvación. ¿Cómo? Es la pregunta que la vidente se hace y esa Palabra que se dice en lo profundo de la visión afirma: “Mira: por este manantial de vida vino, cual abrazo, el amor materno del Señor, que nos apacentó para la vida y es nuestro refugio en la tribulación...”.

Los términos que hacen referencia a la feminidad divina en su hacer salvífico acentúan la fuerza a la vez que la ternura del Dios Unidad en la Trinidad. Dios se le muestra a Hildegarda, y se nos muestra, desde su experiencia de mujer abierta al Misterio, como Manantial del que surge la vida y vida que abraza y apacienta “con amor materno”. Esta es la experiencia de un Dios que, más allá de cualquier otra forma de relación, asume el afecto amoroso de la madre y paciente del pastor, tal como lo sugieren los tér-

³⁸ H. de Bingen, o. c., 111ss.

³⁹ *Ibid.*, 112.

minos *abrazar* y *apacentar*. Abrazo materno y cuidado de pastor. Así se narra Dios mismo en la historia⁴⁰.

Hay, todavía, una explicitación metafórica que reafirma la visión Una y Trina. Se refiere a las *tres fuerzas* manifestadas en las figuras de la *pie-dra*, la *llama* y la *palabra*. Una vez más las imágenes intentan dejar atrás la pobreza del decir humano para decirse en términos que encierran todo el color y el calor de la Divinidad indecible. Así la visionaria habla del “húmedo vigor, consistencia tangible y fuego rutilante”⁴¹. Es el esfuerzo por nombrar la Trinidad en aquello que le es más íntimo y propio. En su relación con la precariedad del ser humano Dios es: “El húmedo vigor para que no se disuelva ni se resquebraje; la consistencia tangible para que ofrezca morada y refugio; el fuego rutilante para que se temple y consolide hasta afianzarse”. El “húmedo vigor”, dice la teóloga del Medioevo, es el Padre, pero es indudable que al decir *Padre* es la imagen del vientre materno: gestante, húmedo y vigoroso, lo que pretende representar.

El vientre es el *Lugar* en el que la vida cobra forma propia y personal, unida a la madre y sin embargo otra, libre, autónoma. La vida que sale y se dice como una realidad con identidad propia y a la vez religada a su origen de manera irrenunciable. El mismo Dios conoce la “consistencia tangible” de todo ser nacido de mujer. La corporeidad humana no destruye la consistencia del ser del Hijo de Dios, muy al contrario, pone de manifiesto la consistencia de todo ser nacido del “contacto” con la Divinidad mediante ese “fuego rutilante” que es el Espíritu y que ilustra, es decir, enseña, a la vez que enciende lo más íntimo del

ser humano, en su propia figura, forma o corporeidad.

Son tres realidades íntimamente comunicadas que la *Luz Viviente* revela a Hildegarda bajo la apariencia de una realidad sólida, inquebrantable: *la piedra*. “Así como estas tres fuerzas se hallan en una sola piedra, la Trinidad verdadera está en la Unidad verdadera”⁴². A la vidente-oyente, una vez conocido ese secreto divino de las Tres fuerzas en una sola Realidad, se le pide que continúe mirando y escuchando. La metáfora ahora se encierra en “las tres fuerzas de la llama”: “El brillante fulgurar, el vigor arrebolado y el aliento ígneo componen la llama”. Nadie podría acercarse al fulgor de Dios, si no es mediante el vigor ligeramente arrebolado, tornado en apenas una manifestación visible de la Luz y del Fuego. Pero una vez contemplada la Luz del Padre y sentido su amor a través del Hijo encarnado, es el mismo Aliento incandescente del Espíritu el que envuelve a la criatura y la acerca al fulgor divino. Se acentúa en esta visión, una vez más, la naturaleza humana del Hijo, recibida de una Virgen, una mujer disponible a la acción de Dios sobre ella. La conclusión a la que se llega en esta metáfora o visión, es la misma, en orden a revelar la Divinidad Una y Trina: “Luego así como en una llama se distinguen tres fuerzas, deberás entender Tres Personas en la Unidad Divina”⁴³.

Pero, aún queda otra explicación que la regalada de Dios debe *ver* y *escuchar*. Se trata de “las tres causas de la palabra humana”, a saber: el sonido, fuerza y aliento. “Sonido para que se escuche, fuerza para que sea entendida y aliento para que se cumpla”. Mediante el sonido sólo tenemos la posibilidad de saber que algo se está diciendo, pero todavía sin comprender qué. Dios

⁴⁰ Cf. Is 49, 15; Os 11, 1-4; Ez 34, 10-16; Sal 23 (22); Sal 80, 2; Jn 16, 21; Jn 10.

⁴¹ H. de Bingen, o. c., 113.

⁴² *Ibid.*, 114.

⁴³ *Ibid.*

se ha dicho con “sonidos” a través de la historia; se ha dejado interpretar en palabras humanas, pero ahora, es su propia fuerza, el Hijo, quien va a narrarnos su vida íntima como la Palabra misma de Dios. Esta *Palabra* actúa con el señorío propio *del que se Dice* y revela su *Hacer* creador y redentor en la historia a través del aliento, el Espíritu, que ha derramado sobre toda criatura. “Pero allí donde no se escuche el sonido, no actuará la fuerza ni se elevará el aliento, por tanto, no será comprendida la palabra...” La Divinidad no tiene por qué alzar la voz o gritar. Simplemente se dice, y hay que saber escuchar. El sonido tiene la capacidad de ser apenas un susurro (1 Re 19). Los oyentes de este *sonido* divino, uno y múltiple, somos cada mujer y cada hombre creyente. Yo diría que lo son especialmente aquellas y aquellos que responden a estas características de ser “palabra no escuchada”.

La visión continúa explicándose a sí misma y la vidente-oyente, Hildegarda, “Por eso, así como en una sola palabra se hallan estas tres causas, también la Suprema Trinidad está en la Suprema Unidad”⁴⁴. Las resonancias joánicas son obvias: la Palabra se expresa, se da y es Luz. Los que la acogen viven en la Luz para que, reconociéndose objeto del Amor, crean en él y en él vivan. En palabras de la vidente: para que “conociendo los caminos” que llevan al Seno de la Luz *Viviente*, vivamos de la misma manera que Ella es y se vive desde la eternidad: como luz y vida para el mundo (cf. Mt 5,13-16). En esto podría resumirse la narración de la *esencia* divina, encarnada en Jesucristo. Pero aún se ha de comprender que la vida del hombre Jesús es, sobre la Tierra, tan “única” como lo es en la intimidad divina.

Las tres divinas personas actúan en la encarnación del Hijo “concebido por el Espíritu Santo

en una Virgen” y éste, “así como es Unigénito en la Divinidad, es también Unigénito en la Virginitad y, al igual que es el Único del Padre, es también Único de la Madre...”. La fidelidad a la doctrina de la virginitad de María queda profundamente marcada en esta visión trinitaria. Según la enseñanza de la que ve y oye la *Luz Viviente*, no nos queda sino abrazarnos a nuestro Dios, para no zozobrar en la desdicha que supone la vida sin la Iluminación de la Divina Comunidad.

El reto del simbolismo a la realidad

La *explicación* de la Trinidad a través de esta mujer y de estas metáforas nos recuerdan la fuerza del lenguaje alegórico utilizado los *padres* de los primeros tiempos de la Iglesia, a la vez que sugieren la creatividad propia de la sensibilidad femenina sobre la que Dios actúa iluminando y enseñando, suponemos que no solo durante el Medioevo, sino a lo largo de toda la historia, comenzando desde los tiempos fundantes de la Iglesia. Lástima que no podamos hacer hoy referencia al proceso de la doctrina y de la fe transmitida por las *madres* de la Comunidad cristiana, de la misma manera y en la misma medida e intensidad de contenido que se hace de los *padres*.

Desde luego, desde las metáforas a través de las cuales la vidente explica el misterio trinitario no caben jerarquizaciones ni subordinacionismos, como tampoco reduccionismos monofisistas. Dios no se deja encerrar bajo ningún concepto y menos bajo ninguna estructura humana. Es Luz Viviente, Fuego Dinámico “rutilante”, Figura Humana inundada por la Luz y el Fuego. ¿Dónde está aquí la supremacía de la figura humana-varón que posee la Trinidad dicha en términos tradicionales sobre la figura humana-mujer? No existe.

⁴⁴ *Ibíd.*, 115.

Podemos asumir el vacío de significatividad de lo femenino para decir la Divinidad como parte de un proceso histórico, pero sólo como *parte* de una historia humana que está siempre ante el reto del encuentro y de la superación con sus propias formas de expresión. No podemos permitir, sin embargo, que pasen otros veinte siglos de cristianismo antes de que las mujeres puedan decir su experiencia de la Divina Trinidad con la misma autenticidad (autoridad) y fuerza que la de algunos hombres. Esto es un grito lanzado al corazón mismo de la comunidad cristiana, hombres y mujeres.

Desde la intuición mística de Hildegarda de Bingen, pero no sólo desde ella, sino desde cada mujer de la historia de la comunidad cristiana, la fe en el Dios Trinidad no es algo pasivo sino activo, no es algo dado sino dándose... Estas categorías dinámicas, deben funcionar como fuerza impulsora de una realidad social que puede y debe ser distinta, capaz de criticar e incluso de derribar estructuras, instituciones y supuestos valores de la Tradición: formas de actuar que se creen inamovibles, por divinas, y pueden ser en realidad simplemente obsoletas, por interesadas e inhumanas. Que el Fuego rutilante del Espíritu continúe abrazando la figura de la Humanidad en su plenitud y llenándola de la Luz Viviente de la Divinidad. Es lo mejor que podemos aprender de la visión de la Trinidad de Hildegarda de Bingen.

La Trinidad en el pensamiento filosófico-místico de Edith Stein

Edith Stein (Breslau, 1891 - Birkenau, 1942) ha sido definida, si es que a una persona puede *definirsele* de alguna manera, como una “buscadora de la verdad”. Realmente, este es uno de los aspectos más sobresalientes de su carácter y de su

personalidad: como mujer, como intelectual y como creyente es alguien que busca continuamente respuestas vitales, sobre sí misma, sobre los demás y sobre Dios, ante todo. Alumna primero, y asistente después, del padre de la fenomenología Edmund Husserl, Edith Stein dedicará años al estudio profundo y sereno de la verdad a través de la filosofía, pero hará algo más: profesará como filósofa y se dejará transformar por la belleza de la razón hasta encontrarse con la Verdad última y definitiva: Dios.

La creación y las criaturas, “imagen” de la Trinidad

El pensamiento de E. Stein tiene en su obra *Ser finito y Ser eterno*⁴⁵ la cima más lograda. Frente al *misterio del ser*, de todo ser, la inteligencia acepta que no cabe más que el silencio o la adoración. E. Stein se aferra a la palabra humilde de una filosofía que reconoce su grandeza y su pequeñez y acepta quedarse expectante ante el misterio y, de la manera más digna posible, ceder el paso a unas claves de comprensión del Ser que no le pueden llegar sólo por la fuerza de la razón, sino de la razón iluminada por la fe.

La filosofía y, más aún, la teología intenta acercarse al Misterio trinitario mediante las expresiones analógicas que ofrecen de él las imágenes finitas. Usamos de ellas para allanar el

⁴⁵ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein – Versuch eines Ausstiegs zum Sinn des Seins–*. La traducción española *Ser finito y ser eterno*, FCE, México D. F. 1996. Mi estudio lo realizo sobre la traducción italiana: *Essere finito e Essere Eterno –per una elevazione al senso dell’essere–*, Roma 21992. Siendo su obra una profunda lectura de Tomás de Aquino, Edith Stein expone ese pensamiento con detalles de sutileza casi imperceptibles que revelan su condición de mujer frente a la realidad finita y al frente al misterio del ser Infinito que la sostiene.

camino que nos acerque al Dios que es *Presencia gratuitamente oculta* en cada ser y *trascendente* a toda realidad. Y lo es a través de su hacer siempre misericordioso y fiel. E. Stein se sitúa ante el texto joánico tan usado en todas las épocas de la historia de la comunidad cristiana: "... sin él nada de lo que ha sido hecho fue hecho" (Jn 1,3-4). Y lo que Dios ha hecho es salvación. Dios ha dicho su Palabra en términos humanos, es decir, finitos. Con ella, según entendieron los *padres* de la Iglesia, hemos sabido que, lo que aparecía como una leve semblanza en el horizonte del ser, se ha convertido en la revelación de una imagen real y concreta: en el hombre Jesús de Nazaret. "En el lenguaje teológico la conexión *significante* de todos los entes en el *Logos* se conoce como el plan divino de la creación (*ars divina*). Su actuación está constituida por los eventos del mundo desde su inicio. *Detrás* de este plan, incluso, detrás del "proyecto artístico" de la creación, se encuentra (sin estar separada en el origen del ser) la plenitud eterna del ser y de la vida en Dios"⁴⁶.

La Palabra divina tiene una esencialidad creadora porque, dicha en medio del *caos*, armoniza la existencia de las cosas sin anularlas, haciendo *cosmos*. La Palabra posee también una esencialidad histórica al hacerse semejante al ser humano en su encarnación. E. Stein parangona el nexo común de todas las cosas en el *Logos* como a una obra de arte, a una multiplicidad armónicamente dotada de sentido⁴⁷. La *Palabra* asume una particular posición de *medio*, de camino, puente o enlace del Creador con la creatura. Para E. Stein, el *Logos*: la Palabra o Verbo hecho carne, tal como lo entiende la tradición joánica, la patrística y el tomismo, posee en sí "un doble rostro, del cual

uno refleja la esencia divina una y simple, y el otro la multiplicidad de los entes finitos"⁴⁸. Es a la vez palabra humana dirigida a Dios y Palabra divina dicha a la humanidad.

Desde un punto de vista puramente filosófico no es posible llegar a entender esto que E. Stein ha presentado como el "doble rostro" del *Ente primero*, u *Origen* del ser, sencillamente, como ella misma reconoce, "porque no tenemos a disposición una intuición adecuada de ello"⁴⁹. La reflexión teológica en cambio, sin que pretenda dar a la filosofía evidencia alguna, abre una perspectiva que va más allá de los límites de la verdad filosófica, aunque también ésta puede y debe abrir el sentido de la verdad descubierta por la fe, para hacer de ella una entrega verdaderamente humana, reflexiva y, hasta el punto que le sea posible, comprensiva.

El ser humano tiene conciencia de provenir de ese *Origen* que la teología llama Dios. *Provenir* de Dios, ser criatura divina, implica estar "dotados de esencia propia y de existencia autónoma"⁵⁰, pero esta esencia y existencia propias, tienen la medida de cada ser: finitas por naturaleza, imperfectas, adaptadas al tiempo y al lugar, a los límites en los que el ser se desenvuelve. El Ser Infinito lo es sin medida, sin límites, sin tiempo; en la creación, el esplendor divino de las cosas queda oscurecido, inacabado, desfigurado y roto. Con todo, la humanidad está llamada a "alcanzar la plena actuación de su propia esencia y por lo tanto a reproducir en su integridad el modelo divino"⁵¹. Uno y Trino. La obra humana, realizada en sentido de comunión con

⁴⁸ Una imagen riquísima para ser expresada por la iconografía mística.

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ Cf. E. Stein, *Essere...*, 275ss.

⁵¹ *Ibíd.*

⁴⁶ E. Stein, *Essere*, 152-153. Cita a Santo Tomás de Aquino *De Veritate*, q.2, a.5. corp.

⁴⁷ *Ibíd.*, 154.

Dios/Diosa, debería ser no sólo *útil*, en el sentido de servir a los fines creadores de la humanidad, sino también *bella*, es decir, ser espejo del ser Eterno. No es así, sin embargo.

El problema se plantea desde la ruptura de la armonía que se produce dentro del quehacer humano. El ser finito asume un rol de dominio sobre todo lo creado y lo lleva a la sumisión, no a la comunión. En la historia de las mujeres se encuentra especialmente marcado el *oscurecimiento del esplendor divino*, precisamente por su condición de mujeres⁵². Es obvio que no hay nada que avale la razón de este oscurecimiento si no es por el hecho de que algunos “hombres de tomo” (y lomo), se han adueñado del saber decir a Dios y del entendimiento que lo expresa con “autoridad”.

La Trinidad, origen de la comunión vital en la creación

En unas páginas densas, llenas de contenido y de fuerza, E. Stein eleva un canto de admiración a la vida: la vida se encuentra potencialmente escondida en un pequeño germen seminal que necesita ser implantado en otro, entrar en comu-

nión con otro germen vital, para despertarse y dar forma a un ser viviente: “en esto veo yo el misterio más grande y maravilloso de la vida”. El hecho que maravilla a E. Stein es que un ser viviente tenga necesariamente que recibir la vida de otro ser viviente; esta *cadena de comunión vital* suscita un profundo respeto y admiración. Que la vida surja de la criatura “como de una fuente originaria y misteriosa la convierte en manifestación del Señor de la vida”⁵³. Un ser vivo no surge de algo muerto, sino de alguien vivo. Cada ser viviente lleva en sí la propia determinación esencial, esa que lo empuja hacia el desarrollo que es la especie propia de su ser.

La vida divina le viene al ser humano *a la medida*, le ha sido dada y va creciendo con él de tal forma que, desarrollándose, yendo hacia la perfección a la que ha sido convocado, se convierte a su vez en instrumento de la Divinidad creadora que le ha dado el don, que ha confiado en él como ser capaz de portar la vida a otros seres⁵⁴. El ser viviente se convierte gratuitamente en “instrumento creativo” respecto a sí mismo, en cuanto está abierto a su crecimiento y en cuanto es capaz de co-crear. Con todo y a pesar de ese despliegue de *poder*, la criatura permanece siendo siempre lo que es: *creatura*⁵⁵.

Interrogándose más a fondo sobre el tema, E. Stein recuerda que santo Tomás adopta locuciones del tipo: “Dios *es* su bondad, Dios *es* su vida... Dios *es* su ser”. Pero reconoce que estas expresiones no dejan de ser intentos de decir con palabras y a través de un juicio o concepto, el Misterio que no puede ser encerrado en palabras humanas ni contenido en un juicio de la razón

⁵² Con el gracejo y la ironía que la caracteriza, Teresa de Jesús, maestra espiritual de Edith Stein afirma: “... basta ser mujer para caérseme las alas, cuanto más *mujer* y *ruin*. Habré de aprovecharme de alguna comparación, aunque yo las quisiera excusar *por ser mujer* y *escribir simplemente lo que me mandan*... Para *mujercitas* como yo, *flacas* y *con poca fortaleza*, me parece a mí conviene, como Dios lo hace ahora, llevarme con regalos.... mas para siervos de Dios, hombres de tomo, de entendimiento, que veo hacer tanto caso de que Dios no los da devoción, que me hace disgusto oírlo... cuando no la tuvieren, que no se fatiguen y que entiendan que no es menester, pues Su Majestad no la da, y anden señores de sí mismos. (Cf. caps. 10, 8; 11, 6; 11, 14, entre otras advertencias. Las cursivas son mías).

⁵³ Cf. E. Stein, *Essere*, 295.

⁵⁴ *Ibíd.*, 303.

⁵⁵ El núcleo de la tesis steiniana es precisamente “sobre la esencia del ser”, caps. IV-VI de *Ser finito* y *Ser eterno*.

humana⁵⁶. Las palabras hebreas expresadas en Ex 3,14 (*Ah, jäh, aschér äh' jäh*) “Yo Soy el que Es” y todas las traducciones o interpretaciones posibles que podamos hacer de ellas, le sirven a Stein para abrir el pórtico del sentido del ser desde la dimensión más profunda que la filosofía y la teología puedan intentar. A nuestra autora le complace que el texto bíblico no intente definir el ser de Dios con una terminología semejante a: “Yo Soy el ser” o “Yo Soy el ente”; la ambigüedad que desespera a muchos estudiosos es para nuestra autora la mejor definición de Dios: El *yo* que define a Dios es totalmente propio y esa propiedad absoluta lo diferencia absolutamente del *yo* finito⁵⁷. “Yo” puede definirse como un ente en el cual el ser es interno a su propio ser y, al mismo tiempo, su ser es distinto de los otros entes. Cada *yo* es único, tiene algo que no divide con ningún otro ente, *algo de incomunicable*⁵⁸. En la Trinidad esa incomunicabilidad corresponde a lo que cada Persona es en *relación, reciprocidad y respectividad* a las otras.

En el ser humano, lo *incomunicable* es una particularidad del ser, es su propia vida: el momen-

⁵⁶ E. Stein, *Essere*, 366.

⁵⁷ Emmanuel Lévinas (1906-1995), alumno también de Husserl como Edith Stein, construye un pensamiento *filosófico* en el que tiene prioridad la cartesiana “idea de lo Infinito”; una idea que se produce en la realidad histórica según tres momentos bien determinados: *creación, revelación y redención*. En realidad, Lévinas niega la posibilidad de la Teología, pero reconoce a Dios como ese “*ille*” (*él*) con el cual el “yo” humano se encuentra, no para poder hablar de él, sino para dar testimonio de él, de su total trascendencia (cf. J. F. Mària, *E. Lévinas, entre el deseo de pan y el deseo de Dios, Cuadernos* “Institut de teologia fonamental”, n° 33, Sant Cugat del Vallés, Barcelona). Desde una visión cristiana el *testimonio* puede darse, precisamente, por el encuentro con ese *él*, al que se le reconoce como un Tú que invita a la intimidad de relación. La idea de E. Stein, pienso, va en esta dirección.

⁵⁸ *Ibíd.*, 367. Este es —advierte E. Stein— el significado tomista de la individualidad.

to a momento en el que cada uno se desenvuelve, que posee una configuración propia, sin repetición ni copia. Esta incomunicabilidad hace de cada ser humano, particularmente, un *yo* frente a otros *yo*. Pero ¿existen otras *formas* de ser “yo”? Evidentemente, el mundo de la fenomenología en el que E. Stein se mueve, ofrece versiones muy contrastantes, por ejemplo, ésta: “Ser yo es existir de tal modo que ya se está más allá del ser en la felicidad. Para el yo, ser no significa ni oponerse, ni representarse algo, ni servirse de algo, ni aspirar a algo, sino gozarlo”⁶⁰. Esto pueden decirlo quienes se sitúan ante el Misterio que es Dios, más allá de la abstracción razonada y llegan a sentirlo como verdadero *Lugar* de encuentro del ser.

Desde la dimensión del *gozo* en la que nos sumerge el pensamiento steiniano, que es sentimiento *afectado* por la vida, la Trinidad de Dios se descubre como vida compartida de una única Realidad recíprocamente autodonada. Dios es Gozo Infinito, pero todo ser está llamado a entrar en esta dinámica de la infinita felicidad. Al ser humano, sin embargo, lo separa una distancia infinita de la Trinidad divina: la Trinidad es la Unidad.

Si quisiéramos hablar de esta Unidad, dice E. Stein, ningún término más adecuado que el latín *Sum*. ¿Qué significa ese *Sum*, de cuya plenitud recibe vida todo ser? Stein lo plantea así: “El Infinito que abraza todo, se abraza y delimita a sí mismo —mientras en el caso del finito la forma circunscribe un contenido separado de los otros—, el *yo* significa aquí, al mismo tiempo, forma y pleni-

⁵⁹ *Ibíd.*, 367. No entramos, porque no viene al caso, en la problemática del momento en que el ser humano comienza a tener conciencia de su “yo”, E. Stein sí lo hace en estas páginas de su obra.

⁶⁰ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1977, 73.

tud, el ser que se posee y se domina plenamente a sí mismo⁶¹.

La metáfora del abrazo nos resulta familiar y de fácil reconocimiento. También lo encontrábamos en el pensamiento místico de Hildegarda de Bingen. La divinidad Infinita no está circunscrita a nada y sí abierta a todo y a toda realidad. Por tanto, para E. Stein, lo que tenemos que salvaguardar es aquello que la tradición cristiana dejó bien sentado, *La analogía entis*: Dios no es un ser lejano y ajeno a la realidad de las cosas, sino que está implicado y cercano a ella, aunque no reducido a ellas. El “Yo Soy” (*Sum*) es el arquetipo y paradigma de todo ser viviente y todo lo que es, encuentra un significado común en la común Unidad de la Trinidad divina.

Se trata, pues, de comprender la pluralidad del ser en la creación y su significado como ser finito, no aisladamente, sino como *relación de participación*⁶² de la Realidad que está haciendo relación-creación. La pluralidad de seres no significa, advierte Stein, una escisión en la creación misma y mucho menos que el único Ser divino se rompiera en infinidad de partes separadas constituyendo los seres finitos⁶³. La pluralidad de los

seres es, por interpretar de alguna manera el pensamiento steiniano, una *analogía trinitatis*. Se da en la creación una relación de imitación que supone una comunión-distinción entre Ser Eterno y ser finito; una relación que se extiende a la capacidad de autonomía de cada ser⁶⁴. Nada más lejos, en esta relación, que el deseo de sometimiento a un “poder” superior y tirano, por muy divino que este poder se entienda.

Los aspectos relacionales de la “imagen” de la Trinidad en la creación

Al hablar de la imagen como término que insinúa la relación Creador-criaturas, E. Stein advierte que Dios refleja la imagen perfecta de sí mismo⁶⁵, no en otro ser sino en sí mismo. Ningún ser creado podría ser, con propiedad, *imagen* del Creador. Dios tiene una sola Imagen de sí mismo, el Verbo: “Él es imagen del Dios invisible” (Col 1,15) y “resplandor de su gloria e perfecta de su ser” (Heb 1,3). La doctrina que arranca desde los primeros pasos teológicos de la Iglesia ha acogido esta intuición y la ha elaborado de forma tal que, aunque limitada y oscuramente, podemos entender que entre la Realidad divina que llamamos el *Padre* y el *Hijo* existe una

⁶¹ E. Stein, *Esere*. 369. Recordemos que, por ejemplo, para E. Lévinas, la relación con el ser Infinito divino es *an-árquica*, porque la conciencia del ser finito no puede captar el *origen (arché)* de dicha relación. Se da una *separación* tal entre la subjetividad del *yo* y Dios que hace imposible integrar el *yo* y el Infinito. Cf. también en *Étique et Infinite*, París 1982. Cf. 110-114.

⁶² En esta síntesis del pensamiento elaborado por E. Stein en su obra *Ser finito y Ser eterno*, no me detengo a desarrollar el contenido que la autora da al término *participación*, pero, ciertamente, siguiendo a santo Tomás y a toda la escolástica, se entiende que sólo Dios es *per essentiam* y todo lo demás es ente por participación. E. Stein se encuentra en el núcleo de la metafísica tomista y se apega a ella en su descripción.

⁶³ E. Stein, *Esere*, 370. Esto hace el panteísmo, reduciendo el Creador a la creación.

⁶⁴ En el realismo filosófico tomista se enfatiza el carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios, pero también se advierte que este carácter es posterior a la analogía entre el ser finito y el ser eterno, es decir, entre la criatura y Dios. Lo que es Dios de modo absolutamente perfecto, lo es la criatura por participación finita y por tanto, imperfecta. En la interpretación steiniana de la participación tomista parece claro que el nudo metafísico que une a la criatura con el Creador está vinculado a la dialéctica de la relación-participación, según los tres momentos del conocimiento analógico que podemos tener de Dios, es decir: por afirmación, negación y eminencia.

⁶⁵ *Ibíd.*, 371.

identidad esencial tal que ambos son Uno en la Comunión divina que es el *Espíritu*.

Con todo, hablar de la relación y del conocimiento que Dios tiene de sí no deja de ser meramente analógico, simbólico y metafórico. Y la metáfora es precisamente nuestra humanidad. Afirma E. Stein: “La imagen más parecida, aunque incompleta y lejana del conocimiento que Dios tiene de sí, es el conocimiento que nosotros tenemos de nosotros mismos. Nos vemos espiritualmente *en una imagen*, cuando nuestra esencia nos opone a otros seres humanos”⁶⁶.

Hoy esa afirmación de oposición podría ser traducida como reciprocidad, el momento de la relación en el cual el *yo* se reconoce ante un *tú*, un *otro-yo que se le asemeja*, una realidad a la cual puede dirigirse y en la cual puede reconocerse, por lo que tiene en común, pero también de diferente. Sólo así somos “imagen” de la Trinidad y expresamos una-realidad en una-pluralidad de personas: la comunidad humana⁶⁷. La Realidad divina que se expresa en el “Yo Soy el que Soy” equivale a decir: “Yo me doy totalmente a un Tú”⁶⁸. El Amor supremo es amor recíproco, eterno e infinito. Ninguna criatura podría entrar, por sí sola, en esta relación de amor, porque ninguna es eterna ni posee la infinitud esencial. Pero todas las realidades personales participan de la infinitud del amor, y todas están llamadas a reproducirlo en su propia existencia real.

Para Stein, la vida íntima de Dios Trinidad es el amor eterno de las Personas divinas, dado en relación de reciprocidad enteramente libre. El ser respectivo de Dios es Vida, un movimiento creador que parte de la intimidad relacional sin prin-

cipio ni fin y que es una Persona: la tercera Persona de la Trinidad: el Espíritu Santo⁶⁹. El acontecimiento de la encarnación del Hijo de Dios en la realidad humana por “la fuerza del Espíritu” abre a la criatura la posibilidad de conocer el ser de Dios en su intimidad, porque sólo a través de esta Persona divina encarnada en la historia, hecha persona humana, se revela el Amor que es Dios, actuando amorosa y gratuitamente en la historia. La creación entera forma parte de un plan divino cuyo significado y fundamento se encuentra expresado en lo que nuestra autora denominó el “doble rostro” del *Logos*: ser la Imagen del Dios invisible y el modelo o arquetipo de toda criatura⁷⁰.

Nos interesa particularmente este aspecto del pensamiento de E. Stein, dada la urgencia de mostrar que en esta dimensión relacional, tan conocida y vivenciada por las mujeres, se encuentra la noción de verdadera *imagen* de la Divinidad. Esta *imagen* ha sido tratada por la Escritura, por filósofos y teólogos desde la antigüedad. En la concepción tomista, que se arraiga en la tradición agustiniana y comparte, entre otros, con san Buenaventura⁷¹, se distingue entre *vestigium* (la eficacia de la causa en el efecto) e *imago* (presencia representada de la causa en el efecto). Según la teología tradicional, toda la creación es *vestigium Trinitatis*, pero *la imagen* sólo se encuentra en el ser humano, dotado de inteligencia

⁶⁹ Cf. *Ibíd.*

⁷⁰ Cf. Jn 1,1ss; Col 1,17.

⁷¹ San Agustín, *De Trinitate*, Obras Completas, BAC, Madrid. Un esbozo muy sugestivo de las características del *vestigium* y de la *imago* de la Trinidad en la creación se encuentra en O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1965, 564ss. También en L. Mathieu, *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, Milano 1994 (título original: *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, París).

⁶⁶ *Ibíd.*, 372.

⁶⁷ Cf. E. Stein, *Essere...*, 373.

⁶⁸ Cf. *Ibíd.*, 374.

y voluntad⁷². E. Stein va más allá y advierte que, desde su perspectiva, aún en las cosas creadas que para Tomás revelan sólo un *vestigio* de la Trinidad, existe una cierta *imagen*. Por eso ella va a hablar sólo de la *imagen*⁷³. Hay una cosmología trinitaria latente en esta intuición steiniana que no vamos a desarrollar porque no viene al caso ahora.

La pregunta que se plantea E. Stein, tomando al Creador como el arquetipo de la creación, es “¿No se debería encontrar en la creación una imagen, si bien lejana, de la unidad trinitaria del Ser originario?” Y responde: “De por sí se puede llamar “Padre” cada Persona divina, en relación a todos los *hijos de Dios...*”⁷⁴. “Padre” es Origen y el Origen es la fuente de todo lo que se concibe como realidad, visible o invisible. La Trinidad entera es “Origen” de la creación. De lo que se trata es de poner de relieve la fecunda *relacional* de la Comunidad trinitaria con todo lo creado.

