

TEOLOGÍA FEMINISTA

Biblioteca Manual Desclée

1. LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS. Introducción general a la Sagrada Escritura, por Valerio Mannucci
2. SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por Pierre Grelot
3. BREVE DICCIONARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, por Paul Christophe
4. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN I, por Joseph Moingt.
5. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN II, por Joseph Mongt.
6. DESEO Y TERNURA, por Eric Fuchs
7. EL PENTATEUCO. Estudio metodológico, por R. N. Whybray
8. EL PROCESO DE JESÚS. La Historia, por Simón Légasse
9. DIOS EN LA ESCRITURA, por Jacques Briend
10. EL PROCESO DE JESÚS (II) La Pasión en los Cuatro Evangelios, por Simon Légasse
11. ¿ES NECESARIO AÚN HABLAR DE «RESURRECCIÓN»? Los datos bíblicos, por Marie-Émile Boismard
12. TEOLOGIA FEMINISTA, por Ann Loades (Ed.)

Edición de ANN LOADES

TEOLOGÍA FEMINISTA

DESLÉE DE BROUWER

Título de la edición original:
FEMINIST THEOLOGY
A reader
© Ann Loades, 1990

Traducción castellana:
Resti Barrios y Jeremías Lera

Ilustración de portada: "Serpientes acuáticas" (1904), Gustav Klimt

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 1997
C/ Henao, 6 - 48009 BILBAO

ISBN: 84-330-1201-0
Depósito Legal: S.S. 43/97
Impreso en: Itxaropena, S.A. ZARAUZ

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Colaboradoras	13
Introducción	15
PRIMERA PARTE: Tradición bíblica y Exégesis	29
1 RUTH PAGE. <i>La Biblia de la Mujer</i> de Elizabeth Cady Stanton.	35
2 PHYLLIS TRIBLE. <i>Hermenéutica Feminista y Estudios Bíblicos</i>	45
3 TONI CRAVEN. <i>Tradición y costumbres en el libro de Judit.</i>	52
4 NICOLA SLEE. <i>La experiencia de la mujer en las parábolas.</i>	68
5 SHARON RINGE. <i>La historia de una mujer pagana</i>	78
6 ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA. <i>Misioneras, apóstoles, colaboradoras: Romanos 16 y la primitiva historia cristiana de las mujeres</i>	88
7 ANGELA WEST. <i>Sexo y salvación: estudio cristiano-feminista-bíblico sobre 1 Corintios 6,12 - 7,39</i>	107
SEGUNDA PARTE: Historia y Tradición Cristianas	117
8 KAREN ARMSTRONG. <i>Los Hechos de Pablo y Tecla</i>	123
9 GENEVIEVE LLOYD. <i>Agustín y Tomás de Aquino</i>	131
10 ELEANOR McLAUGHLIN. <i>Las mujeres, el poder y la búsqueda de la santidad en la cristiandad medieval</i>	142
11 MERRY WIESNER. <i>Lutero y la mujer: La muerte de las dos Marías</i>	173
12 ROSEMARY RADFORD RUETHER. <i>Liberar a la Cristología del patriarcado</i>	193
13 SARA MAITLAND. <i>Modos de relación</i>	208
14 JANET MORLEY. <i>La deseo con todo mi corazón</i>	219

15 GAIL RAMSHAW (i) Letras para el nombre de Dios: R y S/P	228
(ii) El género de Dios	232
TERCERA PARTE: Consecuencias Prácticas	249
16 MARY DALY. La sociedad de los espejos	261
17 BEVERLY WILDUNG HARRISON. La fuerza de la ira en la obra del amor: Ética cristiana para mujeres y otros extraños ..	267
18 DAPHNE HAMPSON. Lutero y el yo: una crítica feminista ..	295
19 LETTY M. RUSSELL. Hogares de libertad	309
20 MARGARET A. FARLEY. Teología feminista y Bioética ..	326
21 SALLIE MCFAGUE. La Ética de Dios como Madre, Amante y Amigo	349
22 URSULA KING. Mujeres en diálogo: Una nueva visión del ecumenismo	376
Bibliografía	383
Índice onomástico	402

AGRADECIMIENTOS

Quiero dar mis más sinceras gracias a unos cuantos amigos y colegas que me han facilitado un valioso material que yo no podría haber encontrado por mí misma. Espero que la selección que he hecho dentro del amplio abanico de posibilidades, constituya una lectura estimulante y nos empuje a comprometernos con las alternativas que nos oferta la teología feminista. Quiero dar las gracias en especial a Philip Law de SPCK, pues con mucha paciencia se ha hecho cargo de la organización de la primera edición de este libro y ha contribuido con gran criterio en las decisiones sobre qué se debía incluir o no en el mismo. Los errores que hayan podido quedar se deben, por supuesto, a mi persona.

Enumero a continuación la procedencia de los artículos:

- * Parte de mis comentarios es una reelaboración de un ensayo titulado «Feminist Theology», en D. Ford (ed.) *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, vol. 2 (Oxford, Blackwell, 1989), pp. 235-52.
- * El artículo de Ruth Page apareció por vez primera como «Review: Elizabeth Cady Stanton's *The Woman's Bible*» en *MC* (The Journal of the Modern Churchpeople's Union) 29:4 (1987), pp. 37-41 y se reimprime aquí con permiso del editor.
- * El artículo de Phyllis Trible, «Hermenéutica Feminista y Estudios Bíblicos» está tomado de *The Christian Century*, 3-10 Febrero 1982, pp. 116-18, con permiso de *The Christian Century*. Copyright 1982 The Christian Century Foundation.
- * Toni Craven, «Tradición y costumbres en el libro de Judit», está tomado de M. A. Tolbert (ed.), *The Bible and Feminist Hermeneutics* (número especial *Semeia*; Atlanta, Scholars Press, 1983), pp. 49-61, con permiso de Scholars Press.
- * Nicola Slee, «La experiencia de la mujer en las parábolas», está tomado de *MC* 26:2 (1984), pp. 20-31 con permiso del editor.

- * Sharon Ringe, «La historia de una mujer pagana», está tomado de L.M. Russell (ed.) *Feminist Interpretation of the Bible* (Oxford, Blackwell; Philadelphia, Westminster, 1985), pp. 65-72, con permiso de Blackwell and Westminster Press.
- * Elisabeth Schüssler Fiorenza, «Misioneras, Apóstoles, Colaboradoras: Romanos 16 y la primitiva historia cristiana de las mujeres» está tomado de *Word and World* 6:4 (1986), pp. 420-33 con permiso de la Profesora Schüssler Fiorenza y del editor.
- * Angela West, «Sexo y Salvación: Estudio cristiano-feminista-bíblico sobre 1 Cor 6,12 – 7,39», es una reimposición tomada de *MC* 39:3 (1987), pp. 17-24 con permiso del editor.
- * El ensayo de Karen Armstrong, «Los Hechos de Pablo y Tecla» se publicó por vez primera en su libro *The Gospel According to Woman* (London, Elm Tree, 1986; New York, Anchor Pr., Doubleday, 1987), pp. 125-30, copyright © 1986 by Karen Armstrong, y se reimprime aquí con permiso de Hamish Hamilton Ltd. and Doubleday, división de Bantam, Doubleday, Dell Publishing Group Inc.
- * El trabajo de Genevieve Lloyd es una reimposición del capítulo «The Divided Soul: Manliness and Effeminacy» en su *The Man of Reason. «Male» and «Female» in Western Philosophy* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984), pp. 28-37, copyright 1984 by Genevieve Lloyd, con permiso de University of Minnesota Press y Methuen and Co.
- * Eleanor McLaughlin, «Las Mujeres, el poder y la búsqueda de la santidad en la Cristiandad medieval», está tomado de R.R. Ruether y E. McLaughlin (eds.), *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (New York, Simon & Schuster, 1979), pp. 99-130, copyright 1979 by Rosemary Radford Ruether and Eleanor McLaughlin, con permiso de Simon & Schuster Inc.
- * Merry Wiesner, «Lutero y la mujer: la muerte de las dos Marías», está tomado de Jim Obelkevich, Lyndal Roper y Raphael Samuel (eds.), *Disciplines of Faith: Studies in Religion, Politics and Patriarchy* (London, Routledge & Kegan Paul, 1987), pp. 245-308 con permiso de Routledge y del History Workshop Centre for Social History.
- * Rosemary Radford Ruether, «Liberar a la Cristología del Patriarcado», está tomado de *New Blackfriars* 66 (1985), pp. 324-35 y

- 67 (1986), pp. 92-3 con permiso de la Profesora Radford Ruether y del editor.
- * Sara Maitland, «Modos de relación» está tomado de *The Way*, 26:2 (1986), pp. 124-33 con permiso de Sara Maitland y de los editores.
- * Janet Morley, «La deseo con todo mi corazón», proviene de *The Month* 21:2 (1988), pp. 541-4 con permiso de Janet Morley y del editor.
- * Gail Ramshaw-Schmidt, «Letras para el nombre de Dios: «R» y «S/P» están tomados de su obra *Letters for God's Name*, (Minneapolis, Seabury/Winston Press New York, Harper & Row, 1984), pp. 51-3, copyright 1984 by Gail Ramshaw-Schmidt, con permiso de Harper & Row, Publishers, Inc.). Su artículo «De Divinis Nominibus: El género de Dios» está tomado de *Worship* 56 (1982), pp. 117-31 con permiso del editor.
- * Las páginas conclusivas del *Beyond God the Father* de Mary Daly reproducen las de la edición de 1986 (The Women's Press, London), pp. 195-8 con permiso de la Profesora Mary Daly.
- * Beverly Wildung Harrison, «La fuerza de la ira en la obra del amor: Ética cristiana para mujeres y otros extraños» está tomado de C.S. Robb and B. Wildung Harrison (eds.), *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics* (Boston, Beacon Press, 1985), pp. 3-21, copyright 1985 by Beverly Wildung Harrison and Carol Robb), con permiso de la Profesora Wildung Harrison y de Beacon Press.
- * Daphne Hampson, «Lutero y el yo: una crítica feminista» está tomado de *Word and World* 7:4 (1988), pp. 334-42 con permiso del editor.
- * Letty M. Russell, «Hogares de libertad» es un capítulo de su *Household of Freedom: Authority in Feminist Theology* (Philadelphia, Westminster Press, 1987), pp. 84-114, y se reimprime aquí con permiso de Westminster.
- * Margaret A. Farley, «Teología feminista y Bioética», está tomado de Earl E. Shelp (ed.), *Theology and Bioethics: Exploring the Foundations and Frontiers* (Dordrecht, D. Reidel, 1985), pp. 163-85, con permiso de Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Holland, cuyo © es D. Reidel Publishing Company, 1985.
- * El material de Sallie McFague está tomado de su *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, (London, SCM; Min-

neapolis, Augsburg, Fortress, 1987), copyright © 1987 by Fortress Press, pp. 116-23, 146-55 y 174-80 con permiso de SCM y de Fortress Press.

* Ursula King, «Mujeres en diálogo: una nueva visión del ecumenismo» está tomado de *The Heythrop Journal*, 26 (1985), pp. 125-42 con permiso del editor.

COLABORADORAS

- RUTH PAGE University of Edinburgh
 PHYLLIS TRIBLE Union Theological Seminary, New York
 TONI CRAVEN Brite Divinity School, Texas Christian University
 NICOLA SLEE Whitelands College, London
 SHARON H. RINGE Methodist Theological School, Ohio
 ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA Harvard Divinity School
 ANGELA WEST escritora independiente, Oxford
- KAREN ARMSTRONG escritora independiente, London
 GENEVIEVE LLOYD Australian National University
 ELEANOR MC LAUGHLIN Andover Newton Theological Seminary
 MERRY WIESNER University of Wisconsin, Milwaukee
 ROSEMARY RADFORD RUETHER Garrett Evangelical Seminary, Evanston, Illinois
 SARA MAITLAND escritora independiente, London
 IANET MORLEY escritora independiente, London
 GAIL RAMSHAW escritora independiente y liturgista, Philadelphia
- MARY DALY Boston College, Mass.
 BEVERLY WILDUNG HARRISON Union Theological Seminary, New York
 DAPHNE HAMPSON University of St Andrews
 LETTY M. RUSSELL Yale Divinity School
 MARGARET FARLEY Yale Divinity School
 SALLIE MC FAGUE Vanderbilt University, Nashville
 URSULA KING University of Bristol

INTRODUCCIÓN

□ «Teología feminista» es una expresión que encierra muchos y variados matices, al igual que las palabras «feminismo» y «teología» por separado. En líneas generales cabe distinguir tres tipos fundamentales de feminismo.¹ La tradición liberal se ha centrado en la igualdad de derechos civiles para hombres y mujeres, en la igualdad de oportunidades profesionales y educativas, en la autodeterminación reproductiva y en la igualdad de sueldo para un mismo trabajo. El feminismo marxista se ha centrado en la independencia económica. Está, por último, el feminismo romántico, que reivindica lo emotivo y lo natural para contrarrestar la prepotencia de lo racional y lo técnico; este feminismo incluye a las radicales que postulan un rechazo frontal del mundo masculino en bloque, y a aquellas que buscan una reciprocidad entre hombres y mujeres, así como un equilibrio de lo masculino y lo femenino en cada cual.

Reducido a la mínima expresión, el feminismo es un movimiento que busca un cambio a mejor para las mujeres, en justicia hacia ellas; así, *feminismo* puede designar: la doctrina de unos derechos sociales y políticos, la organización que lucha por ellos, la defensa de las reivindicaciones de las mujeres como grupo y del corpus teórico que ellas han ido creando, y el reconocimiento de la necesidad de un

1. A. Yarbro Collins, *The Gospel and Women: The 1987 Fred O. Francis Memorial Lectures in Religion*, Septiembre 1987 (Chapman College, Orange CA, Department of Religion, 1988), p. 1, siguiendo a R. Radford Ruether en su *Sexism and God-Talk* (Boston, Beacon Press, 1983), aunque primordialmente centrada en la interpretación feminista de la Biblia; y E. Storkey, *What's Right with Feminism* (London, SPCK, 1985).

cambio social a largo plazo (por recurrir a las definiciones de Gerda Lerner).²

Así pues, ¿qué problema le presenta esto a la teología? Las feministas sostienen que nuestra cultura, y la teología cristiana en cuanto manifestación de nuestra cultura, están impregnadas de lo que la propia Gerda Lerner denomina «un error de concepto de vastas proporciones».³ Como se ha pensado que lo masculino representa a *toda* la humanidad, la otra mitad ha sido olvidada por completo, de modo que el discurso está distorsionado hasta tal punto que ya no podemos apreciar la realidad correctamente. En la medida en que los hombres creen que sus experiencias, su punto de vista y sus ideas representan toda la experiencia humana y todo el pensamiento humano, la definición abstracta y la descripción de lo real serán igualmente erróneas.⁴ Esa «falacia androcéntrica», como ella la llama, se ha instalado en todos los constructos mentales de la civilización occidental, y no se corrige meramente con «añadir a las mujeres» (por ejemplo, diciendo «hermanos y hermanas» en la liturgia, dejando todo tal como está). Necesitamos una reestructuración radical del pensamiento y del análisis que se adecue a la realidad de que la humanidad consta de mujeres y hombres; «las experiencias, pensamientos y ópticas de ambos sexos han de estar presentes en cualquier generalización que se haga de los seres humanos». En otras palabras: sólo se ha narrado la mitad de la historia. La mitad a la que hemos de dar realce son las mujeres: su contribución al mundo, su participación en la construcción del mismo, así como su centralidad en la gestación de la sociedad y de la civilización.

Si nos atenemos a los *textos*, las mujeres han sido completamente borradas del mapa; se han visto excluidas de los procesos de comprensión, interpretación y explicación del pasado y del presente, así como de orientación hacia el futuro de las culturas; dichos textos sólo reproducen, de hecho, los puntos de vista de los miembros más pri-

2. G. Lerner, *The Creation of Patriarchy* (New York, OUP, 1986), pp. 236-7.

3. *ibid.*, p. 220

4. Véase también R. Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future* (San Francisco, Harper & Row, 1987) p. 206, n. 10, sobre el «igualitarismo» que describiría las relaciones sociales en una sociedad de compañerismo en la que mujeres y hombres (y lo «masculino» y lo «feminino») tienen el mismo valor.

vilegiados y típicos de determinada comunidad de usuarios del lenguaje.⁵ Basta echar una somera ojeada a la historia de la lucha por el acceso de las mujeres a la educación, y especialmente de la educación profesional, para ilustrar este punto. Centrándonos en nuestro tema, la exclusión de la formación *teológica* ha ido paralela a la exclusión de las funciones directivas de los ministerios «ordenados» en las comunidades cristianas, así como de las capacidades que se derivan de dichas funciones.

No hay tan sólo feministas mujeres, ni toda mujer teóloga es una teóloga feminista. Sin embargo, la mayor parte de los teólogos feministas hoy en día son mujeres, porque para las mujeres expresarse en esta forma de teología se torna una necesidad primaria. Las teólogas feministas quieren eliminar la falacia androcéntrica y confiar en sí mismas para entender al Dios que han descubierto que es también suyo, aunque les haya llegado por mediación de una tradición religiosa que les origina graves problemas dada la fuerza de esa falacia mediadora. Se puede afirmar que el modo como se ha entendido el cristianismo ha generado consecuencias desastrosas para la auto-comprensión de las mujeres y su autoestima, y también para la vida de los hombres, habida cuenta del alto precio pagado al dejar de lado elementos cruciales. Lo que se creía que era una teología «universal» tenía excluidas a las mujeres y sus puntos de vista, y no hay razón alguna para que uno de los sexos se arrogue el derecho de monopolizar presuntas verdades sobre Dios y sobre lo humano con sus múltiples variantes.

No es mi propósito repetir ahora las explicaciones de Gerda Lerner acerca del proceso histórico por el que a las mujeres se les ha impedido contribuir en la gestación de sentido cultural, incluido el sentido teológico. No ha habido un reconocimiento a su labor creativa en la sociedad, como protagonistas de su propia historia y con excesiva frecuencia, sus expresiones culturales, y religiosas, han sido tildadas por los hombres de marginales. Lo que conviene resaltar aquí es su idea de que no hay *una* sola y simple causa para explicar la complejidad de relaciones de las mujeres con respecto a los hombres en las diferentes sociedades que durante más de cinco milenios han florecido por doquier. Hay que subrayar también que nuestra actual si-

5. Véase M. R. Miles, *Image as Insight: Visual Understanding in Western Culture and Secular Culture* (Boston, Beacon Press, 1985), p. 152.

tuación es el resultado de un largo *proceso* histórico. No hay nada, en otras palabras, por muy complejas que sean las causas, inevitable, fijado de antemano para siempre en nuestra situación presente, cultural o religiosamente hablando. Los procesos históricos que están en curso son susceptibles de ser modelados o cambiados a mejor si así lo discernimos, aunque, eso espero, no nos tomará otros cinco mil años. Otro punto que a mi entender sigue precisando un agudo examen es precisamente cómo la cooperación de las mujeres estaba y sigue estando amarrada a un modelo de relaciones que ha contribuido a marginarlas y a alentar el equívoco androcéntrico. Ya se ha mencionado la marginación educativa. Hemos de añadir la «indocctrinación de género» (a la que retornaré), de la que las tradiciones religiosas constituyen un destacado vehículo en el interior de una cultura.⁶ Así como lo difícil que resulta afrontar como un rasgo de nuestra situación la división interna entre las mujeres a la hora de precisar qué es lo «respetable» y qué lo «desviado» en las prácticas sexuales femeninas con relación a los hombres; y el control de las mujeres, bien de forma moderada, bien por la fuerza física monda y lironda.⁷ Las mujeres se han visto discriminadas en el acceso a los recursos económicos (Diane Pearce acuñó la expresión «feminización de la pobreza»),⁸ y también en el acceso al poder político. Las clases

6. Véase P. Webb, «Gender as an Issue», *The Ecumenical Review*, 40:1 (1988), pp. 4-15.

7. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, op. cit., p. 217; y véase S. Brooks Thistlethwaite, «Every Two Minutes: Battered Women and Feminist Interpretation», en L. M. Russell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible* (Oxford, Basil Blackwell, 1985), pp. 96-107; reimpresso en L. Plaskow y C. P. Christ, *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality* (San Francisco, Harper & Row, 1989).

8. D. Pearce, «The Feminization of Poverty: Women, Work and Welfare», *Urban and Social Change Review*, 2:1-2 (1978), pp. 28-36; P. Washbourn, «Women in the Workplace», *Word and World*, 4:2(1984), pp. 159-64; M. Alperin, «The Feminization of Poverty», en V. Ramey Mollenkott (ed.), *Women of Faith in Dialogue* (New York, Crossroad, 1987), pp. 170-6; A. Borrowdale, «The Church as an Equal Opportunities Employer», *Crucible* (Abril-Junio 1988), pp. 62-9; y su *A Woman's Work: Changing Christian Attitudes* (London, SPCK, 1989); A. O'Hara Graff, «Women and Dignity: Vision and Practice», en C. R. Strain (ed.), *Prophetic Visions and Economics and Economic Realities: Protestants, Jews, Catholics Confront the Bishops' Letter on the Economy* (Grand Rapids, Eerdmans, 1989), pp.

privilegiadas se han visto obligadas a conformar a las mujeres.⁹ Cualquier combinación de estos factores ha dificultado el despliegue de una perspectiva feminista. La reflexión, comprendida la reflexión teológica, debe ahora incluir la particular variable de la experiencia de las mujeres. Esto también influirá necesariamente en el análisis de nuestras tradiciones religiosas, pues éstas son igualmente el resultado de un largo proceso histórico que precisa ser reconsiderado sin inmunidad previa de ningún tipo.

Cuando he intentado hablar de teología feminista con la gente, me he dado cuenta de que algunos tienen grandes dificultades para percatarse de que las mujeres no tienen por qué arrostrar mayores problemas con la tradición cristiana. Después de todo, como ha escrito recientemente uno de mis amigos:

Si tratamos de describir la concepción cristiana de persona cabal, describiremos una persona que encarna plenamente un sentido del bien común en el que se incluye la cultura general, pero que no se limita a ella. Pues sus fines están informados por algo más perfilado y sus talentos desarrollados conforme a esos fines. Ella extrae vida e inspiración de su cultura, pero su última fuente de luz vendría de Dios. Su servicio a la comunidad sería su testimonio de la plenitud de la vida.¹⁰

Suena muy bien, pero compárese con un ejemplo aportado por Nelle Morton¹¹, la primera mujer en los Estados Unidos de Norteamérica en impartir un curso universitario (en Drew) sobre mujer, teología y lenguaje. Describe ella en uno de sus artículos una escultura de madera en las afueras de una iglesia, una escultura basada en el tema de la vocación según 1 Corintios 10,31: «Por tanto, ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios». La escultura muestra a treinta sujetos realizando diecinueve tipos de trabajo. Sólo siete de las treinta figuras son mujeres: una cuida a un bebé, otra de rodillas friega el suelo, otra sirve a un hombre sentado a la mesa, otra hace de asistente de un médico, otra echa

9. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, op. cit., p. 216.

10. E. Springstead, *Who Will Make us Wise? How the Churches are Failing Higher Education* (Cambridge, MA, Cowley, 1988), p. 42.

11. N. Morton, *The Journey is Home* (Boston, Beacon Press, 1985), pp. 21-2; véase también B. A. Thompson, «Nelle Morton: Journeying Home», *Christian Century* (26Ag-2Sept 1987), pp. 711-12.

de comer a las gallinas, otra teclea una máquina de escribir, y la última enseña a unos niños. Todas estas figuras representan tareas necesarias, pero es absurdo asociarlas necesariamente sólo con las mujeres, e igualmente absurdo excluirlas de las otras veintitrés figuras que representan diecinueve tipos de trabajos. No se precisa mucha imaginación para adivinar los roles de los varones en la escultura.

Lo crucial es que la tradición cristiana es ambivalente para con las mujeres. Nos gustaría pensar que ha ofrecido en verdad eso que mi amigo describía como concepción cristiana de persona cabal, pero lo representado en la escultura descrita por Nelle Morton es deprimidamente familiar. La tradición cristiana no sólo no ha urgido una aproximación a las recomendaciones de mi amiga, sino a todas luces lo representado en la escultura, que sistemáticamente socava lo primero. Y lo que es peor, demasiadas mujeres ofrecen lo que Anne Wilson Schaef¹² denomina síntomas de co-dependencia, es decir, baja autoestima, incapacidad para cuidar de sí mismas, física, emocional, espiritual o psicológicamente hablando. Ellas emplean gran parte de su tiempo tratando de solucionar lo que *los demás* necesitan, de modo que cuando actúan así, creen que si la cosa no sale bien es culpa suya, y su responsabilidad es arreglarlo. Están entrenadas para *no* crear barreras, sin saber lo que *ellas* piensan y sienten por dentro. Es probable que no logren alcanzar el ideal de persona cabal.

Nuestra sociedad, de hecho, ha fomentado el sexismo, es decir, la creencia de que una persona es superior a otra por razón de su sexo. Y el sexismo, como arguye Margaret Farley, implica una serie de actitudes, una escala de valores y unos modelos sociales que son expresión o soporte de esa superioridad / inferioridad.¹³ La tradición cristiana ha ofrecido, demasiado frecuente, prepotente e insistentemente, una concepción de género muy coja, que una relectura crítica de ese legado intenta subsanar. La misma voz «teología» es uno de esos términos sesgadamente genéricos, proveniente de la palabra griega usada para designar al dios-macho, que continuamente advierte a cuantos están sobre aviso, del malestar existente en la tra-

12. A. Wilson Schaef, *Co-Dependence: Misunderstood-Mistreated* (New York, Harper & Row, 1986).

13. M. A. Farley, «Sexism», *New Catholic Encyclopaedia* (Supplement) (Washington DC, Publishers' Guild, 1979), 17, p. 604. Y véase su artículo «Sources of Sexual Inequality in the History of Christian Thought», *The Journal of Religion*, 56:2 (1976), pp. 162-96.

dición cristiana cuando la mujer y lo femenino se asocian con la divinidad (teología). Por decirlo con mayor precisión, y siguiendo de nuevo a Margaret Farley, los escollos para considerar a la mujer plena «imagen de Dios» han sido cuatro: (1) la dificultad para hallar en Dios feminidad; (2) la insistencia en que la mujer es un derivado, y por tanto secundaria, respecto del varón; (3) asumir que la mujer se caracteriza por la pasividad; y (4) la tendencia a identificar a la mujer con la corporeidad en cuanto opuesta a la inteligencia trascendente.

Antes de pararse a pensar qué conviene hacer ante dicho problema, merece la pena aclarar la distinción entre «sexo» y «género», al menos tal como yo los empleo. «Sexo» hace relación a las diferencias biológicas, tales como que el hombre eyacula y la mujer ovula, gesta y amamanta. Aproximadamente hasta la sexta semana de desarrollo, los embriones humanos (óvulos fecundados por el esperma que comienzan a desarrollarse) son anatómicamente idénticos. Después, los óvulos fecundados por esperma portador del cromosoma Y se desarrollarán a partir de esa sexta semana como varones, y los fecundados por esperma portador del cromosoma X se desarrollarán como hembras. «Género» atañe a lo que una sociedad concreta hace de las relaciones entre varones y hembras. Un ejemplo de construcción genérica es esa nana que pregunta: «¿De qué están hechas las mocitas?», y responde que de azúcar, de especias, y cosas lindas. A la pregunta «¿De qué están hechos los mocetes?», la respuesta dice que de babosas, caracoles y rabbitos de cachorros. Remitiéndonos al ejemplo de Nelle Morton, cabría decir que el arquetipo genérico de la cultura cristiana para los varones ha sido que ellos son activos, independientes, inteligentes, bravos, fuertes, buenos y, huelga decirlo, divinos. Dios a su vez es varonil, pero también *omni*-potente, *omni*-siente, así como dueño de algunas características divinas como la ubicuidad y la eternidad. Los varones son *siempre* más divinos de lo que pudieran ser las hembras, aun cuando éstas intentaran asemejarse a aquéllos, lo que no es de asombrar si se tiene en cuenta que el arquetipo genérico sancionado por la religión ha sido que ellas son pasivas, dependientes, carnales, emocionales, débiles, particularmente responsables del mal y del pecado (¡aunque no por orgullo, el pecado del intelecto!) e infantiles.

En ello se ve envuelta una concepción fundamental, hoy en día en crasa contradicción con la realidad; la desdican los hechos, pero invade doctrinas, liturgias e instituciones. Se trata de una concepción que no es exclusiva de la tradición cristiana, pero sí que ha arraigado

fuertemente en ella, y es que los varones son primariamente creativos, que la prole se origina a partir de una única fuente, que el varón ostenta el rol primario y esencial en la reproducción.¹⁴ La metáfora pertinente la hallamos ya en los contratos matrimoniales atenienses, en los que se dice que el varón planta la semilla y la hembra es como el terreno. Lo que engarza claramente con la creencia en un solo dios, entendido y significado primariamente con metáforas y apelativos viriles, a pesar de la variedad y riqueza de metáforas femeninas para Dios tanto en la Escritura como en la tradición. ¿Por qué si no, se niega el voto a las mujeres, se les veta el acceso a la educación, a la educación teológica, al ministerio ordenado, a no ser porque se las considera *meras* nodrizas y no-esenciales, excepto en cuanto ayuda procreativa para el varón?

Por supuesto, cualquier creyente inteligente puede aprender a decir que todo lo que Dios significa trasciende el sexo y el género, pero nuestro actual sistema simbólico hace lo suyo dando puesto de honor a las metáforas y apelativos viriles, puesto que los varones son los procreadores divinos. No tiene que sorprendernos que esto sea expresado igualmente por ciertas analogías familiares, como que los hombres son a las mujeres lo que la cultura a la naturaleza; o que la mujer es al varón como lo creado, el mundo natural, es a Dios (recuérdese la Cenicienta, Blanca Nieves y la Bella Durmiente). O bien, mejor que detenernos en precisar analogías relevantes, podemos formular una jerarquía cuyo orden es: Dios, hombres, mujeres, niños, animales, tierra. No hay, por supuesto, conexión alguna entre la constatación de *diferencias* y la elaboración de analogías o jerarquías; por ello, si arrinconamos esas analogías y desmantelamos semejante modo de pensar —reemplazándolo por otro que haga justicia a la aportación vivificante de las mujeres, y de los hombres, a nuestra tradición religiosa y a nuestra cultura— no quiere decir que vayamos a pasar por alto las diferencias de sexo o de género. Se trata simple, aunque dolorosamente, de reconocer que en la medida en que hemos organizado nuestras tradiciones y sociedades, explícita o implícitamente, siguiendo dichos arquetipos, y por mucho que en su día hayan podido ser provechosos, ahora somos cada vez más conscientes del daño que han causado, así como de nuestra reponsabilidad de hacer algo al respecto.

14. C. Delaney, «The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate», *Man*, 21:3 (1986), pp. 454-513.

Bien dice mi amigo —el que describía la concepción cristiana de persona cabal— que una cultura encarna elementos muy diversos y que no todos son igual de importantes. De ahí que nos exhorte a aplicar «un cuchillo crítico contra los prejuicios», para desarrollar la capacidad de distinguir a los dioses de los ídolos, no sólo nuestros ídolos culturales finitos, sino también los religiosos.¹⁵ Presenciamos ya cómo algunas ramas de la Iglesia cristiana aprecian la importancia de la crítica feminista. Por ejemplo, existe una breve declaración, correcta y totalmente ortodoxa, que ya está en borrador, de la Iglesia presbiteriana de los Estados Unidos.¹⁶ Es ortodoxo en la medida en que concluye con el *gloria* en el familiar lenguaje totalmente masculino, característico de un período trasnochado de formulación doctrinal. Liturgia y doctrina exigen un cambio, pero no ha de hacerse precipitadamente, al menos aquéllos que quieran seguir manteniendo conversaciones ecuménicas, en las que sólo recientemente se ha permitido participar a las mujeres.¹⁷ Al menos, con todo, la declaración habla de Cristo como Dios-con-nosotros en carne *humana*, que proclama el *reino* [en inglés *reign*; y no el término *kingdom*, más machista por cuanto incluye el término *king* = rey], un Dios-*majestad* amorosa, a quien Jesús llamaba Abba, Padre. Es este un Dios que todo lo creó bueno y nos hizo a todos, hombres, mujeres, razas y pueblos, a imagen suya por igual. La fidelidad de Dios sigue siendo «como una madre que no abandonará al hijo que tiene en brazos, como un padre que corre a dar la bienvenida al hijo pródigo que regresa» y que nos llama a todos, hombres y mujeres a todos los ministerios de la Iglesia. El Espíritu nos da poder «para romper los ídolos eclesiales y culturales y para reivindicar por Cristo cualquier signo de vida». Se trata, de un buen ejemplo de cambio lingüístico, índice del cambio real en la naturaleza de la comunidad que si quiere ir haciéndose, hasta completar la persona cabal, encarnando un sentido del bien común, tendrá que ofertar genuinas y auténticas posibilidades tanto a las mujeres como a los hombres en las instituciones cristianas. Otro ejemplo podemos

15. Springstead, *Who Will Make Us Wise?*, *op. cit.*, pp. 11 y 18.

16. H. T. Kerr y C. Dykstra, «A Brief Statement of Reformed Faith», *Theology Today*, 14:2 (1989), pp. 151-8.

17. A. K. Hammar, «After Forty Years – Churches in Solidarity with Women?» *Ecumenical Review*, 40:3-4 (1988), pp. 528-38. La *Ecumenical Review* parece haber comenzado a publicar teología feminista desde 1975 en adelante.

tomarlo de un escrito de la teóloga romano-católica Monika K. Hellwing acerca del papel del teólogo como creador de mitos. He aquí uno de esos «mitos»:

Dios crea a las personas humanas a imagen divina al despertarles a la libertad, a la autodeterminación y a la creatividad, en las que descubren que son esencialmente correlativas y que su humanidad adquiere sentido en la misma medida en que van dando forma a la tierra, a sí mismas, a los demás y a sus sociedades respectivas; así es como completan y llevan a cabo la creatividad de Dios; cuando forman comunidades que aportan liberación, felicidad y relaciones plenas para todos, están cumpliendo el proyecto creador; entonces la creación entera consigue la perfecta armonía y retorna al Creador en paz, y Dios es glorificado.¹⁸

La teología feminista constituye para la tradición cristiana un gran desafío interno pero, al mismo tiempo, dentro del movimiento de la teología feminista ha de darse una confrontación crucial; a saber: si atacamos los arquetipos genéricos y las clases privilegiadas, también tendremos que reconocer nuestra incapacidad para tratar debidamente la cuestión del racismo. Si «teología feminista» sólo significara la teología de las mujeres occidentales privilegiadas de raza blanca, creyendo hablar en nombre de *todas* las mujeres, eso sería un error catastrófico. El lenguaje puede parecer ser el mismo aun cuando las realidades que refleja puedan ser muy diferentes. Mercy Amba Oduyoye escribe vigorosamente del feminismo como condición previa para una antropología cristiana, pero añade que las feministas cristianas dramatizan los apuros de todos los desfavorecidos y la pérdida para la comunidad de sus dones y experiencias; y que «El despliegue aislado que la Iglesia ha hecho sólo sirve para reforzar los intereses creados que se hacen patentes en el resto de la comunidad humana, contribuyendo de tal suerte a esas relaciones viciadas y a esas identidades tan poco propicias a la hora de construir una comunidad que no tenga nada de qué avergonzarse delante de Dios».¹⁹ Ella puede hacer semejante crítica con una fuerza que otras no pueden, es más,

18. M. K. Hellwig, *The Role of the Theologian* (Kansas, Sheed & Ward, 1987), p. 13.

19. M. Amba Oduyoye, «Feminism: A Precondition for a Christian Anthropology», en *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa* (Maryknoll, NY, Orbis, 1986), pp. 120-37.

sería presuntuoso por su parte el intentarlo. Lo que antaño eran tentativas aisladas por parte de algunas teólogas, actualmente están floreciendo en racimos de ensayos a manos de mujeres africanas, asiáticas y latinoamericanas, buena parte de ello explícitamente feminista.²⁰ En los Estados Unidos, las cuestiones son ciertamente peliagudas, como ha hecho ver Ada María Isasi-Díaz a las «anglo-feministas», recomendando que «la reciprocidad nos exige tomar seriamente en consideración lo que otra está diciendo, no sólo para respetarlo, sino para estar dispuestas a aceptarlo como bueno para todas». Si la palabra «mujer» define solamente a las mujeres de raza blanca y de clase media o alta, nos pone de manifiesto quién decide lo que es normativo. «El resto de nosotras, para no resultar invisibles, tenemos que añadir adjetivos a la palabra: mujeres *pobres*, mujeres *negras*, mujeres *hispanas*». La edición de Letty Russell del *Inheriting our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective* [*Heredar los jardines de nuestras madres: Teología feminista desde la perspectiva del tercer mundo*] representa un intento reciente de esa reciprocidad, al igual que el *God's Fierce Whimsy: Christian Feminism and Theological Education* [*El cruel capricho de Dios: Feminismo cristiano y formación teológica*] del Mud Flower Collective.²¹ Aparte de eso, si es cierto lo que dice esa comparación de que la púrpura es a la lavanda lo que una «mujerista» es a una feminista, entonces las teólogas feministas tienen mucho que aprender de las prioridades de las teólogas mujeristas, de su empeño en pro de la liberación del dominio masculino-blanco-femenino-blanco,²² del modo

20. V. Fabella, MM, y M. Amba Oduyoye, *With Passion and Compassion: Third World Women doing Theology* (Maryknoll, NY, Orbis, 1988).

21. A. M. Isasi-Díaz, «A Hispanic Garden in a Foreign Land», en L. M. Russell (ed.), *Inheriting our Mother's Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective* (Philadelphia, Westminster, 1988), pp. 97-8; Mud Flower Collective, *God's Fierce Whimsy: Christian Feminism and Theological Education* (New York, Pilgrim, 1985).

* En el cuerpo del texto, hemos incluido, entre corchetes [], la traducción de títulos ingleses siempre que nos ha parecido oportuno hacerlo para ayudar a la inteligibilidad del mismo. No quiere ello decir que de dichas obras haya traducción castellana disponible. [N. de los T.]

22. Por ejemplo, artículos de D. S. Williams pueden encontrarse en *Weaving the Visions* como en n. 7 precedente; y véase «Black Women's Literature and the Task of Feminist Theology», en C. W. Atkinson, C. H. Buchanan y

como esto afecta a su reflexión sobre la Escritura (por ejemplo, en el trabajo de Renita J. Weems y Sheila Briggs), y de los recursos que encuentran en la literatura femenina afroamericana, del que *The Color Purple [El Color Púrpura]* de Alice Walker es el ejemplo más brillante.²³

Dado que yo escribo como teóloga feminista blanca, reconozco el desafío interno que conlleva este movimiento teológico; de momento, sin embargo, poco más puedo hacer que respetarlo y tenerlo en cuenta en la magna tarea de evaluar esas formas de pensamiento y expresión que reflejan, y están marcadas por, «las necesidades del grupo genérico socialmente prepotente en el que, por lógica, las necesidades y experiencias de las mujeres son a menudo olvidadas, ignoradas, o todo lo más, relegadas bajo categorías creadas por, y apropiadas a, los hombres».²⁴ Lo que significa estar encarnado como hembra o como varón, superar la infancia y la adolescencia, florecer como adulto, va asociado a los variados arquetipos sociales, políticos y religiosos, así como a distintas cosmovisiones y concepciones, dependiendo de cómo los humanos clasifican las cosas, cómo las ordenan, y las hacen más o menos manipulables y placenteras. Lo que es ser hombre o mujer resulta asombrosamente variable según los distintos contextos, puesto que los seres humanos, sus percepciones y valoraciones mutuas son sorprendentemente maleables. Las tradiciones religiosas no escapan a esos arquetipos de género, de modo

M. R. Miles (eds.), *Inmaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality* (Boston, Beacon Press, 1985), pp. 88-110; y «The Color of Feminism: or Speaking the Black Woman's Tongue», *Journal of Religious Thought*, 43 (1986), pp. 42-58. *Black Womanist Ethics* de K. G. Cannon (Atlanta, Scholars, 1988) es otro excelente ejemplo; y véase *The Christian Century*, 1988 Fall Book Issue, 105:34 (1988), sobre la obra de Alice Walker, Toni Morrison, Zora Neale Hurston y Maya Angelou.

23. R. J. Weems, *Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible* (San Diego, Lura Media, 1988); y un brillante comentario de S. Briggs sobre el lenguaje paulino acerca de la esclavitud y el matrimonio, en especial el vocabulario de Ef 5, en «Sexual Justice and the «Righteousness» of God», en L. Hurcombe (ed.), *Sex and God: Some Varieties of Women's Religious Experience* (London, Routledge & Kegan Paul, 1987), pp. 251-77. La última respuesta a la teología «mujerista» es de S. Brooks Thistlethwaite, *Sex, Race and God: Christian Feminism in Black and White* (New York, Crossroad, 1989).

24. N. Slee, «La experiencia de las mujeres en las parábolas» [capítulo 4 de este libro].

que las teólogas feministas están particularmente interesadas en saber cómo funcionan esas tradiciones, los símbolos de que se sirven, las características de los roles que se dan en su seno, el modo como las tradiciones reflejan los postulados sociales y cómo formulan y reformulan esos postulados, y en especial el modo de hablar de Dios en cuanto al género.²⁵ Las teólogas feministas son optimistas en el sentido de que esperan que las viejas historias puedan ser reformuladas y se inventen otras nuevas para «verbalizar» a Dios de manera inclusivamente humana, que tenga en cuenta a las mujeres (y sus intuiciones) tanto como a los hombres. Los lenguajes que nos mediatizan la realidad divina han cambiado conforme a su relación con los contextos variables, y nos conviene saber que incluso el lenguaje bíblico acerca de Dios puede resultar más inclusivo en cuanto al género de lo que suponemos a primera vista, aunque hay al respecto claras limitaciones. Las teólogas feministas queremos ver si somos capaces de dar un cambio simbólico, moral y teológico, de modo que lleguemos a compartir una nueva visión de la bondad, nos entreguemos a ella y logremos alcanzarla.

El material que sigue es una *antología* del amplio abanico de posibilidades actualmente existente, esto es: todo el trabajo de quienes son explícitamente feministas en su teología. No implica de ningún modo negar que los teólogos varones puedan ser feministas; sólo que, dadas las limitaciones de una selección en un volumen introductorio, su labor no ha sido recogida aquí, aunque sí se hace referencia en las notas a pie de página a algún material suyo de utilidad. Y habría que advertir que me he restringido en exclusiva a la tradición cristiana, aunque me gustaría expresar mi gratitud a quienes con gran premura nos han traducido las relaciones de la mujeres con las tradiciones religiosas no cristianas y con las teologías feministas acordes a las mismas.²⁶

25. R. D. Kahoe, «Social Science of Gender Differences: Ideological Battleground», *Religious Studies Review*, 11:3 (1985), pp. 223-7.

26. Véase, por ejemplo, el libro editado por V. Ramey Mollenkott y citado más arriba en n. 8; igualmente, puede hallarse excelente bibliografía en U. King, *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise* (London, Macmillan, 1989); y C. Erricker y V. Barnett (eds.) (en nombre del Shap Working Party on World Religions in Education) *Women in Religion: World Religious in Education* (London, Commission for Racial Equality, 1988).

PRIMERA PARTE
Tradición Bíblica y Exégesis

□ Sean cuales sean los valiosos materiales que la investigación está recuperando en la actualidad para la teo-logía y la tea-logía de entre los escritos, por o sobre mujeres, caídos en el olvido o arrinconados en la tradición cristiana,¹ nadie duda a la hora de identificar a la decana de este movimiento. Elizabeth Cady Stanton era hija de una familia presbiteriana que hacía lo imposible para resarcir a su padre por la pérdida de sus hijos varones. Ninguna universidad de los Estados Unidos admitía a mujeres hasta que Oberlin empezó a hacerlo en 1834, y Elizabeth no dudó un instante en arrostrar los problemas que fueran necesarios con tal de asegurarse una buena educación, cosa típica en mujeres como ella durante las generaciones sucesivas. Se casó con Henry Stanton y su viaje de luna de miel incluyó también la Convención Contra la Esclavitud habida en Londres en junio de 1840; célebre convención en la que la práctica totalidad de los hombres no permitieron que las mujeres delegadas se sentaran. Logró esconderse en el hueco de una cortina y se le permitió asistir a las sesiones. Fue allí donde tuvo oportunidad de conocer muy bien a Lucrecia Mott, en su día una de las más distinguidas cuáqueras. Se convirtió asimismo en una propagandista entre las mujeres, y cuando volvió a su tierra (Séneca Falls) en 1847 con su nutrida familia, ella y su marido junto con otros registraron la capilla metodista wesleyana en el lugar, y convocaron un encuentro para mujeres. Parafraseando la Declaración de Independencia Americana, promulgaron una Declaración de Principios, y una de sus resoluciones rezaba: «la mujer es igual al hombre, fue intención del Creador que así fuera, y para mayor bien de la raza es imprescindible que sea reconocida como

1. A título de ejemplo, véase P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (+203) to Marguerite Porete (+1310)* (Cambridge, CUP, 1984); véase también K. M. Wilson, *Medieval Women Writers* (Athens, GA, Georgia University Press, 1984) si se quiere ampliar el marco temporal.

tal».² La propia Elizabeth Cady Stanton pronunció un discurso aquel memorable día (19 de julio de 1848) en el que expuso:

Que la mujer viva como es debido. Que experimente su responsabilidad ante su Hacedor. Que sepa que su espíritu está llamado a tan altas cotas como el del hombre, y que su alma requiere alimento tan puro y tan elevado como la de él. Que ella viva *primero* para Dios, y no haga del hombre imperfecto objeto de reverencia y temor. Eduque su responsabilidad como ser consciente y de razón que es. Sepa que todo soporte terreno es débil es inestable, que su única dependencia segura es el brazo del Todopoderoso, y que la verdadera felicidad brota del deber cumplido. Así aprenderá ella la lección de la responsabilidad individual para el tiempo y para la eternidad. Que ni su padre, ni su marido, ni su hermano, ni su hijo, sean como fueren, pueden eximirla de los grandes deberes de la vida ni sustituirla cuando sea llamada a la presencia del gran Escrutador de Corazones en el último día.³

Una de las mujeres presentes fue Charlotte Woodward, que a la sazón contaba sólo diecinueve años, quien vivió soltera para poder ser elegida Presidenta en 1920. Aunque menos impactante que el discurso de *Sojourner Truth* («¿Y no soy yo una mujer?», 29 de mayo de 1851),⁴ el discurso de Elizabeth Cady Stanton la lanzó a toda una serie de campañas y, lo que aquí más nos importa, acometió el proyecto de *The Woman's Bible*. Lo publicó justo dos semanas después de su octogésimo aniversario en 1895, celebrado en la Metropolitan Opera House de Nueva York. Uno de los reconocimientos que se le tributaron en aquella ocasión fue el siguiente:

2. E. Griffith, *In Her Own Right: The Life of Elisabeth Cady Stanton* (Oxford, OUP, 1984), p. 54.

3. E. Cady Stanton, S. B. Anthony, *Correspondence, Writing, Speeches*, ed. con un comentario crítico por E. C. Dubois (New York, Schocken Books, 1981), p. 33. Véase también Z. Eisenstein, «Elizabeth Cady Stanton: Radical-Feminist Analysis and Liberal-Feminist Strategy», en A. Phillips (ed.), *Feminism and Equality* (Oxford, Basil Blackwell, 1987), pp. 77-102; E. Flexner, *Century of Struggle* (Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1959); y E. Rice Hays, *Morning Star: A Biography of Lucy Stone* (New York, Octagon, 1978).

4. Reimpreso de F. D. Gage, *Reminiscences* en L. K. Kerber y J. De Hart-Mathews (eds.), *Women's America: Refocusing the Past* (New York, OUP, 1987), pp. 213-14.

Cualquier mujer que solicita la custodia legal de sus hijos; que encuentra abiertas las puertas de una universidad; que administra una oficina de correos o una biblioteca pública; que emprende una carrera de medicina, de derecho o de teología; que imparte clases o lleva una granja o una tienda o que monta en bicicleta; cualquiera de estas mujeres debe en gran medida su libertad a tu persona y a tus más antiguas y valientes colaboradoras.⁵

Elizabeth Cady Stanton se había rebelado de adolescente contra el presbiterianismo y contra el revivalismo. Siguió leyendo teología durante toda su vida, y con ocasión de la publicación de la *Revised Version* en 1881, aprovechó la oportunidad para poner a su propio equipo de estudiosas a comentar las distintas partes de la Biblia que se refieren a las mujeres. La piedra de toque era atacar a quienes usaban la Biblia para condenar a la mujer a un status secundario. Ella y sus comentaristas no rechazaron la Biblia en general, pero aun así, la publicación del primer volumen en 1895 provocó una profunda división en el grupo de quienes seguían luchando por el sufragio femenino, pues muchas pensaron que a partir de entonces sería mejor desvincularse de cualquier asociación con ella. El libro fue, sin embargo, un *bet-seller*; alcanzó siete ediciones en seis meses y se tradujo a otras lenguas. En 1898, al aparecer el segundo volumen, contaba ya con cerca de treinta colaboradoras en su equipo. Un índice del azaroso recorrido desde Elizabeth Cady Stanton hasta nuestros días es que sólo en 1987 una mujer, Elizabeth Schüssler Fiorenza, llegó a ser la primera Presidenta de la Society of Biblical Literature.⁶

Con todas sus limitaciones, *The Woman's Bible* sigue siendo un libro de lectura útil. Ella supo captar que todo un amasijo de derecho civil y canónico, de Iglesia y Estado, de sacerdotes y legisladores, partidos políticos y confesiones religiosas habían inculcado en las mujeres una convicción fundamental de su inferioridad, y les hizo ver que en absoluto eran inferiores por su supuesta incapacidad para «ser imagen» de Dios.

El primer artículo de esta *Antología* es una valoración de *The Woman's Bible*, junto con algún material extraído de su más amplia y autorizada biografía, escrita por Elisabeth Griffith, *In Her Own Right*:

5. Griffith, *In Her Own Right*, op. cit., p. 209.

6. Véase también el elogio de E. Schüssler Fiorenza sobre Elizabeth Cady Stanton en *In memory of Her* (London, SCM, 1983), pp. 7-14. [traducc. castellana, *En memoria de ella*, Bilbao 1989].

The Life of Elizabeth Cady Stanton (Oxford, OUP, 1984), que pone *The Woman's Bible* en relación con otros frutos de su larga y prolífica vida. El artículo fue escrito por Ruth Page, y tras su lectura podemos pasar a comprobar el impacto del feminismo en los estudios bíblicos. Katharine Doob Sakenfeld nos ha dado recientemente un espaldarazo que viene bien tener presente en la lectura, a saber, que «las estudiosas feministas en todos los campos han dedicado no poca atención a la relación entre su trabajo y el cambio social, por abstruso que pueda parecer el tema que estudien». ⁷ Ser autocríticas y reflexivas en nuestras réplicas es seguir la tradición inaugurada por Elizabeth Cady Stanton, escuchando *todas* las voces de aquellos cuyos puntos de vista no se han tenido a menudo en cuenta, esperando que si las escuchamos tenemos grandes probabilidades de encontrar al Dios que sale a nuestro encuentro. Pero antes, el balance de la importancia de Elizabeth Cady Stanton que nos brinda Ruth Page.

1

RUTH PAGE

The Woman's Bible [La Biblia de la mujer]
de Elizabeth Cady Stanton

En 1869, Hester Vaughan era una mujer de veinte años, abandonada por su marido, que se había puesto a servir en una casa de Philadelphia. Fue seducida, quedó embarazada y fue despedida. Desahuciada, dio a luz a su hijo en una fría buhardilla y sufrió un colapso. Veinticuatro horas más tarde madre e hijo fueron descubiertos. El niño estaba muerto y Vaughan fue acusada de infanticidio. Se le interrogó sin abogado, se le prohibió testificar. Fue hallada culpable y sentenciada a la horca.¹

El cuadro de las penurias de una mujer en un mundo cuyas leyes y normas estaban hechas por hombres ilustra gráficamente los problemas contra los que batalla Elizabeth Cady Stanton toda su vida. En esta ocasión, Vaughan fue perdonada tras las protestas y la publicidad que hicieron algunas mujeres. Stanton usaría el caso como prototipo en sus posteriores ataques contra la doble normativa moral vigente y en contra de que se les negara a las mujeres derechos legales tales como personarse en el juicio en defensa propia o formar parte de los jurados. Desde el momento en que, siendo ella aún niña, había observado cómo cinco hermanas, aunque bien dotadas, no bastaban para consolar a su adorado padre por la muerte de su último hermano, Stanton se propuso adquirir conocimientos, y después relevancia política, para lograr cambiar actitudes y eliminar las lacras legales, sociales y eclesíásticas que pesaban sobre las mujeres. Esta fogosa, elocuente y educada (extraoficialmente) mujer gastó su vida en un apasionado compromiso en pro de la emancipación de la mujer en todos sus aspectos, desde el sufragio hasta el asunto de los «bombachos».

7. K. Doob Sakenfeld, «In the Wilderness, Awaiting the Land: The Daughters of Zelophedad and Feminist Interpretation», *Princeton Seminary Bulletin*, 9:3 (1988), pp. 179-96.

1. E. Griffith, *In Her Own Right: The Life of Elizabeth Cady Stanton* (Oxford, OUP, 1984), p. 159.

Ella era demasiado, incluso para sus compañeros de reforma, hombres o mujeres. Aquellas, por ejemplo, que pertenecían a la Liga Anti-alcohólica de Mujeres Cristianas querían limitarse sólo al sufragio, y esperaban ser premiadas con el voto en atención a la correcta y adecuada asistencia que brindaban a los hombres en la esfera doméstica. Stanton, por su parte, luchó durante toda su vida de adulta contra la noción de que la separación entre hombres y mujeres en distintas esferas era voluntad divina. El voto no era algo que había que esperar como premio de los magnánimos varones y recibir con humilde gratitud, sino un derecho de las mujeres en razón de su humanidad, al igual que había sucedido con los esclavos varones cuando lograron la emancipación. Ganó algunas batallas y perdió otras, pero en 1895, siendo ya octogenaria, Stanton se granjeó este reconocimiento: «Cualquier mujer que solicita la custodia legal de sus hijos; que encuentra abiertas las puertas de una universidad; que administra una oficina de correos o una biblioteca pública; que emprende una carrera de medicina, de derecho o de teología; que imparte clases o lleva una granja o una tienda o que monta en bicicleta; ¡cualquiera de estas mujeres debe en gran medida su libertad a tu persona!».² Si se consiguió todo eso fue a base de tesón, razones y elocuencia, haciendo frente a ridiculizaciones y calumnias. Lo que parecía inconcebible llegó a ser una meta alcanzable, merced también a una creciente red de apoyos. Aunque en el primer tercio de la biografía de Elisabeth Griffith la acción discurre conforme a unos, diríamos, «papeles-patrón» (lo que puede parecer demasiado determinista para una innovadora como Stanton), se nos presenta una admirable relación de sus múltiples intereses, de los rasgos de su personalidad, de los logros y fracasos del movimiento reformador con otros acontecimientos históricos como telón de fondo, de los dolores y gozos de la vida familiar de Stanton (con su nada comprensivo marido y sus siete hijos) y de su labor pública.

Plus ça change, plus c'est la même chose. Aún hoy cabe situar a las mujeres en un abanico que va desde las que creen que el sitio más apropiado para cualquier mujer es el hogar, pasando por las que prefieren un cambio moderado sin hacer zozobrar excesivamente al barco, hasta las que cualquier cosa que perciben como desigualdad la consideran una trompeta que convoca a la acción. Y aunque son cada vez más los hombres que sintonizan al menos con algunos planteamientos, sigue

2. *ibid.*, p. 209

oyéndose entre nosotras el argumento de las «esferas separadas» bajo la fórmula «iguales pero complementarios», propuesta que sigue legitimándose apelando a la Biblia. A las mujeres no deja de parecernos extraño que las exhortaciones bíblicas a ser buenos esclavos y patronos, todo el mundo las califique de consideraciones oportunas en el contexto del siglo I para gentes que esperaban la inminencia del final de los tiempos, mientras que similares exhortaciones relativas a los roles de la mujer y del hombre algunos las consideren atemporalmente valederas, sean cuales fueren las condiciones sociales vigentes. De hecho, leyendo la biografía de Griffith deprime constatar que, aunque muchos de los objetivos de Stanton se hayan conseguido en casos concretos, no hayan significado paralelamente cambios generales de actitudes. Si las actitudes hubieran cambiado realmente, habría dejado de ser noticia que una mujer se dedique a la política, a la ingeniería o al ministerio de la palabra y de los sacramentos (o, por la misma razón, que un hombre se ocupe del hogar). Pero, así son las cosas, cada vez que una mujer está involucrada en uno de esos asuntos o carreras, hay que volver a repetir los mismos y gastados argumentos sobre la capacidad de la mujer.

No obstante, las condiciones reales en las que las mujeres se encuentran hoy en día son incomparablemente mejores que aquellas contra las que tronó la voz de Elizabeth Cady Stanton. El coraje, la fuerza y los logros de su «orgullosa e impropio proceder» (que en su mayor parte ella no disfrutó) le aseguran un lugar destacado en cualquier panteón de la mujer. Aun así, su última apuesta en defensa del status de la mujer le acarreó más oprobio y le restó más simpatías por parte de las mujeres jóvenes que cualquier otra. Se trataba de *The Woman's Bible*, que tras su *succès de scandale* fue rápidamente enterrada y sólo recientemente ha sido recuperada en América y Gran Bretaña. Stanton halló necesario zambullirse en la interpretación de la Biblia porque ésta se usaba como instancia última contra cualquier cambio de condición de las mujeres. «Cualesquiera avances que las mujeres pretendieran llevar a cabo —en educación, empleo o derechos políticos— eran tenidos como contradictorios a la voluntad y a la palabra de Dios tal y como quedaban reveladas en las Escrituras e interpretadas por sus ministros». ³ Como ella misma escribió:

El principal obstáculo en el camino de elevación de la mujer hoy en día es la degradada posición que se le asigna en la religión de todos

3. *ibid.*, p. 210

los países: en la creación, segundona; origen del Pecado; maldita de Dios; el matrimonio para ella, condición de esclavitud; la maternidad, una degradación; inepta para el servicio del altar y en algunas iglesias incluso para cantar en el coro. Tal es su posición en la Biblia y en la religión.⁴

Algunas de estas cosas pueden parecer hoy crueles, pero así eran entonces. Cuando las mujeres no podían administrar sus propiedades, ni pedir el divorcio por motivos de embriaguez o malos tratos, ni tenían ingresos o apoyos a no ser los de su marido, el matrimonio era de hecho «condición de esclavitud» legitimada por los textos bíblicos.

Stanton fue educada como presbiteriana pero sus enseñanzas calvinistas se le antojaban demasiado tenebrosas y su Dios excesivamente punitivo. En 1831, con quince años de edad, escuchó una de las cruzadas de C.G. Finney y, en el que parece ser el momento más emotivo de su trayectoria religiosa, quedó levemente «convertida». Lo que la marcó de modo perdurable de dicha experiencia fue que allí ella había visto cómo se intimaba a la gente a hacer una opción por Dios antes de haber definido *a priori* y libremente su propio status. Por otra parte, ella había oído a mujeres en plataformas públicas dando testimonio y rezando. De hecho, los encuentros revivalistas impulsaban a las mujeres que hacían la experiencia no sólo a hablar sino también a servir al Señor en caridad y filantropía. Y lo hacían juntándose en sociedades que, a su vez, las capacitaba organizativa y políticamente. Las mujeres llegaron a tomar parte en campañas nacionales contra el alcoholismo, o por la abolición de la esclavitud, de manera que muchas de quienes exigían la emancipación de la mujer se habían entrenado en los círculos revivalistas. Pero Stanton buscaba una religión mucho más racional. En Boston quedó maravillada del unitario transcendentalista Theodore Parker, que predicaba un Dios andrógino y se negaba a tomar la Escritura al pie de la letra. Aunque siempre estuvo interesada en asuntos religiosos, en la última parte de su vida éstos parecen trocarse más en temas de estímulo intelectual que de compromiso personal.