Las tres Personas divinas viven una tal comunión que ninguna existe ni actúa independientemente o ajena a las otras; es la *perijoresis* de la tradición patristica⁷⁵. Mientras entendemos que la *persona* es el ser individual de cada individuo, la existencia que se encuentra implantada en el ser “para realizarse”⁷⁶, aún a costa de otras personas, Dios es eterna perfección *relacional* en tres Personas. He aquí la cuestión y el problema: nuestra idea de persona⁷⁷ engendra rivalidad, oposición o

dominio, en tanto en Dios “persona” es absoluta relación, comunicación y autodonación.

Para E. Stein, las tres formas fundamentales del ser real (cuerpo, alma, espíritu) en su unidad, deberían entenderse en estrecha relación con la Trinidad. “Al Padre, al Creador primero del cual toma origen todo, que es por sí mismo, correspondería el ser del alma; al Hijo en cuanto forma sustancial “nacida” correspondería el ser corpóreo; el discurrir libre y desinteresado merecería el nombre de *espíritu*, pero en un sentido particular. Así nosotros tendríamos en el campo del ser real un desarrollo del Ser uno y trino”⁷⁸. La Trinidad es el centro del ser real. Por tanto, la unidad en la pluralidad, es lo que define toda realidad. La perspectiva no puede ser más abierta, en cuanto a crear posibilidades de encuentro entre todo lo que se dice creaturalmente como igual y diferente: materia y espíritu, naturaleza y humanidad, femenino y masculino.

Nuestra autora considera importante entender bien el modo particular de “llevar” o de “tener”, en definitiva de “vivir” el propio *ser* persona: “Porque la vida es una salida de sí y al mismo tiempo un ser y permanecer en sí, y estas son las características de la esencia del espíritu, el ser persona debe ser también espiritual... La persona humana lleva y comprende “su” cuerpo, “su” alma y “su” espíritu, pero al mismo tiempo es llevada y comprendida en los límites y las posibilidades que estas dimensiones le aportan. Según E. Stein, “la vida espiritual se levanta de una profundidad oscura, como una llama de candela que brilla. Brilla sin ser enteramente luz: el espíritu humano es visible por sí, pero no es completamente transparente; puede iluminar otras cosas, pero no penetrarlas perfectamente”⁷⁹. Esto es lo que, en esencia, caracteriza a la

⁷² Cf. *Suma Teol.* I, q. 45, a. 7.

⁷³ Cf. E. Stein, *Essere...*, nota 1, cap VII, p. 378.

⁷⁴ *Ibid.*, nota 6. (comillas y cursiva del texto).

⁷⁵ Cf. San Agustín, *De Trinitate*, VI, 7.

⁷⁶ Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, Alianza, Madrid 1987, 426.

⁷⁷ E. Stein repite la teoría tomista en aquellos conceptos que no interpreta por su cuenta e intenta armonizar con la perspectiva fenomenológica (puede verse Tomás de Aquino, *Suma Teol* I, q. 29, a. 3 ad 2).

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ E. Stein, *Essere...*, 385-387.

persona humana: su propia tridimensionalidad: aún en medio de la oscuridad de su *corporeidad*, es capaz de descubrir dentro de sí el *aliento* y la *luz* y proyectarlas –aunque imperfectamente– sobre todo lo que constituye su existencia, dentro y fuera de ella.

Para E. Stein la vida, vivida desde este claro oscuro de la propia consciencia, se asemeja a la superficie iluminada de un abismo oscuro. La luminosidad atrae, pero la oscuridad que se percibe en el fondo, asusta. Con todo, afirma: “Si queremos comprender el ser persona del hombre debemos tratar de penetrar en esta profundidad oscura”⁸⁰. Y es, precisamente en esta “profunda oscuridad iluminada” donde el ser humano se encuentra con su arquetipo más perfecto: la Trinidad divina. Con el sugerente título teresiano del “castillo interior”, E. Stein da un paso más hacia el *sentido esencial del ser* dentro de la comprensión cristiana trinitaria, invitando a abrir las expectativas del conocimiento desde ese lugar en el que sitúa la fe. Una cosa es la ciencia y otra la consciencia a la que lleva el *ojo espiritual* capaz de ver en el abismo de lo que nuestra autora acaba de llamar la oscuridad iluminada del abismo interior. En suma, nuestra condición de *espíritus corpóreos animados* limita el horizonte de nuestra libertad, pero no lo anula.

La vida del ser finito es el lugar propio de la libertad en la que se dice, finitamente, la libertad trinitaria. El ser humano es el lugar en el cual el *yo* puede mostrarse creativo y hacer algo por sí mismo⁸¹. El fundamento de la vida humana es precisamente la libertad con la que nos situamos frente a nosotros mismos y frente a todo lo que nos rodea, lo interno y lo externo. La tarea del espíritu es iluminar esos ámbitos: finito e infinito que lo constituyen, pero siempre con la consciencia de

quien trabaja sobre un “fondo oscuro”: el Misterio Infinito. Esa tarea se realiza a lo largo de toda la vida humana y es más humana cuanto más capaz de integrar dentro de ella la diferencia y la igualdad del ser real. Una comprensión que, cuanto más se acerque a la pluralidad que evoca, más cerca se situará de la unidad que debe recrear dentro de la comunidad humana e incluso cósmica.

Renombrando la Trinidad como “presencia trascendente comunicativa”

Este “esbozo” se basa en la experiencia de Dios que se encuentra en lo más profundo de la consciencia religiosa de Israel y del cristianismo. Se trata de renombrar la Trinidad de modo experiencial-afectivo, sin renunciar al modo conceptual-dogmático. Entiendo el Misterio de Dios Trinidad como “*Presencia Trascendental Comunicativa*”, las tres dimensiones en las que el Dios de Jesucristo se ha dicho a sí mismo en la historia: como Presencia, como Trascendencia, como Comunicación (Don).

Este intento de “renombrar” el Misterio de Dios “Trinidad” no es algo novedoso. Lo hizo, por poner algunos ejemplos, Agustín de Hipona y, después de un grandioso esfuerzo en su obra *De Trinitate*, que aún continúa siendo punto de referencia insoslayable, concluye: “Siempre que he deseado ilustrarlo [el Misterio de la Trinidad] por medio de la imagen creatural que somos nosotros mismos, sea del tipo que sea mi significado, mis palabras tan adecuadas fallaron de forma estruendosa; más aún, incluso por lo que respecta a mi propio significado, tenía la impresión de que había quedado en el empeño sin haber alcanzado la meta”⁸². Anselmo de Canter-

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ Cf. E. Stein, *Essere...*, 388-393.

⁸² Agustín, *De Trinitate*, 15. 45.

bury hablará de manera aún más informal de *tres nescio quid* (tres no se qué...)⁸³.

Tampoco lo tienen muy claro los teólogos actuales. Para el teólogo de la Reforma Karl Barth “El nombre de Padre, Hijo y Espíritu significa que Dios es el Dios uno en una triple repetición..., y de tal manera, sin embargo, que también es el Dios uno sólo en esta repetición”; y no menos oscuro es el católico Karl Rahner cuando dice: “el Dios uno subsiste en tres maneras distintas de subsistencia”⁸⁴. Algo más feliz parece haber sido el esfuerzo realizado por J. Moltmann⁸⁵ al mirar la trinidad como una *comunidad de personas* abiertas a la dinamicidad de la historia, con sus gozos y sus sombras, profundamente implicado en el sufrimiento humano. Más asequible aún nos parece la aproximación de la pensadora y, a su manera, mística Simone Weil; para ella “la amistad pura es una imagen de la amistad original y perfecta que es la Trinidad y que es la esencia misma de Dios”⁸⁶, porque en la amistad, siendo una y comunicando en profundidad gratuita a personas que conservan su autonomía, es, por esencia, algo universal y respetuosa de la pluralidad⁸⁷.

Los esfuerzos de la teología feminista

Pero, sin duda, el gran esfuerzo por *renombrar* la Trinidad divina nos llega de la mano de la

teología feminista actual. Elizabeth A. Johnson en su obra *La que es*, utiliza un mismo término *Sofia* (*hokmah* en hebreo y *sophia* en griego) para entrelazar las personas del Dios Espíritu, Hijo y Madre. Con palabras de mujer y con una inclusividad serena y a la vez atrevida, Johnson va presentando las imágenes de la experiencia de Dios a través de los datos de la Escritura y de la trayectoria cristiana, de modo tal que el conjunto de su pensamiento acaba por mostrar un tejido perfectamente compacto y sensible. Sobre todo, sensible. Dios Trinidad es una Presencia que se acerca a la entera creación y a la historia concreta, dejándola llena de su Presencia (*Shekinah*), de su Sabiduría (*Hokmah*) y de su Espíritu (*Ruâh*), trascendiéndola hacia una relación fecunda que, teniendo como referencia la *maternidad*, se abre, como un vientre eternamente gestante hacia todas las imágenes posibles de vida comunicada.

Junto a E. A. Johnson tendríamos que citar a otras mujeres que van abriendo caminos hermenéutico-epistemológicos para hablar de Dios, alejándose de la nominación kyriarcal de Dios “Padre-Señor”, sobre todo⁸⁸. No se trata sólo de mostrar una alternativa al lenguaje *patriarcal* sobre Dios, sino de ofrecer una verdadera novedad lingüístico-epistemológica desde la cual decir la Trinidad divina de manera que las experiencias vividas por las mujeres sean consideradas, simbólica y analógicamente tan válidas, en la historia futura, como las experiencias y los símbolos masculinos que han dominado el decir teológico cristiano durante veinte siglos. En este sentido, no cabe duda de que E. Schüssler Fiorenza está entre las teólogas de vanguardia a

⁸³ Anselmo, *Monologion* 78.

⁸⁴ Cf. la citación que hace de ambos E. A. Johnson., o. c., 265.

⁸⁵ Hizo impacto su obra: *Dios crucificado*, Salamanca 1977. Y, posteriormente la concretización de su pensamiento sobre la doctrina de Dios, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca 1986.

⁸⁶ S. Weil, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid 1993, 126 (título original: *Attente de Dieu*, 1966).

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 122-126.

⁸⁸ Una buena aportación al tema nos la ofreció la escritora y liturgista independiente G. Ramshsw, “El género de Dios” en, A. Loades (ed.) *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997 (título original: *Feminist Theology*).

nivel internacional⁸⁹. Citaría, además, por su compromiso con el feminismo y con el quehacer teológico la obra de Mary Daly⁹⁰.

En la teología de lengua castellana contamos con pocas voces, todavía, que se atrevan a orientar el discurso sobre la Trinidad en perspectivas de reformulación feminista⁹¹. Ivone Gebara se encuentra entre ellas y advierte: “Nuestra tentación es casi siempre repetir, con algunas variaciones, lo que se nos ha dicho o hemos aprendido, como si ese discurso sobre Dios, que sin duda ha servido durante siglos y siglos, no pudiese cambiar hoy ante los nuevos desafíos que la historia nos lanza”, en su opinión: “Si las palabras ‘Padre’, ‘Hijo’ y ‘Espíritu Santo’ son símbolos, necesitan ser descodificados, necesitan ser comprendidos siempre de nuevo para que aflore su extraordinaria riqueza”⁹². También la biblista y teóloga española M. Navarro

⁸⁹ Pueden verse sus obras más conocidas en nuestro ámbito, ya citadas en este espacio, así como numerosos artículos no traducidos al castellano y que en el mundo de la teología anglosajona van abriendo caminos muy interesantes en el sentido teológico que nos ocupa.

⁹⁰ Menos traducida al castellano, pero no por ello menos importante en estos momentos. Para la reflexión sobre la posibilidad de *renombrar* a Dios en términos que acojan lo femenino, puede confrontarse su obra *Al di là di Dio padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Roma 1990 (cito la edición italiana porque es la que ha estado a mi alcance). En el ámbito español puede verse la obra de I. Gómez-Acebo, *Dios también es madre*, San Pablo, Madrid 1994.

⁹¹ Especialmente dentro del campo de la exégesis y de la teología bíblica. Aquí tenemos nombres y obras que van creando conciencia amplia y profunda. Sería una injusticia por mi parte mencionar a unas obviando a otras, así que me remito a todas las teólogas que realizan sus aportaciones, por ejemplo, dentro de la Colección dirigida por I. Gómez-Acebo: *En clave de Mujer*, DDB, Bilbao, que cuenta ya con un amplio palmarés de publicaciones, orientadas en mayor o menor medida en esta dirección y esfuerzo por decir a Dios de manera *no-kyriarcal ni kyriocentrista*.

⁹² I. Gebara, *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid 1995. 118 y 119.

va al encuentro de una reformulación en la que decir a Dios Trinitario desde la experiencia y la fe de las mujeres, especialmente desde el campo de la mariología⁹³ y desde la perspectiva de la teología feminista. En este sentido, afirmaba “El núcleo de identidad de las mujeres y el núcleo de la identidad de Dios es la relación. La experiencia básica relacional de las mujeres, su tensión constante a la comunicación para realizar la relación remite a Dios, se convierte en ruta de acceso no ya a un Dios abstracto, sino al Dios que en sí mismo es relación por antonomasia”⁹⁴. Para esta autora es importante, sobre todo, el método a través del cual la teología feminista intenta alcanzar el placer del rigor, sin perder un ápice de su idiosincrasia deconstructora de las verdades formuladas a través de la pretendida rigurosidad científica de la que alardea la teología androcéntrica. En este sentido, advierte Navarro⁹⁵, resulta imprescindible contextualizar nuestras experiencias de Dios y reconocer la pluralidad que de ellas emana. La teología se hace en la vida de mujeres situadas en los más diversos contextos geográficos, culturales, sociales, económicos... Esta sería la mejor aportación feminista a la teología tradicional: el respeto, no sólo al contenido esencial de la fe, sino a las experiencias vitales de esa fe.

Me uno a estos intentos a través de las vías abiertas por el esfuerzo de la teología feminista, tan consciente como cualquier otra perspectiva de estar buceando dentro de un océano de dimensiones tan inmensas, que lo único verdaderamente posible es sentirse dentro de él. Ya, en algún momento de este camino *teological*, he

⁹³ Cf. M. Navarro Puerto, *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, voz “María”, 857ss.

⁹⁴ *Ibid.*, “Trinidad y mujer: el problema del lenguaje”, en *Testimonio* 139 (1993), 50-58; (cf. 53).

⁹⁵ Puede verse su colaboración en esta misma obra, bajo el título “Método”.

intentado decir la Trinidad divina “de otra manera”⁹⁶, buscando *interpretar* la *experiencia* del Misterio (no *el Misterio*) desde una perspectiva menos androcéntrica y más inclusiva con la creación entera. Sugiero, ahora, acercarnos a la Trinidad desde la analogía de un lenguaje que encierra mucha más intuición que certeza.

Entiendo que la Trinidad que se *dice* a través de la experiencia de Jesús de Nazaret, en su entero proyecto de vida personal y proceso pascual: encarnación-realización histórica-muerte-resurrección, es una *Presencia Trascendente Comunicativa*. Y que se le puede llamar así, porque así se ha revelado en la historia. Pero esta comprensión o intención de renombrar la Trinidad sólo cobra sentido si se concibe la intimidad divina en mutua referencia y circularidad y no sólo como relaciones de oposición, como lo ha expresado la teología escolástica. La Presencia-Origen se expresa en la Palabra-Trascendente (*que hace puente*) y en la Comunicación-Autodonante del Espíritu⁹⁷. Teniendo en cuenta, además, que esas categorías contienen sus opuestas, que son: *Ausencia-Inmanencia-Privación*. Dios no se encierra en ninguna de nuestras expresiones o experiencias. La paradoja está siempre conformando la idea y debe ser respetada y asumida, de lo contrario se caería de nuevo en un razonamiento dogmático estático y estéril. Donde no existe la posibilidad de decir a Dios siempre de maneras absolutamente nuevas, se

entra en un proceso de idolatría de la imagen, de la idea e incluso de aquellos que producen la imagen y las ideas.

La Trinidad como “Presencia” que engendra y acompaña (Madre-Padre)

La fe trinitaria no ha calado la existencia cristiana de manera concreta y testimonial, por lo cual, la gran paradoja religiosa sigue siendo, no sólo incomprensible y absurda, sino abiertamente escandalosa⁹⁸. No se ha comprendido el sentido circular y democrático, no se ha apreciado la dignidad de lo individual que emana de la Trinidad divina y que afirma y da sentido al valor de lo comunicativo y relacional profundizado a través de la doctrina tradicional. La *Paternidad-Maternidad*, entendidas como categorías completamente asimétricas, se ha expresado como *funcionalidad* de unos valores jerárquicos que encierran totalmente lo relacional dentro de unos cánones preconcebidos, sin descubrir que precisamente el hecho de la vida y dar la vida, no significa negar la personalidad de aquel o aquella que es y está en el origen de esa vida. El Dios Padre-Madre no se pierde ni queda reducido a su *función*, sino que se realiza trascendiendo y acompañando la misma vida. Desde la teología feminista se busca la simetría que permite descubrir cómo toda afirmación de la Trinidad está necesariamente envuelta en una circularidad (perijoresis) irrenunciable, desde la cual cada *Individualidad* posee

⁹⁶ Cf., por ejemplo, mi colaboración en dos libros recientemente editados: *Así vemos a Dios*, DDB, Bilbao 2001: “Dios relacional”, pp. 163-239; *La mujer en la teología actual*, Publicaciones Idatz, colec. Genza. nº 13, San Sebastián 2002: “Hablar de Dios con palabras de mujer”, pp. 75-109.

⁹⁷ Un buen análisis feminista de la *comunicación* para su posterior aplicación a la teología trinitaria puede encontrarse en L. Perry. – L. Turner – H. Sterk, *Constructing and Reconstructing Gender: The Link among Communication, Language and Gender*, Nueva York 1992.

⁹⁸ “Los cristianos, a pesar de su confesión ortodoxa de la Trinidad, son en la realización de su existencia religiosa casi exclusivamente ‘monoteístas’. Podríamos atrevernos a afirmar que si hubiera que desechar, por falsa, la doctrina trinitaria, la mayor parte de la bibliografía religiosa podría permanecer casi tal y como está”. En “Advertencia sobre el tratado dogmático ‘De Trinitate’” en *Escritos de Teología IV*, Madrid 1964, 107.

en sí misma la capacidad de expresar toda la Divinidad en perfecta *Comunicabilidad*, que podríamos llamar *democrática* en el mejor sentido de la palabra: hacer casa común desde la singularidad, autonomía y dignidad individual.

La *Presencia* Una-Plural acusa de infidelidad reiterada a quienes, bajo el velo del dogma religioso, han pretendido o pretenden ocultar, jerarquizar y hacer lejano lo más visible y cercano de la Divinidad. Necesitamos urgentemente hacer una relectura de todo lo que hemos heredado acerca de esta *Presencia* entrañablemente cercana a la historia⁹⁹ y tan oscurecida a través de ella. Como mujeres afirmamos que la *Presencia* que se siente como *Ausencia*, precisamente porque no es manipulable ni se deja encerrar dentro de ningún concepto, es vía de liberación activa, dinámica y creativa, sencillamente porque escapa a todo ejercicio de poder dentro del mismo “sistema” religioso en el que se dice.

La gran precursora de la interpretación feminista de la Biblia, Letty Russell concibe la Trinidad como Creador, Liberador y Abogado¹⁰⁰, aplicando a las tres Personas las funciones ya presentes en la teología agustiniana de las etapas de la historia¹⁰¹. Mi formulación intenta dar un paso más, en el sentido de subrayar que la *Presencia* es cada una de esas *tres* dimensiones funcionales y se expresa en ellas de manera *uniplural*, sin que pueda concebirse la una sin la otra. Por eso es

⁹⁹ Tal vez, aportaciones con un estilo original y valiente como el que vemos en I. Gómez-Acebo (ed.), *Relectura del Génesis*, DDB, Bilbao 1997.

¹⁰⁰ Cf. L. Russell, *The Future of Partnership*, Filadelfia, 1979, 25-43.

¹⁰¹ Interesante el estudio que realiza sobre el tema del *tiempo* en Agustín como lugar de la acción trinitaria en la historia L. Alici, “La funzione della ‘dissentio’ nella dottrina agostiniana del tempo”, en *Agustinianum*, 15 (1975), 325-345.

preciso continuar advirtiendo que la Presencia se dice en la “trascendencia inmanente” que supone la encarnación de la Trascendencia y la comunicación de la Ruah.

Presencia “Trascendente” en la inmanencia humana (Filiación)¹⁰²

Pablo VI, en su *himno a Cristo* afirma: “él es el mediador, a manera de puente, entre la tierra y el cielo”. Esta es la idea que me sugiere nombrar a la Persona del Hijo en la Trinidad como realidad encarnacional “Trascendente”. Es cierto que el término puede crear problemas de comprensión, aplicado a la manifestación encarnada de Dios en Jesucristo, sobre todo si nos aferramos a una comprensión meramente filosófica del mismo. Por eso voy a tratar de explicar cómo entiendo yo que la persona humana de Jesucristo sea, en la Trinidad, “el puente” que une la divinidad con la creaturalidad, o la Trascendencia con la inmanencia y que, por él, toda la creación se encuentre en comunión con la intimidad divina.

En la persona de Jesús de Nazaret, la Divinidad se *trasciende* a sí misma. En la encarnación Dios/Diosa *sale de sí* para mostrar el vínculo que nos une a él, en nuestra propia realidad. Y ese vínculo es la *Comunión* en la que tanto la *Presencialidad* del Origen, como la *Filiación* encarnada se dicen. La Trascendencia encarnada puede entenderse así como una realidad física de comu-

¹⁰² En alemán existe un término para nombrar la filiación en general que no posee género, es “kind-kinder”, en inglés “child-children” y en neerlandés “kind-kinderen”, términos que no poseemos en castellano, pues necesariamente nos vemos encerrados en la cuestión de género al decir “hijos”, que encierra también, en muchos casos, la referencia a “hijas”. Por eso recurro al término *filiación* para nombrar a la segunda persona de la Trinidad en lugar de “Hijo”.

nicación divina y, por tanto, espiritual¹⁰³. Lo que la *Presencia* (Padre-Madre) nos comunica en la encarnación es su propia *Trascendencia*, a modo de filiación (Hijo), en la condición divino-humana y esto porque esa *Presencia-Trascendente* es al mismo tiempo *Comunicativa*: Espíritu Santo.

El carácter según el cual la Divinidad está presente en las cosas con una *Presencia* intrínseca y formal, sin que las cosas mismas sean Dios. La Realidad divina es Trascendencia “en” la realidad: *Presencia* que conforma desde dentro toda realidad. Si contemplamos la encarnación desde esta perspectiva, con mayor motivo podremos afirmar que Dios se ha mostrado como realidad *personal trascendente-inmanente*. Jesucristo es la realidad que hace *punto y revela* la comunión entre Dios y la humanidad y entre la humanidad y Dios. “Hablando con rigor, el concepto de revelación sólo puede serle aplicado al Hijo. La Trascendencia en cuanto tal no puede revelarse ni, análogamente, tampoco encarnarse..., puesto que lo que se revela ya no es la Trascendencia sino su revelación, es decir, Dios, el Hijo, el Logos, el Icono”¹⁰⁴. No estoy del todo de acuerdo con esta definición trinitaria de la Trascendencia. Si Dios es eternamente lo que es, la Trascendencia debe decirse aún en la inmanencia. En la encarnación, la Trascendencia no se anula sino que muestra la realidad en la que toda existencia se vive, más allá de la materialidad física o biológica. En la encarnación nos encontramos con las tres “personas” de

la Realidad trinitaria: el carácter de la fundamentalidad originaria de la Presencia, en la trascendentalidad y en la Comunicación, que es la Vida divina dándose en la intimidad eterna y también a la realidad creada.

Trascender no significa estar “más allá” de las cosas sino que, por el contrario, estar en ellas conformándolas. La *Trascendencia* de Dios en la encarnación no es un estar más allá de la realidad humana y creatural de las cosas, sino justamente un modo de estar en relación de filiación con ellas: “Dios con-nosotros”. Dios es trascendente no “a” nuestra realidad, sino “en” nuestra realidad o, mejor dicho, en nuestra corporeidad: “se hizo carne”. De ahí que la Trinidad no sea una Realidad absoluta y lejana sino *relativa, cercana y comunicativa*. “Yo soy el Camino...” la Trascendencia divina tiene la “forma” del ser humano, concretamente la “forma” del *Hijo*¹⁰⁵.

La trascendentalidad de Dios en nuestra realidad, entendida desde la encarnación, debe evitar el pensar que la *Presencia* de Dios en las cosas haga de ellas momentos de la única realidad de Dios, lo cual significaría panteísmo. Pero, a la vez, la encarnación nos obliga a pensar a Dios no como Realidad radicalmente distinta, no como la Presencia ausente, lejana y extraña al mundo, tal como lo ve el agnosticismo moderno, sino precisamente como la realidad Trascendente que accede a nuestra condición y hace de ella su propia realidad personal. La Trinidad es no sólo *Trascendencia* sino *Presencia*, y no sólo *Presencia* sino *Trascendencia*. Y no sólo Presencia y Trascendencia, sino *Presencia Trascendente Comunicativa*, en el más amplio sentido del término que podamos entender: como donación, diálogo, compenetración... Es la Divinidad dándose a sí misma “Autodonación”, y dada, comunicada a la alteridad. Es la *Ruàh* que

¹⁰³ Cf. X. Zubiri, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1988, 23. (Citaré como HD). Este pensador español hace de su visión de la trascendencia una verdadera vía de comprensión y de acercamiento de la realidad divina “en” la realidad de las cosas, entre ellas, la criaturalidad humana. Sigo su intuición, si bien trato de explicar a mi modo el contenido de su, nada fácil, explicitación filosófica.

¹⁰⁴ R. Panikkar, *La Trinidad —una experiencia humana primordial—*, Siruela, Madrid 1998, 79ss.

¹⁰⁵ Cf. X. Zubiri, *Hombre y Dios*, 174-175.

penetra la intimidad de la criatura desde el origen mismo y en el origen mismo de la creación.

La Ruâh Comunicada y Comunicativa

La Ruâh es la fuerza evolutiva que lleva toda realidad hacia su plenitud. Reconociéndola evolución del universo, no limitada a lo biológico sino entendida como un “dinamismo fundamental” de toda la realidad en el ámbito del ser y del conocer. La materialidad de las cosas está invitando al conocimiento de la “Interioridad” que las hace ser en su irrenunciable dimensión espiritual, y en comunión con Ella.

El Espíritu Santo es Dios Comunicado, dado en sí y a la realidad creatural. Lo que la Realidad que llamamos *Dios* nos da de sí misma es a sí misma. Desde esta realidad comunicativa de la Divinidad, aun el término *Trinidad* se nos queda estrecho para decir que la relatividad-relación-reciprocidad que intuimos es en sí misma esa Realidad. Deberíamos tener una palabra que dijera también esta comunicabilidad de Dios trino en la pluralidad de las cosas creadas y no la tenemos, al menos hasta donde yo sé, en castellano. La misionóloga-teóloga belga, María Van Doren, pone de relieve esta carencia lingüística¹⁰⁶ de nuestro idioma y afirma: “en mi lengua, el neerlandés, se usan dos palabras para decir la Trinidad, con dos diferentes sentidos que, en mi opinión, explicitan muy bien la tensión dialéctica existente dentro de la Trinidad, sin dañar ni negar la unidad. Las palabras en cuestión son: “Drie-eenheid: *Drieënheid*”, que podría traducirse por “Tri-unidad”, señalando la unidad de

las personas en la esencia como en la palabra “humanidad”, y “Drie-vuldigheid: *Drievuldigheid*”, que se traduciría por “Tri-pluralidad”. Estos dos términos cubren dos conceptos de una misma realidad y, como la misma Van Doren afirma, surgen como respuesta a unas necesidades teológicas concretas, sin que tengan sentido fuera de este contexto. Tanto es así que el último término “*Drievuldigheid*” (*Tri-pluralidad*) se ha convertido en el término más usado, sobre todo en textos litúrgicos y catequéticos en Bélgica, mostrando una consciencia, tal vez inconsciente —advierte la autora—, de la intimidad de Dios que se comunica a la pluralidad de los seres desde su propia e íntima Pluralidad.

Abrirnos a este tipo de intuiciones femeninas respecto a la necesidad de superar toda forma de nombrar a Dios es todo un reto e implica, entre otras cosas, reconocer cada vez con mayor honestidad y franqueza, lo limitado de la analogía propiciada y mantenida en los textos de la teología tradicional, intocable todavía en muchos ambientes eclesiales y teológicos.

La experiencia de la Trinidad divina es lo más alejado de toda posibilidad de dominio de lo religioso sobre lo auténticamente personal-relacional. Las relaciones que estamos llamadas y llamados a crear en la sociedad humana y con el cosmos son, necesariamente, desde la fe cristiana, relaciones de profunda presencia trascendente comunicativa. Porque Dios es *Presencia Trascendente Comunicativa*. Saber *estar* en la realidad *trascendiéndola* constantemente en una *autodonación* de sí absoluta sería la expresión más auténtica de nuestra fe en la Trinidad.

Sin ánimo de concluir

No puedo concluir algo que, en mi opinión, no hace más que comenzar. Lo que acabo de

¹⁰⁶ Lo hace en el marco de las notas de clase del curso de Trinidad que le pedí compartir conmigo en la Facultad de Teología de Granada durante el curso 2002-2003, y tiene la intención de publicar en breve sus intuiciones teológicas al respecto.

exponer es apenas una pequeña intuición de algo que se va gestando dentro de mi propia conciencia de creyente y teóloga. Es apenas un esbozo del intento de renombrar la Trinidad como la Realidad cercana-trascendente-comunicativa que hace posible que el corazón y la mente humana, el corazón y la mente de las mujeres, lo mismo que los hombres, puedan decir a Dios/Diosa con una palabra nueva cada día, sabiendo no obstante que esa palabra está sostenida por más de veinte siglos de experiencia de fe.

Más aún, en la visión femenina de la ecología teológica¹⁰⁷ se encuentra la propuesta de pensar la comunión dialogante con Dios a través de todo lo creado desde la biodiversidad¹⁰⁸; propuesta no del todo aceptada por los representantes y custodios de la tradición teológica, sobre todo porque, según estos representantes, la intuición ecofeminista de la Divinidad no está suficientemente “fundamentada”. Bien, puede que los cimientos teológicos sobre los cuales debamos las mujeres construir nuestro decir la Divinidad, como Realidad absolutamente *Relativa-Recíproca-Relacional*, no sean precisamente aquellos sobre los que los hombres han elevado el cuerpo de la teología, sobre todo trinitaria. Sin tener por ello la intención de abandonar, ni por un instante, el cimiento o piedra angular sobre la cual se basa nuestra fe: Jesucristo.

Entiendo que la teología nacida de la experiencia de fe de las mujeres, tiene sentido y fundamento por sí misma y está avalada por la misma tradición teológica que evocan los varo-

nes, con la diferencia de que se trata de revalorizar y tener en cuenta de verdad y prácticamente, la *vía amoris*, o la *vía relationis* ampliamente consagrada por los teólogos, místicos y místicas de la tradición cristiana¹⁰⁹, frente a lo puramente doctrinal, escolástico y dogmático. La vía del amor-relación tomada como modo de decir la Trinidad nos sitúa en las mismas raíces de la Trinidad creadora, encarnacional, divinizadora. Se trata de tener en cuenta el texto creacional del Génesis (1-2), leído a través del prólogo joánico (Jn 1-18). La traducción conjunta de ambos sería: “En el Principio existía la Relación y la Relación se dirigía a Dios y la Relación era Dios” La *analogía amoris* y la *analogía relationis*: autopresencia para crear y autopresencia para darse, es el modo siempre nuevo de nombrar la Trinidad en nuestra propia realidad hecha de verdadera experiencia pasional.