Por este motivo, *The Woman's Bible*, de la que la mayoría de comentarios los escribió ella misma, es un trabajo de crítica intelectual y racionalista, como muchas de las producciones de su tiempo. «El objeto es revisar sólo aquellos textos y capítulos que atañen directamente a las mujeres, y también aquellos en los que la mujer destaca por omisión».⁵

4. *ibid.*

5. E. Stanton, *The Women's Bible* (Edinburgh, Polygon, 1985), Preface, p. 5.

Tales pasajes, según la estimación del editor, suponían una décima parte de la Escritura, y el método elegido era el de delimitar el texto en cuestión y después comentarlo. Un comité de hombres acababan de revisar la *Authorized Version of the Bible*; ¡lo que ellos habían hecho también podían hacerlo las mujeres!

Stanton y su equipo estaban asombrosamente al día en la investigación del momento (1895). Para los relatos de la creación supieron poner la fuente Yahvista y la Elohista en columnas paralelas y sacar la conclusión: «es evidente que ambas no pueden ser verdad».⁶ Son conscientes de que se trata de «fábulas» y optan por el relato que representa la igualdad de hombre y mujer en la creación y en su dominio (Gn 1,27s). Aquí, como muy a menudo en *The Woman's Bible*, hay una preocupación por dismantelar punto por punto las interpretaciones que se habían usado para subyugar a las mujeres.

Abundan en el libro valoraciones y perspectivas novedosas. La esposa de Job, por ejemplo, recibe quizá por vez primera un comentario favorable. «Pobre mujer, le había cambiado las hilas (como hacían las mujeres americanas en la Guerra Civil), le había cuidado y servido hasta la extenuación; no nos sorprende que se resignara a verle pasar al seno de Abrahán».⁷ Vashti, que rechazó la invitación del borracho rey Asuero en el libro de Ester, se convierte en una heroína. «Elevándose a las cotas de la autoconsciencia y del auto-respeto, pone su alma a recaudo propio».⁸ Para una mujer del siglo XIX, sometida al varón, eso constituía una liberación. Por otro lado, se da también una refrescante visión de lo que *no* se dice en la Biblia. A propósito de Dt 28,56-64, Stanton escribe: «Al enumerar las bendiciones que le sobrevendrían a Israel si obedecía los mandamientos, nada se les promete a las mujeres, pero cuando llega el turno a las maldiciones, aparece la mujer para recibir su parte».⁹ A menudo se hacen mordaces aplicaciones modernas; en este caso, la mujer «recibe idénticos privilegios que el hombre para ser apresada y ahorcada, pero a diferencia de él, no tiene parte en las leyes, ni en el juicio, ni en el jurado». No es, en efecto, una exégesis desapasionada, sino que aprovecha la oportunidad para torcer un texto hasta sacarle partido. La exégesis masculina, por cierto, en algunos pasajes a duras penas puede ser tildada de desapasionada.

6. *ibid.*, parte I, p. 18.

7. *ibid.*, parte II, p. 95.

8. *ibid.*, parte III, p. 88.

9. *ibid.*, parte I, p. 138.

El Nuevo Testamento sale, en general mejor parado, salvo cuando se trata de objetar los roles que las epístolas les atribuyen a las mujeres. Hay algunas omisiones sorprendentes, incluida la declaración de libertad de Gálatas, en especial 3,28: «no hay varón ni mujer» en Cristo. El status de las mujeres en la primitiva Iglesia ha sido estudiado recientemente por los expertos y las conclusiones coinciden en su mayoría con las de *The Woman's Bible*, tanto tiempo olvidada. «Quien lee el Nuevo Testamento con sentido común y no con una visión sesgada, no se cuestiona el papel activo y relevante de las mujeres en el ministerio primitivo». ¹⁰ En Romanos 16 se les otorga su lugar a Febe y Priscila, mientras que un exégeta varón (Chalmers) decía que si Priscila ayudó realmente a Pablo, debió de ser como «maestra de mujeres y niños»; clara muestra de esa «visión sesgada» a tenor de lo que se dice en Hechos 18,26.

¿Qué tipo de gente serán las vírgenes sensatas? Son «convocadas para cumplir una importante obligación a medianoche, solas, en la oscuridad, sin compañía alguna... Deben depender de sí mismas, sin otro soporte, y acarrear con las consecuencias de su desprovisión y nesciencia». ¹¹ La abnegación que conlleva el servicio a los hombres no les valdrá de nada para semejante misión. «Vírgenes sensatas son aquellas ... que se han asegurado un desarrollo sano, feliz y cabal... de modo que cuando llegan las oportunidades y responsabilidades de la vida, ellas pueden estar completamente dispuestas a disfrutar de las unas y capacidades para asumir las otras». ¹² Como bien ilustra esta cita, el libro tiene un tono poco espiritual; lo que es de rigor dado el marco racionalista en el que se mueve. Quizá los libros espirituales escritos por señoras devotas hubieran sido menos amenazadores. Buena parte de la exégesis histórica, en cambio, se sitúa en esa época, y muchos de sus descubrimientos son tenidos en cuenta y puestos a disposición del público por estas exégetas femeninas.

The Woman's Bible, y todo lo que subyace detrás de ella, es un claro exponente de la perenne dificultad que supone utilizar la Biblia como pauta para la vida y la moralidad de las sociedades cambiantes. Aplicar directamente los textos y las prescripciones bíblicas casi al pie de la letra y de modo supuestamente atemporal es el método más fácil y aparen-

10. *ibid.*, parte II, p. 154.

11. *ibid.*, parte II, p. 123.

12. *ibid.*, parte II, p. 126.

temente más fiel. Pero de hecho puede, como sucede en el caso de las mujeres, ir en contra del amor, la reconciliación y la justicia, que son los valores vertebradores de la Biblia. Lo ideal sería, en cambio, en este como en otros muchos casos, ese mucho más exigente y delicado «diálogo continuo» entre las instrucciones coyunturales bíblicas y el siempre cambiante contexto ético, que Paul Lehmann recomienda. ¹³

□ Quienes quieran profundizar en el tema de la relación entre investigación femenina e investigación bíblica, les será útil leer el trabajo de Dorothy C. Bass sobre el particular en el *Journal for the Study of the Old Testament* (22 de febrero de 1982), pp. 6-12. El número está dedicado a los efectos que han causado los estudios feministas en los estudios bíblicos y contiene artículos introductorios de firmas familiares en este campo. Asimismo, dos colecciones de gran utilidad son las editadas por Adela Yarbro Collins, *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (Chico, CA, Scholars, 1985) y Letty Russell, *Feminist Interpretation of the Bible* (New York and Oxford, Basil Blackwell, 1985).

Como en tiempos de Elizabeth Cady Stanton, es inútil menospreciar la influencia de la tradición bíblica como si dependiera de la valoración o del uso que uno haga de ella. El contexto político ha cambiado: de las campañas contra la esclavitud y de las luchas por el voto y la educación de muchachas y mujeres, hemos pasado a reivindicar la paz, la reproducción artificial humana y el «derecho al aborto», por ejemplo. ⁸ Pero el problema del uso de la Biblia para respaldar lo que se consideran reclamos oportunos en pro de los derechos sociales, eclesiales o educacionales de las mujeres sigue necesitando un tacto exquisito. ⁹ Además, por lo que respecta a las

13. P.L. Lehmann, *Ethics in a Christian Context* (London, SCM, 1963), p. 29.

8. Véase B. Wildung Harrison, *Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion* (Boston, Beacon Press, 1983), en especial las pp. 96-118 acerca de la teología/espiritualidad feminista sobre este lugar común; y «Feminist Approaches», en P. Beattie Jung y T. A. Shannon (eds.), *Abortion and Catholicism: The American Debate* (New York, Crossroad, 1988), pp. 99-180.

9. Véase, por ejemplo, L. Dawson Scanzoni y N. A. Hardesty, *All We're Meant To Be: Biblical Feminism for Today* (Nashville, Abingdon, 1974¹, 1986²).

teólogas feministas, lo que ahora está exigiendo un pormenorizado análisis, sin tapujos de ningún tipo, no son precisamente los textos bíblicos, sino lo que los arroja: el lastre de siglos de hábitos exegéticos, de prácticas y tradiciones eclesiológicas. Pareciera como si todo cuanto contribuye a lo que las mujeres consideran un medio de «opresión» en lo que a sus vidas respecta, no llevara el peso de la «autoridad» de «revelación divina» para ellas, por mucho que lo fundamenten en la tradición, pese a su ambigüedad. Por el momento, fijémonos en algunos de los avances en la investigación bíblica derivados del impulso que le imprimieron Elizabeth Cady Stanton y sus amigas.¹⁰

Entre las estudiosas del Antiguo Testamento, descuella Phyllis Trible,¹¹ quien ya en 1973 consideraba que «las Escrituras y la Liberación de las Mujeres se encuentran y... conviene que dicho encuentro no sea hostil». En su ponencia para la American Academy of Religion,¹² admitía que el «patriarcado» hace referencia a la sociedad machista y al Dios de los padres que encontramos en la Escritura, pero argüía que la *intencionalidad* de la fe bíblica no es ni crear ni perpetuar dicho patriarcado sino generar la salvación tanto de las mujeres como de los hombres. Sus dos obras fundamentales ilustran bien sus dificultades y expectativas. *Texts and Terror: Literary Feminist Readings of Biblical Narratives [Textos y Terror: Lecturas literarias feministas de las narraciones bíblicas]* (Philadelphia, Fortress Press, 1984) habla muy a las claras del presente cuando estudia las historias de Agar, Tamar y Ammón, de la hija de Jefe y de la anónima

10. R. Coggins, «The Contribution of Women's Studies to Old Testament Studies: A Male Reaction», *Theology*, 91 (1988), pp. 5-16.

11. P. Trible, «Women in the Old Testament», *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, (Nashville, Abingdon, 1976), pp. 963-6; y véase su artículo «God, Nature Of, in the Old Testament» en el mismo volumen.

12. P. Trible, «Depatriarchalizing in Biblical Interpretation», *Journal of the American Academy of Religion*, 41:1(1973), pp. 30-48. Véase también A. L. Laffey, *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective* (Philadelphia, Fortress Press, 1988); P. Bird, «The Place of Women in the Israelite Cultus», en P. D. Miller Jr, P. D. Hanson, S. Dean McBride (eds), *Ancient Israelite Religion* (Philadelphia, Fortress Press, 1987), pp. 397-419; C. Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (New York, OUP, 1988).

concubina de Jueces 19. (Y, dicho sea de paso, un modo de acercarse al tratamiento que Phyllis Trible hace de esas historias es abordar sus páginas como si de un guión se tratara, para ser leídas en voz alta, prescindiendo de los tecnicismos. No es preciso saber hebreo para poder adentrarse en sus comentarios). Su otra gran obra, *God and the Rethoric of Sexuality [Dios y la Retórica de la Sexualidad]* (Philadelphia, Fortress Press, 1978), representa sus expectativas. Mientras que no es difícil encontrar en la Escritura textos en los que se indique la inferioridad, la subordinación y el abuso de las mujeres, esas mismas Escrituras contienen igualmente desafíos a semejante menosprecio, no sólo en las figuras de algunas de las mujeres notables de la tradición judía, sino, y eso es lo importante por insospechado, en la remota fuente de Génesis 2 y 3. La interpretación de Génesis que hace Phyllis Trible se convierte en la llave para abrir algunos de los intrincados sentidos del Cantar de los Cantares; y le dedica la máxima atención a algunas de las metáforas de Dios en las que intervienen imágenes femeninas y masculinas. Su clave teológica más importante brota de la propia Escritura, y rastrea el recorrido de una metáfora singular (entrañas/compasión) que ilumina las imágenes femeninas, o relativas a lo femenino, sobre Dios.

Un ejemplo curioso del «léxico de nacimiento» es el de Deuteronomio 32,18, que usa dos metáforas para referirse a Dios. Una es la de «roca», que puede relacionarse con alguien que resiste o con alguien que engendra. La otra es la de los dolores del parto, así en la RSV: «La Roca que te engendró desdeñas y olvidas a Dios que te ha dado a luz». Mayer I. Gruber¹³ piensa, también otros, que tal vez ella haya forzado en exceso sus argumentos a la hora de identificar las imágenes femeninas, o relativas a lo femenino, sobre Dios en ciertos momentos, pues las referencias a la compasión de Dios no tienen por qué ser referencias al, por así decir, Dios-femenino. So pena de apurar en exceso la relación etimológica del sustantivo «entrañas» y del verbo «compadecerse». Sin embargo, el propio Mayer Gruber, al analizar las expresiones maternas acerca de Dios que pueden hallarse en el segundo y en el tercer Isaías, acaba por darle la razón de que las metáforas sobre Dios son más «femeninas» de

13. M.I. Gruber, «The Motherhood of God in Second Isaiah», *Revue Biblique*, 90(1983), pp. 351-9. Véase también F. Young, «The Woman In Travail», en su libro, *Can These Dry Bones Live?* (London, SCM, 1982), pp. 43-53.

lo que habitualmente creemos. La más sorprendente de dichas metáforas se halla en la yuxtaposición que en Isaías 42,13-14 se hace de Dios como varón guerrero y como mujer parturienta. Algunos exégetas (varones) han sugerido que un guerrero es «activo» y una mujer en trance de parto es «pasiva», olvidando que en el parto, al menos en el parto «natural», la mujer es activa, como Dios en Isaías: «Como una parturienta me quejaré, resoplaré y jadearé a la vez». Mayer Gruber concluye, de hecho, que profetas tales como Jeremías y Ezequiel fracasaron en el intento de terminar con la idolatría en Israel, mientras el segundo Isaías fue capaz de proclamar a Dios entre no-judíos precisamente porque supo poner de relieve que un valor divino está adscrito a *ambos* sexos.

Podemos pasar a leer un conciso y cabal artículo de Phyllis Trible.

2

PHYLLIS TRIBLE

Hermenéutica Feminista y Estudios Bíblicos

Nacida y crecida en una tierra patriarcal, la Biblia está preñada de imágenes y lenguaje masculinos. Durante siglos, los intérpretes han explorado y explotado este lenguaje masculino en la formulación de la teología: para moldear los contornos y el contenido de la Iglesia, de la sinagoga y de la academia; y para decir a los seres humanos —mujeres y varones— quiénes son, qué reglas han de seguir, cómo deben comportarse. Tan armoniosa ha parecido siempre esta asociación de Biblia y sexismo, de fe y cultura, que son pocos los que se han atrevido a cuestionarla.

En esta última década, sin embargo, se han lanzado desafíos en nombre del feminismo; las cosas no pueden seguir así. Como postura crítica de la cultura a la luz de la misoginia, el feminismo es un movimiento profético que analiza el statu quo, emite un juicio e invita al arrepentimiento. De diferentes maneras, semejante reto hermenéutico quiere entablar un diálogo recíproco con la Biblia desde su lejanía, complejidad, diferencia y contemporaneidad que sea capaz de procurar una comprensión renovada tanto del texto como del intérprete. En consecuencia, voy a analizar tres aproximaciones al estudio de las mujeres en la Escritura. Aunque los puntos de vista adoptados aquí pueden aplicarse igualmente a la literatura intertestamentaria y al Nuevo Testamento, me centraré en la Biblia hebrea.

Cuando las primeras feministas examinaban la Biblia, el énfasis se ponía en documentar las veces que las mujeres salían mal paradas. Las comentaristas constataban los apuros de la mujer en Israel. Menos deseada por sus padres que un niño varón, la niña permanecía junto a su madre, pero su padre controlaba su vida hasta que se la entregaba a otro hombre para el matrimonio. Aun cuando estas dos autoridades masculinas se permitieran maltratarla o incluso abusar de ella, ella tenía que so-

meterse sin rechistar. Lot ofreció sus hijas a los hombres de Sodoma para proteger a un huésped varón (Gn 19,8); Jefté sacrificó a su hija con tal de no revocar un voto estúpido (Jc 11,29-40); Amón violó a su medio hermana Tamar (2Sm 13); y el levita de la montaña de Efraín les echó una mano a otros varones en la traición, violación, asesinato y despedazamiento de su propia concubina (Jc 19). Aunque no todas las historias en las que aparecen hombres y mujeres son tan terribles, la literatura narrativa deja, sin embargo, muy claro que desde que nace hasta que muere, la mujer hebrea pertenece a los hombres.

Lo que la narrativa nos muestra, el corpus legislativo lo amplifica. Definidas como propiedad de los hombres (Ex 20,17; Dt 5,21), las mujeres no tienen el control de sus propios cuerpos. Un hombre esperaba desposar a una virgen, aunque su virginidad no tenía por qué estar intacta. Una mujer culpable de una fornicación pasada injuriaba el honor y la autoridad tanto de su padre como de su marido. La pena era la lapidación (Dt 22,13-21). Además, la mujer no tenía derecho al divorcio (Dt 24,1-4) y muy a menudo ni siquiera derecho a propiedad alguna. Excluida del sacerdocio, era considerada mucho más impura que el varón (Lv 15). Incluso su valor monetario era menor (Lv 27,1-7).

Evidentemente, la óptica feminista pone de manifiesto de modo aplastante la inferioridad, la subordinación y el abuso de que son objeto las mujeres en la Escritura. Si bien el enfoque ha dado lugar a diferentes conclusiones. Hay quienes consideran la fe bíblica de irremediablemente misógina, aunque semejante valoración no logra evaluar el asunto dentro de los límites de la cultura israelita. También los hay que, por desgracia, utilizan estos datos para alimentar sentimientos antisemitas. Y quienes leen la Biblia como un documento histórico carente de cualquier autoridad en la actualidad y, por ende, indigno de tenerse en cuenta. Surge entonces la pregunta «¿Y a quién le importa?». También hay quienes sucumben a la desesperación por el omnipresente poder macho que la Biblia y sus comentaristas mantienen sobre la mujer. Y quienes, en fin, no conformes con que un dictamen contra las mujeres constituya la última palabra, insisten en que texto e intérpretes abren posibilidades mucho más favorables.

Este último enfoque surge del primero, modificándolo. Algunas feministas, tras rastrear en la propia Escritura una crítica al patriarcado, se centran en descubrir y recuperar tradiciones que pongan en tela de juicio la cultura. Esta tarea comporta sacar a la luz textos olvidados y reinterpretar otros más familiares.

Entre los olvidados destacan las descripciones de la divinidad como mujer. Un salmista declara que Dios es una comadrona (Sal 22,10-11): «Sí, tú del vientre me sacaste / me diste confianza a los pechos de mi madre».

Como resultado, Dios se vuelve madre, a quien se le confía el niño desde el nacimiento: «A ti fui entregado cuando salí del seno / desde el vientre de mi madre eres tú mi Dios». Aunque este poema no llega a una ecuación total, en él las imágenes femeninas sirven para reflejar la actividad divina. Lo que este salmo sugiere, Deuteronomio 32,18 lo hace explícito: «¡Desdeñas la Roca que te dio el ser, olvidas al Dios que te dio a luz!».

Aunque la RSV traduce acertadamente «the God who gave you birth» [lit.: el Dios que te dio nacimiento] la traducción está dulcificada. Habría que remarcar la descripción de Dios como una mujer pariendo, pues el verbo hebreo en cuestión tiene exclusivamente este significado. (Es escandalosa, pues, la traducción que ofrece la Biblia de Jerusalén [inglesa]: «you forgot the God who fathered you» [«olvidas al Dios que te engendró»; adviértase la presencia de la palabra *padre* en el verbo *fathered*]). Otro ejemplo de imagen femenina es la metáfora del seno presente en la raíz hebrea *rhm*. En esta forma singular la palabra denota el órgano físico exclusivo de la mujer. En plural, connota la compasión de ambos seres humanos y de Dios. El Dios compasivo (*rahum*) es Dios madre. (Ver, por ejemplo, Jer 31,15-22). Durante siglos, sin embargo, traductores y comentaristas han olvidado estas imágenes, con desastrosos resultados para Dios, para los hombres y para las mujeres. Reclamar la imagen de Dios mujer implica hacerse consciente de la idolatría machista de la que durante tanto tiempo ha estado infestada la fe.

Si las interpretaciones tradicionales han descuidado las imágenes femeninas de Dios, lo mismo han hecho con las mujeres, especialmente con las que se oponían a la cultura patriarcal. La hermenéutica feminista, por contra, resalta dichas figuras. Un *collage* de las mujeres del Éxodo sirve para mostrar ese énfasis. Así, los estudiosos se apresuran tanto a tocar el tema del nacimiento de Moisés que apenas se detienen en los prolegómenos que preparan dicho acontecimiento (Ex 1,8 – 2,10). Las primeras que se oponen al faraón son dos mujeres esclavas; se niegan a matar a los recién nacidos. Obrando por su cuenta, sin requerimiento o ayuda de varones, frustran los planes del opresor. Es muy revelador que la memoria haya conservado los nombres de esas mujeres, Sifrá y Puá, mientras que la identidad del rey ha sido borrada tan eficazmente que

se ha convertido en tema de innumerables disertaciones doctorales. Lo que esas dos mujeres hicieron no tardaron en secundarlo otras mujeres hebreas:

«Concibió la mujer y dio a luz un hijo; y viendo que era hermoso lo tuvo escondido durante tres meses. Pero no pudiendo ocultarlo ya por más tiempo, tomó una cestilla de papiro... metió en ella al niño y la puso entre los juncos, a la orilla del Río. La hermana del niño se apostó a lo lejos para ver lo que pasaba» (Ex 2,2-4).

De modo pacífico y sigiloso el desafío se traduce en el esquema de madre / hermana que hacen lo imposible por salvar a su hijito / hermanito, acción que se engrandece cuando aparece la hija del faraón en la orilla del río. Ordena a su sierva que le acerque el cesto, lo abre la princesa, ve un niño llorando dentro y se compadece de él aun sabedora de su identidad hebrea. La mismísima hija del faraón se alinea con las hijas de Israel. Se rompe la lealtad filial; se saltan las barreras de clase; se superan las diferencias políticas y raciales. La hermana, que lo presencia todo a lo lejos, se atreve a sugerir la solución: un ama de cría hebrea para el bebé; que no es otra que su propia madre. Desde su perspectiva humana, por tanto, la fe del Éxodo desencadena una acción feminista. Las mujeres ignoradas por los teólogos son las primeras en cuestionar las estructuras opresoras.

Esta segunda vía de aproximación no sólo se preocupa de recuperar a las mujeres olvidadas, sino también de reinterpretar a las más conocidas, comenzando por la primera mujer en el relato de la creación de Gn 2-3. Contrariamente a la tradición, ella no fue creada como auxiliar o subordinada al hombre. De hecho, muy a menudo la palabra hebrea *'ezer* (auxilio) connota superioridad (Sal 121,2; 124,8; 146,5; Ex 18,4; Dt 33,7.26.29), lo que plantea una muy distinta problemática sobre esta mujer en cuestión. Aunque el subsiguiente giro «adecuada a él» o «similar a él» atempera la connotación de superioridad y subraya la reciprocidad de mujer y varón.

Más adelante, cuando la serpiente habla con la mujer (Gn 3,1-5), usa formas verbales en plural, haciendo de ella la portavoz de la pareja humana, cosa rara en una cultura de corte patriarcal. Entabla ella una discusión teológica inteligente, llevando el caso al tema de la obediencia con mayor ahínco de lo que Dios había hecho: «Del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: «No comáis de él *ni lo toquéis*, so pena de muerte». Si el árbol no se puede tocar, con mayor razón no se podrá comer de su fruto. De este modo la mujer pone «un seto en

torno a la Torah», al estilo de sus sucesores rabínicos que desarrollarán ese procedimiento para proteger la ley divina y asegurar la obediencia.

Al hablar tan autorizada y claramente, la primera mujer se nos presenta como teóloga, moralista, hermeneuta y rabí. Al desafiar los estereotipos patriarcales, da al traste con lo que la Iglesia, la sinagoga y la academia han predicado sobre la mujer. Del mismo modo, el hombre «que estaba con ella» (muchas traducciones omiten esta frase crucial) en toda la escena de la tentación no es moralmente superior. A todas luces este pasaje nos presenta una pareja muy distinta a la de interpretaciones tradicionales. Al reivindicar a la mujer, la hermenéutica feminista aporta nueva luz a la imagen femenina de Dios.

Estos y otros descubrimientos interesantes de una contra-literatura de cuño femenino no eliminan, con todo, el tufo machista de la Escritura. En otras palabras, esta segunda perspectiva ni desautoriza ni olvida las aportaciones de la primera. Pero sí que funciona como una teología del resto.

La tercera aproximación consiste en contar de nuevo *in memoriam* ciertos y terribles relatos bíblicos, haciendo relecturas con empatía hacia las mujeres ultrajadas. Si la primera perspectiva documenta histórica y sociológicamente la misoginia, esta se apropia de esos datos poética y teológicamente. Al mismo tiempo, no deja de buscar ese resto en lugares insospechados.

La traición, la violación, el asesinato y el descuartizamiento de la concubina de Jueces 19 es un buen ejemplo. Cuando los perversos hombres de la tribu de Benjamín exigen «conocer» al huésped, éste les echa a su concubina. Durante toda la noche la violan; de madrugada ella vuelve a donde está su dueño y señor. Sin piedad, él le ordena que se levante para marchar de allí. Ella no responde, y al lector se le deja adivinar si sigue con vida o está ya muerta. Sea como fuere, el señor coloca su cuerpo sobre la borriquilla y continúa su camino. Cuando llegan a su casa, el señor corta en trozos a la concubina y los manda a las distintas tribus de Israel a modo de grito de guerra contra el crimen cometido contra *él* por los hombres de Benjamín.

Al final del relato se les pide a los israelitas que «piensen en ello, pidan consejo y tomen una decisión» (Jc 19,30). De hecho, Israel reacciona, con descontrolada violencia. Se sigue una carnicería; la violación, el asesinato y despedazamiento de una mujer perdona crímenes similares de cientos y cientos de mujeres. El narrador (o editor) reacciona, no obstante, de diferente modo, sugiriendo la solución política de la mo-

narquía que acabe con la anarquía de los jueces (Jc 21,25). La solución no es tal. En tiempos de David había rey en Israel y, sin embargo, Amón viola a Tamar. ¿Cómo escucharemos hoy, entonces, este antiguo y atroz relato al toparnos con las recomendaciones de «pensar en ello, pedir consejo y tomar una decisión»? Una aproximación feminista, que tenga en cuenta la respuesta del lector, interpreta la historia en memoria de la concubina, como una llamada al recuerdo de su sufrimiento y muerte.

De modo similar, el sacrificio de la hija de Jefté da fe de la impotencia y abuso de que es objeto una muchacha en tiempos de los jueces (Jc 11). Ninguna interpretación podrá salvarla del holocausto o mitigar el insensato voto de su padre. Pero sí que podemos, en lugar de contentarnos con acusar al padre, reclamar la hermandad con la hija. Al releer su historia, nosotras presencializamos a las hijas de Israel a quienes ella recurrió en los últimos días de su vida (Jc 11,37). Así subrayamos el epílogo, descubriendo de paso una traducción alternativa.

Tradicionalmente, el final se ha leído así: «La joven no había conocido varón. Y se hizo costumbre en Israel: de año en año las hijas de Israel iban a lamentarse cuatro días al año por la hija de Jefté el galadita» (11,40). Puesto que el verbo *se hizo* está en forma femenina (el hebreo no tiene neutro), cabe hacer esta otra lectura: «Aunque la joven nunca había conocido varón, *ella* llegó a ser una institución [costumbre] en Israel. Año tras año las hijas de Israel iban a llorar a la hija de Jefté el galadita, cuatro días al año». En virtud de esta versión podemos entender la historia de otro modo. La anónima virgen se torna una institución en Israel porque las mujeres con quienes eligió gastar sus últimos días no permitieron que ella cayera en el olvido, antes establecieron un memorial vivo. Interpretar estas historias dramáticas en memoria de las mujeres constituye, sin duda, otro modo de cuestionar el patriarcado de la Escritura.

He expuesto aquí tres aproximaciones feministas al estudio de la mujer en la Escritura. La primera explora la inferioridad, la subordinación y el abuso de que son objeto las mujeres en el Israel antiguo. Desde semejante contexto, la segunda prosigue una contra-literatura que constituye de por sí una crítica al patriarcado. Sirviéndose de ambas, la tercera releo empáticamente las historias atroces sobre mujeres. Aunque interrelacionadas, estas tres perspectivas admiten distinción. La elegida dependerá de la ocasión y del talento e intereses de quien interpreta. Además, en su trabajo, la hermenéutica feminista adopta una variedad de metodologías y disciplinas. Arqueología, lingüística, antropología, crí-

tica histórico-literaria..., todas tienen algo que aportar. De ese modo el conocimiento del pasado es mayor y más profunda la lección que se saca para el presente.

Por último, hay más perspectivas sobre el tema de la mujer en la Escritura que las contempladas en este artículo. Por ejemplo, apenas he mencionado el problema de las traducciones sexistas que, están recibiendo, de hecho, concienzuda atención por parte de no pocos estudiosos, varones y mujeres. Pero tal vez he dicho bastante como para mostrar que de variados y diversos modos la hermenéutica feminista está haciendo tambalear interpretaciones antiguas y nuevas. Con el tiempo quizá fructifique una teología bíblica de la mujer (no ya incluida bajo la etiqueta de la humanidad) arraigada en la bondad de la creación femenina y masculina. Mientras tanto, la fe de Sara y Agar, de Noemí y Rut, de las dos Tamar y de una nube de otros testimonios autorizan y dignifican el empeño.

□ En línea con el artículo de Phyllis Trible, he querido incluir un ejemplo de exégesis feminista que ilustre la opinión de Elizabeth Schüssler Fiorenza de que no debíamos pintar a las mujeres judías de entrada con términos negativos (*En memoria de ella*, pág. 118). El ensayo de Toni Craven versa sobre la continuidad y el cambio en las creencias y comportamientos de una comunidad de alianza.

3

TONI CRAVEN

Tradición y costumbres en el libro de Judit

En un artículo titulado «Life, faith, and the Emergence of Tradition» [Vida, Fe y el Alborear de la Tradición]¹, Walter Harrelson sostiene que la continuidad y el cambio son los distintivos de las tradiciones israelitas. Plantea él que cada generación da forma a la tradición conforme a moldes acordes a su propia experiencia: «La tradición no permanece fija, crece».² Así, las mujeres y los hombres en el Israel antiguo preservaron, cuestionaron y se apropiaron de las creencias y prácticas religiosas de su sociedad.³ Entre quienes reinterpretaron de modo radical las tradiciones haciendo saltar determinadas costumbres del estilo de vida, se cuentan Rut, Ester y Judit.⁴ Son las únicas mujeres que dan título a algún libro de la Biblia. Su canonicidad indica que la comunidad dio por válidas sus hazañas, considerándolas interpretaciones autoritativas de la alianza. Cotejando sus relatos cobra luz la participación de estas mujeres en el proceso hermenéutico de continuidad y cambio, y descuella la singular contribución de Judit.

1. En D. A. Knight (ed.), *Tradition and Theology in the Old Testament* (Philadelphia, Fortress Press, 1977), pp. 11-30.

2. *ibid.*, p. 23.

3. Véase, en especial, la discusión de Harrelson sobre el carácter revolucionario de la tradición, *ibid.*, pp. 25-7.

4. Mientras que los libros de Rut y Ester los encontramos en el Texto Masorético, el de Judith y la versión ampliada del de Ester aparecen sólo en la LXX. El libro de Judit recibe la designación de deuteroacanónico entre los romano-católicos y de apócrifo entre judíos y protestantes. Para un reciente estudio sobre estos tres libros, véase J. F. Craghan, «Esther, Judith, and Ruth: Paradigms for Human Liberation», *Biblical Theology Bulletin*, 12 (1982), pp. 11-19.

Equivalentes canónicos

En cuanto a la destreza compositiva⁵ los relatos de Rut, Ester y Judit son muy similares. El argumento de los tres va de la tragedia al triunfo merced a la decidida intervención de personajes femeninos.⁶ El éxito no lo consiguen con milagros o promesas divinas. Salen victoriosas porque usan con acierto los recursos humanos que tienen a su disposición. En una situación de hambre y muerte, Rut hace caso de los consejos de su suegra Noemí para asegurarse un esposo y un hogar (Rut 3,1-5). Estando el pueblo judío amenazado de extinción, Ester logra la caída del enemigo persuadiendo al rey persa a actuar conforme a sus deseos (Ester 5,1 - 7,10). Cuando los israelitas están a punto de rendirse a los asirios, Judit libra a su comunidad, primero decapitando al general enemigo y liderando después una contraofensiva militar (Judit 8 - 13). Cada una de ellas es sujeto, no objeto, de su propia historia.

Las jerarquías sociales en estos relatos, sin embargo, están dominadas por los varones. Independientes, son los hombres, y son ellos quienes toman las decisiones. Por ejemplo, en Rut, los ancianos de Belén deciden el futuro de Noemí y su nuera (4, 1-12). En Ester, los hombres consiguen que el rey decreta que las mujeres del imperio persa rindan honor y obediencia a sus maridos (1, 15-22). En los capítulos iniciales de Judit, los hombres de Jerusalén y Betulia controlan todos los cargos políticos

5. Para demostrarlo, véase esp. P. Tribble, «A Human Comedy», en *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia, Fortress Press, 1978), pp. 166-99; S. B. Berg, *The Book of Esther, Motifs, Themes and Structures* (SBL Dissertation Series 44; Missoula, Scholars, 1979); L. Alonso-Schökel, «Narrative Structures in the Book of Judith», in *The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, Colloquy 11* (Berkeley, Graduate Theological Union, 1975), pp. 1-20 [«Estructuras narrativas en el libro de Judit» en L. Alonso Schökel, *Hermenéutica de la Palabra*, vol. II, Madrid 1987, pp. 383-404] y T. Craven, *Artistry and Faith in the Book of Judith* (SBL, Dissertation Series, Chico, Scholars, 1983).

6. En la medida en que cada uno de estos tres libros están teñidos de incongruencia e ironía y rematados con un final feliz, cabe denominarlos en puridad «comedias». Véase Tribble, *op. cit.*, Craven, *op. cit.*, pp. 219-21. Cf. también W.C. Booth, *A Rhetoric of Irony* (Chicago, University of Chicago, 1975) y E. M. Good, *Irony in the Old Testament* (Philadelphia, Westminster, 1965), pp. 14ss.

y religiosos y toman todas las decisiones. Incuestionablemente, Rut, Ester y Judit son historias de «mujeres en un mundo de hombres».⁷

No obstante, dentro de este medio patriarcal, las tres mujeres se muestran independientes, tomando sus propias decisiones y tomando la iniciativa de modos poco convencionales. Tras quedarse viuda, Rut desoye el consejo de Noemí de volverse con los suyos (1,8); pero cuando llega la siega de la cebada, atiende la sugerencia de su suegra de «descubrir los pies» de Boaz y ofrecérselo (3,6-9). Tanto Rut como Noemí obran de un modo radicalmente opuesto a los tradicionales patrones patriarcales. También el comportamiento de Ester es irregular. En cuanto candidata al harén del rey de Persia, obedece la orden de Mardoqueo de conservar secreta su identidad judía (2,20); pero en calidad de reina desoye en un primer momento la orden de éste de suplicar al rey Asuero que prohíba la destrucción de los judíos (4, 8-11). Al final, Ester accede a presentarse espontáneamente ante el rey, pero declara que semejante acción está fuera de la ley y puede acarrearle la muerte (4,16). Aunque Judit obedece puntiliosamente las normas religiosas, ayunando sólo cuando lo permite la ley (8,6) y comiendo y bebiendo sólo alimentos puros incluso cuando está en el campamento enemigo (12,2-4.19), ella rechaza la autoridad viril como un absoluto. Cuando Ozías le dice que rece para que llueva, ella responde reprendiéndole por su falta de fe y exigiéndole a él y a los otros oficiales de Betulia que la escuchen (8,32; cf. 8,11). Decide por su cuenta y riesgo presentarse ante el enemigo con una emboscada que culmina en un asesinato (Judit 9-13). No sólo se le permite a esta mujer una conducta desacostumbrada, sino que resulta elogiada porque merced a sus actos la tradición se salva.⁸

Detrás de cada uno de estos relatos asoman unas motivaciones teológicas. Incluso aun cuando Dios no es mencionado en el texto hebreo de Ester, la narración es una historia de rescate en la que una mujer

7. Aunque parte de un comentario sobre el libro de Rut, estas palabras son igualmente ciertas para el libro de Ester y el de Judit: «Son a la par mujeres en una cultura, mujeres contra una cultura y mujeres transformadoras de una cultura. Su vida entera es puro riesgo. Y ese riesgo es un legado de fe hoy en día para cuantos tienen oídos para oír las historias de unas mujeres en un mundo de hombres». Tribble, *op. cit.*, p. 196.

8. En el más práctico de los sentidos estas mujeres se afanan por mantener y modelar las tradiciones de Israel. Sobre la «tradición práctica» véase D. A. Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel* (SBL Dissertation Series 9, rev. edn., Missoula, Scholars, 1975), p. 1.

aparece como mediadora que mantiene la libertad del pueblo de la alianza.⁹ La fiesta de Purim, instaurada a partir de esta historia (9,1-28), celebra la liberación de los judíos por parte de Dios. Y, por extensión, el relato adquiere dimensión teológica. En Rut, narrador y comunidad le reconocen a Dios de modo más explícito el papel del que bendice y maldice por caminos ocultos.¹⁰ Por ejemplo, aunque Dios no aparece personalmente, Noemí da por sentado que es el Altísimo quien ha provocado su desgracia (1,13.20-21) y el narrador reconoce que es Dios quien hace que Rut conciba (4,13). Las mujeres de Belén hacen la sorprendente declaración de que el Señor ha restaurado la heredad de Noemí dándole una nuera que le es más valiosa que siete hijos (4,14-15). Asimismo, en Judit, Dios aparece entre bambalinas como aquel que otorga o retira la bendición. Esta historia es una lucha entre adversarios que abogan por la causa respectiva de dioses opuestos. Holofernes invoca a Nabucodonosor como alguien a quien se le debe obediencia; Judit se remite a Yahweh como el protector de Israel. El pueblo de la alianza ha de decidir cuál es el Dios que da y quita la vida. De modo que todo el libro plantea la cuestión de la identidad del verdadero Dios de Israel. En suma, el entramado teológico es periférico en Ester, oculto en Rut, pero central en Judit.

El parangón entre Rut, Ester y Judit pone de manifiesto cómo la tradición sufre modificaciones similares al ser reinterpretada. Cada historia es un escaparate del cambio. Pero mientras que en los relatos de Rut y Ester la alteración de la concepción teológica es algo colateral, en el libro de Judit constituye su objetivo central. Esta mujer declara inválida de modo inequívoco la teología contemporizadora.¹¹ Al igual que Rut, Judit conoce a un Dios que actúa de modo oculto; a diferencia de Rut, ella habla abierta y directamente de ese Dios. Como Ester, Judit usa su sexualidad en beneficio propio; pero a diferencia de Ester, Judit preserva su pureza aun cuando se gana el favor de aquellos a quienes

9. Sobre el significado religioso y la teología del libro de Ester, véase Berg, *Book of Esther, op. cit.*, pp. 173-87.

10. Véase R. M. Hals, «Analysis of References to God», en *The Theology of the Book of Ruth* (Facet Books, Biblical Series 23; Philadelphia, Fortress Press, 1969), pp. 3-19, esp. p. 16.

11. Judit ejerce la función de teólogo e intérprete. En cuanto tal, se suma a la lista profética de aquellos que, como Elías o Jeremías, pregonaron la interpretación religiosa del difícil tiempo que les tocó vivir. Judit pone de manifiesto que es una función tan apta para las mujeres como para los hombres.

ella desea seducir.¹² De todas las mujeres de la escritura, Judit es la única que dice que no se pueden tolerar las interpretaciones teológicas erróneas. Por eso las peculiaridades de su historia merecen mayor atención.

Contrapuntos narrativos

El libro de Judit es una narración sobre la fe perdida y hallada de un pueblo sometido profundamente a prueba. Judit no aparece, ni siquiera es mencionada, hasta la segunda mitad de la historia. El libro, que cuenta dieciséis capítulos en su versión griega, está estructurado en dos partes. Nabucodonosor, rey de Asiria, protagoniza los acontecimientos de la primera parte (caps. 1-7); Judit, una viuda de Betulia, la segunda (caps. 8-16). En una historia ambientada conforme a una reconstrucción imaginaria de los datos geográficos e históricos,¹³ se plantea un desafío para probar cuál es el verdadero Dios, el auténtico Señor de toda la Tierra. El desafío se juega en una situación a vida o muerte, en la que Holofernes, que dirige las fuerzas de castigo contra las naciones que se niegan a ayudar a Nabucodonosor en la guerra, proclama que su rey es el Dios soberano (3,8; 6,2). Israel, una de las naciones atacadas por Holofernes, está dispuesta a claudicar cuando aparece en escena Judit, quien arriesga su vida y su reputación replicando que Yahweh es el único Dios verdadero (cf. 8,20). La primera parte narra la agresión militar del enemigo asirio e Israel está próximo a someter su rodillo y a proclamar que Nabucodonosor es Dios. La parte segunda relata la victoria de Judit sobre el enemigo asirio y la consiguiente transformación de la temerosa y anquilosada comunidad de la alianza. El conjunto de ambas partes pone de manifiesto qué implica conocer al Dios de la alianza, Yahweh.

12. Puesto que el libro de Judit es más religioso que el libro de Ester y como Judit «trataba de seducir a Holofernes pero no mantuvo relaciones con él, mientras que Ester vivió con Asuero» S. Zeitlin postula que «la historia de Judit fue escrita para neutralizar el libro de Ester» (*The Book of Judith* (Philadelphia, Dropsie, 1972), pp. 13-14). J. F. Craghan discrepa de esta postura y opina que «sería más apropiado decir que ambos libros son profundamente religiosos, aunque de modos diversos» («Judith Revisited», *Biblical Theology Bulletin*, 12 (1982), p. 50).

13. Sobre este particular, véase T. Craven, «Artistry and Faith in the Book of Judith», *Semeia*, 8 (1977), pp. 75-101.

La destreza literaria y los temas teológicos van entrelazados en el libro de Judit con miras a producir una narración bien tejida que constata la tendencia humana a frustrar los planes de Dios.¹⁴ Toda la primera parte del libro suscita la compasión hacia el asustado pueblo de Israel que grita apasionadamente a un Dios que parece haberle fallado. Pese a las numerosas oraciones y actos piadosos, el pueblo de la alianza se muere de sed al final de la primera parte. Sólo experimentan terror y sentimiento de abandono. Estos siete capítulos provocan esta consideración: ¿Qué más podía hacer aún el pueblo de Israel? Cuando aparece Judit en la segunda parte, asume sin vacilar el control de la situación y del relato.¹⁵ No se angustia ni duda al recriminar a los líderes de Betulia ni después al destruir a los enemigos de Israel. Su heroísmo y triunfo provocan esta otra consideración: ¿Por qué Dios le facilitó a ella tales éxitos y cómo supo ella qué tenía que hacer?

La experiencia tradicional pareciera sugerir que lo adecuado para los israelitas y Judit sería poner la angustiada situación en manos de Dios. Abundan los ejemplos en los salmos y en los libros históricos de que la comunidad o uno de sus miembros eleven su clamor para que Dios entre en acción.¹⁶ Esos ejemplos de lamentación contienen normalmente estos elementos: (1) invocación a Dios; (2) lamentación; (3) petición; (4) expresión de confianza; (5) una palabra de garantía; y (6) un voto.¹⁷ Tanto en la primera como en la segunda parte encontramos dichos elementos, bien sea cuando la comunidad presenta sus quejas a Dios bien cuando

14. En otro lugar he explicado los detalles de los intrincados modelos compositivos que le aportan equilibrio y proporción a este libro en su conjunto. Véanse las referencias de n. 5 y n. 13.

15. Mientras que los sujetos de las escenas en la primera parte son alternativamente los asirios y los israelitas, en la segunda Judit acapara literalmente todas las escenas. Una vez que aparece en el capítulo 8, ella comparte la escena con otros, pero ya no se la deja a nadie. Para más detalles, véase Craven, *Artistry and Faith. op. cit.*, pp. 109-20.

16. Para otros ejemplos de relatos que contienen elementos de lamentación véase la historia de Ana (1 Sam 1,1-18) y el libro de Job.

17. De estos elementos, sólo la palabra de garantía y el voto no aparecen con plena regularidad. Para ejemplos de garantías véase Sal 12,5; 60,6-8; 81,6-7; 85,8-13; 91, 14-16; y 108,7-9). Para ejemplos de votos en los que la comunidad promete una acción futura de alabanza, véase Sal 14,8; 79,13; 80,18; 106,47. Para debate, véase C. Westermann, *The Psalms: Structure, Content and Message* (Minneapolis, Augsburg, 1980), pp. 36-45; y J. H. Hayes, *Understanding the Psalms* (Valley Forge, Judson, 1976), p. 63.

lo hace Judit. Examinando esas lamentaciones parte por parte se evidencia en qué aspectos la praxis de la comunidad no está a la altura de la de Judit.

Los elementos de lamentación aparecen en la primera parte como sigue:

Invocación a Dios

El pueblo de la alianza aparece por vez primera en el relato en el capítulo 4. Toda esta sección está dedicada a publicar los hechos que llamen la atención de Dios ante los apuros del pueblo de Israel. Después de oír que Holofernes ha destruido los templos de las naciones vecinas, el sumo sacerdote de Jerusalén, Joaquín, ordena a los israelitas que tomen posiciones en las subidas de la montaña que dan acceso a Judea. Después, en pública ceremonia, todo Israel clama a Dios con gran fervor, ayunos, echándose ceniza en la cabeza y cubiertos de sayal.¹⁸ El texto dice que «el Señor oyó su voz y vio su angustia» (4,13). Cuando la situación empeora, el pueblo repite sus rogativas al Señor (6,18-19.21; 7,19.29).

Lamentación

En la primera parte, la lamentación es por Jerusalén y por el templo (4,2). Pero cuando el enemigo se aproxima, los israelitas se dicen unos a otros atemorizados: «Éstos ahora van a arrasar toda la tierra y ni los montes más altos ni los barrancos ni las colinas podrán soportar su peso» (7,4). Cuando la sed les aprieta, su valor se quebranta, y comienza a hacerse central el interés propio; entonces claman: «Ahora no hay nadie que pueda valernos. Dios nos ha vendido en sus manos» (7,25). De

18. El uso penitencial del vestirse de saco en Judit 4,9-15 es exagerado. Se visten con él, hombres, mujeres y niños de Israel; así como su ganado, los forasteros residentes, los jornaleros y los esclavos de su propiedad (4,10); e incluso el mismísimo altar (4,11). Lo normal es que sólo la comunidad de Israel lo haga, aunque en Jonás 3,8 las bestias y las gentes de Nínive se arrepienten vistiéndose de saco e invocando al Señor. Para un comentario más prolijo, véase, H. Gunkel, *The Psalms* (facit Books, Biblical Series, 19; Philadelphia, Fortress Press 1967), pp. 13-15 [traducc. cast., *Introducción a los Salmos*, Madrid 1983]; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (traducc. de D. R. Ap-Thomas; New York, Abingdon, 1967), pp. 193-5; and W.L. Reed, «Sackcloth», *Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 (ed. G. A. Buttrick; New York, Abingdon, 1962), pp. 146-7.

modo que una lamentación que primero identificaba a los asirios como enemigos, cuando la crisis se agudiza, se cambian las tornas y se identifica a Dios con alguien que inflige terribles castigos a Israel (7,28).

Petición

Al principio, la petición era simplemente «para que el Señor velara benigneamente por toda la casa de Israel» (4,15). Mientras el pueblo cree que Yahweh está de su parte, piden que Dios tenga piedad de ellos dada la arrogancia de sus enemigos (4,12; 6,19). Pero cuando el pueblo de la alianza se descorazona, la petición se trueca en súplica de capitulación. Convencidos de que Dios les ha vendido en manos de los enemigos para que los maten, deciden que es preferible ser capturados por los asirios a morir (7,23-28).

Expresión de confianza

En ningún sitio de la primera parte oímos al pueblo de Israel expresar su confianza en su Dios. No aparecen palabras de confianza, ni pasajes en que se narren los actos de protección del pasado por parte de Dios. Lo más parecido a una expresión de confianza en Yahweh lo constituye la poco entusiasta declaración de Ozías cuando dice que Dios: «no nos ha de abandonar por siempre» (7,30).

Palabra de garantía

En la primera parte, este elemento toma cuerpo en el compromiso propuesto por Ozías al pueblo de la alianza de dar otros cinco días de plazo a Dios para liberarlos antes de entregarse a los asirios (7,30-31). Que eso no consuela al pueblo queda patente por su reacción: «Había en la ciudad un gran abatimiento» (7,32).

Voto

La única promesa que se hace en la primera parte son los cinco días de plazo propuestos por Ozías para rendirse (7,30-31). Consiente en que si en cinco días Dios no se decide a socorrer al pueblo de Israel, él entregará la ciudad de Betulia al enemigo.

En resumen, en cuanto lamentación, la primera parte es tristemente escasa. Irónicamente los gestos públicos que el pueblo lleva a cabo para llamar la atención de Dios tienen éxito; Dios oye su oración y ve su

angustia (4,31). Pero como Dios no obra tal y como el pueblo desea, se vuelven en contra de aquel cuya protección habían implorado en su queja y súplica. La confianza brilla por su ausencia y la palabra de garantía ofrecida por los líderes de la comunidad es huera y vana. El voto no es ciertamente el de alabar a Dios, sino más bien un ultimátum para forzarle a actuar.

Una falsa culpabilidad parece haber llevado a confusión al pueblo de Israel. Cuando piden a los líderes de la ciudad que entreguen la ciudad porque temen que Dios les quiere mal, la gente está diciendo que Dios les está castigando conforme a sus pecados y a los pecados de sus padres (7,28). Los guías del pueblo no hacen nada para disuadirles en su interpretación del aparente éxito asirio. También los líderes están desorientados por la crisis. Su fe, al igual que la del pueblo, se ha desfondado en la prueba. Su confianza en Dios es, de hecho, insuficiente.

Judit entra en escena ahora, como teóloga y hermeneuta. Antes de dirigirse a Dios, manda a su criada citar a Ozías, Jabrís y Jarmís a su casa. Les reprende ásperamente por prometer entregar la ciudad. En la primera sección (8,11-17) de su largo discurso a los dirigentes de la ciudad, les hace saber que lo que han hecho es un error. Les acusa de haberse excedido en su autoridad «poniendo a Dios a prueba» (8,12). Insiste en que ellos, que son incapaces de sondear los corazones humanos, más incapaces son de indagar los caminos de Dios. Y les arguye que Dios tiene poder para proteger o destruir (8,15). Judit defiende la libertad de Dios diciendo: «No exijáis garantías a los designios del Señor nuestro Dios, porque Dios no se somete a las amenazas, como un hombre, ni se le marca, como a un ser humano, una línea de conducta» (8,16).

Los asirios habían amenazado al pueblo de la alianza con un gran despliegue de su fuerza militar; los israelitas habían suplicado a Dios con sus múltiples muestras de penitencia. Y ahora los dirigentes de la ciudad no han sabido comprender que la fe consiste en «esperar confiadamente que nos salve» (8,17), no en coaccionar a Dios.

En la segunda sección de su discurso (8,18-27), Judit recuerda a los oficiales que, puesto que su generación no ha pecado siguiendo a otros dioses, tienen sobradas razones para esperar que Dios no les mire con desdén (8,18-20). Les advierte que la invasión significaría la profanación y el saqueo del santuario (8,21) y que la esclavitud implicará escarnio y mofa (8,23). Además, exhorta a los oficiales a que sean ejemplo para los demás ciudadanos (8,24), haciéndoles ver que están siendo probados (8,25), como ya lo fueron Abrahán, Isaac y Jacob (8,26).

Judit está convencida de que sólo a Dios le compete el derecho de poner a prueba. Por eso les pide a los oficiales que cambien su modo de pensar, ellos que habían puesto a prueba a Dios con ese plan de los cinco días. Pero estos no entienden sus palabras. Esperando aún un milagro, ¡Ozías le responde pidiéndole que rece para que llueva (8,31)! Desoyendo esa petición, ella les convoca a la puerta de la ciudad para esa misma noche. Aunque no explica qué es lo que está planeando, asegura que antes del plazo que ellos han fijado para entregar la ciudad, el Señor mostrará su favor a Israel mediante un gesto que llevará a cabo por su mano (8,33). Los oficiales la bendicen y se despiden (8,35). Es en este momento de la segunda parte cuando hacen acto de presencia los elementos de una lamentación, pero en fuerte contraste con los encontrados en la primera parte.

Invocación a Dios

Una vez sola, Judit se dirige a Dios y comienza una larga oración que ocupa todo el capítulo 9. Con sayal, con ceniza y con altas voces implora a Dios que la escuche a ella, una viuda (9,4). También antes de que se abra la puerta de Betulia para que Judit y su sierva se adentren en el campamento asirio, ella elevará su voz a Dios (10,8). Y, en compañía del general enemigo, se describe a sí misma como una mujer «piadosa que sirve noche y día al Dios del Cielo» (11,17). Asegura tener premoniciones proféticas, explicándole que precisa salir cada noche del campamento para rogar a Dios que le diga cuándo es el momento oportuno para que Holofernes ataque a los israelitas. (11,18-19). De modo que su hábito de oración le procura la argucia que le permite escapar del campamento enemigo. Tras cortar la cabeza del general, sale tranquilamente del campamento. El eunuco de Holofernes cree sin más que sale a rezar como de costumbre (13,3).

A cada paso del relato encontramos en labios de Judit palabras dirigidas a Dios. Reza dos veces antes de matar a Holofernes (13,4b-5.7b); invoca a Dios cuando les grita a los habitantes de Betulia que abran las puertas a su regreso a la ciudad (13,11); y dirige una oración triunfal de acción de gracias a Dios cuando concluye el relato, en la que ella y el pueblo de Israel entonan un cántico nuevo al Señor quebrantador de guerras (16,1-7). Aparte de todas estas oraciones explícitas, la narración nos dice que Judit había pasado los tres años y cuatro meses de su viudedad dedicada a la devoción privada (4-8). Al final de la historia, retorna a su soledad, viviendo como mujer acostumbrada a la oración y

a la estricta observancia religiosa hasta su muerte a los 105 años de edad (16,23).

Lamentación

Judit no se lamenta de Dios, sino más bien de los oficiales de la ciudad que han claudicado ante las peticiones de los moradores de Betulia acordando un plazo de cinco días para rendirse. Ella había dicho a los oficiales que lo que habían hecho no era correcto (8,11b). Habían suplantado a Dios y su promesa de rendición significaría la destrucción del mismísimo santuario (8,21). Judit defiende tanto la libertad de Dios como la inocencia del pueblo cuando lamenta las acciones de los dirigentes de la ciudad (ver 8,11-34).

Petición

En sus primeras plegarias (capítulo 9),¹⁹ Judit pide tres cosas al Señor: (1) que Dios oiga su oración de viuda (9,4); (2) que Dios quebrante el poder de los asirios (9,8); y (3) que Dios le dé a ella, una viuda, la fuerza para romper la arrogancia de los asirios por la astucia de sus labios (9,10).²⁰ Si ella desea estas tres cosas es para que toda la nación y todas las tribus conozcan que Yahweh es el Dios de todo poder y toda fuerza y no hay otro protector fuera de él para Israel (9,14). La vulnerabilidad

19. John Crághan llama a esta oración «lamentación comunitaria» en la que «Judit reza por sí misma sólo en cuanto instrumento de Dios» (*Esther, Judit, Tobit, Jonah, Ruth* (Old Testament Message 16; ed. C. Stuhlmeuller y M. McNamara (Wilmington, Glazier, 1982) p. 83). Sobre los detalles compositivos de esta intrincada oración y para más bibliografía, véase Craven, *Artistry and Faith, op. cit.*, pp. 162-79.

20. Al autor no le inquietan las preocupaciones éticas que muchos comentaristas modernos manifiestan en torno al plan de Judit. Judit expone abiertamente «engañar» al enemigo. El relato ha sido calificado de «un tanto chocante» (R. C. Dentan, *The Apocrypha, Bridge of the Testaments* (New York, Seabury, 1964), p. 61), «violento y casi vengativo» (B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (New York, OUP, 1957), p. 52), y se le ha acusado de contener «algunos pasajes decididamente repugnantes» (W. O. E. Osterley, *An Introduction to the Apocrypha* (London, SPCK, 1935), p. 176). En defensa de las acciones de Judit, véase el análisis de A. M. Dubarle, «Legitimité de la ruse de Judith», *Judith: Formes et sens des diverses traditions*, Tome I: Études (Rome, Institut Biblique Pontifical, 1966), pp. 166-9.

no le afecta porque el poder de su Dios no depende de los números o de la fuerza; Yahweh es «el Dios de los humildes, el defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados» (9,11). Y concluye sus súplicas repitiendo el ruego de que Dios escuche su plegaria y le de «una palabra seductora para herir y matar a los que tramam duras decisiones» contra Israel (9,13). Cuando está a punto de cortar la cabeza de Holofernes, Judit pide una vez más que Dios ponga los ojos a la empresa de sus manos y le dé fortaleza (13,4b-5.7b).²¹

Expresión de confianza

A diferencia de la comunidad de Israel, en ningún sitio expresa Judit otra cosa que no sea una completa confianza en Dios. Explícitamente dice que sólo a Dios pertenece el derecho de proteger o destruir (8,15). Implícitamente, en cada una de sus acciones, late la convicción de que Dios escuchará su voz y la voz de su pueblo, si le place hacerlo (cf. 8,17). Como su confianza no depende de los resultados visibles, ella es más optimista que los desesperados moradores de la ciudad y que el pusilánime Ozías cuando la situación empeora. Y argumenta sin reservas que, como ni ella ni el pueblo conocen otros dioses, su esperanza es que Yahweh no les desdeñará (8,20).

Palabra de garantía

Dado que la confianza de Judit es tan plena, todas sus acciones en el relato tienden a convencer al pueblo de la alianza de que la fe es el auténtico camino de vida para ellos. Así, dice a Ozías, Jabrís y Jarmís que la vida del pueblo depende del tipo de ejemplo que ellos les brinden (8,24). El aval de su garantía queda patente en su triunfo. Cuando ella vuelve a Betulia tras decapitar al enemigo, les grita a los que abren la puerta que Dios sigue estando con el pueblo de la alianza, que el poder de Dios ha derrotado al enemigo (13,11b). Y arrastra al pueblo en su

21. La derrota a manos de Judit es ignominiosa; ella «abate su soberbia por mano de mujer» (9,10). En 9,10; 13,15, y 16,6, el autor utiliza la palabra en lugar de la más común. En los tres casos el autor pone de relieve que Yahweh triunfa «por mano de mujer». Para más información, véase Enslin y Zeitlin, *Judith, op. cit.*, p. 125, n. 10; y P. W. Skehan, «The Hand of Judith», *Catholic Biblical Quarterly*, 25 (1963), pp. 94-109.

oración de alabanza cuando, exultante, declara que Dios no ha apartado su misericordia de la casa de Israel sino que ha destrozado, por su mano, a los enemigos (13,14). Ella constituye un modelo ejemplar de fe y en ella el pueblo de la alianza se ha liberado de sus temores. Su cobardía y sus deseos de rendición han quedado transformados por su triunfo. Al igual que Ajior, el amonita, se convirtió al judaísmo por causa de ella (14,10), también el pueblo de la alianza vuelve al auténtico temor del Señor. Ozías dice a Judit: «Tu esperanza no se apartará nunca del corazón de los hombres que se acuerdan de la fuerza de Dios» (13,19). En Judit, todos se han cerciorado de que «quien teme al Señor será grande para siempre» (16,16b).