Hoy reconocemos que lo que define e identifica a la *persona* frente a cualquier otra realidad creatural no es sólo las llamadas *potencias del alma*: memoria, inteligencia y voluntad, sino su capacidad creativa y su capacidad de autodonación en relación. Podemos concluir que la relación-comunión de la humanidad, una en la diversidad, es la mejor evocación que puede darse de la fe en un Dios/Diosa Trinidad de personas en la más plena Unidad de Amor. La comunidad humana seguidora del Hijo de Dios hecho hombre, Jesús de Nazaret, comunidad formada por mujeres y hombres, en comunión con todo el cosmos, podemos ser *evocación trinitaria*. La Luz Viviente, El Fuego Creador y la encarnación de la Relación divina en la figura humana, son *Presencia Trascendente Comunicativa* en nuestra experiencia de fe.

A través de esta experiencia común y comunicada sabemos que todos los seres, aún los pura-

¹⁰⁷ Remito nuevamente al trabajo de I. Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, o. c., Cf. 155ss.

¹⁰⁸ Es realmente impactante la memoria de las mujeres indígenas expresada a través de la experiencia de Rigoberta Menchú, premio Nobel de la paz 1992. Cf. E. Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México 1989.

¹⁰⁹ Cf. San Agustín, *De Trinitate*, XV, 17ss; Cf. Duns Scotto, *Quaestiones disputatae de rerum principio*, q. 4, par. 6.

mente materiales, *irradian* la esencia espiritual que los sostiene en el ser¹¹⁰. En todos ellos se produce un estallido desbordante del único Amor. Por esto, y no por cualquier otra razón, podemos afirmar que no hay verdadera fe en la Trinidad si no somos capaces de crear una comunidad en la que la pluralidad sea la mejor expresión de la unidad. Bastaría esta certeza para hacer de la discriminación de las mujeres en las iglesias y en las sociedades que se llaman cristianas la mayor vergüenza y el mayor signo de infidelidad y de fracaso del proyecto de Jesús, el Cristo.

Crear en la Trinidad es algo más que *nombrar* o *formular* la Trinidad. *Vivir* la fe trinitaria es mucho más que *confesar* una jerarquía divina, expresada con demasiadas semejanzas a las jerarquías humanas. El cristianismo, como religión, pero mucho más como verdadera entrega de la propia vida al proyecto de Dios-Presencia, dicha en términos de Filiación-Trascendente y de Comunión-Comunicación, tiene aún una revolución por hacer en el mundo y en la historia.

Tendríamos que advertir que esa “revolución” supone, además de crecer en la fe trinitaria, asumir algunos de los rasgos más significativos y ricos de la Ilustración. La Iglesia, generalmente, ha demonizado un movimiento del pensamiento dentro del cual podría haber inculturado perfectamente las verdades de la fe, sobre todo, desde la dimensión trinitaria, pues no hay mejor base para afirmar el Dios explicado en Jesucristo que el reconocimiento de la dignidad de la personalidad individual-comunicada que crea el espacio de la

pluralidad circular o “perijorésica”. En este punto reivindicado para la teología y concretamente para la teología trinitaria, todo el carácter *político* que encierra el reconocimiento de lo único e irrepetible (la Persona) en la comunitariedad (Trinidad).

Como creyentes no podemos desvincular en absoluto lo que creemos de lo que hacemos, y lo que hacemos, como personas insertas en una sociedad concreta, encierra mucho de carácter *político*. La verdad trinitaria es también política trinitaria; y esta política se ha dicho en términos de *jerarquía* y creemos que debe decirse en términos de *circularidad*: el “Padre” no está por encima del “Hijo” ni éste por encima del “Espíritu”, de igual modo, en la comunidad creyente, nadie está por encima de nadie, sino al lado, haciendo *Mesa Común*. Esta perspectiva de la fe trinitaria es mucho más evangélica y también racional.

El problema es que este cambio exige todo un proceso o crisis desestructural semejante al sufrido por la sociedad y la cultura occidental que llamamos Ilustración, proceso que la Iglesia en general no ha vivido y que su instancia jerárquica ha rechazado sistemáticamente. De ahí esa especie de esquizofrenia que muchos y muchas creyentes experimentan viéndose tironeados tanto por los reclamos de una sociedad modernista como por una iglesia frecuentemente enfrentada, no sólo al modernismo sino a la modernidad.

En gran medida, ilustración, modernidad y feminismo van de la mano: “El feminismo representa una radicalización de la *Ilustración*, en la medida en que exige que la razón ilustrada lo sea *tout court*, que la universalidad sea tomada en serio, que la racionalidad se predique de la especie. Pide *más luces*, en una palabra”¹¹¹. Esta sigue

¹¹⁰ Esto lo han experimentado en profundidad los místicos y poetas del cristianismo: Francisco de Asís, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Fray Luis de León,... Mirando las criaturas: el sol, el agua, los montes, el fuego, han experimentado la profunda certeza de Aquel que las cría y engalana, haciéndolas silenciosas pregoneras de su Presencia, de su Palabra y de su Don.

¹¹¹ C. Amorós (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, “Ilustración”, Verbo Divino, Estella 1995. cf. 194.

creando un profundo *malestar* en la sociedad y todavía más en el ambiente eclesial de alta tradición kyriarcal. Malestar que las mujeres, y concretamente las mujeres teólogas, no podemos ni queremos evitar. Nuestra fe en el Dios Trinidad nos invita a seguir proponiendo vía de reconocimiento y dignificación de lo personal en lo comunitario, de la individualidad en la comunitariedad, de lo político en lo teológico y creemos que queda aún mucho camino por hacer. Ojalá sea camino humano y de fe, hecho en la *unidad* de la *pluralidad* trinitaria.

Propuesta

Pilar de Miguel Fernández

Introducción

Sobre el tiempo y la espera

Tengo la impresión de que vivimos en una sociedad que cree que mañana será mejor porque el tiempo pasa. Esto nos perjudica a todos pero especialmente a los desfavorecidos y desfavorecidas, porque mañana no será necesariamente mejor. Valga ese ejemplo que se oye y se formula de que las mujeres son el futuro. Es una trampa fantástica. A lo mejor así sucede, que el futuro, mañana, nuestro ahora, nunca llega... Y por si fuera poco nos otorgan la nada desdeñable tarea de responsabilizarnos del futuro. Mientras tanto, no tenemos pasado, porque no hay tiempo para recuperarlo, ni presente por la velocidad con la que hay que vivir y la cantidad de demandas a las que debemos responder.

¿Así es como queremos vivir el tiempo? Con el agravante de que constantemente recibimos informaciones como “eres demasiado vieja para esto o demasiado joven para lo otro”; nunca parecemos tener la edad apropiada o ser adecuadas.

¿Quién hace futuro para nosotras? ¿Cuánto invertimos en hacer futuro para otros?

Si lo personal es político, todo cuanto invierta en mí es bueno para el mundo, también para los otros y las otras. Habrá que aprender a

tolerar la culpa que conlleva esta afirmación y las resistencias que emergen por doquier ante la decisión de una vida así vivida. Seguramente nos falte caer en la cuenta de que hacer por los otros en detrimento nuestro no construye futuro bueno. Si nosotras no edificamos futuro para nosotras, ¿quién lo hará?

“Gritaban a voz en cuello, las metían en la cárcel, eran despreciadas por las mujeres ‘honradas’, denunciadas por los clérigos, obligadas a comer por la policía... No eran ‘simpáticas’. Eran vuestras abuelas. Eran las sufragistas. Y tenían razón”. Así se expresa J. Chittister, una lúcida pensadora actual¹.

¿Qué frágil es la memoria y qué gran coartada para los poderes y el pensamiento “políticamente correcto” aprovecharse de ello. ¿Cómo puedo olvidar la pasión y la lucha de tantas antes y ahora?, como si la conquista de derechos sociales, políticos, culturales, económicos y religiosos fueran asuntos que han ido cayendo del cielo cual maná u otorgados por quienes los poseían por “derecho divino”, gracias a su benevolencia o magnanimidad, creyendo ingenuamente que mañana será mejor y que llegan las cosas, como decíamos, sólo porque el tiempo pasa.

No hay decisión si no apostamos por realizarla; no hay deseo si no está abierto a la ejecución. La espera es el sentimiento que favorece la realización de un proyecto, enlazando la motivación y la acción. Hay una trampa de carácter psicológico que confunde la decisión con la ejecución, el debate con la realización, el tener intención con intentarlo... La esperanza renueva la decisión cuando la meta se oscurece...²

¹ J. Chittister, *El evangelio día a día*, SalTerrae, Santander 2001, 36.

² Cf. J. García Roca – A.-S. Rovira Ortiz, *Paisajes después de la catástrofe. Códigos de la esperanza*, Sal Terrae, San-

Cuando vivimos nuestras vidas como si tantas personas que hicieron que fueran mejores no hubieran existido jamás, sin referentes, sin gratitud. Cuando se empeñan en contarnos que no han existido jamás ni existen, que lo que hay es lo posible, siento una enorme tristeza por la deshumanización que esto significa y reivindico la recuperación de la memoria, así como la habilitación de aquello que parece convenir su invisibilidad en el presente. “La sociedad parece tomar cierta conciencia, por ejemplo, de la violencia física y psicológica que llamamos de género, a partir de la visibilidad de los cuerpos de mujeres muertos, mutilados y violentados. Pero los cuerpos no hablan por sí solos si alguien no dice que existen, si no hay alguien que les dé visibilidad. Y no es lo mismo dejar constancia del número en bloque, como del nombre y apellido de cada una. Se trata de individuos concretos, mujeres, que conformamos la mitad de la humanidad. Esto que parecería ser lo normal corresponde a un verdadero esfuerzo, pues la tendencia sigue siendo hacer desaparecer a las mujeres individuales... Las cosas son todavía más complicadas, pues la invisibilidad se vuelve paradójicamente más visible cuando las mujeres aparecen en grupo. Las reducimos a género, a colectivo... si se decide dejar que sea vean, porque lo más corriente es ocultarlas y para ello, basta con hacer como siempre se ha hecho, ignorarlas, no mencionarlas y desde luego no darles palabra ni ponerles rostro. Esto es lo

tander, 2003 p. 176. Me parece sugerente y va en esta misma dirección que apunto la reflexión que hace sobre las “energías vitales de la esperanza” pp. 164-191. No he tratado a propósito el tema del tiempo porque ahora mismo este asunto es de una gran complejidad: la paradoja del tiempo, la llama Ilya Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid 1997: “El desarrollo espectacular de la física de no-equilibrio y de la dinámica de los sistemas dinámicos inestables, asociados a la idea de caos, nos obliga a revisar la noción de tiempo tal como se formula desde Galileo” p. 9.

que he constatado y percibido con respecto al Sínodo³: éramos 700 y apenas se nos ha visto”.

La esperanza tiene rostros variados, “se hermana unas veces con la súplica y otras con la protesta; unas veces con la pasión por la justicia y otras con la paciencia activa”⁴.

El futuro: ¿si no ahora, cuándo?

“El tiempo es la sustancia de la que estoy hecho”, escribe Jorge Luis Borges. “El tiempo es un río que me arrebatara, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego”. En otras palabras, yo soy lo que ha de venir⁵.

Es decir, lo que hay, lo que es, es lo que ha de ser o venir. Para vislumbrar lo que será en un futuro, sólo es necesario mirarse ahora al espejo.

Esto es muy bíblico, por otro lado. Hablar del futuro tiene algo de profecía. Es curioso que cuando los profetas han de anunciar algo, que es siempre lo de Dios, Dios les apremia a mirar su entorno, su ser y realidad presente. Recuérdese aquello: “¿Qué ves, Jeremías?...”⁶, o en el Nuevo Testamento: “¿Qué ves, Bartimeo?”. Y a veces, han de mirar más de una vez, porque de la primera está como borroso. Trasladar nuestro pensar al futuro es una manera de ayudarnos a ver lo que tenemos hoy

³ M. Navarro, “Tanto silencio, tanta invisibilidad”, *Andra*, 33 (diciembre 2003), 8.

⁴ o. c., *Paisajes después de la catástrofe...*, p. 24 Es sugerente también la distinción que hace del tiempo como *largo, simultáneo y lleno*. Cuando cualifica los tiempos (p. 160) especialmente el lleno es lo que aquí sugiero como sapiencial, el cómo.

⁵ J. Chittister, *El fuego en estas cenizas*, Sal Terrae, Santander 1998, 59-60.

⁶ Jr 1,11-15 y Mc 8,22-26

delante. Es un modo de conjugar el pasado, el presente y el futuro. Porque hemos de poner en juego lo de Jesús, El Cristo y lo de después (muchos y variados “después”), lo de hoy y lo de mañana.

Se trata, asimismo, de hacer memoria, de mirar alrededor no de cualquier manera, sino con espíritu de futuro: es decir, con imaginación creadora. Esto requiere un talante y unas actitudes mínimas, como la esperanza, la resistencia o la resiliencia (la capacidad de autorrecuperación). De hecho, cuando se niega el futuro, lo que se está negando es el presente. Cuando hablamos del *cómo* del presente y del futuro entonces encontramos también connotaciones de tipo sapiencial.

La teología feminista y la escatología

La pregunta

Por la esperanza, el sentido, los valores, la muerte, el tiempo, el significado de la historia... y aunque no me son simpáticos y se rechacen esos discursos “apocalípticos” del tipo “la basura es el quinto jinete del apocalipsis”, “el mundo camina hacia la autodestrucción”. La crisis ecológica reclama ser tratada entre las cuestiones del sentido último, cuestiones que como vemos están a la base de la escatología.

Salvo alguna que otra excepción, las teólogas feministas más destacadas no han prestado excesiva atención a la escatología; hay muchas razones, tal vez se haya temido el uso ideológico del cristianismo para justificar una huida de los problemas de la justicia y de la ecología...⁷, como han

⁷ I. Gómez-Acebo, “Esperanza”, M. Navarro (dir.), *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1996; E. Green, “Hacia una escatología ecológica y feminista: el pensamiento de Rosemary Radford Ruether”, *Studium Ovetense*, XVIII (1990).

expresado otros teólogos, así J. M. Pohier, “¿y después de la muerte? De esto nada puedo saber hoy”⁸. Elizabeth Green dirá que discrepa totalmente de este “agnosticismo” aunque sea fruto de la preocupación (legítima) acerca de que una creencia en el más allá conlleva el desinterés en la transformación del más acá. Ella mantendrá que sólo la esperanza en un más allá rectamente entendido puede fundar nuestra acción en el *hic et nunc*.

Me temo que las prevenciones empiezan en el “rectamente entendido” o tal vez se deba a una cuestión de prioridades: privilegiar la historia sobre la eternidad, la justicia social sobre lo sobrenatural, etc. Habría tanto que deconstruir en las categorías tradicionalmente utilizadas, el concepto del bien y el mal, naturaleza y cultura, cuerpo y mente, sentido del tiempo y la realidad es tan amenazante para las mujeres, tanto socioeconómicamente hablando como ecológicamente, que tal vez una “metodología ambivalente”⁹ sobre estas doctrinas nos ayude más. Puede ser también una asignatura pendiente para otra generación.

Por otro lado, el feminismo va rehaciendo y deshaciendo, por ejemplo, sus propias utopías, retornando de la posibilidad del futuro a las posibilidades de la comunidad presente. En cualquier caso, la teología feminista usa permanentemente “temas escatológicos”, se vuelven persistentemente a las tradiciones proféticas de esperanza colectiva, la renovación social y cósmica. Asuntos como la resistencia a la injusticia e insistencia en la renovación de la creación son siempre traídos para la definición de la imagen de nueva creación.

⁸ *Concilium* 105 (1975).

⁹ C. Keller, “Eschatology”, en Russell, L., y Shannon, J. (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Westminster J. Knox Press, Louisville 1996.

Algunas autoras, como L. Russel¹⁰, dirá que la lealtad a la Palabra de Dios y a su dinámica salvadora se mide por la solidaridad con los pobres y marginados, el trabajo por la justicia y por nuevos modos espirituales y prácticas que nos hacen vivir una vida integrada (holística). Y que el universo creado está esperando ver a mujeres y hombres llegar a ser lo que son: “*God’s own household*”.

Algunas autoras

Hay una bonita historia que, partiendo de un dicho rabínico, se transmite de unas a otras y que dice: la teología se preocupa de las preocupaciones de Dios cuando se levanta por la mañana¹¹. Esto inspira a L. Russel a decir que la preocupación de Dios es mejorar, reparar (remendar) la creación, de modo que toda ella llegue a su liberación. Para hacer esto, dice, Dios se tiene que preocupar de todos aquellos que han quedado al margen de las redes seguras de la sociedad, que son víctimas de guerras o injusticias y de la destrucción de sus cuerpos, sus vidas y el medio ambiente en el que viven. De este modo, une la teología de la creación y la tradición profética en la construcción de una visión o propuesta de esperanza cuya imagen es la mesa comunitaria en la que las mujeres de todo color y condición puedan sentirse bienvenidas y dispuestas a colaborar con la restauración de la creación.

Esa propuesta-imagen es una mesa comunitaria dispuesta para la hospitalidad y la conver-

¹⁰ M. Shawn Copeland, “Journeying to the Household of God”, en M. A. Farley and S. Jones (eds.), *Liberating Eschatology. Essays in Honor of Letty M. Russell*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1999.

¹¹ Seguiré muy de cerca esta reflexión para la exposición de este apartado. Kwok Pui-lan, “Mending of Creation. Women, Nature, and Eschatological Hope”, en *Liberating Eschatology*, o. c.

sión. Es una mesa que da la bienvenida a quien se acerca, sin mirar el rango, la cualificación o el estatus. Que mira incluso especialmente por incluir a los más marginalizados.

Las imágenes del margen y el centro juegan un papel importante en la propuesta de esta autora y apremia a quienes tienen poder en la iglesia a elegir los márgenes como camino de solidaridad con aquellos que están oprimidos y luchan por la justicia; pero dice que el propósito de esto no es promocionar la marginalidad sino abolir el margen y el centro en la mesa redentora de la palabra.

También se caracteriza esta mesa por la imagen de la espiral. Girar alrededor de esta mesa no significa repetir la conversación y volver al mismo sitio de partida, como ocurriría en un círculo, sino cambiar los modos de pensar y decir en el movimiento-proceso, de modo que vayamos a otro sitio distinto del que veníamos.

En esta “casa de Dios” a la que pertenece esta mesa compartida, es la espiritualidad que nace de la *metanoia* la base de la praxis social. En esta casa de Dios y alrededor de esta mesa, aprendemos desde la perspectiva del final de los tiempos, a responsabilizarnos del futuro, tratamos de hacer un pensamiento crítico que traiga al centro a quienes están al margen y actúe así sobre la transformación de la sociedad. Intervenir en el mundo y transformarlo en la dirección de una convivencia entre naturaleza y ser humano más libre y responsable, es una anticipación y a la vez una llamada a la acción futura de Dios.

Esto sería la conversión y en ello habría hueco-espacio para la acción del Espíritu. Citará: “Acogeos mutuamente como os acogió Cristo para gloria de Dios” (Rom 15,7). “Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu” (1 Cor 12,13).

Kwok Pui-lan trata de dar su visión sobre algunos aspectos que debieran tenerse en cuenta en esas que se sientan a la mesa, desde la perspectiva de la contribución indígena y las mujeres teólogas del Tercer Mundo. Es decir, trae el debate sobre el contexto social y las trayectorias históricas y culturales diversas a la pretensión de las mujeres de construir esperanza para ellas y la creación.

Un ejemplo: Más allá del dualismo varón contra mujer y cultura contra naturaleza

Toma como ejemplo la evolución del pensamiento sobre la discutida dualidad: varón/mujer, naturaleza/cultura.

Constata cómo ya en los setenta las feministas, que ella llama blancas, cayeron en la cuenta de cómo las mujeres eran percibidas más cercanas a la naturaleza que los varones; y cómo la naturaleza era considerada más abajo que la mente (esquema arriba-abajo), las mujeres consecuentemente eran inferiores y estaban subordinadas al varón. La primera reacción fue discutir la conexión entre las mujeres y la naturaleza y cualquier forma de determinismo biológico que contribuya a la subordinación de las mujeres. Sin embargo, otras tomaron variadas direcciones, tratando de conservar y reclamar las dimensiones positivas de esta cercanía a la materia de las mujeres y su proximidad a la naturaleza.

Algunos ejemplos de esto son Sherry B. Ortner y su famoso ensayo de 1974, *¿Es la mujer al varón como la naturaleza a la cultura?* Ella considera que en todas las culturas se comprende que la cultura es algo superior a la naturaleza y lo que la humanidad intenta siempre conseguir es el control sobre la naturaleza. Similar pensamiento sostuvo Simone de Beauvoir, C. Lévi-Strauss o N. Chodorow desde sus respectivas disciplinas. Kwok Pui-lan trata de recolocar este modo de ver las cosas en el contexto de la cultura occidental sin tomarse

el esfuerzo de discutirlo con otras culturas, de las clases medias y considera que se esencializan los conceptos de "cultura", "naturaleza" y "mujeres".

Asimismo, explica cómo Ortner ha influido en el pensamiento sobre este asunto de autoras tan significativas como *Rosemary Radford Ruether*. Ruether no obstante considera que la naturaleza puede ser vista como ambas cosas, dominada por los seres humanos y matriz o generadora de la vida, y consecuentemente la cultura masculina simboliza el control en ambos sentidos. Ortner provee a Ruether con un contexto "universal" y un marco desde donde examinar los patrones de las tradiciones hebrea y cristiana, así como del pensamiento griego. Ruether se da cuenta de que en la biblia hebrea no hay tal dualidad, pero la tradición sacerdotal del primer capítulo del Génesis habla de que los seres humanos han sido encargados de dominar la tierra, y la biblia hebrea asume que mujeres, niños y esclavos deben ser dominados por los varones, habida cuenta del modelo existente de familia patriarcal. Constata como el pensamiento griego enfatiza más aún la separación entre ambas realidades, de modo que entre el pensamiento platónico y el apocalípticismo judío, el cristianismo perpetúa este patrón de pensamiento dualista, reforzado por la misoginia de algunos padres de la Iglesia.

Para corregir esta trayectoria en esta cultura occidental, algunas autoras ponen su esperanza en reconsiderar el cuerpo, la naturaleza y enfatizar la conexión entre mujeres y naturaleza de diferentes modos.

R. R. Ruether ofrece la metáfora¹² "mujer nueva, tierra nueva". Ella une estrechamente el deve-

¹² R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a feminist theology*, Beacon Press, Boston, 1983; *Nueva Women, Nueva Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, Seabu-

nir de la liberación de las mujeres del sexismo a la renovación de la creación. La esperanza escatológica para ella no tiene que ver con la "salvación del alma", entendido al modo tradicional, sino con la "metanoia", la conversión de cada persona a la tierra y de unos con otros (reciprocidad). Esta autora considera esencial la tradición profética para la tradición cristiana; los profetas insisten en que Dios es de la historia, no sólo el Dios de la creación. Es en la historia en donde los seres humanos tienen el poder de cambiar la sociedad y el medio ambiente y trabajar por tanto por la justicia.

Sallie McFague ofrece otra imagen¹³: "el mundo como el cuerpo de Dios". Retomando, de este modo, la dimensión sacramental para una teología ecológica. El modelo de cuerpo nos permite así cuidar y honrar nuestros cuerpos y los de los otros y las otras; centrarnos en las necesidades básicas del cuerpo humano, de los cuerpos humanos, al mismo tiempo que se respeta la integridad de la tierra, e imaginar a Dios como el cuerpo inspirador de todo el universo. La esperanza escatológica para ella incluye la restauración de la unidad en la diversidad para todas las formas de existencia, simplicidad de vida, atención y cuidado de las necesidades físicas de las criaturas terrestres y solidaridad con los oprimidos.

Hay algunas otras autoras importantes que apuestan por esta relación estrecha entre mujeres y naturaleza, especialmente aquellas que se han situado fuera de la tradición cristiana, como post-cristianas. Es muy sugerente la obra de Carol Christ, *The Rebirth of The Goddess*, en la que pro-

ry Press, Nueva York, 1975 (traducción española: *Mujer nueva, tierra nueva*, Ed. La Aurora, Buenos Aires 1977); *Gaia and God*, Harper Collins, San Francisco 1992 (traducción española: *Gaia y Dios*, DEMAC, México 1993).

¹³ S. MacFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

pone superar esta dualidad practicando lo que ella llama “el pensamiento encarnado” y recordándonos permanentemente que somos parte de la naturaleza. Starhawk, activista postjudía, propone “la vieja religión de las brujas” y el uso de fórmulas y rituales para evocar el poder de Diosa y el nuestro propio. También la genial Mary Daly usa el término “biofilia” para describir la inclinación de las mujeres hacia la naturaleza. En su obra extensa encontramos un sinfín de sugerencias de gran interés.

Kwok Pui-lan dice haber aprendido mucho con todo esto, especialmente la herencia cultural de Occidente. Así ve algunos problemas que suscitan tanto las teorías que tienden a asumir la dualidad entre naturaleza y cultura como aquellas que pretenden armonizarlas. Todas ellas han de ser sometidas a crítica desde una perspectiva intercultural. Esto es lo que hace:

Primero, la noción de que todas las culturas devalúan la naturaleza está lejos, dice, de la verdad. Tanto en las tradiciones indígenas americanas como en las religiones asiáticas: budismo, confucianismo, sintoísmo e hinduismo, así como en la religión tradicional africana, la naturaleza no ha sido vista como perteneciente a la esfera de lo inferior para ser controlada y dominada por los seres humanos. Así que esta dualidad ha de ser vista como específica del contexto occidental y no generalizada a todas las culturas.

En segundo lugar, emerge otro problema porque en Occidente, al pensar lo “primitivo” y lo “moderno”, se atribuyen cualidades como “ritualismo mágico, cercanía a la naturaleza, fines míticos o cosmológicos” a lo “primitivo”. De modo que los nuevos intentos de las mujeres blancas de valorar esos elementos pueden hacer que se apropien de ellos porque carecen de ellos en su cultura, y para compensar esta carencia y no tengan en cuenta los verdaderos significados para la historia

y la experiencia de las mujeres provenientes de esas mismas culturas, ignorando todas esas historias y su significado.

Un tercer aspecto de su crítica consiste en que si se argumenta en abstracto y de modo romántico sobre la naturaleza, puede que no ayude al diálogo y la solidaridad entre mujeres. Y explica el significado de todo esto desde una situación de quien ha sido colonizada y quien ha comprobado cómo la tierra, las montañas, sus hogares eran vistos sólo como naturaleza para ser poseída sin reconocer sus fronteras ni límites, ni respetar la relación de sus gentes con esas tierras. Un modo abstracto de acercarse al tema por parte de las mujeres sin caer en la cuenta de esto podría llevar aún sin quererlo a *impulsos similares*.

Para terminar, expresa que los rituales para honrar a la tierra, importantes como camino de valoración tanto para las mujeres como para la tierra, no son suficientes a no ser que vayan unidos a acciones sociales concretas. Dice que mientras que Starhawk, por ejemplo, une los rituales con la manifestación política, otras los llevan al dominio de lo estrictamente individual en lugar de a la movilización de los recursos comunitarios para la transformación social.

Tras su crítica y tras expresar sus cautelas frente al pensamiento de algunas autoras occidentales expone sus líneas de fuerza.

Para teorizar sobre mujeres y naturaleza con aquellas que están en el reverso de la historia, no podemos comenzar deconstruyendo la filosofía de Aristóteles ni adoptar nociones generales sobre mujeres, naturaleza y cultura, sino que hemos de comenzar con los cuerpos de mujeres concretas que han experimentado la conquista, la esclavitud y el colonialismo en el pasado y que continúan sujetas al neocolonialismo, militarismo y la explotación económica del mercado global. El cuerpo de las mujeres de color es simultánea-

mente un lugar de atracción, repulsión y apropiación simbólica.

Estamos hablando del trato a las mujeres “indígenas” (E. Dussel) en los distintos colonialismos americanos; de la esclavitud de las “negras” (D. Williams); de la reducción de muchas mujeres “amarillas” a máquinas del sexo en el Sudeste Asiático. Parece que los cuerpos de mujeres de color son tratados todavía de modo inferior a los blancos. El caso que no hace mucho conmovió los medios de comunicación sobre las más de doscientas mil mujeres coreanas, chinas y demás países de Asia secuestradas y utilizadas en la Segunda Guerra mundial por Japón como entrenadoras de sus soldados. También hablamos del desarrollo de la economía globalizada a costa de la vida y trabajo esclavo de tantas mujeres del Tercer Mundo, aprovechado por las multinacionales para incrementar su productividad y ganancias. Hasta “las cacerías” contra jóvenes indígenas que se vienen denunciando en Ciudad Juárez (México) y en otros lugares por el mero placer criminal de exterminar y humillar lo considerado inferior.

Recordar las atrocidades que se cometen contra las mujeres de color no significa que todas las mujeres de color sean víctimas, sino que tiene como fin reclamar esta peligrosa y dolorosa memoria, tratar de prevenir que vuelva a suceder y demandar justicia.

De modo que si vamos a teorizar sobre naturaleza y mujeres de color hemos de reconocer, dice, que estas relaciones son más ambiguas, complejas y multidimensionales de lo que habitualmente podría creerse. Por afán de claridad, hemos de distinguir al menos dos niveles de acercamiento, el simbólico y el social.

Vemos, por ejemplo, que en algunas sociedades la tierra se identifica con figura de mujer, madre tierra o que la inspira un principio femenino, es decir que esas culturas tienen a la tierra,

a la naturaleza, en alta consideración y no obstante no se corresponde esta simbolización en el orden de la naturaleza con una más alta posición de las mujeres en el orden social.

Las causas de estos asuntos se están estudiando en diversos contextos, pero baste por ahora decir que el orden simbólico de una sociedad puede corresponderse o no con una total simetría en el orden social.

Así, cuando se considera el nivel social en la relación de mujeres y naturaleza en estos contextos del Tercer mundo, podemos ver algunas ambigüedades y diferencias también. La ecología tiene más que ver aquí con la situación concreta y la relación con otros en la supervivencia del día a día; la lucha por el agua, un trozo de tierra, un pedazo de playa para secar el pescado, etc. La gran pobreza que viven la mayoría de las mujeres del tercer mundo y su lucha por la supervivencia es una enorme carga, pues son las responsables (??) de poner comida y agua limpia encima de la mesa y alimentar a la familia. Por tanto, la relación de estas mujeres y la naturaleza tiene que ver más con la creatividad y sostenimiento de la vida¹⁴.

¹⁴ Creo que aquí podría insertarse también la última obra teológico-ecofeminista de I. Gebara. También es interesante en este sentido el texto de M. Judith Ress, “Lluvia para florecer. Entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina”, *Conspirando*, Chile, 2002. De no haber sido por el contacto personal debido a mis últimos viajes a Brasil y Ecuador, no habría comprendido la importancia de los efectos del colonialismo, la blanquitud, la ecología en estos términos que pretendo sugerir. Curiosamente, el tema de la blanquitud, unida esta vez al racismo y la xenofobia, fueron temas muy relevantes en las ponencias y la discusión del Segundo Sínodo Europeo de Mujeres en agosto del 2003, en Barcelona. Temas todos ellos de gran relevancia en la “intercultural” Europa. Puede verse www.synodalija.net, o S. Amell y P. de Miguel (eds.), *Atreverse con la diversidad*, Actas del Segundo Sínodo Europeo de Mujeres, Verbo Divino (de próxima aparición).