Voto

El éxito de la promesa de Judit de que Dios liberaría al pueblo por su mano antes de que transcurrieran los cinco días de plazo es celebrado con una triunfante procesión litúrgica que ella misma encabeza hasta Jerusalén. Su cántico en el capítulo 16 ya no es sólo suyo. Sus hazañas pasan de la narración en primera persona a la descripción en tercera persona, claro índice de que otras voces se han unido ahora a la de Judit.²² Ella y su comunidad celebran festejos en Jerusalén ante el santuario durante tres meses (16,20). Judit y el pueblo devuelven a Dios el botín de la victoria que el Altísimo había ganado para ellos por medio de la mano de la mujer Judit.

Así pues, en la segunda parte, Dios acoge la plegaria de una viuda piadosa y rica, y quebranta la arrogancia de los enemigos del pueblo de la alianza. Se le concede a esta mujer que confía plenamente en el Señor el triunfo que fueron incapaces de lograr el ejército y los dirigentes de Israel. Como ella no consideró la relación de alianza como una garantía de victoria, no perdió la esperanza cuando Dios parecía haber entregado a su pueblo al oprobio. Como ella creía en un Dios cuyo éxito no depende de la fuerza, tuvo la libertad de actuar conforme a un plan ideado por ella misma. A todas luces, Judit comprendió lo genuino de la lamentación mejor que su comunidad. La confianza, y no unas peticiones manipuladoras, caracteriza su fe.

22. Véase Craven, *Artistry and Faith*, op. cit., pp. 200-13.

El trabajo adecuado al carisma femenino²³

Al finalizar el libro, el texto constata que muchos quisieron casarse con Judit; si bien ella permaneció viuda todos los días de su vida (16,22). Su fama creció y ella envejeció sola, con su sirvienta favorita. Antes de morir, repartió sus riquezas y concedió la libertad a la fiel mujer que la había acompañado al campamento enemigo (16,23-24). El relato concluye: «Nadie ya atemorizó a los israelitas mientras vivió Judit, ni en mucho tiempo después de su muerte» (16,25).

Durante tan sólo sesenta y cuatro días participó públicamente Judit en una guerra que duraba ya siete rabiosos años (cf. 1,1.13; 2,1.21; 7,20). Puesto que la mayor parte de su vida la dedica a las observancias religiosas privadas, la comunidad encuentra en ella no una líder estable, sino más bien un modelo de cómo adquirir una libertad permanente. Ella encarna la vieja verdad de que el pueblo de la alianza es, por vocación, libre para elegir la vida si confían plenamente en su Dios.

Judit se empeña en conservar vivas tradiciones tan antiguas como las del Éxodo. Mediante su ejemplo hace consciente a la comunidad de alianza de su mundo narrativo de que deben servir solamente a un Dios, volverse a ese Dios para solucionar su difícil situación y confiar en que Dios les liberará de la esclavitud. Ella comunica estas verdades fundamentales mediante actos que dan al traste con la estrecha ortodoxia. En efecto, es algo excepcional que una mujer corte la cabeza de un hombre, mienta en beneficio de su pueblo y del santuario de su Dios, reprenda la postura teológica de los dirigentes de la comunidad, delegue los asuntos de su casa a otra mujer y rehúse casarse. Aun así, el sumo sacerdote y los senadores de la mismísima ciudad santa le dicen a esta mujer:

23. Tomo este título de una alocución del papa Juan Pablo II ante cuatro mil amas de llaves de sacerdotes en la que, entre otras cosas, dijo: «Mi primera impresión es: las mujeres tienen su lugar en la Iglesia. Felicitaos por poder tener limpia la casa de un sacerdote y liberarle a él de tareas materiales que le absorberían parte del tiempo que necesita para sus labores apostólicas» Esas tareas materiales, añadía el papa, «son más apropiadas al carisma femenino... nunca agradeceréis lo suficiente a Dios por haberos concedido la gracia de elegir servir al clero». Véase «No Comment Department», *Christian Century*, 588 (12 May 1982); «Clergy Housekeepers Praised», *National Catholic Reporter*, 8 (7 May 1982); R. J. McClery, «Speech to Housekeepers Sparks Claim of Sexism», *National Catholic Reporter*, 6 (28 May 1982). Valiéndome de la Escritura como guía me permito señalar una opinión distinta acerca del lugar de las mujeres en la comunidad de fe.

Tú eres la exaltación de Jerusalén, / tú el gran orgullo de Israel, / tú la suprema gloria de nuestra raza. / Al hacer todo esto por tu mano / has procurado la dicha de Israel / y Dios se ha complacido en lo que has hecho. / Bendita seas del Señor Omnipotente por siglos infinitos (15,9b-10a).

Si Judit hubiera creído que el género y el status la excluían de responsabilidad para con la comunidad, habría permitido a los oficiales de la ciudad entregar Betulia. Si no hubiera comprendido que la lamentación auténtica requiere una confianza inquebrantable, la herencia religiosa de Israel habría desaparecido. Porque esta sierva del Señor estaba convencida de que Dios todo lo sobrepasa, tuvo la osadía de decir a los hombres de Betulia: «Ahora, pues, hermanos, mostremos a nuestros hermanos que su vida depende de *nosotros*, y que sobre *nosotros* se apoyan el santuario, el templo y el altar» (8,24). La fe hace de esta mujer estéril una madre de Israel²⁴ y un modelo de verdadera libertad.

Judit y sus hermanas canónicas, Ester y Rut, conservan rancias verdades religiosas y preservan la vida de la comunidad de la alianza conforme a modos adecuados a sus respectivas épocas. Cada una de ellas lleva adelante su labor en un mundo de hombres. En Rut y Judit, las mujeres se apoyan mutuamente. Rut cuenta con el consejo de Noemí; Judit, con la ayuda de su sirvienta favorita. En Ester y en Judit, los asuntos políticos motivan determinados comportamientos sexuales. Ester gana el favor de Asuero en calidad de primera concubina del imperio persa; Judit se muestra muy atrevida con Holofernes fingiendo ser una israelita fugada. Rut, Ester y Judit nos enseñan que hay que saber prescindir de ciertos convencionalismos si queremos preservar la auténtica tradición. Ni siquiera el conjunto de prescripciones sobre los modos de conducta adecuados a las mujeres les impiden participar en el proceso de reforma de la tradición. Y no poco es lo que se les debe a estas mujeres de la Escritura por su aportación al proceso hermenéutico de continuidad y cambio.²⁵

24. Cf. el lenguaje maternal de 16.5.

25. Para una descripción de tres aproximaciones al estudio de las mujeres en la Escritura, véase P. Trible, «Feminist Hermeneutics and Biblical Studies», *Christian Century* (3-10 February 1982), pp. 116-18. [Se trata del artículo anterior de esta antología].

□ Del rico material sobre las Escrituras cristianas, he seleccionado un ensayo de Nicola Slee acerca de la mujer en las parábolas, al que aludí al final de la Introducción. Su escrito pretende que parte de la tradición evangélica sobre la enseñanza de Jesús de Nazaret entre en diálogo con la experiencia femenina a fin de poner en práctica ese reclamo de la tradición que hacen al menos algunas formas de teología feminista. Ella pone de relieve cómo en el corazón del método parabólico, «late un reconocimiento del poder del lenguaje en nuestras vidas, para abrir la imaginación, para remover las voluntades, para modelar nuestra verdadera comprensión de la realidad y para tocar nuestra existencia y responder en consecuencia». Reivindica asimismo que una segunda y crucial característica del método parabólico es que «reconcilia el mundo secular, rutinario y cotidiano del realismo, con el inesperado, y extraordinario reino de lo trascendente y lo divino». Ella cree que las parábolas tienen algo que decir a la búsqueda de plenitud por parte de las mujeres y que además sugieren la necesidad de prestar atención al «poder y a la política del lenguaje». Como ella misma se cuestiona: «¿no podría haber un mayor reconocimiento de la fuerza del tipo de lenguaje y método empleado en las parábolas en el pensamiento y en la teología feminista, y reclamar dichos lenguaje y método como propios de nosotras?» Precisamos hallar nuevas vías de hacer teología desde el símbolo y la metáfora, desde la poesía y la narrativa, sirviéndonos de todas las habilidades creativas e imaginativas que nosotras tenemos y usando el impacto, el humor y la sorpresa con vistas a desarmar a la oposición y ganar audiencia. O, con palabras del Mud Flower Collective en *God's Fierce Whimsey* (p. 158), «la teología feminista debe ser inductiva, sintética e imaginativa. Sus valores genuinos incluyen capacidad de percepción, perspicacia, profundidad y amplitud de mirada crítica, así como respeto hacia la diversidad de experiencias de las personas en situaciones sociales diferentes». Es lo que encontramos en el artículo de Nicola Slee.

4

NICOLA SLEE

La experiencia de las mujeres en las parábolas

En las parábolas encontramos una amplia gama de personajes masculinos: labradores, constructores, mercaderes, reyes, jueces, mayordomos, médicos, novios, sirvientes, hijos, padres, sacerdotes, publicanos, ricos, pobres, ladrones, locos, granujas y demás. La lista exhaustiva de las mujeres reseñadas en las mismas sería la siguiente: las diez vírgenes, la mujer que busca la moneda perdida, la viuda que clama justicia, y un puñado de anónimas esposas, madres e hijas mencionadas en términos generales (p. ej.: Mt 18, 23-25, Lc 12, 51-53).

No hay por qué restar importancia al evidente predominio de personajes masculinos y al anonimato de las mujeres. Que nosotras hemos de sentir y ser capaces de expresar nuestro dolor por el hecho de pasar desapercibidas en la Escritura, es algo que ha de reconocerse y ponerse de manifiesto. De cualquier modo, yo creo que es posible descubrir bajo ese evidente anonimato de las mujeres un buen número de imágenes y situaciones en las parábolas que evocan rasgos exclusivos de la vida y de la experiencia femeninas y reflexionar con profundidad sobre ello. Me gustaría señalar cinco grupos de temas presentes en las parábolas que revisten una relevancia particular para la vida de la mujer.

1. Parábolas del ámbito doméstico

Buena parte de las parábolas están enmarcadas en el contexto de la vida doméstica y familiar de Palestina y describen situaciones que les son muy familiares a infinidad de mujeres: echar remiendos (Mc 2,21), cocer el pan (Mt 13,33), elaborar vino (Mc 2,22), mandar a buscar al médico (Lc 5,31), servir la mesa (Lc 22,27), barrer la casa (Lc 15, 8-10), niños jugando en la plaza (Mt 11,16-19), y otras por el estilo. Aunque son escenas familiares de la vida doméstica, también en ellas

tiene cabida lo absurdo y lo inesperado hace acto de presencia: un remiendo que rasga el paño, el vino que revienta los odres, la acción de la levadura que transforma la masa, una lámpara que se pone debajo de la cama, un señor que sirve a la mesa a su esclavo, un amigo que llama a medianoche. Toques de extravagancia que quebrantan el realismo y rompen los esquemas de lo cotidiano y ordinario. El significado que cabe extraer de esto para las vidas de las mujeres no es ni una resignada aceptación de nuestro lugar en la esfera doméstica, ni un rechazo de lo mundano y de lo casero. Las parábolas sugieren que también dentro del ámbito de lo doméstico irrumpe lo inesperado, lo totalmente gratuito e insólito; pero cuando esto sucede, ese mundo cotidiano queda irremediablemente trastornado, transformado de modo irreversible. Lo cual no aporta soluciones fáciles a los conflictos que las mujeres sufren entre lo doméstico y lo profesional, entre la casa y el trabajo, la familia y la sociedad, etc., pero sí un indicio para descubrir que si Dios se hace presente en los márgenes de lo mundano y de lo doméstico es para transformar de modo radical y rotundo dichas realidades; y eso puede resultar tan incómodo como inesperado.

2. Parábolas de crecimiento

Un segundo motivo dominante en las parábolas es la imagen de crecimiento y ritmo en la naturaleza. Constatamos imágenes de crecimiento de semillas en cosechas buenas y malas (Mc 4,3-8; 30-32), árboles que producen buen y mal fruto (Mt 7,15-20), la naturaleza que provee de alimento a los pájaros del cielo y a los lirios del campo (Mt 6,26-28), los signos de las estaciones y del cielo (Mt 16,2-4), la acción oculta de la levadura en la masa (Mt 13,33), y la savia en el leño (Lc 23,31). En todas estas parábolas late una especial atención al secreto y vigoroso ritmo omnipresente en el mundo natural, al ciclo de crecimiento que va desde la siembra de la semilla al almacenamiento de la cosecha, al despliegue de las estaciones y al interminable alternarse de vida y muerte en el corazón de la creación. ¿No son éstas, imágenes que evocan sonoros acordes en los oídos de las mujeres, cuyas vidas, cuyos cuerpos, participan de modo único en el ritmo de la creación, el ciclo de la labranza, del nacimiento y del crecimiento, la misteriosa y oculta acción de la generación y la regeneración? No obstante, al igual que con las parábolas domésticas, tal énfasis en el crecimiento cíclico, en la continuidad y en el proceso natural constituye tan sólo la mitad de la historia. Como bien

postulara Dodd, las parábolas de crecimiento están estrechamente emparentadas con una situación de crisis, de juicio y desenlace. Si hay crecimiento, es un crecimiento hacia una crisis. La cosecha es momento de discernimiento, pues el grano bueno se almacena y se utiliza, mientras que el malo es destruido; el árbol que no da buen fruto es cortado de raíz; los signos de los tiempos ponen de relieve la crisis del reino.

Si traigo a colación esta interpretación en clave de crisis y de juicio no es por negar la conciencia interior que tienen las mujeres de los ritmos y de los ciclos, sino como una palabra que nos confirma y a la par nos obliga a sopesar constantemente los objetivos y los fines de todo nuestro crecimiento. Nos ofrece, de paso, un contexto en el que encuadrar la lucha que constituyen las continuas crisis, sean éstas domésticas, emotivas o espirituales, que interrumpen y perturban nuestro sentido del ritmo y de la paz.

3. Parábolas de celebración y fiesta

Un tercer tema está presente en muchas de las parábolas, unas veces como imagen dominante, otras como motivo no falto de significado. Es el tema de la celebración, banquete, festín o festejo, que aflora en parábolas tales como la del rey que ofrece un banquete nupcial en honor de su hijo (Mt 22,1-14), la del banquete celestial del reino (Mt 8,11-12), la del dueño que agasaja a sus siervos fieles (Lc 12, 35-38), la de la elección de asiento cuando uno es convidado a una festín (Lc 14,7-11), la de a quién invitar cuando se da una fiesta (Lc 13,12-14), o las de los alegres festejos destinados a celebrar el hallazgo de la oveja perdida (Lc 15,4-7), la moneda perdida (Lc 15,8-10), o, la más famosa de todas, el hijo perdido y rebelde (Lc 15,11-31). El tema es uno de los preferidos de Lucas, y corrobora su debilidad por el anuncio gozoso del Reino y el mérito que tiene el obrar humano y su historia.

La imagen del banquete es, por supuesto, un símbolo del Reino escatológico, símbolo profundamente arraigado en el Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria. Pero, una vez más, resuena de modo especial en los oídos de las mujeres, quienes dedican buena parte de su vida a los rituales de la cocina y del banquete, los cuales adquieren un significado especial cuando se trata de celebrar nacimientos, bodas, aniversarios, triunfos, o circunstancias más tristes como la muerte o las despedidas, mas sin olvidar el lugar destacado que ocupan en el ritmo de la vida diaria. En la reciente colección de ensayos de la federación

de comunidades de L'Arche, Sue Mosteller¹ describe con belleza los significados ocultos en el preparar y el compartir la mesa cotidiana. Habla ella del tiempo dedicado a la preparación de los alimentos como de un tiempo en el que «intentamos hacernos conscientes del hecho de preparar algo para aquellos a quienes queremos, conscientes de que podemos dar vida mediante este acto de preparar la comida». Y añade:

las comidas son de por sí un tiempo de capital importancia, por la nutrición corporal y por todo lo que eso significa. Descubrimos que es también un tiempo en el que saciar nuestras hambres más profundas. Puede que, sentados a la mesa, nuestra experiencia más fuerte sea la de saborear la solidaridad. La charla, las bromas, las opiniones acerca del guiso, el servir y el acercar los alimentos, las discusiones, el saltarse las dietas y el reparto del último trozo de tarta, todo ello le lleva un mismo mensaje a mi corazón hambriento: el mensaje de que formo parte de esta gente y de que me aceptan tal y como soy en este momento; de que este es mi hogar.

Este espacio para el compartir y el afecto dentro de la celebración de las simples necesidades vitales constituye un venero de vida que la mujer puede reafirmar de modo especial por el lugar que ocupa en nuestra vida familiar y social. Las parábolas de banquete nos invitan a crear ese espacio festivo en el que todos tienen cabida, en el seno de nuestra familia, en los distintos grupos sociales en que nos movemos y, más que en ningún otro sitio, en la comunidad eucarística de la Iglesia, donde con harta frecuencia la mesa aparece tan desnuda, la ocasión tan desprovista de festejo, la comunidad tan empobrecida de amor...

4. Parábolas de relaciones interpersonales

Otro tema destacado en las parábolas es el de las relaciones humanas. Tenemos imágenes de fidelidad y de irresponsabilidad en las relaciones entre un dueño y sus siervos (Mc 13,34-37; Mt 24,43-51), entre un rey y sus deudores (Mt 18,23-35; Lc 7,41-43), un discípulo y su maestro (Mt. 10,24), un propietario y sus obreros (Mt 20,1-16), un padre y su hijo (Mt 21,28-31). Otras parábolas ofrecen el contrapunto de la ruptura o las dificultades de las relaciones (Mc 3,24-25; Lc 16,19-31), que a

1. S. Mosteller, «Living with», en J. Vanier (ed.), *The Challenge of L'Arche* (London, Darton, Longman & Todd, 1982), pp. 14-15.

veces se restablecen o se superan; así: dos adversarios que acuden al juez (Mt 5,25-26), un hombre rico y su astuto administrador (Lc 16,1-8), un padre y su hijo rebelde (Lc 15,11-32). Por último, tenemos claros ejemplos de relaciones en las que brilla la confianza (Mt 7,9-11), el servicio (Mc 9,37-41; Lc 10,30-37), la insistencia (Lc 11,5-8; 18,9-14) o el amor sufrido (Lc 15,11-32; Mt 23,37).

Evidentemente estos cuadros de relaciones no están dirigidos en exclusiva a las mujeres. No es mi intención establecer una dicotomía ingenua entre mujeres con una vida rica en el ámbito de las relaciones humanas y hombres cuya vida no es así. Seguramente una de las principales reivindicaciones del movimiento feminista consiste en invitar a hombres y a mujeres a compartir en pie de igualdad la responsabilidad en lo que a las relaciones se refiere. No obstante, como tradicionalmente se ha dicho que las mujeres disponen de más tiempo y mayor habilidad para las relaciones que los hombres, debido a que pasan buena parte de sus vidas en el reducido espacio de las relaciones hogareñas y en criar y cuidar a otros, es probable que las mujeres estén capacitadas para «oir» las profundas exigencias y sugerencias de dichas parábolas. Cosa que puede ser compartida por, y ofrecida a, otros (quizá en su mayoría, pero no en exclusiva, hombres) cuya vida está dedicada a actividades ajenas a la esfera de las relaciones interpersonales, el éxito profesional, por ejemplo, que a veces se logra a expensas de las mismas.

¿Qué pretenden decir, por tanto, estas parábolas? Tradicionalmente, en su exégesis se han acentuado los valores de servicio desinteresado y obsequiosa caridad cristiana. Se nos invitaba a imitar la humildad del publicano pecador, la caridad y generosidad del buen samaritano, la inquebrantable y abnegada obediencia del siervo fiel y del hijo cumplidor, el generoso perdón del rey para con sus deudores. Una vez más, tal énfasis en negarse a uno mismo y en servir a los demás, junto con las loables y tradicionales virtudes cristianas, es solamente la mitad de la verdad. Tenemos también en estas parábolas, una defensa rotunda de otras cualidades humanas más enérgicas y vigorosas. Elogian la iniciativa y astucia mostradas por el que hace las paces con su adversario camino del juzgado, así como la tenacidad de la viuda en exigir la justicia que legítimamente le corresponde, la voluntad de hierro mostrada por el siervo durante las largas horas de la espera, e incluso las artimañas del mayordomo para librarse de una situación comprometida. Todas y cada una de estas imágenes evangélicas abren la posibilidad de un modo de relacionarse en el que tienen cabida tanto la compasión con el prójimo y el afán por estar a su servicio, como la reivindicación y afirmación de las propias necesidades y exigencias. Poder compaginar las propias ne-

cesidades y las ajenas como hacen estas parábolas es seguramente una palabra de alivio para las mujeres, que experimentan a menudo cómo sus exigencias y las de los demás entran en conflicto de modo particularmente agudo debido a su solicitud y primacía en las relaciones personales y familiares. Dado que las feministas cristianas luchan por encontrar modos de relacionarse auténticos a la luz del Evangelio que favorezcan tanto la auto-realización como la atención debida a los demás, estas parábolas pueden aportar imágenes que ilustren dicha lucha.

5. Parábolas de violencia

Contamos, por último, con un innegable filón de violencia y crueldad que recorre las parábolas y que a veces resulta grotesco. Hay muchas imágenes de violencia física y mutilación corporal cuando se habla de la viga en el ojo (Lc 6,42), de la automutilación que supone cortarse la mano o el pie o arrancarse un ojo (Mc 9,43-49), de ser arrojado al mar con una piedra de molino al cuello (Mc 9,42), de atar a un hombre fuerte (Mc 3,27), de cómo los criados y el hijo del dueño de la viña son apaleados y muertos (Mc 12,1-9), o de cómo el hombre que bajaba a Jericó es golpeado y abandonado (Lc 10,30-37), del que ha de ser arrojado a las tinieblas exteriores entre llantos y rechinar de dientes (Mt 8,11-12; Mt 22,1-14), de la invitación a cargar con la cruz, o, literalmente, afrontar la agonía y la brutalidad de la muerte en la cruz. Tenemos otras imágenes de juicio, violencia y destrucción cuando se menciona el fuego devastador (Mt 3,12; 7,15-20), el hacha puesta a la raíz del árbol (Mt 3,10), la planta arrancada de raíz (Mt 15,13), ser arrojado a la cárcel (Mt 18,23-35), imágenes de guerra o de lucha (Mt 10,34), posesos de malos espíritus (Mt 12,43-45), odios y rencillas familiares (Mc 3,24-25; Lc 12,52-53) o la reunión de buitres en torno al cadáver (Lc 17,37).

¿Qué pueden decirles a las mujeres estas duras y hasta repulsivas imágenes? ¿No nos dicen algo acerca de nuestra propia experiencia de violencias, conflictos, disgustos, enfados u odios? No estoy pensando necesariamente en las esposas maltratadas o en otros tipos de violencia física, ni en conflictos emocionales o estragos que compartimos con los hombres en virtud de nuestra común condición humana de seres débiles, aunque sin lugar a dudas estas parábolas tienen algo que decir al respecto. Lo que tengo en mente aquí es la violencia, el conflicto y el dolor que las mujeres experimentan *en cuanto mujeres*, y en especial como mujeres dentro de la comunidad cristiana, como miembros marginados en el

pueblo de Dios, comprometidas en la lucha por conseguir «la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rm 8,21) que, aunque es patrimonio nuestro, se nos niega aún. Ciertamente una de las cosas que hemos aprendido del secular movimiento feminista es que es nuestra obligación hacer oír dicha queja, esta conciencia de vernos negadas y rechazadas, así como de la propia y profunda conciencia de insuficiencia, frustración, y auto-rechazo que suscita en nosotras. Si no somos capaces de expresar nuestra experiencia de amargura y enojo, seremos incapaces de liberar el manantial de energía y visión que buye en nuestro interior. Parte de nuestra lucha como feministas cristianas es encontrar el modo de expresar esta protesta y anhelo, constructivo y profético, salutífero y liberador para *toda* la comunidad cristiana. No obstante, esa búsqueda de un lenguaje con el que expresar nuestra experiencia puede parecer a menudo una tarea desoladora, cuando comprobamos que el propio lenguaje de nuestra tradición cristiana es en parte lo que nos duele y nos relega:

No hay palabra en lengua alguna
que sepa aclarar todo a uno,
esa lucha, mi rara hambruna,
Mi espalda contra este muro.²

Pero quizá estas parábolas ásperas y violentas son la parte de la tradición evangélica a la que recurrir para dar voz a nuestra experiencia de disgusto, para desahogar nuestro enojo y reorientar nuestras vidas.

Conclusión

En su intento por entablar el diálogo entre las parábolas evangélicas y la experiencia de las mujeres, las reflexiones precedentes pueden resultar un tanto fragmentarias, inverosímiles y episódicas, personales y subjetivas, más que globales y aquilatadas; más que describir realidades, querían sugerir posibilidades. Y tal vez no sea muy desafortunado el intento si tenemos en cuenta la propia naturaleza de las parábolas, que frustran cualquier intento de sistematización y se resisten a ser encasilladas; más bien invitan al oyente a renovar una y otra vez su modo de pensar y de obrar desde los dinámicos y vigorosos relatos y símiles del evangelio.

2. L.W. Reese, «I Never Talk of Hunger», en L. Bernikow (ed.), *The Word Split Open: Four Centuries of Woman Poets in England and America 1552-1950* (London, Women's Press, 1979), p. 223.

□ Si nos tomamos en serio las últimas palabras de Nicola Slee acerca de los dinámicos y vigorosos relatos y símiles del evangelio, tendríamos que prestar mayor atención a algunas partes de la Escritura que descuidamos con excesiva facilidad. Un capital libro de Elisabeth Schüssler Fiorenza toma su título de un incidente protagonizado por una mujer anónima. *In Memory of Her* [traducc. castellana, *En memoria de ella*] se abre con una extensa introducción en la que se reconsidera la perícopa del segundo evangelio sobre la mujer que unge la cabeza de Jesús¹⁴, un signo profético que, a pesar de las palabras de Jesús, no obtuvo el reconocimiento en nuestra tradición que sí obtendrían otros pasajes evangélicos. Ha sobrevivido, sí, como parte del texto canónico, pero mientras que el nombre y en buena medida la semblanza de los discípulos que traicionaron a Jesús se nos han conservado, no ha sucedido lo mismo con esta leal mujer. «Yo os aseguro: dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya».

Más aún, como la propia Elisabeth Schüssler Fiorenza señala, «la teología y la interpretación bíblica feministas ponen de manifiesto que el evangelio cristiano no puede ser proclamado si no se recuerda el discipulado de las mujeres y todo lo que ellas hicieron» (p. 17). Por eso quiere ella reconstruir la historia del Cristianismo primitivo como una historia de las *mujeres*, restaurando las semblanzas de las mujeres y reivindicando, también, dicha historia como una historia de mujeres y hombres. A este respecto, no tenemos por qué compartir la crítica que ella hace a otras teólogas feministas cuyo método, según ella, da lugar a «una conciencia e influencia histórica de las mujeres frecuentemente ambigua, confusa, desestructurada y sólo parcialmente feminista» quedándose *dentro* de los márgenes y mecanismos de lo que las oprime; amén de contribuir a seguir considerando la historia como una historia inclusivamente *humana* (p. 25).

Oigamos sus palabras:

Aunque los doce sean identificados como hombres, según la lista de nombres tomada por Marcos de la tradición, el círculo más amplio de discípulos no está constituido únicamente por varones. El lenguaje androcéntrico de Marcos funciona como lenguaje inclusivo y ello se hace patente cuando recibimos la información de que las mujeres

14. Véase uno de los rarísimos cuadros de este incidente en E. Moltmann-Wendel, *The Women Around Jesus* (London, SCM, 1982), p. 92.

discípulas han seguido a Jesús desde Galilea a Jerusalén acompañándole en el camino de la cruz y siendo testigos de su muerte. Igual que al principio de su evangelio Marcos presenta a cuatro importantes discípulos varones que escuchan la llamada de Jesús, así también al final él/ella presenta a cuatro discípulas y las menciona por su nombre. Éstas —María de Magdala, María, la hija o la esposa de Santiago el menor, la madre de Joset y Salomé— son mujeres eminentes entre las discípulas que han seguido a Jesús, igual que Pedro, Andrés, Santiago y Juan son eminentes entre los doce. Pero mientras éstos han abandonado a Jesús, le han traicionado y negado, las discípulas, por el contrario, se encuentran bajo la cruz, arriesgando su seguridad y su vida. Está claro que son muy conscientes del peligro que corren de ser arrestadas y ejecutadas como seguidoras del insurgente político crucificado por los romanos, como se nos indica mediante la observación de que las mujeres «miraban desde lejos». Estas mujeres son descritas como las verdaderas «parientes» de Jesús (pp. 382-3).

Ellas, al igual que la mujer que le había ungido, comprendieron que el mesianismo de Jesús implicaba sufrimiento y muerte. La concepción que ellas tienen del discipulado se traduce en seguirle, servirle y convertirse ellas mismas en testimonio presencial y apostólico de su resurrección, de su muerte y de su sepultura. El examen que Elisabeth Schüssler Fiorenza hace del cuarto evangelio es digno de especial mención. La mayor parte de su libro lo dedica a investigar los avatares del movimiento iniciado por Jesús de Nazaret y las mujeres y hombres que le seguían (ambos sexos indispensables para la actividad llevada a cabo por el primitivo movimiento misionero), y su intento de abrirse camino en una sociedad de esclavos y señores que vivía conforme a unos rígidos códigos familiares. (Véase el ensayo de Sheila Briggs citado en la nota 23 de la Introducción). Los delimitados roles femeninos, a pesar del carácter alternativo que originariamente tuvieron, fueron restringiendo paso a paso lo que ellas podían hacer tanto en el ámbito religioso como en el social.

Al recuperar el discipulado y liderazgo apostólico de las mujeres, Elisabeth Schüssler Fiorenza nos ayuda a ver cómo también las mujeres, merced a su peculiar modo de encarnar el amor y el servicio de Jesús, pueden ser consideradas como «imagen y cuerpo de Cristo». Una sección muy importante de su libro es la titulada «El Dios-Sofía de Jesús y el Discipulado de las Mujeres». Diserta en él acerca de la gracia y la misericordia divinas, conforme a los términos de la teología sapiencial judía, que atinadamente se servía de rasgos de la divinidad femenina para hablar de Dios y que a la postre facilitaría

el que Jesús invitara a mujeres al discipulado, de un modo concreto, en el que su papel, su condición de mujeres, sería central¹⁵.

Es posible que quienes, como ella, quieren remozar el dato bíblico lo que estén haciendo sea, muy a su pesar, no tanto recuperar cuanto se había perdido de la primitiva comunidad jesuánica, sino expresar el deseo de nuevas potencialidades de una tradición que continúa viva. Un ejemplo de ello, inspirado tanto en Phyllis Trible como en Elisabeth Schüssler Fiorenza, es el artículo de Sharon Ringe «La historia de una mujer pagana». De su reinterpretación del relato de esta peculiar «mujer bragada», podemos pasar a un ensayo de Elisabeth Schüssler Fiorenza¹⁶ sobre algunas otras «mujeres bragadas» mencionadas por Pablo en Romanos 16; finalmente, concluiremos esta Primera Parte de la *Antología* con un artículo de Angela West en el que expone con acierto algunos de los problemas que las mujeres tenemos a la hora de leer al menos un texto de Pablo.

15. Esta sección ha sido reimpresa por Joann Wolski Conn (ed.), *Women's Spirituality: Resources for Christian Development* (New York, Paulist, 1986), que incluye asimismo un artículo «The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female» de E. A. Johnson, y otro de B. Cooke sobre «Non-patriarchal Salvation», quien argumenta que al reconocer y continuar llamando a Dios como «Dios Padre o nuestro Señor Jesucristo» como el Dios experimentado por Jesús, estamos relacionándonos con «un Dios que nos exige rechazar, tanto a los hombres como a las mujeres, esos prejuicios e injusticias humanamente degradantes que han marcado históricamente las culturas patriarcales». Véase también S. Cady, M. Ronan, H. Taussig, *Sophia: The Future of Feminist Spirituality* (San Francisco, Harper & Row, 1986); D. Tennis, «The Loss of the Father God: Why Women Rage and Grieve», *Christianity and Crisis*, 41:9 (1981), pp. 164-70; y su *Is God the Only Reliable Father?* (Philadelphia, Westminster, 1985).

16. Otro ensayo de Elisabeth Schüssler Fiorenza es «The «Quilting» of Women's History: Phoebe of Cenchreae», en P. M. Coe, S. A. Farmer y M. E. Ross (eds), *Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values* (San Francisco, Harper & Row, 1987), pp 35-49; y alguien que defiende la mayor sensibilidad hacia las mujeres y hacia los hombres en el material bíblico es Paul Edwards SJ, por ejemplo en su *The People of the Book* (Springfield, Templegate, 1987).

5

SHARON RINGE

La historia de una mujer pagana

Las mujeres enérgicas resultan incómodas para la Iglesia. Tales mujeres son anuladas, ridiculizadas, ignoradas, condenadas: de un modo u otro apartadas de los quehaceres eclesiales o teológicos de relevancia. El episodio de la pagana que nos narran Mc 7,24-30 y Mt 15,20-28 ha sufrido este trato en diferentes momentos de la historia de la Iglesia así como en la moderna interpretación crítico-teológica. Este estudio se hace *in memoriam*¹: en memoria de ella, en memoria de su suerte y para aliento de sus hermanas.

Al igual que la mujer del pasaje en cuestión, las mujeres enérgicas se ven reducidas a mero recurso de pretenciosas, presumibles y fáciles soluciones siempre que se las presenta como un modo de domesticar el cariz ofensivo del evangelio o de liberar la fuerza de que está preñado.

Al primer vistazo, la anónima mujer de este pasaje se muestra como una mujer decidida; y se sigue mostrando así tras una segunda lectura. Marcos la presenta osando interrumpir el descanso de Jesús y Mateo molestando a los discípulos. Aparece importunando, porque quiere que Jesús atienda su demanda de ayuda. Y lo hace en una disputa verbal digna de los mejores maestros (un papel explícitamente negado a las mujeres en la sociedad de Jesús). Llega incluso a ganar en la argumentación y se dice de ella que consiguió, de entrada, la curación de su hija y, además, haber abierto el camino de la misión de Jesús (y de la Iglesia) más allá de la comunidad judía.

Cuanto más me detengo a considerar este pasaje, llegando a comprender y a simpatizar con la mujer en el contexto de la Iglesia que

1. P. Tribble, «Feminist Hermeneutics and Biblical Studies», (véase el artículo n.º 2 de esta *Antología*); E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (London, SCM, 1983) [Traducc. castellana, *En memoria de ella*, Bilbao, 1989].

continúa contando su historia, más perpleja me siento. Me he sorprendido a mí misma aplaudiendo a esta mujer por su coraje, por su agudeza y por su dominio de sí, al mismo tiempo que me ofendía la imagen de Jesús que se desprende del relato. Quise averiguar dónde tomó forma un relato tan escandaloso, cómo llegó a abrirse paso en los evangelios y qué impacto ha tenido en cuantos lo cuentan y repiten y en cuantos lo escuchan en la Iglesia.

Las disciplinas de la crítica bíblica me enseñaron a afrontar estas cuestiones rastreando hacia atrás a partir de cómo nos las presentan los evangelios, como el que va quitando capas a una cebolla. Pero me encontraba con el dilema de que aplicar la crítica de las fuentes, de las formas y de la redacción conducían a tratar el texto como si fuese una cebolla cuyo bocado y sabor se halla en las capas pero sin corazón. Aprendí de esas capas o estratos, y del proceso de analizarlos, cómo la Iglesia fue adaptando la historia a sus necesidades eclesísticas y, de modo más genérico, cómo nosotros, que somos miembros de la Iglesia y privilegiados de la sociedad, nos empeñamos en domesticar el evangelio a nuestro punto de vista y a proteger al Cristo que nos es familiar y cómodo del Cristo que nos ofende. Pero las disciplinas formales de la crítica bíblica me abandonaban justo allí donde el único avance que ya podía hacer era hacia el crisol de la historia, allí donde su poder de impacto y de transformación podrían comenzar a obrar.

Os invito a viajar conmigo a lo largo y ancho de la lucha de la Iglesia por hallarle un sitio a esta historia en su evangelio y a dar el salto hasta esos interrogantes que las disciplinas tradicionales y la interpretación eclesial dejan sin responder. Por último, os invito a adentraros conmigo en la historia de la mujer, para aprender de ella acerca de Cristo y también acerca de Dios y de nosotros mismos.

La agenda de los evangelistas: la tarea crítica

Mateo y Marcos sitúan sus similares versiones del hecho en o cerca del territorio pagano de Tiro y Sidón.² Las dos versiones difieren en el

2. Lucas prescinde totalmente del relato de esta mujer. Si llegó a conocer el relato en el evangelio de Marcos, aparentemente opta por no repetirlo. De hecho, el evangelio de Lucas no contiene una serie de escenas de esta sección del evangelio de Marcos (Marcos 6,45 – 7,26), todas ellas acerca de la relación de Jesús con los gentiles. De modo que la omisión de este relato puede que formara parte de una decisión más amplia.

punto de vista desde el que se cuenta la historia y en el relativo énfasis dado a la curación de la hija de la mujer y al diálogo entre ésta y Jesús. En Marcos, un narrador presenta el escenario y nos informa de la enfermedad de la niña, de la petición de la madre para que Jesús lleve a cabo un exorcismo y de la comprobación de la cura exitosa por parte de la mujer. El agudo coloquio entre ellos acaba en una bendición (si así cabe hablar) sobre la mujer y en el reconocimiento por parte de Jesús de que la muchacha se ha curado. En Mateo, somos conducidos al suceso mediante un extenso diálogo, en lugar de ser informados del mismo por un narrador. Aunque Mateo usa ambas adiciones y hace algunas adaptaciones del breve diálogo de la versión marcana para desarrollar su interpretación del incidente (tales como hacer menos directa la réplica de la mujer a Jesús y un punto más sumisa),³ la impresión que sacamos es que son la propia mujer, los discípulos y Jesús quienes nos informan directamente del particular. El resultado es que en Mateo hay menos énfasis en el exorcismo y más en la interacción existente entre los personajes.

Varios detalles sugieren que la versión de Mateo ha sido influenciada por otras partes de la tradición evangélica y representa una reformulación de la versión de Marcos. En primer lugar, esta perícopa y la perícopa de la curación del criado del centurión (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10) tienen varios puntos en común. Ambas escenas tratan de gentiles, en ambas Jesús se encuentra a distancia de la persona curada y ambas mencionan la fe de uno de los personajes. En ambas, la versión de Mateo ofrece diálogos más extensos que los que encontramos en sus paralelos respectivos y, en ambos casos, los diálogos versan sobre la participación en el reino de Dios. El pasaje de Mateo de la curación de los dos ciegos (Mt 20,29-34), que es paralelo a la perícopa de Bartimeo en Marcos 10,46-52, puede también haber influido en la versión de Mateo de la mujer pagana, pues en ambas se menciona la reprimenda que los presentes les hacen a los peticionarios y, en ambas, estos últimos se dirigen

3. En Mateo, la mujer habla de perros que reciben migajas de «la mesa de su señor» mientras que en Marcos responde de modo más paralelo a las palabras que Jesús le ha dirigido (Jesús: el pan de los hijos no se les echa a los perros; mujer: los perros debajo de la mesa comen las migajas de los hijos [Ringe]). El logion del v. 27 de Marcos («Deja primero que se alimenten los hijos») parece ser una adición redaccional al relato, puesto que no hay indicio alguno en la narración de que la mujer se hubiera querido colar en la agenda de Jesús por delante de otro. Véanse dichos similares en Romanos 1,6 y 2,10.

a Jesús como *kyrios* (que comporta el doble significado del educado «señor» y el título confesional de «el Señor» o «Soberano») y como «hijo de David».

Aventurar la forma del relato y, consecuentemente, el papel que jugó en la Iglesia antes de ser incorporado al Evangelio, presenta no pocas dificultades. A primera vista parece un relato de exorcismo, ampliado con una controversia. Así, según la versión de Marcos, conocemos la gravedad de la enfermedad de la muchacha (v. 25a) y la sinceridad de los esfuerzos de la madre por obtener ayuda para ella (vs. 25b.26b) y el hecho de que el exorcismo ha tenido lugar efectivamente (v. 30). El diálogo entre Jesús y la madre se inicia allí donde esperaríamos que se desvelase el significado de la curación. La ausencia de este detalle (que Mateo subsana en el v. 28b de su versión), amén de la cohesión del relato de Marcos en cuanto escenificación dramática para el intercambio oral entre Jesús y la mujer,⁴ lleva a algunos exégetas a sugerir que en un principio se trató de un «relato de confesión» o (siguiendo a Bultmann) de un «relato de controversia», construido a partir de los dichos de los versículos 27-28.⁵ Esta hipótesis presenta también, no obstante, un problema, pues el coloquio entre Jesús y la mujer invierte los términos usuales que encontramos en relatos similares. Lo normal es que una situación o un suceso provoque una pregunta capciosa por parte de los presentes, a la que Jesús responde con otra pregunta correctiva o reprobativa para acabar remachando su postura con una frase conclusiva a la que el oponente es incapaz de replicar. En el caso que nos ocupa, sin

4. Cohesión que es evidente a pesar de algunas variantes léxicas del relato. La causa que aflige a la hija es llamada «espíritu impuro» en el versículo 25 pero «demonio» en el resto del pasaje. Hay que advertir que la palabra diferente aparece sólo en el encuadre que fue probablemente aportado por Marcos. Ese mismo verso introductorio contiene también la única vez en que la hija es denominada por el diminutivo «hijita» (*thygatrion*); en el resto es denominada «hija» (*thygátēr*) salvo en el verso conclusivo donde es llamada «criatura» (*paidion*). Este último término se hace eco del usado en la réplica de la mujer a Jesús del v. 28. En cierto sentido, por tanto, las variantes trenzan más estrechamente si cabe los elementos del relato.

5. R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (New York, Harper & Row, 1963), p. 38. Este punto de vista es mantenido por muchos expertos, incluido E. Schweizer, *The Good News According to Mark* (Atlanta, John Knox Press, 1970), p. 151; V. Taylor, *The Gospel According to St Mark* (New York, Macmillan, 1957), p. 347; W. Marxsen, *Mark the Evangelist* (Nashville, Abingdon Press, 1969), p. 60.

embargo, es Jesús quien avanza el dicho capcioso y la mujer quien le responde mordazmente y le corrige. ¡Es difícil imaginarse por qué la Iglesia, fuese cual fuese el momento de su evolución, querría presentar al Cristo que confesaba en semejante situación!

Muchos exégetas atribuyen a la labor redaccional de Marcos la inclusión de este episodio en su evangelio, apoyándose en el hecho de que hay, en efecto, evidencia de que en la tradición judía los gentiles eran llamados «perros»⁶, y así explican la existencia de esta historia en el repertorio de la Iglesia sobre Jesús, dándole de paso legitimidad al retrato que en ella se hace del propio Jesús. Estos estudiosos sugieren que la historia hay que entenderla en el contexto de la primitiva resistencia de la Iglesia a asumir la misión entre los gentiles y la subsiguiente relación entre Jesús y los gentiles en la Iglesia y en la agenda divina de la salvación. El relato reflejaría por tanto esa situación eclesial anteponiendo la solución de dichos problemas al recuerdo del ministerio de Jesús. De hecho, el lugar del evangelio en el que Marcos incluyó la perícopa invita a pensar que lo que pretendió fue encarar la expansión de los límites de la comunidad de fe. Los episodios de Mc 6,45 – 8,26 nos presentan a Jesús no sólo en el entorno de un territorio gentil y rodeado de gente pagana, sino inmerso en el meollo de las relaciones judeo-paganas: el tema de la profanación o impureza (Mc 7,1-23). Estos relatos resumirían varios episodios del ministerio de Jesús acontecidos fuera del territorio judío.⁷ En línea con el ciclo de sucesos acaecidos entre los gentiles, está la página del incidente de Cesarea de Filipo que parece sellar el destino de Jesús e impulsar el Evangelio a su inevitable conclusión en Jerusalén. En este contexto, el suceso de la mujer pagana parece formar parte de la autenticación por parte de Jesús de la misión entre gentiles que tendría lugar más tarde en la Iglesia. Como la concepción de Jesús que tiene la mujer contrasta con las inquietudes exclusivistas de los más próximos a Jesús con quienes se identificarían sin duda los miembros de la comunidad de Marcos, éste parece estar encarando por un lado el posible debate que estaría entablándose en el seno de su comunidad sobre cómo mantener la fidelidad y, por otro lado, las posibles inquietudes de dicha comunidad sobre cómo entender la presencia de gentiles.

No obstante, sin el más amplio contexto del propio evangelio y sin el dicho del v. 27, no está claro que haya una referencia judeo-pagana

6. Taylor, *The Gospel According to St Mark*, op. cit., p. 350.

7. H. Clark Ree, *Community of the New Age* (Philadelphia, Westminster, 1977), p. 83.

dentro de la versión marcana de este episodio. El cuadro en el que se inscribe el diálogo entre Jesús y la mujer es simplemente el de un hogar palestino pobre en el que la familia y los animales domésticos comparten la única habitación que hay. De hecho, la palabra que traducimos por «perros» sería mejor traducirla «cahorros» o «perros de compañía». Así, la réplica de Jesús sonaría: «El pan que escasea y necesitan los hijos no hay que echárselo a los animales de compañía». «Pero lo que se les cae a los hijos», responde la mujer, «lo cogerán los perros». La lógica del relato es primariamente la del hogar, y sólo secundariamente la de la historia de la salvación.⁸

Admitir que el relato se elaboró de tal manera que pone sobre el tapete la cuestión de las relaciones judeo-paganas en la primitiva Iglesia no es lo mismo que decir que la Iglesia compuso el relato con vistas a afrontar dichas inquietudes. Comenzando por que la forma más arcaica aún discernible del relato no hay por qué leerla, en absoluto, como enfocada a las relaciones judeo-paganas. En segundo lugar, aun cuando se entienda el dicho del v. 27 de Mc como un proverbio, y aun cuando fuera un modo metafórico de referirse al hecho de que la solicitante en este caso era una gentil, el dicho que se le dirige a la mujer es extremadamente ofensivo. ¡Metáfora o no metáfora, se presenta a Jesús comparando a la mujer y a su hija con unos perros! No caben piruetas eclesiásticas o escolásticas capaces de eludir este problema. Incidir en que la palabra griega es un diminutivo, que significaría, «cachorros» o «perrillos», no dulcifica el dicho, pues, como ha remarcado Burkill, «Lo mismo en inglés que en otras lenguas, llamar a una mujer “zorrita” no es menos despectivo que llamarla “zorra” a secas».⁹

8. La conclusión de que el tema de las relaciones judeo-paganas representa una interpretación ulterior del relato se asienta además en determinados detalles de la versión de Mateo. En primer lugar, allí la mujer es presentada no por su adscripción geográfica o política, «griega» o «sirofenicia», sino como una «cananea», el término común en las escrituras hebreas para referirse a aquellos que claramente no pertenecen al pueblo elegido. En segundo lugar, la primera respuesta de Jesús a la petición de la mujer la excluye a ésta de «las ovejas perdidas de la casa de Israel» a las que él había sido enviado. Por último, Mateo rompe la metáfora hogareña del relato de Marcos, de modo que los «perros» no es que se conformen con las migajas que arrojan los hijos, sino que tienen derecho a las sobras de la mesa del señor.

9. T. A. Burkill, «The Story of the Syrophenician Woman», *Novum Testamentum*, 9:173 (1967).

La displicente, cruel incluso, respuesta de Jesús a la mujer no tiene justificación. Por mucho que lo intentemos, no podemos ver aquí una acogedora escena doméstica con la familia y los animales de compañía juntos bajo un mismo techo y bajo la guía de un benévolo amo de casa (que vendría a ser figura de Cristo Rey en una Iglesia inclusiva). Tampoco nos parece que Jesús se dedique sin más a poner a prueba la fe de la mujer mediante un aparente rechazo artificioso en primera instancia.¹⁰ No menos difícil se nos hace reconocer aquí la tesis de Taylor que pretende descubrir en este relato un vislumbre de un incidente de la vida de Jesús, más incluso, un vislumbre de su psyche, que mostraría que en este punto de su vida había «tensión en la mente de Jesús acerca del alcance de su ministerio». «Él está hablando consigo mismo al mismo tiempo que con la mujer», concluye Taylor (ilusamente, pienso yo). «La réplica de la mujer muestra que se ha dado inmediata cuenta de ello».¹¹ Aparentemente (aunque Taylor no saca esta conclusión), sería la tolerancia de la mujer ante la indecisión de Jesús la que le habría permitido tragarse el insulto.

El impactante tenor del retrato de Jesús, más los indicios internos del relato, me inclinan a pensar que la Iglesia primitiva —al menos la de tiempos de Marcos—, en lugar de componer esta historia para afrontar problemas eclesiales coetáneos, se limitó a pulir una extraña tradición sobre Jesús que ella había recibido. La gran extrañeza y agresividad del retrato de Jesús puede que indiquen que el corazón del relato se asociaba precisamente como un incidente en la vida de Jesús pillado fuera de juego en cuanto a compasión. Yo sugeriría además que el relato originalmente se recordaba y se repetía en la comunidad no por su significado eclesial sino primordialmente por su significado cristológico. Nos dice algo acerca de Jesús en cuanto Cristo, y sólo indirectamente algo acerca de nosotros en cuanto Iglesia.

En orden a explorar el significado cristológico de este relato y, tal vez, en orden a escuchar del texto una palabra novedosa para nuestros días, deberíamos considerar el relato en sí, aislado del marco en que lo envuelve el evangelista. Deberíamos escucharlo como una historia, una historia-dentro-de-una-más-amplia-historia, en la que nos vemos inmer-

10. J. D. M. Derrett («Law in the New Testament: The Syrophenician Woman and the Centurion of Capernaum», *Novum Testamentum* 15:162 (1973)) opina que esta es una solución común de la Iglesia y de la comunidad escolar al inaceptable retrato de Jesús con el que se topa uno aquí.

11. Taylor, *The Gospel According to St Mark*, op. cit., p. 350.

sos merced a sus personajes y a sus mutuas relaciones. Obviamente, el personaje principal en la más amplia historia del Evangelio es Jesús, pero en este episodio particular la protagonista es la mujer pagana.

Sobre dones y ministerios: la historia de la mujer

Sabemos muy poco y al mismo tiempo mucho acerca de ella. Se trata de una vecina del territorio gentil que incluye las ciudades de Tiro y Sidón. Era, por tanto, una extranjera para Jesús en un sentido étnico; era una mujer y, en concreto, una mujer sola.¹² Puede que fuera viuda, o divorciada, o soltera. En cualquier caso, aparece privada por completo del soporte familiar, pues si hubiera habido algún pariente varón en su familia (o entre sus parientes políticos, si es que había estado casada), sobre él hubiera recaído la responsabilidad de cuidar de ella y de su hija y de interceder en su favor. Quizá esos familiares, si es que los había, vivían a mucha distancia de allí. O quizá, por alguna otra razón, habían optado por no reconocer a la mujer como parte de su círculo familiar. Puede que ella tuviera hijos en algún otro sitio, pero si se había quedado viuda o se había divorciado, probablemente se los habrían expropiado sus parientes políticos.

Cuando nos la encontramos, no tiene más que a su hija. En su entorno social esto supone otra carga añadida para ella, pues las hijas no eran muy valoradas. Los hijos acaparaban las esperanzas y los anhelos. Las hijas por lo general cuestan dinero (al menos el de la dote) y eran contempladas como engorrosas piezas de propiedad que suponían una carga para la familia hasta que las veían debidamente casadas con un buen partido. Por si fuera poco, sabemos que conforme a las costumbres de la sociedad palestina del siglo I, pasaría desapercibida por completo. Ningún judío, especialmente si tenía oficio o vocación religiosa, dejaría que se le aproximase una mujer (judía o gentil), a excepción, tal vez, de las numerosas mujeres solitarias reducidas a la prostitución para poder sobrevivir.

12. Véase el estudio sobre las leyes y costumbres relativas a las mujeres en la Palestina del siglo I en el capítulo XVIII («Apéndice: La posición social de las mujeres») de J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (Philadelphia, Fortress Press, 1969), pp. 359-76. [Traducc. castellana, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977].

Pero sabemos algunas cosas más sobre esta mujer. Parece ser que no aceptaba la baja estima en que era tenida su hija en aquella sociedad, o las restricciones que le imponía en su comportamiento. Ella no dudó en acercarse a Jesús, e incluso en importunarle diligentemente. Ella valoraba a su hija, alguien esencialmente igual a ella, lo poco, lo mucho que aún le quedaba, que estaba sufriendo y cuya vida era lo suficientemente preciosa como para pedir su curación, su transformación, su liberación de las fuerzas ajenas que manifiestamente la tenían sujeta. Por su hija, la mujer quebrantó la costumbre, buscó lo que necesitaba y se presentó a ese rabino que pasaba por allí, obrador de milagros, de quien se habrían contado sin duda no pocas cosas. Y le superó en una disputa. A la postre, logró lo que buscaba: su hija quedó curada.

Hasta aquí, se trata de un relato de ministerio; tradicionalmente se ha visto como una narración del ministerio sanador de Jesús en pro de esta mujer y su hija. Escuchando el relato en la sintonía de la experiencia de las mujeres, deberíamos apuntar también el ministerio de intercesión de la mujer en favor de su hija. Pero hay otras dos dimensiones del ministerio sugeridas tanto en la versión de Marcos como en la de Mateo. Está primero el ministerio de la mujer en un sentido genérico en cuanto testigo de Jesús. En Marcos el testimonio que ofrece de él es primordialmente en cuanto taumaturgo, pero también en cuanto alguien cuya atención y ayuda pueden obtenerse con perseverancia. Mateo nos ayuda a reconocer ese ministerio del testimonio de la mujer de modo más claro tal y como él narra la historia. Es la propia mujer quien nos pone al corriente del acontecimiento; lo contemplamos desde el punto de vista de ella. Con ella nos encontramos al filo de los que acompañan a Jesús. Escuchamos sus palabras y al mismo tiempo el impacto que la respuesta de él provoca en nuestros oídos y sentimientos. Esta mayor utilización del discurso directo subraya el hecho de que esta mujer se suma al grupo de aquellos otros que con su diligente importunidad (que Mateo, tanto aquí como en otros sitios llama «fe») proclaman quién es Jesús.

La otra dimensión del ministerio presente en el relato es el servicio de la mujer a Jesús por su «fe», una fe que no consiste en una confesión doctrinal de su identidad mesiánica, ni en adular sus manifiestos poderes milagrosos, sino más bien en un comprometido acto de confianza, arriesgándolo todo. Acto que tiene por efecto, tal y como se dice en el relato, hacer que Jesús contemple la situación de modo diferente. La nueva perspectiva parece liberar a Jesús para responder, para curar, para ser una vez más el canal de la presencia redentora de Dios en aquella situación. Fuera lo que fuese lo que provocó la primera respuesta atribuida

a Jesús (póngase por caso, que estaba cansado, o de mal humor, o incluso que secundaba el racismo y sexismo característicos de su sociedad), se nos dice que fue la mujer quien le puso en evidencia. Al actuar así, parece como si ella hubiera posibilitado que él obrase de un modo que antes tenía aparentemente bloqueado. Su ingenio, su aguda respuesta, se tornó de hecho en un don para Jesús, un don que posibilitó a su vez el don de la curación. Dicho de otro modo, el ministerio de ella abrió la posibilidad al ministerio de él. Su ofrenda no fue la sumisión o la obediencia como se esperaría de una mujer de la época, antes el obsequio de una aguda mirada, la peculiar visión de los pobres y marginados que son capaces de escrutar una situación porque tienen pocas quimeras que defender. Su obsequio fue también el don del coraje, el coraje de cuantos tienen poco que perder y además pueden obrar con responsabilidad y desde la fe en favor de otros, en pro de la vida, de la plenitud y de la liberación. De hecho, esas respetuosas y valientes palabras marcan el carácter del ministerio de Jesús hacia esta mujer y hacia su hija.

De modo que, más allá del significado eclesial que la Iglesia haya podido encontrar en este relato, lo que se pone de relieve es un dato cristológico: la identidad de Jesús en cuanto el Cristo, el Ungido de Dios. Los distintivos de esa identidad, aquí y en cualquier otra parte de la tradición evangélica, son rasgos y actos de vida y libertad, dados a conocer en la dolorosa interacción humana. Aquellos que se ven a sí mismos como el pueblo privilegiado en términos sociales o religiosos se resisten a comprender a este Cristo que tan a menudo les resulta ofensivo, mientras que los «pobres» —los económicamente pobres y socialmente marginados, los enfermos, los oprimidos, los rechazados— responden gozosos a la buena nueva del reinado de Dios. Aquí el propio Jesús tiene algo que aprender sobre Cristo de manos de una de las más pobres entre los pobres y de las más despreciadas entre los marginados: una mujer pagana a solas ante Dios y ante la humanidad. Sus dones y su ministerio se tornan vehículo del evangelio para Jesús y para nosotros. Y nosotros, que oímos y contamos su historia, decimos: «Así sea».

6

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA
Misioneras, Apóstoles, Colaboradoras:
Romanos 16 y la reconstrucción de la
Primitiva Historia Cristiana de las Mujeres

Uno puede aproximarse a un texto como Romanos 16 con diferentes interrogantes y desde variados presupuestos. Si uno centra su atención en la enseñanza teológica de Pablo, el capítulo en cuestión es un mero apéndice del testamento teológico de Pablo en Romanos. Sin embargo, si uno está interesado en las condiciones sociales de las primitivas comunidades cristianas y en el contexto religioso-cultural en el que vivían, es mucho lo que puede aprender de este capítulo. Aunque la información indirecta que aporta la lista de saludos no es muy prolija, nos permite, con todo, aprender algo sobre el status social y la actividad misionera de los primeros cristianos.

Discuten los exégetas si el último capítulo de Romanos ocupa su lugar original o no en el conjunto del corpus epistolar paulino. Aunque no se cuestionan que el capítulo fue escrito por Pablo, hay división entre quienes consideran que originalmente cerraba la epístola a los Romanos y quienes lo consideran una carta de recomendación independiente, dirigida a la iglesia de Éfeso.¹ Yo doy por sentado aquí que Romanos 16 se entiende mejor como parte integrante de la carta de Pablo a la iglesia de Roma que como una carta independiente a la iglesia de Éfeso. En

1. Para una ojeada sobre la discusión véase J. J. MacDonald, «Was Romans XVI a Separate Letter?», *New Testament Studies*, 16 (1969/70), pp. 369-72; K. P. Donfried, «A Short Note on Romans 16», *Journal of Biblical Literature*, 89 (1970), pp. 441-9; W. H. Ollrog, «Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16», in D. Lührmann and G. Strecker (eds.), *Kirche Festschrift Bornkamm* (Tubingen, Mohr/Siebeck, 1980), pp. 221-44; E. Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids, Eerdmans, 1980); P. Achtemeier, *Romans* (Atlanta, John Knox, 1985).

lugar de entrar de lleno en el «debate sobre Romanos 16», intentaré interpretar el capítulo como fuente para reconstruir la historia de las mujeres en el cristianismo naciente. Antes de analizar el texto, conviene, sin embargo, considerar dos aspectos metodológicos.

En primer lugar, si se quiere captar el significado de la información que Romanos 16 nos facilita para entender los albores del cristianismo naciente y el papel de las mujeres en el mismo, hemos de situarlo en el contexto global de las instituciones y costumbres sociales y religiosas del momento. Más aún, hemos de ser conscientes de nuestro propio horizonte comprensivo si queremos reconstruir los primeros pasos del cristianismo dentro de los cuales situamos la información aportada por textos tales como Romanos 16. Los estudios sobre el entorno social del primitivo movimiento misionero cristiano, por ejemplo, han probado que el patriarcado constituye un molde adecuado para la reconstrucción de dicho movimiento en el mundo grecorromano. Gerd Theissen ha argüido que en las ciudades grecorromanas el movimiento misionero cristiano encajaba bien en sus estructuras sociales porque adoptó las estructuras patriarcales del hogar grecorromano aunque dulcificadas por el amor-agape cristiano.²

Y esto es así no sólo para la reconstrucción del cristianismo incipiente, también para la historiografía en los magnos trabajos que incluyen modelos teóricos y esquemas teológicos. Con vistas a dar una interpretación teórica coherente, los estudiosos se ven obligados a hacer conjeturas basadas en parte en las propias fuentes, en parte en su concepción general del comportamiento humano y de la sociedad. Nosotras no sólo interpretamos nuestras fuentes históricas para presentar una sociedad históricamente «coherente», sino que también atribuimos «significado histórico» a los, así llamados, «data» conforme a nuestro modelo teórico, es decir, la perspectiva que organiza nuestras informaciones y pruebas. Como una colcha hecha de retales, una almazuela, que ofrece un artístico diseño de conjunto, la historiografía no nos aporta un espejo de los eventos pasados, sino un «cosido» de información histórica en un conjunto coherentemente diseñado o modelo interpretativo.³

2. G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity* (Philadelphia, Fortress Press, 1982); cf. E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols (New York, Macmillan, 1931), 1.78.

3. Cf. G. Leff, *History and Social Theory* (Garden City, Doubleday, 1971); P. Hernadi, «Clio's Cousins: Historiography as Translation, Fiction and Cri-

El paradigma intelectual y científico de Occidente⁴ es androcéntrico, esto es, centrado en el varón y patriarcal. Eso genera y perpetúa la enseñanza que toma al varón euro-americano como el ser humano paradigmático y, de resultas, hace a las mujeres y a otras razas o culturas, invisibles o periféricas en nuestra concepción del mundo, de la vida humana y de la historia cultural o religiosa. Lejos de ser objetivos o descriptivos, los textos y la mentalidad androcéntricos provocan el histórico mutismo acerca de las mujeres. Aunque las mujeres somos pasadas por alto cuando se escribe historia, los efectos de nuestras vidas y de nuestras acciones son una realidad en la historia. Mientras la investigación androcéntrica define a la mujer como lo «otro» o como «objeto» de su estudio, los estudios feministas insisten en la reconceptualización tanto de nuestro lenguaje como de nuestros esquemas mentales de modo que tanto hombres como mujeres se tornen sujetos de la cultura humana y del discurso intelectual. En la década pasada, las historiadoras feministas intentaron además articular el problema teórico de cómo pasar de un texto androcéntrico a su contexto histórico, o de cómo re-inscribir a las mujeres en la historia. De modo conciso asentaron que la doble meta de la historia de las mujeres consiste en: «devolver a las mujeres a la historia y devolver la historia a las mujeres».⁵

El liderazgo y la aportación de las mujeres al cristianismo primitivo sólo puede llegar a ser históricamente visible cuando abandonemos nuestro trasnochado modelo patriarcal-androcéntrico de los orígenes del cristianismo. Incluso cuando las fuentes neotestamentarias evidencian un

ticism», *New Literary History*, 7 (1975/76), pp. 247-57; R. S. Humphreys. «The Historian, His(sic) Documents, and the Elementary Modes of Historical Thought», *History and Theory*, 19(1980), pp. 1-20; S. Bann, «Towards a Critical Historiography», *Philosophy*, 56 (1981), pp. 365-85.

4. Cf. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, University of Chicago, 1962); I. G. Barbour, *Myth, Models, and Paradigms* (New York, Harper & Row, 1974).

5. J. Kelly-Gadol, «The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women's History», *Signs*, I (1976), p. 809. Para toda esta sección véase, B. A. Carroll, *Liberating Women's History: Theoretical and Critical Essays* (Urbana, University of Illinois, 1976); D. Spender (ed.), *Men's Studies Modified: The Impact of Feminism on the Academic Disciplines* (New York, Pergamon, 1981); S. Harding and M. B. Hintikka (eds), *Discovering Reality* (Boston), D. Reidel, 1983); J. Kelly, *Women, History and Theory* (Chicago, University of Chicago, 1986); G. Lerner, *The Creation of Patriarchy* (New York, OUP, 1986).

significado diferente, semejantes modelos androcéntricos tienden a concebir a las primeras mujeres cristianas como figuras marginales o a verlas en roles «femeninos» subordinados, producto de nuestra experiencia contemporánea y de nuestra comprensión de la realidad. En lugar de proyectar nuestros presupuestos histórico-culturales a los textos del Nuevo Testamento, hemos de resituarnos en un paradigma histórico que haga posible concebir el movimiento del cristianismo naciente como un movimiento de hombres y de mujeres.⁶ Semejante modelo nos permite hacer justicia a esos textos neotestamentarios que dejan entrever que el liderazgo y las aportaciones de las mujeres fueron centrales en el movimiento misionero del cristianismo antiguo, así como a esos textos que tratan de recomendar un papel a las mujeres conforme a los términos de la cultura patriarcal grecorromana.

Adoptar una interpretación histórico-crítica de los orígenes del cristianismo, no permite seguir manteniendo el sentido literal del lenguaje gramaticalmente masculino que, en una cultura patriarcal, funciona a modo de lenguaje «inclusivo». Al contrario, hay que tenerlo en cuenta para captar el funcionamiento del lenguaje androcéntrico genérico a la hora de leer las fuentes históricas. Semejante lenguaje gramaticalmente masculino menciona a las mujeres sólo cuando se dirige explícitamente a nosotras, cuando nuestra presencia se convierte de algún modo en problema, o cuando constituimos una excepción. Sin embargo, no menciona explícitamente a las mujeres en las así llamadas situaciones «normales», sino que nos incluye bajo «hombre» y «él». Antes de que las ramificaciones de semejante lenguaje inclusivo androcéntrico llegaran a ser algo consciente, incluso las escritoras se referían a sí mismas con expresiones y pronombres gramaticalmente masculinos. El, así llamado, lenguaje «inclusivo» masculino funciona de idéntico modo en los textos bíblicos que en las lenguas occidentales modernas.

Historiadores y teólogos del primitivo cristianismo interpretan este lenguaje androcéntrico de dos maneras: como lenguaje genérico y como lenguaje específico en cuanto al género. Dan por supuesto que las mujeres eran miembros de las primeras comunidades cristianas al igual que los varones y no asumen que el incipiente movimiento cristiano fuera un

6. Para esta propuesta véase mi libro *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York, Crossroad, 1983) [Traducc. castellana, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao 1989].

culto varón como el culto de Mitra. Mientras que el lenguaje gramaticalmente masculino referido a la comunidad se entiende de modo inclusivo, ese mismo lenguaje se entiende de modo específico cuando se refiere a las funciones jerárquicas, tales como las de apóstoles, misioneros, ministros, supervisores o ancianos. Si una reconstrucción de la historia del cristianismo primitivo no puede seguir tomando los textos androcéntricos en sentido literal, tendrá que adoptar una «hermenéutica de la sospecha» si quiere captar lo que esos textos dicen y lo que no dicen acerca de los acontecimientos históricos y de las personas. Semejante «hermenéutica de la sospecha» ha de adoptarse no sólo para escrutar nuestros propios presupuestos e interpretaciones, sino también para los mismos textos neotestamentarios.⁷ Mientras los libros y ensayos sobre «las mujeres en la Biblia» toman el lenguaje androcéntrico en sentido literal, yo sostendría que una lectura históricamente adecuada de nuestras fuentes neotestamentarias ha de tener en cuenta las funciones del, así llamado, lenguaje genérico gramaticalmente masculino. Los pasajes que mencionan expresamente a las mujeres no son descriptivos o comprensivos, sino indicativos de la información «sumergida» que los, así llamados, textos androcéntricos inclusivos conllevan. No ha de considerarse que esos pasajes aportan toda la información *sobre las mujeres* en el cristianismo naciente. La carta de recomendación que actualmente cierra la epístola de Pablo a los romanos menciona sólo de pasada el liderazgo de las mujeres en la cristiandad naciente, pero al menos lo menciona. Las referencias que incluye a las mujeres en el antiguo cristianismo habría que leerlas como «la punta del iceberg», índice de cuánto hay de sumergido en el lenguaje gramaticalmente masculino y de cuánta información añadida se nos ha perdido para siempre. Esas referencias, sin embargo, no hay que encajarlas en un modelo androcéntrico de reconstrucción histórica, sino que habrá que apropiárselas desde una concepción de los orígenes del cristianismo cuya jerarquía dé cabida no sólo a los hombres sino también a las mujeres.

1. Romanos 16: una carta de recomendación para Febe de Cencreas

Romanos 16 comienza con una recomendación que fue escrita con vistas a introducir a una mujer llamada Febe en la comunidad cristiana

7. Véase mi libro *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston, Beacon Press, 1984).

de Roma. Al igual que en la mayoría de los casos de mujeres del movimiento misionero cristiano, la conocemos sólo porque Pablo la menciona aquí. Como el resto de mujeres líderes en el cristianismo incipiente a las que se saluda en Romanos 16, hubiera quedado envuelta en el silencio histórico de no haberse cruzado sus caminos con los de Pablo, o si hubiese pertenecido al grupo de «oponentes» de Pablo en Corinto. Aunque Febe merece una recomendación por carta similar a la de Timoteo (1 Cor 16,10-11), su relevancia en el movimiento misionero cristiano está lejos de verse reconocida. En uno de los escasos artículos escritos sobre Febe, Edgar Goodspeed, por dar un ejemplo, sugiere que Febe necesitaba una carta de recomendación así porque «el mundo romano era un mundo mezquino y brutal, y las posadas muy probablemente no tenían plazas para que una mujer decente se alojara, en especial para una mujer cristiana». Argumenta además que Romanos 16 debió de ser una carta independiente a la iglesia de Éfeso, donde Pablo conocía círculos familiares que podrían hacer sentirse a Febe «a salvo y cómoda». Dice él que la razón por la que se mencionan tantas mujeres y sus círculos familiares en Romanos 16 es porque todas ellas «podían brindarle más atención que una sola».⁸ De este modo, Goodspeed evoca sutilmente la imagen de una respetable señora que ha de ser atendida por otras señoras refinadas, una imagen que nada tiene que ver con la realidad de la antigua misión cristiana y con el papel de la mujeres en la misma.

En la antigüedad, las cartas de recomendación no estaban restringidas a las mujeres, ni siquiera se escribieron primordialmente para ellas. Se han hallado numerosos ejemplos en papiros o en colecciones de cartas. Por lo general se menciona a la persona recomendada, dan una breve noticia de su identidad y de la relación con el remitente, y después demandan un favor para ella. La demanda sigue normalmente una fórmula estereotipada, como sucede precisamente en Romanos 16,2. Cartas personales de recomendación se hallan con frecuencia al final de epístolas largas. Sirven para presentar a amigos, socios de negocios, o esclavos del remitente a un círculo de amigos o de conocidos en una ciudad extranjera.⁹ Los misioneros itinerantes cristianos o los líderes de iglesias usaban esas cartas de recomendación para pedir acceso y hospitalidad a comunidades donde no se les conocía personalmente. El ejemplo de Febe

8. E. Goodspeed, «Phoebe's Letter of Introduction», *Harvard Theological Review*, 44 (1951), p. 56.

9. Pueden verse ejemplos en H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans* (Grand Rapids, Eerdmans, 1977), pp. 84-7.

testimonia que las mujeres líderes cristianas representaban oficialmente a las antiguas comunidades cristinas y que sus viajes servían de comunicación entre ellas. Es probable —aunque no está explícitamente demostrado— que ella fuera la portadora de la carta a los Romanos y, por tanto, la enviada personal de Pablo.

¿Quién era esta mujer: Febe? «Febe» es un nombre mitológico y podría indicar que se trataba de una mujer liberta. Aunque en la antigüedad, al igual que hoy en día, las mujeres eran definidas por su relación a los hombres, es decir, por su condición familiar de hijas, esposas o viudas, Febe no es definida por su papel femenino o su status familiar, sino por sus funciones eclesiales. Su posición en el primitivo movimiento misionero cristiano viene delimitada por tres títulos: ella es «nuestra hermana», ministra o dirigente de la iglesia de Cencreas, uno de los puertos de Corinto, y protectora o *patrona* de muchos e incluso del mismísimo Pablo.

Es interesante anotar que los términos griegos *diakonos* y *prostatitis* frecuentemente se traducen en forma verbal, por ejemplo; «ella sirve» a la comunidad de Cencreas, y «ella ha protegido» o «ayudado a muchos». Si *diakonos* es entendido como título, es traducido por «servidora, ayudante o diaconisa» e interpretado en términos de la posterior institución del diaconado.¹⁰ Febe es considerada una de las primeras asistentes pastorales que ayudó a Pablo en su labor misionera. Muchos exégetas explican el oficio de Febe por analogía con la posterior institución de las diaconisas, que en comparación con el diaconado masculino tan sólo tuvo funciones muy limitadas. Y así, Febe es vista como «una aparentemente acomodada y caritativa señora que, dadas sus virtudes femeninas, trabajó en el servicio a los pobres y enfermos y asistió en el bautismo de mujeres».¹¹ Ya Orígenes promovió esta interpretación de

10. Véase por ejemplo el razonamiento de C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (New York, Harper & Row, 1962), p. 282: «La propia palabra (*diakonos*) parece que estaba en camino de ser usada en sentido técnico cuando se escribió esta carta (xii.7), pero no está claro si así se aplicaba a las mujeres».

11. H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, 4 vols (Berlin, De Gruyter, 1961), 1.149. Véase, sin embargo, W. H. Ollrog, *Paulus und Seine Mitarbeiter* (Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979), p. 31, que opina que semejantes interpretaciones surgieron en las mentes de hombres privilegiados. Subraya él que el participio *ousan* implica una institucionalización de la función de la *diakonia*. No obstante, desde ahí él entiende *prostatitis* en el sentido de

Febe como asistente y ayudante de Pablo. Y desde ahí sacaba la conclusión de que las mujeres que hacen buenas obras pueden ser llamadas diaconisas.

De modo similar, el término griego *prostatitis* es traducido no como «oficio dirigente», «presidenta», o «benefactora»¹² sino como «ayudante» o «asistente», puesto que muchos exégetas son incapaces de concebir la idea de que Pablo pudiera ser protegido o dirigido por una mujer. Después de revisar una vez más todos los argumentos a favor y en contra de entender a Febe a la luz del patronazgo grecorromano, un reciente comentarista de Romanos concluye:

No hay, pues, referencia a una «patrona»... Las mujeres no podían asumir funciones legales y, según el Apocalipsis, sólo en círculos heréticos parece que hubo profetisas con poderes eclesiásticos de dirección... La idea es la de la atención personal que Pablo recibió a manos de la diaconisa.¹³

La referencia al libro del Apocalipsis, que refleja la situación de finales del siglo I en el Asia Menor, es significativa, pues quebranta todas las reglas del método histórico-crítico. Es obvio que una perspectiva androcéntrica sobre la historia del cristianismo antiguo se ve obligada a encontrar una explicación convincente al sentido literal de ambos términos, puesto que no incluye a las mujeres entre la jerarquía eclesial, o bien, les concederá sólo funciones asistenciales «femeninas». Puesto que este modelo interpretativo tradicional da por sentado que la dirección de la Iglesia antigua estaba en manos de hombres, entiende que las mujeres mencionadas en las cartas paulinas eran las ayudantes y asistentes de los apóstoles y misioneros varones, en especial de Pablo. Semejante modelo androcéntrico de reconstrucción histórica es incapaz de imaginar siquiera o concebir que mujeres como Febe pudieran ostentar un liderazgo

«protectora, asistente, o ayudante» y consecuentemente entiende el ministerio de Febe en el sentido de asistencia financiera o social. Como el ministerio de Febe depende de su posición económica, se trata de algo particular y no puede generalizarse.

12. W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, Yale University, 1983), p. 60, acepta que ha de entenderse el término en el sentido del latino *patrona*, pero postula que tal concepción excluye el «líder, presidente». A pesar de todo, su argumentación no es convincente pues ambos significados no se excluyen mutuamente.

13. Käsemann, *Commentary on Romans, op. cit.*, p. 411.

igual, si no ya superior, al de los varones en los orígenes del cristianismo. La muy cacareada objetividad de la investigación histórico-crítica se las ve y se las desea para hacerse valer cuando los textos hablan de una mujer de un modo que no cuadra con los modelos androcéntricos de la reconstrucción histórica contemporánea.

¿Qué es lo que podemos decir acerca de Febe si no nos resignamos a encajar los datos que de ella conocemos en un esquema androcéntrico, sino que queremos situarlos en un modelo feminista de reconstrucción histórica? El movimiento misionero del cristianismo primitivo se extendió merced a misioneros itinerantes organizándose en iglesias locales similares a otras asociaciones y cultos religiosos. Si una mujer como Prisca se dedicó a hacer viajes misioneros fundando iglesias domésticas allí donde llegaba, una mujer como Febe fue la dirigente de una comunidad local. Su «ministerio» u «oficio» no era el de las posteriores diaconisas, sino que fue la *diakonos* de la iglesia de Cencreas en su conjunto.¹⁴

Pablo usa la misma expresión griega cuando trata de definir su propio ministerio o el del carismático misionero Apolo, discípulo precisamente de Prisca. La familia de palabras *diakonos*, *diakonia*, *diakonein* se encuentra con mayor frecuencia en 2 Corintios, donde designa a los, así llamados, pseudo-apóstoles, que eran misioneros carismáticos, predicadores elocuentes, profetas visionarios y apóstoles llenos de Espíritu Santo.¹⁵ Parece ser que Pablo fue criticado en Corinto porque no había causado suficiente impacto ni era un predicador elocuente ni un taumaturgo, aparte de que no contaba con el apoyo de una comunidad ni con «cartas de recomendación». Esta concepción del título en cuestión en términos de prédica y enseñanza está justificada por el hecho de que así se usa también en las fuentes extrabíblicas para referirse a predicadores y maestros.

Febe recibe el mismo título que esos predicadores carismáticos de Corinto. Si bien ella no es uno de los contrincantes de Pablo sino que mantiene una relación amistosa con él. Ella era reconocida como una

14. H. J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1981), p. 31, apunta que el ministerio de Febe consistía en su función de anfitriona para la comunidad de Cencreas, a quienes abría su casa. Pero el texto no hace referencia a una iglesia doméstica.

15. Cf. D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* (Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1964); V. P. Furnish, *II Corinthians* (Garden City, Doubleday, 1984).

predicadora carismática y como dirigente de la comunidad de Cencreas, el puerto de Corinto, que, al igual que los miembros de la casa de Estéfanos, se había dedicado «a la *diakonia* de los santos» (1 Co 16,15). Tal y como el más cercano colaborador de Pablo, Timoteo, es nombrado «nuestro hermano» y *diakonos* de Dios (1 Tes 3,2), así Febe no sólo es presentada como *diakonos* sino también como «nuestra hermana», un título que la define como colaboradora de Pablo. De modo similar, el autor de Colosenses recomienda a un hombre de nombre Tíquico como «nuestro hermano querido» y «fiel *diakonos*» (4,7).¹⁶

El significado del liderazgo de Febe queda asimismo subrayado por el tercer título (tras el de «hermana» y el de *diakonos*), *prostatis*, una palabra que sólo la encontramos aquí en el Nuevo Testamento. El significado habitual de este término es el de «jefe», «presidente», «superintendente» o «patrono», traducción que viene avalada por la forma verbal que hallamos en 1 Tesalonicenses 5,12 y en 1 Timoteo 3,4-5 y 5,17. En 1 Tesalonicenses se refiere al liderazgo de la comunidad y en 1 Timoteo al liderazgo de las funciones de obispo, diáconos y ancianos. Este contenido de liderazgo no descarta el del sistema de patronazgo de la antigüedad, puesto que patronos y benefactores también podían asumir el liderazgo de las asociaciones y grupos cúltricos que patrocinaban.

Aunque tenemos escasas evidencias de asociaciones exclusivamente de mujeres, sí que tenemos suficientes de que las mujeres formaron parte de cofradías y llegaron a ser fundadoras y patronas de asociaciones y cultos mixtos. Las dotaban de fondos para fines específicos y concretos y esperaban a cambio honra y reconocimiento por sus beneficios. Los conversos al cristianismo acomodados esperarían ejercer la influencia de un patrono en la comunidad cristiana naciente. Cristianas como Febe actuaron como benefactoras en pro de cristianos individuales y de la Iglesia entera. En las relaciones con el gobierno o con la justicia, ellos representaban a toda la comunidad. Merced a su red de contactos y amistades entre las personas bien situadas y de influencia pública, estos benefactores facilitaron la vida social de otros cristianos en la sociedad grecorromana.

El motivo de reciprocidad que Pablo remarca, lleva a entender *prostatis* en el sentido técnico-jurídico del sistema de patronazgo grecorro-

16. Cf. A. Lemaire, «The Ministries in the New Testament», *Biblical Theology Bulletin* 3 (1973), pp. 133-66.

mano.¹⁷ El patronazgo de Febe no estaba limitado a la comunidad de Cencreas, sino que incluía a muchos otros, al propio Pablo incluso, que mantenían con ella una relación de patrono-cliente. Además, Pablo pide a la comunidad de Roma que devuelvan a Febe, conforme a la «ley de intercambio» del patronazgo grecorromano, la asistencia y favores que Pablo y otros cristianos obtuvieron de ella en cuanto clientes suyos. Los que ingresaban en la comunidad cristiana, ingresaban en ella como una asociación de iguales en la que, a tenor de la fórmula bautismal prepaulina de Gálatas 3,28,¹⁸ había sido abolida la estratificación social de la familia patriarcal. Esta es la razón fundamental por la que el cristianismo naciente parece haber resultado especialmente atractivo para cuantos tenían poco que hacer en una religión que estuviera basada sobre la estratificación clasista o sobre el dominio machista. Resulta obvio, pues, por qué hubo mujeres entre sus primeros conversos.

2. Pablo menciona a las dirigentes de la iglesia de Roma

Son muchos los que han destacado que en Romanos 16,3-16 se encuentra un alto e inusual número de mujeres entre quienes reciben los reconocimientos de Pablo. De las veintiséis personas citadas por su nombre, aproximadamente la tercera parte son mujeres. Siete mujeres son explícitamente mencionadas por su nombre, mientras que dos son identificadas mediante parentesco: la madre de Rufo y la «hermana» de Nereo. Aunque es difícil saber qué quería decir Pablo cuando dice que la madre de Rufo es también la suya, hay unanimidad en constatar que no se trata de su madre natural. Meeks aventura que ella debió de hacer extensivo su patronazgo sobre él.¹⁹ Más difícil es dilucidar la cuestión de si «la hermana de Nereo» es la hermana natural, la esposa cristiana, o la co-misionera cristiana de Nereo, ya que el término puede usarse en esos tres sentidos.

A la luz de nuestra opinión sobre el lenguaje androcéntrico debemos, con todo, insistir en que esa no es toda la información de que disponemos

17. S. C. Mott, «The Power of Giving and Receiving: Reciprocity in Hellenistic Benevolence», *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, G. E. Hawthorne, (ed.) (Grand Rapids, Eerdmans, 1975), pp. 133-66.

18. Sobre el texto y su interpretación, cf. *In Memory of Her*, op. cit., pp. 205-41. [Traducc. cast., *En memoria de ella*, pp. 253-292]

19. Meeks, *The First Urban Christians*, op. cit., p. 60.

sobre las mujeres en cuestión. Si gramaticalmente el lenguaje masculino funciona como un lenguaje inclusivo, es prudente asumir que entre los que pertenecen a la casa de Aristóbulo y Narciso también se encuentran mujeres. Igualmente, los «hermanos» y «santos» que se cuentan entre esos grupos de personas mencionados en 16,14-15 debe haber incluidas «hermanas». Por último, es improbable que la iglesia doméstica de Prisca y Áquila estuviera compuesta tan sólo de hombres y no de mujeres. En resumen, las mujeres explícitamente saludadas en Romanos 16 no son las únicas mujeres de la comunidad de Roma y de su jerarquía. Al contrario, su mención permite al exégeta leer el lenguaje masculino como inclusivo.

Esta lista de saludos es también interesante por la procedencia de los miembros de la iglesia de Roma, puesto que contiene no sólo nombres judíos, griegos y latinos, sino también de libres, libertos y esclavos, mujeres y varones. Si ya es difícil distinguir claramente entre esclavos y libertos basándose en los nombres, más lo es decir algo acerca de la situación económica y del rango social de los mencionados. Los de las casas de Aristóbulo y Narciso son probablemente esclavos, mientras que Junia, Ampliato, Estaquio, Herodión, Trifosa, Pérside, Rufo, Asíncrito, Hermes, Patrobas, Filólogo, Julia, Nereo y su hermana, y Olimpas bien podían ser aún esclavos o haberlo sido, pues todas las personas liberas acarreaban en sus nombres cierto estigma de su origen servil. Aunque los esclavos libertos seguían vinculados legalmente a sus anteriores dueños y no podían desempeñar oficios públicos o desposar a miembros de la aristocracia senatorial, los hijos nacidos después de su liberación disfrutaban de completa libertad legal y social. Los hijos nacidos en esclavitud, sin embargo, eran propiedad del dueño de su madre, pues las mujeres esclavas –incluso si estaban casadas con otros esclavos u hombres libres– eran propiedad sexual y económica de sus dueños.²⁰

La lista de saludos tiene una clara estructura, no conforme al status social sino al rango eclesial. Comienza con las personas más importantes de la comunidad –Prisca y Áquila– y acaba con los saludos a todos los grupos y a todos los «santos» que los forman (16,15).²¹ Los saludos a Prisca, Áquila, Epéneto, María, Andrónico, Junia, Ampliato, Urbano, Estaquio, Pérside, así como a Rufo y a su madre, presupone trato per-

20. S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York, Schocken, 1975), pp. 191-7.

21. Ollrog, «Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16», op. cit., p. 236.

sonal. Los saludos de Pablo a varias iglesias domésticas (16,10-11) y a otros individuos son más genéricos, y no indican que Pablo les conociera personalmente. Como no había visitado aún la iglesia de Roma, Pablo —me atrevo a sugerir— subraya sus fuertes vínculos con personas notables en la comunidad para dejar claro que él no es un completo extraño a las iglesias de Roma. Mientras, dirigiéndose por carta a los efesios, no hubiera sido necesario explicar, por ejemplo, que Epéneto era el primer gentil convertido en el Asia Menor occidental o detallar que Prisca y Áquila eran colaboradores de confianza, para él tiene sentido hacerlo en una carta a la iglesia de Roma con vistas a apelar a ellos como sus íntimos amigos y socios en Roma.

Prisca y Áquila tienen un papel relevante en la lista de saludos. Son denominados «colaboradores» de Pablo, con quienes no sólo Pablo sino todas las iglesias gentiles están en deuda. Cuando Pablo estuvo en peligro (probablemente en Éfeso), ellos arriesgaron sus vidas por él. Y no sólo ellos, sino también «la iglesia que se reúne en su casa» recibe saludos. Los exégetas hacen mucho que remarcaron que en cuatro de los seis textos neotestamentarios en que aparecen, Prisca es mencionada antes que Áquila. La razón para la preeminencia de Prisca en las cartas paulinas y en Hechos debe buscarse bien en su más alto status social, bien en su preeminencia en el primitivo movimiento misionero cristiano, bien en ambas cosas a la vez.

Como Lucas se centra en su segunda parte de Hechos en la grandeza de Pablo, el apóstol de los gentiles, hace referencia a Prisca y Áquila sólo de pasada. Hechos 18 deja entrever que Lucas dispone de más información sobre ellos de la que nos transmite. No obstante, los breves apuntes de Lucas nos dan luz acerca del significado histórico de esta pareja misionera. Hechos 18 nos informa de que Áquila era un judío del Ponto. Priscila —Lucas siempre usa el diminutivo de Prisca— se nos describe como su esposa, pero no está claro si ella era también judía. Su nombre se encuentra entre las buenas y rancias familias romanas y está vinculado al cementerio de la gens Acilia de Roma. Sin embargo, su nombre no prueba necesariamente que ella fuera de noble cuna y, por añadidura, de mayor rango que Áquila. Podría indicar simplemente que era una mujer libre de la gens Acilia. El hecho de que se nos diga que tanto ella como Áquila eran fabricantes de lonas o curtidores de profesión (Hechos 18,4), apunta a lo segundo. Meeks resume el status social de la pareja del siguiente modo:

Riqueza: relativamente alta. Pueden moverse de un lugar a otro y en tres ciudades hacerse con una casa mediana; ejercen de patronos a favor

de Pablo y de distintas congregaciones cristianas. Ocupación: baja, pero no ínfima. Son artesanos, aunque independientes y, para los usos antiguos, operan a una escala bastante amplia. Alcornia: media-baja. Son provincianos orientales y además judíos, pero asimilados a la cultura grecorromana.²²

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que el último dato sólo cabe aplicarlo a Áquila.

Según Hechos 18, la pareja fue expulsada de Roma cuando Claudio decretó que todos los judíos debían abandonar la ciudad (49 d.C.). Ya habían montado su negocio en Corinto cuando Pablo llegó allí y se alojó con ellos. Los exégetas discuten si ya se habían hecho cristianos o no cuando se encontraron con Pablo. Puesto que es costumbre del autor de Hechos mencionar la conversión y el bautismo de personajes relevantes en su narración, que en este caso no lo haga inclina a pensar que ambos eran ya miembros de la comunidad cristiana antes de su expulsión de Roma.²³ Cuando Pablo abandonó Corinto, ellos se fueron con él a Éfeso donde fundaron una iglesia doméstica (1 Co 16,19). Como Hechos 18,19 no menciona esto, sino que otorga a Pablo la centralidad de la narración, cabe decir lo mismo del relato de Lucas sobre la estancia de Pablo en Corinto. Cosa que corrobora el hecho de que en Éfeso el matrimonio acogió a Apolo, uno de los más eruditos y elocuentes misioneros del movimiento cristiano naciente. Priscila fue su maestra, quien le instruyó en «el camino de Dios más exactamente» (18,26). ¿Hemos de suponer que la teología de Apolo acerca de la Sofía y el Espíritu estaba influenciada por las catequesis de aquella? Sí sabemos que Priscila estaba también entre los «hermanos» que escribieron «una carta de recomendación» para Apolo a la iglesia de Corinto (Hechos 18,27).

Prisca y Áquila eran misioneros itinerantes que, como Pablo y Bernabé, sostenían otras tareas misioneras con su propio trabajo. Al igual que Timoteo o Tito son colaboradores de Pablo, pero a diferencia de ellos no dependen de él ni están sujetos a sus instrucciones. Según Romanos 16 es justo lo contrario. Es más, ellos tenían también otros

22. Meeks, *The First Urban Christians*, op. cit., p. 59. Véase también A. V. Harnack, «Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1 (1900), pp. 35-41.

23. F. J. Foakes Jackson y K. Lake, *The Beginnings of Christianity. The Acts of the Apostles* 5 vols. (London, Macmillan, 1920-1933; reimpression, Grand Rapids, Baker Book House, 1965), 4.222.

colaboradores.²⁴ En Romanos 16,9 Pablo saluda a Urbano como colaborador propio de éstos que, en compañía de Epéneto, debió de viajar a Roma con la pareja. No obstante, Prisca no era la única mujer misionera que trabajase en Roma. Otra expresión que designa a los colaboradores misioneros es «los que se afanan (en Cristo)». En 1 Corintios 16,16-18 Pablo anima a los cristianos de Corinto a «mostrarse sumisos a los misioneros y a todo el que con ellos trabaja y se afana», y en 1 Tesalonicenses 5,12 exhorta a la comunidad de Tesalónica a «tener en consideración a los que trabajan entre vosotros, os presiden en el Señor y os amonestan». Es además significativo que en Romanos 16,6 Pablo elogie a cuatro mujeres —María, Trifena, Trifosa y Pérside— por haber «trabajado duro» en el Señor. Estas mujeres son definidas de ese modo como dirigentes de la comunidad que, al igual que Prisca, merecen respeto y reconocimiento por su incansable ministerio en la evangelización y edificación de la comunidad.

Si Prisca y Áquila no reciben el título favorito de Pablo, «apóstol», sí que lo recibe otra pareja de misioneros. En Romanos 16,7 Pablo saluda a Andrónico y Junia, sus compatriotas que habían estado en prisión con él. A diferencia del caso de Prisca y Áquila, el texto es claro en que ellos se habían hecho cristianos antes que Pablo y que son ilustres entre los apóstoles. Los exégetas han argumentado a menudo que la forma acusativa *Junian* connota un nombre varón, porque ninguna mujer puede ser contada entre los apóstoles. Estos últimos años, sin embargo, va ganando enteros la opinión de que este prejuicio teológico androcéntrico no se sostiene exegéticamente, pues no tenemos en absoluto pruebas de Junias como nombre masculino, y sí muchísimas como nombre femenino en la antigüedad.²⁵ El nombre Junia indica que esta cristiana prepaulina

24. M. A. Getty, «God's Fellow Worker and Apostleship», en L. S. Swidler y A. Swidler (eds) *Women Priests* (New York, Paulist, 1977), pp. 176-82; E. E. Ellis, «Paul and His Co-Workers», *New Testament Studies*, 17 (1970/71), pp. 437-52.

25. Véase mi artículo «Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano» *Concilium* 111 (1976), pp. 9-24, donde señalaba que la exégesis católica romana seguía la guía de los «Padres» al entender Junia como un nombre femenino. Cf. M. J. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains* (Paris, Lecoffre, 1916), p. 366. B. Brooten posteriormente indagó este particular en una tesis inédita. Cf. su sumario: «Junia... Outstanding Among the Apostles», en *Women Priests*, op. cit., pp. 141-4; la corrección se va abriendo paso lentamente en los típicos comentarios e introducciones al Nuevo Testamento. Véase, por ejemplo,

judía era, bien una noble señora de la *gens* Iunius, lo que no es muy probable, bien una esclava o liberta de un tal Iunius, bien una descendiente de antiguos esclavos de la noble casa de Iunius.²⁶

Como Prisca y Áquila, Andrónico y Junia son un matrimonio misionero. Debían de ser judeocristianos de la región siro-fenicia, o provenientes de la misma Tarso. Como se hicieron cristianos antes que Pablo, se puede conjeturar no sólo que habían trabajado con Pablo y Bernabé en Antioquía, sino también que pertenecían al círculo de los apóstoles de Jerusalén que junto a Santiago y a los doce recibieron una visión del Resucitado (1 Co 15,7). Más aún, como ellos se encuentran entonces en Roma, parece que recibieron el encargo de la actividad misionera. En la discusión con sus rivales en Corinto y en Galacia, Pablo subraya que él es un verdadero apóstol porque ha recibido una aparición del Resucitado y ha dejado más que probado su excepcional calidad de misionero entre los gentiles.²⁷ Para Pablo, con todo, el signo del verdadero apostolado no reside en un discurso impresionante o en una exhibición pneumática, sino en la aceptación consciente y afanosa de los trabajos y sufrimientos que conlleva la labor misionera. Andrónico y Junia cumplen los criterios de Pablo para el apostolado: eran ilustres en el círculo de los apóstoles y, como Pablo, habían sufrido prisión a consecuencia de su actividad misionera.

No obstante, en un aspecto importante estas dos parejas misioneras son diferentes a Pablo, quien parece que trabajó generalmente en compañía de colaboradores varones como Bernabé, Silvano o Timoteo. La práctica de la misión en parejas parece haber sido la norma en el movimiento misionero cristiano, lo que permitía por igual la participación de mujeres y varones en el trabajo misionero. Además, es probable que esas parejas misioneras fueran al principio matrimonios. En 1 Corintios 9,5 Pablo mantiene que él, como los otros apóstoles, tiene derecho al sustento económico por parte de la comunidad, así como derecho a ser

H. Koester, *Introduction in the New Testament*, 2 vols. (Philadelphia, Fortress Press, 1982), 2.139. [Traducc. castellana, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1988]

26. P. Lampe, «Junia/Junias: Sklavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel (Rom 16:7)», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 76 (1985), pp. 132-3.

27. Para una panorámica del problema véanse mis artículos «The Apostleship of Women in Early Christianity», y «The Twelve», en Swidler and Swidler, *Women Priests*, op. cit., pp. 135-40 y 114-23.

acompañado por una mujer co-misionera, porque a los otros apóstoles, los hermanos del Señor y Cefas, se les reconocía el derecho a tomar consigo en sus viajes misioneros a «hermanas» como «mujeres o esposas». La dificultad del doble acusativo (*adelphē gynaike*) «hermana, mujer» queda mejor explicada si «hermana», al igual que «hermano», se entiende en el sentido de misionera colaboradora.²⁸ De modo que las parejas misioneras Prisca-Áquila y Andrónico-Junia no eran excepciones en el naciente movimiento cristiano. Cuando Pablo subraya el celibato como la mejor condición para el trabajo misionero (1 Co 7,24-40), está expresando su opinión particular, que no era la comúnmente aceptada. Sin embargo, hay que advertir que Pablo no califica ni a Prisca ni a Junia de «esposas». Su status patriarcal en el hogar no es significativo para él. Sí lo es su responsabilidad y eficiencia en el trabajo del evangelio, que es por lo que las alaba.

Aunque colaboradores de Pablo, Prisca y Áquila parece que adoptaron un método y una praxis misionera diversas. Mientras Pablo puede escribir elocuentemente acerca de «la edificación de la comunidad» como primera tarea del ministro, él mismo parece haber viajado de un centro misionero a otro valiéndose de la hospitalidad de las iglesias locales. En contrapartida, Prisca y Áquila fundaban y sostenían «una iglesia en su casa» allí donde recalaban. En la medida en que, como «los otros apóstoles», ellos trabajaron y viajaron como «una pareja misionera», reuniendo conversos en iglesias domésticas, no dividieron la *diakonia* apostólica entre el servicio de la palabra —centrada en la conversión de los individuos— y el del compartir la mesa eucarística —que consolida la comunidad—.

La iglesia doméstica²⁹ fue el comienzo y el centro de la misión cristiana en una ciudad o distrito. Habilitaba un espacio para la predicación del evangelio y para las reuniones de culto, así como para compartir social y eucarísticamente la mesa. La existencia de iglesias domésticas presupone que algunos cristianos hubieran puesto los medios

28. Para una interpretación así cf. ya Clemente de Alejandría, *Strommata*, 3.6.53.3s: «... y tomaban a sus mujeres consigo no como mujeres con quienes tenían relaciones maritales sino como hermanas que serían co-misioneras suyas (*syndiakonous*) para tratar con las amas de casa».

29. A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity* (Barton Rouge, Louisiana State University, 1977); R. Banks, *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Historical Setting* (Grand Rapids, Eerdmans, 1980); Klauk, *Hausgemeinde und Hauskirche*, op. cit.

para proveer de lugar, así como de recursos económicos a la comunidad. Prisca y Áquila parece que estaban entre esos cristianos acomodados. Pero los saludos de Pablo a los de la casa de Aristóbulo y a los de la casa de Narciso «en la medida en que pertenecen al Señor» (Rom 16,10-11) también indica que había esclavos y miembros de la familia que se reunían en casas cuyos dueños no eran cristianos. Cuando el movimiento se extendió, se desplegaron varias iglesias domésticas en una misma ciudad como Corinto o Roma. Muchas de las disensiones y roces que normalmente se interpretan como desavenencias de raíz teológica, puede que se dieran en razón de las diversas iglesias domésticas de una misma ciudad.

A diferencia de los Hechos, las cartas paulinas no postulan que se convirtieran al cristianismo casas enteras. No es la casa de Prisca y Áquila en su conjunto, sino la iglesia que se reúne en ella, similar a otras iglesias domésticas romanas, la que recibe los saludos de Pablo. Por otra parte, la estructura organizativa de las iglesias domésticas no parece que se basara en la estructura de la casa patriarcal, sino en una combinación de formas organizativas que hallamos en asociaciones cúl-ticas o privadas y en estructuras comunales judías. Mientras que algunos de los círculos y asociaciones religiosas admitían miembros de las clases más bajas y a mujeres indiscriminadamente, otras estaban reservadas a personas de alto status social, de la misma nacionalidad, o que compartían una misma profesión, o a esclavos, mujeres o varones exclusivamente. A tenor de Romanos 16, la iglesia doméstica, al igual que la iglesia de una ciudad en su conjunto, contaban con mujeres y con varones, con personas de status alto y bajo y con personas de diversas nacionalidades entre sus miembros y entre su jerarquía. Quienes se sumaban al movimiento misionero del cristianismo primitivo, se sumaban a él como una asociación de iguales. Formar parte o ser dirigente del movimiento misionero del cristianismo naciente, comportaba, además, verse envuelto en tensiones con la tradicional casa patriarcal y con las estructuras sociales que aún definían la vida de aquellas mujeres cristianas libres y esclavas que seguían viviendo en casas paganas.

4. Conclusión

Romanos 16 nos permite entrever la mezclanza social de las primitivas comunidades cristianas, así como la contribución de las mujeres a la vida y a la misión del cristianismo naciente. El alcance de la jerarquía

femenina en el antiguo movimiento misionero cristiano que resulta de una lectura atenta de Romanos 16 se ve, sin embargo, minusvalorado cuando los exégetas argumentan que el liderazgo de mujeres como Febe, Prisca o Junia era «extraoficial» porque no lo ejercían en público sino restringido a la esfera privada de la casa. Esta distinción no sólo es anacrónica sino que soslaya además que en la iglesia doméstica las esferas «pública y privada» de la Iglesia se superponen. Más aún, no hay indicación en parte alguna de que el trabajo misionero de las mujeres estuviera restringido a las mujeres en exclusiva. Por último, el tan trillado argumento de los investigadores bíblicos de que la actividad misionera de las mujeres en el cristianismo primitivo se hacía posible porque las mujeres, y no los varones, tenían acceso a los reductos femeninos, no tiene, de hecho, base alguna. A diferencia de sus homólogas atenienses, las matronas romanas no estaban secuestradas en casa. Las mujeres trabajaban en negocios, comían con sus maridos, asistían a los espectáculos, juegos, fiestas e incluso reuniones políticas y eran famosas por recibir predicadores de cultos extranjeros en sus casas.³⁰

La contribución de nuestras antiguas hermanas cristianas a la fe, a la comunidad y a la misión cristiana naciente, sólo puede resultar históricamente visible si estamos decididas a abandonar nuestros trasnochados moldes androcéntricos de reconstrucción histórica. Al poner de relieve la, frecuentemente inconsciente, parcialidad de la investigación oficial sedicente objetiva, así como las ofuscadas funciones del lenguaje androcéntrico en las fuentes bíblicas, es posible que una hermenéutica de la sospecha nos ayude a recuperar vislumbres del discipulado de iguales en los orígenes del cristianismo, herencia común y perspectiva de futuro para todos nosotros.

30. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, op. cit., pp. 176-89; R. MacMullen, «Women in Public in the Roman Empire», *Historia*, 29 (1980), pp. 208-18.

7

AGELA WEST

Sexo y Salvación: Estudio cristiano-feminista-bíblico sobre 1Corintios 6,12 - 7,39

San Pablo, por decirlo suavemente, no goza de mucha credibilidad entre las feministas. La visión que se tiene de él es la de un gran patriarca de la Cristiandad que fue muy autoritario en todo, en especial con el sexo y con las mujeres. Recientemente, y en aras de la liberación en que creemos las feministas, así como en atención a todas aquellas mujeres y hombres que han tenido que sufrir ese malentendido machismo de Pablo, he llegado a la conclusión de que debemos estar dispuestas a enmendar ese viejo estereotipo que tanto nos gusta odiar.

Pablo era un judío, apasionadamente comprometido con su fe, que había perseguido a los cristianos porque estaba convencido de que subvertían las bases de la identidad y de la salvación judías: la ley (Torá). Pero tras su dramático encuentro con Cristo en el camino de Damasco, Pablo fue acogido en la corporación de aquellos a quienes él perseguía, y comprendió que en dicha corporación no había «judío ni gentil, esclavo ni libre, varón ni mujer»: todas las distinciones que revestían particular importancia para un judío como él. Y de allí en adelante comenzó a predicar que la salvación no había que buscarla en semejantes distinciones, por muy importantes que fueran, sino en la pertenencia al cuerpo del judío crucificado. Y para Pablo eso significaba que los judíos no debían seguir imponiendo a los gentiles asociados al nuevo cuerpo la seña de identidad judía —y de superioridad religiosa— es decir, la circuncisión. Pero para muchos judeo-cristianos relativizar hasta tal punto la Ley era ir demasiado lejos. De ahí que la autoridad de Pablo desde los inicios se viera siempre cuestionada. Otras figuras del cristianismo adoptaron una línea divergente y se le opusieron, y su postura resultó ser decididamente arriesgada. Pues, si era cierto que él estaba equivocado en el tema de la circuncisión, habría traicionado a su propio pueblo, arruinado su vida y fundado comunidades sobre las bases de un error

craso. Todo esto nos ayuda a entender por qué la profunda crisis desatada en la recién fundada comunidad pagano-cristiana de Corinto le angustiaba tanto a Pablo. Su unidad le era imprescindible para probar que él estaba en lo cierto.

Mas, por desgracia, la unidad no estaba a la orden del día en Corinto. Habían surgido dos facciones antagónicas que chocaban frontalmente. Y el sexo era uno de los motivos de desavenencia. Lo difícil para Pablo, a la hora de solventar tales discordias, era que se enfrentaba a gentes que, tanto unos como otros, creían sinceramente estar poniendo en práctica lo que él les había enseñado. Si leemos el texto, le podemos ver tratando de solucionar este problema. «Todo me está permitido» (1 Co 6,12), escribe, citando la carta del grupo que al parecer daba la nota en Corinto, probablemente una minoría organizada que incluiría a los más destacados miembros. Mas ellos, por su parte, se remitían a la justificación que el propio Pablo había invocado para descartar las reglas alimenticias judías. Su permisivo concepto de la libertad cristiana, usado en otro contexto, se volvía aparentemente contra él. Uno de los grupos de Corinto —que eran gente muy «espiritual»— había ensanchado esa lógica y la había aplicado también al sexo. La satisfacción del deseo sexual, argüían, es como satisfacer el hambre, una función corporal sin alcance espiritual (6,13). Entonces ¿qué impide a uno satisfacer ese deseo a través de la prostitución (porneia)? Pablo, si se permite la paráfrasis, se ve forzado a decir: «Sí, pero... sí, es cierto que dije que todo está permitido, pero tenéis que comprender que no todo lo que podéis hacer es provechoso o liberador (6,12b). No es que esa praxis sexual esté equivocada porque vaya en contra de la ley moral, sino porque os esclavizará. Constituye un mentís radical a la libertad espiritual que invocamos. Sí, es cierto que la comida es para el vientre, ambos mortales y perecederos y que no tendrán parte en la vida eterna (6,13). Pero el sexo no es lo mismo que ingerir alimentos. El cuerpo es algo más que un vientre con sus apetencias y necesidades. El sexo implica a todo el cuerpo en su dimensión social y espiritual». Y añade: «El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo», es decir, nuestros cuerpos no están meramente destinados, como la comida que ingerimos, a acabar en la letrina; están destinados a ser «exaltados» y transformados en la vida futura. Por lo tanto, lo que hacemos con nuestros cuerpos reviste importancia; y unirse a una prostituta entra en crasa contradicción con la unión que uno mantiene con la comunidad del cuerpo de Cristo.

La comparación que hace Pablo entre la unión sexual con una prostituta y la unión de un cristiano con el cuerpo de Cristo se me antoja francamente fascinante. Tengo la impresión de que cuando la mayoría de exégetas y teólogos topan con este versículo interiormente se ruborizan y tartamudean, o lo pasan por alto con engorroso silencio, pensando para sus adentros: «Aquí Pablo ha ido demasiado lejos...». Yo estoy convencida, sin embargo, de que lo que él expresa aquí de modo paradójico se ajusta a la indivisible realidad del sexo, una realidad corpóreo-socio-espiritual que, en muchos aspectos, era la analogía más precisa que Pablo podía usar para explicar nuestra unión con el cuerpo de Cristo. Y como lo hace en un contexto en el que se está hablando de prostitución, está claro que hace referencia a la unión sexual misma, y no a la institución del matrimonio. Según Pablo, nuestra unión en el cuerpo de Cristo es auténtica a la manera como las relaciones sexuales son auténticas, y ahí estriba la contradicción fundamental de la falsa espiritualidad de los «super-espirituales» corintios, de quienes, por cierto, nosotros hemos heredado mucho.

La argumentación que Pablo se ve obligado a hacer es muy interesante: no es que la prostitución vaya «en contra de la ley moral» (ya había dicho «todo me está permitido»), sino que es condenable en la medida en que no favorece la libertad, antes constituye una vuelta a la esclavitud. El término griego que traducimos por «fornicación / prostitución» es *porneia*, cuya raíz es la misma que la de «pornografía». En su libro *Pornography and Silence*,¹ Susan Griffin muestra cuán próxima está la mentalidad ascética o «super-espiritual» de la mentalidad pornográfica. Normalmente se consideran como concepciones diametralmente opuestas, pero ella prueba convincentemente que una y otra son las dos caras de una misma moneda. Hacer uso de un cuerpo de mujer convertido en objeto para satisfacer las propias fantasías, como sucede en la pornografía y en la prostitución, le sirve al hombre para protegerse del auténtico conocimiento de su propio cuerpo. Precisamente, al reducirlo a fantasía, él puede distanciarse a sí mismo de ese cuerpo sin perder el control. Esa es la función de la pornografía y también la razón por la que llega a ser una obsesión: la afirmación obsesiva de la mente sobre la materia. Pues el cuerpo tiene una realidad que es difícil de negar. Se hace presente a sí mismo sin cesar y, cuando no se le reconoce esa presencia, se las arregla para desbaratar la racional libertad «masculina».

1. S. Griffin, *Pornography and Silence* (London, Women's Press, 1981).

Lo que Susan Griffin identifica como obsesión es en esencia lo mismo, creo yo, que la «esclavitud» que pretende Pablo evitar a los hombres de Corinto. El análisis feminista, partiendo de un punto de vista completamente diverso al de Pablo, llega a la misma conclusión de que un sistema en el que los hombres tienen el poder de alquilar cuerpos de mujer con fines sexuales es, en realidad, una forma de esclavitud para las mujeres. Y quienes lo hacen participan asimismo de la degradación que ellos imponen a sus víctimas: «el que fornicar, peca contra su propio cuerpo» dice Pablo (6,18b). Sumando la visión paulina a la concepción feminista, podríamos decir: humillar el cuerpo de una mujer es humillar la mismísima carne de la humanidad.

En esta carta podemos ver a Pablo partirse el lomo contra un muro para mantener en pie su concepción de la libertad cristiana. Es importante percatarse de que, históricamente hablando, iba a perder la batalla. Serían los herederos de los super-espirituales, la Iglesia de los Padres, quienes saldrían vencedores y quienes implantarían con avaricia la nueva moral. Y es muy revelador observar cómo se las arreglaron para «depurar» las palabras paulinas y usarlas en provecho de la moral de la Iglesia-patriarcado. Si nos fijamos en un pasaje clave del siguiente capítulo, podemos comprobar el proceso que convertiría las buenas nuevas de libertad en las bases de una nueva esclavitud.

«Bien le está al hombre abstenerse de mujer», queda escrito en 7,1b; y mucha gente cree que eso es lo que Pablo *realmente* pensaba sobre el sexo. Los Padres de la Iglesia siguieron esta cita a pie juntillas. Tertuliano sacó esta conclusión: «De ahí se sigue que es malo tener contacto con una mujer, pues nada hay contrario al bien sino el mal». Jerónimo estaba completamente de acuerdo con esta opinión y aportó otras muchas de su propia cosecha en la misma dirección. Agustín de Hipona acogió 7,1b como «auténtica palabra de Dios y voz bajada del cielo». Nadie se planteó que podría ser una opinión de Pablo y no palabra directa de Dios; mucho menos que ni siquiera era *su* opinión, como vamos a ver. Basado en semejante exégesis, Agustín, el obispo más influyente de la historia de la Iglesia, resolvió que la unión marital con miras al disfrute mutuo es un «pecado venial». No todos los comentaristas han seguido la concepción de Agustín de que es el Todopoderoso quien habla directamente en este versículo, pero la mayoría, hasta en el siglo XX, dan por asentado que Pablo estaba expresando sus propios y negativos sentimientos respecto al sexo, como algo que aleja al hombre de Dios (sosteniendo de paso que la mujer no ocupa evidentemente los primeros puestos junto a Dios). Los especialistas en historia de la sexualidad consideran 1 Cor

7,1b como la fuente de la que han ido manando las ideas represivas sobre el sexo por los diversos ríos de la historia de la Iglesia. En la historia de la Cristiandad todos los que han alabado la austeridad sexual han colgado sus doctrinas de este versículo. De ahí que cueste tanto aceptar que con esta frase Pablo no está dando directamente su propia opinión, sino que con toda probabilidad está citando la opinión de su destinatario, cuyas ideas y prácticas sexuales él no comparte. Aunque algunos traductores tan antiguos como Orígenes sí captaron que el versículo era una cita, sólo recientemente se ha reconocido de modo casi unánime que Pablo no comparte la postura que está citando. Es una tesis a rebatir, más que una opinión propia. Al igual que en otros pasajes –por ejemplo: «Todo me está permitido» (6,12)– está citando lo que considera objetable o cuestionable. Así pues, una traducción más aquilatada podría ser: «ahora paso a otros asuntos que mencionáis en vuestra carta. Decís vosotros: bien le está al hombre abstenerse de mujer. Yo digo: tenga cada hombre su mujer y cada mujer su marido dado el peligro de prostitución»².

Esta traducción refleja mucho mejor los antecedentes y la respuesta, así como el contexto de la carta en su conjunto. Es muy aleccionador comprobar cuánta influencia ha tenido en nuestra tradición esa interpretación errónea. Prácticamente todos los autores no biblistas presumen que esta frase representa la postura paulina. Wiesen³, un latinista, dice que al escribir esto, Pablo «estaba sembrando las nefastas semillas del antifeminismo cristiano»; y muchas de las tesis de Susan Griffin se apoyan precisamente en este supuesto. Pero en cuanto se advierte que no es más que una cita, comienza a dibujarse un cuadro muy distinto de lo que estaba sucediendo en la naciente comunidad. Creemos que el argumento de Pablo se orientaba a que las parejas restablecieran sus relaciones sexuales en vez de evitarlas (cf. 7,5).

Algunos del grupo super-espiritual, al parecer, utilizaban la opción celibataria de Pablo para defender una ideología del celibato ascético. Aquellos que habían comenzado a vivir una nueva vida según el Espíritu, hallaban la fuente de la libertad y de la excitación en el éxtasis del «don de lenguas» y comenzaron a mirar la actividad sexual como un índice

2. W. E. Phipps, «Is Paul's Attitude to Sex Relations Contained in 1 Corinthians 7,1 ?», *New Testament Studies*, 1 (1982), pp. 126-8.

3. D. Wiesen, *St Jerome as a Satirist* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1964), pp. 115-16, citado en *ibid.*

de la vida según la carne, que ellos habían abandonado junto con el lastre de su pasado no-liberado. Parece que hubo cierta presión moral sobre las parejas para que adoptasen un estilo de vida célibe y abandonasen el sexo para simbolizar su nueva espiritualidad (algo así como cuando algunas feministas cambiaron las relaciones heterosexuales por otras homosexuales como signo de hermandad). Cosa que estaría muy bien cuando ambos miembros se pusieran de acuerdo. Pero, claro, el entusiasmo por el celibato dentro de la pareja no era universal; y acabaría por generar un sinfín de personas frustradas en su relación. Si la situación era de hecho así, entonces muchas de las frases paulinas comienzan a cobrar sentido: por ejemplo, su temor sobre el (posible) peligro de prostitución, o el acento que pone en que la decisión de abandonar las relaciones sexuales entre marido y mujer han de tomarse de *mutuo acuerdo*. Otros escritos de la época con consejos sobre el matrimonio iban dirigidos sólo a los hombres y atajan el problema desde su peculiar punto de vista⁴. Lo mismo cabe decir de su preocupación sobre los efectos desconcertantes del deseo sexual (7,5 y 7,9). Pablo considera el deseo sexual como una fuerza a tener siempre en cuenta, y no una fuerza de la que se puede prescindir simple y llanamente en aras de un estilo de vida espiritual o ideológicamente deseable. Se muestra muy consciente de lo inútil que es gastar energías en reprimir el deseo, cuando esa energía es necesaria para el vital trabajo de «edificar el cuerpo» de Cristo, que siempre fue prioritario para él. Él está preocupado por los efectos que la ideología super-espiritual podía causar en los matrimonios; imponer un ideal de continencia sexual causa desgarros cuando uno de los participantes no puede o no quiere asumirlo. Tal parece ser la situación que subyace a las advertencias de Pablo en los versículos 10-11. Jerome Murphy O'Connor ha examinado el vocabulario de esta sección en su contexto y sugiere el siguiente escenario⁵: un marido ha sido fuertemente influenciado por la ideología de los super-espirituales y quiere renunciar al componente sexual de su matrimonio. Su mujer no está muy ilusionada con semejante decisión, de modo que se plantea el divorciarse y volverse a casar. Pablo, conforme a lo que recibió de la enseñanza de Cristo, le advierte que no acepte el divorcio y a su marido que no se divorcie de ella. Tiene la esperanza de que el marido vuelva a sus cabales y que

4. J. M. O'Connor, *1 Corinthians*, New Testament Message 10 (Dublin, Veritas Publications, 1979), p. 63.

5. *ibid.*

ambos puedan firmar una especie de pacto conyugal mutuo como el que ha estado aconsejando (7,10 - 11,3-5).

Tal vez, y en contra de nuestras expectativas, Pablo no adopta una línea dura en materia de divorcio. En la sección siguiente (vs. 12-16) él continúa hablando sobre el problema de los matrimonios mixtos, entre creyentes y no-creyentes. Los miembros más separatistas de la comunidad puede que quisieran repudiar semejantes uniones por principio. Pablo, por contra, piensa que cuando la parte no-creyente está dispuesta a seguir casada, el cristiano debería aceptar, pues el no-creyente está demostrando que consiente en incorporarse de un modo u otro a la vida de la comunidad redimida, la comunidad en la que puede hallarse la salvación. La existencia del débito conyugal (una sola carne) abre esta posibilidad. Pero cuando la parte no-creyente quiere la separación —y puede que Pablo lo hubiera experimentado él mismo— opina que no hay por qué oponerse. Considera que el divorcio es posible en tales circunstancias. Pues, como él mismo dice, «para vivir en paz nos llamó el Señor», y no para soportar una interminable pelea matrimonial.