Teniendo esto en cuenta, ¿cuáles serán sus esperanzas y aspiraciones para el futuro? ¿Qué aspectos destacarán como relevantes de su esperanza escatológica?

En primer lugar, muchas de estas mujeres consideran que sus propias tradiciones, donde lo natural no está separado de lo cultural y espiritual, pueden ofrecer una enorme contribución para nuestra salvación y la del planeta.

Mientras que la occidentalización y la modernización son consideradas irresistibles fuerzas de la historia, las mujeres indígenas indican otra alternativa. Así, la premio Nobel Rigoberta Menchú decía en un encuentro que los conquistadores habían puesto en un museo los utensilios mayas y decían que eran de otro tiempo, de una cultura muy antigua; cuando en realidad los mayas estaban todavía vivos y luchando por subsistir.

Otro segundo aspecto de la esperanza escatológica está cimentado en su continua lucha y resistencia, creando nuevos recursos para su supervivencia. A pesar de estar bajo la dominación de la supremacía blanca, el capitalismo disparado y el patriarcado, se esfuerzan en hacer camino de donde no parece haberlo, aún viviendo bajo el mito de la modernidad pero sin querer abandonar la resistencia; construyendo híbridos culturales de fragmentos de memoria colectiva que aún existen. Vivir honrando a los antepasados y consumiendo como si las siete generaciones siguientes contaran.

Tercer aspecto, las indígenas y mujeres de color esperan todavía trabajar solidariamente con la gente blanca. Esperan el día en que los blancos se ganen su confianza porque respeten sus genuinas culturas y expresen su responsabilidad en la lucha solidaria por sus tierras, por el empleo y la salud.

Para terminar, también creen que aún en las situaciones más desesperadas no están luchando solas. El universo cuida de ellas, no importa en qué Dios se crea, Diosa, la naturaleza, el espíritu, madre tierra, el universo, el Dios de los antepasados¹⁵.

Así, las mujeres de todos los colores necesitan buscar los fragmentos de liberación de nuestra herencia para poder zurcir, remendar, sostener la creación para nuestras hijas y las hijas de nuestras hijas.

Propuesta (muy modesta): "Y las guiará hacia los manantiales de las aguas de la vida" (Ap 7,17)

Flores del Espíritu

Nuestras vidas son flores del Espíritu.

Nos movemos en
la promesa del futuro,
observamos cómo
los que han nacido entre nosotros
caminan, hablan, bailan, cantan,
crecen hacia los futuros que hemos soñado.

A veces, al perder la fe,
lamentamos
el viento que sopla demasiado fuerte
arrebatándonos nuestra perfección.
Reprochamos al sol
que brille demasiado intensamente,
calcinándonos.
Negamos el amor,
atormentándonos durante las horas de vigilia.
Matamos el sueño,
desatendiendo nuestros propósitos.

¹⁵ Es muy interesante en este sentido la obra colectiva: L. Russell, K. Geneva Cannon, A. M^a Isasi-Díaz, Kwok Pui-lan (eds.), *Inheriting our Mother's Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*, Westminster Press, Philadelphia 1988.

Mas entonces sopla una suave brisa;
 el sol abre nuestras sonrisas,
 el sueño renace,
 florece nuestro amor y
 nos sentimos pletóricos.
 El cielo azul y el cálido rayo de sol
 acarician nuestros hombros
 y nos envuelven de seguridad,
 logrando que volvamos a creer.
 Creemos,
 y lo que creamos
 es nuestro futuro.
 Somos flores del espíritu¹⁶.

¿Hay alguien que nos escuche?

El equipo de estudios del Banco Mundial se ha percatado de la necesidad de aproximarse a un conocimiento profundo de la realidad multidimensional de la pobreza más allá de la elocuente pero fría realidad de las cifras. Por fin ha tratado de que sus protagonistas desvelen y pongan nombre a sus experiencias. La serie *La voz de los pobres* consta de una trilogía que reúne los relatos de más de 6.000 mujeres y hombres pobres. El primero de los tres libros, *¿Hay alguien que nos escuche?*, es una auténtica llamada de atención sobre su contenido.

Cualquier ámbito en el que nos fijemos demuestra cómo las mujeres aglutinamos los diversos rostros de la exclusión. Interpretando datos relacionados con el Índice de Desarrollo Humano manejado por la ONU, observamos que las diferencias por género resultan especialmente sangrantes en el terreno de la alfabetización y del poder adquisitivo, pero también en el

derecho fundamental a la vida y a la integridad física.

“Tener 10 hijas y ningún hijo es no tener descendencia”, dirán las tradiciones de algún país. Así, vemos que las mujeres, las 10 hijas que también se declaran herederas, han de exiliarse de la casa patriarcal, como los israelitas debieron huir de Egipto, de la casa del faraón, en busca de su propia tierra y su propia identidad, o sea, de su supervivencia.

Hay una línea veterotestamentaria de esperanza, la que crece en el corazón de los oprimidos y pone su acento sobre el consuelo y la cercanía amorosa de la divinidad.

La divinidad sí ha oído el clamor de su pueblo y ha mantenido su Alianza:

“Hubo un tiempo en que tú no eras esclava, recuerda eso. Caminabas sola, llena de risa, te bañabas desnuda. Dices que no tienes ningún recuerdo de esto, recuerda... dices que no hay palabras para describirlo, dices que no existe. Pero recuerda. Haz el esfuerzo de recordar. Y si te falla la memoria, inventa”¹⁷.

Y un filón neotestamentario: la Pascua, ese reto a pensar y vivir *kairóticamente*, es decir anticipadamente y anticipar así la llegada de la Nueva Creación. En este *ya pero todavía no* de la irrupción de Dios en la historia me pregunto: ¿está aconteciendo Dios en nosotras?

Este horizonte está enraizado en la tradición del amor de Dios y reclama su autoridad de la Palabra de Dios. Resulta fascinante, dice E. Johnson, cómo la Iglesia actual pide que escuche-

¹⁶ D. Burt, “Spirit Flowers”, en E. Stetson (ed.), *Black Sister: Poetry by Black Women* (1746-1980), Indiana University Press, Bloomington 1981, 161-162. Citado en E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo*, Trotta, Madrid 1996, 175.

¹⁷ Así nos lo recuerda Monique Wittig, escritora francesa recientemente fallecida (2003), autora de obras tan provocadoras como *El Opopomax*, *La pensée straight*, *El cuerpo lesbiano*...

mos las palabras que los discípulos menospreciaron originalmente:

“Dinos, María, ¿qué has visto en el camino?”¹⁸

A lo que ella responde con enérgico testimonio:

Vi la tumba del Cristo vivo y la gloria de su resurrección;

Testigos angélicos, el sudario y los lienzos

La lealtad a esto se mide por la solidaridad con los y las puestas al margen del sistema, por la acción a favor de la justicia y por una nueva vida espiritual y práctica o como la define *el movimiento europeo de mujeres sínodo*: espiritualidad política o política espiritual, que apuesta por la vida integral de mujeres y hombres, de modo que les permita llegar a la dignidad que les constituye humanos como realidad y promesa. Así, la lucha de las mujeres por la justicia trae experiencias de sororidad, nueva autoridad, compromiso, una libertad que proviene de la “metanoia” o cambio de perspectiva. Esta nuestra práctica y perspectiva de lealtad de cara a la construcción de una casa está basada en la espiritualidad más profunda, en el querer construir una casa donde la humanidad y la naturaleza vivan en paz, se sienten a la mesa juntas, diferente obviamente a la casa patriarcal, violenta y excluyente. La salvación no se concibe ni en otro mundo ni en términos ahistóricos, conjuga humanidad y cosmos en el hoy y en el futuro.

Nuestra parte de la herencia

La novedad de un antiguo proyecto o nuestra parte de la herencia. La tradición es ambi-

¹⁸ Pregunta de la secuencia de la misa del domingo de pascua, cantada inmediatamente antes del gran *Alleluia* y de la lectura del evangelio... E. Johson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002.

gua, puede ser horizonte de sentido o ámbito de opresión.

¿Profecía o sabiduría?:

las dos tradiciones nos van bien

Resulta muy sugerente, y tal vez oportuno a nuestra reflexión, la que hace E. Schüssler Fiorenza¹⁹ con respecto al contexto o entorno en los orígenes del cristianismo. Mientras algunos autores diferencian entre el movimiento social en Palestina y el movimiento cristiano en las ciudades grecorromanas, argumentando sobre fuentes literarias, otros han sugerido ir más allá de estas fuentes literarias para determinar el carácter distintivo de ambos movimientos, analizando las diferencias en términos de entornos, judeo-palestino y entorno helenista, marco urbano y rural, etc.

Aunque todos estos contrastes iluminan diferentes aspectos, la diferencia entre ambos mundos no puede definirse, según la susodicha autora, en términos de contexto o entorno (judeo palestinese, helenista, rural urbano) ni de contenido (Jesús Pablo), sino que debe hacerse en términos de función.

Mientras el movimiento de Jesús en Palestina era un movimiento alternativo de renovación profética dentro de Israel, el movimiento cristiano fue un movimiento religioso en el mundo grecorromano que proponía una visión religiosa alternativa y practicaba un estilo de vida comunitaria y contracultural. Ambos movimientos fueron origen de tensiones con el *ethos* cultural dominante. Pero mientras el movimiento de Jesús podía apelar a la tradición de Israel como la suya propia para oponerse o trascender a ciertas

¹⁹ E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989.

prácticas israelitas, el movimiento cristiano, en tanto que nuevo grupo religioso, se introdujo como un elemento extraño en el *ethos* cultural religioso dominante del mundo grecorromano.

Los autores (autoras) del Nuevo Testamento no estaban preocupados por la preservación de textos antiguos, sino por la proclamación y la capacidad persuasiva de la interpretación. No querían simplemente poner por escrito lo que Jesús hizo y dijo, más bien intentaron comprender lo que Jesús significó para sus primeros discípulos y cuál podría ser el significado de su vida en la época que ellos vivían y para sus comunidades.

Sin embargo, las tradiciones evangélicas acerca de Jesús y su ministerio están influidas no sólo por estos primeros recuerdos (evangelios) sobre Jesús y el movimiento de Jesús en Palestina, sino también por las muy antiguas proclamaciones de la resurrección y la muerte de Jesús en los escritos prepaulinos, paulinos y pospaulinos. Estas últimas tradiciones manifiestan muy poco interés por la vida y las palabras de Jesús, pues se interesan principal y casi exclusivamente por su estado glorioso como resucitado, y por el significado de su muerte en la cruz como acontecimiento particular de un drama cósmico de dimensiones mitológicas. En estas comunidades cristianas, la experiencia del Espíritu y de la resurrección como amanecer de la nueva creación son realidades más decisivas de lo que pueda serlo el recuerdo de Jesús de Nazareth.

Mientras la clave simbólica integradora del movimiento de Jesús en Palestina es la *basileia*²⁰

²⁰ Para ver el alcance del término “basileia”, que se utiliza en lugar del más conocido de “reino” o “reinado” de Dios, puede verse E. Shüssler Fiorenza, *Jesús, hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000, 133ss; *Jesús and Politics off Interpretation*, Continuum, Nueva York-Londres 2000. Es principalmente a la autora que sigo.

de Dios, el símbolo del movimiento cristiano de las ciudades grecorromanas es el de la *nueva creación*. Ambos concuerdan, no obstante, en que la realidad significada por estos dos símbolos es experimentalmente accesible *aquí y ahora* en la obra de Jesús y su comunidad de discipulado de iguales.

Es interesante, sin embargo, ver cómo se transforman ambas experiencias de fe bajo las situaciones sociales e históricas específicas.

El primer grupo participa de la esperanza mesiánica y un tanto apocalíptica del momento. Integra así la teología apocalíptica, profética y sapiencial, en la medida en que fusiona la esperanza escatológica con la creencia de que el Dios de Israel es el creador de todos los seres humanos, incluso de los lisiados, los impuros y pecadores. La santidad humana debe expresar plenitud humana.

Lo cotidiano, por tanto, puede hacerse revelación, y la presencia y el poder de la plenitud sagrada de Dios pueden ser experimentados por todo ser humano. No hay nadie excluido.

Mientras que la experiencia de la misericordia y bondad de Dios en el ministerio y en la vida de Jesús es fundamental para el movimiento de Jesús, la experiencia del poder del Espíritu es básica para el movimiento misionero cristiano. Quien está en Cristo está en el Espíritu, todos han recibido ese poder.

La afirmación paulina de que hemos llegado a la plenitud de los tiempos no pretende anular el tiempo, no habla de la novedad en Cristo Jesús como acontecimiento atemporal o ahistórico. Dios enviando al Cristo-Sofía cualifica el tiempo y la historia de manera que inaugura *la novedad escatológica*. La plenitud de los tiempos es el comienzo de una nueva era, pues el final de los tiempos está todavía por llegar.

La novedad de la nueva creación según Pablo debería transformar la mente pero no señala que también debería cambiar la situación político-social de los cristianos.

Pablo no interpreta la crucifixión en términos políticos concretos como resultado del conflicto entre la concepción de Jesús y la de los poderes establecidos de este mundo. Esto trae consecuencias: Mientras que Jesús murió en la cruz por su actitud de desviación y oposición respecto al orden socio-religioso de su tiempo, en el pensamiento de Pablo la cruz llega a un grado tal de universalización que se aplica a toda fragilidad y mortalidad humanas.

La escuela paulina podría haber utilizado la cruz como símbolo que justifica religiosamente el sufrimiento de los oprimidos. No se interpretan la cruz y el sufrimiento como el resultado inevitable de la tensión entre la novedad de la visión y la nueva creación de Dios en Jesucristo, por una parte, y el viejo orden opresor de este mundo, que gobierna por medio del sufrimiento, el pecado y la muerte, por otra.

En otras fases de la evolución de las distintas tradiciones asistimos a épocas de síntesis o de coexistencia, como ocurriera al final del siglo primero en Asia Menor o adaptaciones diversas. Por ejemplo, E. Schüssler Fiorenza propone que la comprensión de Cristo en términos de Sofía como mediador de la creación y como poder de la nueva creación subraya el significado cósmico de la fe cristiana, pero también conserva vivo el recuerdo de que este Señor del universo es el mismo judío, Jesús, que buscaba un lugar donde poder reposar la cabeza y que se expresaba en el carácter incluyente de la mesa compartida, las curaciones y exorcismos.

“¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?”, preguntan los discípulos de Juan enviados por éste: los ciegos ven, los cojos andan,

los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no se escandalice de mí! Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído” (Lc 7,22-23).

Un cuarto propio²¹

Imaginar un lugar

Al ser nuestra propuesta un proyecto utópico, una visión global y de futuro, es necesario crear categorías, lugares retóricos o hermenéuticos desde donde imaginar y pensar otras realidades, debido a que todos estamos constituidos por ese discurso y esas prácticas y sentires dominantes de las que es necesario tomar distancia. De otro modo se van poniendo remiendos nuevos a unos trajes tan gastados y viejos que no resisten una nueva puntada. Es necesario ir generando desde “ese lugar” análisis críticos de la opresión e ir aunando intereses y visiones feministas. Ha de imaginarse e ir creando un traje nuevo.

El movimiento de mujeres en las religiones bíblicas ha venido utilizando distintas imágenes discursivas desde hace tiempo, utilizando la imagen de la Iglesia o comunidad como “casa de Dios”, morada (refugio, propiedad), o bien como éxodo de Egipto.

La imagen “casa de Dios”, refugio, hogar y lugar seguro en un mundo capitalista ha dado pie al mantenimiento de grupos de mujeres de las iglesias bajo control patriarcal, “las hijas de la casa” proclamarán su igualdad de derechos respecto “a los hijos de la casa” en lo referente a la educación teológica y la ordenación ministerial...

²¹ V. Wolf, *Un cuarto propio*, Alianza, Madrid 2003: “Para escribir novelas, una mujer debe tener dinero y un cuarto propio...”.

si son hijas, también herederas (cf. Gál 4,6-7). Pero también a movimientos políticos de cristianos fundamentalistas y de extrema derecha como la llamada la Moral Majority en Estados Unidos.

Aquellas que insisten en que no han experimentado la religión bíblica como opresora sino como otorgadora de significado y valor para sus vidas, a pesar de reconocer el androcentrismo imperante tienden a negar o tolerar experiencias de violencia. Como muchas mujeres maltratadas que permanecen en casa con el fin de “salvaguardar” la supervivencia, la imagen de la “familia o la iglesia feliz”, la identidad religiosa²².

Quienes reclamen la imagen de un éxodo de las religiones bíblicas hacia la “tierra prometida” de las comunidades feministas o religiones de la Diosa, lo hacen porque han experimentado la violencia de la religión patriarcal institucionalizada y no están dispuestas a negarla o tolerarla por más tiempo. Unas van hacia sus propias comunidades, en las que puedan experimentar su propio poder, creando su propia espiritualidad y formulando un Dios a imagen de la mujer y que pueda ocupar el cielo junto al Dios masculino. Estas comunidades se declaran bien como post-bíblicas o como comunidad feminista en relación dialéctica con la iglesia patriarcal y tienden a no implicarse en las estructuras y los presupuestos patriarcales.

Al vivir en un mundo y una sociedad patriarcal, como hemos dicho, los discursos feministas no pueden evitar su complicidad con las ideolo-

gías, estructuras y relaciones de poder desde el interior de las cuales hablan. Así, como el movimiento feminista más amplio de la sociedad, también el movimiento feminista de la religión tiene dificultades a la hora de elaborar constructivamente las contradicciones, los conflictos y las divisiones patriarcales en el seno de la iglesia de las mujeres.

E. Schüssler Fiorenza²³ cree que este modo de entender la Iglesia como casa o la convocatoria a un éxodo, no acaba de superar el nivel antropológico, como mitología centrada entre lo femenino y la reciprocidad entre masculino y femenino, en lugar de centrada en los términos de conflicto entre patriarcado y ekklesia, que es la figura que ella propone, situándola en un ámbito político de las luchas políticas feministas.

Ekklesia gynaiikôn es exactamente lo que sugiere para referirse a que las mujeres somos Iglesia, a pesar del silenciamiento de la Iglesia patriarcal. No obstante, la traducción que se hizo en ocasiones y otras interpretaciones ha dado lugar, según ella, a que haya perdido su interés político primario.

Así ha brotado, desde lo que denominan “comunidad imaginativa”²⁴, un tipo de espacio que proporciona bases políticas, que quiere distanciarse de los esencialismos, para esta alianza de intereses.

Es todo un proceso dinámico y plural en el que se trabaja desde diferentes lugares, unos corrigen a otros, los amplían o conviven juntos.

Sin embargo, E. Schüssler Fiorenza no se da por satisfecha y vuelve a explicar su propuesta: La

²² Sigo especialmente, como he dicho, la obra de E. Schüssler Fiorenza: *Pero ella dijo; Wisdom Way; En memoria de ella; Jesús and the Politics of Interpretation*. También he desarrollado este tema en *Los movimientos de mujeres y la teología feminista en nuestro contexto*, DDB, Cuadernos Xirimirí, Bilbao 2002.

²³ E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella*, o. c., 137-209.

²⁴ Es Chandra Talpade Mohanti quien ha sugerido esta idea. Cf. E. Schüssler Fiorenza., *Pero ella dijo*, o. c., nota 59.

ekklesía, esta palabra griega describe la asamblea democrática de ciudadanos plenos. Se trataba, al añadir “mujeres”, de mostrar que ni la sociedad ni la iglesia son lo que pretenden ser: ekklesía, un congreso democrático de ciudadanos que se autogobiernan.

Además pretendía conectar con este neologismo las luchas de las mujeres de la religión bíblica con los movimientos religiosos y políticos por la libertad y la igualdad. Históricamente la ekklesía de las mujeres, en el sentido de asamblea democrática, es una combinación de términos contradictorios, con la finalidad de articular una política feminista.

Así esta figura hace disponibles discursos políglotas, mediante los cuales las mujeres pueden dar forma a sus propias historias en diálogo con las historias de otras mujeres contemporáneas, históricas o bíblicas. Estos discursos deben recuperar a aquellas mujeres que han permanecido invisibles incluso en los discursos feministas de diferente cuño y volverlas visibles de nuevo.

En este espacio, la interpretación feminista no apela a lo femenino universal, ni a la naturaleza de las mujeres ni a una sororidad salvadora. Para este proceso de discernimiento sólo puede utilizar conocimientos obtenidos en las luchas histórico-político-religiosas específicas de las mujeres contra los sistemas de opresión que operan sobre los ejes de la primacía de clase, raza, género, etnia y sexo, entre otros.

Si son las experiencias y las luchas históricas contra el patriarcado, y no la diferencia sexual, lo que forma el punto cualitativo que constituye la formación de la identidad feminista en la ekklesía de las mujeres, una retórica y una ética feministas de interpretación ha de atender a cómo leemos los textos bíblicos, cómo construimos sus visiones del mundo, cómo explicamos las historias bíblicas de las mujeres e interpretamos su

papel en los tiempos bíblicos y cómo elegimos los valores y las visiones bíblicas que conforman nuestras luchas.

E. Schüssler Fiorenza divide estas estrategias retóricas en: retórica de liberación, retórica de las diferencias, retórica de la igualdad y retórica de la visión.

- *Retórica de liberación*, que puede hacer visible las estructuras opresivas y las relaciones de poder inscritas en los textos bíblicos (otros) y que puede criticar los presupuestos de “sentido común” de las interpretaciones que naturalizan, teologizan y mistifican las relaciones kyriarcales de subordinación, explotación y opresión.
- *Retórica de las diferencias* (en plural): debe leer los textos bíblicos de las diferentes posiciones personales, amplificando y valorizando no sólo las estrategias de identidad “femenina”, sino también las elaboradas sobre las bases de raza, cultura, clase, religión.
- *Retórica de la igualdad*, no comprende la verdad y la revelación bíblicas como dadas sino como constituidas en y a través de las prácticas de la visión “democrática” de la *basileia*, que indica el bienestar para todos. Sus discursos de la interpretación no pueden asumir una postura distinta, sino que deben ajustarse a las situaciones sociopolíticas y a los deseos concretos de los lectores bíblicos
- *Retórica de la visión*, no puede situarse en el seno de algunas teorías posmodernas que rechazan los discursos sobre los derechos humanos, la emancipación, la igualdad y la democracia. En cambio, debe establecer visiones religiosas que alienten la igualdad, la justicia y la lógica de la

ekklesía, así entendida en lugar de la de la dominación patriarcal.

Irrupción de nuevas identidades

El feminismo es un movimiento mundial que pretende nada más ni nada menos que la radical transformación de la historia. Si logra triunfar esta visión, el futuro de la humanidad será cualitativamente diferente. Se sugiere incluso que este cambio va en la dirección de la liberación-salvación de la especie y del planeta²⁵.

Cuando estos análisis entran en contacto con las tradiciones cristianas, pueden verse diferentes influencias o resultados: la participación de la Iglesia en la opresión patriarcal de las mujeres, la legitimación de la iglesia de esa opresión familiar y social, la pelea de las mujeres por la plena participación como miembros bautizados de las iglesias, el compromiso con cuestiones fundamentales teológicas acerca de la revelación divina con respecto a Dios, Cristo y la humanidad; así como todos los asuntos que tienen que ver con la interpretación bíblica y el rol que desempeña en la vida de los creyentes. De todo eso hablan los diferentes aspectos de la teología, lo que ahora nos interesa son los aspectos de la vida, la espiritualidad, como afecta a la experiencia de fe vivida.

Puede resultar interesante situar a cristianos y cristianas feministas o que están comprometidos con esta espiritualidad según el punto de partida. Observamos que existe una gran variedad.

Hay que empezar diciendo que no toda espiritualidad vivida por mujeres es feminista, como tampoco lo son todos los movimientos de muje-

res. Para que una espiritualidad sea considerada feminista ha de estar nutrida de conciencia feminista, lo que no significa, sin más, tener una imagen positiva como mujer o incluso un incipiente compromiso con el bienestar de las mujeres. La conciencia feminista comienza con la apropiación de una experiencia crítica de la opresión sexual e incluye una crítica al patriarcado como la cusa de dicha opresión, una visión alternativa no patriarcal de futuro y compromiso por el cambio estructural para realizar esta visión.

Las preguntas

a) Existe un primer grupo, tradicionalmente comprometido con las iglesias, que en un momento determinado llegan a esta conciencia. Puede ser por el lenguaje excesivamente masculino de las oraciones y las celebraciones litúrgicas y el modo en que este hegemónico lenguaje legitima y refuerza el patriarcado eclesiástico. Comienzan a sentirse extraños por el lenguaje también sobre Dios, por el control unilateral de la teología y la moral o por el acompañamiento espiritual que infantiliza o demoniza a las mujeres, por el sistema sacramental que las excluye de la plena participación en la Iglesia... En resumen, su conciencia crece hasta el punto de tener dificultades con su vida de fe y creer que tal vez la tradición cristiana espiritual esté caducada o puede incluso ser destructiva para las mujeres.

b) Hay otro tipo de personas que llegan a esta conciencia desde la praxis liberadora feminista. En estas personas crece su conciencia al ver a las mujeres excluidas, marginadas, degradadas, oprimidas y violentadas por la familia y la sociedad y constatan que la Iglesia es también una institución opresora, y encuentran actuando en la Iglesia los mismos mecanismos que encontraron en los sistemas económicos y políticos. No es principalmente que la Iglesia como institución social sea o

²⁵ S. M. Schneiders, *Beyond Patching*, Paulist Press, Nueva York, 1991. Autora a la que seguiré fundamentalmente en este apartado.

haya de ser patriarcal necesariamente, pero el patriarcado ha infectado su vida como comunidad y comparan el antiguo apartheid racista de Sudáfrica con el apartheid sexual en el seno eclesial.

c) Otro grupo de personas llegan a interesarse por la espiritualidad feminista desde una experiencia de opresión y violencia personal dentro de las iglesias. Desde personas de congregaciones religiosas cuyas constituciones han sido cambiadas sin ninguna consideración a los sujetos activos de la vida de las mismas, pasando por mujeres casadas y asuntos relativos a la contracepción, divorcio, mujeres que completan su formación diaconal junto a sus parejas y aquellos son ordenados mientras a ellas se las desprecia sólo en razón de sexo, expulsiones de distintos ministerios, trabajos y funciones sin explicaciones, padres cuyos hijos han sido molestados sexualmente por clérigos protegidos por el sistema, etc. No pueden continuar relacionándose con ese estilo de presentar su religión, necesitan otro modo de aproximarse a Dios o incluso “otro Dios” a quien aproximarse.

d) Otro grupo lo componen las personas que se han comprometido con una espiritualidad feminista secular o post-cristiana y la encuentran gradualmente más satisfactoria y generadora de vida que la participación en la vida tradicional de la Iglesia. Puede que continúe yendo a misa y rezando de vez en cuando como antes, pero se rebela cada más con el uso sexista del lenguaje, del estilo masculinista y paternalista que les invita a ser “humilde” y de segunda categoría justificándolo con argumentos intolerables. Prefiere celebrar la vida con lenguaje y ritos inclusivos que le devuelven la energía y la motivación para el compromiso con la vida, y va desapareciendo de esas experiencias opresivas y limitadoras.

Sea como fuere el punto de partida y el camino de cada uno de los grupos, la relevancia

que tiene para quien tiene que hacer la conexión entre su fe y el feminismo²⁶ es un desafío personal de primer orden. Julie Hopkins explica soberbiamente la magnitud de esta experiencia, que es existencial y teológica.

Son preguntas de rango mayor las que han de afrontar: ¿es compatible la tradición judeo-cristiana con el respeto que se deben las mujeres a sí mismas? ¿Es Dios, Jesús salvador u opresores?, ¿pueden experimentarse los sacramentos como encuentros simbólicos con Dios o sólo como ritualización de la dominación masculina?, ¿puede una encontrarse a sí misma y madurar saludablemente en una comunidad en la que su ser de persona no será reconocido en su complejidad? No son sólo cuestiones de reforma institucional aparente.

Las respuestas

Tanto es así que una respuesta cada vez más común es el abandono de la tradición cristiana²⁷. No soportan por más tiempo el incesante abuso espiritual de la institución patriarcal y no quieren continuar en ese ambiente opresivo. Se refieren a sí mismas como *postcristianas*, indicando que sus raíces están en esta tradición pero no reconocen ni reclaman ninguna comunidad o institución cristiana sobre ellas.

Otra respuesta es la de quienes no abandonan, al menos no la han abandonado por ahora, aunque reconocen que permanecer es un opción cotidiana dolorosa. Hay al menos un par de grupos de mujeres que son cristianas y feministas:

²⁶ Además de S. Schneiders es muy interesante la reflexión sobre este aspecto de C. Osiek, *Beyond Anger*, Paulist Press, Nueva York, 1986, así como la de J. M. Hopkins, *Towards a Feminist Christology*, Pharos, Kampen 7-33.

²⁷ No nos referimos a todas las que han desaparecido silenciosamente, que es el porcentaje más elevado.

quienes están básicamente en la corriente principal del cristianismo y su espiritualidad permanece cristiana, pero están comprometidas con una crítica radical permanente a la tradición. Y un segundo grupo que permanecen formalmente en la Iglesia institucional pero que han recolocado su espiritualidad en lo que se ha venido llamando “*womenchurch*” (mujeres-iglesia). Estos dos grupos son bastante diferentes y la mayoría de las mujeres feministas cristianas tienen algún grado de pertenencia a alguno de ellos.

1. La corriente principal la denomina Sandra Schneiders²⁸ *católicas feministas*, haciendo que católicas sea el sustantivo y feminista el adjetivo. Son personas que han estado la mayor parte de su existencia desarrollando su vida, espiritualidad y compromiso en la tradición católica, que incluso se han adscrito a alguna espiritualidad de gran tradición, como las benedictinas o las seguidoras de Santa Teresa, cuya identidad está constituida mucho más por su espiritualidad y vida de fe que por una pertenencia. No pertenecen a la Iglesia, ellas son Iglesia. Aunque es difícil definir y describir en conjunto a este grupo tan numeroso, podría decirse que tanto el catolicismo como el feminismo conforman su espiritualidad. La conciencia feminista una vez interiorizada sólo puede crecer, no es posible volver atrás después de haber visto. Cuando se ve lo que se ve desde esa posición y, algo hemos mencionado, sólo puede llegarse a una especie de *ira* llamada *existencial*²⁹ que no tiene nada que ver con una primera emoción

²⁸ S. Schneiders, *Beyond Patching*, o. c., 90-112.

²⁹ C. Osiek, *Beyond Anger*, o. c. Esta autora dirá incluso que “la tensión escatológica pide de nosotras que permitamos tanto a las exigencias de futuro como a las cargas del pasado jugar su papel en el presente de modo que conformen nuestra participación en la continua acción creadora de Dios. La transformación del patriarcado en el discipulado de iguales es parte de esa creación”, 61.

y que dependiendo de cómo sean las personas las llevará a vivirlo de distintos modos. Lo que es cierto es que es una experiencia nueva y no hay herramientas ni categorías tradicionales en la espiritualidad tradicional para comprender o ayudar a vivir esto.

Los miembros de clases y razas oprimidas conocen bien ese sentimiento. En un nivel profundo cree en esa tradición pero ve cada vez más claro que cada uno de esos elementos están atravesados por el mal del patriarcado; quisiera tener esperanza en que la conversión y la purificación institucional es posible, pero hay muy pocas evidencias de que los guardianes del sistema patriarcal establecido tengan intención ni siquiera de afrontar el problema. Basten estas pinceladas para indicar que lo más parecido a esta experiencia desde el punto de vista sociológico es, como ya hemos sugerido, la experiencia de las gentes de color en la Sudáfrica del *apartheid*.