La Iglesia-patriarcado, en línea con su ideología de represión sexual, siempre ha presentado a Pablo encarnando su ideal de virginidad apostólica. Pero, de hecho, es harto improbable que él nunca estuviera casado. La actitud judía respecto al matrimonio se basaba en la Torá del Génesis: «No es bueno que el hombre esté solo». De modo que casarse formaba parte de los deberes religiosos y sociales de un judío varón. Nos resta, pues, que Pablo estuviera viudo o que se hubiera separado de su mujer, que como mujer (y posiblemente hija) de un fariseo, la nueva afiliación de su esposo le resultaría escandalosa e inaceptable. Así, cuando Pablo escribe: «No obstante, digo a los no-casados y a las viudas: Bien les está quedarse como yo», la traducción es aquí equívoca. La palabra «no-casado» (*ágamos*) significa de hecho tanto a uno que se ha separado después del matrimonio, como a un viudo, para quien no se usa término alternativo en el Nuevo Testamento. De modo que cuando él pasa a discutir los problemas de cristianos casados con no-cristianos, no es ni mucho menos imposible que esté hablando de su propia experiencia, de la que, tal vez, se derivó por desgracia su peculiar celibato.⁶

Así pues, algunos miembros de la comunidad corintia hubieron de vérselas con situaciones de separación. ¿Cómo se iban a distanciar del

6. Phipps, «Is Paul's Attitude to Sex Relations contained in 1 Corinthians 7,1?», *op. cit.*, p. 128.

resto de la sociedad debido a su nueva afiliación? ¿Cómo afectó esto a las relaciones matrimoniales y entre miembros de una misma familia? En el movimiento femenino se han planteado interrogantes similares. Y la ideología conservadora, como la moral conservadora, no aporta respuestas; o, por decirlo de otro modo, no hace mediar el amor de Dios en tales situaciones. Se limita a generar sentimientos de culpabilidad e impotencia en los afectados. Lo insuficiente de la «pura» solución separatista es puesta de relieve por Pablo cuando plantea la cuestión de los hijos (v. 14b). Sugiere él que si todos los no-creyentes partidarios han de ser considerados «impuros», entonces también los hijos de las parejas mixtas tendrán que ser estimados «impuros». Planteamiento similar al que tienen que afrontar las lesbianas separatistas. Si todos los hombres han de ser considerados impuros, ¿también tendrán que rechazar a sus propios hijos varones? Esta cuestión, a mi entender, nos ayuda a llegar al corazón de la concepción paulina de la naturaleza de nuestra unión en el cuerpo de Cristo. Siempre que estemos frente a frente de cuerpos humanos vivos a quienes amamos y que forman parte de nosotros como amantes o hermanas, esposos o padres o hijos, entonces todas las reglas que atañen a nuestra identidad religiosa o ideológica no son nunca suficientes para abarcar la realidad de nuestra única carne. Pablo había amado con pasión la ley judía que había aportado a su pueblo su peculiar identidad religiosa. De igual modo, son muchas e importantes las razones por las que el separatismo feminista llegó a ver la luz, y por las que aún debe ser defendido en no pocas situaciones. Pero si absolutizamos nuestra separación, hacemos de ello una nueva ley con sus reglas de pureza e impureza, podemos dar al traste con la visión de conjunto que suscitó nuestra nueva identidad. Pues la comunidad de salvación es un cuerpo vivo al que pertenecemos con nuestros cuerpos vivos: y ninguna de las líneas ideológicas puras de las que nos servimos para describir nuestra identidad es totalmente capaz de explicar la dispar realidad de nuestra humanidad como una única carne. Esto era, pienso yo, en parte, lo que para Pablo significaba pertenecer al cuerpo de Cristo.

En Corinto, Pablo tiene que vérselas con un grupo de ardorosos émulos que quieren hacer de su particular opción celibataria la base para un nuevo ideal sexual y espiritual válido para toda la comunidad. Mas para Pablo eso era semejante a la mentalidad de quienes querían imponer la circuncisión a todos los demás. Conduciría a idénticas jerarquizaciones de méritos, tensiones y divisiones. Él explica que su pasión no es la libertad espiritual que pueda otorgar la abstinencia sexual, sino el cuerpo de Cristo. Trata de mostrar que la salvación no puede, a la postre, ser

equiparada a la obtención de la libertad social o sexual –cambiando de condición entre estar casado o no, circunciso o incircunciso, célibe o no, o incluso entre ser jurídicamente esclavo o libre. Pues aunque es necesario perseguir nuestra libertad –y eso que el corazón de nuestra vocación cristiana (y también feminista) es «no convertirnos en esclavos de otros»– esa libertad no puede *depende*r, a fin de cuentas, de la libertad sexual o social que hayamos conseguido. Pues esto significaría que todos aquellos que no lograsen dicha libertad, sea por la razón que fuere, quedarían necesariamente al margen de toda esperanza de ser salvados. De ahí que, para Pablo, la paradoja de nuestra fe es que, al elegir la libertad que da el formar parte del cuerpo de Cristo, nos hacemos esclavos: «comprados a un precio».

El compromiso de Pablo con el cuerpo de Cristo no es un compromiso con una idea o un ideal, sino con la vida real, el trato con personas, afrontar los dolorosos dilemas de los humanos. La libertad y salvación que él anuncia es participar en esa sufriente realidad de Cristo. Pero algunos, entonces y ahora, no es eso lo que tienen en mente cuando hablan de salvación. Ellos buscaban la seguridad moral en las autorizadas opiniones de sus líderes espirituales, y su venerable sabiduría en una serie de principios. Un deseo muy natural y humano y que responde a nuestras necesidades más profundas es saber que nuestros padres son sensatos, que nos aman y que hacen todo por nuestro bien. En algunos casos son prudentes y cariñosos y otras veces no lo son, pero en la niñez somos incapaces de valernos sin su ayuda. Así es la libertad y seguridad que nos brinda la Ley, el pedagogo que nos conduce a Cristo, como Pablo intuyó. Pero el concepto de salvación que él había recibido y predicado era para quienes buscaban llegar a ser espiritualmente maduros. Buena parte de la discusión que entabla con los super-espirituales corintios atañe al tema de la sabiduría espiritual. Ellos están convencidos de poseerla; después de todo, era él quien les había dicho que no era otra cosa que el don del Espíritu que habían recibido en el bautismo. Pero para él, su idealismo espiritual y sexual estaba en las antípodas de la madurez espiritual; más aún, era una mera ideología, otra moral más que les mantenía como «niños en Cristo, incapaces de recibir alimento sólido». Tal como él lo entiende, la sabiduría, como don del Espíritu, es lo que nos capacita para afrontar –y no esquivar– los arduos problemas que suscitan las contradicciones de la moral y de la ideología.

Para muchos de nosotros tales contradicciones hacen referencia al sexo. En nuestras propias vidas y en las de nuestra gente más cercana, descubrimos el sexo como el eterno transgresor de los límites impuestos

por las estructuras ideológicas y morales merced a las cuales comprendemos y aguantamos nuestra situación. Y por esta razón sugiero que la unión sexual es una de las metáforas fundamentales en esta carta en orden a comprender lo que Pablo piensa que significa pertenecer al cuerpo de Cristo. Y digo bien unión sexual, e implícitamente pasión sexual, y no simplemente sexo con vistas a la procreación de hijos. Pues es la pasión sexual la que a menudo nos hace transgredir o ver cómo se transgreden las barreras morales, raciales o ideológicas. Con frecuencia nos expone a heridas, al dolor y al quebranto, y nos hace comprender la mortalidad de nuestros cuerpos; y quizá también a darnos cuenta de que nuestra común mortalidad ratifica que formamos una sola carne con toda la humanidad. Estas cosas también las experimentó Pablo, como consecuencia de su pasión por el cuerpo de Cristo. Y nuestras pasiones igualmente puede que nos capaciten para comprender qué significa compartir la pasión de Cristo. No obstante, merced a nuestra unión con ese cuerpo, somos transportados más allá del hecho de nuestra condición mortal que compartimos con quienes amamos y nos aman, porque Cristo fue resucitado de la muerte y nosotros que, en frase de Pablo, «hemos muerto con él, seremos resucitados con él para participar de la vida eterna».

Mi intención con este estudio bíblico era explicar por qué, aunque feminista, puedo seguir tan comprometida con la tradición cristiana; y cómo, en cuanto cristiana, el hecho de simpatizar con la «buena nueva» de Pablo en 1 Cor me capacita para mirar con ojos críticos tanto la propia tradición cristiana como mis recientes experiencias en el movimiento de liberación de las mujeres. Así he comprendido que nuestra vocación no es la institución del matrimonio, ni el celibato, ni siquiera el lesbianismo político por muy feministas que seamos. Tampoco defender o mantener determinada institución de carácter social o sexual, sino predicar el amor de Cristo en todas y cada una de las circunstancias de la vida. Y algo fundamental de esa buena nueva es que no proclamamos este evangelio como francotiradoras sino como miembros y compañeras en Cristo. Y compañeros nuestros pueden ser nuestras hermanas, nuestros amantes, nuestros esposos o incluso nuestros hijos. Por medio de ellos el Espíritu nos capacita para comprender que formamos una sola carne con toda la humanidad y así ir completando lo que falta a la edificación del cuerpo de Cristo, que es el trabajo de nuestra salvación.

SEGUNDA PARTE

Historia y Tradición Cristianas

□ En la actualidad, muchas y eminentes mujeres aportan su grano de arena al quehacer teológico, pero la presente fase de teología específicamente feminista da comienzo con el capital artículo «The Human Situation: A Feminine view» [*La situación humana: una visión femenina*], *Journal of Religion*, 40 (1960) pp. 100-112, de Valerie Saiving, en el que se replanteaba las categorías de pecado y redención. Y lo hacía para llamar la atención sobre la auto-negación de las mujeres, educadas en sociedades donde la realización de la mujer o la plena identidad de la mujer se consideraba pecado o invitación al pecado. Unos veinte años más tarde, Judith Plaskow publicaba su tesis doctoral por la universidad de Yale con el título: *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich* [*Sexo, pecado y gracia: La experiencia de las mujeres y las teologías de R.N. y P.T.*](Washington, University Press of America, 1980); en ella exponía cómo en la obra de estos dos teólogos se ponen de relieve y se ensalzan determinados aspectos de la experiencia humana, mientras otros son considerados secundarios o pasan desapercibidos. Esto ya sonaba de por sí muy revolucionario; pero Judith Plaskow evidenciaba además que esas facetas humanas que se veían enriquecidas, valoradas y transformadas por la acción de Dios en Cristo se asocian por lo general a los hombres, mientras que las experiencias femeninas se consideran generalmente secundarias, o son tachadas de lo peor por el mensaje cristiano. Lo que ellos consideraban experiencias *humanas* son de hecho experiencias exclusivamente masculinas; semejante teología resulta empobrecedora y contribuye a respaldar la imagen tradicional de la mujer. De ahí pasaba Valerie Saiving a identificar el verdadero problema: la incapacidad de las mujeres para asumir la responsabilidad de su propia realización.¹

1. Con buen criterio, el artículo de Valerie Saiving fue reimpresso encabezando la antología de C. P. Christ and J. Plaskow (eds), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (San Francisco, Harper & Row, 1979).

Otra de las tesis de Judith Palskow era que las mujeres están «más cerca de la naturaleza» que los hombres, y los efectos de este elemento estructural del sexo en sus vidas. No es que ella dijese que las experiencias humanas sometidas a examen por Tillich y Niebuhr no fueran importantes, o que la mujer nunca participe en ellas, sino que criticaba la universalidad de sus afirmaciones, como si los hombres fueran la norma de la humanidad². Más allá de los detalles de la crítica que Judith Palskow hace a dichos teólogos, aunque anclado en ella, está el importante tema del «auto-sacrificio» que requiere especial atención. Pues el autosacrificio es una norma que uno se impone de continuo al verse tentado a la autoafirmación pecaminosa. Puede que las mujeres tengan poca «personalidad» que sacrificar, y la teología puede estar reforzando así su esclavitud. «Otra voz más que se suma al coro de las expectativas ajenas que definen y prescriben el modo como han de vivir las mujeres». Las mujeres deben reabastecerse a sí mismas, mediante el mutuo intercambio de relaciones, o corren el peligro de seguir dándose hasta agotarse.

El los veinte años transcurridos entre el artículo y el libro, la teología feminista tomó carta de ciudadanía en los Estados Unidos de Norteamérica, en buena medida porque las mujeres tuvieron acceso a las facultades de teología y a los seminarios en el posconcilio. Ya en 1943 se abrió la posibilidad de que las mujeres se graduaran en cursos de Teología Romano-Católica en el St Mary's College, Notre Dame e Indiana. Los años sesenta estuvieron fuertemente marcados por el evento del Concilio Vaticano II y por la publicación de sus documentos, muy reveladores a tenor de lo que decían o dejaban de decir sobre las mujeres. Volveremos a mencionarlos cuando nos toque introducir el trabajo de Mary Daly en la Tercera Parte, pero nos gustaría señalar aquí que fue uno de los «padres» de dicho concilio (contaba 90 años en 1985), Marie-Dominique Chenu OP, quien escribió en 1952, «Dicen que los hombres han hecho la historia ..., en todo caso, son los hombres quienes la han escrito y no las mujeres. De modo que toda la historia de la civilización debe ser reescrita, pues hasta la fecha se

2. Véase L. Broughton, «Find the Lady», *Modern Theology*, 4:3 (1988), pp. 267-81, que arranca de los vívidos y olvidados artículos de Dorothy Sayers publicados en *Unpopular Opinions* (London, Gollancz, 1946).

les ha concedido escaso lugar a las mujeres en la evolución de la vida social, cultural e incluso familiar»³.

Uno de los más importantes libros de teología feminista apareció precisamente como respuesta al Concilio. Se trata de *The Church and the Second Sex [La Iglesia y el Segundo Sexo]* de Mary Daly (parafraseando *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir). Este libro de Mary Daly se publica actualmente junto con su prefacio autobiográfico a la edición de 1975, una introducción feminista post-cristiana y «otros epílogos anticuados» (Boston, Beacon Press, 1985).⁴ Ella y Rosemary Radford Ruether fueron figuras claves en la formación del comité de mujeres de la American Academy of Religion, en la que tuvieron sendas ponencias en 1971. Posteriormente, Rosemary Radford Ruether publicaría su estudio «Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church» [Misoginia y Feminismo virginal en los Padres de la Iglesia], incluido actualmente en *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Cristian Traditions* (New York, Simon & Schuster, 1974), que ella misma editó.⁵ Páginas adelante

3. O. L. Arnal, «Theology and Commitment: Marie-Dominique Chenu», *Cross Currents*, 28: 1(1988), p. 69.

4. En el año 1988 han visto la luz algunos documentos relevantes bajo los auspicios romano-católicos, por así decirlo. La Carta Apóstolica de Juan Pablo II, de 15 de agosto de 1988, *Sobre la vocación y dignidad de las mujeres*, es un ejemplo preclaro de perspectiva de género. La llamada a la igualdad de las mujeres llegó a todos los rincones de la Iglesia con «El Sínodo de las grandes expectativas» (véase el artículo con dicho título de Gerard O'Connell, en *The Month*, 21:2 (1988), pp. 530-9). La Conferencia Episcopal Católica Estadounidense también hizo público el primer borrador de *Partners in the Mystery of Redemption: A Pastoral Response to Women's Concerns for Church and Society*, 23 de marzo 1988, comentado en *Partners Against Sexism: The Priests for Equality Response to the US Bishops' Pastoral Letter on Women's Concerns* (W. Hyattsville MD, Priests for Equality, 1988). El obispo Victor Balke de Crookston, Minnesota, y el obispo Raymond Lucker de New Ulm, Minnesota, sacaron la carta pastoral «Male and Female God Created Them» el 23 de marzo de 1988, publicada en *Origins* (23 de marzo de 1988) p. 3338. Un elenco de ensayos que aportan información sobre la Iglesia Católica Romana en los Estados Unidos de Norteamérica es el resultado de la Conferencia sobre la Mujer en la Iglesia, Washington DC, 10-12 de octubre de 1986, en M. Kolbenschlag (ed.), *Women in the Church 1* (Washington Pastoral Press, 1987).

5. Véase también, R. Radford Ruether, «Patristic Spirituality and the Ex-

de esta *Antología* tendremos ocasión de ojear unas selecciones del trabajo de estas dos teólogas. Ahora nos toca familiarizarnos con algunos artículos cuyo cometido es ayudarnos a redescubrir a algunas de las mujeres del período sub-apostólico. El trabajo de Elaine Pagels es tremendamente iluminador para dicho período,⁶ pero el artículo que he seleccionado nos refresca tanto a Pablo como el período sub-apostólico. Se trata de un análisis de «Los Hechos de Pablo y Tecla», del que Karen Armstrong hace una simpática lectura en su libro, *The Gospel According to Woman: Christianity's Creation of the Sex War in the West* [El evangelio según la mujer: el origen cristiano de la guerra de sexos en Occidente] y en el que conecta con la tradición posterior.

perience of Women in the Early Church», en M. Fox (ed.), *Western Spirituality: Historical Routes, Ecumenical Routes* (Santa Fe, Bear & Company, 1981), pp. 140-163.

6. Véase, E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, Vintage, 1981), especialmente las pp. 57-83 sobre «God the Father/God the Mother»; y *Adam, Eve and the Serpent* (New York, Random, 1988).

8

KAREN ARMSTRONG
Los Hechos de Pablo y Tecla

Una de las primeras santas vírgenes que jugó un papel importante y modélico para las mujeres fue Tecla, la legendaria discípula de san Pablo. Su vida quedó recogida en un texto encratita del siglo II: *Los Hechos de Pablo* que, a pesar de sus opiniones heréticas, según las cuales un cristiano sólo puede salvarse siendo célibe y virgen, gozó de gran popularidad en la Iglesia antigua, incluso entre la ortodoxa. Un cristiano de impecable ortodoxia como san Ambrosio, cita la historia de Tecla en un sermón como si ésta fuera de sobra conocida para cualquier cristiano. Durante mucho tiempo *Los Hechos de Pablo* circularon con el mismo rango que los evangelios y las epístolas del Nuevo Testamento. Hasta el siglo IV, Tecla fue una de las más importantes santas del cristianismo. San Metodio en su *Symposium* celebra la gloria de la virginidad y sitúa a Tecla como la virgen más ilustre de la Iglesia. Más tarde perdería dicha posición en favor de la Virgen María. Su historia encomia la actitud de la Iglesia primitiva respecto a la virginidad, dándoles sesgo legendario a las teorías de los teólogos, de manera que hasta un analfabeto podría entenderlas con facilidad. En ella se demuestra cómo la virginidad puede aportar a una mujer la liberación y se exponen los peligros a los que se arriesga al perseguir ese difícil ideal. La historia de Tecla exhibe con tal perfección el mito de la virginidad que, varios siglos después, comprobamos que se sigue reproduciendo su esquema a la hora de escribir las vidas de otras vírgenes. Todavía hoy se sigue contando su historia. Los Hechos de Tecla resuenan sorprendentemente en novelas en las que se describe cómo una mujer se libera de las cadenas del sexo y se convierte en una feminista liberada. A primera vista, una novela de Marilyn French o de Lisa Alther no tienen nada en común con un texto del siglo II, pero en la práctica el feminismo moderno no hace sino trasladar a un lenguaje secular un mito que siempre ha fascinado a la imaginación occidental: el mito de la mujer independiente y liberada. El

hecho de que antaño se le llamara virgen y hoy feminista no reviste demasiada importancia. Al igual que la feminista, la virgen es una mujer que ha aprendido a valérselas sin hombres. Como la feminista, la virgen exige igualdad en un mundo varón e insiste en que ciertos privilegios (como el apostolado o el ministerio) reservados a los hombres pueden ser asumidos por las mujeres sin dificultad alguna. Al igual que la feminista de hoy, la virgen del pasado tuvo que experimentar el amargo tránsito de la dependencia y resignación sexista a la liberación y goza de idénticas ventajas de las que gozaron las vírgenes como Tecla.

Una de las primeras iglesias gentiles fundadas por san Pablo fue la de Iconio en la actual Turquía, y fue allí, nos dicen *Los Hechos de Pablo*, donde Tecla le vio por primera vez. Para Tecla fue un amor a primera vista. Quedó extasiada al escucharle decir a sus oyentes que el celibato era el único medio de alcanzar la salvación y que ser cristiano implicaba renunciar al «asqueroso coito». Tecla se convirtió inmediatamente al cristianismo, aunque su conversión resultaba ser muy peligrosa para ella. Estaba comprometida, a la sazón, con un joven llamado Tamyris, pero renunció a él en aquel preciso instante y abrazó una vida de virginidad cristiana. De manera que no sólo se enemistó con Tamyris, sino también con sus propios padres, que veían en el joven un buen partido para su hija. Intentaron hacerle cambiar de parecer, pero como nada parecía poder disuadirla, fue conducida ante el tribunal y sentenciada a ser quemada viva.

A pesar de este heroísmo, al despreciar y desafiar al mundo masculino, Tecla tenía por delante aún un largo camino que recorrer. Seguía siendo la típica mujer pasiva de las historietas feministas antes de que las heroínas se convirtieran al feminismo. Continúa hormonal y emocionalmente dependiendo de su hombre, el muy reacio san Pablo. A pesar de lo piadoso del lenguaje, está claro que estaba enamorada de él, aunque él no le da motivos, es más le resulta embarazosa y desagradable la obstinada persecución a la que ella le somete. Durante tres días, Tecla asiste a las predicaciones de Pablo, sacudida «de una extraña impaciencia y una emoción atroz». Entonces Tamyris logra meter a Pablo en la cárcel para provocar la reacción de Tecla; ella le visita en prisión y se pasa la noche entera «besando sus cadenas». Cuando Pablo es liberado a la mañana siguiente, descubren a Tecla «encadenada por cariño... regodeándose (!) en el sitio en que Pablo había estado preso». Durante la primera parte del relato, ella apenas pronuncia una palabra, permanece aturrida, en trance. Incluso cuando se presenta por su propio pie ante el tribunal, continúa en absoluto silencio y no tiene nada que decir en

su defensa. No escuchamos el ardoroso anuncio ni la valiente apología de la verdad evangélica, que es el tipo de comportamiento que más tarde esperaremos de los mártires cristianos. Tecla se queda allí, sin más, suspirando por su hombre; «se quedó de pie observando sólo a Pablo». Pablo muestra tan escaso interés por Tecla entonces que, tras ser puesto en libertad, abandona cruelmente la ciudad, mientras Tecla le persigue, en vano, con su mirada, al tiempo que es llevada al patíbulo para ser quemada. Es evidente que Jesús supone un aspecto muy secundario en la conversión de Tecla. Mientras ella permanece en la arena buscando desesperadamente a Pablo, Jesús se ve obligado a mostrarse allí en su lugar, apareciéndosele «en figura de Pablo». Tecla puede que fuera una virgen, pero aún no había entendido la libertad más crucial que la virginidad trae consigo, a saber: la liberación del mundo de los hombres. Sin embargo, ella logra descubrir algunas de las otras ventajas de la virginidad. Cuando intentan dar fuego a la pira para darle muerte con el fuego, su virginal cuerpo desnudo queda castamente cubierto por un nimbo que baja desde el cielo, al igual que durante otro de los suplicios al que le someten su cuerpo es protegido por las nubes de perfume que los espectadores, fascinados, habían esparcido por todo el estadio. El cuerpo virginal permanece inviolable, impenetrable a la lasciva mirada de los hombres y a la crueldad masculina, de manera que no son capaces de darle muerte. El gobernador romano, perplejo, la pone en libertad.

Sin embargo, Tecla aún no se ha liberado e inmediatamente se lanza a la búsqueda de Pablo, quien se comporta como un auténtico machista. Siempre que Tecla le necesita de veras, él se encuentra sospechosa y cruelmente ausente. Cuando logra alcanzarle en Dafne y le pide ser bautizada, él se niega a bautizarla porque teme que pueda volverse «loca por los hombres», actitud ésta que, hemos podido observar, es actualmente típica del varón cristiano occidental. Incluso cuando ella se ve públicamente acosada por un tal Alejandro, hombre lujurioso, en Antioquía, Pablo continúa rechazándola: «No conozco a esa mujer... no es mía». La abandona y sigue su camino, aun cuando Tecla, debido al despecho y a las maquinaciones de Alejandro, va a ser arrojada otra vez a la arena, esta vez al suplicio de las fieras.

Es en este instante cuando Tecla encontrará apoyo en otras mujeres y logra desprenderse de su humillante dependencia de hombres que no se la merecen. Una mujer, Tryphema, lleva a Tecla a su casa y es convertida por ella. Cuando Tecla llega a la arena, son las mujeres quienes rompen una lanza en su favor, y en contra de sus maridos, en la audiencia, gritando: «¡Juicio perverso! ¡Juicio impío!»; y es curio-

samente una leona la que la defiende de las bestias macho en la arena, la cual muere abnegadamente, propinándole un golpe mortal al más fiero de los leones. Vemos así, como todas las verdaderas feministas esperaban, que en el momento en que ha experimentado la hermandad, Tecla descubre su auténtica dignidad de mujer. Deja a un lado su obsesiva pasividad y en una de las escenas más absurdas del relato, se bautiza a sí misma: ya no precisa de los servicios de Pablo. Se arroja a un estanque de focas antropófagas, que oportunamente hay a su lado en el coso, gritando a voz en cuello: «¡Yo me bautizo en el nombre del Señor Jesús!».

Ni que decir tiene que Tecla se ve libre de las focas por intervención divina, es puesta en libertad y parte al encuentro de Pablo. Le halla en Myra, va vestida, como conviene a una mujer liberada, con una capa de varón. Informa lisa y llanamente a Pablo de que ahora es igual que él: «Aquél que te transformó a ti por medio del evangelio, me ha transformado también a mí por medio del bautismo». Pablo «profundamente sorprendido», se ve forzado a admitirlo, la confirma en su misión y Tecla sale a predicar en lugar de Pablo por Iconio, su ciudad natal.

En algunos manuscritos, el relato cuenta con un epílogo muy revelador en lo que atañe a la aceptación de Tecla por parte del mundo masculino. Ella pasa cerca de setenta años viviendo como ermitaña en una cueva del desierto de Seleucia. A pesar de ello, la gente sigue acudiendo a ella en busca de consejo y curaciones, pues tenía poderes milagrosos. Su éxito enfurece tanto a los médicos del lugar, que ven peligrar su negocio, que suben todos a una a la cueva para violar a la nonagenaria virgen, convencidos de que si ella pierde su virtual virginidad, también perderá sus poderes milagrosos. Su situación parece desesperanzada, pero con la ayuda de Dios ella permanece *intacta* hasta el final. Los hombres se topan (nada sorprendente) con que no la pueden violar y deciden matarla. Dios abre milagrosamente la roca ante la que se encuentra Tecla y ésta desaparece en su interior. Su invulnerable cuerpo virginal ni siquiera tiene que morir y ella prevalece sobre el mundo varón, resistiendo su hostilidad hasta el fin.

Quienes defendían la igualdad sexual en la Iglesia debieron de invocar el caso de Tecla en pro de su causa, pues Tertuliano dedica airadas palabras contra aquellos que citaban dicha historia para apoyar la ordenación de mujeres. Las vírgenes eran honradas en la Iglesia desde los orígenes, pero no les estaba permitido desempeñar tareas masculinas. No podían predicar o bautizar. En la Iglesia oriental, las mujeres llegaron a ser diaconisas con poderes pastorales, pero esto se debió a las condiciones sociales del Imperio en Oriente, donde las mujeres vivían tra-

dicionalmente separadas de los hombres. Las diaconisas podrían visitar a las mujeres y administrarles los sacramentos con mayor facilidad que los sacerdotes varones. En Occidente, sin embargo, donde nunca se dio semejante separación, las vírgenes no tuvieron la oportunidad de convertirse en diaconisas. Con todo, aunque la Iglesia no les permitiera tareas masculinas, los teólogos tenían claro que una virgen se había transformado en un hombre honorable. Oigamos a Jerónimo:

Si una mujer se dedica a tener hijos, ella se diferencia del hombre como el cuerpo del alma. Pero si ella desea servir a Cristo más que al mundo, entonces dejará de ser una mujer y será llamada hombre (*vir*) (*Comentario a la Epístola a los Efesios*, III,5).

Es interesante que Jerónimo compare a las mujeres con el cuerpo. Sabemos que él consideraba su cuerpo como un enemigo al que había que mantener a raya y asesinar sin piedad para que el espíritu pudiera liberarse. El cuerpo era, para él, el responsable de la repugnante lujuria que le desborda a uno y le provoca alucinaciones obscenas. Si una mujer era capaz de liberarse de su sexualidad, lograría convertirse en espiritual y masculina. No es menos explícito Ambrosio cuando dice que para que una mujer se salve tiene que masculinizarse:

...la que no cree es una mujer y todavía se la llama haciendo uso de su sexo, según el cuerpo, ya que la que cree marcha veloz hacia el varón perfecto según la medida de la plenitud de Cristo, no poseyendo ya ni nombre de mundo, ni sexo corporal, ni la ligereza de la juventud ni la locuacidad de la ancianidad. (*Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*, Libro X, nº 161).

Para Ambrosio, la salvación de la mujer implica despojarse de su feminidad para llegar a ser plenamente humana y plenamente adulta, esto es, convertirse en varón. Leandro de Sevilla lo deja muy claro:

La virgen, ..., conserva el sexo, pero ignora sus exigencias; olvidada de la fragilidad mujeril, vive con vigor varonil, porque ha robustecido con la virtud la debilidad del sexo y no ha entregado a la esclavitud del cuerpo lo que por ley natural está sometido al varón. Dichosa la virgen que hereda de Eva el cuerpo, pero no la maldición. (*Regula Sancti Leandri*, Introducción).

Buena parte del feminismo moderno desprecia de igual modo la «feminidad» y propugna entre las mujeres un modo de vestir y de comportarse masculino. Pero imponer esa «masculinidad» (signifique lo que signifique) entre las mujeres, acaba siendo tan artificial como la «fe-

minidad» que las feministas y los Padres denunciaban. Es más, puede ser una solución peligrosa: Tecla pudo comprobar en sus carnes que su virginidad era una amenaza seria y cómo le acarreó verse arrojada una y otra vez a la arena; o cómo su dominio de habilidades masculinas provocó que los médicos intentaran violarla y asesinarla.

Las leyendas de mujeres vírgenes a menudo ponen de manifiesto que la Cristiandad ha admirado a las mujeres varoniles. No es difícil comprobar cuánto ha fascinado siempre a los cristianos la clásica leyenda de las amazonas. Algunas santas, como santa Marta o santa Margarita de Antioquía, no son más que una versión femenina de san Jorge «matar dragones». El dragón de santa Margarita era Satán en persona. Ella se había consagrado a la virginidad, pero desgraciadamente Olibrius, el prefecto romano, la deseaba y, como ella se negase, la encarceló. Allí topó con un adversario mucho peor, pues se vio tentada por el mismísimo Diablo a abandonar su virginidad. La versión inglesa actual de su vida, en la que Satán la acosa primero bajo forma de horrible dragón y después como un espantoso etíope, se recrea en detallar la ferocidad de esta virtuosa virago:

La delicada (!) doncella agarró a ese espantoso ser, que ni siquiera había logrado asustarla, le cogió por su repugnante cabellera, lo alzó en vilo y lo arrojó al suelo de golpe, le puso el pie en el pescuezo y le increpó del siguiente modo: «¡Ya basta, plaga infame, al menos ahora que tú, oh embustero y oscuro demonio, no me afligirás ya más, pues de poco te ha servido mi virginidad!».

Sin duda la virginidad le puede aportar a una mujer un fortaleza masculina y aunque, a la postre, Olibrius ejecutaría a Margarita, ella triunfó del mundo varón en fortaleza moral.

□ En la actualidad disponemos asimismo de material suficiente para hablar de las *madres* del desierto y otras «santas mujeres». ⁷ Y al

7. C. Stewart OSB, «The Portrayal of Women in the Sayings and Stories of the Desert», *Vox Benedictina*, 2:1 (1985), pp. 523; y *The World of the Desert Fathers* (Oxford, SLG, 1986), en especial las pp. 14-16. Véase también, Sor Benedicta Ward SLG, *Harlots of the Desert: A Study of Repentance in Early Monastic Sources* (London, Mowbray, 1987); S. P. Brock y S. Ashbrook Harvey (traducc. e introd.), *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley, Uni-

abandonar este período sub-apostólico, nos vemos obligadas a enfrentarnos con toda una serie de destacados escritores de la Iglesia latina, tales como Tertuliano y Agustín, con la destacada influencia que éste último ha ejercido en la tradición cristiana occidental. Da la casualidad de que el mundo cristiano ha celebrado recientemente el décimosexto centenario de la conversión y del bautismo de Agustín (386-387). En diversas conferencias y coloquios, se ha examinado, una vez más, su teología y, dada la influencia del feminismo en el actual clima de opinión, se han hecho algunos minuciosos y constructivos análisis de la visión que él tenía de las mujeres.⁸

Por otra parte, Kari Elisabeth Børresen publicaba no hace mucho un destacado estudio titulado *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*, trans. C.H. Talbot (Washington, University Press of America, 1981), en el que nos ponía en contacto con otro gran «doctor» de la Iglesia Latina: Tomás de Aquino, un dominico del siglo XIII cuya talla intelectual le hizo capaz de apreciar críticamente la obra de Aristóteles tal y como éste había llegado a Occidente a través de los filósofos y teólogos musulmanes. Las consecuencias, en lo que atañe a las mujeres, parece que fueron poco afortunadas.

El siguiente artículo pertenece a Genevieve Lloyd, cuya labor actual consiste en hacer una crítica feminista a toda la tradición filosófica occidental.⁹ Una de sus observaciones básicas es que nuestro ideal

versity of California, 1987). Más recientemente, véase, R. S. Kraemer (ed.), *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World* (Philadelphia, Fortress Press, 1988), pp. 117-24, que nos aporta dichos de las madres ascetas del desierto Sara, Sinclética y Teodora, así como otras muchas y enriquecedoras fuentes traducidas [al inglés] y con bibliografía. Por último, L. Leloir OSB, «Woman and the Desert Fathers», *Vox Benedictina*, 3:3 (1986), pp. 207-27.

8. Véase, G. Bonner, «Augustine's Attitude to Women and «Amicitia», en C. Mayer (ed.), *Homo Spiritalis: Festgabe für Luc Verheijen OSA* (Würzburg, Augustinus-Verlag, 1987), pp. 259-75; A. M. Wilson, «Augustine on the Status of Women» y comentario en *Milltown Studies* 19-20 (1987), pp. 87-122. Y véase E. A. Clark, *Women in the Early Church, Message of the Fathers of the Church* 13 (Wilmington, Glazier, 1983), y su *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, *Studies in Women and Religion* 20 (Lewiston, Mellen, 1984).

9. G. Lloyd, *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy* (Minneapolis, University of Minnesota, 1984), pp. 28-37.

de razón ha acarreado históricamente una exclusión de lo femenino, y que la propia feminidad se ha ido modelando en parte merced a ese proceso de exclusión. La antítesis simbólica entre feminidad y actividad cognoscitiva tomó carta de ciudadanía en la teología judeo-cristiana, especialmente a partir de la interpretación de Génesis 2. He ahí al menos una razón para volver a echar una ojeada al capítulo pertinente de Phyllis Tribble en su *God and the Rhetoric of Sexuality*, para tratar de leer el texto sin los añadidos de la filosofía griega. Tanto la filosofía como la teología están cargadas de reflexión crítica. Ni Agustín ni Tomás están exentos de dicha reflexión, tanto o más que los pensadores de la Ilustración o que los actuales. Veremos a continuación dos estudios críticos de Genevieve Lloyd. El primero sobre Agustín, que versa sobre el tema de la igualdad espiritual y la subordinación natural; el segundo sobre Tomás de Aquino, que versa sobre el tema de «el principio de la raza humana» y su «compañera».¹⁰

10. Cf. M. Cline Horowitz, «The Image of God in Man - is Woman Included?», *Harvard Theological Review*, 72:3-4 (1979), pp. 175-206.

9

GENEVIEVE LLOYD

Agustín y Tomás de Aquino

Agustín

El uso del simbolismo varón-hembra para expresar la subordinación de relaciones entre los componentes de una humanidad bipolar siguió vigente en la exégesis bíblica de la tradición cristiana. Allá por el siglo IV, Agustín dio con una explicación peculiar del relato del Génesis contraria a la interpretación tradicional alegórica precedente de la diferenciación sexual; su versión del asunto es crucial e interesante.¹ La ya clásica síntesis del Génesis con los conceptos de la filosofía griega había tendido, desde Filón, a asociar los orígenes más humildes y la subordinación de la mujer a su menor racionalidad. Agustín se opuso de lleno a semejante interpretación, considerándola incompatible con el principio cristiano de la igualdad espiritual, que él reformuló con términos del racionalismo griego. Se opuso igualmente a cualquier interpretación de la creación independiente de la mujer que supusiera quitarle méritos a la voluntad divina de crear la diferenciación sexual, como si la propia existencia de la mujer simbolizara la caída. Su peculiar interpretación del simbolismo sexual del Génesis es un claro intento de defender a la mujer en contra de lo que en la exégesis previa él consideraba misoginia. Mas, a pesar de esta revalidación consciente de la naturaleza femenina, su postura seguía dejando a las mujeres en una situación ambigua en lo que atañe a la razón.

Si bien la existencia del sexo femenino no es una corruptela, sino algo natural, las relaciones hombre-mujer pueden ser tomadas sin em-

1. Véase especialmente Agustín, *Confesiones*, XIII, caps. 32 y 34, traduc. de J. Cosgaya, BAC minor 70 (Madrid 1986); y *La Trinidad*, XII traduc. de L. Arias, BAC 39 (Madrid 1985).

bargo —pensaba Agustín— como símbolo de las necesarias relaciones de subordinación y dominio en el seno de la naturaleza humana; él dedica particular atención a encontrarle un sentido al lugar subordinado de la mujer y a su papel auxiliar sin dejarla al margen de la soberanía de la razón. Lo que está en juego es algo más que una preocupación pintoresca por hallar una interpretación fiel del Génesis. Siguiendo el esquema tradicional de conjugar los textos bíblicos con los conceptos de la filosofía griega, Agustín intentó articular la igualdad sexual respecto a la razón y, al mismo tiempo, dotar de sentido a la subordinación de la mujer al hombre presente en el Génesis. Lo que la mujer *es* en cuanto espíritu racional debe distinguirse —insiste él— de lo que ella simboliza en su diferencia corpórea con el hombre. Es esta diferencia la que debe llevar el peso simbólico; y su papel simbólico debe articularse sin detrimento de la igualdad entre hombre y mujer en lo que a la razón atañe. En las *Confesiones*, trata de solventar el problema diciendo que el hombre racional, hecho a imagen y semejanza de Dios, está por encima de los animales irracionales. Y al igual que en el alma humana hay dos fuerzas —una que «actúa en virtud del acto deliberativo», y otra «de naturaleza sumisa, capaz de obedecer»— del mismo modo, la mujer, corporalmente fue hecha para el hombre. Ella tenía

La misma naturaleza que él desde el punto de vista de la inteligencia racional. Sin embargo, sexual y somáticamente está subordinada al sexo masculino, así como el impulso de la acción se subordina a la inteligencia para generar de la razón aptitudes y destrezas con que obrar rectamente.²

Por lo que hace a su inteligencia racional, la mujer, como el hombre, está sometida tan sólo a Dios. Pero su diferencia corporal con respecto al hombre, y la sumisión física que Agustín considera inseparable de aquella, representa simbólicamente una relación de subordinación entre dos aspectos de la razón. En su *De Trinitate* aporta un análisis más detallado de tales diferencias. La subordinación física de la mujer al varón simboliza la oportuna subordinación de las funciones prácticas de la mente —su control sobre las cosas temporales, administrando los quehaceres de la vida— a su superior función de contemplar las cosas eternas. Las palabras del Génesis en las que Dios, buscando una ayuda adecuada para el hombre, le extrae una costilla y de esa costilla «que Yahweh

2. Agustín, *Confesiones*, XIII, cap. 32, traduc. de J. Cosgaya, *op. cit.*, p. 502.

Dios había tomado del hombre formó una consorte», simbolizan la desviación de la razón hacia los quehaceres de orden práctico.

Y así como el varón y la mujer son una carne, así la inteligencia y la acción, el consejo y la ejecución, la razón y el apetito racional, o cualquier otra expresión más significativa, si existe, integran la naturaleza de la mente, que es una. De aquéllos se dijo: «Serán dos en una carne»; de éstas se puede decir también que son dos en un alma.³

Esta asociación simbólica con las funciones inferiores, prácticas, de la mente no significa, en absoluto, que la mujer no posea esa superior facultad contemplativa de la razón en virtud de la cual los seres humanos han sido hechos a imagen de Dios. Según el Génesis, es la naturaleza humana de por sí, que se da completa en ambos sexos, la que ha sido hecha a imagen de Dios. No obstante, hay una dimensión de esta imagen que es sexualmente diferenciada. El hombre de por sí y a solas es la imagen de Dios, tan plena y completamente como cuando él y la mujer son uno. Mientras que la mujer, en la medida en que está destinada a ser un auxilio, puede ser llamada imagen de Dios sólo en unión de su marido. Así entiende Agustín el mandato paulino (1 Co 11,7-15) según el cual el hombre, imagen y gloria de Dios, no debe cubrirse la cabeza, mientras que la mujer, gloria del hombre, debe tener su cabeza cubierta.⁴ Sería erróneo pensar que Agustín está defendiendo aquí que la mujer sólo pueda ser calificada de «imagen de Dios» en función del hombre, como auxilio suyo que es, y que el hombre, por contra, ha sido hecho «a imagen de Dios» por derecho propio. Su punto de vista es, más bien, que sólo en la medida en que se considera a la mujer en su papel de «auxilio» la mujer *no* es imagen de Dios. La mujer, en cuanto símbolo de la mente orientada a los quehaceres prácticos, y sólo en cuanto tal, hay que decir que no es imagen de Dios.

Una vez más, está aquí en juego algo más que un celoso interés por dar con una interpretación correcta de un mandato bíblico. En estos pasajes, Agustín intenta marcar una clara separación entre los derechos de la naturaleza femenina y el papel simbólico de la mujer; así como combatir cualquier sugerencia de que la mujer está excluida de la «regeneración en Cristo», regeneración que, a su entender, no hace sino reforzar el hecho de que los seres humanos, desde su punto de vista,

3. Agustín, *De Trinitate*, XII, cap. 3, traduc. de L. Arias, *op. cit.*, pp. 554-5.

4. *ibid.*, XII, cap. 7, en *ibid.*, pp. 562-67.

están hechos a imagen de Dios. Esa imagen, insiste él, reside en el espíritu o en la mente, «donde no hay sexo». Y el papel de la mujer como símbolo de la atención que la mente presta a lo temporal, no significa de ningún modo que ella no posea la facultad sublime de la razón: la contemplativa.

Pero, como por el sexo del cuerpo se diferencia del varón, muy bien pudo en el velo corporal figurar aquella parte de la razón que se ocupa del gobierno de lo transitorio; de modo que la imagen de Dios permanezca sólo en aquella parte del alma que se aplica a la contemplación y búsqueda de las razones eternas; parte que, como es manifiesto, varones y hembras poseen.⁵

En todo esto mostró mucha mayor sensibilidad que Filón a la hora de diferenciar entre la alegoría y las características reales de los hombres y de las mujeres. Mas, a pesar de sus buenas intenciones, el simbolismo que él propone choca con su explícita doctrina de la igualdad sexual en lo que atañe a la posesión de la razón. Contra las ideas previas que tendían a asociar la feminidad con los aspectos inferiores de la naturaleza humana, el replanteamiento simbólico de lo femenino que él postula constituye un avance. Sólo en cuanto corporalmente diferente del hombre, insiste él, la mujer es un símbolo adecuado de la función intelectual inferior; y ésta, desde su filosofía, es una diferencia relativamente insignificante. Lo que realmente importa es su condición de mente racional, en la que es igual al hombre. Pero, desde nuestra perspectiva, se impone señalar que la mera diferencia corporal no hace a la mujer más apta que al hombre para simbolizar las funciones intelectuales «inferiores». Lo que late de fondo aquí, una vez más, es la concepción que tiende a equiparar lo superior con lo masculino y lo inferior con lo femenino. A pesar de su decidida apuesta por la igualdad espiritual, el simbolismo agustiniano deja a la mujer en una muy precaria situación respecto a la razón: próxima a los engorros con los que la razón tiene que lidiar cuando ha de desviarse de la contemplación superior. Y cuando desarrolla este aspecto del simbolismo, habla de corrupción de la voluntad que tiene que pactar con los sentidos, reforzando de esta manera las antiguas connivencias entre la feminidad y lo débil.

Para Agustín, la mente racional controla las cosas externas como debe; pero puede verse arrastrada a ellas con amor desmesurado. Esta era su versión de la caída; permanecía así simbólicamente vinculada a

5. *ibid.*, en *ibid.*, p. 567.

la mujer, por mucho que lo presentara como una tergiversación de la propia razón más que como una alienación de la misma sometida a la percepción sensorial. La relación de la mente con las cosas temporales pueden llevarla a «patinar» en un incontrolado y progresivo desliz:

Si, empero, este hombre, a causa de aquella razón a la que se le confió la administración de las cosas temporales, se derrama en demasía, con rápido progreso, hacia el exterior, previo el consentimiento de su cabeza, esto es, sin que le frene y cohiba la parte más noble, que preside en la atalaya del consejo como posesión viril, entonces envejece entre sus enemigos, los demonios, envidiosos de su virtud, con Satanás, su caudillo; y en pena de su delito le es sustraída a la cabeza, pues en compañía de su mujer gustó del manjar prohibido, la visión de las cosas eternas, para que la luz de sus ojos no esté con él.⁶

Es verdad que la vertiente práctica de la mente, simbolizada en la mujer, no es para Agustín un descenso a un reino ajeno a la razón. Pero ese ejercicio racional comporta un riesgo de «apetito» que la hace muy vulnerable a la corrupción. La capacidad para formar imágenes de las cosas materiales es esencial para el funcionamiento de la mente en el mundo material. Y con suma facilidad puede verse comprometida en exceso con ellas por «afecto amoroso». ⁷ Agustín consideró esta vil «fornicación de la fantasía» un defecto de la voluntad. Y el sometimiento de la voluntad a semejantes enredos seguía estando para él simbólicamente asociado a la mujer. Un aspecto de la más amplia asociación entre la mujer y la pasión; dicho de otro modo: una «carnalización de la mente» que no es sino consecuencia de la pérdida de control de la voluntad. Para Agustín, es este descontrol el que origina la lujuria corporal, pues deja al cuerpo fuera del estricto control de la mente. Semejante «contienda, pelea o disputa» de la lujuria con la voluntad es la consecuencia del pecado original de desobediencia por parte del hombre. Sin él, el «órgano de generación» hubiera obedecido a la voluntad, al igual que los demás órganos, cuando le tocara sembrar su semilla en el «suelo natal» como lo hace la mano en el «suelo terrestre». ⁸ La mujer, como objeto de la lujuria del varón, está asociada a este penoso sometimiento de la mente al cuerpo.

6. *ibid.*, XII, cap. 8, en *ibid.*, p. 568.

7. *ibid.*, X, cap. 8, en *ibid.*, p. 506.

8. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, cap. 23, traduc. de J.C. Díaz de Beyral (Madrid 1929), p. 621.

Agustín desbanca el antiguo simbolismo sexual en aras de la igualdad espiritual, pero estructuralmente la situación sigue siendo, en la práctica, la misma que antes. El alma alcanzará una vida ajustada a razón y virtud si logra zafarse de los enredos de la voluntad y de las «fornicaciones de la fantasía», en secreta connivencia aún con la mujer. Ella sigue vinculada a las perturbaciones corporales, en antagonismo con la razón. Y su «natural» subordinación al hombre representa la racional sujeción de la carne al espíritu en el recto orden de las cosas.⁹ La vida según la razón, insiste Agustín, queda abierta a la mujer en cuanto ésta es espiritualmente igual al hombre. Pero sigue en vigor que el hombre, en su búsqueda de una vida conforme a la razón, precisa negar tan sólo esos aspectos de la naturaleza humana que le son ajenos a su ser simbólico. La mujer, a pesar de su condición de co-heredera de la gracia, ha de seguir ese mismo camino, pero cargada con el peso simbólico de su subordinación al hombre, que Agustín veía como algo natural.

Tomás de Aquino

El uso agustiniano del pensamiento griego se restringía casi en su totalidad a Platón. En el siglo XIII, su propio pensamiento —con sus resonancias platónicas un tanto deslavazadas— adquiriría el rango, junto con el de Aristóteles, de «autoridad» en el más famoso de los intentos de síntesis entre el pensamiento griego y el cristiano: la *Summa Theologica* de Sto. Tomás de Aquino. Basándose en Aristóteles, Tomás logró una visión más completa de la naturaleza humana que la de Agustín, de corte más platónico. Agustín había acentuado la unidad del alma en la diversidad de sus operaciones. En cambio, el conjunto de distinciones aristotélicas entre «potencias» y «actos», «potencias» y «funciones», «sujetos» y «principios», permitió a Tomás una precisión mucho mayor en el particular. El alma es una unidad, a pesar de sus diferentes potencias; y la potencia que constituye la mente es una unidad, a pesar de sus diferentes funciones.

Otra dimensión de la unidad del alma en la filosofía de Tomás de Aquino proviene del desarrollo que él hace de la noción aristotélica de forma sustancial como principio inteligible de un cuerpo. El alma in-

9. Agustín, *De la continencia*, cap. 9. n. 23. traduc. de P. Lope Cilleruelo, BAC 121 (Madrid 1954), p. 319.

telectual es la forma de un cuerpo humano vivo. La inteligencia es una de las potencias de ese alma; pero es también el principio informador de los procesos inferiores, no-intelectuales, que comporta el ser humano. En los animales irracionales, tales procesos sensoriales o vegetativos son informados por principios inferiores, almas no-intelectuales. Pero el alma intelectual contiene «virtualmente» dentro de sí las formas menos perfectas, a las que se adscriben las funciones menos nobles, no intelectuales, de la naturaleza humana.¹⁰ Una como es, la vida humana dispone de una única forma sustancial —el alma intelectual—, y esta alma es el principio informador no sólo de la actividad intelectual, sino también de las funciones inferiores. Esto no significa, sin embargo, que sea en todos los casos su «sujeto» activo. El alma intelectual es principio informador de los sentidos, así como del entendimiento y de la voluntad. Pero sólo estos dos últimos la tienen como sujeto activo propiamente dicho. La sensación, en cambio, no se hace presente en el alma, sino más bien en el compuesto anímico-corpóreo del ser humano; aun cuando, si ese compuesto tiene capacidad de sentir, la tiene *gracias* al alma intelectual.

Habida cuenta de tan —comparativamente hablando— sofisticado modo de abordar el tema de la unidad / diversidad del alma, no ha de sorprendernos que Tomás de Aquino renunciara a valerse del simbolismo varón-hembra para hablar de la división entre partes o componentes del alma, o de las intrusiones de lo sensorial en la mente. No obstante, su concepción de la naturaleza humana nos brinda otra explicación del relato genesiaco de las relaciones varón-mujer.

En su interpretación del Génesis, Tomás se sirve del concepto de *principio* entendido como aquello de donde emanan las operaciones, aquello donde éstas encuentran su intelegibilidad racional: «(el primer hombre es)... el principio de toda su especie como Dios es principio de todo el universo».¹¹ Y así se explica que sea el hombre, y no la mujer, el que ha sido hecho a imagen de Dios. Citando a Agustín como autoridad, el Aquinate insiste en que la naturaleza intelectual —la imagen de Dios en su sentido primario— la hallamos tanto en el hombre como en la mujer; tiene su sede en la mente «donde no hay distinción sexual». Pero en un sentido secundario se halla en el hombre, y no en la mujer, porque «el hombre es principio y fin de la mujer; al igual que Dios es

10. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, Q.76. art. 4, traduc. de J. Martorell Capó, BAC maior 31 (Madrid 1988), pp. 692-94.

11. *ibid.*, I, Q.92, art. 2, traduc. de J. Martorell Capó, *op. cit.*, p. 824.

principio y fin de toda criatura». No fue creado el hombre para la mujer, sino la mujer para el hombre.¹²

Este sentido secundario, según el cual la mujer, al no ser principio de la raza, no ha sido hecha a imagen de Dios, lo explica Tomás distinguiendo entre el «funcionamiento vital» humano frente a la «generación». En todos los animales se da una operación vital –más noble que la generación– hacia la que se orienta primordialmente su vida. Y en el caso del hombre esa función vital que marca la dirección de la vida comporta algo más noble aún: la operación intelectual. Y como el funcionamiento vital humano, contrariamente a los animales, incluye este noble aspecto intelectual, mayor razón –piensa él– para distinguir entre funcionamiento vital y generación. Según Tomás, es esta distinción la que está simbolizada en el relato del Génesis de la creación de la mujer por separado. El primer hombre simboliza el funcionamiento vital humano, que incluye la razón; él es el principio de la raza, que puede identificarse con su naturaleza. La mujer, creada aparte, simboliza la generación, la perpetuación de esa naturaleza sintetizada en el hombre. Es su papel en la generación, opina Tomás, el que la hace ayuda para el hombre. En otras áreas de la vida distintas a la generación «podían prestarle (al hombre) mejor ayuda los otros hombres».¹³

Para el Aquinate, por tanto, la mujer no simboliza una forma inferior o una menor presencia de racionalidad, sino que lo que ella significa está estrechamente ligado a la reproducción de la naturaleza humana, algo distinto a las operaciones –la intelectual incluida– que definen lo que la naturaleza humana es. A pesar de la insistencia de Tomás en que ella está «hecha a imagen de Dios» en virtud del «principio racional», queda simbólicamente fuera de las manifestaciones reales de la razón en el conjunto de la vida humana. Y a pesar de su insistencia en que la subordinación de la mujer en el Génesis no hay que entenderla como símbolo de su menor racionalidad, hay numerosos indicios en la *Summa Theologica* que apuntan a que él no consideraba a la mujer tan racional como el hombre. La condición inferior y subordinada de la mujer no significa, como algunos de los enemigos de Tomás han pretendido, que su verdadera situación haya que atribuirle a los nefastos efectos de la caída, sino a su estado creacional originario. Pero el interés de Tomás, al igual que el de Agustín, no termina en la naturaleza de la existencia

12. *ibid.*, I, Q.93, art. 4, resp. a obj. 1, *ibid.* p. 831.

13. *ibid.*, I, Q.92, art. 1, *ibid.*, m p. 823.

femenina; quiere explicar también su natural subordinación; y él ve ésta como un derivado del predominio de la razón en el varón: «no habría organización en la sociedad humana si unos no fueran gobernados por otros más sabios. Éste es el sometimiento con el que la mujer, por naturaleza, fue puesta bajo el marido; porque la misma naturaleza dio al hombre más discernimiento».¹⁴

Tomás de Aquino, en un posterior apartado de la *Summa Theologica*, cita la asección aristotélica de que de las mujeres no se puede decir en puridad que sean «continentes», pues ellas son «volubles» dado que su razón es inestable, y se dejan llevar fácilmente, pues siguen sin más sus pasiones.¹⁵ De ahí que las encuadre junto con los niños y los imbéciles como incapaces de dar testimonio de la verdad por «defecto en el uso de la razón»¹⁶. Aceptar la doctrina aristotélica de que la generación implica asimismo que incluso en la reproducción, de la que ella es el símbolo apropiado, la mujer juega sólo un papel pasivo y servil y que su propia generación es defectiva. La potencia activa del semen viril, dice él, citando a Aristóteles:

tiende a producir algo semejante a sí mismo en el género masculino. Que nazca mujer se debe a la debilidad de la potencia activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extrínseco, por ejemplo los vientos australes, que son húmedos, como observa el filósofo.¹⁷

El Aquinate rechaza las interpretaciones del Génesis que consideran a la mujer un símbolo de una menor posesión o de formas inferiores de la razón. Pero su nueva versión simbólica, asociándola meramente a la reproducción de una naturaleza humana ajena a ella, sirve para reforzar su exclusión simbólica de las manifestaciones genuinas de la razón. Y el influjo de Aristóteles en el pensamiento de Tomás da pábulo a la idea de la inferioridad real de la razón femenina.

Estas antiguas versiones del binomio mujer/razón la reducían, de un modo u otro, a mero derivado del paradigma masculino de excelencia racional, cuando no a un añadido, a pesar de su papel auxiliar, a un

14. *ibid.*, p. 824.

15. *ibid.*, II, Q.156, art. 1, traduc. de L. Gómez Becerro, BAC maior 45 (Madrid 1994), p. 492.

16. *ibid.*, II, Q.70, art. 3, traduc. de L. Jiménez Patón, BAC maior 36 (Madrid 1990), p. 569.

17. *ibid.*, I, Q.92, art. 1, traduc. de J. Martorell Capó, *op. cit.*, p. 823.

estorbo para una humanidad esencialmente viril. Debiera quedar claro desde ahora que aquí hay en juego algo más que menudencias de exégesis bíblica; y algo más que una prolongación de las actitudes superficiales de misoginia en el pensamiento filosófico. El «sesgo machista», si así cabe llamarlo, del pensamiento filosófico del pasado sobre la razón es mucho más profundo. No es cuestión simplemente de si convienen o no a las mujeres los ideales específicos, pretendidamente neutros, de la racionalidad, sino del sesgo sexista de los propios ideales. Los ideales tradicionales de la razón, que constituye el rasgo genuino del carácter humano, se asientan sobre la exclusión o la ignorancia de lo femenino. Y, paralelamente, el concepto de feminidad se ha ido formando parejo a ese proceso de exclusión.

□ Quienquiera que desee indagar cómo fueron desarrollándose las distintas concepciones de la identidad de las mujeres en cuanto *mujeres* puede leer el trabajo de unas mujeres sobre el tema en el período medieval. Nos han llegado más escritos que los de Dama Juliana de Noruega y los de la mucho menos conocida Margery Kempe. Caroline Walker Bynum¹¹ nos ha facilitado los de las monjas de Helfta, y Barbara Newman ha publicado *Sister of Wisdom: St Hildegard's Theology of the Feminine* (Berkeley, University of California, 1987). Y con particular referencia al influjo de Aristóteles en la concepción de la mujer, Prudence Allen RSM ha hecho una comparación crítica de los puntos de vista de Hildegarda y Tomás de Aquino sobre la identidad femenina, en el que quedan patentes las diferencias entre ambos, a quienes separa casi un siglo de distancia.¹² Brevemente: Tomás apostaba

11. C. Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley, University of California, 1982).

12. P. Allen RSM, «Two Medieval Views on Woman's Identity: Hildegard of Bingen and Thomas Aquinas», *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 16: 1 (1967), pp. 21-36; y véase su *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution (750 BC-1250 AD)* (Montreal, Eden Press, 1985); y I. MacLean, *The Renaissance Notion of Woman* (Cambridge, CUP, 1980); y K. M. Wilson (ed.), *Women Writers of the Renaissance and Reformation* (Athens, GA, University of Georgia, 1987). Hadewijch fue una beguina y mística que floreció al mismo tiempo que Tomás de Aquino, cuyo trabajo lo tenemos ahora disponible gracias a la traducción [inglesa] de la Madre Columba Hart OSB en

«por una teoría de la identidad sexual a dos niveles: polaridad sexual en el nivel de la naturaleza y complementariedad sexual en el nivel de la gracia. Hildegarda, por su parte, postulaba, como es lógico, una teoría de complementariedad sexual en uno y otro caso». Las diferencias entre ambos pueden cifrarse en dos factores. Hildegarda escribió antes de ser traducidos los recién descubiertos textos aristotélicos. Tomás modifica la polaridad sexual aristotélica al aceptar «la orientación cristiana en el sentido de una complementariedad sexual en el nivel de la gracia, que radica en la creencia en la resurrección y en el idéntico acceso de mujeres y hombres a la sabiduría infusa y a la virtud teologal». El segundo factor es el contexto, radicalmente distinto, en el que cada uno escribió y vivió. Hildegarda vivió en el monasterio doble de Disibode, siempre en contacto con hombres, entre los cuales habría que destacar a su secretario Volmar. Ella tuvo una amplia experiencia personal de mujeres variopintas, dado su trabajo de ayudante de farmacia en el hospicio anejo al monasterio. Tomás vivió y estudió sólo con hombres, sea en las casas de la orden de los dominicos a la que pertenecía, sea en la Universidad de París de la que las mujeres estaban, por supuesto, excluidas; de modo que no pudo contrastar sus escritos con la vida real. Prudence Allen llega a esta conclusión: «El desafío para la filosofía y para la teología cristianas de la época estaba en aprovechar las vías dinámicas en las que pudiera florecer la complementariedad sexual». Algo así es lo que podemos descubrir en el ensayo de Eleonor McLaughlin, «Mujeres, Poder y Búsqueda de la Santidad en la Cristiandad Medieval», que nos puede aportar nuevos elementos para evaluar el contexto en que florecieron algunas mujeres.¹³

The Classics of Western Spirituality Series (London, SPCK, 1980). Y véase P. Mommaers, «Hadewijch: A Feminist in Conflict», *Louvain Studies*, 13(1988), pp. 58-81. También es importante E. W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture: With Special Emphasis on the Belgian Scene* (New York, Octagon, 1960), pp. 299-319 sobre Juliana de Cornillon y la devoción a la eucaristía; y C. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley, University of California, 1987).