Produce opresión, frustración, desánimo, desesperanza... Por eso, el primer punto del orden del día de la Agenda de las feministas católicas consiste en buscar o construir un camino o un modo para poder vivir con esa ira existencial, encontrar el propio camino. Constance Fitzgerald ha sugerido un camino de conceptualización dentro de la corriente contemplativa carmelita a la que pertenece la experiencia de estar totalmente bloqueada, punto que es central en la experiencia de muchas. Otras, como C. Osiek, tratan de encontrar por un lado caminos de afirmar y expresar la ira y por otro el modo de usarla sin quedarse paralizada. S. Schneiders ha sugerido también que esta experiencia de las mujeres podía ser una fuente importante para la renovación de una teología de la cruz y también para hacerse con algunos ministerios.

Estos recursos espirituales y psicológicos van emergiendo en la medida en que se van compar-

tiendo estas experiencias de alienación y se buscan caminos de salida. Hay dos elementos que han resultado ser de una gran ayuda, por un lado la dirección espiritual, especialmente cuando la directora es una mujer feminista, y por otro los grupos de apoyo en los que se reúnen y se dan fuerza unas a otras, se organizan para el cambio y celebran liturgias tradicionales y alternativas, un poco al estilo de los primeros cristianos judíos que mientras continuaban su asistencia a la liturgia en el templo y en la sinagoga, también se encontraban por las casas para celebrar la nueva identidad cristiana que no podían expresar en la antigua fe judía.

Años de intensa vida espiritual han fortalecido muchísimo a estas mujeres y han llegado a la convicción de que hay recursos en ellas para vivir incluso la pasión y crucifixión de Iglesia patriarcal porque la esperanza de la resurrección merece la pena. No deja de ser curioso que todas aquellas reflexiones hechas desde esta óptica hablen de esperanza, o llamen a la esperanza. Tenemos por ejemplo algunos artículos publicados en nuestro contexto: “iniciativas de esperanza”³⁰, “semillas de esperanza”, “realidad y esperanza”³¹.

Personalmente me da por leerlo ambiguamente. No me cabe duda de que de estos grupos brota esperanza porque es la virtud que las sostiene. Pero visto desde quien titula, no dejo de sos-

³⁰ Cf. M. Ramos, “Mujeres y teología: semillas de esperanza”, *ST* 99 87/8 (1026); M. J. Arana, “El Forum de mujeres cristianas de Europa”, octubre 1999, en una sección de varios meses titulada “Iniciativas de esperanza”, que la revista dedicó a movimientos de mujeres.

³¹ M. P. Aquino, “El movimiento de mujeres: fuente de esperanza”, *Concilium* 283 (1999), cuyo título era *2000 realidad y esperanza*. Una vez caí en la cuenta de que en muchas ocasiones me llamaban para hablar del futuro y encontré algo en J. Chittister, “yo soy lo que ha de venir”, que me reconcilié con ello.

pechar cosas como ¿no seremos la eterna “esperanza espiritual del mundo”, como los jóvenes siempre son en estos discursos “esperanza de futuro”, única manera de no tomar nuestro presente nunca en serio, como aquel título de “la mujer que viene”³²? Me gusta más otro título: “realidad y esperanza”, que puede significar presente aconteciente como germen de futuro más pleno y que tiene muchas connotaciones de esa expresión teológica tan acertada que define al Reino de Dios de “ya sí pero todavía no”.

La expresión de todo esto es el compromiso activo en distintas actividades sociales, eclesiales, espirituales, académicas o políticas. Tal vez todo este trabajo o esfuerzo no se vea pero tan altos o difíciles se veían el muro de Berlín o el apartheid. Es posible que parezca inamovible el sexismo pero elegimos creer que la historia está del lado de la liberación y la justicia.

2. El segundo grupo será el formado por *feministas católicas*, es decir, el sustantivo será feminista y el adjetivo católica. Su primer compromiso es con el feminismo y su lugar de pertenencia y referencia está más que en parroquias o movimientos más institucionales en el movimiento “mujeres iglesia”.

Su punto de partida es la experiencia de las mujeres y no alguna tradición religiosa o institución. Aunque se consideran comunidades en el exilio, no es en exilio de la Iglesia como un sectarismo, sino en exilio del patriarcado. Su meta es la consideración de la mujer como persona total y el criterio de juicio para considerar que es

³² Es un título de la revista *Sal Terrae*. Me consta, según me dijo su autor, que no era ésa su intención, y le creo. Es un tema de perspectiva de análisis: desde ese título se nos ve llegando; desde la nuestra, siempre estuvimos. Esto nos lleva al asunto de la *invisibilidad-visibility*, la clave desde la que entender todo esto.

genuina una experiencia religiosa, proyecto o proceso si es dadora de vida para las mujeres. Las mujeres de ese movimiento proceden de distintas religiones, cristianas u otras, y de mujeres sin tradición religiosa.

La espiritualidad de este movimiento es esencialmente feminista y no particularmente ni principalmente cristiana, aunque la religión ocupa un lugar relevante. Se juntan sobre las bases de una teoría y praxis feminista compartida, que es la fuente principal de reflexión, acción y rituales de las comunidades. Católicas, protestantes, budistas, indígenas, blancas, negras, mujeres ordenadas, laicas, religiosas pertenecen a este movimiento. En general están más ocupadas siendo Iglesia que preocupadas por el cambio del actual estatus eclesástico. Tienen en común los dos estilos que esperan que varones de buena voluntad se sumen a este diseño de Iglesia en el que haya sitio para todos y todas los creyentes.

El futuro

Mientras que algunas se pueden identificar claramente con uno de los estilos descrito, para muchas otras será muy difícil hacerlo. Dependerá de la situación, del tema, de la ocasión o de los participantes. Sandra Schneiders apunta un par de conclusiones para el futuro de la espiritualidad de las mujeres en la Iglesia católica.

En primer lugar, considera que tanto unas como otras están contribuyendo a la transformación de la espiritualidad católica y de la Iglesia institucional. En el área de la espiritualidad está claro que es en el interior de la vida de cada una donde está el lugar de la fuerza para la lucha y resistencia contra el apartheid eclesial, y las lleva a subsumirlo en una experiencia pascual con la esperanza de una nueva vida.

Por otro lado, *Womenchurch* aportan lo que viven, lo que creen y crean, lo que celebran por-

que entienden que la mejor manera de hacer una Iglesia nueva es viviéndola ya, sin pedir permiso, creando una imagen proléptica de la nueva Iglesia. En esa esperanza viven. Hay un gran intercambio entre ambos grupos y el respeto es cada vez mayor porque coinciden en el diagnóstico y en el compromiso de trabajar para solucionarlo.

Constatamos que estas mujeres aportan a la Iglesia no sólo una crítica poderosa, sino también un enorme potencial de recursos para la transformación³³. Traen una imagen de renovación que se deriva de los evangelios, no de la Roma imperial, la edad media y las monarquías por derecho divino. Aportan también una fuerza y fidelidad probadas en el sufrimiento que ha sobrevivido veintiún siglos de exclusión y opresión. A esta visión de fe y esta resistencia o esperanza añaden un gran amor a Cristo, la Iglesia y al mundo que desde el comienzo del cristianismo le reta. El feminismo de las mujeres católicas es el último gran desafío de la Iglesia y su mejor esperanza para un futuro enraizado en los evangelios.

Cuando los apóstoles volvieron al pozo de Samaría con la comida que habían ido a buscar y encontraron a Jesús discutiendo de teología con una mujer, nos dicen que se quedaron atónitos, sin poder comprender por qué Jesús se molestaba en hablar con ella (Jn 4,5-42). Sabían que los designios y horizontes de Jesús miraban más allá de sus propios límites culturales. La mujer samaritana, como antes otros apóstoles habían dejado redes y barcos, dejó su jarra de agua y fue a anunciar a Jesús a su gente con la única pregunta que importa: ¿será este el Cristo? Las mujeres hacen hoy esta pregunta a la Iglesia institucional.

³³ P. de Miguel, "Las iglesias cristianas en Europa ante el siglo XXI", AA. VV., *El cristianismo ante el siglo XXI. Una mirada nueva*. XIX Congreso de Teología, Evangelio y Liberación, 2000.

¿Puedes reconocer en nosotras, en nuestras personas y en nuestra experiencia, la imagen de Cristo, y actuarás de acuerdo a ello?

Concluyendo

Judy Chicago decía que todas las instituciones de nuestra cultura nos dicen a través de las palabras, las acciones, y, peor aún, de los silencios, que nosotras somos insignificantes. Pero nuestra herencia es nuestro poder³⁴.

La voz que me corresponde en esta obra: *propuesta*, la escucho y comprendo como la llamada a algo, pero también por algo y para algo; como si abarcara todo eso, al menos de momento. La poesía *Flores del Espíritu* lo sugiere todo, la poesía sugiere, alude, canta, danza y...

Es el misterio de la realidad cotidiana, de las muertes y las vidas, y, en última instancia, de la muerte y de la vida. Pero no sólo eso, el contenido o el sentido de las mismas, aunque dice algún filósofo que nuestras vidas tienen más sentido cuando nos esforzamos en realizar nuestros sueños, sino cómo se viven o se mueren; en fin, el sentido de todo: “nos movemos en la promesa de futuro”.

Dice la antropóloga mexicana M. Lagarde que la búsqueda tópica de sentido es la gran experiencia de goce erótico, intelectual y afectivo de mujeres sabias, concienzudas intelectuales cuya habilidad ha sido develarse y mirar desde otro sitio³⁵. Y estoy aquí recordando: “reprochamos al sol que brille intensamente, calcinándonos”, mas

entonces sopla una suave brisa y el sol abre nuestras sonrisas”, ¡ay la memoria!, los recuerdos y los olvidos³⁶. “Al perder la fe, lamentamos el viento que sopla demasiado fuerte, arrebatándonos nuestra perfección”, pero, ¿qué memoria, de quién, aquí y ahora en camino a Galilea? “El sueño renace, creemos y lo que creamos es nuestro futuro”.

“Jesús, hijo de Miriam y profeta de Sofía, sigue delante de nosotras y nosotros en el camino abierto a Galilea, marcando el comienzo del discipulado de iguales en torno a la basileia que todavía ha de realizarse”³⁷.

Es un antiguo proyecto el que propongo aunque con nuevos sujetos³⁸ (agentes, actores o hacedoras activas). El surgimiento de nuevas subjetividades no solamente aporta novedades a los antiguos proyectos³⁹, nuevos temas, nuevos tratamientos, sino también y necesariamente una confrontación con lo existente, con lo formulado hasta el momento. En ello se descubren gratas intersecciones, compañía o también caminos paralelos. Así sucede, por ejemplo, con la incorporación del feminismo a las ciencias en general, hasta hacerle decir a la gran teórica de la ciencia, S. Harding⁴⁰ “sabíamos que nuestra tarea sería difícil aunque estimulante. Pero dudo que ni en nuestros sueños más disparatados hubiésemos imaginado que tendríamos que reinventar la

³⁶ Cf. P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2003.

³⁷ E. Schüssler Fiorenza, *Jesús, Hijo de Miriam*, o. c.

³⁸ Cf. E. Vuola, *Teología feminista, teología de la liberación*, IEPALA, Madrid 2000, 71-72.

³⁹ Estos asuntos están ampliamente tratados en autoras como María Zambrano: “los saberes reprimidos”, o P. Ricoeur, “la inagotable carga heurística de los grandes símbolos y relatos de sentido...”.

⁴⁰ S. Harding, *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid 1993.

³⁴ J. Chicago, *The Dinner Party: A symbol of our heritage*, Doubleday, Anchor Books, Nueva York 1979, 246-249 citado en E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, o. c., 17.

³⁵ M. Lagarde, “Aculturación feminista”.

ciencia y la misma teorización para dar sentido a la experiencia social de las mujeres”.

A. Rich compara el trabajo feminista, de modo más poético, con el trabajo de los mineros, que desentierran y sacan a la luz tesoros escondidos de la tierra de las tradiciones culturales para reconstituir el mundo. Así, de modo similar, las estudiosas feministas en el campo de la religión trabajan a la luz de la linterna para extraer de las tradiciones religiosas la esmeralda que yace sobre la veta de plata, esperando que la alcance la luz⁴¹.

Aunque, como dice Elisabeth Schüssler Fiorenza con la agudeza que la caracteriza “tratar de reconstruir estos tesoros primitivos sapienciales (u otros) del cristianismo, enterrados y desconocidos para la devoción cristiana popular, no significa decir que esta reconstrucción proporcione necesariamente una tradición utilizable por feministas o liberacionistas. Tampoco se quiere aislar esa tradición como la única tradición bíblica que sea de ayuda para los discursos cristianos feministas acerca de Dios y Cristo. Más bien quiero explorar cómo las interpretaciones críticas feministas desafían a toda la comunidad cristiana a comprometerse en los esfuerzos teológicos para encontrar el lenguaje apropiado acerca de lo Divino”⁴².

Método

Mercedes Navarro Puerto

Introducción

¿Para qué tanto esfuerzo...?

Con una relativa frecuencia suelo escuchar una queja proveniente de algunas de mis colegas, de entre las más vocacionadas por cierto, acerca de la relevancia del propio esfuerzo en la producción de teología feminista en nuestro contexto concreto. Nos preguntamos por qué hacemos teología feminista en un país en el que crece día a día la indiferencia religiosa, en el que a nadie, prácticamente, parece importarle lo que producimos. Nos preguntamos qué sostiene nuestro esfuerzo en una Iglesia que endurece por días su estructura y mentalidad patriarcal y kyriarcal, que pasa de nosotras y nuestro trabajo o lo dificulta, e impide incluso la posibilidad del estudio teológico normalizado como en los varones, porque nos percibe como amenaza. Nos preguntamos si vale la pena la lucha, la inversión de tiempo, esfuerzo, dinero, energías... los costes, a veces muy duros, el intento de un pensamiento teológico nuevo, alternativo, fresco. Nos lo preguntamos porque advertimos con enorme lucidez lo reducido de su público destinatario, mujeres en su inmensa mayoría, pocas de ellas jóvenes, muchas con ganas de algo diferente, pero con una vida y una mentalidad muy construidas. Nos lo preguntamos cuando es patente que nuestros colegas varones y los ámbitos académicos que

⁴¹ E. Schüssler Fiorenza, *Jesús, hijo de María*, o. c., 186-187.

⁴² *Ibíd.*, 187.

ocupan apenas si tienen en cuenta la producción teológica de las mujeres, menos todavía si se califica de feminista; cuando advertimos lo mucho que les cuesta reconocernos en las mismas condiciones de formación y de rigor y lo exigentes que se vuelven con nosotras y nuestros escritos...

Somos realistas y el desaliento no es fruto de victimismo alguno, como tampoco el empeño de seguir indica masoquismo. Por paradójico que resulte, el realismo se convierte en uno de los principales acicates de nuestra tarea. Hacemos teología con pretensión científica poniendo en juego el conocimiento que busca fascinado la verdad, lejos, sin embargo, de entender la ciencia ni la teología como promesa absoluta de un conocimiento verdadero e indiscutible, pues esto expresa una manera de hacer ciencia y teología que va contra lo que conduce a ella: la búsqueda. Y ésta requiere el contexto de humildad que se produce al rozar la propia limitación y al percibir el lugar y la función del conocimiento en general, y la teología en concreto, en el conjunto de la totalidad de la vida. Nada extraño tiene que esto produzca regularmente en algunas de nosotras crisis de sentido. Pero lo más interesante es que esta consciencia del limitado lugar que ocupamos, de la humildad de saber dónde estamos, produce un vínculo en la retícula de la verdad y nos enseña a no sobrevalorar lo que hacemos.

Y puede ocurrir, como tendremos ocasión de mostrar, que también nosotras, con visión miope, tengamos dificultades para percibir a nuestro alrededor la emergencia de nuevos lugares y nuevas/os destinatarias/os de la teología.

La teología feminista sigue haciendo muchas, numerosas preguntas. Unas veces formula las preguntas de siempre en su perspectiva y contando con las sensibilidades de hoy. Otras, se atreve a lanzar preguntas nuevas cuyo intento de respuesta puede requerir un alto precio. Preguntas,

de todas formas, que ayudan a avanzar. Cuando las formulamos manifestamos aspectos fundamentales para la tarea de la ciencia y la teología: manifestamos nuestra incompletitud y nuestra ignorancia. Como veremos, la experiencia contextualizada que implica preguntar tiene que ver con la metodología.

La teología feminista es todavía muy reciente, aunque ya tenga en su haber algunos logros y una literatura imposible de abarcar. Es un pensamiento nuevo que por su novedad lo perturba todo. Tiene sus riesgos y los asume. También, sin embargo, aprende a *sacar placer del rigor*, según la frase de A. Alioli¹, experta matemática, que añade más adelante: “quiero enseñar, con las matemáticas, la manera en que se confía en algo que aún no se sabe, para que esto ayude a vivir como si supiéramos ya de qué se trata”. Cualquiera de nosotras podría creer que se está refiriendo al Reino de Dios o a la escatología...

El método de toda disciplina científica tiene que ver con la conexión entre la percepción y la interpretación de lo percibido. La percepción es limitada y abierta y, como señaló T. Kuhn, lo que la percepción deja a la interpretación para que lo complete depende esencialmente de la naturaleza de la experiencia, la medida en que se produce esa experiencia y la educación precedente en el sujeto perceptor³. Por esto se explica que en un determinado momento en la teología, como en la ciencia, se *vean* cosas que se han pasado por alto en otros momentos o por otras personas y colectivos. No ha cambiado la percepción, sino el

¹ A. Alioli, “Decidir la medida”, en Hipatia, *Autoridad científica, autoridad femenina*, Horas y Horas, Madrid 1998, 4.

² *Ibid.*, 47.

³ Cf. T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1962.

marco en el que es posible dar sentido y explicar fenómenos que con las epistemologías y teorías científicas anteriores resultaba imposible.

La teología feminista no deja de someter su pensamiento, en metodología y en contenido, al esfuerzo continuado de autocrítica en sus relaciones con las disciplinas científicas, con la teología tradicional y las contextuales, con las teorías feministas y con el método mediante el cual percibe, se formula preguntas, las inserta en un contexto e intenta responderlas con la explicación, la interpretación y la proyección.

¿Teología feminista, teología adjetivada?

Tratando de método quizá deberíamos comenzar por revisar los términos. La pregunta es pertinente si tomamos en serio algunos cuestionamientos que se hacen a la o las teología/s feminista/s. ¿Hay que adjetivar la teología? ¿no será una trampa seguir manteniendo *teología feminista* en contraposición a *la teología*? O adjetivamos toda la teología incluyendo su diversidad en nuestra manera de nombrarla, o no adjetivamos ninguna... Me hago esta pregunta al hilo de una reflexión de Celia Amorós sobre la filosofía. Ella dice que prefiere hablar de *feminismo filosófico* en lugar de *filosofía feminista*, pues no considera que se deba adjetivar a la filosofía en cuanto tal. Se apoya en que hablar de *filosofía feminista* implica una tarea reconstructiva feminista de la filosofía que todavía no se puede abordar, pues por una parte queda por realizar una ingente tarea deconstructiva y, por otra, se encuentra en condiciones muy precarias para acometer una reconstrucción...⁴

⁴ Cf. C. Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Ed. Síntesis, Madrid 2000, 10ss. La autora no niega que la filosofía que hacen las feministas no tenga una importante dimensión cons-

¿Podemos decir lo mismo las teólogas feministas? ¿estamos todavía en una fase deconstructiva, en el sentido más amplio de crítica, que en la fase reconstructiva? Posiblemente, como parece indicar nuestra historia en el siglo XX, la teología feminista se ha ido configurando tanto en su dimensión deconstructiva como en la reconstructiva. La crítica y el desbaratamiento de una teología *generizada* en masculino y bajo los sesgos interconectados de la clase, la raza, la inclinación sexual y el clericalismo ha ido de la mano del empeño reconstructivo, con mimbres aprovechados y reciclados de lo desbaratado y con mimbres nuevos. La metodología misma iba pidiendo las dos manos con sus respectivos movimientos hacia dentro y hacia atrás, y hacia fuera y hacia delante. Por esta razón, contra quienes muestran una única y unívoca teología, proponemos adjetivar las teologías, pues las distintas corrientes teológicas, no ya de este último siglo sino de siempre, abogan por su pluralidad a la par que la testimonian. La pluralidad requiere el determinativo. Así pues, nos seguiremos refiriendo a la teología feminista y, como veremos, alternando el singular con el plural. Pero por esta misma razón adjetivaremos otras teologías, incluso si entre ellas reconocemos algunas predominantes⁵.

Feminismo, método, ciencia, contexto y teología: estado de la cuestión

Hace más de diez años, Pamela Dickey Young en su obra sobre el método de la teología femi-

tructiva, pero asegura que predomina con mucho lo deconstructivo o crítico.

⁵ En unos casos me referiré a la teología tradicional, pero en otros hablaré de ella, en la perspectiva analítica del género, como teología patriarcal kyriarcal, siguiendo la nomenclatura de E. Schüssler Fiorenza en *Pero ella dijo*, Trotta, Madrid 1996.

nista⁶, encontraba unas coincidencias entre las diferentes corrientes de la teología feminista y entre todas ellas y el feminismo en general, coincidencias básicas que todavía tienen vigencia. Destacamos tres:

- a) la teología es patriarcal y se ocupa básicamente de los varones. Cuando trata de las mujeres o se dirige a ellas lo hace de forma negativa, como si las mujeres fueran la excepción de lo humano y, en muchos casos, su desviación. Esta teología está dirigida a los varones;
- b) la teología ha ignorado o caricaturizado a las mujeres y sus experiencias;
- c) la naturaleza patriarcal de la teología ha tenido consecuencias nocivas para las mujeres.

Como entonces, también ahora podemos decir que en la teología feminista, como en otras ciencias y disciplinas feministas, no existe unanimidad de perspectiva y enfoque en relación con el método. Como sigue diciendo Pamela Dickey, esta falta de unanimidad en lugar de indicar debilidad es, por el contrario, manifestación de su fuerza creativa y de su riqueza⁷.

La pretensión científica del quehacer teológico

El conocimiento humano que calificamos como *científico* en la perspectiva moderna occidental, se caracteriza por una determinada manera de aprehender y explicar la realidad (el objeto) en la que son fundamentales el marco teórico, la argumentación, la prueba y las conclusiones a

través de un ordenamiento sistemático al que, con frecuencia, llamamos *método*. Método, en una primera aproximación, es un orden de procedimiento manifestado en una serie de reglas que permiten a la ciencia conseguir su objetivo y formular mediante un lenguaje riguroso y apropiado las leyes por las que se rigen los fenómenos. La ciencia intenta *describir* y *explicar* fenómenos procurando responder a la pregunta sobre sus causas; intenta, igualmente, *predecir* y poner en práctica la teoría a que dan lugar las conclusiones extraídas. El método científico parte de unas hipótesis de investigación y las contrasta o verifica según los principios apropiados al objeto que se estudia. Esta perspectiva, sin embargo, está cada vez más contestada, comenzando por la misma física cuántica, que ha puesto en crisis en modelo determinista heredado de la modernidad⁸.

El quehacer teológico, en cuanto producción de pensamiento que intenta describir y explicar fenómenos humanos inscritos en el ámbito de la religiosidad de los sujetos y grupos humanos, tiene una pretensión científica, si bien su modelo y modo de hacer ciencia no se ajusta a la norma propuesta por el modelo de las ciencias físicas y naturales. Se encontraría más cerca de las llamadas ciencias humanas o ciencias sociales.

Si hablamos de la teología en cuanto ciencia es porque deseamos atribuirle aquellas cualidades propias del método científico que la distinguen de una mera creencia, opinión, o fantasía. Tales atributos se han definido tradicionalmente como *objetividad* y *neutralidad*, en oposición dicotómica a *subjetividad*. Volveremos sobre ello más adelante.

La teología es científica cuando, desde un determinado marco teórico, pone en juego un

⁶ P. Dickey Young, *Teología feminista, teología cristiana. En búsqueda de un método*, DEMAC, México 1993, 17.

⁷ Cf. Dickey, o. c., 19.

⁸ Para una perspectiva general que relaciona la modernidad con la postmodernidad puede verse J. L. Pinillos, *El corazón del laberinto*, Espasa, Madrid 1998.

método (reglas sistemáticamente ordenadas) con el que acercarse a la realidad que considera su objeto, para su análisis, su explicación y la obtención de unos fines determinados. No hay que olvidar, sin embargo, que desde este último siglo, ninguno de los saberes humanos, ninguna de las ciencias, se libra de la crítica que le aportan los diferentes enfoques feministas. Éstos se inscriben en la teoría crítica que ha llevado a aceptar, por una parte, que la observación es dependiente de la teoría y que la teoría está tan impregnada de valores como de prejuicios. Y por otra parte, esta aceptación coexiste con el convencimiento de que la práctica científica se autojustifica por sus avances y su capacidad de predicción. De esta manera, mientras hay quienes no encuentran dificultad en aceptar que cualquier ciencia tiene sus *a priori* que afectan a la selección de problemas, el ordenamiento de las reglas, los marcos teóricos, los procedimientos y los resultados, otros/as (la inmensa mayoría) se resiste a creer que tales *a priori* afecten al método, los resultados y la interpretación. Especialmente entre quienes se dedican a las ciencias naturales, sigue siendo mayoritaria la creencia de que las leyes de la naturaleza son impersonales y neutras respecto a valores y contextos⁹.

La teología feminista, con las distancias pertinentes por lo que a su peculiaridad epistemológica se refiere, asume muchos de los postulados desarrollados por las filósofas de la ciencia, por las mismas científicas y por la tarea de revisión crítica que muchas autoras y algunos autores han realizado en lo relativo al método científico¹⁰.

⁹ Cf. S. Harding, *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid 1996; T. Ortiz Gómez, "Género y ciencia", en M. Cruz y L. Ruiz (eds.), *Mujer y ciencia*, Universidad de Jaén, Jaén, 1999, 83-84. Resulta curiosa la resistencia a ver en ello una *creencia*.

¹⁰ Aunque me referiré en femenino a las teólogas feministas, este plural es inclusivo de los teólogos feministas.

Como a las teóricas feministas, a las teólogas nos corresponde la tarea de analizar los sesgos androcéntricos, patriarcales y sexistas de la teología tradicional y moderna en los contenidos, los significados inscritos en el lenguaje, la práctica de la investigación y los mecanismos de exclusión.

Compartimos algunos de los objetivos de los enfoques feministas, tales como *alfabetizar* en la teología de las mujeres, reformar las instituciones en las que se produce el pensamiento teológico y, en definitiva, reformar la misma teología. En este sentido, como indican algunas teólogas feministas¹¹, la tarea adquiere una importante dimensión política. Como nuestras compañeras, las teólogas feministas también deseamos que este saber no implique desigualdad ni discriminación social, económica, política, religiosa e investigadora. Las teólogas, lo mismo que las científicas feministas, pretenden desterrar de la ciencia el androcentrismo y el sexismo, pretendemos para la teología en sus diversas disciplinas desterrar el androcentrismo y el sexismo kyriarcal. Como en las ciencias y los demás saberes, en la teología la perspectiva androcéntrica y la ideología sexista influyen en todo el procedimiento del quehacer teológico, es decir, en el objeto de estudio, la selección de materias y disciplinas, la elección de la metodología, la decisión acerca de los criterios mediante los cuales los datos se consideran significativos, la formulación de los marcos teóricos (filosóficos, históricos, lingüísticos, antropológicos, culturales, etc.) y las teorías explicativas, los criterios hermenéuticos, las orientaciones para el uso (prácticas y rituales) de los resultados... Por ello la teología feminista ha incluido, como primera medida metodológica, hacer visibles los sesgos, o

¹¹ Las más conocidas como E. Schüssler Fiorenza, R. M. Radford Ruether, I. Gebara... y otras menos conocidas en nuestros ámbitos como M. Hunt, L. Schotroff, H. Meyer-Wilmes...

lo que es lo mismo, dismantelar la naturaleza ideológica (impregnada de valores y a priori) de su propia tarea. Ha ido desmitificando los mitos que subyacen a los distintos saberes, especialmente a las ciencias naturales¹², también a la teología patriarcal tradicional, a saber: la objetividad, la neutralidad y la racionalidad. La misma retórica científica contribuye a ello mediante la construcción de un método formal de comunicación que oculta los procesos de la toma de decisiones. Oculta, igualmente, los conflictos a los que tiene que hacer frente en el proceso de investigación. Enmascara y oculta la participación del

¹² No debe olvidarse que algunas ramas de la moral se apoyan en ciencias biomédicas, biológicas y naturales. A este respecto son iluminadores los estudios de algunas feministas, como la antropóloga E. Martin (*The Woman in the body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon, Boston 1987) que ha hecho un estudio comparativo de las descripciones del proceso reproductor en diferentes culturas, tanto populares como científicas, concluyendo que todas ellas se basan y reflejan los estereotipos masculinos y femeninos del proceso de fecundación. Así, un manual de amplia difusión se refiere a la espermatogénesis como a una *hazaña*, y al ciclo menstrual como un *fracaso*, el resultado de un proceso de necrosis de las paredes del endometrio, con sus excreciones y restos inservibles. En el tratado de fisiología se dice que la hembra *se desprende* de un óvulo mensual, mientras que el macho *produce* diariamente millones de espermatozoides. ¿Cómo es que no se entiende la espermatogénesis como un fracaso masivo, cuando por la misma regla comparativa sería una conclusión más lógica...? ¿dónde puede demostrarse científicamente que el comportamiento del óvulo sea pasivo, con movimientos de barrido y expulsión de las trompas de Falopio y en cambio el espermatozoide se comporta de forma activa en relación con su rápido movimiento impulsado por su cola y su acción sobre el óvulo? Justamente porque se hicieron estudios que desmontaban esta ideología, se pudo crear un modelo explicativo nuevo según el cual óvulo y espermatozoide se unen gracias a las moléculas adhesivas que hay en la superficie de cada cual. Sin embargo, las metáforas precedentes han sido sustituidas por otras no menos patriarcales, según las cuales el óvulo es ahora atrapador y encadenador de espermatozoides, convirtiendo así la acción del óvulo en agresión y al espermatozoide en la víctima. Cf. Ortiz Gómez, T., "Género y ciencia", art. cit. 91.

sujeto activo mediante el uso de un estilo impersonal y aséptico, dando la impresión de que no existe un yo investigador¹³.

Los trabajos de las teóricas feministas sobre los sesgos de diferentes saberes y disciplinas científicas, con sus propuestas alternativas, manifiestan la necesidad de tener en cuenta las relaciones entre saber-ciencia y sociedad-historia, puesto que sus relaciones son de doble dirección: los saberes y las ciencias influyen en la sociedad y ésta, a su vez, tiene efectos epistemológicos que afectan al conocimiento. Se impone la lucidez, la explicitación y la negociación, ya que las teorías son consideradas más o menos válidas de acuerdo con las imágenes dominantes en una determinada sociedad. La importancia dada al método, sin embargo, pese a ser crucial, también ha puesto de relieve sus límites al poderse demostrar que la excesiva atadura al mismo entorpece el avance de un determinado conocimiento en lugar de facilitararlo¹⁴. Así, antes de pasar al estudio propio de la teología feminista debemos abordar cuestiones generales planteadas a la ciencia en la perspectiva feminista, haciendo explícita una de las preguntas que se escuchan con más frecuencia entre mujeres y entre varones, sean o no feministas: ¿pero existe un método científico específico feminista?

Sobre ciencia y método feminista

Aunque sea brevemente tratado, no podemos pasar por alto la comprensión de los conceptos de *ciencia y método* con su determinativo de *feminista*, en los cuales incluimos nuestra reflexión sobre la teología. Posiblemente tengamos más cuestiones abiertas que respuestas cerradas, pero la

¹³ Cf. Ortiz Gómez, T., "Género y ciencia", art. cit. 88.