13. E. McLaughlin, «Women, Power and the Pursuit of Holiness in Medieval Christianity», in R. Radford Ruether and E. McLaughlin, *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (New York, Simon & Schuster, 1979), pp. 99-130.

10

ELEANOR McLAUGHLIN

Las Mujeres, el Poder y la Búsqueda de la Santidad en la Cristiandad Medieval

Recientes cambios en el movimiento feminista y en la sensibilidad religiosa estadounidense han propiciado una búsqueda de modelos cabales y alentadores para las mujeres en el gran baúl de la espiritualidad tradicional. Tenemos noticia de que algunas de las muchas mujeres norteamericanas que han puesto sus ojos en Oriente lo han hecho con la esperanza de recuperar a la mujer en cuanto mujer y de encontrar teorías y reglas que sean útiles a la sociedad.¹ Muchas se ven atraídas tanto por la mística como por el aspecto exótico de las espiritualidades orientales u ortodoxas, desde el Zen hasta la hechicería. Se entiende que haya quien busque sentido religioso en los recónditos recovecos de la naturaleza silvestre, como hace Margaret Atwood en *Surfacing*; o quien opte por la serena dedicación a la palabra de Dios; pero parece casi impensable buscar sentido y modelos viables en las hagiografías medievales de vírgenes consagradas a Cristo mediante una piedad austera, una obediencia ciega y un cumplimiento estricto de las normas. Parece verdaderamente difícil que las mujeres cristianas de hoy en día hallen modelos a seguir en una cultura tan extraña a la nuestra. El demógrafo Peter Laslett denomina a ese mundo pre-moderno «La Edad que perdimos».

Hubo abadesas, es cierto, que llegaron a ostentar los poderes judiciales de un obispo, pero ¿qué mujer en su sano juicio aspira hoy a disfrutar de la autoridad de una *domina* feudal sobre fincas y siervos?² ¿No es precisamente esa la clase de poder que el movimiento femenino acertada y proféticamente ha criticado? Con frecuencia las mujeres me-

1. H. Cox, *Turning East: The Promise and Peril of the New Orientalism* (New York, 1977), pp. 99-100.

2. Véase J. Morris, *The Lady Was a Bishop* (New York, 1973).

dievas ejercían cierto poder al margen de los derechos de sangre de la familia, del clan o del reino, cosa que, en aquellos contextos familiares y jerárquicos premodernos, eran admirables e interesantes, pero prácticamente irrelevantes en una democracia post-industrial.³

Más difíciles si cabe, por ser algo delicado y fundamental para las mujeres cristianas, eran las ambigüedades provenientes de los rasgos externos de la espiritualidad cristiana tal como éstas se daban en las vidas de los santos. ¿Qué decir de la obediencia, la pasividad, la clausura contemplativa como evasión del mundo y la evidente pérdida de sí que supone el peregrinar hacia la dependencia de Dios? Este modo tradicional de entender la naturaleza humana y a Dios poco parece tener que decir a las mujeres o a los hombres contemporáneos en busca de sentido y autenticidad personal.

Es más, aunque se admitía la igualdad entre hombres y mujeres en cuanto seres llamados a la santidad, especialmente en el ámbito de la vida monástica, los cristianos del siglo XX tienen serias sospechas de que la santidad de una mujer no era del mismo grado que la de sus hermanos.⁴ ¿No estaba acaso la teología, Reina de las Ciencias, dominada por la vida y obras de un san Agustín, un san Gregorio, un san Anselmo, un san Bernardo, un santo Domingo, un san Buenaventura o un santo Tomás? Pareciera como si, al igual que en el gremio textil medieval las mujeres se especializaron en los bordados y encajes⁵, las santas hubieran encarnado una piedad extravagante o sentimental, desviada por una imaginación erótico-amorosa,⁶ alejada del rigor y clarividencia de las luminarias escolásticas. Si las mujeres de hoy tuvieran necesidad de recuperar una historia, instructiva no sólo por el prurito de descubrir «cómo eran las cosas entonces», ¿tendrán que hacer la vista gorda ante los detalles, los arrabales de la sociedad medieval, so pena de encontrarse con brujas, herejes y viejas sabihondas de cuentos de hadas? ¿Es eso así?

3. Véase M. C. Facioner, «A Study of Medieval Queenship: Capetian France, 987-1237», *Studies in Medieval and Renaissance History*, V (1968), pp. 3-48.

4. M. de Fantette, *Les Religieuses à l'âge classique du droit canon, recherches sur les structures juridiques de branches féminines des ordres* (Paris, 1967).

5. M. K. Dale, «The London Silkwomen of the 15th Century», *Economic History Review*, IV (1933), p. 329.

6. P. F. Chambers, *Juliana of Norwich* (London, 1955), p. 53.

Me gustaría pensar que lo anterior es, en el mejor de los casos, engañoso; que la historiografía ha prestado escasa atención a las mujeres cristianas, que eran además feministas. Detalles de una interpretación alternativa los tenemos ya a nuestro alcance. Francine du Plessix Gray, en su provocativo comentario al *Surfacing* de Atwood, apunta en esta dirección con su título «Nature as the Nunnery». Comenta ella la «muerte de aquel ideal monástico que prevaleció en Europa hasta la Reforma y que propugnaba que la lealtad femenina primera es de orden divino, más que deberse a una regla masculina». ⁷Yo quiero examinar aquí cómo ese otorgar prioridad a la obediencia a Dios ha de contemplarse en un contexto más amplio y profundo que el de la institución monástica con su real, aunque a veces ambiguo, espacio para las mujeres. Lo focal sería aquí la consecución de la santidad, que era la razón de ser de semejantes instituciones monásticas femeninas, a saber: clausuras y beguinajes. Mi objetivo es mostrar cómo la espiritualidad de las mujeres que tuvieron fama de santas ante sus amigos, sus vecinos y la propia Iglesia, fue una fuente de plenitud, sentido, poder y autoridad. El éxito de estas mujeres estribaba en su santidad. Al poder, por la santidad.

Un segundo tema que sugieren la vida y obras de algunos santos medievales, tanto hombres como mujeres, es la posibilidad de que el ideal de naturaleza humana que ellos encarnan —o que sus biógrafos les hacen encarnar— representa un modo humano de ser, una expresión de la insondable riqueza humana, que algunas mujeres encontraron acogedor, y que, sea como fuere, se engloba hoy en el ideal feminista. Sin ánimo de caer en estereotipos, mi interés radica en demostrar que esas santas mujeres dan prueba de una naturaleza humana y una visión de la naturaleza divina que otorga mayor peso a la afectividad, al amor y a la conjunción de amor e intelecto, mayor —digo— que la que les concede la idea comúnmente aceptada de «naturaleza humana», tal como la entendemos nosotros desde el siglo XVII. Esta naturaleza humana más «afeminada» no era vista como «femenina» por los hombres y mujeres de la Iglesia anterior a la Reforma, sino más bien como típicamente cristiana, a imagen de Dios que era Madre y Padre al mismo tiempo, amor más que intelecto. La santidad provocaba una teología cristiana y una antropología radicalmente *menos* androcéntrica que la que domina la piedad cristiana de hoy en día.

7. F. du Plessix Gray, «Nature as the Nunnery», comentario a Margaret Atwood, *Surfacing*, en *New York Times Book Review* (10 July 1977), p. 3.

Estas afirmaciones de largo alcance en este momento sólo pueden tildarse de tanteos en la exploración del sentido y de las posibilidades de lo humano tal y como figuran en la historia de nuestra propia cultura. Habría que situarlas en su contexto vital, local y político, económico y legal. Nos limitamos a constatar dichos aspectos en las vidas y semblanzas de ciertas personas que buscan la santidad: qué significaba eso, y cómo se podía alcanzar. ¿Es este un enfoque historiográfico elitista, o incluso exageradamente romántico? Elitista, desde luego que no para los cristianos, pues todos están llamados a la plenitud de la santidad. Pienso, por ejemplo, en María Magdalena, que fue una santa muy querida en la Edad Media, un modelo para todos los cristianos: pecadora arrepentida, discípula fiel, alegre en su amor a Dios. Más seria es la objeción de que la religión medieval, aunque atractiva, habla en un lenguaje mítico y postula una cosmovisión dualista, jerárquica y mágica que no es apta para la gente del siglo XX que quiera entablar un diálogo con la realidad que le toca vivir. ⁸ Todo tiene su importancia. No obstante, los estudiosos del lenguaje y los epistemólogos de la religión sugieren que nuestra salvación cultural y psíquica e incluso física, pasa por que nos lancemos a una «segunda ingenuidad», que bien puede alimentarse con la sabiduría del lenguaje y del conocimiento mítico en un mundo desabrido por culpa de los métodos histórico-críticos y científico-técnicos. ⁹ En una cultura desnutrida a causa del lenguaje de las máquinas y de la imagen, el símbolo y el sacramento pueden, una vez más, aportar luz y alimento. Dejemos nuestro escepticismo a un lado y prestemos oídos a las vidas de santos.

Santa Lioba fue una monja anglo-sajona, de buena familia, intelectual, abadesa y misionera en las selvas de Alemania. Se convirtió en la compañera espiritual y confidente de san Bonifacio, obispo anglo-sajón, evangelizador de los alemanes, que la llamó junto con otras mujeres de la abadía de Wimborne para ejercer el ministerio entre los paganos de Sajonia. ¹⁰ El cometido de la *Vida* de Lioba, escrita medio siglo después

8. Véase K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York, 1971).

9. Especialmente útiles para este particular son: O. Barfield, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry* (New York, n.d.); J. S. Dunne, *A Search for God in Time and Memory* (New York, 1967); P. Ricoeur, *La Symbolique du Mal* (Paris 1960).

10. *Life of Saint Leoba*, por Rudolf, monje de Fulda, traduc. y ed. por C. H. Talbot, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany* (New York, 1954), pp. 205-26.

de su muerte en el 779, era edificante, como cualquier hagiografía. Pero nosotros podemos espigar por sus páginas un sentido de la fortaleza y de la influencia de que era capaz una mujer empeñada en el ideal de santidad allá por el siglo VIII.

Además, en su historia podemos leer entre líneas que fue una mujer eficiente en diversos campos. Tanto el ideal como su historia, por tanto, son fuentes para nuestra comprensión de cómo y por qué una santa mujer disfrutó de poder en los bosques de la Alemania del siglo VIII. La base de la estima y del poder de que gozó en aquella sociedad primitiva, por no decir tribal, era doble: sabiduría y santidad. No hay por qué descuidar la importancia del saber para la santidad. El sentido práctico, de corte casi administrativo, de la obediencia y el orden que impregnaba la santidad pueden resultarnos también sorprendentes, pero ambos datos, conocimientos y orden, eran centrales en la piedad monástica benedictina que ella encarnaba.

La *Vida de santa Lioba* de Rudolf comienza con su infancia. Vemos a su madre ingresándola —su nacimiento fue milagroso dada su avanzada edad— para que la eduquen como religiosa en Wimborne, donde a manos de Madre Tetta aprendió las ciencias sagradas. El traductor anota: «ella [la madre de Lioba] le entregaba su libertad»¹¹; es decir, que vivir sólo para Dios, como monja, suponía verse liberada de la familia en la que cualquier mujer de la época vivía como una esclava, del padre, del hermano, del tío. El modo en que la vida religiosa transcendía los datos biológicos es igualmente patente en el hecho de que, si Bonifacio la buscó para trabajar con él en Alemania, fue por su reconocida fama de santidad y sabiduría, y no por el parentesco que le unía a su madre.¹² Tenemos así una embarazosa oposición entre los deberes religiosos y los familiares que veremos repetirse más adelante en la literatura cristiana. Es igualmente explícito el contexto totalmente femenino de la educación de Lioba. Madre Tetta fue su mentora intelectual y espiritual, y la propia Tetta, como hemos dicho, poseía el carisma de la profecía en la misma medida que el de la enseñanza. Lioba aprendió también de su comunidad de hermanas:

11. *Life of Saint Leoba*, op. cit., p. 211.

12. *ibid.*, p. 214: «le tomó gran afecto no tanto porque ella estuviese emparentada con él por parte materna, cuanto porque comprendió que merced a su santidad y sabiduría ella aportaría grandes beneficios con su palabra y ejemplo».

Ella aprendía de todas y a todas obedecía y, como imitaba las buenas cualidades de cada una de ellas, se fue modelando a sí misma con la continencia de una, la alegría de otra, emulando la bondad de ésta, la paciencia de aquélla; ora intentaba igualar a una en la dedicación a la oración, ora a otra en la devoción a la lectura.¹³

La dirección espiritual era tarea tanto de la vida comunitaria como de los carismas de la abadesa; y todo estaba en manos femeninas.

Bonifacio puso a Lioba de abadesa al frente de sus compañeras, y otorgó la dirección sobre los hombres a otro religioso inglés, Sturm. Lo que Lioba hizo en la salvaje, violenta y caótica (moralmente hablando) Europa del siglo VIII, está íntimamente unido a lo que ella era; el obrar sigue al ser. Las razones por las que fue llamada a Alemania, saber y santidad, siguieron actuando en su nuevo contexto, y dichas virtudes constituían no sólo la fuente sino también el fruto de su éxito. Lioba, ya lo hemos dicho, había sido una estudiante muy aplicada.¹⁴ Le escribía poesías en latín a Bonifacio.¹⁵ Siempre tenía un libro en la mano, salvo en los ratos de sueño y de oración. Era instruida no sólo en la Sagrada Escritura, sino también en literatura patrística, en derecho canónico y en los decretos conciliares.¹⁶ En el mundo del siglo VIII, semejante erudición le granjeó una autoridad cuasi-mágica, y por si eso fuera poco, ejerció un poder práctico en la ardua tarea de organizar la ruda iglesia germana. Su saber no era meramente decorativo, fue lo que hizo de Lioba una abadesa fundadora, cuyos discípulos y cuyas casas se fueron esparciendo como buenas semillas en campos vírgenes. Su saber, por tanto, era un aspecto de su santidad, pues constituía el auténtico cimiento de ese acendrado orden, arraigado en la fe y en la tradición, que su biógrafo resalta en sus fundaciones monásticas. Dicho orden constituía un «espacio» de vida cristiana y de oración, que era de por sí revolucionario en su resitencia a las presiones culturales (incluidas las machistas) y en su eficaz estrategia misionera para ir esparciendo y arraigando la vida cristiana en medio de los recién convertidos germanos. Desde nuestra perspectiva de gentes del siglo XX, podríamos decir que la serenidad y el orden del claustro constituía un espacio para las mujeres. Leemos que Madre Tetta (hermana de un rey) tenía tales dotes de au-

13. *ibid.*, p. 211.

14. *ibid.* p. 215.

15. *Letters of Saint Boniface*, traduc. y ed. por C.H. Talbot, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany* (New York, 1954), no. 17 (Tangl. 29), p. 88.

16. Rudolf, *Life of Saint Leoba*, op. cit., p. 215.

toridad para regir su comunidad que ningún hombre osó entrar en su monasterio; hasta los obispos tenían vetada la entrada.¹⁷ Un claustro en el siglo VIII significaba libertad, no reclusión. Desde una perspectiva histórica, la capacidad de Lioba para inaugurar comunidades organizadas y disciplinadas, era vista como la auténtica prueba de su santidad y como una garantía del poder de sus plegarias. En medio de una terrible tempestad, la aún semi-pagana turba corrió en busca de Lioba, clara figura de Cristo, para arrancarla de su oración y buscar su protección:

«... sal, pues, y ruega a la Madre de Dios, tu señora, por nosotros...» A estas palabras Lioba dejó su oración y como retada a un combate, se despojó de la capa que llevaba y abrió con energía las puertas de la iglesia... hizo la señal de la cruz, haciendo frente a la furiosa tormenta con el nombre del Dios Altísimo... Al punto acudió Dios en su auxilio. El estrépito del trueno cesó, los vientos cambiaron de dirección y desaparecieron los nubarrones, acabó la oscuridad y brilló el sol, trayendo calma y paz. De este modo el poder divino puso de manifiesto los méritos de Su sierva. Una inesperada calma inundó a Su pueblo y el temor desapareció.¹⁸

Los milagros atribuidos a Lioba tienen a menudo estas características: manifestación de su poder, de su control y de su sosegada ecuanimidad. La santidad que testimoniaban sus milagros engloba sabiduría, constancia en la oración, su absoluta confianza en el poder de la oración, la disciplina y el orden de su vida, de sus conventos y discípulos. Dicha santidad floreció en curaciones, en calmar tormentas y en numerosas vocaciones a la vida consagrada. Ella visitaba los numerosos conventos, a las abadesas a las que había preparado, y alentaba a las novicias a competir entre sí por alcanzar esa vida de perfección que ella ejemplificaba. Era venerada por todos. «Los príncipes la querían, los nobles la recibían, los obispos la acogían con regocijo».¹⁹ Fue particularmente honrada por el emperador Carlomagno, un honor que para su biógrafo simbolizaba su liderazgo y competencia, así como su piedad. Los poderosos tenían en cuenta su parecer y «dado su amplio conocimiento de la Escritura y su prudente consejo discutían con ella a menudo asuntos espirituales y de disciplina eclesial». Lioba encarnaba un ideal de santidad que no excluía las artes de la autoridad mundana.

Por último, vemos en la estima de Bonifacio un claro testimonio del poder y de la autoridad de Lioba. Bonifacio le dio permiso para rezar

17. *ibid.*, pp. 207-8.

18. *ibid.*, pp. 219-20.

19. *ibid.*, p. 223.

en su monasterio de Fulda, «un privilegio del que no gozó mujer alguna ni antes ni después»²⁰: índice de que la santidad y el poder eran considerados carismas de mujeres concretas que las liberaba, como de hecho sucedía, de los inconvenientes de su sexo. Más llamativo es el hecho de que a Bonifacio le mereciera tanto respeto su colaboradora que quiso que ella tras su muerte fuera enterrada a su lado, «de modo que quienes habían servido a Dios en el tiempo de su vida mortal con igual sinceridad y celo, esperaran juntos el día de la resurrección».²¹ Amable gesto de la igualdad entre hombres y mujeres que se dio entre los santos, esto es, de quienes buscaban liberarse de las categorías mundanas, de lo socialmente correcto, porque pertenecían a Dios. Los humildes monjes de Fulda, más aferrados a las convenciones sociales que su maestro, no cumplieron la voluntad de Bonifacio y enterraron a Lioba en Fulda, pero distanciada de su compañero. A pesar de esta resistencia a admitir que la relación entre Bonifacio y Lioba fue de auténticos hermanos, uno en Cristo, es significativo que el hagiógrafo dejara a la posteridad la imagen de una mujer cuya santidad, en el camino de la perfección cristiana, quedaba expuesta en términos que trascienden la distinción sexual. Oímos decir de Lioba que «lo que más le preocupó fue el *trabajo* que ella hizo a pie».²² Su trabajo estaba cimentado en una amalgama de oración, fe inquebrantable, estudio, tacto para el orden y la disciplina, y enérgica difusión de la visión monástica, del radical desapego cristiano que no era otra cosa que el puro y simple ideal benedictino. No era una santidad ni masculina ni femenina. Era una santidad vigorosa, pública, administrativa incluso. Se trataba de un poder y de una santidad a los que las mujeres estaban llamadas tanto como los hombres. La sociedad era vagamente consciente de la anomalía que suponía la autoridad reconocida a Lioba, habida cuenta del «lugar» asignado a las mujeres; pero el ideal de santidad, así como su puesta en práctica en aquel medio, facilitaba a las mujeres un lugar al lado del hombre (en la vida y en la tumba) más allá de los convencionalismos sociales. Hay, por supuesto, complejas razones de tipo sociológico para explicar por qué la familia, la política y la iglesia anglo-sajonas permitían un espacio de poder a las mujeres,²³ pero aquí hemos enfocado los caminos mediante los cuales

20. *ibid.*

21. *ibid.*, p. 222

22. *ibid.*, p. 223.

23. Sobre el impacto de la evolución de las instituciones políticas inglesas

el ideal de santidad contribuyó a crear ese espacio. Cambiemos ahora de época, a una fecha posterior de la historia de Inglaterra, para analizar este mismo dato –santidad y poder– en la vida de otra mujer cristiana.

La *Vida de Cristina de Markyate* es también un libro edificante, escrito en las postrimerías del siglo XII por un monje anónimo de St Albans que debió de haber conocido bien a Cristina.²⁴ La *Vida* es prácticamente una autobiografía y se ve libre de los numerosos milagros que tanto le cuesta aceptar a la gente del siglo XX. La historia de Cristina es tan contundente que los milagros se hacen innecesarios. Su vida evidencia de qué tres maneras la santidad potenciaba a una mujer del siglo XII: la capacitaba para frustrar las expectativas familiares y sociales, para desafiar a la Iglesia y disfrutar del caluroso apoyo por parte de determinados eclesiásticos, y para seguir con éxito y estima la vida elegida por sí misma y mediante la cual era capaz de influir y reformar las vidas de pequeños y grandes. Y al igual que con Lioba, nos interesa explorar esa santidad que tanto engrandeció a Cristina.

No cuesta mucho relatar su historia, si bien a costa de condensar el deslumbrante y emotivo impacto del pormenorizado y a veces gracioso diálogo. Cristina, bautizada Teodora sobre 1096-1098, era hija de una noble e influyente familia anglosajona de Huntingdonshire. A los trece años más o menos, mientras visitaba la abadía de St Albans con su familia, hizo el voto de convertirse en esposa de Cristo y de ningún otro. Firme en su resolución de permanecer virgen y vivir sólo para Dios, Cristina resistió la intención de su familia de verla casada, rechazando a todos los pretendientes, en especial al joven y persistente Burthred. Venció incluso las presiones del obispo, sobornado por su padre, para que desistiera en su intento. Finalmente, tras unos azarosos enfrentamientos con Burthred y sus amigos, Cristina se fugó de casa y vivió escondida primero con un anacoreta y después de modo más estable con Roger, un ermitaño. Aunque Roger inicialmente hizo de director espiritual, fue creciendo entre ambos una madura amistad espiritual gracias

en el papel de las mujeres nobles, véase B. Bandel, «English Chronicles Attitude Towards Women», *Journal of the History of Ideas*, XVI (1955), pp. 113-18; véase también J. A. McNamara y S. Wempk, «The Power of Women Through the Family in Medieval Europe, 500-1100», en M. Hartman and L. W. Banner (eds), *Clio's Consciousness Raised* (New York, 1974), pp. 103-18.

24. C. H. Talbot (ed. y traduc.), *The Life of Christina of Markyate, a Twelfth Century Recluse* (Oxford, 1959), p. 6.

a la cual se fueron ayudando mutuamente en su peregrinar hacia Dios, que era su vocación. La fama de Cristina como mujer santa y directora de almas se difundió más allá de Inglaterra y llegó al continente. Se convirtió en amiga espiritual y consejera de Geoffrey, abad de St Albans. Los últimos años de su vida fueron tranquilos, combinando su intimidad personal con Dios y su ministerio público como directora espiritual y formadora de vida cristiana muy lejos de los sosegados pagos de su eremitorio.

Tres aspectos de esta historia iluminan de modo especial los vínculos existentes entre santidad y poder: la resistencia de Cristina frente a su familia, la sociedad y la Iglesia como puntales de su sentido de compromiso con Cristo; la relación de Cristina con hombres en el contexto de su libre vocación; y el carácter de esa santidad que le procuró semejante fuerza.

En primer lugar, hemos de valorar la manifiesta y consciente rebelión contra la familia y la sociedad que mantuvo Cristina desde su decisión de pertenecer tan sólo a Cristo Jesús. Es muy significativo el hecho de que una de las primeras cosas que hizo Cristina tras su decisión fue desechar su nombre de bautismo y de familia, para llamarse Cristina, es decir, perteneciente a Cristo.²⁵ Se cambió de nombre y eligió su propia vocación en medio de enormes resistencias. Su familia la redujo casi a un arresto casero cuando rechazó consumir el matrimonio al que la habían forzado en medio de implacables presiones. La aislaron de cualquier «hombre religioso temeroso de Dios» y le prohibieron el acceso a la capilla.²⁶ Sus padres metieron a Burthred en su cuarto para que la poseyera mientras dormía, pero por una «intervención providencial» se la encontró vestida y despierta y ella enredó al joven en una larga discusión teológica sobre el casto matrimonio de Cecilia con Valeriano.²⁷ En otra ocasión, cuando Burthred y sus bebidos amigos irrumpieron en su cuarto, ella había recibido fuerzas en la oración para esquivarlos ingeniosamente, colgándose con las puntas de sus dedos entre la pared y el dosel de la cama. Como la virilidad del joven Burthred quedaba en entredicho «...ellos se pusieron de acuerdo en tildarle de débil e inútil..., le advirtieron que no perdiera su masculinidad... y que todo lo que tenía que pensar era cómo actuar como hombre».²⁸ Ella resistió también la ape-

25. *ibid.*, p. 35.

26. *ibid.*, p. 47.

27. *ibid.*, p. 51.

28. *ibid.*, pp. 51-3.

lación al honor de la familia, así como el poder y la ira de su padre y de su madre. Al comienzo de la contienda, en una conversación entre la familia y el prior de St Mary's Huntingdon, quedaron claras estas intenciones, a tenor de las quejas de su padre:

... que se case en el Señor y no tendremos nada que reprocharle. ¿Por qué tiene ella que abandonar la tradición? ¿Por qué quiere acarrear esta deshonra a su padre? Su vida de pobreza desacreditará a toda la nobleza. Que cumpla ahora nuestros deseos y podrá disponer de todas nuestras posesiones.²⁹

El prior Fredebert se puso de parte del padre con los tradicionales argumentos a favor del matrimonio cristiano y de que las madres al igual que las vírgenes se salvan, multiplicando citas de la Escritura en favor de las expectativas de la familia y de la sociedad para Cristina. Así animado, su padre, Autti, y sus amigos nobles fueron a visitar al obispo de Lincoln, con la esperanza de que «ordenaría inmediatamente que la prometida en matrimonio se sometiera a la autoridad de su marido».³⁰ Autti se enfureció cuando el obispo reconoció tanto la prioridad de su voto a Cristo como lo inaceptable que había sido forzarla a los esponsales. La Iglesia dejaba muy claro en el derecho canónico que un matrimonio era inválido sin el libre consentimiento de las dos partes. Una vez más, el padre expresará sus intenciones en un arrebato de ira:

Bueno, ahora estamos en paz, te has puesto incluso por encima de mí: el obispo te ha puesto por los cielos y ha declarado que eres más libre que nunca. De modo que puedes salir y entrar como yo hago, y llevar la vida que te plazca. Pero no esperes ayuda alguna o facilidades por mi parte.³¹

El obispo, sobornado con dineros por Autti y amenazado por la enorme influencia de su familia en la región, acabó por volverse en contra de Cristina e intentó forzarla a someterse con abundantes citas de la Escritura. Cristina, segura de su vocación y de su voto, derrotó al obispo en el subsiguiente careo de pruebas escriturísticas. Pero la Iglesia no la abandonó por completo; gracias a la ayuda del sacerdote Sueno, persuadido por sus puntos de vista, Cristina logró escapar de su casa paterna. La airada determinación de su familia a tratarla como mera

29. *ibid.*, p. 59.

30. *ibid.*, p. 65.

31. *ibid.*, pp. 65-7.

mercancía casadera aparece con crudeza cuando se nos describen los sentimientos de la madre: «Al final ella juró que no le importaba quién desflorara a su hija siempre y cuando se hallara un modo de hacerlo».³²

Alentada en estos trances por la oración y por su total obediencia a Cristo, a quien ella amaba como una esposa, Cristina logró por fin huir, disfrazada de muchacho. Se nos cuenta que ella se convenció a sí misma para «echarle al asunto viril coraje y montar el caballo a horcajadas».³³ Halló refugio en un eremitorio seguro aunque miserable y nada cómodo, primero con el anacoreta Alfwen y más tarde con el ermitaño Roger, con quien permaneció hasta que éste murió. Entonces ocupó su lugar en el eremitorio, dispensada ya de sus esponsales, y pronunció sus votos de religiosa en presencia del abad de St Albans y del obispo de Lincoln.

Si la primera parte de la vida de Cristina de resistencia, a la postre victoriosa, en desigual combate contra la familia y la autoridad machista de su padre, de su prometido y del obispo, ¿qué decir de su nuevo estado vocacional como esposa de Cristo? ¿No era cambiar simplemente la sumisión a su padre y a su marido por la sumisión a Roger y al abad de St Albans? Creo que podemos decir que no se trata de eso. En buena medida, la relación entre Cristina y Roger, su director espiritual y mentor, fue igualitaria, de mutua ayuda en su común peregrinación:

Además, merced a su vida en común y a su ánimo mutuo para alcanzar metas más altas, sus santos afectos fueron creciendo día a día como una llama surgida de dos teas luciendo al alimón. Cuanto más fervientemente anhelasen contemplar las maravillas del Creador, más dichosamente reinarían con Él en la gloria suprema. De ahí que sus grandes progresos les alentaran a seguir viviendo juntos.³⁴

Su común «santo celo» de Cristo les catapultó a una mutua amistad espiritual que se traducía en una igualdad, una unidad en Cristo, en la que no había varón ni hembra. Esta amistad espiritual la encontramos también descrita por otro religioso del siglo XII, el cisterciense Aelredo

32. *ibid.*, pp. 73-5.

33. *ibid.*, p. 93. Una vez más comprobamos este aspecto antropológico de la santidad en las mujeres, según el cual lo específicamente femenino se dejaba a un lado; ser santa consistía en recobrar la imagen de Dios, ser más plenamente humana y, además, como secuela de la antropología patristica, llegar a ser un varón. Véase R. R. Ruether, «Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church», *Religion and Sexism* (New York, 1974), p. 160.

34. *ibid.*, p. 103.

de Rievaulx, en términos de vínculo existente entre dos iguales en presencia de, y comprometidos con, un tercero, Jesús.³⁵ Creo que se puede decir que Cristina y Roger bien podrían ser los personajes del diálogo ciceroniano-cristiano sobre la amistad de Aelredo; tanto como los dos religiosos varones de quienes él escribió con tanto acierto.

Más sugerente es todavía el capítulo de la amistad existente entre Cristina y el abad Geoffrey de St Albans, una intimidad que, al decir del hagiógrafo, suscitó ciertos cotilleos en vida de ambos. Cristina era la protagonista, pues el abad, un poderoso, mundanal y feudal eclesiástico, se convirtió por influencia suya. Geoffrey llegó a ser, bajo su tutela, un cristiano de veras. Leemos que él «se convirtió en un hombre distinto del que había sido hasta entonces».³⁶ La crónica que se nos hace de esta progresiva y cada vez más profunda piedad está tan lejos de lo sobrenatural, es tan humana y tan franca en sus palabras, que el lector no puede desecharla sin más como una mera exageración hagiográfica. Geoffrey llegó a admirar y a amar a Cristina. «Sentía un profundo respeto por la célibe y veía en ella algo divino y extraordinario».³⁷ De hecho, la reciprocidad de su amistad espiritual empujó a veces al recién convertido abad a una abierta dependencia de Cristina, a quien él consultaba sobre cada acción o decisión política de importancia. Con respecto a él, ella estaba sujeta a obediencia dado su cargo; él estaba sujeto a obediencia respecto a ella, como amiga espiritual que era, por la fuerza de su oración y su clarividencia. «Y él se veía obligado a admitir que el corazón puro de una virgen tenía más poder ante Dios que la taimada y facciosa astucia de los magnates del mundo».³⁸

La reciprocidad de su amor quedaba sellada en la oración mediante la cual Cristina expresaba su preocupación por Geoffrey, a quien ella llamaba su «amado», confiada en que Jesús les sostenía a ambos.

... ella fue arrebatada en éxtasis y se vio a sí misma en presencia de su salvador; y vio también a quien ella amaba por encima de los demás, rodeado por sus brazos y recostado a su pecho. Y mientras ella temía que, como un hombre es más fuerte que una mujer, él se iba a escapar de su abrazo, vio a Jesús, auxilio de los salvados, estrechando sus manos

35. Aelred of Rievaulx, *Spiritual Friendship*, traduc. de M. E. Laker, Cistercian Fathers Series, n.º 5 (Washington DC, 1974).

36. Talbot, *Life of Christina*, op. cit., p. 151.

37. ibid., p. 143.

38. ibid., pp. 165-7.

(de ella) con su propia y amorosa mano, no entrelazando sus dedos con los de Él, sino superponiendo mano sobre mano; de modo que al juntar sus manos, no menos que por la fuerza de sus brazos, ella sentiría mayor firmeza al sujetar a su amigo. Dio ella efusivas y gozosas gracias no sólo porque supo que su amigo encontraba así consuelo en sus dudas, sino también porque tomó consciencia de la presencia de su esposo y Señor.³⁹

Esta visión pone de manifiesto de modo muy claro las bases del poder de Cristina. Su espiritualidad estaba basada en una experiencia afectiva de pertenencia a Cristo, una pertenencia radical y anhelada, simbolizada en el imaginario nupcial: ella era la esposa de Cristo. Contra este vínculo, las puertas del infierno, su padre, Autti, y Burthred y el obispo, no prevalecerían.

La santidad de Cristina se cimentaba primariamente en esa obsequiosa obediencia a la visión de su vida en Cristo. Su vocación, su voto a Cristo, prevaleció sobre cualquier hombre, obstáculo, miseria o duda. «Mi único deseo, como bien sabéis, es agradaros a Vos sólo y permanecer unida a Vos por los siglos sin fin».⁴⁰ El imaginario erótico, esposa de Cristo, expresaba a la perfección ese «santo celo», el amor que latía en el centro de su piedad y que la mantenía a salvo. Dícele Dios: «La llave de tu corazón está bajo mi custodia y yo haré guardia sobre tu mente y sobre tu cuerpo. Nadie podrá entrar sin mi consentimiento».⁴¹ La libertad que se tomó Cristina para darse nombre a sí misma, para resistir ante su padre, su marido o el obispo, brotaba de la obediencia a Dios que era un *asunto de amor*. Ella abandonó el mundo por este *amorío* con Dios, y a cambio se vio investida de valor contra todo lo que el mundo le podría infligir. Comprometida radicalmente con Cristo, su vida fue una obediencia ciega del camino de la cruz; los sufrimientos entraban por descontado, y no se limitó a trascenderlos, sino que los utilizó para convertirse en una persona más enamorada de lo que pudiera estarlo una esposa, de Cristo. «Todo el que quiera subir a Jerusalén debe cargar con esta cruz».⁴² Las dificultades externas las afrontó Cristina con una oración asidua, un modo de situarse en la presencia amorosa de Dios. En dicho camino de oración total, Cristina era visitada, alentada y dirigida constantemente por una «Presencia de amor» en visiones o sueños, alguno

39. ibid., p. 169.

40. ibid., p. 91.

41. ibid., p. 133.

42. ibid., p. 107.

de los cuales ya hemos citado aquí.⁴³ Es interesante notar que el mediador más frecuente de Dios para Cristina era la Virgen María. Cristina se veía reconfortada e instruida por lo divino en forma femenina mucho más a menudo que por un encuentro con su esposo Jesús. Y en una ocasión crucial de tentación sexual, Jesús se le presentó y ella le acogió no como un amante varón, sino como un niño aferrado al pecho de su madre, la propia Cristina en este caso.⁴⁴ Me atrevo a sugerir que el imaginario esponsal, la preeminencia de la Virgen María en las visiones de Cristina, y la virginidad que le libró del control varonil, iban parejas a la gran importancia que le daba a su problemática —a la postre triunfante logro vocacional— amistad espiritual humana. El amor era lo que lo unificaba todo y su fuerza era el amor. Ser virgen y esposa de Cristo simbolizaba realzar, liberar y fortalecer el amor y el contacto con Dios en su vida, fue ésto lo que le dio fuerzas para salir victoriosa en todos los enfrentamientos que hubo de mantener. Se trataba de un amor, de una amistad con Dios, con una carga afectiva, erótica incluso, que le llevó a superar los dubitativos, temerosos o internos sentimientos de la incapacidad de una mujer para nombrarse a sí misma, para ser ella misma, y para ser reconocida como una persona con autoridad y poder en el mundo más allá de su celda.

La vida de Santa Catalina de Siena (1347-1380) nos antoja una historia muy distinta a las de Lioba o Cristina, mas las tres ofrecen importantes similitudes en su autoconciencia de una común fuente de fortaleza. Catalina encarnó también un particular modo de vocación a la santidad que nos resulta hoy especialmente atractivo. En su autoconsciente combinación de vida activa y contemplativa, encontró la voluntad de Dios en la acción. Aunque la quietud de la oración, de la disciplina ascética y de la contemplación, eran siempre el punto de partida, una aguda reforma política fue el modo en que tomó cuerpo su vida orante. Pasaré a resumir del modo más breve posible su vida y obra para preguntarme después una vez más cómo el carácter de su santidad fructificó en poder y eficacia junto a sí misma y junto al mundo.

Nació Catalina Benincasa como la menor de veinticinco hijos de un tintorero sienés. Se dice que tuvo visiones de Cristo a edad temprana, que ella misma hizo voto de virginidad a los siete años, y que poste-

riormente resistió las presiones de su familia para que se casara.⁴⁵ Catalina salió victoriosa y durante los tres primeros años de su vocación religiosa formalizada vivió como dominica terciaria, una monja o anacoreta, en su propio cuarto, en el hogar con sus numerosos hermanos y hermanas. Nunca disfrutó de paz exterior. Tras este periodo de reclusión y contemplación, experimentó un matrimonio místico con Cristo, sintiéndose vocacionada a una vida de servicio solícito con los de su casa y en favor de los necesitados y enfermos de la ciudad. Poco a poco fue entrando en una vida de actividad profundamente reformadora, a la par que crecía su reputación de mujer con dones sobrenaturales, éxtasis y visiones. Catalina se vio acompañada de un grupo de discípulas, su *famiglia*, a medida que se difundía su fama de santidad y de oración extática. En torno a 1375, se embarcó en un esfuerzo público por hacer volver al papa Gregorio XI del exilio de Avignon a Roma, pues consideraba que dicho esfuerzo era una necesidad con vistas a una más amplia tarea de reforma de la Iglesia. Al mismo tiempo, se vio envuelta de lleno en negociaciones diplomáticas entre la ciudad de Florencia y su implacable enemigo el Papa, convencida de que la hermandad universal cristiana de toda la gente sólo podría llevarse a cabo mediante la obediencia a la Iglesia y a su cabeza visible. No nos interesa seguir los pasos de una incordiante Catalina como embajadora, negociadora, reformadora, tareas todas ellas que llevó a cabo personalmente y mediante una voluminosa correspondencia que afortunadamente conservamos. Las cartas son un precioso testimonio de su agudeza y sarcasmo, de su hondura y sabiduría práctica, de su vida de Dios y de su gran habilidad para discernir y hablar conforme a las fuerzas o a las flaquezas de sus interlocutores. Las cartas constituyen un excelente complemento a la *Vida* escrita por su confesor, inicialmente concebida como un instrumento con vistas a su beatificación.⁴⁶

La influencia de Catalina fue un factor crucial en la vuelta de Gregorio a Roma, mas la victoria fue efímera. Tras la muerte de Gregorio y la confusa y disputada elección de Urbano VI, la Iglesia se vio envuelta en las caóticas reivindicaciones de dos Papas, pues los cardenales fran-

43. Se alude a ella como una «amante de Cristo», *ibid.*, p. 173.

44. *ibid.*, p. 119.

45. Véase A. Curtayne, *Saint Catherine of Siena* (London, 1929); S. Undset, *Catherine of Siena*, traduc. de K. Austin-Lund (London/New York, 1954).

46. Saint Raymond of Capua, *The Life of St Catherine of Siena*, traduc. de G. Lands (London, 1965). Las citas de sus cartas aducidas aquí son de Vida D. Scudder (ed. y traduc.), *Saint Catherine of Siena as Seen in Her Letters* (New York, 1911).

ceses, ofendidos por los poco moderados y nada políticos esfuerzos reformistas de Urbano, eligieron Papa a un francés, Clemente VII, y declararon invalidada la elección de Urbano. Los últimos años de su vida los gastó Catalina en los desventurados esfuerzos por buscar soportes al débil y a menudo indigno Urbano. Mediante cartas y persuasión personal, intentó realizar su visión de una unidad humana construida sobre el amor cristiano y la justicia bajo la égida de la Iglesia. Externamente dichos esfuerzos fracasaron tan pronto como el cisma dejó ver su rai-gambre política. Catalina entendió que la fuente de este caos era el pecado y, cargando a sus espaldas dicho pecado, murió tras un ataque de apoplejía. En ese último y turbulento año, escribió ella su *Diálogo* sobre la vida espiritual y sofocó con éxito una revuelta romana contra Urbano. En sus últimos días, tuvo una visión de la barca de la Iglesia, con todo su peso cargado sobre sus hombros. Murió rodeada de sus discípulos, el 30 de abril de 1380, entregándose ella misma en expiación por los pecados de la Iglesia.⁴⁷

Catalina fue una mujer poderosa y eficiente desde todos los puntos de vista. Dominó al Papa Gregorio y, en menor medida, a Urbano VI. Gozó de la más alta reputación en Florencia y su santidad fue ampliamente reconocida incluso en vida. Las gentes de Roma fueron testigos de sus largas horas de oración extática en san Pedro. Vieron cómo compartía su pobreza y fueron conscientes de su papel en la vuelta de la cabeza de la Iglesia a Roma. Se nos dice que, estando de cuerpo presente en Santa María sopra Minerva, hubo quienes, de entre el populacho, comprobaron en carne propia cómo se curaban sus enfermedades.⁴⁸

¿Dónde radicaba semejante energía y poder en la vida de Catalina? El historiador ha de dar una respuesta distinta a la del hagiógrafo, que se limita a decir que se encuentra a Dios a través de la oración. Catalina parece, antes de nada, haber sido una personalidad carismática; su presencia era irresistible. Los comerciantes florentinos, que no compartían su entusiástica confianza en Gregorio, no eran capaces, en su presencia, de negarse a sus propuestas de paz. Preferían evitarla y tratarla por carta. Este poder personal puede ser analizado desde la perspectiva de su espiritualidad. Catalina era verdaderamente generosa en su capacidad para identificarse, sin falsa humildad, con los pecadores. Ella persuadió al

47. Curtayne, *Saint Catherine*, op. cit., pp. 196-8.

48. ibid., p. 202.

Papa de compartir su sentimiento de pecadora caminando hasta el Vaticano por las calles de Roma descalzo, y de hacer penitencia como nunca antes se había hecho ni se repetiría después. Estaba inflamada al mismo tiempo por una visión apasionada de la divinidad, de la Iglesia reformada, de la rectitud de la voluntad divina, una irresistible pasión por la salvación de aquellas personas con quienes trataba. Su odio hacia el pecado iba unido a un amor al pecador que al parecer movió a muchos a buscar lo mejor de sí mismos y actuar en consecuencia. «Si fuerais como debierais ser, incendiarías toda Italia», les escribía a una orden religiosa para empujarles a apoyar a Urbano VI.⁴⁹

El sufrimiento y la conciencia de pecado formaban parte de ese poder de persuasión. Ella daba gran importancia a identificarse con el sufrimiento de Cristo y estaba llamada a asemejarse a Cristo cargando sobre sus espaldas los pecados del mundo o los de aquellos que se cruzaban en su camino. Este abrazar la cruz del sufrimiento es una clave de su poder persuasivo. Lo compartía todo con aquellos a quienes alentaba.

Teme y sirve a Dios, sin mirarte a ti mismo, y después no preocuparte del qué dirá la gente, aunque eso sí, tener compasión de ella... si algo se hace por Su Honor y por tu salvación, Él te marcará modos y maneras de obrar cuando te quedes en blanco, en un modo que nunca hubieras imaginado. Preocúpate sólo de él y olvídate de ti mismo; cuida de no perderte sino en la cruz, y allí te encontrarás a ti mismo de modo más perfecto.⁵⁰

Su ideal, su concepto de santidad, su santo deseo de Dios, era un don de contemplación que la impulsó a ella y a cuantos la oían a una acción por amor al prójimo y por reformar la Iglesia. Así escribía a un grupo de ermitaños a quienes incitó a ir a Roma para animar a Urbano en pro de la reforma:

¡Malditos vosotros, los tibios! ¡Ojalá fuerais hielo! Semejante tibieza nace de la ingratitud que provoca la imperceptible luz que no nos permite ver el amor agonizante e íntegro de Cristo crucificado y los infinitos beneficios recibidos de Él. Pues en verdad, si nos hubiéramos percatado de ello, nuestro corazón ardería en llamas por su amor, y estaríamos hambrientos de tiempo, apurándolo con gran celo por el honor de Dios y la salvación de las almas. A tal celo te emplazo, querido hijo, que ahora volvemos a trabajar.⁵¹

49. ibid., p. 184.

50. Scudder, *Letters*, op. cit., p. 297.

51. ibid., p. 305.

Tal impulso que va del amor a Dios, suscitado por la contemplación del amor de Dios a la humanidad en el Cristo crucificado, al celo de sentirse «hambrientos de tiempo» por honrar a Dios y salvar a las almas, es una de las claves del activismo de Catalina, como también lo será del celo puritano tres siglos más tarde.

Inseparable del amor que fructifica en acción, el amor que abraza la cruz, está la obediencia. La obediencia de Catalina era como la de Lioba y Cristina: un radical apego a Jesús y a la voluntad de Dios sobre ella, en manifiesto desprecio del mundo. Tras esa obediencia se estaba forjando una reformadora de espíritu inquebrantable. Así hablaba ella de la obediencia a la vocación recibida a uno de sus jóvenes seguidores: «No resistas por más tiempo al Espíritu Santo que te llama, pues te será muy difícil rebelarte contra Él. No pretendas ocultarte tras tu tibio corazón, o tras una femenina ternura hacia ti mismo, antes sé un hombre y arrójate al campo de batalla virilmente».⁵²

A menudo vemos que ella asocia la obediencia a ese sentido militar de afrontar la batalla de Dios a la que ella se sentía llamada. Ella era un general exhortando a sus mesnadas. Pero su obediencia llegaba también a lo concreto. La muy visible y pecadora Iglesia junto con sus sacerdotes y Papas eran para ella los símbolos de la presencia de Dios en el mundo. Ella era obediente a la Iglesia. Mas insistía en que el Papa y la Iglesia eran dignos de obediencia, y merced a su muy tenaz lealtad provocaba a los eclesiásticos para que, desde dentro, fueran los pastores que su oficio les exigía ser.

Ay, ay, dulcísimo «Babbo» (padre) mío, perdonadme la insolencia en cuanto os he dicho y os sigo diciendo; me empuja a decirlo la Dulce Verdad Primera. Su voluntad, padre, es esta, y así os lo demanda: que hagáis justicia en la abrumadora cantidad de iniquidades perpetradas por cuantos se nutren y son pastoreados en los pastos de la Santa Iglesia; declarando que los brutos no debieran ser cebados con el alimento de los hombres. Puesto que Él os ha concedido autoridad y vos la habéis asumido, debierais hacer uso de vuestra virtud y poder; y si no deseáis hacerlo, sería mejor para vos renunciar a lo que asumisteis; habría en ello mayor honor para Dios y salud para vuestra alma.⁵³

Su obediencia a Urbano VI le posibilitaba apremiarle a que ejerciera su autoridad en calidad de quien pastorea y se ocupa de que la Iglesia

52. *ibid.*, p. 298.

53. *ibid.*, p. 234.

llegue a ser la Madre que está llamada a ser y no una ladrona avariciosa. La obediencia de Catalina parecía estar estrechamente ligada a su imagen de Iglesia como madre nutricia. Los Padres de la Iglesia pasan a ser madres cuyo principal cometido es alimentar al creyente.⁵⁴ No era la suya una obediencia servil a la jerarquía, sino más bien una obediencia a la presencia de Dios en el mundo en la sacramentalidad de la Iglesia. Y si Gregorio XI era incapaz de llevar a cabo su oficio de buen pastor, que dimita o sea condenado, escribiría Catalina. Una obediencia así era un potente instrumento para el cambio.

Otra fuente de fuerza en Catalina era el peculiar y medieval maridaje entre pasión y razón, entre misticismo y escolasticismo que ella supo encarnar con tanto acierto: «El amor sigue al intelecto, y cuanto más sabe éste más puede amar. De modo que uno alimenta al otro, y, con su luz, ambos alcanzan Mi eterna visión, cuando Me ven y Me saborean».⁵⁵ La eficacia de su fervor político tenía mucho que ver con la fuerza implacable de su mente. Ella no admitía lo absurdo.

El segundo y definitivo camino es que nosotros podemos reconocer la verdad sobre nuestro prójimo, sea éste grande o humilde, vasallo o señor. Es decir, cuando vemos que los hombres están llevando a cabo una acción tal que debiéramos invitar a nuestro prójimo a sumarse a ella, percibiremos si él está arraigado en la verdad o no y qué fundamentos tiene quien es invitado a participar en dicha acción, quien no se suma a tales actos como si fuera demente o ciego, quien sigue a un guía ciego, arraigado en la falsedad, y muestra que no es poseedor de la verdad y además no busca la verdad.⁵⁶

El amor y el enojo, y a menudo la exhortación violenta, nunca estaban separados del análisis.

Finalmente, entre el amor y la razón, la espiritualidad medieval elegía el camino del Celo Santo, y en dicha pasión arraiga el vínculo entre santidad y poder. Constantemente en sus labios estaba la maravilla del amor de Dios a la humanidad en la pasión de Cristo, cuya imagen a su vez afloraba en aquellos que la contemplaban como un amor a Dios y al prójimo capaz de mover el mundo. «Os suplico por aquella preciosa Sangre derramada con tan encendido amor hacia vos, que deis solaz a

54. *The Dialogue of Saint Catherine of Siena*, traduc. de Algar Thorold (Rock ford, Ill., 1974), pp. 65-6.

55. *ibid.*, p. 185.

56. Scudder, *Letters*, *op. cit.*, pp. 285-6.

mi alma que sólo busca vuestra salvación», escribía Catalina a una recalcitrante reina, esperando una acción positiva en respuesta a su carta.⁵⁷ Catalina amaba al modo divino, con fogoso celo, asumiendo y soportando pecado y dolor: «Pero yo quiero cargar sobre mí y llevarte ante Dios con lágrimas y oración asidua, y soportar contigo tu penitencia».⁵⁸ Su amor le abría además a cada paso nuevas relaciones: dar alimento, cuidados, perdón... todo lo hacía con amor materno. Pero también era agresiva, militante, implacable. Una de sus palabras favoritas para la acción era *virilmente*. El amor de Catalina, que movía ciudades enteras y a Papas, se expresaba en metáforas tanto masculinas como femeninas, era solícito y al mismo tiempo severo: «Deseo tiernamente vuestra salvación... no temáis en esto la vara; pues bastante duro será para vosotros tener que habéroselas con la justicia divina».⁵⁹

El celo era su fuerza, su celo por Dios, por la voluntad de Dios sobre la tierra, por la salvación de las almas concretas, por la purificación de la Iglesia. Dondequiera que surgían relaciones derivadas de este santo celo, se fortalecían las bases de su autoridad política. El amor que recibía en los éxtasis místicos se transformaba en impulsos para la acción en todas las lides de la vida. Y así comprendió ella que su poder radicaba en ese encuentro con Dios en la oración cuando, con palabras de Cristo en su *Diálogo* de las almas, dice: «ellos son mis lugartenientes, en la medida en que han perdido y renegado de su voluntad, se han revestido de la Mía y están unidos a Mí, conformados a Mí».⁶⁰

Catalina de Siena es un singular ejemplo de los reformadores teólogos y místicos que actuaron con fortaleza a lo largo y ancho de la sociedad medieval en virtud de su santidad. Ella se remitió a la debilidad femenina e identificó la virilidad con la buena y divina acción, aun cuando no parecía concebirse a sí misma como alguien que sufría la imperfección de la «volubilidad femenina» o de la blandura. Parece que Catalina hizo uso de los estereotipos teológicos y sociales de la debilidad femenina sin verse personalmente afectada por ella, pues se contaba entre quienes «el Altísimo y Eterno Dios... ha colocado en el campo de batalla como caballeros para luchar por su Dama (la Iglesia) con el escudo de su santísima fe».⁶¹ No obstante, esta es la misma mujer que califica la

57. *ibid.*, p. 283.

58. *ibid.*

59. Scudder, *Letters*, *op. cit.*, p. 289.

60. *Dialogue*, traduc. de Thorold, *op. cit.*, p. 27.

61. Scudder, *Letters*, *op. cit.*, p. 345.

humildad de «madre adoptiva y ama de cría de la caridad, y con la misma leche alimenta la virtud de la obediencia».⁶² Escribía igualmente de Cristo como «madre adoptiva paciente del hombre, con la grandeza y la fuerza de la Deidad unida a vuestra naturaleza, la amarga medicina en la angustiosa muerte de la Cruz para dar vida a sus pequeñuelos debilitados por la culpa».⁶³ El uso de imágenes idénticas para Dios y para la naturaleza humana nos advierte de la conciencia que ella tenía de la abundancia de posibilidades más allá de las limitaciones de los estereotipos sociales o lingüísticos. El modo que tiene Catalina de afrontar su feminidad se vio transformado por esa pérdida de sí misma que pasaría a ser el pre-requisito de la entereza de su santidad. Es difícil, si no imposible, para nosotros juzgar esa entereza, especialmente teniendo en cuenta las violentas agresiones ascéticas en carne propia que formaban parte de su inveterada práctica religiosa (aunque nunca advertidas por los demás). Con todo, nosotros podemos apreciar en la vigorosa actividad de su vida, al igual que en la de Lioba y en la de Cristina, evidencias de la integridad personal y de la eficacia que hicieron de estas mujeres figuras poderosas y públicas.

Sus *Vidas* hablan por sí mismas, la cuestión es difundirlas. Aun así, podemos hacer algunas generalizaciones sobre esas vidas y su contexto; cómo podrían esa fuerza y esa santidad ser más fácilmente adecuadas al día de hoy.

Una primera observación es que los enamorados de Dios, los santos de la Iglesia pre-moderna exhibían un alto grado de integridad personal o entereza en áreas de la experiencia humana que siempre han sido muy conflictivas a lo largo de la historia. No todos los modelos de santidad medieval supieron integrar esto, pero muchos sí, y nuestras tres mujeres ponen de relieve esa entereza. Demostraron un ideal de perfección cristiana que unía contemplación y acción, estudio y piedad, conservaron sus dotes individuales en un marco de obediencia comunitaria, aunaron la solidaridad en el pecado con la alegría de experimentarse perdonadas, y sustentaron a un tiempo las facetas de un Dios trascendente e immanente, todo-poderoso y todo-amoroso, padre y madre. Este misterio de paradoja contenida resistió incluso el pesado lastre de la oposición entre alma y cuerpo, pues ese dualismo metafísico se veía atemperado por una con-

62. *Dialogue*, traduc. de Thorold, *op. cit.*, p. 284.

63. *ibid.*, p. 69.

cepción sacramental de sí y del cosmos, microcosmos y macrocosmos. El universo material del mundo antes de la ciencia moderna no era mera materia corpórea, sino más bien un misterioso vehículo de participación en lo sagrado. La virtud o la santidad era una peregrinación hacia Dios que soportaba una naturaleza humana de paradójica y misteriosa plenitud, especialmente paradójica para nosotros pues era una integración contemplada dentro de los límites del celibato. Las mujeres cristianas como Lioba, Cristina y Catalina, merced a ese ideal de santidad, supieron superar las limitaciones de la biología y de los convencionalismos sociales, especialmente tal como ellas afrontaron su feminidad, con una inusual integración de acción y contemplación, razón y amor, obediencia y autorrealización. Su integridad como seres humanos brilla en cada página de sus *Vidas* por la fuerza y la eficacia de su vida tanto personal como pública.

Si el amor era la fuerza motriz de la santidad de estas mujeres, la disciplina y la obediencia eran las formas en que ese amor se vertía. En cada una de estas vidas observamos una conjunción de elevadas experiencias personales de Dios y de los santos en sus sueños y visiones, en sus votos y oración contemplativa, con una *obediencia*, un disciplinado seguimiento de lo experimentado o de lo contemplado. La obediencia a Dios y a los mediadores de la voluntad divina, mujeres a menudo (la Virgen María u otras santas), constituía la roca firme sobre la que se asentaban para su vocación personal frente a cualquier conformismo de tipo familiar, social o incluso eclesial. La obediencia era el modo de santidad y de poder para estas mujeres. Era una obediencia y una escucha autoimpuesta, que les fornía de una seguridad interior en la dirección a seguir y suplía la clarividencia intelectual y moral tan características del espíritu benedictino que impregnó buena parte de la piedad medieval.

Esta obediencia era de este modo muy concreta y encarnada, pues su escucha era una escucha de Dios cuyo cuerpo era la Iglesia. La obediencia a Dios de una Catalina o una Cristina por mediación de la Iglesia era un poderoso apoyo personal que, cuando era necesario, podía volverse en contra de los clérigos o en contra de la familia. El obispo de Canterbury, Grossetest, atestiguaba esta paradoja del poder revolucionario de la obediencia cuando escribía en el siglo XIII al Papa Inocencio IV, condenando un decreto vergonzoso: «Por mor de la obediencia con la que estoy ligado a la Santa Sede, como a mis padres, y lejos de mi amor a la unión con la Santa Sede en el cuerpo de Cristo... como un hijo

obediente, yo desobedezco, protesto y me rebelo».⁶⁴ Esta obediencia aportaba un poderoso potencial de reforma y era diametralmente opuesta a la sumisión pasiva. Catalina les presentó a los hombres de Iglesia de su tiempo un ideal del cuerpo de Cristo, puro y santo, una visión que ponía en jaque la realidad histórica. Su obediencia a ese ideal de lo que el ministerio debiera ser, se convirtió en una poderosa palanca para cambiar y en un baluarte para salvaguardar su integridad personal y su autonomía frente a la propia Iglesia y al mundo.

Es importante para las mujeres cristianas de hoy observar el poder de la obediencia de que dan fe estas mujeres en contraste con la suerte que corrieron las mujeres que secundaron las herejías medievales. La evidencia histórica es aplastante: las mujeres valdenses y albigenses desempeñaron ciertos papeles de liderazgo en sus grupos, enseñando y predicando en los primeros años; unos cien años después de la existencia de dichos grupos, las mujeres desaparecen casi por completo de los puestos de liderazgo, a medida que estos grupos «sectarios» desarrollaron una jerarquía que reflejaba el orden clerical masculino de la Iglesia y del feudalismo. A diferencia de la Iglesia, las «sectas» no cultivaron una vocación especial a la santidad, o a la vida monástica, entre sus grupos a la que tanto hombres como mujeres pudieran ser llamados. Las *perfectae* acabaron por desaparecer mientras que los *perfecti* se fueron convirtiendo más en obispos que en religiosos.⁶⁵ Con anterioridad al siglo XVI fue en la Iglesia, y no en la sectas, donde las mujeres hallaron sus papeles más relevantes y poderosos. La rebelión dentro del marco de la obediencia y la vocación a la santidad habilitaron más espacio a las mujeres que lo que lo hizo la protesta sectaria.

Por último, me atrevo a sugerir que el poder de la santidad en la vida de las mujeres tiene algo que ver con el peculiar modo de concebir la santidad en la Edad Media. En los escritos de la época, vemos cómo se describe el encuentro con la santidad, con variedad de símbolos que reflejan una gama de experiencias humanas más amplia que las que encontramos en la expresión dominante del cristianismo actual. El lenguaje de su oración era menos androcéntrico, más equilibrado entre los polos masculino y femenino, en cuanto metáforas y símbolos de Dios y

64. R. Grossetest al notario papal (1253), en M. Baldwin, *Christianity Through the Thirteenth Century* (New York, 1970), p. 383.

65. E. McLaughlin, «Women and Medieval Heresy», *Concilium*, CXI (1976), pp. 73-90.

de la santidad, que lo que lo es el occidental desde el siglo XVII. La esfera de lo sagrado en la espiritualidad medieval se divulgaba en figuras femeninas: las santas; la reina de las santas, María; y el propio Dios era «realmente tan Madre nuestra como Padre nuestro que es». ⁶⁶ No es momento ahora de documentar la gran importancia de las santas en la Iglesia anterior a la Reforma, amén de la obligada y aún no suficientemente comprendida mención del papel de la Virgen Madre, ⁶⁷ o, por ejemplo, de la popularidad entre todos los cristianos de la devoción a aquel modelo de penitencia, amor y éxtasis cristianos que suponía María Magdalena. ⁶⁸ Mi propósito al aludir aquí a este aspecto de la piedad medieval (sin olvidar el opuesto androcentrismo, cuando no misógino, de la tradición teológica) es dejar clara constancia de que el fenómeno histórico de poder y éxito de ciertas mujeres va vinculado a este contexto de culto y devoción popular. A veces se experimentaba al propio Jesús como madre nutricia y atenta y su voluntad se meditaba muy a menudo desde el lado de su madre; los cristianos se salvaban en el seno del cuerpo de Dios, la Iglesia, se nutrían a sus pechos, eran alimentados y educados por obispos y abades que, al decir de san Juan Crisóstomo o san Bernardo, eran tanto madres como padres. ⁶⁹ Los investigadores pueden confirmar legítimamente que los títulos maternos de Jesús o de los obispos no eran los «acostumbrados»; sin embargo, la existencia de esta corriente de metáforas y nomenclatura femeninas constituía una parte del conjunto

66. Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, ed. C. Wolters (Baltimore, 1973), cap. 59, p. 167.

67. Son numerosos los libros recientes sobre el significado para la antropología cristiana del culto a la Virgen. A. Greeley, *The Mary Myth: On the Femininity of God* (New York, 1977), o J. de Satgé, *Down to Earth: The New Protestant Vision of the Virgin Mary* (Wilmington, NC, 1976), han de leerse no sin una referencia a la investigación básica, como, por ejemplo, K. E. Børresen, *Anthropologie médiévale et théologie mariale* (Oslo, 1971).

68. V. Saxer, *Le Culte de Marie Magdelène en occident des origines à la fin du moyen âge* (Paris, 1959).

69. «André Cabassut, une dévotion médiévale peu connue: La dévotion à Jésus notre mère», *Revue d'ascétique et de mystique*, XXV (1949), pp. 234-45; E. Pagels, «What Became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity», *Signs*, II (1976), pp. 293-303; E. McLaughlin, «Christ My Mother: Feminine Naming and Metaphor in Medieval Spirituality», *Nashotah Review*, XV (1975), pp. 228-48; C. Walker Bynum, «Maternal Imagery in Twelfth Century Cistercian Writing», 7th Cistercian Conference, Kalamazoo, MI, 5-8 Mayo 1977.

del campo de lo sagrado que estaba ampliamente coloreado por una espiritualidad afectiva que los cristianos del siglo XX catalogan de mujeril o feminoide. La obediencia se veía compensada por la crianza, el imaginario bélico por el del nacimiento, el labrantío con el crecimiento, y la trascendencia de Dios quedaba contenida en la inmanencia de la sacramentalidad y de la unión mística.

Esta espiritualidad afectiva no se percibía, al menos hasta bien avanzada la baja Edad Media, como una piedad específicamente femenina. ⁷⁰ El sentido de la maternidad de Dios y de la Iglesia parece tener raíces patrísticas y se hizo más palpable con el emerger de la devoción al Jesús sufriente y humano de manos de los «Padres» medievales, tales como san Anselmo, san Bernardo y otros escritores cistercienses del siglo XII. El florecimiento de la devoción mariana y el muy popular culto a santa María Magdalena, a santa Margarita y a santa Brígida de Suecia, fueron cultivados con idéntico fervor por hombres y por mujeres. Es demasiado pronto aún para poder demostrar, con el rigor de los modernos métodos históricos y de las reglas de causalidad, la relación existente entre la adquisición de poder por parte de las santas medievales y esta piedad afectiva, y su multitud de figuras y metáforas femeninas para hablar del cielo, incluida la divinidad. Es esta una tesis que requiere nuestra mayor atención, en especial si se tiene en cuenta la abundante de vocabulario afectuoso que ha experimentado la espiritualidad cristiana desde el siglo XVII y la Ilustración.

El dominio del amor sobre la razón, del amor sobre el *sola fides*, de la piedad medieval, se veía acompañado de una concepción del mundo que era profundamente sacramental, encarnada y hasta materialista. Esta concepción religiosa del mundo que más que dominar santificaba la naturaleza, llevaba pareja una experiencia marcadamente inmanente o mística de Dios, que se expresaba en imágenes de crecimiento, educación, nutrición y amor, erótico y filial. Una piedad así parece haber fomentado la existencia de poderosas y obstinadamente obedientes mujeres que sirvieron de modelos de la excelencia humana y de la voluntad divina. La suya era, por utilizar términos de Catalina, una religión de celo santo. La integración de afectos y mente que llevaba implícita esta piedad fue combatida por el dualismo teológico y ascético, pero nunca

70. Por cuanto creo que se trata de un debate controvertido sobre el tema de la «piedad femenina», véase J. Bugge, *Virginitas: An Essay in the History of a Medieval Ideal* (The Hague, 1975).

derrotada de forma tan crasa como lo fue desde que la fe eclipsó al amor, y la razón se desgajó del deseo desde el siglo XVII a nuestros días. Por supuesto que el entorno familiar y económico, las estructuras eclesíásticas y sociales juegan un papel significativo, e incluso determinante, en la reclusión de las mujeres en lo privado y en la pérdida de poder sacro femenino. Sin embargo, aún puede ser posible para nosotros hoy tratar de descubrir un sentido en el centro de uno mismo y del cosmos, de aguzar la imaginación y enriquecer nuestro lenguaje simbólico, prestando de nuevo atención a unos relatos y a un punto de vista, que tenemos muy a mano en la tradición cristiana occidental, concebidos por poderosas y santas mujeres tales como Dama Julia de Noruega, quien escribía:

... y la Segunda Persona de la Trinidad es Madre de esta naturaleza elemental, proveyéndole la sustancia en la que estamos sembrados y arraigados. Mas Él es también nuestra Madre de misericordia desde que cargó con nuestra naturaleza sensible sobre sí mismo. Así pues, «nuestra Madre» describe los diferentes modos en que trabaja, modos que a nosotros nos son ajenos, pero que Él todos los abarca. En nuestra Madre, Cristo, nosotros crecemos; y nos desarrollamos; en su misericordia Él nos transforma y restaura; mediante su pasión, muerte y resurrección nos ha unido a su ser. Así trabaja la Madre de misericordia por todos sus hijos que le responden y le obedecen.⁷¹

□ Espero que el material aportado en la Segunda Parte haya puesto de relieve lo positivo y lo negativo del despliegue de la tradición, y nos muestre como algo muy problemático el invocar el pasado como argumento de autoridad de un modo acrítico con vistas a justificar prácticas y creencias actuales. Igualmente, parece erróneo dar por supuesto que nosotros no podemos aprender nada de una experiencia cristiana tan distinta a la nuestra, a pesar de los problemas que el pasado puede originarnos si no aprendemos a evaluarlo y a ponerlo en práctica en nuestros días de modo conveniente. Tenemos que pasar ahora al periodo de la Reforma y de la Post-Reforma, dejando el turno

71. Julian of Norwich, *Revelations*, *op. cit.*, cap. 58, p. 166. Véase también K. E. Børresen, «Christ notre mère, la théologie de Julienne de Norwich», *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (Mainz, 1978).

a un importante ensayo de Rosemary Radford Rueter, que retoma buena parte de los filones abiertos tanto en la Primera Parte, de la tradición bíblica, como en los artículos de esta Segunda. Al menos algunos de los aspectos que tomaron cuerpo en el periodo de la Reforma, bien podría decirse que tenían que ver con la re-exploración de la complementariedad sexual mencionados más arriba.

Algunas de las mejores introducciones a la importancia de Lutero en la discusión de la relación entre cristianismo y feminismo se las debemos a la pluma de Jean Bethke Elstain.¹⁴ En uno de sus ensayos, «Luther *Sic* – Luther *Non!*», escribe atinadamente sobre Lutero, sobre la familia y sobre «la mujer en casa». Acerca de Lutero, dice:

Hallamos una gran insitencia en la igualdad conyugal, aunque hombre y mujer ostentan un estatus autoritario diverso pues el hombre era cabeza del hogar. Hombres y mujeres están a la par en cuanto a normas morales y tanto uno como otra son capaces de una vida de piedad; asimismo pueden conocer «la libertad cristiana». Las relaciones sociales de la vida diaria posibilitaban así una nueva santidad, no ya una de segunda división tras la más alta de las órdenes eclesíásticas. El «deseo natural de sexo» es compatible con el respeto mutuo y se le garantiza una renovada legitimidad.

A cada paso cita la defensa que Lutero hacía de la bondad del deseo sexual, que le llevó a comentar sobre Crotus, quien:

escribió blasfemamente sobre el matrimonio de los sacerdotes, declarando que al más santo de los obispos de Mainz nada le irritaba más que las hediondas y pútridas partes pudendas de las mujeres. Este impío granuja, que se olvida de su madre y hermana, se atreve a blasfemar contra una criatura de Dios a través de la cual él mismo ha venido al mundo. Sería tolerable que encontrara mezquino algo del

14. J. Bethke Elstain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Oxford, Robertson, 1981), on «Early Christianity to Machiavelli», pp. 55-99; «Luther *Sic* - Luther *Non!*», *Theology Today*, 43:2(1986), pp. 155-68 (reimpreso en sus *Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt* (New York, Praeger, 1986). Véase también «Luther and the Protestant Reformation: From Nun to Parson's Wife», en E. Clark y H. Richardson (eds.), *Women and Religion: A Feminist Sourcebook of Christum Thought* (San Francisco, Harper & Row, 1977), pp. 131-48, que coteja fuentes originales y traducciones de las mismas; y P. R. Hinlicky, «Luther Against the Contempt of Women», *Lutheran Quarterly*, 2:8(1988), pp. 515-30.

comportamiento de las mujeres, pero despreciar su creación y naturaleza es de lo más impío. ¡Como si yo me dedicara a ridiculizar la cara de un hombre por su nariz, porque la nariz es la letrina de la cara humana y está situada encima de su boca!¹⁵

No se puede decir que la comparación sea muy feliz; aun así captamos lo que quiere decir. Jean Bethke Elshtain dice igualmente que un enriquecimiento en la vida íntima «que incluya la más abierta expresión del amor y de la devoción familiar ha de atribuirse en parte a la revolución de sensibilidad que Lutero contribuyó a inaugurar». Como filósofa política, le está dedicando especial atención al concepto luterano de autoridad y, por supuesto, la institución que él pretendía desvincular de toda autoridad estaba, como ella dice, edificada en términos generales como femenina, especialmente de maternidad, *mater ecclesia*; y concluye: «Este es el momento institucional de la masculinización que Lutero hace de la teología». A pesar de su (y de otros reformadores) devoción a María la madre de Jesús, minimiza el simbolismo que le es propio a ella, que había estado vigente, aunque en tensión, junto con el simbolismo de la mujer como responsable de la caída de la humanidad. Por desgracia, la «masculinización» de la teología no liberaba a la mujer de sus chatos ideales, sino que «propiciaba la desaparición de un crucial momento que aún mantenía vínculos con la mujer», la pérdida gradual de «la mujer-como-metáfora», como símbolo políticamente denso y como depósito emocional de las esperanzas humanas.

He añadido además aquí un artículo que ilustra este último punto al que hacía mención Jean Bethke Elshtain, y también las devastadoras consecuencias del empequeñecimiento de María, la hermana de Marta, que prefirió dedicarse a escuchar las enseñanzas de Cristo. Antes de leer el artículo quizá sea bueno recordar la escena tal como nos la transmite Lc 10, 38-42. Viene después de la parábola del Buen Samaritano, el hombre que se hizo prójimo a aquel que había caído en manos de unos bandidos. El evangelista nos dice cómo Jesús había puesto ya su mirada en Jerusalén, y nos ofrece una página de ese curioso y sorprendente encuentro de Jesús con Marta y María. Jesús viaja en compañía de sus discípulos y Lucas le ha provisto de un buen grupo de apoyo, indispensable si él y sus discípulos no quieren andar por ahí medio muertos, arrancando espigas de los

sembrados del campo. Lucas nos da los nombres de algunos de los miembros de ese grupo: María de Magdala y Juana, esposa de uno de los mayordomos de Herodes. Ellas, junto con otras, siguen a Jesús, se preocupan de él, aprenden de él, y estarán lo más cerca posible de él cuando dé con sus huesos en el equivalente romano del pabellón de la muerte. Ellas están cerca durante el horror de su crucifixión y, finalmente, cuidan de su cuerpo muerto y mutilado. Todo esto late de fondo, pero en la escena que nos relata Lucas, algunas mujeres actúan de modo nada convencional, dedicándose no meramente a cuidar de él, sino a viajar con él. Marta y María son un par de amigas que no viajan, sino que le facilitan a él y a sus acompañantes atención y descanso, como y cuando pueden. Lucas no nos dice dónde estaba la casa; probablemente se trataba de Betania, a unos tres kilómetros de Jerusalén.

Un ama de casa como Marta se desvive por hacer agradables las cosas a esos viajeros, y sin duda que lo haría a las mil maravillas, aunque quizá a veces se sintiera poco valorada, como sucede en este momento. De todos modos, ella está molesta porque su hermana María no se comporta como debe hacerlo una mujer. La descripción que oímos de María parece muy inofensiva, pero la expresión «sentarse a los pies de alguien» significa que María estaba atendiendo a las enseñanzas de Jesús, escuchándole, planteándole incluso cuestiones, a la manera como un discípulo aprende de un rabino. No era algo completamente desconocido que una mujer aprendiera de un rabbí, pero era muy raro, y sin duda Marta no quería permitirlo en su casa si ello estaba a su alcance. Obviamente, no procedía enfrentarse a María sobre el asunto, por eso Marta irrumpe en la conversación, esperando que Jesús se ponga de su lado y zanje la cuestión. Jesús, sin embargo, forma parte de su problema.

Jesús debiera haberse mostrado profundamente reconocido por lo que Marta y las mujeres como ella hacían por él; de hecho, Marta es el tipo de mujer que él ponía como ejemplo en sus parábolas, baste citar a la mujer de la dracma perdida. Y Proverbios 31,27 nos ofrece una perfecta descripción de Marta, alabándola: «Está atenta a la marcha de su casa, / y no come pan de ociosidad». Justo antes de esa alabanza encontramos estas palabras: «Abre su boca con sabiduría / lección de amor hay en su lengua». Marta y María necesitan aprender de alguien capacitado para hablarles de sabiduría y amor si quieren convertirse en el tipo de gente que elogia el Salmo 119,32 cuando dice: «Corro por el camino de tus mandamientos / pues tú mi

15. Elshtain, *Public Man, Private Woman*, op. cit., p. 87.

corazón dilatas». María ha descubierto la ocasión, podríamos decir, y Marta podía haberlo hecho igualmente, y ahí estriba el principal motivo de su ansiedad. Ella ya debía saber que cuando Jesús encuentra gente como María, ansiosa por escuchar, ante quienes él expone las exigencias del reino divino, da preferencia a dichas exigencias por encima incluso de las familiares. Lucas nos dice que Jesús bendice primero a aquellos que escuchan la palabra de Dios y la acogen. Marta tiene fundadas razones para mostrarse ansiosa, si María está cerca de convertirse en el tipo de personas que quieren emanciparse del hogar y preocuparse de los extraños aporreados y abandonados medio muertos en el camino.

El artículo de Merry Wiesner versa sobre el contraste entre Marta y María.¹⁶

16. M. Wiesner, «Luther and Women; The Death of two Marys», en J. Obelkevich, L. Roper, R. Samuel (eds), *Disciplines of Faith: Studies in Religion, Politics and Patriarchy* (London, Routledge & Kegan Paul, 1987), pp. 295-308.

11 MERRY WIESNER Lutero y la Mujer: La Muerte de las Dos Marías (*)

Dios ha creado a los hombres anchos de pecho y hombros, no anchos de caderas, de modo que los hombres pueden entender la sabiduría. Pero el lugar por donde fluye la inmundicia es estrecho. Con las mujeres sucede lo contrario. De ahí que ellas tengan tanta inmundicia y tan poca sabiduría.¹

Las mujeres han sido creadas sin otro propósito que el de servir a los hombres y ser sus ayudantes. Si las mujeres acaban hastiándose o incluso si mueren pariendo hijos, eso no tiene la menor importancia. Que den hijos hasta morir; para eso han sido creadas.²

No hay nada mejor en la tierra que el amor de una mujer.³

Cuán apasionadamente añoraba a mi familia cuando estuve a las puertas de la muerte en Smalkalda. Pensaba yo que nunca más vería a mi mujer y a mis hijitos. ¡Cuánto dolor me ocasionaba esa distancia y esa separación! Desde que, gracias a Dios, me he recuperado, ahora amo a mi querida esposa y a mis hijos mucho más.⁴

Comparando estas cuatro frases uno puede fácilmente deducir el tremendo cambio de opinión operado en Lutero con respecto a las mu-

(*) Abreviaturas

Erl.: *Luthers Sämmtliche Werke*. Erlangen and Frankfurt, 1826-57.

WA: *D. Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1883

WA: TR: *D. Martin Luthers Werke*. Tischreden, Weimar, 1912-21.

LW: *Luther's Works*, American edition, Philadelphia, 1955

1. Erl. 61, 125.

2. Erl. 20, 84.

3. Erl. 61, 212.

4. WA, TR 4, 4786.

jeros. Sus defensores, desde el siglo XVI hasta nuestros días, han visto su ataque al celibato y su hincapié en el aspecto positivo del matrimonio como un rescatar a las mujeres de las cavernas escolásticas de la misoginia y la denigración.⁵ En palabras de William Lazareth:

La unión de Martin y Katie no se vio maldita por el nacimiento del Anti-Cristo. Al contrario, fue bendecida por Dios con el nacimiento del hogar parroquial protestante y el renacimiento de un *ethos* genuinamente cristiano en el hogar y en la comunidad. El matrimonio de Lutero sigue siendo hoy en día el símbolo evangélico capital de la liberación reformadora y la transformación de la vida cotidiana cristiana.⁶

Elizabeth Ahme lo corrobora:

La valoración que Lutero hace de la mujer viene marcada básicamente por el hecho de que ella ha sido creada por Dios y salvada por Cristo. Con esto Lutero superaba todos los obstáculos que había para que una mujer llegara a la plenitud, y abría el camino de una feliz aceptación y afirmación del papel que Dios le ha marcado.⁷

El hecho de que Lutero asumiera el predominio masculino y el desprecio de lo femenino parece una simple continuación de la misoginia clásica, bíblica, patrística, escolástica y humanística, una tradición que ni siquiera él pudo quebrantar.

La lista de quienes ponen de relieve los puntos de vista negativos de Lutero sobre el particular abarca también varios siglos, desde los biógrafos de la Contra-Reforma hasta las pensadoras feministas actuales. Sigmund Baronowski en 1913 anotaba cautamente:

Su juicio sobre la mujer no es tan idílico como cabría esperar... Nada le oímos decir acerca de la valía personal y de la dignidad de la mujer... La brutal franqueza con la que él recluye a las mujeres en la «ley» natural de la vida sexual, la provocativa crueldad con la que pinta los ardientes y pecaminosos deseos de las vírgenes consagradas, no lejos de su propia

5. K. Bucher, *Die Frauenfrage im Mittelalter* (Tübingen, 1910), pp. 68ss; W. Karnerau, *Die Reformation und die Ehe* (Verein für Reformationsgeschichte, 1892); E. W. Cocke, Jr, «Luther's View of Marriage and Family». *Religion in Life*, 42 (Spring 1973), pp. 103-16.

6. W. Lazareth, *Luther on the Christian Home* (Philadelphia, Muhlenberg Press, 1960), p. vii.

7. E. Ahme, «Wertung und Bedeutung der Frau bei Martin Luther», *Luther*, vol. 35, pp. 63-4.

experiencia, por muchas pruebas (supuestas) bíblicas que adujese, degradaban el honor y la dignidad femeninas mucho más que lo que lo hacían las simples sátiras del vulgo.⁸

Martha Behrens, dieciséis años más tarde, era mucho más severa:

Sus puntualizaciones dan prueba de un miedo visceral, cuando no pagano y mítico, a la mujer y a su poder... El matrimonio concebido por Lutero es una institución masculina que exige de la mujer una completa abnegación tanto en su papel de madre como en el de esposa o el de hija. Más que liberarla del ideal medieval de celibato, semejante concepción la encadenaba a un restringido ideal de servidumbre. Por otra parte, la enseñanza de Lutero de que tal servidumbre agradaba a Dios, servía para espiritualizar o santificar esos papeles biológicos, provocando que no se desarrollasen otros aspectos.⁹

Como sucede con otras áreas del pensamiento de la Reforma, hay también quienes optan por la vía de la moderación, resaltando la continuidad entre las ideas de Lutero y las de sus predecesores, tanto humanistas como escolásticos. Oigamos a John Yost:

Los humanistas del Renacimiento, cristianos o no, ponderaban el matrimonio y la vida familiar como los mejores bastiones para todas las relaciones sociales... Dios habría establecido el matrimonio y la vida familiar como medios óptimos para asegurar la disciplina moral y espiritual en este mundo... De este modo, los humanistas, cristianos o paganos, nos permiten apreciar con mayor claridad el más amplio contexto en que se iba a operar el revolucionario cambio en la vida doméstica merced a los reformadores protestantes.¹⁰

Kathleen Davies ve también más continuidad que cambio entre las actitudes pre- y post- reformistas respecto a la vida matrimonial tal y como se refleja en los sermones ingleses, en panfletos y en manuales de conducta al uso.¹¹

8. S. Baranowski, *Luthers Lehre von der Ehe* (Münster, 1913), pp. 198-9.

9. M. Behrens, «Martin Luther's View of Women», MA thesis, (North Texas State, 1973), pp. 34 y 95.

10. J. Yost, «Changing Attitudes toward Married Life in Civic and Christian Humanism», *ASRR Occasional Papers*, vol. I (Dic. 1977), p. 164. Ideas similares también en Yost, «The Value of Married Life for the Social Order in the Early English Renaissance», *Societas*, VI/i (Winter 1976), pp. 25-37.

11. K. Davies, «Continuity and Change in Literary Advice on Marriage», en *Marriage and Society: Studies in the Social History of Marriage*, ed. R. B. Outhwaite (New York, 1981).

De modo que la gama de opiniones sobre las ideas de Lutero acerca de la posición de la mujer, así como el alcance de dichas ideas, es muy amplia. Hay munición suficiente en sus escritos para defender cualquiera de dichas posturas. Más que sumar mi propia interpretación sobre *qué* dijo Lutero, quisiera alejarme un tanto de semejante dialéctica y explorar *cómo* lo dijo. Dicho de otro modo: qué tipo de lenguaje, imágenes y metáforas usó para hablar a y sobre la mujer. ¿Cómo usó él a la mujer y lo femenino?

Una de las mayores contribuciones del feminismo a cualquiera de las disciplinas es habernos hecho conscientes de este punto: cómo decimos las cosas, el mensaje implícito, sub- o in-consciente, que aflora al elegir determinadas palabras, puede ser tan importante o más que lo que estamos diciendo de hecho. La semántica no es unívoca. El lenguaje es poder. El lenguaje es una manifestación de las relaciones de poder en cualquier sociedad así como un modo de ejercer el poder sobre los demás. Se eleva por encima de las estructuras sociales, políticas e intelectuales y, de paso, afecta a dichas estructuras. Y Lutero lo sabía mejor que nadie. Él seleccionaba cuidadosamente las palabras, las imágenes y metáforas, pues quería provocar determinado tipo de respuesta.

Aunque ambas cosas van juntas, considero que es útil distinguir entre la mujer y lo femenino en los escritos de Lutero. Por mujer entiendo sus descripciones y discusiones de las mujeres concretas o de la «mujer» en abstracto. Por femenino entiendo el uso que él hace del imaginario, en especial a la hora de referirse a Dios o a Cristo o a la Iglesia, que acentúan cualidades que a la sazón eran, y siguen siendo, sentidas más «femeninas» que «masculinas»: gentileza, nutrición, amor incondicional, sumisión, etc.

La imagen de mujer más frecuente en los escritos de Lutero es su ideal, la esposa y madre:

¿Qué mejor y más útil cosa puede enseñarse en la Iglesia que el ejemplo de una madre devota del hogar, que reza, suspira, pide a gritos, da gracias, regenta la casa, cumple con el débito conyugal y se dedica a la prole con la mayor castidad, gracia y bondad? ¿Qué más se puede pedir?¹²

La palabra a la que recurre una y otra vez Lutero en sus descripciones de la mujer ideal es *natural*. Es natural que la gente quiera casarse y tener hijos; es natural que las mujeres se vean sujetas a la autoridad de

12. LW 5,331.

sus maridos; es natural que las mujeres experimenten dolor e incluso la muerte en el parto, etc. Lo «natural» para Lutero es tanto lo que él considera que la naturaleza humana debe ser, como lo que siente que es el orden impuesto por Dios en el mundo. La sumisión de la mujer al hombre es inherente a su auténtico ser y estaba presente ya en su creación; en esto Lutero es esencialmente afín a Aristóteles y a la tradición clásica:

Al hombre le ha sido dado tal dominio sobre la mujer que ésta debe nombrarse con respecto a él. Por esa razón, una mujer adopta el nombre de su marido y no viceversa. Esto es así por graciosa voluntad divina, de modo que ella está sometida a su marido ya que ella es demasiado débil para regirse a sí misma.¹³

Esta sujeción se hizo más severa y brutal, sin embargo, a causa de la responsabilidad de Eva en la caída; en esto Lutero es acorde a la tradición patristica¹⁴, por mucho que él advierta a los maridos que dirijan a sus mujeres responsable y gentilmente: «la mujer es un navío y una herramienta frágil, y ha de ser usada con cuidado, como cuando usas otras herramientas».¹⁵ Las esposas debían aceptar esta dirección ciega-mente, por severa que pudiera parecer, incluso tratándose de maridos no cristianos.¹⁶ Lutero comprendía que esto podía resultar difícil, desagradable incluso. «Las mujeres generalmente no se sienten inclinadas a cargar con semejante peso y naturalmente intentan recuperar lo que perdieron con el pecado».¹⁷ Sin embargo, tal porfía constituye un pecado:

Pero si una mujer reniega de su papel y asume autoridad sobre su marido, ya no está haciendo lo que le es propio, aquello para lo que fue creada, sino una labor que brota de su propia falta y del maligno. Pues Dios no creó ese sexo para gobernar, y además ellas nunca gobiernan con acierto.¹⁸

La obediencia ha reemplazado a la castidad como primera virtud femenina:

El mayor y más preciado tesoro que una mujer puede poseer es estar sujeta a un hombre y cerciorarse de que sus labores le agradan. ¿Puede

13. Erl. 33, 112.

14. WA, TR 1,1046; WA 15, 419; 16, 218.

15. Erl. 51,431.

16. Erl. 51,46-7.

17. LW 1,203.

18. LW 15,130.

haber algo más feliz para ella? Además, si quiere ser una esposa cristiana, ella debe pensar: no me preocupará qué clase de marido tengo, si es pagano o judío, piadoso o malvado; antes bien pensaré que Dios me condujo al matrimonio y estaré sujeta y seré obediente a mi marido. Pues todas sus labores son oro cuando ella es obediente.¹⁹

En lugar de la virginidad, el matrimonio y la maternidad pasan a ser ahora la más alta vocación femenina, tal y como Lutero repite cada vez con mayor insistencia. Dios estableció el matrimonio en el jardín del Edén e hizo del matrimonio la única institución vigente antes de la caída, el «orden» sobre el que se basan todos los demás «órdenes» (el económico, el político, etc.).²⁰ Aunque Lutero reconoce que algunas mujeres, por determinadas carencias físicas o por escasez de hombres, podían verse forzadas a obrar de modo «antinatural» y no casarse, en ningún caso una mujer debía elegirlo así.²¹ Los hombres que eligen permanecer célibes van contra su natural inclinación sexual, pero Lutero concede que la posibilidad de permanecer auténticamente célibes, aunque rara, podría ser un don de Dios. Sin embargo, las mujeres que eligen permanecer célibes no sólo luchan contra su natural inclinación sexual, (que tanto Lutero como cualquier otro del siglo XVI consideraban mucho más fuerte que la del hombre) sino que también lucha contra el orden impuesto por Dios, quien hizo a la mujer sujeta al varón. Para Lutero era inconcebible que una mujer eligiera permanecer soltera. En cierto momento llega a decir, aconsejando a la gente cómo consolar a las mujeres en el parto: «Di que sí, querida señora, si tú no fueras una esposa, desearías serlo, para poder poner en práctica la voluntad de Dios por medio del sufrimiento e incluso muriendo en medio de estos deleitosos dolores».²² Matrimonio y maternidad constituyen el único modo de que las mujeres cumplan la función que Dios les ha encomendado.

Incluso una mujer tan importante y respetada como Margarita Balrer, la hermana de Ambrosio, era sospechosa por su decisión de no casarse. Martin Bucer la acusó de ser «iletrada», a lo que ella respondió: «Quienes tienen a Cristo por maestro no son iletrados». Su hermano defendió su decisión resaltando que ella estaba muy próxima a su familia (de él) y

19. Erl. 51, 428.

20. O. Lahteenmaki, *Sexus und Ehe bei Luther*, Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft, nr 10, Turku, 1955. Lilly Zarncke, «Die Naturhafte Eheanschauung Luthers», *Archiv für Kulturgeschichte*, 25 (1935), pp. 281-305.

21. WA 20,149.

22. WA 17,1,25.

cuidaba de los pobres y apestados; y la halagó llamándola «Archidiácona de nuestra iglesia». El propio Ambrosio limitaba el papel de su hermana en parte, pues cuando Bucer la animó a aprender griego, él repuso: «Te suplico que no la animes, pues ya le dedica demasiada atención al latín. Ya conoces la ingenuidad de las mujeres. Necesitan más que se las refrene que se las espolee, de modo que no se lancen al estudio y descuiden las tareas que les son más propias y meritorias».²³ Hasta una mujer que elegía permanecer célibe se veía limitada a las «naturales» actividades femeninas que le eran propias.²⁴

Los partidarios de Lutero consideran la idealización que él hace de la esposa y madre como la mejor muestra de su positivo concepto de mujer. La esposa y madre se veía al fin y al cabo galardonada con el puesto que se merecía, y sus labores en el cuidado de su marido y de sus hijos recibían el debido aprecio. No obstante, si examinamos con mayor detenimiento algunas de las metáforas que Lutero usa para describirla, su concepción no resulta tan positiva:

La mujer es como un clavo, puesto en la pared... Permanece en casa. Los paganos pintaron a Venus en una concha como el caracol que lleva su casa a cuestas. De igual modo, la mujer debe permanecer en casa y preocuparse de las labores del hogar.²⁵

Ella disfruta quedándose en casa, disfruta estando en la cocina ... no disfruta saliendo ... no disfruta conversando con los demás.²⁶

23. M. Heinsius, *Das unüberwindliche Wort: Frauen der Reformationszeit* (Munich, 1953), pp. 45-57.

24. Es interesante especular hasta qué punto tuvo su influjo este ideal en los líderes de la Contra-Reforma católica. Como ha hecho ver Ruth Liebowitz, las mujeres en el último periodo del siglo XVI deseaban fundar órdenes de vida activa en medio del mundo (comparables a los Jesuitas), pero por lo general la Iglesia se lo impidió, pues las quería rígidamente enclaustradas («Virgins in the Service of Christ», en R. R. Reuther y E. McLaughlin (eds), *Women of Spirit* (New York, Simon & Schuster, 1979), pp. 132-52). De modo que, aunque las mujeres católicas aún tenían la opción de permanecer solteras, tenían que estar enclaustradas en un convento, del mismo modo que las mujeres luteranas enclaustradas en sus propias casas. La mujer ideal en ambas religiones cada vez se fue pareciendo más: una mujer que fuera «casta, callada y obediente» (Suzanne Hull, *Chaste, Silent and Obedient: English Books for Women 1475-1640* (San Marino, 1982)).

25. LW 1, 202-3; WA 42, 51.

26. LW 29, 56; WA 25, 45.

¿Cómo podría ella servir mejor a Dios? Sí, ciertamente, mediante la fe y la oración, pero primordialmente mediante la obediencia a su marido y cargando con las tareas del hogar sin quejarse:

Cuando una mujer está en la cocina o cuando está haciendo una cama, es una cosa que hace a diario. Esto no molesta al Espíritu Santo... Una mujer está destinada a cosas que son muy ordinarias para los ojos de la carne aunque sumamente preciosas, sin embargo, a los ojos de Dios.²⁷

Para Lutero, la mujer ideal en el hogar es Marta, preocupándose de preparar la comida y supervisando a los sirvientes, no María, que trata, en cambio, de entender las enseñanzas de Cristo. Menosprecia los esfuerzos de su propia esposa cuando ésta se preocupa por aprender: «No hay vestido que le sienta peor a una mujer que el intentar ser sabia».²⁸

Semejante ideal le enojaba a una mujer al menos: a Catalina Zell, la mujer de Matías Zell y una incansable colaboradora de la Reforma en Estrasburgo, le preocupaba verse tan atrapada en «los cuidados y servicios de Marta». Afortunadamente para ella, «Mi querido esposo me ha dado lugar y tiempo, y siempre me anima a leer, escuchar, rezar o estudiar, permitiéndomelo día y noche; sí, me daba una gran alegría, incluso cuando acarreaba descuidar sus menesteres o perjudicar su hogar».²⁹ Puede que Lutero aprendiera algo de Zell a este respecto.

Ocasionalmente también aparecen las mujeres, al margen de dicho ideal de esposa y madre, en los escritos de Lutero, pero con tintes negativos o despectivos. Eva, por supuesto, recibe un trato durísimo:

El gobierno de la mujer no ha provocado bien alguno desde el comienzo del mundo. Cuando Dios puso a Adán como un Señor sobre todas las criaturas, todo era bueno y recto, y todo funcionaba a las mil maravillas. Mas llegó la mujer y quiso también ella tomar parte en las cosas

27. WA 25, 46; LW 29, 56.

28. Ahme, *op. cit.*, p. 67. Lutero no fue tan lejos, sin embargo, como Enrique VIII en este punto. Él animaba a su mujer a leer la Biblia, mientras que un Acta decretada en Inglaterra en 1543 prohibía la lectura de la Biblia a «mujeres, artesanos, aprendices, jornaleros, labradores y obreros ... para fomento de la religión verdadera. Los nobles, hidalgos y mercaderes deben leer la Biblia en sus propias familias; las nobles e hidalgas deben leerla en privado, mas no a otros». Esta Acta fue revocada en 1547 cuando el hijo de Enrique, más ilustrado, asumió el trono (Hull, *op. cit.*, p. xii).

29. Heinsius, *Das unüberwindliche*, *op. cit.*, pp. 20 y 24.

y ser sabia; entonces todo se colapsó y sobrevino un completo desorden. Tenemos que daros las gracias, mujeres, por ello.³⁰

Las mujeres han heredado de Eva la tendencia a creer mentiras y absurdos.³¹

Esto no es ciertamente novedoso, pues muchos autores desde Jerónimo habían echado la culpa de la caída sólo a Eva, pero Lutero, al restarle énfasis al papel de María, debilitaba uno de los polos de la dicotomía clásica (mujer ejemplar / mujer fatal), acentuando así el lado negativo de toda la «naturaleza» femenina.

Las santas y las mártires reciben asimismo un trato ambiguo. Lutero consideraba que su celibato era tan difícil de mantener que sólo su temprana muerte las había llevado al cielo todavía vírgenes:

Dios no ha otorgado a muchas vírgenes una larga vida, sino que se dio prisa en sacarlas de este mundo, como a Cecilia, Inés, Lucía, Ágata, etc. Bien sabe Él cuán precioso es su tesoro (la virginidad) y cuán difícil es mantenerlo durante mucho tiempo.³²

La opinión de Lutero sobre el carácter y la piedad de la mayoría de monjas y hermanas es incluso peor, tal y como se desprende de sus mordaces descripciones de la vida conventual.

Aparte de las religiosas y de los personajes bíblicos, las prostitutas son el único grupo de mujeres solteras a las que Lutero menciona con frecuencia. La mayoría de las ciudades germanas toleraban —cuando no permitían y tasaban— cierto tipo de prostitución, con tal que las mujeres fueran discretas y vivieran en burdeles o en determinados barrios de la ciudad. Lutero veía la prostitución como una abominación, y predicaba y hablaba enardecidamente contra ella, no porque fuera dañino o degradante para las mujeres implicadas —aunque en el siglo XVI había ocasiones en que algunas chicas se veían arrojadas a la prostitución para pagar deudas de sus padres— sino porque corrompían e incitaban a sus estudiantes. Comúnmente las tilda de «hediondas, sifilíticas, roñosas, andrajosas y repugnantes. Rameras que pueden envenenar a diez, veinte, treinta o cien muchachos de buena familia, y ha de considerárselas incluso como asesinas, peores que un envenenador».³³ Eran instrumentos del

30. WA, TR 1, 1046.

31. WA 1, 431-5.

32. WA 10, 1, 208.

33. Erl. 61, 272.

Diablo, que habían sido enviadas a Wittenberg para hechizar a sus estudiantes. El poder de hechizar a los hombres no sólo lo ostentaban, sin embargo, las prostitutas:

Cualquier mujer conoce el arte de capturar y sujetar a un hombre con suspiros, mentiras y persuasión, volviéndolo loco y pervirtiéndolo... a menudo es más difícil para él oponerse a dichos encantos que resistirse a su propia lujuria.³⁴

Además, cualquier mujer participa en cierta medida de las cualidades de una prostituta.

Lutero también se sirve de la imagen de la ramera simbólicamente. Como anota Donald Kelly, «Los epítetos femeninos (que rayan en la escatología) estaban entre las formas más corrientes de abuso. La ecuación entre simonía y prostitución hacían de Roma una "ramera" para Lutero y la Sorbona la "casa de citas del papa"». ³⁵ «La ramera del demonio» es el epíteto favorito que utiliza Lutero para referirse a la razón humana:

Usura, borrachera, adulterio y asesinato, todo el mundo puede identificarlos y entenderlos como pecado. Pero cuando la novia del demonio, la razón, esa ramerilla, entra en escena dándosele de inteligente, lo que ella dice se acepta de inmediato como si fuera la voz del Espíritu Santo... Ella es, sin duda alguna, la puta capitana del Diablo.³⁶

Por extensión, cualquier mujer que intenta actuar con raciocinio puede considerarse igualmente una ramera del Diablo.

Las mujeres solteras, sin más, no son casi nunca mencionadas en sus escritos. Cuando lo son, se trata de un problema con el que hay que habérselas, y la solución de Lutero es la que adoptaron muchas ciudades en el siglo XVI: pedirles que vivan con una familia, prohibiéndoles vivir por su cuenta o con otra como ellas. Así quedarían sujetas al control «natural» de un cabeza de familia.

Este énfasis en el matrimonio, no sólo como el único ideal para la mujer, sino también como su única vocación natural, ha podido contribuir a semejantes sentimientos hostiles hacia las mujeres solteras. Y esto sucedía en un momento en que la *ratio* sexual en Europa estaba cambiando en favor de las mujeres, lo que significaba que eran menos las

34. WA, Tr 4, 4786; LW 7, 76.

35. D. Kelley, *The Beginning of Ideology* (Cambridge, 1981), p. 75.

36. Er. 16, 142.

mujeres que podrían encontrar un compañero con quien llevar a cabo su «natural» inclinación, aun queriéndolo. Cuánto contribuyó esto a sumar acusaciones de brujería, de las que normalmente eran objeto tales mujeres, es difícil decirlo, pero es sin duda un factor a tener en cuenta, como Erik Midelfort ha puesto de relieve.³⁷ Ian MacLean anotaba recientemente en la misma línea: «El acusar a las viudas o a las mujeres solteras de brujas puede que se debiera a un solapado temor a perder la concepción tradicional de la mujer como una persona casada o destinada al matrimonio».³⁸

Gerald Strauss ha puesto de relieve el sesgo clasista del mensaje de Lutero, «dirigido al burgués acomodado». Yo destacaría también su sesgo sexista. Como comenta Strauss, no tenía en cuenta a la «gran masa de hombres y mujeres» (el subrayado es nuestro).³⁹ Las solteras, ciertamente, poco sacaban en limpio del mensaje que Lutero les dirigía; eso favorecía que algunas siguieran ancladas o volvieran a las andadas, a saber: a dudosas creencias y a prácticas en las que hallaban un hueco para ellas, tales como la adivinación y la brujería.

De modo que la imagen de mujer que emerge de las obras de Lutero es ambigua. Ella, sí, había sido creada por Dios y podía ser salvada, también, por la fe. El matrimonio era un orden bendecido por Dios y un escenario adecuado para exhibir las virtudes cristianas. Pero como hemos visto aquí, las palabras usadas para describir incluso a las mujeres que lograban colmar dicho ideal no eran muy lisonjeras que digamos (vaso frágil, clavo, tortuga); y las que usa para describir a las mujeres que no siguen ese ideal, mucho más duras (encendidas de lujuria, hediondas, herramientas del Diablo, etc). No es que sean más duras que las usadas por los teólogos medievales, pero en Lutero no se ven compensadas por el elogio de la Virgen. Se ha remarcado a menudo que el culto a María pudo haber ido en detrimento del status real de la mujer, al proyectar un ideal que ninguna mujer normal aspiraría a alcanzar, pero al menos describía a una mujer en términos exclusivamente positivos. Lutero accede a referirse a María ocasionalmente cuando se trata de defender a las mujeres de los escritores satíricos y vulgares (como en su respuesta al autor de «Las hediondas y pútridas partes del cuerpo

37. E. Midelfort, *Witchhunting in Southwestern Germany 1562-1684* (Stanford, 1972), pp. 184-6.

38. I. MacLean, *The Renaissance Notion of Woman* (Cambridge, 1980), p. 88.

39. G. Strauss, *Luther's House of Learning* (Johns Hopkins, 1978), p. 307.

femenino)), pero incluso entonces restringe su alabanza, pues llega a decir: «Uno podría igualmente despreciar y odiar su nariz, en cuanto ésta es la letrina de su cabeza».⁴⁰

María era un símbolo de la suprema razón de ser de las mujeres (la maternidad). «El mismo Cristo quiso ser llamado estirpe de una mujer, y no de un hombre», pero esto también era matizado:

No obstante, cuán grande habría sido el orgullo de los varones si la voluntad de Dios hubiese sido que Cristo fuera engendrado por uno de ellos. Mas esta gloria les ha sido arrebatada por completo a los hombres y asignada a las mujeres (que siguen, sin embargo, sujetas a la autoridad de los varones) de modo que éstos no se sumaran a la vanagloria sino a la humildad.⁴¹

Incluso la más excelsa de las mujeres no pasa de ser una herramienta en manos de Dios para dar a los hombres una lección.

Junto a la transformación y desvirtuación del papel de María, así como la reducción del ideal femenino de lo celestial a lo casero, encontramos también un descenso en el énfasis de la terminología que servía para designar las cualidades femeninas del Dios de Jesucristo.

Lutero utiliza algunas imágenes maternas y nutricias para describir a Cristo, particularmente la de la gallina y sus polluelos: «Mira la gallina y sus pollitos y verás a Cristo y a ti mismo representados y descritos mejor de lo que ningún pintor podría dibujaros».⁴² Usa también algunas imágenes emotivas y extáticas para describir la experiencia de fe del creyente, especialmente en el Magnificat: «Todos los sentidos flotando en el amor de Dios... ahítos de la divina dulzura».⁴³

La imagen tanto de Dios como del creyente en los escritos de Lutero es, con todo, abrumadoramente masculina. La fe auténtica es enérgica, activa, resuelta, vigorosa, hacendosa, potente, cualidades todas ellas arquetípicamente masculinas en el siglo XVI (y en el XX).⁴⁴ Dios es Padre, Hijo, Soberano, Rey, Señor, Vencedor, Procreador, «el asesino del pecado y el devorador de la muerte», todas ellas imágenes agresivas, marciales y absolutamente masculinas.⁴⁵ Lo mismo que el hogar, ahora

40. WA, TR, 3, 2807b.

41. LW 1, 256-7.

42. WA10/1/1,280.

43. WA 7, 547, 549, 550.

44. WA 10/3, 285; WA 42, 452.

45. I. Siggins, *Martin Luther's Doctrine of Christ* (New Haven, 1970), *passim*.

el centro de la vocación religiosa de la mujer, hasta el imaginario sobre la Iglesia se hace masculino, o al menos paternal y fraternal. En lugar de la «novia de Cristo», ahora tenemos una fraternidad de creyentes, que honran a la divinidad paterna en la Cena del Señor. Una cena, una *Abendmahl*, una imagen doméstica, pero en la que no es la madre la que reparte la comida, ni siquiera la «Santa Madre Iglesia».

El tardo medioevo había sido rico en imágenes femeninas de Dios: Jesús, nuestra madre que nos lleva, conforta, revitaliza, consuela, alimenta y nutre. No ya María, sino el propio Dios ofrecía y aceptaba un incondicional amor «femenino». San Anselmo de Canterbury, Margarita de Oingt, Juliana de Noruega y otros muchos usan frases tales como «nuestra tierna madre Jesús (que) nos alimenta con su pecho herido», o «Vos en el lecho de la cruz ... dais a luz en un solo día al mundo entero», o «Con vuestra gentileza los contristados quedan reconfortados».⁴⁶

Como ha subrayado recientemente Caroline Bynum, estas imágenes femeninas de Dios no sólo conseguían mostrar a la Divinidad con unos sentimientos más personales y cercanos, sino que también posibilitaban a las mujeres sentirse más «cristiformes».⁴⁷ Las monjas, las anacoretas, las místicas u otras santas mujeres, encarnaban afectividad y amor, esto es, los rasgos «femeninos» de Dios, y podían, de tal manera, granjearse autoridad y poder. Su unión mística con «Jesús nuestra Madre» o su directa experiencia de ello «que a veces venía expresada en visiones de sí mismas como sacerdotisas, las capacitaba para ser consejeras, mediadoras y canales de los sacramentos (roles que la Iglesia del siglo XIII iba negando cada vez más a las mujeres y a los laicos)».⁴⁸ «El Dios de la piedad medieval era Madre/Padre, Hermana/Hermano, Amante/Niño, un Dios que pide y acepta amor, un Dios que nace dentro de cada uno de nosotros y que nos da a luz como una madre parturienta».⁴⁹ Las mujeres no sólo podían identificarse con, y emular a, María, sino que podían directamente identificarse con el lado femenino de Dios.

46. E. L. McLaughlin, «Male and Female in the Christian Tradition», en R. T. Barnhouse y U. T. Holmes III (eds) *Male and Female: Christian Approaches to Sexuality* (New York, 1976), pp. 43-4.

47. C. Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (University of California Press, 1982).

48. *ibid.*, p. 185.

49. McLaughlin, *Male/Female*, *op. cit.*, p. 46.

Para Lutero y los demás teólogos protestantes esto era sencillamente imposible. Dios y Cristo eran masculinos y trascendentes, no andróginos e immanentes. Sigue diciendo Caroline Bynum:

Yo diría que podemos ver en Lutero, y en buena parte de Calvino así como de la teología católica de la Reforma, como un intento por recuperar el sentido de la gloria de Dios que caracterizara a la Alta Edad Media, es decir, como una reacción contra la piedad emotiva de la Baja Edad Media que presentaba a Dios humano y reconfortante y accesible a todos, fuera cual fuere su condición social, pero que, como resultado, socavaba de algún modo la facultad humana para creer que la salvación le era dada por un poder infinitamente distinto a sí misma.⁵⁰

Pese a todo y merced a esa piedad emotiva, fue como algunas mujeres tardomedievales forjaron un vínculo con Dios que les confirió una autoridad y un poder tan respetable como el que otorgaba el oficio sacerdotal. «Su espiritualidad a veces sugiere incluso que la mezcla de autoridad mística y de esa peculiar libertad femenina respecto al poder de oficio, se trueca en un rol superior (al sacerdocio que los teólogos les negaban).»⁵¹

También los protestantes les van a negar el sacerdocio a las mujeres y, al acentuar la gloria y el poder de Dios, cualidades arquetípicamente masculinas, por encima de la accesibilidad y la solicitud divinas, se lo pusieron más difícil aún a las mujeres a la hora de sentirse identificadas con Dios. «La declaración de una mujer que se considerase «altera Christus» era denunciada por los protestantes como “algo horripilante” tanto por la impropiedad sexual de la misma como por su presunción teológica».⁵² Cristo había dejado de ser «Nuestra Madre», de modo que las mujeres no podían ya ser Cristos, tanto por razones espirituales como sexuales.

Sin embargo, Lutero puso a Marta, la esposa obediente que sirve a Dios en las tareas cotidianas del hogar, como la mujer ideal, empujando tanto a María, su hermana, que eligió dedicarse a escuchar las enseñanzas de Jesús, como a María, la Virgen Madre de Cristo, que había llegado a ser casi una Diosa en la piedad mariana de la Baja Edad Media. Al desdeñar los rasgos femeninos de Dios y al optar por el imaginario paterno o fraterno a la hora de describir la Iglesia, colocaba

50. Bynum, *Jesus as Mother*, op. cit., p. 185.

51. ibid., p. 255.

52. Kelley, *The Beginning of Ideology*, op. cit., p. 74.

también la religión decididamente en la esfera de lo masculino. Lo doméstico, el ámbito femenino, era privado, afectivo, immanente; lo social, el ámbito masculino, que incluía no sólo la política y la educación sino también la religión, era público, racional y trascendente.

Lutero no era, por supuesto, ni el primero ni el único en diferenciar tajantemente el ámbito femenino del masculino, en sentir que la sujeción de la mujer al hombre era algo «natural». Los humanistas del Renacimiento ya lo habían apuntado así de modo nítido.⁵³ Como advierte Joan Kelly, la mujer nunca podría aspirar al ideal de «hombre» del Renacimiento, mientras que sí podía colmar el ideal medieval de santidad.⁵⁴

Bajando al campo de la opinión popular el asunto podría resumirse diciendo que, en el mundo privado, la mujer representaba las positivas virtudes del ornamento, del servicio y de la fortaleza moral; en la vida pública ella suponía, en el mejor de los casos, una amenaza contra el orden, y, en el peor, una deformación de la naturaleza. En casi todos los aspectos, por tanto, la clave de la estructura (y de la transformación) política, religiosa y social del siglo XVI fue el principio de la dominación masculina.⁵⁵

Lutero sumó su voz, por tanto, a las nociones ampliamente asumidas del adecuado papel de la mujer, pero la fuerza de su voz y la autoridad de su verbo y de su pluma otorgaron a sus contemporáneos y herederos renovados argumentos. Sus metáforas e imágenes iban a ser repetidas durante siglos; sus palabras se tornaron dogma protestante sobre el particular. Las propias mujeres han llevado a cabo varias tentativas para combatir esto, para reclamar «los valores nutricios de su herencia religiosa», desde las pietistas del siglo XVII, pasando por las mujeres del XIX descritas por Ann Douglas en *The Feminization of American Culture*, hasta las teólogas feministas del siglo XX, tratando de ir «Allende el Dios Padre».⁵⁶ Tan largo tiempo ha prevalecido, con todo, el lenguaje de Lutero. La mujer se ha convertido en esposa. Las dos Marías han sido reemplazadas por Marta. Lutero logró santificar el matrimonio, es cierto (y en esto uno puede estar de acuerdo con sus defensores), pero tal santificación feminizó y domesticó a las mujeres.

53. MacLean, *The Renaissance Notion of Women*, op. cit.

54. Joan Kelley, «Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes, 1400-1789», *SIGNS*, 8/1 (Otoño 1982), p. 8.

55. Kelley, *The Beginning of Ideology*, op. cit., pp. 75-6.

56. M. Daly, *Beyond God the Father*, (Boston, 1973). Citado en A. Douglas, *Feminization* (New York, 1977), p. 167.

Para concluir con palabras de Ian MacLean: «El matrimonio constituye un obstáculo inamovible de cara a cualquier tipo de mejora del status teórico o real de la mujer, sea en derecho, en teología, en moral o en filosofía política». ⁵⁷ Una mujer colma su única y natural función asignada por Dios merced al matrimonio, pero siempre siendo, en palabras de Karl Barth, «B, y además detrás y subordinada al hombre». ⁵⁸ Barth simplemente está, por descontado, actualizando a Lutero con términos del siglo XX. La imagen es la misma.

□ Los interesados en proseguir el estudio sobre el tema del debate de los reformadores acerca de la mujer pueden leer el artículo de Jane Dempsey Douglas «Women and the Continental Reformation», en *Religion and Sexism*, y también su libro *Women, Freedom and Calvin* (Philadelphia, Westminster, 1985), en el que llega a la conclusión de que «la constante enseñanza de Calvino de que el silencio de las mujeres en la Iglesia es un problema relacionado con el anuncio apostólico del fin de los tiempos más que una ley divina perpetua, es un ejemplo de su apertura a mayores cambios en el futuro» (p. 121). El forcejeo de Karl Barth por mantener la tradición es también una lectura provechosa. ¹⁷ A juicio de Clifford Green, la secuencia varón-mujer, iniciativa-seguimiento, simplemente no funcionará, por mucho que se empeñe en defenderla todo un Karl Barth (o cualquier otro teólogo u obispo):

¿Cómo puede alguien sostener que en todos los asuntos concernientes a la relación, por ejemplo, de marido y mujer (vida sexual, oficio y actividad profesional, fe y vida eclesial, salud física y psicológica, vida social, economía familiar, educación de los hijos, afecto hacia los padres, sensibilidad artística, responsabilidad social) él es quien toma la iniciativa y ella quien le secunda? Iniciativas y respuestas han de

57. MacLean, *The Renaissance Notion of Women*, op. cit., p. 85.

58. K. Barth, *Church Dogmatics: A Selection*, traduc. y ed. por G. W. Bromiley (New York, 1962), pp. 218-20.

17. Véase «The Triumph of Patriarchalism in the Theology of Karl Barth: Selecciones de *Church Dogmatics*, 3/4 («The Doctrine of Creation»), en Clark and Richardson, *Women and Religion*, op. cit., pp. 239-58.

venir de *ambas* partes, dependiendo de sus carismas particulares, de sus temperamentos, de su experiencia previa y de sus sensibilidades. ¹⁸

Al igual que otros, Barth pone en jaque la libertad cristiana al separar «iniciativa» y «seguimiento» basándose en el criterio del sexo.

Si me he detenido en un elemento del esfuerzo de un teólogo del siglo XX por defender la tradición cristiana es porque ahora debemos pasar a un ensayo de Rosemary Radford Ruether que, como he dicho páginas atrás, nos podría ayudar a establecer algunos lazos entre la Primera y la Segunda Parte. Antes de leer dicho ensayo, considero importante reconocer el lugar excepcionalmente importante que Rosemary Radford Ruether ocupa en el conjunto del movimiento de la teología feminista.

He dicho de ella con anterioridad que pronunció una importante ponencia al mismo tiempo que lo hacía Mary Daly en la American Academy of Religion en 1971. Desde entonces ha sido responsable de la producción de unos veintidós libros, de los cuales ha sido autora, co-autora, o editora, y al menos de quinientos artículos. Por encima de todas las famosas teólogas feministas, ella se ha dedicado con celo al vastísimo campo de los «terrenos contradictorios», por emplear la terminología de Mary Tardiff OP, que está estudiando su método teológico. ¹⁹ Rosemary Radford Ruether ha escrito sobre la cuestión de la credibilidad cristiana, con particular atención a la eclesiología y a los comprometidos conflictos Iglesia-mundo; sobre las relaciones Judaísmo-Cristianismo («el antisemitismo es la mano izquierda de la Cristología»); sobre política y religión en América; no sólo sobre feminismo y teología feminista. Las cuestiones feministas son, sin embargo, esenciales en todas las áreas de su labor, y pueden hallarse, si se quiere, ensayos «muestra» en su *To Change the World: Christology and Cultural Criticism* (London, SCM, 1981); así como en el ensayo «Christology and Feminism: Can a Male Saviour Save Women?» que desarrolla en el capítulo 5 de *Sexism and God-Talk: Towards Feminist Theology* (London, SCM, 1983).

18. C. Green, «Liberation Theology? Karl Barth on Women and Men», *Union Seminary Quarterly Review*, 19 (1974) pp. 221-31.

19. M. Tardiff OP, «Bibliography: Rosemary Radford Ruether», *MC*, 30: 1 (1988), pp. 50-5. *Religious Studies Review*, 15: 1 (1989), pp. 1-11, es una «Retrospectiva» sobre su trabajo, con su propio relato acerca de «El Desarrollo de mi Teología».

Una lectura de *In memory of Her* [traducc. cast. *En memoria de ella*] revela las diferencias entre ella y Elisabeth Schüssler Fiorenza, aunque tienen en común que ambas están dispuestas a luchar por el futuro de la tradición cristiana. Rosemary Radford Ruether recomienda explícitamente como norma que «tanto hombres como mujeres, desde el auto- y hetero-reconocimiento mutuo, en un discipulado recíproco de iguales» empleen prototipos históricos liberadores traducidos y recontextualizados en el presente y en el futuro. A su juicio, Jesús proclama una inversión iconoclasta del sistema religioso: «Los últimos serán los primeros y los primeros los últimos», esto es, la *kénosis* del patriarcado, descartando los privilegios de la casta jerárquica. El redentor es alguien a quien se puede encontrar incluso en forma de «hermana nuestra», como, por ejemplo, en el caso de quienes presenciaron el martirio de Blandina, pero sin la violencia mutua que la imagen de la imitación de Cristo ha contribuido a perpetuar y conscientes de que «la Divina Gracia permanece fiel aun cuando nosotros seamos desleales». Existen ya caminos trillados listos a ofrecer un discurso feminista y una presencia normativa, como los que la historia de las mujeres protestantes radicales nos enseña, en especial los de la tradición cuáquera. Christine Trevett acaba de editar una colección de escritos cuáqueros comenzando por el panfleto de Margaret Fell de 1666 que da título a la colección, *Women's Speaking Justified: and Other Seventeenth-Century Quaker Writings about Women* (London, Quaker Home Service, 1989).²⁰

20. Véase R. Radford Ruether and E. McLaughlin (eds), *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (New York, Simon & Schuster, 1979); H. Barbour, «Quaker Prophetesses and Mothers in Israel», en C. and J. Stoneburner (eds), *The Influence of Quaker Women on American History*, *Studies in Women and Religion* 21 (Lewiston, Mellen, 1986), pp. 57-80. In the collection edited by L. Irwin, *Womanhood in Radical Protestantism, 1525-1675* (New York, Mellen, 1979), de particular interés resulta «The Examination of Mrs Anne Hutchinson at the Court at Newtown», pp. 225-35; también puede hallarse en D. D. Hall (ed.), *The Antinomian Controversy 1636-1638: A Documentary History* (Middletown CT, Wesleyan University Press, 1968), pp. 311-95. Y véase también E. Battis, *Saints and Sectaries* (Chapel Hill, University of North Carolina, 1962); S. R. Williams, *Divine Rebel* (New York, Holt, Rinehart & Winston, 1981); A. Schragger Lang, *Prophetic Woman: Anne Hutchinson and the Problem of Dissent in the Literature of New England* (Berkeley, University of California, 1987).