¹⁴ El rigor no ha de confundirse con la rigidez.

honestidad nos exige plantearlas. Una de ellas se refiere al/los principio/s que nos pueden permitir realizar una comparación ciencia-método en las distintas disciplinas entre las cuales incluimos a la teología. Tendremos que realizar la misma operación para poder comparar la validez del método en la teología feminista y en las diferentes disciplinas de la teología. Claro que la búsqueda de un principio lo suficientemente abstracto como para poder realizar la adecuada comparación, nos lleva a preguntarnos sobre los criterios que vamos a manejar y sobre quién/quienes y en qué contexto han sido definidos y descritos. Criterios metodológicos dentro del ámbito de la ciencia son, entre otros, conocimiento, realidad, racionalidad, teoría, análisis, interpretación; coherencia del pensamiento; autoridad y legitimación; sistematización y verificación; verdad, prueba, hecho o dato.

Otra cuestión no menos importante es la delimitación del término, pues cuando hablamos de método lo habitual es referirnos a las cuatro acepciones del concepto, sin hacer grandes distinciones: en cuanto *método de investigación*, es decir, la técnica mediante la cual reunimos datos o pruebas, en cuanto *metodología* que implica la sistematización orgánica e interrelacionada de métodos particulares, en cuanto a la *epistemología* o teoría del conocimiento y en cuanto *aproximación* que incide en la forma en que nos dirigimos e interrogamos a un objeto de estudio. Cuando se trata de añadir *feminista* a cada una de estas acepciones, las diferencias pueden ser importantes, pues no es lo mismo afirmar que existe un método feminista, que hablar de una metodología o de una epistemología y aproximación feministas. No es rara la confusión cuando escuchamos, o algunas de nosotras afirmamos, incluso, que no existe un método feminista estrictamente hablando, en referencia a técnicas comunes o compartidas en ciertas ciencias, pero que se entiende también como la manera en que procedemos con las

mismas técnicas e instrumentos. Y, por supuesto, la confusión es mayor cuando decimos que no existe un método feminista, entendiendo que no existe una epistemología feminista como tal.

Todo esto se agrava cuando observamos que con técnicas de investigación semejantes o iguales las distintas ciencias y disciplinas ofrecen resultados diferentes, a veces incluso opuestos, ya se trate de una investigación feminista o androcéntrica. Lo habitual es, todavía, culpar a eso de *más* que se denomina *feminista* como una especie de fallo en la aplicación de las técnicas. Este fallo suele calificarse de *parcial* en comparación con la aplicación androcéntrica que se denomina a sí misma neutral y objetiva.

Esa *parcialidad* se está refiriendo a la metodología o la epistemología, no necesariamente a la técnica o procedimiento en sí. Ciertamente, no es tan fácil separar unas dimensiones de otras, pero distinguirlas puede clarificar algunas de las objeciones que a veces aducimos las mismas investigadoras feministas.

En el campo de la teología, posiblemente, las feministas no tenemos un método específico si hablamos de técnicas concretas y particulares, pues solemos utilizar las propias de cada una de las ciencias y disciplinas, teológicas o no. Pero en cambio sí podemos hablar de metodología teológica feminista (una manera determinada de organizar e interrelacionar los métodos concretos de cara al objeto de estudio) y de epistemologías teológicas feministas (teorías del conocimiento generadas por la metodología y la aproximación feministas). Aunque las feministas no hayamos construido unas técnicas específicas que calificamos de *feministas*¹⁵, es indudable que la meto-

¹⁵ Tendríamos que delimitar bien el término "feminista", que es preciso remitirlo a *feminismo* en singular y en plu-

dología y la epistemología feministas condicionan los procedimientos, pues los organizamos y utilizamos de diferente modo (metodología) y dentro de un ámbito significativo concreto (epistemología), haciendo preguntas determinadas a nuestros distintos objetos de investigación (aproximación)¹⁶.

Fuentes y enfoques feministas en el método científico

La filósofa de la ciencia Sandra Harding, en una de sus primeras obras (1987), distingue tres rasgos en la metodología feminista de las ciencias sociales que todavía hoy podemos asumir: la incorporación de la experiencia de las mujeres a la investigación científica, considerar a las mujeres como las destinatarias (aunque no exclusivas) de sus investigaciones y la inclusión de la subjetividad de la persona que investiga (y sus contextos, lógicamente) como tema explícito en el mismo plano crítico de lo que se va a investigar y de la metodología que se va a utilizar¹⁷. Merece la pena desglosar sumariamente cada una de estas características.

ral. El feminismo contemporáneo, como afirmaba E. Schüssler Fiorenza en una conferencia en Barcelona el 6 de diciembre de 1997 (documento policopiado), no es sólo un movimiento histórico político de carácter emancipador, sino también un proceso intelectual que permite analizar de un modo sistemático la situación de las mujeres en las sociedades y en las iglesias kyriarcales. Y, convirtiendo la descripción en un eslogan, asumía el escrito de una pegatina de coche que dice: *feminismo es la noción radical de que las mujeres son personas*, es decir, ciudadanas con todos sus derechos.

¹⁶ Cf. S. M. Schneiders, *The Revelatory Text. Interpreting the Nueva Testament as Sacred Scripture*, Harper, San Francisco 1991, 110-113.

¹⁷ Cf. S. Harding (ed.), *Feminism and Methodology. Social Science Issues*, Indiana U. Press, Bloomington 1987, especialmente 3,13.

La experiencia de las mujeres

Los estudios de las mujeres o *Women's Studies* han sufrido algunos cambios en la última década que han afectado de manera importante al método científico, a la metodología y epistemología feministas. Todo arranca de eso que llamamos *la experiencia de las mujeres*, una fuente y un punto de partida científico, teórico y empírico nacido de la constatación de que hay fenómenos que constituyen problemas para los hombres pero no para las mujeres, así como características derivadas de la perspectiva de los varones, maneras de ver la realidad que difieren bastante de las de las mujeres. Y por otro lado hay experiencias de mujeres, fenómenos y maneras propias de entender la realidad que necesitan una explicación. Esta experiencia delimita objetos que resultan adecuados para las ciencias, especialmente las sociales. La idea de que los problemas pueden ser delimitados, definidos y estudiados aisladamente de las personas para quienes son tales, queda desbaratada cuando la incorporación de la experiencia de las mujeres demuestra que no hay problema sin sujeto, pues un problema es siempre problema-para-alguien.

La lógica de la investigación científica no se encuentra fuera, sino dentro de su propio contexto de justificación, que es donde se prueban las hipótesis, y en este proceso es donde podemos discernir los valores y el rigor de la ciencia en cuestión y sus métodos. Por ejemplo, si se quiere argumentar científicamente que el rol natural de las mujeres es la maternidad, dentro de un contexto que considera la Biblia como principio normativo incuestionable en el funcionamiento de la realidad, la validez de los argumentos aducidos a favor o en contra serán probados, admitidos o rechazados en relación con los textos de la creación en el Génesis, algo que sólo es posible en tal contexto de creencias. Si pretendemos probar

dicho argumento en un contexto como el de los siglos XIX y XX, en los que la Biblia ha ido siendo relegada al ámbito de la literatura, los textos religiosos y para muchos, míticos, la sola discusión ya ni siquiera resulta pertinente. La metodología que intentaría probar la hipótesis no encuentra lugar en este contexto de justificación científica. Es más, el intento pone de relieve la importancia del contexto de justificación, así como la acomodación de los métodos a los intereses, ideología y criterios de dicho contexto.

Una de las características de la investigación feminista de las dos últimas décadas, adoptada por la teología feminista, es que ella delimita su problemática desde la perspectiva de la experiencia de las mujeres y la utiliza como índice significativo de realidad contra la cual deben ser probadas las diferentes hipótesis. La importancia de la incorporación de la experiencia de las mujeres está ampliamente reconocida en las ciencias sociales. Por primera vez se puede esperar que sean las mismas mujeres quienes confirmen lo que las ciencias dicen que son las experiencias de las mujeres¹⁸. Experiencias, además, en plural, intentando evitar cualquier tipo de esencialismo agazapado en el singular¹⁹, que diluye la condición subjetiva de cada una de ellas, en la que se incluyen la raza, la edad, la educación, la religión... y los mil condicionantes de su singularidad, dentro de un contexto político de lucha continuada²⁰. La teología feminista que se apoya

en la experiencia de las mujeres entiende ésta como experiencia del pasado y como experiencia del presente.

En relación con la experiencia pasada de las mujeres, las teólogas feministas, como muchas otras estudiosas, han realizado un gran esfuerzo por dar nombre y contexto histórico a las anónimas y olvidadas de la historia. Y en relación con la experiencia presente, la teología feminista observa y se implica en la realidad tal como la cuentan las mujeres plurales de hoy, y dialoga con las ciencias que investigan dicha realidad y sus narraciones. En su dimensión de pasado la experiencia de las mujeres remite a la fuente de la tradición cristiana. En su dimensión presente nos conecta con la práctica, ¡es decir, la ética, la política, el compromiso, la fiesta, la reformulación de la fe y sus contenidos, las relaciones y la comunidad de fe...

Las mujeres como destinatarias

Una de las acusaciones que las pensadoras e investigadoras feministas han escuchado y tomado en serio es que la ciencia y la metodología feministas se dirigen a las mujeres (sólo a ellas), algo considerado parcial y limitado, amén de sesgado y, por lo tanto, irrelevante para la verdadera ciencia y sus métodos presuntamente asépticos, neutrales y de alcance universal.

Sin embargo, como todo/a científico/a sabe, no puede separarse el/la destinatario/a de una determinada investigación del problema que la origina y que desencadena el proceso de estudio. Resulta lógico que cuando el problema (problema-para-alguien) parte de la experiencia de las

¹⁸ No lo que los científicos han dicho y dicen que son, o lo que ciertos contextos siguen afirmando.

¹⁹ Un buen trabajo crítico sobre los esencialismos acerca de las experiencias de La Mujer, o La experiencia de La mujer... puede verse en Ana M^a Fernández, *La mujer de la ilusión*, Paidós, Barcelona, 1993.

²⁰ La explicitación de la pervivencia del feminismo en un contexto de lucha política es todavía necesaria, como indican no sólo las investigadoras científicas y las militantes, sino

las mismas teólogas feministas, entre las que podemos citar E. Schüssler Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, Continuum, Nueva York, Londres 2000.

mujeres, sus resultados les afecte a ellas en primer término y, por lo tanto, a ellas vayan dirigidos predominantemente. La vertiente política de las investigaciones feministas manifiesta que su principal preocupación es proveer a las mujeres de recursos, explicaciones, instrumentos... que resuelvan sus problemas específicos y respondan a sus preguntas, necesidades e inquietudes.

El/la investigador/a como objeto temático explícito

Las ciencias, incluidas las ciencias naturales, van aceptando la necesidad de explicitar el contexto de la investigación y, al menos teóricamente, están de acuerdo en que existe una influencia del/la investigador/a, por mínima que sea, en el objeto de estudio, la formulación de la teoría previa, la selección metodológica...²¹ Las investigadoras feministas han sido implacables consigo mismas en esta cuestión²². Ellas, mucho antes de que se alcanzara cierto consenso, han ido incluyéndose críticamente como un elemento a controlar, junto con el resto de las variables de control en una investigación. Explicitando su propio contexto explicitan directa o indirectamente el contexto sociopolítico y cultural de su estudio, estableciendo con mayor rigor sus límites y posibilidades.

Esta característica, que muchos y algunas han considerado y siguen considerando una confir-

mación de la parcialidad y sesgo de la perspectiva feminista de las investigaciones científicas, es, por el contrario, objeto de sano orgullo para numerosas mujeres. Gracias a dicha explicitación resulta más difícil bajar la guardia sobre los elementos que toda investigación honesta debe controlar. Gracias a ella aporta más y más datos de verdad y permite una mayor libertad y, paradójicamente, objetividad, en el proceso y en los resultados de las investigaciones. Ello implica incluir la subjetividad en la teoría del conocimiento, en la metodología y en el/los método/s. De esta forma la subjetividad no se cuela de rondó ni se enmascara ni ejerce una influencia perniciosa, como haría (y ha hecho) en el caso de permanecer inconsciente, expuesta a los manejos de las defensas (patológicas) que burlan nuestros controles racionales²³.

Incluir la subjetividad, sin embargo, no significa de ninguna manera suprimir la necesidad de distinguir *objetivamente* entre el yo que investiga y el objeto de investigación. Tampoco significa desacreditar el imperativo de *neutralidad* que lleva asociada dicha distinción, sino suprimir, eso sí, la dicotomía entre objetivo/neutral y subjetivo/parcial, estableciendo entre los polos una línea de continuidad y comunicación. Según Diana H. Maffía, las dicotomías son especialmente problemáticas puesto que afirman constructos exhaustivos y excluyentes, no complementarios o interpendientes que pudieran funcionar como modos

²¹ El/la observador/a modifica el objeto de su experimento.

²² Es interesante constatar que antes de que fuera formulada la teología contextual como tal, las teólogas feministas ya llevaban décadas realizándola. La llevaban a cabo con límites, pero con no menos espíritu crítico, como indica la progresiva incorporación de elementos llegados de ámbitos que al comienzo no se tenían en cuenta: los condicionantes de la raza, estatus económico, políticas imperialistas y colonizadoras...

²³ Los sistemas defensivos inconscientes no son necesariamente patológicos y las defensas concretas, en los niveles individuales y sociales, cumplen habitualmente una función protectora. Sus manifestaciones han de ser analizadas y valoradas dependiendo de sus resultados y sus consecuencias. La racionalidad no tiene la única ni última palabra como prueba una gran parte del determinismo mecanicista que ha predominado en la aplicación de los principios de la modernidad, objeto, hoy, de una dura y justa crítica. Cf. Pinillos, *El corazón* o. c.

“mixtos”²⁴. Puesto que el método científico requiere determinadas dosis de objetividad, es preciso contar con la subjetividad que permite una mejor comprensión del objeto, un acercamiento más libre y un compromiso mayor con su estudio²⁵. La subjetividad consciente y sometida a crítica dentro del mismo proceso de investigación se convierte, así, en uno de los mejores instrumentos de conocimiento objetivo. Esto significa que podemos sustituir la dicotomía subjetivo/objetivo por una creativa y fecunda *paradoja* que frena los desplazamientos jerárquicos entre los polos, manteniendo la necesaria tensión requerida por el mismo trabajo de relación con el objeto de estudio y conocimiento. De esta manera evitamos someternos a la opción simplista del fuerte corsé de la objetividad, o sucumbir a los caprichos de la pura subjetividad²⁶. La disolución de la dicotomía y su conversión en paradoja no resta sentido a los términos, sino que se niega a conceder valor absoluto a su estructura de oposición irreconciliable.

Para la teología la distinción objetivo/subjetivo de las ciencias es particularmente problemática puesto que su punto de partida, la fe de la/el teólogo/o, le coloca ya en una determinada perspectiva²⁷.

²⁴ D. H. Maffía, “Conocimiento y subjetividad”, en E. Pérez Sedeño y P. Alcalá Cortijo (coord.), *Ciencia y género*, Ed. Complutense, Madrid 1995, 329.

²⁵ El miedo irracional a la irracionalidad del apasionamiento, la *vergüenza* de contar el apasionamiento de numerosos investigadores y científicos ha sido proyectado negativamente sobre el género femenino. Esta proyección ha impedido una serena reflexión sobre la importancia del entusiasmo, el apasionamiento comprometido y las acertadas intuiciones a las que tanto deben los grandes descubrimientos de la ciencia. Ha impedido que entren en el debate sobre la metodología y la teoría del conocimiento.

²⁶ Cf. D. H. Maffía, “Conocimiento...” art. cit. 330.

²⁷ Sobre esta cuestión se ha manifestado recientemente C. Boff, “Retorno a la Arché de la teología”, en *SelTeol*, 164 (2002), 282-292.

La teología realiza su estudio y su investigación consciente de que tiene un punto de partida específico y explícito. Una de las críticas provenientes de otras ciencias tiene que ver directamente con este ángulo al que se considera un filtro que dificulta y limita el objeto de estudio, la metodología, a la que se considera sesgada, y por supuesto los resultados. Éstos, bajo dicho juicio, se piensan limitados a los miembros de las iglesias y no válidos fuera de ellas.

El razonamiento tiene su lógica, pero su punto de partida es cuestionable, pues nos remite de nuevo a la pretensión de una cierta ciencia de partir del vacío teórico, descontextualizada, de una supuesta neutralidad, de la ausencia de *creencias* en el punto de partida. Cuando al filtro de la fe se le añade, según las mismas suposiciones, el del género, los resultados son todavía más sospechosos. Quienes así razonan no se dan cuenta de que lo hacen como varones o como mujeres, en un contexto que define a unos y otras de unos determinados modos que influyen directa o indirectamente en todos los órdenes de la vida.

La relación entre la fe y la teología

Como afirma Clodovis Boff, la fe es punto de partida de toda teología, es la atmósfera en la que ella se desenvuelve y es término de su misma trayectoria²⁸. El concepto de fe que sostiene esta teología influirá positiva o negativamente en la epistemología teológica y en su metodología. Si por fe consideramos sólo la pura experiencia religiosa subjetiva e individual, difícilmente se podrá describir una metodología general y menos unas metodologías concretas. Si, en el polo opuesto, consideramos como fe un dato definitivo o un conjunto objetivo de datos sobre los cuales han de asentir las personas creyentes, la metodología

²⁸ Cf. C. Boff, “Retorno a la Arché”, art. cit., 283.

teológica resultaría rígida y arcaica, única y unívoca. Recuperando algunas de las paradojas de C. Boff, la fe sería para la teología más bien un *fundamento móvil* o un *fundamento abierto* considerando el punto de partida de la fe para la teología en la positividad empírica de sus enunciados, teniendo en cuenta, a la par, la condición de creyente de quien hace teología, es decir, la autoimplicación de la persona que hace teología en el objeto de su estudio²⁹. La teología feminista se asienta sobre ese fundamento móvil de la fe, pero su perspectiva crítica o deconstructiva revisa con rigor ese fundamento en su positividad empírica y en la experiencia del sujeto que cree.

¿Método feminista?

A modo de síntesis, podemos intentar responder a la pregunta planteada sobre la existencia de un método típicamente feminista en la ciencia y en la teología. Existen metodologías feministas en la aplicación de la estructura gene-

²⁹ El autor, que pretende redefinir el estatuto teológico de la teología de la liberación, describe la pluralidad teológica desde cuatro enfoques, uno de los cuales es el enfoque de género. La articulación entre ellos es propuesta con el símil de la rueda, en tres modelos de enlace mutuamente combinales: a) el diálogo de los radios entre sí, como abordaje propio de la interdisciplinariedad, que implica una yuxtaposición de puntos de vista sin unidad orgánica; b) el diálogo de los radios con el aro, en donde el aro sería la práctica en torno a la cual se organizan los enfoques teológicos, y c) el diálogo de los radios con el eje, en donde el eje sería el fundamento común que él llama la *Archè* o fe, como fundamento móvil o fundamento abierto. No queda clara, sin embargo, su comprensión de la fe en relación con la teología. Tampoco parece hacerle justicia la reducción de las metodologías a los enfoques. Su mérito, a nuestro juicio, estriba, en tiempos precarios para estos temas, en haber puesto sobre el tapete el problema de las relaciones entre las diferentes teologías existentes en la actualidad, que describa y respete lo común a la vez que lo plural. Claro que la unidad o lo común ¿se considera algo previo o por construir?

ral de las ciencias y la teología. Existe una epistemología feminista en cuanto que ésta implica una teoría del conocimiento diferente a la tradicional marcada por el androcentrismo y el kyriarquismo. Parece claro que estas características influyen y modifican algunos elementos del método en su acepción de técnicas concretas de investigación, pero no puede decirse que den lugar a un método nuevo en cuanto tal (conjunto sistemático de técnicas adecuadas al objeto de investigación).

Por tanto:

- teniendo en cuenta que la *metodología* se refiere a la estructura global y al funcionamiento interrelacionado sistemáticamente de una serie de métodos particulares, sí existe una o diversas metodologías feministas. Por ejemplo, la metodología histórico-crítica (a la que solemos llamar simplemente método) integra diversos procedimientos concretos (métodos) en una relación orgánica que abarca, entre otros, el método de análisis filológico, el método de análisis literario, el método de análisis histórico... Esta metodología teológica (exegética) se convierte en feminista cuando la organización sistemática de estos métodos se orienta desde la aproximación feminista y se inserta en una epistemología feminista
- aceptando que la *epistemología* se refiere a una teoría orgánica sobre el conocimiento en donde se integran el sujeto cognoscente y el objeto de estudio y/o conocimiento, existe una *epistemología teológica feminista* en la medida en que se construye con la categoría analítica del género y de acuerdo con los principios del/los feminismo/s
- tomando en consideración que la *aproximación* se refiere a una manera de interrogar a los datos y a la realidad que se estu-

dia, existe una *aproximación teológica feminista* siempre que los interrogantes tengan que ver con la epistemología feminista y la finalidad emancipatoria del feminismo/s.

Metodología teológica feminista: estado de la cuestión

En opinión de Rebecca S. Chopp, la teología feminista ya cuenta en su haber con tres grandes contribuciones teórico-prácticas: a) su énfasis y práctica de la contextualidad; b) la introducción del género como categoría de análisis y c) la posibilidad de transformación creativa que poseen los símbolos cristianos³⁰.

Según esta misma autora, la teología feminista comparte cinco puntos básicos:

- 1) el método general como una teoría pragmático-crítica (histórica y socialmente contextual);
- 2) su pretensión emancipatoria y transformadora del sufrimiento (pecado que destruye al ser humano y su entorno ecológico);
- 3) estrategias de ideología crítica como la deconstrucción y la hermenéutica de la sospecha en orden a desenmascarar las múltiples y entrelazadas distorsiones producidas por las relaciones entre conocimiento, poder, opresiones e intereses creados del sistema kyriarcal intra y extraeclesial;
- 4) su carácter prospectivo, puesto que ofrece una visión creativa y alternativa de la per-

sona, la realidad, el mundo, la naturaleza... Su reconstrucción de la teología cristiana es utilizada para anticipar aquí y ahora las posibilidades del Reinado de Dios;

- 5) combina ética y epistemología, convencida de que el bien y la verdad se encuentran estrechamente relacionadas.

Estos puntos básicos compartidos no quieren decir que no existan diferencias, a veces muy profundas, en cada uno de los puntos, que han abierto debates de fondo muy lejos todavía de finalizar. Estos debates se sitúan, en algunos casos, en la misma línea de las discusiones feministas de otras ciencias. En otros se trata de cuestiones compartidas con otras perspectivas teológicas (de la liberación, contextual, étnica...).

Entre los debates abiertos podemos citar el que se origina en torno a la *diferencia y las diferencias*. Intenta responder a preguntas relacionadas con el lugar del género en las opresiones derivadas de cierta comprensión de las diferencias humanas: ¿es el género una diferencia entre otras? ¿de qué manera afectan las otras diferencias al género y el género a las otras diferencias?³¹. Otra de las cuestiones tiene como tema central la autoridad y la legitimación de la teología y desde la teología para la vida, en particular para la vida de las mujeres: ¿puede la teología feminista considerar el cristianismo como norma universal autorizada y válida?, ¿el valor de las normas depende de la autoridad que les concede cada sujeto y cada comunidad, en la línea del constructivismo social? No faltan posturas intermedias que en un intento de no radicalizar los términos del debate

³⁰ Lo que sigue se basa en R. S. Chopp, "Methodology", en L. Russell and J. Sh. Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, WJK, Louisville 1996, 182. Una obra de referencia para estas cuestiones es el estudio de la metodología teológica de H. Meyer-Wilmes, *Rebellion on the Borders. Feminist Theology between Theory and Praxis*, Kok Pharos, Kampen 1995.

³¹ No entraré en este debate, puesto que la ATE dedica un volumen específico al tema como resultado de su seminario de metodología de género; cf. P. de Miguel, M. Navarro, *El hilo de Ariadna. Metodología teológica feminista en contexto*, Verbo Divino, Estella 2004.

desean conseguir acuerdos en algún tipo de normatividad contextual. En este sentido adquiere un lugar fundamental el debate sobre la importancia epistemológica de la experiencia de las mujeres para la teología feminista, en eso que algunas teólogas han dado en llamar el *privilegio epistemológico*³². Este privilegio es objeto de un intenso debate crítico, pues sobre la aceptación general de la contextualización y del valor de la experiencia de las mujeres, en muchos casos se reprocha su parcialidad, acusándola de reducir todas las opresiones históricas a la opresión del género, como si éste fuera el prototipo de opresión humana. En los últimos años, y en común con el resto del feminismo, se ha recrudecido el debate teórico y práctico sobre la autoridad (y el poder) de las mujeres en la producción de teología: ¿de dónde les viene la autoridad? ¿quiénes autorizan a quiénes y sobre qué criterios para hacer teología? ¿qué relaciones existen entre el conocimiento, el poder, la autoridad, la ciencia... en la perspectiva de la teología feminista?³³

*Contextualización de la teología feminista*³⁴

Nacida dentro de los movimientos emancipadores del siglo XIX en Occidente, la teología feminista se ha ido desarrollando en el siglo XX, especialmente en su segunda mitad, abarcando

³² Puede verse S. M. St. Ville, "Epistemological Privilege", en Russell-Clarkson, o. c., 84.

³³ Pamela Dickey Young (*Teología feminista, teología cristiana*, o. c.) aborda el método desde dos aspectos básicos: la experiencia de las mujeres como fuente y norma de la teología y la cristología y eclesiología como método en acción. Desde mi punto de vista su trabajo, con sus múltiples aspectos sugerentes, se encuentra demasiado orientado y aborda desde dentro de la teología.

³⁴ No puedo desarrollar en este trabajo lo que sería objeto de un trabajo propio, sino que sólo pretendo incidir en la necesidad metodológica de contextualizar la teología feminista.

transversalmente la raza, los lugares geográficos, los contextos culturales y las diferencias confessionales. Ha ido creándose y extendiéndose lentamente y sorteando numerosas dificultades, conquistándose un sitio en el saber teológico como indican sus numerosas publicaciones, en muchos de los idiomas de nuestro planeta y en los distintos continentes del mundo. Podríamos hablar de teologías feministas en plural, pues los contextos, más y más diversificados, aportan pluralidad a la teología feminista, sin embargo, a mi modo de ver, también podemos hablar de teología feminista en singular dentro de los diversos contextos, de manera que podamos establecer principios abstractos y generales sobre los que poder comparar críticamente cada una de sus realizaciones contextuales. Somos conscientes de que, en este punto, nos situamos en el centro de un debate todavía vigente y de mucha importancia³⁵.

La teología feminista actual tiene atributos que la colocan en sus respectivos contextos, más sociales y políticos cada vez, y menos ceñidos a lo

³⁵ ¿No será esencialista tal propuesta en singular? ¿quién decide lo que define la teología feminista? ¿qué elementos consensuados deben integrar su descripción...? Este debate se encuentra en muchas otras cuestiones que tienen que ver con el feminismo. En español podemos consultar el monográfico de *Concilium* sobre los derechos humanos de las mujeres, especialmente el trabajo de Isabelle Barker y Jasbir Kaur Puar, "Problematización feminista del lenguaje sobre los derechos y conceptualizaciones universales sobre los derechos humanos", *Concilium*, 298 (2002), 699-713. Lo que está en juego tiene repercusiones políticas de amplio espectro, como ocurre en otras cuestiones relativas a grupos marginados. Por citar algunos ejemplos: es muy conveniente al sistema capitalista imperialista y kyriarcal la atomización de las diversas corrientes para evitar el impacto de las redes y de los pactos entre mujeres; y viene siendo una estrategia común acentuar las diferencias sin contar con las únicas premisas que las garantizan, las premisas de la igualdad, a fin de enfrentar a unas contra otras en propio beneficio, distrayendo nuestros objetivos comunes y amplios...

geográfico espacial, como sugieren las denominaciones *mujerista*, *womanista*, *latinoamericana*, *queer...* americanas, referidas a las diferencias de raza, estatus económico y a los condicionantes de la inmigración, por poner un ejemplo.

Aunque no es el lugar para repasar la historia, conviene, sin embargo, no perder de vista de dónde viene la teología feminista para entender dónde está en este momento y por qué. Es una teología plural y de alcance sociopolítico que se encuentra en el mundo académico y en gran medida nace y se mantiene en él, pero rebasándolo cada vez más. Su condición crítica y libre, su naturaleza iconoclasta con el sistema tradicional y kiriarcal de la teología tradicional patriarcal, la mantienen todavía en un estado de tensión conflictivo con la mayoría de las instituciones en donde se ha generado, se sostiene y se legitima “la” teología. Eso explica que la teología feminista tienda a dejar los espacios tradicionales del mundo del pensamiento y la docencia, para crearse los suyos propios. Estos nuevos ámbitos y foros, desde los *College*, departamentos dentro de facultades de teología o de filosofía, institutos dependientes de universidades civiles, o independientes, hasta los grupos de mujeres, comunidades alternativas y jornadas o foros específicos, teólogas *free-lance* (en número creciente) se configuran en estrecha relación con las posibilidades económicas con las que cuentan³⁶ y con el prestigio y autoridad que van generando en torno a

³⁶ Este desplazamiento de los centros clásicos académicos, lejos de ser un rasgo exclusivo de la teología feminista, aparece en muchos otros ámbitos del pensamiento feminista. En él se incluyen, además de los espacios mencionados, las librerías de mujeres, como por ejemplo la Librería de Mujeres de Milán, vinculada a grupos feministas como Diotima o Hipatia, o el famoso grupo de Boston, que investiga la salud de las mujeres desde las mujeres mismas (The Boston Women's Health Collective, *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, Plaza y Janés, Barcelona 2000).

sí. A la vez están condicionados por la disposición a expandirse, o la decisión de adaptarse a los límites que imponen las instituciones y contextos.

La teología patriarcal, como otras ciencias humanas y sociales, es un producto originado en un momento preciso de la historia. Como recuerda M^a Ángeles Durán acerca de toda ciencia, la teología se ha producido socialmente para fines específicos y éstos han marcado con la huella de su contexto original el curso de su posterior desarrollo³⁷. Al afirmar que la introducción de la cuña temporal en la ciencia la vuelve más modesta y le hace perder parte de su fuerza coercitiva, se pregunta ¿quién puede creer que la ciencia de hoy dice la última palabra cuando se recuerdan las palabras de la ciencia de ayer o de anteaer? La historia de la teología, en efecto, pone de relieve su carácter coyuntural que nos lleva a preguntar, utilizando el mismo interrogante, ¿quién puede otorgar la última o definitiva palabra a la teología de hoy, cuando recordamos las palabras de la teología de ayer y anteaer? Este recuerdo hace posible la explicación de las razones por las que “la teología”³⁸ hoy es la que es, en lugar de ser de otra manera. La contextualización histórico-crítica incluye en la metodología feminista la posibilidad de desvelar no sólo quiénes hicieron esta teología, sino a costa de quiénes, manifestando ese enorme agujero en el que caben todas y todos quienes fueron excluidos de ella, pues ni intervinieron en su construcción ni fueron considerados sus destinatarios.

³⁷ Cf. M^a A. Durán, “Liberación y utopía. La mujer ante la ciencia”, en www.creatividadfeminista.org/articulos/ante_ciencia.htm, 2002, 1.

³⁸ Lógicamente nos estamos refiriendo a la teología considerada como verdadera, neutral, legítimamente autorizada, que en realidad ha mostrado ser patriarcal, androcéntrica, sexista, kyriarcal, racista, colonialista e imperialista.

La teología patriarcal, por tanto, no ha sido ni es la única posible³⁹. Distanciarse históricamente de ella permite darse cuenta de que tampoco se encuentra por encima de las personas, grupos y sociedades que le dieron forma y la sostuvieron en función de sus propios intereses, pues la teología patriarcal ha sido y es, en su inmensa mayoría, un discurso originado desde el poder, el mismo que pone precio a su legitimación utilizándola para su servicio y sospechando de la validez científica de otros discursos que no puedan ser utilizados para dichos fines. La inclusión de la contextualización socio-histórica y los intereses estructurales y políticos de la teología patriarcal es un requerimiento de honestidad científica.

La teología feminista de habla hispana

La teología feminista hispanohablante tiene, a mi modo de ver, tres grandes contextos socio-geográficos que configuran sus peculiaridades: el estado español, las naciones latinoamericanas, incluido Brasil y los grupos hispanos en América del Norte (Estados Unidos y Canadá) Sobre la historia y contextualización de la teología feminista en el estado español ya se han ocu-

³⁹ Contra quienes propugnan un cierto determinismo histórico que no sólo explicaría sino justificaría el desarrollo actual de las cosas. No es infrecuente encontrar quienes dicen que la religión cristiana no pudo ser inculturada de otra manera a la que ha sido, ni su teología ha podido ser otra, de forma que consagran las condiciones que influyeron predominantemente como las únicas posibles, relegando al olvido y la invisibilidad por inoperantes e improbables las posibilidades de grupos y movimientos marginales seccionadas por los poderes coercitivos de los dirigentes políticos y religiosos. La extensa y rigurosa bibliografía de algunas historiadoras feministas de la religión, de la antigüedad y de los orígenes cristianos podría ilustrar sobradamente el error de dicho determinismo (cf. los trabajos de M. R. d'Angelo, R. Kraemer, K. Green-McCreight, C. Bernabé, A. Muñoz Fernández... entre otras).

pado de escribir algunas teólogas, sociólogas y activistas⁴⁰ feministas, recuperando la memoria de quienes antes, durante y después de la dictadura franquista han preparado el terreno a la actual teología feminista de este país. Como ha ocurrido en otros lugares y ámbitos, la teología feminista española debe mucho al mejor pensamiento de sus feministas, ateas o agnósticas en su mayoría, filósofas y sociólogas particularmente, que se atrevieron a confrontar críticamente a las mujeres católicas practicantes con sus preguntas y sus desafíos⁴¹. Y en este contexto debemos incluir, además, a ciertos núcleos de religiosas más comprometidas explícitamente con la causa de las mujeres que comenzaron a pensar, escribir y enseñar teología feminista en épocas y contextos en los que era una rareza y total novedad⁴² y cuyas primeras receptoras y difusoras fueron religiosas comprometidas en el ámbito de la acción social y algunas en formación. Ellas comenzaron a estudiar teología en las distintas facultades y seminarios.

⁴⁰ Cf. M. Salas, *De la promoción de la mujer a la Teología feminista*, Sal Terrae, Santander 1993, y especialmente P. de Miguel, *Los movimientos de mujeres y la teología feminista. Una visión panorámica desde nuestro contexto*, DDB-IDTP, Bilbao 2002. En otro sentido puede verse I. Sáez de la Fuente, *Creencia e increencia en la Bizkaia del tercer milenio*, IDTP-DDB, Bilbao 2001; S. Marcos (comp.), *Enciclopedia iberoamericana de las religiones*, vol. 3, Trotta, 2004; V. R. Azcuy (coord.), *Semillas del siglo XX*, Buenos Aires 2000.

⁴¹ Son fundamentales en este sentido Celia Amorós, M^a Angeles Durán, Empar Pineda, Amelia Valcárcel, Carmen Sáez Buenaventura, Cristina Irarzábal, Victoria Camps, Victoria Sau, Alicia Puleo, Raquel Osborne, las componentes de los departamentos de los estudios de género en la Universidad Complutense de Madrid y Universidad Autónoma de Barcelona, por citar sólo algunas.

⁴² Podemos citar a Dolores Aleixandre, Felisa Elizondo, M^a José Arana, Esperanza Bautista, Pilar de Miguel, Margarita Pintos, Marifé Ramos, Isabel Gómez-Acebo... ya en la década de los setenta. Cf. J. Bosch, *Panorama de la teología española*, Verbo Divino, Estella 1999. Cf. I. Sáez de la Fuente, *Creencia... o. c.*; A. Tornos, R. Aparicio, *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid 1995.

La teología feminista española, tiene más historia que producción formal. Aunque poco a poco se está volviendo a su propio entorno en un intento de mayor contextualización, se siente más configurada por la teología feminista anglosajona que por la centroeuropea⁴³. Hasta el momento, en efecto, se encuentra más aislada del Sur de Europa (a excepción de Italia) que del Centro y Norte (Inglaterra, Irlanda, Holanda, Noruega...)⁴⁴, condicionada, probablemente, por su propia historia social, política y eclesial. Por los mismos motivos apenas sí podemos caracterizarla por el diálogo y reflexión ecuménica directa⁴⁵.

En este país, como en muchos otros de Occidente, la teología feminista no puede caminar de espaldas al resto de la reflexión y de la ciencia en perspectiva feminista que se sigue llevando a cabo, tanto en los ámbitos tradicionales como en los alternativos⁴⁶. La reflexión feminista y la ciencia feminista siguen siendo el contexto en el que ella tiene lugar, incluso cuando los contactos entre el ámbito civil y el teológico no son todo lo frecuentes y fluidos que deseáramos⁴⁷.

⁴³ La producción de teología feminista del sur de Europa (Francia, Portugal, Italia y España) es escasa y reciente, si exceptuamos la teología feminista italiana.

⁴⁴ El segundo Sínodo Europeo de Mujeres celebrado en Barcelona del 5-10 de agosto de 2003 constituye un punto de inflexión en esta línea, tanto por parte de la perspectiva de los países del Sur y mediterráneos como por parte de los países del centro y norte no mediterráneos, como indican algunas de las publicaciones e iniciativas y proyectos comunes ya en marcha.

⁴⁵ A diferencia de ciertas asociaciones y movimientos cristianos de mujeres más conectados con grupos y asociaciones europeas de carácter ecuménico.

⁴⁶ Pilar de Miguel avisa de que el discurso autónomo y el discurso institucional se necesitan mutuamente. Cf. de Miguel, *Los movimientos...* o. c., 31.

⁴⁷ Ciertamente hubo y hay contactos entre grupos feministas con pensamiento propio y original y grupos de mujer-

No hay duda de que esta separación que permite la sospecha de recelos mutuos pertenece al ámbito contextual del estado español, a la problemática social específica derivada del nacionalcatolicismo de la época franquista.

La metodología de la teología feminista española tiene como desafío una mejor contextualización, que implica tener en cuenta no sólo la cambiante experiencia de las mujeres en la última década, sino también llevar a cabo un mayor y expreso diálogo con la producción científica y filosófica feminista⁴⁸. Esa necesidad de mayor y mejor contextualización pide mayor diálogo ecuménico e intercultural, pues no podremos hacer una buena teología feminista que tenga el impacto deseado en los niveles religioso y eclesial, social y político, académico y experiencial, más que si tenemos en cuenta los cambios que van configurando el panorama de las mujeres y varones en el estado español.

La teología feminista latinoamericana⁴⁹ se define, según una de sus teólogas, como una reflexión crítica desde la experiencia de las mujeres dentro de la propia práctica socioeclesial e intelectual, que intenta crear una nueva civilización basada en la justicia, integridad humana,

res que se reunían a reflexionar teológicamente en perspectiva más o menos feminista, pero nos referimos a contactos de colaboración explícita y trazar proyectos conjuntos. Todavía no hay la fluidez deseada, aunque se están creando cada vez relaciones más estrechas entre ambos grupos.

⁴⁸ Puede verse, en cuanto a la experiencia religiosa, mi trabajo "The Religious Experience of Women: Psychological Reflections in a Spanish Context", en A. Esser, A. Hunt Overzee, S. Roll (eds.), *Re-Visioning Our Sources. Women's Spirituality in European Perspectives*, Kok Pharos, Kampen the Netherlands 1997, 34-57.

⁴⁹ No incluimos aquí a las mujeres que han venido a suelo español desde sus países latinoamericanos, aunque no tardaremos en hacerlo.

equilibrio ecológico y bienestar de la totalidad de la creación⁵⁰. Tiene un propósito concreto y es acompañar y animar los diferentes compromisos de las mujeres en la transformación de las estructuras y teorías que niegan, limitan o impiden la total integridad de las mujeres en todas sus dimensiones, sobre la base de la afirmación cristiana de la dignidad de la persona. Como otras teologías feministas, es crítica con todas las opresiones provenientes del kyriarcado y patriarcado de su marco sociocultural. En sus comienzos tomó una buena parte de su utillaje teórico práctico de la metodología de la teología de la liberación de la que en los últimos años se ha ido separando. En esta trayectoria de autonomía ha tenido una importancia decisiva la incorporación de la categoría analítica del género⁵¹ que ha reubicado la misma metodología y ha decantado sus instrumentos conceptuales y de método sobre la base de la experiencia diferencial de la opresión de las mujeres, las más empobrecidas entre los seres humanos empobrecidos. La teología feminista latinoamericana incorpora en su metodología la crítica explícita al colonialismo y en los últimos años forma parte de las teorías y prácticas críticas con la globalización. La amplitud geográfica y la diversidad étnica y social de dicho ámbito han propiciado una rica diversidad de expresiones⁵².

La teología feminista de ámbito geográfico norteamericano no es uniforme. Mientras que una parte se integra en la perspectiva de la teología de la liberación, otra ha dado en llamarse

⁵⁰ Cf. M. P. Aquino, "Feminist Theologie Latin American", en Russell-Clarkson, o. c., 114.

⁵¹ Para un buen estudio crítico de la teología feminista de América Latina puede verse E. Vuola, *Teología feminista, teología de la liberación*, IEPALA, Madrid 2000.

⁵² Así, la teología feminista negra, la teología feminista indígena, etc.

mujerista, para afirmar sus rasgos diferenciales no sólo étnicos sino, sobre todo, sociales. El idioma de la producción se ha ido deslizando cada vez más del castellano al inglés⁵³.

Las mujeres, *sujeto* de la teología feminista

Que las mujeres son sujeto de conocimiento científico, agentes activos o productoras de ciencia y de pensamiento no parece algo que pueda ponerse en duda con seriedad. Que lo sean del conocimiento científico en cuanto feministas, es decir, apoyadas o partiendo de las experiencias de las mujeres e intentando cambiar las estructuras sexistas, androcéntricas, patriarcales... es objeto de discusión sobre la base de la pluralidad misma del sujeto cognoscente.

Pluralidad de sujetos

No existe la mujer/hombre ideal que pueda producir pensamiento y ciencia feminista. No existe teóloga/o feminista ideal, predeterminada, a quien haya que ajustarse como a un modelo o canon. La consciencia de la pluralidad de las mujeres como sujeto del pensamiento teológico se debe a determinados planteamientos que han puesto de relieve la tendencia eurocéntrica de muchas de las feministas occidentales, blancas, de clase media y heterosexuales. Ninguna ciencia feminista y ninguna teología feminista puede ignorar ya la pluralidad de sujetos en la producción de pensamiento, ciencia y, en nuestro caso, teología feminista. El feminismo defiende que el sujeto del conocimiento es un individuo históri-

⁵³ De habla portuguesa destaca la teología feminista brasileña, una de cuyas representantes más sugerentes e interesantes es Ivone Gebara.

co particular cuyo cuerpo, emociones, razón e intereses están constituidos por su contexto social e histórico concreto que es especialmente relevante para la epistemología. La relevancia del sujeto cognoscente implica que el conocimiento es siempre un conocimiento situado, así como los estándares de justificación son siempre contextuales. Justamente de este carácter situado se deriva la conexión entre el conocimiento y el poder.

Una de las cuestiones más importantes planteadas tiene que ver con el silencio y la exclusión de las y los marginados en la producción del pensamiento, de la ciencia, de la teología. La metodología y la epistemología teológica feministas pretenden ser inclusivas y no excluyentes de quienes habitualmente suelen quedar fuera de los distintos objetos de estudio teológico, o de quienes forman parte de la teología sólo en calidad de objeto. Esta inclusión, sin embargo, no es fácil pues no es infrecuente que la teología y la misma teología feminista, debido a sus procedimientos y sus marcos teóricos, contribuya con algunas de sus formas de inclusión a reforzar la condición marginada de los sujetos, especialmente de las mujeres⁵⁴. Nos encontramos con problemas metodológicos concretos porque ¿qué y cómo debemos proceder para que las y los excluidos se sientan parte activa de la teología cuando por el hecho de ser marginados/as están privados/as de voz y pensamiento propio? ¿debemos esperar a que lo adquieran? ¿y mientras tanto no crece y se refuerza su marginación? ¿tenemos derecho a usurparles la palabra, el pensamiento, la queja

⁵⁴ Este riesgo queda puesto de manifiesto reiteradamente en toda la obra de E. Schüssler Fiorenza. Este problema sigue estando en el centro del debate sobre el sistema sexo-género cuya función más importante es mantener el nivel de autocrítica, ya que por el momento no tiene perspectivas de solución.

incluso? A estas objeciones se añade la sospecha de si quien se hace portadora de la palabra y sujeto del pensamiento teológico inclusivo, dando entrada a la pluralidad de la experiencia de las mujeres, estará cualificada para pensar y hablar acerca de experiencias, contextos, maneras de ver la realidad, ajenas a la experiencia propia.

Tales interrogantes pueden cumplir la función de mantener despierta la autoconciencia crítica del sujeto cognoscente en su tarea teológica, pero éste ha de estar igualmente alerta a las trampas que estas cuestiones encierran. Cuando tenemos la impresión de que las preguntas mismas cierran caminos de exploración y merman la curiosidad de conocer, en lugar de estimular la creatividad y la búsqueda de maneras de sortear los riesgos metodológicos, debemos sospechar de ellas. Sería muy conveniente contextualizar los cuestionamientos prestando especial atención a sus portavoces y a los intereses implícitos. Es importante, igualmente, conservar el espíritu crítico en la relación conocimiento-experiencia, ante la tendencia a considerar como fiable y autorizado sólo aquello de lo que tenemos experiencia directa, teniendo especialmente en cuenta las consecuencias que se derivan de dicha tendencia. No es casual que sea el mismo tipo de persona el que, acusando al pensamiento feminista de parcialidad y subjetivismo, desautoriza su voz al incluir con la propia otras voces diferentes. Más de una pensadora feminista ha avisado de la trampa de polarizar la perspectiva de las otras y otros en sus diferencias, relegándolos así a la mayor alienación posible: la pura otredad⁵⁵. No deberíamos olvidar que la historia social y científica, a la par que nos revela numerosos errores originados por sus prejuicios y exclusiones, tam-

⁵⁵ Cf. C. Amorós, *Filosofía*, o. c., ; también puede verse A. Valcárcel, *Ética para un mundo global*, Temas de hoy, Madrid 2002, especialmente toda la primera parte.

bién nos ofrece múltiples testimonios de personajes concretos y de movimientos que ayer y hoy se organizan y luchan por causas que no afectan de modo directo a sus experiencias personales⁵⁶.

Los procesos de observación rigurosa, precisamente porque piden objetividad y atención a una realidad que no siempre es personal ni atañe directamente a quien observa, investiga y piensa, requieren el cultivo de los procesos psicosociales y mentales de la empatía⁵⁷. La metodología de la teología feminista se empeña en ser inclusiva, incluso en el caso de que se equivoque, no consiga lo que desea o no haya logrado afinar sus instrumentos para ello. ¿Cómo puede una teóloga feminista, en cuanto sujeto cognoscente, incluir en su tarea científica a las y los marginados? Nos atrevemos a incluir algunas propuestas⁵⁸:

- a) En primer lugar, reconceptualizando los rasgos diferenciales. En lugar de considerar la raza, la etnia, el género, la clase... como una serie de propiedades fijas de

⁵⁶ Es ya tópico hablar de Marx y Engels, personajes que no pertenecieron nunca a la clase trabajadora, o de J. Stuart Mill y su feminismo siendo un determinado varón... Hoy es fácil encontrar personas y movimientos comprometidos intelectual o activamente, en causas sociales y políticas que no les afectan directamente.

⁵⁷ Una primera aproximación al tema desde la psicología puede verse en N. Eisenberg, J. Strayer, *La empatía y su desarrollo*, DDB, Bilbao 1992.

⁵⁸ Cf. S. Harding, *Subjektivty, Experience and Knowledge: An Epistemology from/for Rainbow Coalition Politics*. Puede verse también M^a J. Izquierdo, *Sin vuelta de hoja*, Bellaterra, Barcelona 2000.

⁵⁹ Por ejemplo, la raza queda definida social, cultural e históricamente de diferentes maneras, como se advierte cuando en Occidente llamamos *de color* a los negros, revelando que se trata de una construcción *en relación con* la raza blanca a la que implícitamente designamos con la ausencia de color. Lo mismo puede decirse del género e, incluso, del sexo que, como ya han mostrado suficientemente muchas autoras, no es un mero dato biológico, sino una cons-

individuos y pueblos⁵⁹ podemos entenderlos como vinculaciones teniendo en cuenta el carácter fluido e interactivo de la identidad individual y colectiva⁶⁰.

- b) En segundo término, desplazando la atribución del racismo, sexismo, clasismo... de los individuos a los sistemas, es decir, a las estructuras sociales que los incorporan, mantienen y alimentan. La teología feminista no puede perder de vista que lo personal es político, de forma que en lugar de quedarse en el análisis de los problemas en su vertiente individual (sin que ello suponga merma de su importancia, ya que constituye su punto de partida) debe re-colocar los problemas en un ámbito socioestructural y político⁶¹.
- c) En tercer lugar, interrelacionando los diferentes niveles de opresión, como ha indicado desde hace muchos años Elizabeth Schüssler Fiorenza⁶².

De la redefinición del marco nos ocuparemos en la última parte de este trabajo. En el estado español, en relación con la inclusión histórica de las mujeres, existen buenos estudios feministas

trucción socio-cultural y, por encima de todo, una construcción subjetiva, como ha mostrado sobradamente N. Chodorow, *El poder de los sentimientos. La significación personal en el psicoanálisis, el género y la cultura*, Paidós, Barcelona 2003, en el segundo capítulo de esta obra y, de otro modo, en el capítulo tercero, donde realiza un interesante estudio crítico de las relaciones entre la construcción de la subjetividad y la cultura a partir de las obras más relevantes de la antropología cultural del último siglo.

⁶⁰ Asumo algunos de los desarrollos de D. Haraway (cf. *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Cátedra, Valencia 1995).

⁶¹ A mi modo de ver es uno de los rasgos que caracterizan la hermenéutica feminista de la sospecha que lleva a cabo E. Schüssler Fiorenza en su obra teológica.

⁶² Puede verse en toda su obra, especialmente en E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella*, o. c.

que recuperan figuras individuales y grupos de mujeres de algunas épocas concretas. Este esfuerzo reconstruye escenarios y con ellos mucha de la vida perdida en el olvido de la historia religiosa (cristiana) y civil de las mujeres⁶³. Los estudios teológicos feministas en este sentido son todavía muy pocos. Sobre la línea inclusiva actual la teología feminista española va incorporando lentamente la perspectiva propuesta en estos tres puntos enunciados, pero ella se percibe más como propuesta que como realización. Constituye, por tanto, otro de sus desafíos epistemológicos y metodológicos.

Experiencia y conocimiento

La teología feminista, como dijimos arriba, ha incorporado a su metodología (como otras feministas en sus propios campos científicos) la experiencia de las mujeres. Ello requiere analizar las relaciones entre conocimiento y experiencia, algo que sólo pretendemos plantear, ya que de la experiencia se ocupa detenidamente un artículo específico de este mismo libro.

Hablamos de experiencia en referencia a una determinada forma de vivencia humana, tanto en su dimensión individual como grupal o social⁶⁴. La experiencia se hace imposible sin establecer una relación entre el dato vivenciado y la reflexión posterior. Esta reflexión implica un distanciamiento psicológico (mental) en el cual se incluye una manera determinada de interpretar (y construir) la percepción de los datos de la realidad (realidad interna y externa). Como recuerda M^a Ángeles Durán, el conocimiento avanza mediante la orde-

nación de experiencias⁶⁵ y éstas se encuentran profundamente mediadas por el contexto en el que tienen lugar, tanto, que dicho conocimiento es constitutivo del mismo (la realidad social). Por esta razón, un análisis de lo que supone el conocimiento en relación con la experiencia de las mujeres no puede dejar de tener muy en cuenta la realidad social y el contexto cultural, pues la percepción depende de los sentidos y éstos despiertan y se educan, en parte, a través de la mediación social de la propia cultura. De este modo, en la metodología feminista cuando hablamos de experiencia de las mujeres no nos estamos refiriendo sólo, ni a veces principalmente, a un tipo de conocimiento u ordenamiento de lo percibido y vivido meramente individual subjetivo, sino también a un conocimiento colectivo inserto en la propia cultura que se ha originado sobre la base de experiencias compartidas⁶⁶.

La autoridad de las teólogas feministas

No es posible hablar de una epistemología teológica feminista sin la referencia a la autoridad de las mujeres como sujeto cognoscente, así como al reconocimiento y legitimación del producto de su pensamiento. La cuestión de la autoridad ha estado presente desde muy antiguo en la teología feminista, mas, sin embargo, en lo referente al reconocimiento de las fuentes de autoridad implícitas y explícitas en el cristianismo, que en cuanto a la condición de sujeto teológico reconocido y fiable. En el primer sentido se han dedicado a ello las grandes figuras de la teología en

⁶³ Son relevantes en este sentido los estudios de Ángela Muñoz Fernández.

⁶⁴ Puede verse otra definición y descripción en P. Dickey Young, *Teología cristiana...* o. c., 50ss.

⁶⁵ Cf. M^a Á. Durán, "Liberación...", art. cit 3. -

⁶⁶ Una de mis premisas metodológicas, como puede advertirse, es la conjunción (*y-y*) como *presunción* en oposición a la disyunción (*o-o*) siempre que sea posible, de forma que haga justicia a la condición compleja de la realidad y a la condición abierta del sistema psíquico humano y, en general, de los seres vivos y lo que ellos producen.

relación, especialmente, con el canon de las Escrituras, el valor y reconocimiento de la tradición (qué tradición, lugar de las mujeres en ella...), así como el planteamiento de las funciones de autoridad provenientes de la estructura eclesiástica. En el segundo sentido (las teólogas como autoridad), la cuestión ha sido contemplada en las reflexiones sobre el poder y en la recuperación histórica y espiritual de las mujeres que han sido autoridad a lo largo de los siglos y a las que no se ha reconocido su valía ni han sido consideradas dignas de crédito, comenzando por la figura de María Magdalena. Sobre la autoridad de la teóloga como tal, sus condiciones y los criterios que la hacen digna de crédito, se sigue reflexionando indirectamente⁶⁷ la mayor parte de las veces. Las teóricas y científicas feministas ya están trabajando en ello.

Tipos de autoridad

Con Sandra Schneiders aceptamos que existen dos tipos de autoridad: la autoridad unilateral y absoluta que se impone por sí misma y la autoridad dialogal y relacional. Digamos una palabra sobre cada una.

La autoridad del primer tipo se impone desde fuera, ya sea como ejercicio del poder coercitivo, o como la autoridad que supone la evidencia o la prueba. La autoridad científica se corresponde con este tipo concreto, aunque con la salvedad de que siempre se encontrará sometida a la emergencia de datos nuevos que pueden cuestionar lo supuestamente demostrado y obliga a nuevas verificaciones y planteamientos. En este sentido la condición absoluta y unilateral se suaviza.

La autoridad personal, sin embargo, pertenece al segundo tipo. Es la autoridad que invita a

investigar aquello que afirma, a verificar su verdad y evaluar. La autoridad del primer tipo se desliza hacia esta otra, incluso en el campo de las ciencias naturales. En los dos casos la autoridad tiene que ver con la verdad, pero de forma distinta en cada uno de ellos. La de segundo tipo es una autoridad de descubrimiento y es en ella en la que se inserta la autoridad que piden y buscan las teólogas feministas.

Los problemas de autoridad de las pensadoras, científicas y teólogas manifiestan la crisis del marco científico, la crisis del modelo moderno determinista y mecanicista que separa el objeto de estudio del sujeto estudioso.

Dentro de la reflexión sobre la metodología de la ciencia feminista preocupa especialmente la cuestión de la autoridad de las mujeres. Las teóricas feministas nos damos cuenta de que no hay una relación proporcionada entre la producción teórica en cantidad y calidad y el reconocimiento de la autoridad. Muchas advertimos que no se trata sólo de hacer *buenas ciencias*, de mantener el rigor o de crear un corpus coherente de pensamiento en referencia a la realidad, es decir, no desconectada de la vida ni de la práctica. Dicho de otra manera: los problemas no se refieren al qué, sino al quién. Dentro de nuestro contexto democrático occidental los problemas provienen de la autoridad dialogal y relacional. Al ser una cuestión de credibilidad, remite inevitablemente al reconocimiento que impide la unilateralidad y la imposición desde fuera y/o desde arriba. Todo ello, claro está, hace referencia al marco sociocultural que otorga o niega el reconocimiento. Otorgarlo o negarlo, es una cuestión de poder, de compartir o redistribuir el poder. La estructura social que recicla continuamente los elementos básicos del patriarcado kyriarcal tiene un especial empeño en dificultar sistemáticamente el reconocimiento de la autoridad de las mujeres, que sólo podría realizarse sobre bases igualitarias de com-

⁶⁷ Cf. las obras de E. Schüssler Fiorenza.

paración⁶⁸. Volvemos aquí a planteamientos enunciados al comienzo del trabajo, pues no es suficiente realizar un buen análisis de la noción de autoridad y de los procesos mediante los cuales la otorgamos y la negamos individual y socialmente⁶⁹. Necesitamos establecer las bases comunes de comparación que requieren procesos de abstracción, por paradójico que suene, no sólo sobre los procedimientos, sino sobre los sujetos en función de la autoridad.

Principios básicos para la autoridad

Para que exista un reconocimiento de la teología feminista intra y extraeclesialmente es preciso, además de modificar el marco de comprensión de la ciencia, crear condiciones de igualdad con los varones. Esto encuentra numerosos y difíciles escollos que chocan con algunos presupuestos de la misma metodología feminista, teológica o no. Recordemos, por ejemplo, que uno de los rasgos de la ciencia feminista es considerar a las mismas mujeres como punto de partida (experiencias) y destinatarias de sus trabajos de investigación y reflexión. Sin embargo las mujeres que reconocen a las mujeres no dejan de estar dentro de su propio círculo por encima del cual se encuentra el círculo-marco que detenta el poder de otorgar o negar autoridad en general: el mismo sistema kyriarcal-patriarcal compuesto por mayoría de varones y numerosas mujeres, estructurado de manera que da la impresión de no poder escapar de sus propias contradicciones. Si las mujeres del círculo interno solicitan el reconocimiento de los varones y de todo el sistema, se

encuentran en contradicción con ellas mismas, pues la autoridad otorgada o negada o les viene de fuera o les viene de dentro, pero según los esquemas de fuera. Si se niegan a reconocer al sistema el poder de conceder autoridad, se obligan a sí mismas a encerrarse en un gueto, privado, automáticamente, de la autoridad reconocida. Y si la autoridad no es reconocida por alguien... deja de ser autoridad hasta que llegue el reconocimiento⁷⁰. ¿Por dónde y cómo romper el círculo vicioso? La experiencia de décadas de lucha y pensamiento feminista nos dice que sigue siendo fundamental que las mujeres nos reconozcamos las unas a las otras⁷¹, pues con ello abrimos una grieta en el sistema aparentemente impermeable de la autoridad de los varones en cuanto tales. En

⁷⁰ En el nivel psicológico individual proliferan los libros de autoayuda dirigidos a mujeres de baja autoestima y escasa autoconfianza. Estos manuales intentan sostener a las mujeres y encontrar puntos de apoyo alternativos que les ayuden a aumentar la autoestima. Simplificando, suelen difundir el siguiente mensaje de tinte esencialista: los demás, especialmente los hombres, no te valoran ni te conceden poder; ¿por qué tienes que depender tanto del poder de los demás, especialmente de los hombres, cuando llevas dentro ese mismo poder?; busca dentro de ti y lo encontrarás; busca el apoyo y el reconocimiento de las mujeres y obtendrás lo que te niegan burlando las normas y métodos mediante los cuales se consigue generalmente ese poder. Sin negar los aciertos, deseo poner de relieve las trampas. Una de ellas, de mucha trascendencia, es la ignorancia sistemática del contexto y el empeño en delimitar las fronteras de separación entre lo individual y lo social, entre lo psicológico (mental y emocional) y lo sociocultural. Recuperar valores individuales no significa aislarlos del contexto en los que han surgido. La lucha contra el sistema de exclusión no debe intentar ignorar la impregnación social y cultural de la configuración de nuestra mente y nuestros afectos. Resultaría más eficaz establecer vinculaciones y causalidades a fin de percibir mejor dónde y cómo romper el sistema excluyente e injusto.

⁷¹ De una forma divulgativa y clara lo dice Carmen Alborch en los capítulos finales de su reciente trabajo *Malas*, ed. Temas de Hoy, Barcelona 2002.

⁶⁸ Cf. la obra de C. Amorós (dir.), *10 palabras...o. c.*, sobre la cuestión del poder y la necesidad de la equidistancia, la equipolencia y la equifonía.

⁶⁹ Cf. J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Madrid-Valencia 2001, sobre esta cuestión en clave psicoanalítica.

el ámbito de las ciencias, desde el punto de vista objetivo, las mujeres, en cuanto género, no tienen ya nada que demostrar. Sin embargo, como afirman numerosos estudios y publicaciones, siguen siendo discriminadas sistemáticamente en todos los grados y estamentos de las ciencias, naturales y humanas⁷². Las excepciones no hacen más que reforzar la discriminación y son utilizadas, además, con dicho fin.

Sin embargo la descripción del aparente callejón sin salida de un círculo dentro del otro no deja de ser una estrategia más del sistema patriarcal en el que es muy fácil quedar atrapadas y atrapados. Se parte de que cada círculo está definido por el sistema sexo-género, pero justamente la teoría feminista no deja de contestar continuamente este supuesto. Mantener esta dialéctica significa reforzar algunas de las ideas negativas vertidas sobre el feminismo: a) que los hombres, sólo por el hecho de serlo, son enemigos de las mujeres; b) que las mujeres, sólo por el hecho de serlo, constituimos un bloque homogéneo y solidario; c) que estamos enfrentadas y enfrentados en función de la llamada *guerra de los sexos*. Pero de nuevo hay que preguntarse de qué hablamos cuando decimos *género, sexo, solidaridad de género, sistema sexo-género, identidad...*⁷³.

Autoridad y comunidad científica

El cuestionamiento, una vez más, de estos supuestos nos remite a la constitución del grupo o grupos en los que se genera, mantiene y se refuerza o degrada la autoridad. La autoridad científica

⁷² Cf. estudios sobre las universitarias en la UE y España en las publicaciones del Instituto de la Mujer.

⁷³ Una buena aproximación desde la psicología de las diferencias, puede verse en A. Vázquez, *Tolerancia: ¿debilidad o fortaleza?*, Témpora, Salamanca 2003, especialmente los capítulos 1,2 y 8.

aparece estrechamente ligada a la comunidad científica que la otorga y/o niega y ésta, a su vez, depende de un contexto en el que dicha comunidad ha alcanzado un determinado prestigio. La manera en que podemos dotar de autoridad a una determinada comunidad científica en cuanto *nosotras* es, como ya quedaba planteado, crear ese *nosotras* en torno a un proyecto en el que seamos capaces de ir redefiniéndonos y transformando nuestra propia identidad a la vez que vamos redefiniendo el marco científico y de estudio. La teología está estrechamente ligada, además, a un concepto de autoridad predefinido por la institución eclesiástica en la que se incluye la académica y en la que el reconocimiento no viene sólo de la formación y la competencia, sino, en paralelo al funcionamiento de la autoridad científica civil y patriarcal, al círculo en el que se retroalimenta:

<-> neutralidad <-> universalidad <-> verdad <-> objetividad <->

Todos los elementos del círculo dependen del término *verdad*, porque a través de ella se confirman en la medida en que conectan con la fuente exterior a la que se le reconoce la máxima autoridad, que se comunica piramidalmente en función de las delegaciones y mediaciones de dicha jerarquía masculina, kyriarcal y patriarcal. Este sistema *produce* autoridad en la medida en que genera criterios, avala y tutela. Supone, de hecho, una verdadera *cadena de favores* según la cual el teólogo (científico) descubre, el jerarca (político) decide y el pastoralista (técnico) aplica. Todo desarrollo que se perciba externo al sistema tendrá numerosas dificultades de autoridad, pues sobre ella se cernirá la misma sospecha que se cernía sobre Jesús: *¿de dónde le viene a éste esta sabiduría...* (Mc 6, y par.).

La competencia, que interviene en la adquisición no sólo de la destreza, sino de la autoridad como confirmación, ha de pasar, además, por el manejo de los instrumentos aceptados y valida-

dos por la comunidad teológica que no ha dejado atrás ninguno de sus sesgos androcéntricos y patriarcales. Las teólogas feministas, como ha señalado lúcidamente E. Schüssler Fiorenza, se encuentran atrapadas en opciones cuya oposición las convierten en trampas mortales. O pretender ser aceptadas en el círculo amplio aceptando todos los elementos del sistema en la esperanza de poder transformarlo desde dentro, o ignorar el círculo de autorización-autoridad, buscando fuentes ajenas al marco social en el que nos encontramos. De las dos maneras se refuerza, sin pretenderlo, el sistema androcéntrico, kyriarcal y patriarcal de la autoridad teológica. La historia de los movimientos sociales y las revoluciones nos enseña que sólo en la medida en que los grupos minoritarios y/u oprimidos se apoderan de los instrumentos de poder de los grupos mayoritarios, pueden transformar lenta o drásticamente las estructuras vigentes. Tendremos que ser, como afirma la misma E. Schüssler Fiorenza, *residentes extranjeras*. Pero la historia más crítica también nos enseña que hay grietas en el sistema por las que podemos entrar para cambiarlo⁷⁴.

Según Celia Amorós no sólo necesitamos el reconocimiento, sino, conjuntamente, la redistribución del poder, pues, como queda visto, el reconocimiento se ahoga en sí mismo si quienes tienen y mantienen la mayor parte del poder no lo comparten. La dinámica de la igualdad, del diálogo y la participación, requiere que el poder sea redistribuido.

⁷⁴ Los científicos reconocidos como grandes autoridades (Nuevaton, Einstein...) percibieron grietas profundas en sus mismos modelos que quedaron orilladas por ellos mismos y por quienes solidificaron el mismo modelo prevalente. Cf. M. Almendro, *Psicología del caos*, La Llave, Vitoria, 2002, especialmente toda la primera parte. Esta dimensión, así como la precisión y distinción conceptual de los términos metodológicos pertinentes quedarán integrados en una próxima publicación (*El hilo de Ariadna*) a la que ya nos hemos referido.

Al final, sin embargo, debemos reconocer que es preciso seguir trabajando sobre el concepto y la práctica feminista del poder y de la autoridad, dado que están surgiendo líneas de investigación que la reorganiza con categorías nuevas y otras ya presentes⁷⁵.

Marco contextual e instrumentos conceptuales para una teología feminista

La noción de teología

No cabe duda de que la teología feminista, como producto, siempre cuestionado y cuestionador, ha afectado también a la misma noción de teología. Ella puede referirse al resultado obtenido y al instrumento de que se vale en su tarea de investigación. Entre las propuestas me fijo especialmente en dos, la primera de E. Schüssler Fiorenza y la segunda en la línea de autores/as más vinculados a emergentes científicos y culturales.

E. Schüssler Fiorenza en lugar de asumir el sentido tradicional de la teología como *fidens quaerens intellectum*, la fe que busca comprender, extiende su significado crítico incluso con este presupuesto. Esta autora elige partir del sentido literal etimológico del término griego⁷⁶: *theo-legein* que significa hablar de lo divino y coloca en el punto de partida, como ya habíamos indicado de la mano de C. Boff., la fe y la búsqueda. De este modo, la *theo-legein* se entiende como una actividad específica, un camino y no una meta. Además, al ser *Theo-logos* se convierte en palabra y enseñanza sobre Dios. El marco epistemológico, político y

⁷⁵ Así, M. Montero, *Teoría y práctica de la psicología comunitaria*, Paidós, Barcelona 2003, 31-85 especialmente.

⁷⁶ Cf. policopia de la conferencia dictada en el I Congreso Internacional de Mujeres Cristianas, celebrado en Barcelona en 1997.

liberador del feminismo convierte esta actividad buscadora, esta palabra y enseñanza en instrumento liberador y no en un simple producto discursivo, un dato o un depósito siempre susceptible de explicación. Por tanto, sobre la base de los supuestos de esta autora, la teología feminista puede ser entendida de estos distintos modos:

- Como actividad continuada, un proceso de exploración acerca de cómo cristianas y cristianos podemos hablar de Dios en medio de las situaciones de este mundo, la mayoría de ellas en un ámbito patrikyriarcal.
- Como actividad y práctica de dar nombre a la divinidad, que implica relativizar y cuestionar todo nombre de Dios⁷⁷.
- Como práctica intelectual y espiritual que intenta analizar y modificar críticamente los modos en que se habla de y sobre Dios en el mundo.
- Como práctica eclesial, social y política orientada a la liberación de las mujeres, a la consecución de sus intereses, especialmente de quienes se encuentran luchando por sus derechos fundamentales en la base de la pirámide del patrikyriarcal.

Todo ello remite, como ya lo indica la misma Schüssler Fiorenza, al ámbito o contexto evangélico del Reinado o *Basileia* de Dios, proyecto liberador de Jesús de Nazaret. Así, la teología feminista, en cuanto teología científica, no acepta la oposición fe-ciencia en el modo en que se dicotomiza habitualmente, sino que afina sus instrumentos críticos, tanto deconstructivos como reconstructivos, consciente de su punto de parti-

⁷⁷ Algo que en su momento y su contexto ya hizo el mismo Santo Tomás, así como, de otra manera, los místicos y místicas de la espiritualidad cristiana, como muestra el artículo sobre Trinidad en este mismo libro.

da (la experiencia de las mujeres y la fe), su ámbito (la comunidad teológica feminista, dentro de la Iglesia de las mujeres, abierta e inclusiva) y su horizonte (el Reinado o Basileía de Dios, ya presente intrahistóricamente).

La otra línea crítica con el término entiende la teología como crítica cultural, correctivo a conceptos definidos y encorsetados⁷⁸. La tomamos en su cercanía al significado de *logos* como traducción del hebreo *dabar*. El significado semita de este término abarca la palabra y el acontecimiento sin romper su relación mediante las dicotomías occidentales heredadas de la tradición grecolatina entre palabras y hechos. Esta ruptura entronca con la experiencia más unitaria de las mujeres a lo largo de los siglos y en la actualidad, puesta de manifiesto en los diferentes feminismos. Si extendemos el horizonte de exploración en este sentido nos damos cuenta de que la teología feminista ha ido desplazando su interés del ámbito de la religión al de la espiritualidad, a medida que ha ido encontrando dificultades en las instituciones religiosas, pero, sobre todo, empujada por sus mismos puntos de partida. No se trata, evidentemente, de oponer religión a espiritualidad, sino de no quedar atrapada en la primera. El ámbito de la segunda, tal y como se va entendiendo el término espiritualidad (la búsqueda humana del sentido), ha abierto mundos nuevos a la teología feminista, especialmente cuando intenta dialogar con las inquietudes y necesidades de las mujeres y de todos los humanos, cuando subraya su dimensión política y cuando se abre al ecumenismo y la interreligiosidad. Esto nos lleva a

⁷⁸ He desarrollado esta perspectiva en “Género y religión. Aspectos teológicos”, en C. Domínguez Morano, *Actas del Congreso de la AIEMPR*, Granada 3-7 de septiembre de 2003, de próxima publicación. Puede verse, también, las sugerencias de D. O’Murchu, *Quantum Theology*, Crossroad, Nueva York 1998.

establecer, siquiera mínimamente, el marco en el que puede desarrollarse atendiendo a rasgos propios de nuestro contexto español.

Marco del sujeto para una teología feminista en el ámbito español

La preocupación por el crecimiento de la indiferencia religiosa en nuestro país tiene el peligro de volvernos miopes ante otro tipo de signos y sensibilidades que van emergiendo ante nuestra vista, especialmente aquellos que provienen de las generaciones más jóvenes de mujeres. Recojo dos datos ilustrativos. El primero se refiere al desplazamiento de la búsqueda religiosa y espiritual de las jóvenes del ámbito religioso institucional, al extrarreligioso⁷⁹, y el segundo al estudio de varias sociólogas sobre las mujeres jóvenes en España⁸⁰, del que ofrezco una somera síntesis.

El estudio se realizó sobre un grupo de mujeres entre los 25 y 35 años, con tendencia de futuro. Destaca su construcción identitaria a través de la incorporación de valores como la libertad, la revalorización del individualismo altruista, que las convierte en sujetos ingenieros de sus vidas. Esto, a su vez, las conduce a esfuerzos de revisión continua y autoconocimiento a través de un proceso de auto-reflexión, pues se ven obligadas a

⁷⁹ Se constata que las asignaturas de libre elección en las diferentes carreras universitarias (no teológicas) que concitan mayor número de alumnado son las del hecho religioso y de teología. Este fenómeno es llamativo en una juventud que se ha mostrado reacia a las clases de religión en los colegios y abandona progresivamente los ámbitos de formación propiamente religioso católicos (grupos, catequesis...)

⁸⁰ Cf. I. Alberdi, P. Escario y N. Matas, *Las mujeres jóvenes en España*, La Caixa, Barcelona 2000. En la introducción las autoras indican que no hay diferencias significativas con estudios similares realizados sobre la juventud en otros países europeos.

redefinir sus planos vitales, y establecer prioridades. Construyen su identidad mediante nuevas síntesis subjetivas de lo masculino y lo femenino, incorporadas a un yo polifacético, fuente de riqueza, que les exige dar lo mejor en cada faceta de sí. Estas mujeres se construyen a sí mismas, además, a partir del núcleo afectivo al que no tienen intención de renunciar. No necesitan la protección institucional que antes proporcionaba el matrimonio ni sienten la urgencia de escapar de su familia de origen. Unas eligen la pareja, pero para un número creciente de ellas el matrimonio es pérdida de posibilidades vitales, constituyéndolas en nuevas *mujeres solas*. Hablan de armonizar, combinar, integrar, conciliar... a la vez que experimentan lealtades en conflicto y ansiedad por la exigencia de hacer de todo y hacerlo bien...

Tales esfuerzos se reflejan en un cierto equilibrio inestable, en la angustia que muchas de ellas expresan, de manera manifiesta o latente y a través de los anhelos y necesidades de paz, armonía y serenidad interior. De este modo se defienden subjetivamente de la sociedad patriarcal que se muestra enormemente despiadada con ellas, pues a la vez que quiere explotar sus indudables potencialidades y rentabilizar sus logros para reforzar su propia estructura, las machaca y angustia, les exige lo que jamás exigiría a sus varones, y las castiga cuando algunas tiran la toalla, enferman, se culpabilizan y se alejan o se retiran a la bendita y ansiada paz. Pues estas mujeres son el síntoma de la crueldad estructural del patriarcado y expresan la mentira del futuro vendido a las jóvenes generaciones. Ninguna cultura o sociedad las ha convertido en lo que son ahora, pues se deben a ellas mismas, a sus esfuerzos subjetivos y a la manera en que realizan los procesos identitarios.

Tienen miedo y se sienten inseguras. Se paran para tomar fuerzas, y asegurar las posiciones a las que han llegado. Afirman nuevos valores, pero sin hacer ostentación. Pretenden carta de

ciudadanía y participación en los diferentes niveles de la realidad, pero en un marco cambiante y marcado por la incertidumbre y el riesgo.

De los rasgos identitarios de estas mujeres jóvenes, sus valores, preocupaciones y anhelos, dichos o sin formular, se deducen necesidades espirituales nuevas a las que ciertas corrientes intentan, con más o menos éxito, dar respuesta. La mayoría de ellas no militan en grupos feministas e incluso rehúyen el término feminismo, pero se ocupan de que los valores y logros conseguidos por generaciones precedentes no den marcha atrás. No destacan por su combatividad, como ocurrió con sus madres, pero sus necesidades son elocuentes como crítica del patriarcado y como búsqueda de algo que no acabamos de ofrecer. A mi modo de ver la teología feminista es una oferta de sentido no sólo en el ámbito de la religión católica, sino en el más amplio de la búsqueda espiritual. Por aquí camina la experiencia y ella es el punto de partida.

El papel de la teología feminista en este ámbito, a mi modo de ver, tendría que superar la dicotomía establecida teórica y prácticamente entre una comprensión intimista y ahistórica de la espiritualidad y la política. La espiritualidad en la perspectiva de la teología feminista o es política, y por ello comprometida con la transformación histórica (patriarcal; E. Schüssler Fiorenza), o no es teología feminista.

Categorías emergentes para una teología feminista contextualizada

El ámbito del determinismo científico heredado de la modernidad⁸¹ no responde al contex-

⁸¹ Para M. Almendro (*Psicología del caos*, 99) el determinismo tiene un origen religioso derivado de la idea de omnisciencia y omnipotencia divinas.

to del que necesitamos explorar categorías e instrumentos conceptuales para la teología feminista, como se desprende de la deconstrucción realizada. El nuevo paradigma científico emergente es un correctivo a los errores y los fracasos modernos, por eso la teología feminista ha de explorar las posibilidades que le brinda. Dado que no podemos extendernos en la explicación de las categorías y utillaje emergentes, me limitaré a enunciar algunas que considero más sugerentes.

En oposición a la dicotomización y el determinismo creador de sistemas cerrados, se apuesta por los sistemas abiertos y, en ellos, aparecen la continuidad, el flujo, la indeterminación, ambigüedad y no predictibilidad, como *categorías de lo real*, más cercanas a la experiencia de lo humano y específicamente de las mujeres⁸² y ligadas a la tradición bíblica judeo-cristiana tanto en su forma (narrativa) como en su contenido⁸³. En el *plano antropológico* emerge una nueva forma de subjetividad vinculada al llamado individualismo altruista o sujeto individuado⁸⁴, como prefieren otros. En el ámbito de la *experiencia espiritual* emerge la *autopoiesis*⁸⁵, una categoría que conec-

⁸² Numerosos/as científicos/as se encuentran trabajando en este paradigma, a partir, especialmente, de los trabajos y la reflexión del Premio Nobel de química (1977) Ilya Prigogine (Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza editorial, Madrid 2002; I. Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid 1997)

⁸³ Las experiencias, personajes, procesos... de las historias bíblicas se muestran cercanas a tales categorías, lo mismo que la manifestación inaprensible y elusiva de la divinidad.

⁸⁴ Además de la obra ya citada de N. Chodorow, pueden verse los trabajos de U. Beck, *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona 1998; E. Morin, "La noción de sujeto" en D. F. Schnitman (ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Barcelona 2002, 67-90.

⁸⁵ En el ámbito científico fue introducida en 1970 por el biólogo H. Maturana para referirse a los procesos de autorregulación y autorrenovación de la tierra. Hoy es una de las categorías científicas incluidas en la llamada *Teoría del caos*.

ta con el misterio pascual cristiano y con las experiencias y las búsquedas latentes de las mujeres-ingenieras de sí mismas y emplazadas a construir un mundo que parece ordenado a su propia destrucción. En relación con esta categoría se encuentran los conceptos de *cambio, proceso y crisis*. En el campo de *las relaciones* cobra consistencia la categoría de la *red* para nombrar la nueva conciencia eclesial y comunitaria, así como los vínculos que abarcan desde cada mujer consigo misma, hasta las vinculaciones humanas de todo tipo, la relación con la immanencia trascendente de la divinidad y con el cosmos⁸⁶. Y en lo relativo a *los valores* aparece con fuerza la positivización del caos y de la sombra, categorías con las que podemos afrontar de manera esperanzadora el misterio del sufrimiento, la muerte y la cruz, tan centrales en el cristianismo y tan necesitados de reformulación.

Conclusión

De todo lo expuesto, podemos concluir los siguientes *ítems*.

La teología feminista crítica, dado el actual contexto patrikyriarcal de nuestro mundo, sigue siendo necesaria. En cuanto teología adjetivada muestra el carácter adjetivado de toda teología, su pluralidad y contextualización histórica, social, cultural y política

1. Como teología adjetivada y crítica, la teología feminista tiene un carácter correctivo (deconstructivo) y renovador (reconstructivo) dentro de la iglesia, las religiones y, especialmente, la búsqueda

⁸⁶ Numerosas teólogas feministas desarrollan ya estas categorías, entre las que podemos citar Grace Jantzen, Mary Grey, Sally McFague, Rose Mary Radford Ruether, Trinidad León, Isabel Gómez-Acebo...

espiritual de las mujeres. Su pretensión sigue siendo la transformación de las estructuras patrikyriarcales que se oponen al proyecto de Jesús como *Basileia tou Theou* (Reinado de Dios).

2. En cuanto tarea intelectual y proceso de búsqueda, en el contexto de la teoría y ciencia feminista, y en diálogo con ella, configura una metodología que incide directa e indirectamente en la selección de su objeto de estudio y sus destinatarias/os, la aproximación manifestada en sus interrogantes y su modalidad de cuestionamiento, la organización articulada de los métodos seleccionados, la consciencia y control de la teóloga en su calidad de sujeto cognoscente investigador, la epistemología en la que se incluye y las prácticas en las que inciden sus resultados. El nuevo paradigma científico desafía su creatividad y le brinda categorías nuevas.

3. En cuanto tarea conjunta la teología feminista requiere la construcción del *nosotras* como comunidad científica en la que se puede buscar, confrontar y apoyar las tareas individuales y donde se puede crear un proyecto común, a la par que nos reconocemos como autoridad siempre contrastada en el mismo proceso, lento y humilde de la búsqueda de la verdad y en el intento de hablar de y sobre la divinidad en nuestro mundo.

4. La teología feminista española se encuentra en un momento de actividad productiva a la par que se sabe desafiada en varios frentes:

- un contexto social, cultural y religioso de creciente indiferencia en lo referente a la religiosidad institucional, pero en búsqueda de sentido y de espiritualidad, al que debe escuchar;
- un contexto, además, cambiante y abocado a un multiculturalismo y multirreligiosidad ante el que tendrá que prepararse ecuménica y creativamente;

- un contexto sureuropeo empeñado en conseguir la ciudadanía plena para todos sus miembros, aliándose con todas las fuerzas intelectuales y militantes que luchan por superar la exclusión y explotación multiplicadora de la estructura piramidal patrikyriarcal;
- un pensamiento feminista de más de 30 años, prestigioso y autoritativo con el que puede y debe dialogar;
- una teología patrikyriarcal dentro de la que ha de seguir existiendo en la frontera como *residente extranjera*.

Bibliografía seleccionada

- AA. VV., *The ecumenical movement tomorrow*, KOK Publishing House/WCC Publications, Kampen/Geneva 1993.
- AA. VV., *Women resisting violence. Spirituality for Life*, Orbis Books, Nueva York 1996.
- Alberdi, I., Escario, P., y Matas, N., *Las mujeres jóvenes en España*, La Caixa, Barcelona 2000.
- Alborch, C., *Malas*, Temas de Hoy, Barcelona 2002.
- Amorós, C. (dir.), *10 palabras clave sobre mujer* Verbo Divino, Estella 1995.
- , *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid 1997.
- Amorós, C., *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid 2000.
- Arana, M^a J., *Rescatar lo femenino para reanimar la tierra*, Claret, Barcelona 1997.
- Beck, U., *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona 1998.
- Benhabib, S. – Cornell, D. (ed.), *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, Edicions Alfons el Magnànim, IVEI, Valencia 1990.

- Berger, T., *Women's Ways of Worship. Gender analysis and Liturgical History*, The Liturgical Press, Minnesota 1999.
- Bosch, J., *Panorama de la teología española*, Verbo Divino, Estella 1999.
- Boston Women's Health Collective, The, *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, Plaza y Janés, Barcelona 2000.
- Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Madrid-Valencia 2001.
- Camps, V., *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid 1990.
- Castells, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona 1996.
- , *El siglo de las mujeres*, Cátedra/Universitat de Valencia/ Instituto de la Mujer, Madrid 1998.
- Col·lectiu de dones en l'Església, *Superar la violència*, Claret, Barcelona 2002.
- Corley, K., *private Women, Public Meals. Social conflict in the Synoptic Tradition*, Hendrickson, Peabody 1993
- Cox, H., *The Feast off Fools*, Harvard U. Press, Harvard 1969.
- Cruz, M., Ruiz, L. (eds.), *Mujer y ciencia*, U. de Jaén, Jaén 1999.
- Daly M., *Al di là di Dio padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Roma 1990.
- De Bingen, H., *Scivias: Conoce los caminos*, Trotta, Madrid 1999.
- Díaz Sánchez-Cid, *Gregorio Nacianceno. Los cinco discursos teológicos*, Madrid 1995.
- Dickey Young, P., *Teología feminista, teología cristiana. En la búsqueda de un método*, DEMAC, México 1993.
- Duby, G. – Perrot, M. (eds.), *Historia de las mujeres. I. La antigüedad*, Taurus, Madrid 2000.
- Eliade, M., *Tratado de Historia de las religiones*, Madrid 1981.
- Esser, A., Hunt, Overzee, A., Roll, R. (eds.), *Re-visioning Our Sources. Women's Spirituality in European Perspectives*, Kok Pharos, Kampen 1997.
- Estévez López, E., *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003.
- Feder Kittay, E. – Meyers, D. (eds.), *Women and Moral Theory*, Rowman and Littlefield, Totowa, N. J., 1987.
- Fernández, A. M^a., *La mujer de la ilusión*, Paidós, Barcelona 1993.
- Fox, M., *Original Blessing*, Penguin Putmann, Nueva York 2000.
- Fries, H., *Conceptos fundamentales de teología*, Cristiandad, Madrid 1979.
- Gebara I., *Rostro Nuevo de Dios. Una reconstrucción de los significados Trinitarios*, México 1994.
- , *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid 1995.
- , *Intuiciones ecofeministas*, Doble clic, Uruguay 1998.
- , *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid 2002.
- Gómez-Acebo, I. (dir.), *Cinco mujeres oran con los sentidos*, DDB, Bilbao 1997.

- (dir.), *Del cosmos a Dios. Orar con los elementos*, DDB, Bilbao 1999.
- (dir.), *Relectura del Génesis*, DDB, Bilbao 1999².
- (dir.), *Así vemos a Dios*, DDB, Bilbao 2001.
- (dir.), *Orar desde las relaciones*, DDB, Bilbao 2001.
- (dir.), “La danza de la creación”, *Concilium*, 287 (septiembre 2000), 67-75.
- Greshake, G., *El Dios uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001.
- Haraway, D., *Ciencia, ciborgs y mujeres*, Cátedra, Valencia 1995.
- Harding, S., *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid 1996.
- Harding, S. (ed.), *Feminism and Methodology Social Science Issues*, Indiana U. Press, Bloomington 1987.
- Hilkert Andolsen, B. – Gudorf, Ch. – Pellauer, M. (eds.), *Women’s Consciousness, Women’s Conscience: A Reader in Feminist Ethics*, Winston, Minneapolis 1985.
- Hipatia, *Autoridad científica, autoridad femenina*, Horas y Horas, Madrid 1998.
- Hyun Kyung, Chung, *Struggle to be the Sun Again. Introducing Asian Women’s Theology*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1995.
- Izquierdo, M^a J., *El malestar en la desigualdad*, Cátedra, Madrid 1998.
- Jacobelli, C., *Risus Paschalis. El fundamento teológico del placer sexual*, Planeta, Barcelona 1991.
- Jantzen, G., *God’s World, God’s Body*, Londres 1984.
- Johnson, E. A., *La que es: El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Herder, Barcelona 2002.
- Kanka, K. M., *La mujer y el valor del sufrimiento*, DDB, Bilbao 2003.
- Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1962.
- Kitzberger, I. R., *Transformative Encounters. Jesus and Women Re-viewed*, Brill, Leiden 2000.
- Lagarde, M., *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*, Horas y horas, Madrid 1996.
- , *Claves feministas: para la autoestima de las mujeres*, Horas y horas, Madrid 2000.
- León Martín, T., *La mujer en la teología actual*, Publicaciones. Idatz, colec. Genza n^o 13, San Sebastián 2002.
- Loades, A. (ed.), *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997.
- López, I. – Alcalde, A. R. (coords), *Relaciones de género y desarrollo: hacia la equidad de la cooperación*, Los libros de la catarata IUDC/UCM, Madrid 1999
- MacFague, S., *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994.
- , *The Body of God. An Ecological Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- Maldonado, L., *Para comprender el catolicismo popular*, Verbo Divino, Estella 1990.
- Mannucci, V., *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la sagrada Escritura*, DDB, Bilbao 1997.
- Marcos, S. (coord.), *Religión y género*, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Trotta, Madrid 2004.

- Marion Young, I., *La justicia y la política de la diferencia*, Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, Valencia 2000.
- Marina, J. A. – De la Válgoma, M., *La lucha por la dignidad*, Anagrama, Barcelona 2000.
- Miguel, P. de, *Los movimientos de mujeres y la teología feminista. Una visión panorámica desde nuestro contexto*, DDB-IDTP, Bilbao 2002.
- Moestner, D. P., *The Lord of the Banquet*, Trinity Press, Harrisburg 1989.
- Molina Petit, C., *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos, Barcelona 1994.
- Moltmann, J., *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Sígueme, Salamanca 1972.
- Navarro, M. (dir.), *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1993.
- (ed.), *Para comprender el cuerpo de la mujer*, Verbo Divino, Estella 1996.
- , *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella 1999.
- , “Nosotras sabemos, nosotros podemos: Sabiduría y creación en la experiencia de las mujeres”, *Concilium* 288 (noviembre 2000), 705-714.
- Nuño Gómez, L., *Mujeres: de lo privado a lo público*, Tecnos, Madrid 1999.
- Nussbaum, M., *Justicia poética*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile 1997.
- Osiek, C., “The Family in Early Christinity: ‘family values’ revisited”, *CBQ*, 58/1 (1996), 1-24.
- Panikkar R., *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 1999².
- , *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999.
- Pérez Sedeño, E. – Alcalá Cortijo, P. (coord.), *Ciencia y género*, Ed. Complutense, Madrid 1995.
- Pikaza X., *Trinidad y comunidad cristiana*, Secretariado de Estudios Trinitarios, Salamanca 1990.
- , *La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998.
- Piñero, A., *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, El Almendro, Córdoba 1991.
- Puleo, A. H. (ed.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVII*, Anthropos, Barcelona 1993.
- Radford Ruether, R., *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, DEMAC, México 1993.
- Ress, M. J. – Seibert-Cuadra, U. – Sjørup, L. (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago de Chile 1994.
- Rubio, L., *Nuevas vocaciones para el mundo nuevo*, Sígueme, Salamanca 2002.
- Russell, L. (ed.), *Interpretación feminista de la Biblia*, DDB, Bilbao 1995.
- Russell, L. – Clarkson, J. Sh. (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, WJK, Louisville 1996.
- Sáez de la Fuente Adánez, I., *Creencia e increencia en la Bizkaia del tercer milenio*, IDTP-DDB, Bilbao 2001.
- Salas, M., *De la promoción de la mujer a la Teología feminista*, Sal Terrae, Santander 1993.

- Saltzman, J., *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Cátedra, Madrid 1992.
- Schüssler Fiorenza, E., *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, T and T Clark, Boston 1984.
- , *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1998.
- , *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996.
- , *Cristología feminista crítica. Jesús, hilo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000.
- Schutz, R., *Que tu fiesta no tenga fin*, Barcelona 1973.
- Sesboué, B. – Wolinsky, J., *El Dios de la salvación*, Sígueme, Salamanca 1995.
- Sölle D., *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996
- Stein E., *Ser finito y ser eterno*, FCE, México D. F. 1996.
- Theissen, G., *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Verbo Divino, Estella 2002.
- Tornos, A. – Aparicio, R., *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid 1995.
- Trebolle Barreras, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998
- Tracy, D., *On Naming the Present. God, Hermeneutics, and Church*, Nueva York 1994.
- Tubert, S. (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, Valencia 2003.
- Valcárcel, A., *Ética para un mundo global. Una propuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Temas de hoy, Madrid 2002.
- , *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Anthropos, Barcelona 1991.
- Ulanov, A. B., *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*, Evanston 1971.
- Vázquez, A., *Tolerancia: ¿debilidad o fortaleza?*, Témpora, Salamanca 2003.
- Vidal, M., *Feminismo y ética. Cómo “feminizar” la moral*, PPC, Madrid 2000
- VV. AA., *La mujer en la teología actual*, Idatz-Gentza, Donostia 2002.
- Vuola, E., *Teología feminista, teología de la liberación*, Iepala, Madrid 2000
- Weil, S., *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid 1993.
- Winter, M. T., *Defecting in Place: Women Claiming Responsibility for their own Spiritual Life*, Crossroad, Nueva York 1994.
- Zubiri, X., *Naturaleza, historia y Dios*, Alianza, Madrid 1988.

COLECCIÓN

10 palabras clave en / sobre

Títulos publicados:

1. *Psiquiatría*
José Luis Ayuso (dir.)
2. *Religión*
Andrés Torres Queiruga (dir.)
3. *Superdotados*
Luz Pérez (dir.)
4. *Bioética*
Javier Gafo
5. *Diez mujeres escriben teología*
Mercedes Navarro (dir.)
6. *Parapsicología*
José M^a Pilon (dir.)
7. *Ética*
Adela Cortina (dir.)
8. *Mujer*
Celia Amorós (dir.)
9. *Prehistoria*
Joaquín González Echegaray (dir.)
10. *Movimientos sociales*
José María Mardones (dir.)
11. *Racismo y xenofobia*
F. Javier Blázquez-Ruiz (dir.)
12. *La pareja*
José Cáceres
13. *Vida consagrada*
Marciano Vidal (dir.)
14. *Miedos del hombre moderno*
Vicente Madoz
15. *Filosofía política*
Adela Cortina (dir.)
16. *Ecología*
Javier Gafo (dir.)
17. *Jesús de Nazaret*
Juan José Tamayo-Acosta (dir.)
18. *Fundamentalismos*
José María Mardones (dir.)
19. *Moral del futuro*
Marciano Vidal (dir.)
20. *Ética de las profesiones*
Adela Cortina – Jesús Conill (dirs.)
21. *Humanizar la salud*
J. García – F. J. Alarcos (dirs.)
22. *Cristología*
Eloy Bueno de la Fuente
23. *La Iglesia en América Latina*
Pablo Richard (dir.)
24. *Nacionalismo*
Jesús M^a Osés (dir.)
25. *Secularización*
Jesús Equiza (dir.)
26. *Globalización*
Juan José Tamayo (dir.)
27. *Desafíos al cristianismo*
Raúl Berzosa Martínez (dir.)
28. *Paz y violencia en las religiones*
Juan José Tamayo (dir.)
29. *La violencia de género*
Esperanza Bautista (dir.)