El libro de Rosemary Radford Ruether, *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (San Francisco, Harper & Row, 1985) incluye no sólo posibles liturgias para mujeres que dan respuesta a las lagunas de las instituciones cristianas a la hora de atender a sus necesidades, sino también dos valiosas secciones introductorias que resumen su labor como teóloga feminista.²¹ Ella está logrando un armonioso universo simbólico capaz de «salvar los fosos existentes entre “lo masculino y lo femenino”, entre la mente y el cuerpo, entre varones y mujeres como grupos genéricos, entre sociedad y naturaleza, y entre razas y clases» (p. 3). Trabaja, cabría decir, para poner remedio a la intolerable disyunción existente entre la cacareada comunidad de los redimidos y su experiencia viva real. Un aspecto ineludible hoy en día de la Iglesia es la iglesia-de-las-mujeres, que implica el particular movimiento histórico y su organización tan sensible ante semejante disyunción, sin olvidar la «idea y realidad de la *ecclesia* de las mujeres a lo largo de la historia que subyace a la expresión iglesia-de-las-mujeres» (p. 293, n. 4). Su fraseología es la de la «teología de la liberación», que no es peculiar del catolicismo romano, la cual intenta, comprometiendo a los creyentes en una comunidad de alianza, superar la distinción entre clero y laicado, y el dualismo entre lo sagrado y lo secular. Trabaja desde una teología basada en la creación, confiada en una arraigada y renovada relación de autenticidad con Dios y con el prójimo.

Ella es concienzuda y generosamente subversiva. Comenzando por el hecho de que niega sin paliativos que las iglesias institucionales tengan el monopolio de la verdad, de la salvación y de la gracia. Las mujeres, en consecuencia, mantenemos una relación ambivalente con las instituciones, los símbolos, los textos y las tradiciones vigentes, dado que «acudir a sus fuentes envenena nuestras almas». Pero, por otra parte, las mujeres también necesitamos comunidades nodrizas; de ahí su recopilación de trabajos ajenos con los que alimentar a esas comunidades. La institución, *cualquier* institución, es simplemente la ocasión y el contexto en el que la gracia y el espíritu puede otorgarse, al igual que a toda la comunidad humana. El bautismo, entonces, no tiene que ver con el abandono de la vida natural por parte de quien lo recibe, sino con el ingreso en la humanidad redimida. La Eucaristía

21. Véase también R. Radford Ruether, «Christian Quest for Redemptive Community», *Cross Currents*, 38: 1(1988), pp. 316.

se torna un refuerzo mutuo; los ritos de la penitencia y el perdón implican reconocer la falta y verse reconciliado, y es preciso liberarlos por completo del control de la sexualidad humana. Lo que está en juego aquí es recuperar el sentido de la «bendición original», el reconocimiento de nuestra autenticidad verdadera, «algo de lo que ya estamos dotadas, no algo que hayamos de empeñarnos en lograr» (p. 87). Escribe con gran agudeza acerca de las genuinas funciones y destrezas del líder para capacitar a otros, remarcando asimismo que los roles litúrgicos son los más aptos para que roten, pues no precisan carismas especiales, una vez superada la pretensión de que el presidente litúrgico posee un poder especial para encarnar y ser mediador de la redención.

Su artículo «Liberar a la Cristología del patriarcado»²² es central en su concepción, y ha sido elegido intencionadamente como llamada de atención para marcar el giro teológico que nosotras hemos de dar.

22. R. Radford Ruether, «The Liberation of Christology from Patriarchy», *New Blackfriars*, 66 (1985), pp. 324-35; y véase su respuesta a Edmund Hill OP en 67 (1986), pp. 92-3. Véase también M. Hembrow Snyder, *The Christology of Rosemary Radford Ruether* (Mystic CT, Twenty-Third Publications, 1988); G. R. Lilburne, «Christology: in Dialogue with Feminism», *Horizons*, 11: 1(1984), pp. 7-27.

12 ROSEMARY RADFORD RUETHER Liberar a la Cristología del Patriarcado

El tratado de Cristo debe ser el medio más comprensivo que los cristianos tienen para expresar su creencia en la redención de todo pecado y de todo mal en la vida humana, el tratado que abrace a toda la humanidad y colme las esperanzas de toda persona. Las categorías teológicas adoptadas por el cristianismo antiguo para perfilar el tratado de Cristo —en otras palabras: la Cristología antigua— parece que debieran incluir también a las mujeres. Pues bien, de toda la doctrina cristiana, el tratado de Cristo ha sido el que con mayor frecuencia ha caído en la exclusión de las mujeres de la total participación en la Iglesia cristiana. ¿Cómo es esto posible?

La antigüedad cristiana se sirvió del término «logos» para definir esa presencia del Dios encarnado en Jesucristo. Dicho término se inspiraba en una larga tradición de la filosofía religiosa. En la filosofía griega y judeo-helenista, el Logos divino era el medio merced al cual el Dios trascendente se manifiesta al principio para crear el mundo. El Logos era simultáneamente la inmanencia de Dios y el substrato de la creación. Mediante el Logos Dios crea el mundo, lo guía, se le revela y lo reconcilia consigo.

El Logos hacía particular referencia al principio racional de cada alma humana. Al vincular el término Cristo, Mesías, mediante el cual Dios redimió al mundo, con el de Logos, el cristianismo primitivo salvaba el foso entre creación y redención que el gnosticismo había abierto. El Dios revelado en Cristo era el mismo Dios que había creado el mundo al principio. El genuino substrato de la creación se manifiesta de forma plena en contra de la alienación de la creación desde su verdadera esencia. El término Logos en cuanto identidad divina de Cristo debiera haber sido un término que vinculara a todos los humanos con los fundamentos de su verdadera humanidad.¹

1. Para el desarrollo de la Cristología del Logos en el Nuevo Testamento,

Pero la tradición griega y judeohelenista se había formado en una cultura que otorgaba a los términos Logos y Cristo un cariz marcadamente androcéntrico. Puesto que estas culturas patriarcales presumían que la racionalidad es por norma masculina, cualquier intento de definir a Cristo resultaría androcéntrico. La esencia humana, la imagen de Dios en la humanidad y el Logos de Dios, caían dentro de definiciones androcéntricas. Estas definiciones reforzaban el supuesto de que Dios era masculino y de que Cristo debía ser, por consiguiente, masculino con el fin de revelar la masculinidad de Dios.

Aunque el cristianismo nunca ha dicho que Dios sea literalmente masculino, sí que presupone que Dios representa preeminentemente las cualidades de la racionalidad y de la soberanía. Y como se supone que los hombres poseen esas cualidades y las mujeres no, la metáfora masculina siempre se ha visto como más adecuada para Dios, mientras que las femeninas han sido consideradas inadecuadas. Al Logos-Palabra que revela al «Padre» se ha supuesto igualmente que sólo cabía imaginarlo como masculino. El título «Hijo de Dios», flaca metáfora para la divina immanencia, que trae a la imaginación algo así como un padre que engendra a un vástago, se ha tomado también en sentido literal y considerado como otro índice más de que el Logos es masculino. Estas nociones de la masculinidad de Dios, a su vez, afectarían a la interpretación cristiana de la *imago Dei*.

Génesis 1,27-28 dice: «Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya; a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó». Este pasaje deja abierta la posibilidad de que el término hombre ('adam) sea entendido de modo genérico ya que Génesis 1,27b enseña que esa imagen de Dios la poseen igualmente ambos sexos (lo que significa asimismo que las mujeres participan de la soberanía del «hombre» sobre la tierra a que se refiere Gn 1,26).² Si bien casi la totalidad de la tradición patristica y medieval rechazó la posibilidad de que las mujeres fueran también teomórficas. El versículo en cuestión impide aplicar la distinción de género

en especial en el evangelio de Juan, véase C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge and New York, CUP, 1963), pp. 263-85. Para la cristología del Logos en el siglo II, en especial la teología de Justino Mártir, véase E. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Amsterdam, Philo Press, 1968), pp. 139-75.

2. P. Bird, «Male and Female He Created Them: Gen. 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation», *Harvard Theological Review*, 74:2 (1981), pp. 129-59.

al concepto de *imago Dei*. Podría sugerir de igual modo que la *imago Dei* era asexual o espiritual y por tanto ni masculina ni femenina. Así lee el texto Gregorio de Nisa.³ Pero la mayoría de los Padres concluyeron que era el varón quien poseía la imagen de Dios por norma, mientras que las mujeres de por sí no poseían dicha imagen, sino que más bien eran la imagen del cuerpo, o de la creación inferior, encomendada al dominio del hombre.⁴

Semejante concepción la hallamos en el tratado de Agustín sobre la Trinidad cuando dice:

¿Cómo, pues, oímos al Apóstol que el varón es imagen de Dios, y por eso se le prohíbe cubrir su cabeza; pero no la mujer, y por esto se le manda velar su cabeza? La razón, a mi entender, es, según indiqué al tratar de la esencia del alma humana, porque la mujer, juntamente con su marido, es imagen de Dios, formando una sola imagen toda la naturaleza humana; pero consideraba como ayuda, en lo que a ella sola se refiere, no es imagen de Dios. Por lo que al varón se refiere, es imagen de Dios tan plena y perfectamente como cuando con la mujer integra un todo.⁵

Agustín y otros Padres de la Iglesia nunca negaron que las mujeres tuvieran un alma redimible. No obstante, creían que la mujer en su específica feminidad, psíquica y corporalmente, era lo opuesto a lo divino. De ahí concluían que la mujer no era teomórfica; en otras palabras, no podía ser imagen de Dios. Esta idea subsistió en la adaptación escolástica de la biología aristotélica. Dicha biología (que hoy sabemos errónea) postulaba que el varón, él solo, proporcionaba la semilla que daba forma al niño, mientras que la mujer aportaba tan sólo el sustrato material que se había de formar. Puesto que la semilla del padre es masculina, un vástago completamente formado debía ser también macho. Las fémimas eran el resultado de un defecto en la gestación por causa del cual la materia materna no quedaba cabalmente formada, y así una

3. G. Nyssa, *De Opif. Hom.* 16.7; véase R. Radford Ruether, «Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church», en R. Radford Ruether (ed) *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions* (New York, Simon & Schuster), 1974, pp. 153-5.

4. K. Børresen, «God's Image: Man's Image; Female Metaphors Describing God in the Christian Tradition», *Temenos* 19 (Helsinki, 1983), pp. 17-32.

5. Agustín, *De Trinitate*, XII, 7, 10. Traduc. de L. Arias, BAC 39 (Madrid 1985), p. 563.

hembra, o varón «menguado», «fallido», resultaba ser un producto inferior en cuerpo, inteligencia y autocontrol moral.⁶

La mujer es definida por los teólogos medievales (tales como Tomás de Aquino) que se sirvieron de esta concepción aristotélica, como un ser humano no-normativo, que no posee de modo completo la naturaleza humana. El varón es lo «perfecto» o expresión normativa de la especie humana. El Aquinate sacaba como conclusión de esta antropología que la masculinidad de Cristo era una necesidad ontológica y no un mero accidente histórico. Para que Cristo pudiera representar a la humanidad toda, él tenía que ser varón, pues sólo el hombre posee la plenitud de la naturaleza humana. La mujer no puede representar a la especie humana ni por sí misma ni genéricamente.⁷

Semejantes nociones de la masculinidad de Dios, del Logos, de la *imago Dei* y de Cristo, minan un aserto fundamental y básico de la fe cristiana, a saber: que Cristo posee en efecto una humanidad que incluye la humanidad de la mujer y que la mujer está asumida en la encarnación y redención de Cristo. Los Padres de la Iglesia daban por supuesto que la redención también alcanzaba a la mujer y, al mismo tiempo, ella era no-normativa y no-teomórfica. Tal supuesto se basaba en una ideología patriarcal de que las mujeres carecen por igual de las capacidades humanas de la inteligencia y del liderazgo y de que tal humanidad femenina está incluida en la parte inferior de la humanidad masculina que es dirigida por la racionalidad viril. Como estos supuestos son refutados por la real incorporación de las mujeres a la educación superior y al liderazgo público hoy en día, y como la biología aristotélica se ha demostrado ser falsa, todos los prejuicios androcéntricos de ese entramado teológico caen por su propio peso. Una Cristología que siga manteniendo hoy la masculinidad de Jesús como necesidad ontológica está sugiriendo que la humanidad de Jesús no representa a las mujeres en absoluto. La encarnación exclusiva en el sexo masculino no incluye a las mujeres y, por ende, las mujeres no son redimidas. Que es como decir, si las mujeres no pueden representar a Cristo, entonces Cristo no representa a las mujeres. O, como el movimiento en pro de la ordenación de las mujeres

6. Aristóteles *Gen An.*, 729b. pp. 737-8. [Viene a cuento aducir aquí una frase del Bando de Carnavales pregonado en Madrid por D. Enrique Tierno Galván el 2 de febrero de 1983: «Aun contradiciendo al Filósofo en el segundo libro de las "Éticas", hay que perder la vieja idea de que sea la mujer varón menguado» (N. de los T.)].

7. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, pt 1, q. 92, art. 1.

ha expuesto: «u ordenar a las mujeres o dejar de bautizarlas». Algunas consideran que las mujeres deberían abandonar el cristianismo y buscar otra religión que garantice su humanidad en su teología de la relación humano-divina.⁸

En orden a replantear la relación entre la doctrina de Cristo y la perspectiva de género, hemos de examinar posibilidades alternativas dentro de la tradición judía que configuró el cristianismo primigenio. La tradición judía piensa a Dios por encima de la categoría de género. Dios es concebido en términos de soberanía y poder. Dicho poder se expresa bien de modo colérico y judicial, bien de modo compasivo y sufriente. Los roles sociales masculinos predominan en la imagen de Dios. Pero, al hablar de la compasión y del sufrimiento de Dios, el pensamiento judío se sirve a veces de imágenes femeninas, en especial de la de madre.⁹ Ninguna imagen de Dios ha de tomarse al pie de la letra, a modo de talismán capaz de englobar los títulos divinos y sus imágenes pictóricas. Desde esta perspectiva debiera aparecer claro que lo femenino puede servir para representar a Dios, siempre y cuando no se tomen literal o exclusivamente las imágenes sexuadas de Dios.

Bajando a lo concreto, en la tradición sapiencial de la Escritura hebrea, la inmanencia de Dios en la creación, en la revelación y en la redención, está representada en la personificación femenina de la Sabiduría divina.¹⁰ Tal concepción de la Sabiduría divina es la misma que la expresada por la idea teológica del Logos o Palabra de Dios de la tradición cristiana. A veces ambas palabras se usan indistintamente. De modo que la idea de que la inmanencia de Dios es «como» un vástago varón con respecto a un padre varón, no puede tomarse al pie de la letra, ni en el sentido de que la inmanencia de Dios es un «segundo Dios», ni en las descripciones androcéntricas de esa inmanencia como un «hijo». El Logos-Sophia de Dios no es ni varón ni hembra, y la tradición preponderante judía que subyace al concepto trinitario cristiano, lo imaginó como una personificación femenina.¹¹

8. Esta es la postura tomada por las feministas post-cristianas tales como Naomi Goldenberg, en *The Changing of the Gods* (Boston, Beacon Press, 1979).

9. Por ejemplo, Is 42,13.14 y 49,14-15. Véase L. Swidler, *Biblical Affirmations of Women* (Philadelphia, Westminster, 1979), pp. 21-50.

10. Swidler, *ibid.*, pp. 36-48.

11. Lc 11,49; Mt 11,18-19. Véase J. M. Robinson, «Jesus as Sophos and Sophia: Wisdom and Tradition in the Gospels», y E. Schüssler Fiorenza, «Wis-

La tradición judía concebía al Mesías como un rey futuro de Israel. En una sociedad machista, se suponía que sería un varón, aunque la idea clave aquí es la elección de una persona humana que ejercerá la soberanía de Dios. Jesús prefería como título para el que había de venir (con quien él no se identificaba) la expresión «Hijo del Hombre». Pero este término, tomado del libro de Daniel y de otras obras apocalípticas, hace del Mesías una expresión colectiva de Israel, que a su vez representa a toda la humanidad. (Puesto que la humanidad en su conjunto hoy no puede concebirse como exclusivamente masculina, el Inclusive Language Lectionary, que actualmente prepara el National Council of Churches en los Estados Unidos de Norteamérica, ha elegido para traducir dicho título mesiánico usado por Jesús el giro «the Human One» [«el Ser Humano»]).¹² Por otra parte, es importante reconocer en las enseñanzas y hechos del Jesús histórico (tal y como los interpretó el cristianismo naciente) una visión profética que se levanta en juicio contra los sistemas sociales y religiosos que excluían a la gente ínfima y marginada del favor divino. Jesús contempla su misión divina como la de quien ha de aportar una «buena nueva» a esa gente despreciada, considerados por la casta clerical y sacerdotal de su tiempo como indignos de la esperanza de redención. En la semblanza de Jesús es algo capital su praxis profética que se subleva contra esa casta clerical y sacerdotal por pretender atribuirse privilegios divinos y por excluir a los iletrados e «inmundos». Las mujeres se encuentran a menudo entre los grupos desdeñados que se erigen en ejemplos de quienes son capaces de escuchar la palabra profética de Dios y de convertirse, mientras que las élites religiosas no sólo cierran su corazón, sino que incluso conspiran para destruir al Mensajero de Dios.

Precisamente porque las mujeres están en los sótanos de esos sistemas de privilegios que Jesús censura en los relatos evangélicos, a menudo son representativas de los «últimos que serán los primeros en el Reino de Dios». Así, Lucas en el Magnificat hace de la madre de Jesús, María, el emblema del nuevo Israel mesiánico como siervo de Dios que será

dom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament», en R. L. Wilkin (ed.) *Aspects of Wisdom Judaism and Early Christianity* (South Bend, Indiana, Notre Dame University Press, 1975), pp. 35ss.

12. Véase la entrada «Son of Man» *An Inclusive Language Lectionary: Readings for Year A*, editado por el Inclusive Language Lectionary Committee, designado por la Division of Education and Ministry, del National Council of Churches of Christ in the USA (Philadelphia, Westminster, 1983), apéndice.

ensalzado al tiempo que los poderosos serán derribados de sus tronos.¹³ Todos y cada uno de los cuatro evangelios relatan la vida de Jesús como un drama del progresivo conflicto en el que el profeta mesiánico es rechazado, primero por su familia y por las gentes de su pueblo, más tarde por los líderes religiosos, después por las multitudes, y por último por sus propios discípulos varones del cenáculo.¹⁴ La crítica moderna (masculina) ha insistido mucho en el carácter secundario y ahistórico de los relatos de la «tumba vacía»,¹⁵ pero se impone plantearse la cuestión: ¿Por qué las cuatro tradiciones evangélicas relatan la historia de Jesús de tal modo, sino para remarcar, a modo de drámatico final, que quienes cerraban la escala social de la época permanecen fieles y serán las primeras en el Reino, las primeras en testificar la resurrección y en llevar la buena noticia a los demás? Lucas acentúa además la presencia de las mujeres en la escena de Pentecostés, donde utiliza el texto del profeta Joel para decir que el espíritu de profecía, devuelto a la comunidad mesiánica de los últimos días, se derrama «hasta en los siervos y en las siervas», y «vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán».¹⁶ Las mujeres tenían su lugar en el oficio profético de la Escritura hebrea, al igual que en el Cristianismo naciente.¹⁷ Sabemos, por el ordenamiento eclesial de

13. Lc 1,46-55.

14. Mt 27,56; Mc 15,40; Lc 23,49; Jn 19,25. Sólo Juan ofrece la tradición referente a la madre de Jesús al pie de la cruz y el discípulo Juan, pero también apunta la presencia de María Magdalena allí. En las tradiciones sobre la resurrección, Mateo dice que el ángel mandó a las mujeres anunciarlo a los discípulos. Lucas dice sólo que ellas se lo dijeron a los «once y a todos los demás» y Marcos dice que no hablaron a nadie de su experiencia. Juan ofrece el relato más extenso de la presencia de María Magdalena y dice que ella habló primero a Pedro y a Juan de la tumba vacía y que posteriormente charló con el Señor resucitado y que éste le dijo que difundiera su revelación a los hermanos: Mt 28,1-8; Mc 16,1-8; Lc 24,1-9; Jn 20,1-18. Los gnósticos elaboraron los relatos sobre el papel de María Magdalena en la resurrección e hicieron de ella una figura clave al interpretar el mensaje de la resurrección a los apóstoles varones. Para los gnósticos esto reafirma el lugar de las mujeres en el ministerio y en la enseñanza apostólica. Véase el Evangelio de María, en *Nag Hammadi Library in English*, J. Robinson et al. (San Francisco, Harper & Row, 1977), pp. 471-4.

15. Véase E. Schillebeeckx, *Jesus, an Experiment in Christology* (New York, Seabury, 1979), p. 703, ns. 31-33.

16. Joel 2,28-32; Hch 2,17-21.

17. Véase E. Schüssler Fiorenza, «Word, Spirit and Power: Women in

la Didajé, que a finales del siglo II todavía había cristianos que consideraban que el profeta era el líder normativo de la comunidad cristiana local.¹⁸

Si la praxis de Jesús transmitida en el cristianismo primitivo era tal que procuraba una concepción del mismo como una institución que daba al traste con las jerarquías establecidas y que colocaba a las mujeres como las primeras entre los creyentes, ¿por qué se desvaneció tan pronto este dato? Para responder a esta cuestión debemos percatarnos de que, aunque el cristianismo naciente interpretara la vida de Jesús en ese sentido profético capaz de abarcar a ambos sexos, lo hizo en el contexto de una concepción del mundo que era inherentemente inestable y que no iba a perdurar históricamente. Como se consideraba a sí mismo la comunidad mesiánica de los últimos días de la historia del mundo, no asentó las bases para su propia institucionalización histórica. Su concepto del Señorío de Cristo era el de una fundación alternativa de la existencia, que transcendía los sistemas de esta sociedad y de «este mundo», donde tendrían cabida los insignificantes de este mundo. Además, puesto que se asumía que la jerarquía patriarcal de la familia, de la religión y del estado, era inherente a «este mundo», los primeros cristianos sólo podían imaginarse una nueva humanidad en la que también contarán las mujeres como iguales cuando el rol reproductor de las mujeres fuera abolido. En los propios escritos de Pablo, aquellos que pertenecen a la comunidad mesiánica de los redimidos, se considera que ya no les afecta el mandato divino de casarse y reproducirse, cosa que atañe al orden de la naturaleza y a la perpetuación histórica de la especie humana.¹⁹

Así pues, a finales del siglo I, hallamos al cristianismo naciente a caballo entre dos interpretaciones contrarias. Una rama de la cristiandad recobraba la pasada estructura social del patriarcado familiar e interpretaba su liderazgo normativo en la línea del *pater familias*,²⁰ el varón probado. Este cristianismo patriarcal polemizaba contra un cristianismo alternativo que prescribía a sus miembros no casarse y que promovía asimismo la participación de las mujeres en la enseñanza pública. Para combatirlo, los primeros evocaban los textos de Génesis 2 y 3 declarando

Early Christian Communities», en *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (New York, Simon & Schuster, 1979), pp. 39-44.

18. Didajé II,3 - 13,7.

19. 1 Cor 7,25-31.

20. 1 Tim 3,1-12.

que el lugar de la mujer es secundario por naturaleza y se halla bajo castigo debido al pecado. Por lo que ella guardará silencio y se salvará por su maternidad (1 Tim 2,12-15).

El cristianismo alternativo viene representado por los *Hechos de Pablo y Tecla*, donde se invoca la autoridad de Pablo precisamente en sentido contrario. Aquí la conversión de una mujer queda de manifiesto al abrazar la castidad y renunciar al matrimonio, opción que es premiada, tras diversos avatares, cuando Pablo le encarga a Tecla predicar y regresar a su ciudad natal en calidad de evangelista.²¹ Este cristianismo alternativo floreció durante el siglo II en grupos milenaristas y espiritualistas que propugnaban la inserción de las mujeres, pero lo hacían desde una interpretación de la Iglesia como comunidad mesiánica de los redimidos que habían superado el orden reproductor de la sexualidad y la maternidad.²² Estas sectas escatológicas sólo pueden subsistir si son capaces de convertir a nuevos adultos en cada generación, arrastrando tras de sí a una población de cristianos casados que posteriormente optaran por lo que ellos consideran el cristianismo más elevado y auténtico, el del celibato.

Lo que nos encontramos es que, allá por el siglo IV, esas sectas que pedían que todos los cristianos fuesen célibes, fueron declaradas heréticas,²³ mientras la Iglesia patriarcal y una versión remozada del cristia-

21. Véase D. R. MacDonald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon* (Philadelphia, Westminster, 1983), quien defiende que 1 Tim fue escrita por cristianos de segunda generación que representan una visión patriarcal de Pablo, para combatir una visión alternativa de Pablo presente en las tradiciones orales de la historia de Pablo y Tecla.

22. Las profetisas montanistas fueron acusadas de abandonar a sus maridos, lo que sugiere que compartían la postura de los *Hechos de Pablo y Tecla* de que las mujeres convertidas a Cristo trascienden sus obligaciones maritales. Las mujeres gnósticas también creían que el renacer espiritual transcendía el matrimonio y la procreación en un estado de existencia andrógina. Ambos grupos contaban a mujeres entre sus jerarcas conforme a las antiguas tradiciones cristianas en un liderazgo de apóstoles, profetas y maestros. Véase Fiorenza, «Word, Spirit and Power», *op. cit.*, p. 42, y E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, Random House, 1979), pp. 48-69.

23. Se convirtió en tópico entre los autores del siglo IV impulsores del ascetismo, tales como san Jerónimo o san Atanasio, afirmar los tres niveles de bendiciones según los estados de vida: treinta veces para el matrimonio, sesenta veces para la viudedad continente y cien veces para la virginidad, con el objeto

nismo escatológico están llegando a una síntesis novedosa. Síntesis según la cual, los que se casan son considerados el sector inferior de la Iglesia, a la par que la élite célibe se considera su expresión más elevada y plena. Mas como dicha Iglesia da también por supuesto que el liderazgo ordenado sigue el orden patriarcal de la creación, las mujeres célibes se ven desprovistas del ministerio pastoral y marginadas a conventos, mientras que el celibato, tomado de la tradición monástica (originariamente no-clerical) acaba por imponerse sobre los sacerdotes y obispos casados.²⁴ Esta síntesis de cristianismo patriarcal y escatológico pasaría a la Edad Media como el cristianismo normativo.

La Reforma representa un vuelco frente a la contra-cultura escatológica institucionalizada en el monaquismo. Quedan abolidos los monasterios tanto de hombres como de mujeres y también el celibato clerical. Lo cual significaba que sólo seguiría en pie la raigambre exclusivamente patriarcal del cristianismo. La familia patriarcal se erige ahora en núcleo de la Iglesia, cuyo modelo es el pastor casado con su obediente esposa y su prole. De cualquier modo, esta reforma no lograría abolir la contra-cultura escatológica del cristianismo. Afloraría de nuevo en sectas místicas y milenaristas que considerarán a la Iglesia como la comunidad mesiánica que vive en la última etapa de la historia. Su afán es adelantar el reino alejándose de las mezquinas estructuras sociales de este mundo. Algunas de estas sectas místicas y milenaristas también sacarán la conclusión de que los redimidos han trascendido el orden procreador de la historia. Liberados, pues, de los roles sexuales, son iguales en el nuevo orden de la redención. Ciertas combinaciones de ideas sobre la androginia de Dios, la inserción de las mujeres en la enseñanza y en la administración de la Iglesia y la adopción del celibato por parte de todos los redimidos, son notas comunes a muchas de estas sectas.²⁵

de afirmar la superioridad de la castidad sobre el matrimonio y al mismo tiempo para distanciarse de los grupos que prohibían el matrimonio a todos los bautizados. Véase Atanasio, Ep. 48 y Jerónimo, Ep. 48,2.

24. S. Laeuchli, *Power and Sexuality: The Emergence of Canon Law at the Council of Elvira* (Philadelphia Temple University Press, 1972). El concilio de Elvira, en el año 400, fue el primero que ordenó la continencia al clero, y evidencia el creciente vínculo entre el celibato clerical y la obsesión por controlar la sexualidad femenina.

25. Véase R. R. Ruether, «Women in Utopian Movements», en R. Radford Ruether and R. S. Keller, *Women and Religion in America: The Nineteenth Century* (New York, Harper & Row, 1981), pp. 46-100.

Estas dos líneas divergentes de cristianismo conducen de por sí a dos cristologías alternativas, aunque la mayoría de las cristologías siempre han abarcado elementos de ambas tradiciones. Por un lado, el cristianismo patriarcal se inclinó hacia una integración total del Liderazgo de Cristo en el liderazgo de las jerarquías mundanas. Cristo, en cuanto Logos divino será visto como la cúspide de un orden jerárquico-social bautizado como Cristiandad. Surgido del Padre, Cristo reina sobre el cosmos. Él, a su vez, es la fuente de donde manan las jerarquías políticas y eclesiales de la Cristiandad y su imagen más genuina es de orden personal: cabeza, como el varón lo es de la mujer y de la familia y como la razón que rige al cuerpo del microcosmos humano (masculino). Las mujeres, en cuanto sujetos, como laicado que son, como esposas y como imagen del cuerpo, representan lo que ha de ser regido por el principio de la Cristología masculina en todos estos sistemas de dominio y sujeción.²⁶

En las Cristologías místicas y milenaristas, por contra, Cristo representa un substrato trascendente del ser para los redimidos que han abandonado este mundo presente y sus sistemas sociales y están aguardando y anticipando el orden redimido metahistórico. Cristo está por encima de ambos géneros (es decir, es asexual) o los abarca en un nivel que trasciende la división de géneros y los roles reproductivos (es decir, es espiritualmente andrógino). Los redimidos participan de esa vida escatológica de Cristo superando la sexualidad y la reproducción (haciéndose célibes, en otras palabras), recobrando así también su humanidad espiritualmente andrógina que existía antes de caer en el pecado y en la muerte, y en sus consecuencias: el sexo y la reproducción. Queda así superada toda jerarquía sexual, y las mujeres pueden participar igual que los hombres en el liderazgo de la comunidad de los redimidos.²⁷

Aunque estas dos concepciones parecen opuestas, ambas están basadas en un mismo presupuesto; a saber: el patriarcado es el orden de la creación. Así, si se quiere trascender la jerarquía de género, uno debe también trascender el orden de la creación que no es otro sino el de la reproducción de la especie. Una definición de la redención que trascienda

26. Eusebio, *Oración por Constantino*, 10.7.

27. El pleno desarrollo de la unión de la teología mística y la milenarista, junto con la afirmación de la igualdad sexual lo hallamos en la teología de la secta angloamericana de los Shakers, o United Society of Christ's Second Appearing. Véase en especial su biblia *The Testimony of Christ's Second Appearing* (United Society, 1856).

el patriarcado, sin abolir la relación reproductiva, era inconcebible mientras no se superase este presupuesto. Uno tenía que ser capaz de imaginarse un orden original de la naturaleza que fuese igualitario, en lugar de patriarcal, un orden original de la naturaleza considerado como nuestro estado natural corpóreo, y no cierta existencia espiritual previa a la corporeidad. Partiendo de un orden natural igualitario así, el patriarcado habría de ser contemplado como una distorsión de la naturaleza. La reivindicación de igualdad entre los sexos sería vista como una restauración de la genuina humanidad mediante reformas históricas de la cultura y de las instituciones, y no como un abandono a-histórico de la historia y de la existencia corpórea.

Las bases para esta nueva antropología fueron puestas entre los siglos XVII y XIX en Europa y América. De un lado, los modelos patriarcales de cristianismo, la Cristiandad, lejos de ser portadores de un futuro redentor, iban a ser progresivamente repudiados como índices de injustos órdenes sociales moribundos. De otro lado, el ala radical milenarista del cristianismo comenzó a naturalizarse en movimientos tales como los Levellers y Diggers en la revolución puritana inglesa, que contemplaba el futuro igualitario no tanto como un futuro escatológico metahistórico, sino como un futuro histórico renovado.²⁸ Así se explica la posterior secularización de la Cristiandad milenarista que supuso la Ilustración y los movimientos liberal y socialista del siglo XIX.²⁹

Estos movimientos rechazaron las jerarquías eclesiales y sociales del *ancien régime* como contrarias a la humanidad verdadera. Las declararon, por contra, injustas desviaciones del original orden igualitario de la naturaleza. Se lanzaron a la creación de nuevas sociedades que concedieran igualdad de ciudadanía a todos los «hombres» (es decir, a los varones blancos acomodados). Esto restauraría aquel «orden natural» en el que todos los «hombres» fueron «creados iguales». En su origen, estos movimientos liberales sólo pretendían abolir la jerarquía social que di-

28. Sobre la postura de los Leveller en la Guerra Civil Puritana véase especialmente W. Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution* (New York, Columbia University Press, 1955), pp. 254-358; también C. Hill, *The World Turned Upside Down: radical ideas during the English Revolution* (London, Temple Smith, 1972).

29. Un milenarismo secularizado es típico en muchos de los escritos de la Ilustración. Véase, por ejemplo, A.-N. de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, traduc. de June Barraclough (London, Weidenfeld & Nicolson, 1955).

vidía a las clases feudales nobles, de los mercaderes. Pero el lenguaje universalista que adoptaron les llevaría a incluir a otros en ese futuro de promisión, tales como los trabajadores (socialismo), los esclavos (abolicionismo) y las mujeres (feminismo). Este feminismo no es sino expresión de la aplicación de la nueva teología igualitaria de la creación a la categoría de género, y desde ahí un juicio al patriarcado como injusto y perverso, lejos de ser expresión del orden natural y de la voluntad de Dios.

Estamos en condiciones ahora de preguntarnos qué efectos tendría en Cristología aplicar esta antropología igualitaria a todos los aspectos de nuestro modo de concebir las relaciones de Dios con la humanidad. Antes de nada, implicaría dismantelar esa antropología (con sus falsos presupuestos biológicos) que ve a la mujer como una expresión menos cabal de la naturaleza humana que el hombre. Implicaría además que tendríamos que afirmar que las mujeres también son teomórficas. Comparten ellas en igualdad de condiciones la imagen de Dios y la responsabilidad conjunta de dominar la creación (o, para ser más exactos, de cuidar la creación). Ellas no simbolizan aquello que ha de ser dominado como el cuerpo o la naturaleza no-humana. Si las mujeres son también teomórficas, eso significa que Dios ha de ser representado tanto masculino como femenino. Dios, en cuanto fuente trascendente del ser, y la manifestación de Dios como Logos-Sophia, pueden ser representados por metáforas extraídas de la masculinidad y de la femineidad, sin subordinación alguna de los símbolos femeninos a los masculinos.

De modo que hemos de decir que la masculinidad del Jesús histórico no tiene nada que ver con una manifestación de un «Hijo» varón que, a su vez, es imagen de un «Padre» varón. El «Padre» divino es igualmente madre. El «Hijo» es también hija. Tal vez el lenguaje paterno-filial usado para hablar de la trascendencia y de la inmanencia debiera ser relativizado y sustituido por otro que reprodujera más adecuadamente esa relación entre el Dios trascendente y el Dios manifiesto en la creación y en la historia.

Volviendo al Jesús histórico, en cuanto expresión particular y paradigmática del Logos-Sophia de Dios para la Iglesia cristiana, conviene no perder de vista su particularidad. Al contrario, se impone hilar muy fino para aceptar esa su particularidad, sin confundir un aspecto de la misma, su masculinidad, con la esencia de Cristo en cuanto Palabra encarnada de Dios. Lo curioso es que la mayoría de las Cristologías se esfuerzan en prescindir de muchos aspectos de la particularidad de Jesús (como el hecho de que era judío o un galileo mesiánico del siglo I) con

vistas a hacer de él un símbolo de la humanidad universal; mientras que insisten en que la particularidad histórica de su masculinidad es esencial para sus representaciones al uso. Esta idea, como hemos mostrado, se basaba en el presupuesto de que la masculinidad podía, de hecho, representar a la humanidad en su conjunto, una antropología androcéntrica que ya no se sostiene. ¿Cómo podríamos entender, si no, a un Jesús individuo histórico en toda su particularidad, no sólo como varón, sino como un galileo judío mesiánico del siglo I, sin que dichas peculiaridades se sigan erigiendo en límites a la hora de imaginarlo como la Palabra novedosa y universal de Dios?

☛ La solución está no en enfatizar sus peculiaridades biológicas, sino su mensaje tal y como lo expresó en su ministerio. Dicho mensaje fue revolucionario: buena noticia para los pobres. Buena noticia para los pobres significa que el favor de Dios y la esperanza de redención no radican en el status social de una sociedad jerárquicamente injusta, sino que es un don gratuito accesible a cuantos responden a ella arrepintiéndose por la dureza de su corazón y siendo capaces de acoger a los demás como hermanos y hermanas. Desde esta perspectiva, consideramos que el énfasis en la masculinidad de Jesús como algo esencial para su representación no es compatible, más aún está en contradicción, con la esencia de su mensaje como buena noticia a las personas marginadas *en cuanto* mujeres.

Esto implica que nosotros, la Iglesia, que conocemos a Cristo no ya según la carne sino según el Espíritu, lograremos hacerlo presente entre nosotros, no imitando alguna de sus peculiaridades de raza o de género, sino predicando su palabra y su vida en nuestras vidas. Hemos de vivir como quienes pregonan buenas noticias a los pobres y arrepentirnos de nuestros falsos privilegios de género, raza, clase o cultura. Cuando abramos nuestros corazones a todas las personas como portadoras de la imagen de Dios que son, debemos también estar preparados para granjearnos la enemistad de aquellos de este mundo, incluidos quienes se autodenominan «Iglesia», aferrados a la postura contraria. Lo que significa que podemos y debemos ser capaces de salir al encuentro de Cristo, como reza un temprano martirologio cristiano, «bajo el aspecto de hermana nuestra».³⁰

30. Actas de los Mártires de Lión y Viena, en H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, Clarendon, 1972), p. 75.

□ Para concluir esta sección, podemos pasar a considerar qué debe primar en la agenda inmediata de la teología feminista. Aunque, tal vez, si así nos lo proponemos, el primer lugar lo debieran ocupar determinados problemas que la Cristología nos plantea; no obstante, el lenguaje que utilizamos para referirnos a Dios constituye obviamente el núcleo no sólo de la doctrina, sino también de la espiritualidad y de la vida litúrgica. El reciente trabajo llevado a cabo por Sarah Coakley, Anne E. Carr, Denise Lardner Carmody y Sallie McFague,²³ al igual que el libro *Sexism and God-Talk* de Rosemary Radford, representan parte de las opciones que se dan en el interior de la tradición cristiana y algunas de las dificultades al respecto. Del conjunto de la teología feminista británica he seleccionado primero un ensayo de Sara Maitland, bien conocida como fascinante y afamada novelista. Otro importante artículo suyo para ulterior estudio es «A Case History of Structural Oppression», en *All Are Called: Towards a Theology of Laity* (London, Church House, 1986) pp. 18-21, un tema [el de la opresión estructural] ampliamente ignorado o a lo sumo sobreentendido, debido al gran esfuerzo y atención que se ha prestado a la discusión acerca del ministerio y de la ordenación de las mujeres. Como introducción al tema de Dios que ocupa el final de esta sección, sirva el artículo «Modos de relación» de Sara Maitland.

23. A. E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience* (San Francisco, Harper & Row, 1988), especialmente cap. 7 y 8, «Feminist Reflections on God» y «Feminism and Christology». D. Lardner Carmody, *Feminism and Christianity: a Two-Way Reflection* (Nashville, Abingdon, 1982); S. McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (London, SCM, 1987), del que se reproducen unos extractos en la Tercera Parte, aporta material acerca de Dios como madre, amante y amigo. Sarah Coakley ofrece un análisis demoledor sobre cómo *no* proceder en «Femininity» and the Holy Spirit», en M. Furlong (ed.), *Mirror to the Church: Reflections on Sexism* (London SPCK, 1988), pp. 124-35.

13 SARA MAITLAND Modos de relación

Gossip sb. (God sibb – skin, related) [La etimología de la voz inglesa *gossip*, cuyos significados se detallan a continuación, es: *God*, Dios, *sibb*, relación íntima]

SUST. / ADJ. 1. Dícese de aquel que ha contraído cierta afinidad espiritual con alguien por haber hecho de padrino en su bautismo. 2. Trato familiar, amistoso o de camarada. Antiguamente aplicado a ambos sexos, ahora sólo a las mujeres; y *espec.* aplicado a las amigas de una mujer invitadas a asistirle en un parto. 3. Una persona, frecuentemente una mujer, de carácter frívolo y casquivano, *espec.* la amiga de conversaciones fútiles, correveidile, chismosa. 4. La conversación de dicha persona, charla fútil, rumor frívolo y sin fundamento; cotilleo.

VERBO. Hablar fútilmente, generalmente de los asuntos ajenos; ir de acá para allá cotilleando.

Oxford English Dictionary

(Estuve veintisiete horas de parto con mi primer hijo. Las personas, no todas mujeres por cierto, que me daban conversación y me asistían en aquellas ímprobas horas no eran de «carácter frívolo y casquivano», gracias a Dios, pero ellas y yo contrajimos entonces una afinidad espiritual que no me gustaría menospreciar).

No anduve buscando el título de este artículo; me vino como llovido del cielo. «Relación» tiene dos sentidos: significa «trato» y también «relato». [En inglés el artículo se titula: *Ways of Relating*. Y «relating has two meanings: it signifies both «connecting» and «telling»]. No es mero juego de palabras. Es importante ser muy consciente de que los intrínquilis del lenguaje abren puertas y también las cierran, son como fuegos de artificio, como juegos malabares, ardidés que manipulan y crean la realidad. («Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz») Nuestro lenguaje determina muy mucho lo que podemos pensar, imaginar, crear, e incluso sentir. Somos dependientes, cuando se trata de hablar (incluso a o sobre

lo eterno), de este constructo social, de sus palabras engañosas y efímeras, de sus ademanes, de sus frases, preñadas de historia, de ideologías dominantes, de confusión, de opciones, de respuestas consabidas. La *Palabra* se hizo carne y habitó entre nosotros... ¡más tonto es Dios!

Es momento de advertir y dejar muy claro que ni soy teóloga ni lingüista. Soy escritora y cristiana. Esto significa que yo he de preocuparme, muy a menudo, por la teoría que apuntala y delinea estas dos actividades: la lingüística y la teología. En ambas soy, en el sentido literal de la palabra una *amateur*, una amante. Como amante no puedo evitar que tanto la teología como la lingüística se relacionen conmigo más íntimamente, sean más sensuales, más sensibles, más abiertas, más dispuestas al cortejo y al juego. Este artículo es un decidido intento de seducir a ambas, aunque acabe en un mero flirteo.

También soy feminista: y lo soy en todas las cuestiones en las que aporte mi propio sentido como mujer, que no es primigeniamente una definición biológica, sino histórica y social, elaboración del lenguaje. El género es un poderoso determinante social y psicológico, cosa que yo no puedo olvidar. Yo soy blanca, y de clase media, con una educación privilegiada, y europea, y mujer. Tengo que hacer un gran esfuerzo para no ocultarme a mí misma que estos aspectos no son neutros ni universales. Constituyen mis perspectivas y consciente o inconscientemente condicionan mis modos de relación. Con todo, sólo haciéndolos conscientes, puedo intentar explorar la cuestión global de la relación con cualquier asunto como la alegría y la esperanza correspondiente.

Alla Bozarth Campbell, seguramente muy próxima a lo que el movimiento feminista cristiano calificaría de mística tradicional, describe así esta situación que es común a todas:

Cuando yo accedí y acepté mi propia feminidad como un don de Dios, llevando a la oración esa renovada estima de la vertiente femenina de la vida, experimenté una especie de salto interior de corte extático, física y espiritualmente; un salto interior corporal, que me hizo sentir a Dios en mis nervios y en mi sangre y que caló hasta los tuétanos de mis huesos, tanto como en mis emociones y en mi intelecto.

No fui capaz de acercarme a Dios en una cita así hasta que comencé a abrir mi vida de oración a los rasgos femeninos de Dios, y a celebrar mi propia feminidad consecuentemente. Ni siquiera sospechaba la plenitud que me había perdido hasta que comencé a experimentarla... No estoy sugiriendo que este proceso les esté permitido sólo a las mujeres. Digo simplemente que llegué a él desde la auto-conciencia de mi ser mujer, abierta a un más profundo descubrimiento de mi propia naturaleza merced a un contacto más estrecho con la naturaleza de Dios... Ahora

sé con todo mi ser que he entrado en contacto con Dios... y que lograr dicho contacto es la razón por la que vine al mundo.¹

Lo que no tiene nombre no existe; dicho conceptualmente: las limitaciones del lenguaje son en la práctica limitaciones del pensamiento y de la capacidad de obrar. Los niños pequeños, cuando van aprendiendo a hablar, lo experimentan como una cosa asombrosa y mágica. Algo así es lo que estoy intentando probar. No es simplemente que aprendan a comunicarse, aunque eso sea de por sí muy emocionante. Es algo más: una explosión de la mente que avanza en progresión no aritmética, sino geométrica. Son capaces, gracias al poder de las palabras, de conceptualizar, proyectar, memorizar, manipular y cooperar de un modo completamente nuevo.

El cristianismo siempre ha sido consciente de esta verdad capital, extraída de sus raíces judías. Dios está velado a los ojos, pero se le conoce en y por la palabra, el verbo. «En el Principio existía la Palabra y la Palabra era Dios». Nuestra fe es fe en el «Verbo encarnado», aquel que salió de la boca de Dios y tomó carne. Dios y su Verbo son coeternos e inseparables. La Palabra es el medio primigenio y fundamental de relacionarnos con Dios. Los sacramentalistas de cualquier confesión creen que para la validez se necesita el rito correcto —las palabras correctas— tanto como la recta intención y la materia debida. Lo mismo dice el protestantismo cuando resalta la autoridad de la Biblia y la centralidad de la predicación. No que las palabras posean intrínsecamente un poder mágico, pues en la tradición cristiana siempre se ha hecho hincapié en la precisión del contenido; las supercherías, las fórmulas mágicas, los encantamientos, nunca han estado bien vistos. Pablo, por ejemplo, insiste en que nadie debe hablar en lenguas si no hay presente un intérprete. Cuando somos acusadas de «hacer juegos de palabras» (comenzando por condenar el arrianismo y acabando por la «liturgia-no-sexista»), deberíamos enorgullecernos y alegrarnos por ello; jugar con la Palabra es una obligación de primer orden.

Y ya que hablamos de juegos de palabras creo que es oportuno mencionar una de sus reglas: la gente parece tener una dificultad enorme

1. B. Campbell, Alla, «Transfiguration/full moon» para *Women Listening*. Alla Bozarth Campbell me envió este artículo en 1979; en ese momento el libro, una colección de escritos de mujeres sobre su vida de oración, no había sido publicado aún. No sé si ya lo ha sido y, de ser así, quién lo ha editado o publicado. Agradecería si alguien pudiera dar la referencia completa.

para captar el lenguaje simbólico. («Es sólo un símbolo», suelen decir. ¡Santo cielo! ¿Qué otra cosa podría o habría de ser?). Todo el lenguaje que utilizamos para referirnos a Dios es metafórico (incluida la palabra Dios). Dios, nos enseña el sentido común y la tradición, es «in-calificable» (sin atributos físicos, mentales, materiales o de cualquier otro tipo). Uno no puede decir nada concreto sobre Dios porque las «cualidades» sólo existen aquí y ahora, en el espacio y en el tiempo. Pero, puesto que necesitamos (y ansiamos y anhelamos) hablar de lo inefable, nos valemos de metáforas, imágenes, términos simbólicos. Hasta aquí todo va bien, pero el lenguaje es traicionero; si la imagen es suficientemente fuerte, siempre demuestra una tendencia a «escorarse» hacia la «realidad». Marcadamente en el cristianismo, pues nuestra fe, de hecho, echa raíces en la materialidad del espacio y del tiempo; de ahí su debilidad a la hora de verbalizarla, y también su fortaleza a la hora de abrazarla. Resulta vital, por tanto, dado que las palabras nos tienden trampas, tener muy claro que no hay metáforas universales, capaces de englobar todas las épocas, a todas las gentes, todas las costumbres, capaces de trascender la realidad social que las produjo.

Los cambios en la realidad social originan cambios en el significado de las imágenes. El modelo científico al uso, por ejemplo, afecta al contenido del imaginario cristiano. Cuando Tomás de Aquino hablaba de Dios como Padre/Creador, estaba basando su metáfora no sólo en el dominio social masculino, sino también en una biología específica *superada hoy en día*: que el esperma del varón contenía al niño completa y perfectamente y que el cuerpo de la mujer no proveía más que un lugar de crecimiento para el mismo. Dios como varón que fecunda a la naturaleza aporta un sentido figurado bueno (no, bonito), pero nada más. A poco que profundicemos en el imaginario Dios/naturaleza, varón/mujer, se revela absurdo y genera además buen número de complicaciones heréticas a la luz de *nuestro* modelo científico. Los cambios de roles en los sexos, el descubrimiento del universo no-geocéntrico, la «invención» de la psique por la post-Ilustración del siglo XIX, la teoría evolucionista, ... todo cambia el significado implícito de los símbolos. Incluso el hecho de que los pastores ahora conducen su ganado por detrás con la ayuda de perros en lugar de ir al frente del mismo, implica que la imagen de Jesús como buen pastor sugiere un contenido diferente. Así sucede con *todos* nuestros modos de hablar a o sobre Dios. Todos son metafóricos y, por consiguiente, no poseen eternas verdades abstractas.

El movimiento feminista (debido posiblemente a su carácter intelectual y de clase media) ha asumido el tema del lenguaje más en serio y más directamente que la mayoría de los movimientos de liberación. (Dado que constituye el movimiento de liberación más antiguo y extendido de Occidente, el cristianismo debiera sentirse un tanto avergonzado de ello). Nosotras hemos planteado una serie de denuncias, algunas de las cuales son harto significativas.

(a) La denuncia de la *exclusión*, o ausencia: las experiencias de las mujeres han sido excluidas del lenguaje y ni siquiera se les reconoce su existencia.

(b) La denuncia de la *denigración*: allí donde las experiencias de las mujeres tienen nombre, no tienen valor. El «cotilleo» es un buen ejemplo, pero hay mil y una más; cosa que se ve muy bien en palabras que gramaticalmente son equivalentes, pero afectivamente no: *master / mistress* [maestro, amo / maestra, querida] *sissy / tom-boy* [mariquita / mari-macho] *bachelor / spinster* [mozo, soltero, licenciado / solterona].

(c) La denuncia de la *ambigüedad* (Presente de modo especial en inglés). El ejemplo obvio es la palabra «hombre», que supuestamente abarca dos significados *inherentemente contradictorios*: «cualquier miembro de la especie humana» e «individuo de sexo masculino».

(d) Pero la denuncia más importante es la de *efecto*. El lenguaje no es neutral, informa y crea conceptos y acciones, está «poseído» por la ideología dominante a la sazón. Todo lenguaje nos llega cargado de valor; y la posibilidad de cambiarlo y controlar sus valores está en manos de determinados grupos sociales. La palabra «hombre», por ejemplo, no sólo es que le incline a uno a pensar más en un varón que en una hembra; ni sólo que llegue a borrar del mapa a las mujeres; es que además nos llega con una serie de connotaciones, con una carga oculta de sentidos. En 1972 dos sociólogos americanos hicieron un pequeño pero puntilloso trabajo de campo: pidieron a trescientos estudiantes que elaboraran murales valiéndose de recortes de publicidad para ilustrar ciertos temas. A la mitad les dijeron que ilustraran temas en los que se incluía la palabra «hombre»: Hombre Político, Hombre de Industria, etc; y a la otra mitad los mismos temas, aunque diversamente expresados: Vida Industrial, Comportamiento Político, Sociedad. El grupo que operó con la palabra «hombre» no sólo eligieron pocas imágenes de mujeres y de niños, sino que además pusieron de relieve que dicha palabra provoca imágenes de poder y dominio. Por ejemplo:

Un Hombre-de-Sociedad quedaba reflejado como un varón, de raza blanca, sofisticado, asiduo a las fiestas (entre la mitad y los dos tercios

de los murales incluían el consumo de alcohol)... mientras que la Sociedad (a secas) quedaba representada en escenas de conflictividad social y de protesta, y, en segundo plano, en la cooperación entre la gente.²

Si nosotros nos referimos a Dios y al prójimo con imágenes exclusivamente masculinas, hemos de recordar que estamos pintando la santidad con rasgos de un «hombre de raza blanca que asiste a una fiesta».

Lo que importa aquí es que cuando las mujeres decimos que hay otros modos de referirse a o acerca de Dios, no estamos hablando sin más de cómo sentirnos mejor, ni invocando nuestra santidad (cosas ambas que me parecen muy justas); estamos primariamente intentando arrebatar el «patrimonio» de Dios a un discurso de dominio para llevarlo al terreno de la «cooperación entre la gente». Rosemary Ruether sugiere que «no es que Dios sea imaginado como varón, sino que lo es como un varón guerrero de élite. Nunca se le imagina como un barrendero negro. Es importante no pasar por alto esto».³

A la luz de lo dicho, permítaseme adentrarme un poco en los diferentes modos en que hablamos tradicionalmente de Dios y qué pueden significar.

Están los nombres de Dios que se basan en las imágenes de las relaciones interpersonales. Dios como padre, como hermano, como esposo (no necesariamente de una mujer en calidad de novia/esposa; a veces del alma de un varón, a veces de la Iglesia entera). La más importante de ellas es tal vez la de padre, por lo central que ha sido en toda la tradición cristiana y por formar parte de una instrucción de Jesús: «Cuando oréis decid: Padre...». Uno puede toparse con este nombre de muchos modos. Puede criticarlo. Es biológica y específicamente machista. Tampoco es que esté muy próximo a la experiencia actual si lo que se quiere expresar son los rasgos tiernos y nutricios de Dios, el cuidado constante y amoroso. Muy pocos de los niños que crecen hoy en la Gran Bretaña tienen una experiencia así de sus padres. Considero harto interesante que el concepto de la primera persona de la Trinidad como alguien distante, justiciero y castigador, con el contrapunto de María como madre y de Jesús como hermano y amigo, surgió en Europa

2. Cita sacada de C. Miller and K. Swift, *Words and Women* (London, Penguin, 1979), una fuente de textos inapreciable para el tema en cuestión.

3. R. R. Ruether, en una entrevista con la autora, Agosto 1979. Evanston, Ill., y citado en S. Maitland, *A Map of the New Country* (London, Routledge, 1983).

por las mismas fechas en que los escritos cultos y los pensadores se iban urbanizando; esto es, a medida que el trabajo de los padres y la vida familiar se iban distanciando; la imagen cambió de contenido.⁴ Actualmente esas ideas acerca del cuidado y el cariño de Dios sería más apropiado relacionarlas con la imagen «madre». El peligro estriba en que esto sugeriría que el cuidado afectuoso es de alguna manera un rasgo femenino y que a los hombres les incumbe menos desarrollarlo. Habremos de andar con cuidado si queremos que los hombres crezcan como seres humanos solícitos.

El contenido positivo del imaginario-madre, a mi juicio, es de hecho mucho más básico. En nuestra sociedad «madre» expresa en realidad «la persona sobre quien recae la responsabilidad». Si queremos aplicársela a Dios, al igual que en nuestro ánimo está reclamar la autonomía necesaria respecto a nuestras madres, estamos diciendo también que Dios, como una buena madre, es alguien que otorga autonomía a cuantos intentan descargarla en él. Otro uso de «madre» es, por supuesto, la que da a luz; y esta acepción tiene mucho que decir a los cristianos. Dar a luz es crear una nueva vida con sudor y sangre, mediante un *laborioso* trabajo [en inglés *labour* = trabajo; dolores del parto]. Por supuesto que los hombres también crean la vida, al igual que las mujeres, y han de asumir sus responsabilidades al respecto (no es mi intención abandonar un mito escolástico para abrazar un mito «separatista-feminista»); pero lo hacen de distinta forma: con gozo y deleite. «Dijo Dios: “Haya luz” y hubo luz», se antoja una apetecible imagen de la creación eyaculatoria. Pero Dios también engendró una nueva vida, la nueva vida del Evangelio, tendido durante horas en la cruz, al antojo de peritos despiadados, la Palabra eterna reducida a gritos mudos, desangrándose en la oscuridad, abrumado por el sentimiento de desolación, zaherido por la duda mucho más de lo que uno pueda aguantar. Y después la alegría, la nueva vida, el sentimiento de misterio y de distancia. Pareciera como si el parto creador de Dios tal y como queda expresado en la pasión de Cristo (y reiterado en los rituales del bautismo) adquiriese mayor profundidad si aprendiéramos a escuchar las sagradas experiencias de las mujeres y dar crédito a la metáfora de Dios como madre.

Por otra parte, si circunscribimos nuestra relación con Dios a un intento más bien desesperado por extraer ternura de las piedras, estamos

4. cf. C. M. Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary* (London, Weidenfeld and Nicolson, 1976), un estudio detallado sobre cuánto cambian estas imágenes de valor afectivo a lo largo de la historia.

cerrando los ojos a una imagen de «padre» que, tal y como es nuestra sociedad (dada la opresión de las mujeres y su reclusión en el hogar), el nombre «madre» no es capaz de expresar con propiedad. El padre es, en cierto y fundamental modo, quien emancipa al individuo de la infancia y de lo privado, y le pone en contacto con lo social y lo histórico. Todos nos vemos obligados a forjar nuestra identidad en contra de la madre y de su amor; el buen padre es el que facilita este proceso (y lo ideal es que asuma la responsabilidad de su cuidado, liberando así tanto al niño como a la madre de cargar con ello).

Estoy tratando de decir que, dado el entramado social con que se revisten las palabras de significado, es muy complejo el uso de las imágenes madre/padre. Nunca podrá llegar a buen puerto si mantenemos que Dios es fundamentalmente una u otro, en su ser intratrinitario, independientemente de cómo comprenda la sociedad las relaciones entre ambos y con la prole en un contexto real y concreto.

Llegados a este punto, me gustaría mencionar de pasada que es curioso en qué contadas ocasiones aflora la imagen de Dios como niño. Contamos con el niño que *jugará* por siempre con nosotros. («Allí estaba yo... cuando asentaba los cimientos de la tierra, yo estaba junto a Dios como aprendiz, yo era su encanto cotidiano, todo el tiempo jugaba en su presencia, jugaba con la bola de la tierra»,⁵ dice *Sophia*, es decir, la sabiduría de Dios, o sea, Dios mismo). Pero también con aquel que nos despierta en la noche en demanda de atenciones cuando lo que nos apetece es seguir durmiendo, recordándonos continuamente las exigencias del amor; y también el inagotable celo divino y la necesidad que tiene de ser amado. Una vez más, sospecho que si no hemos explotado la densidad de esta imagen en su plenitud es porque al cuidado de los hijos y a los propios hijos se les ha dado una importancia muy inferior al del glorioso trabajo de la abstracción y la racionalización. Pero el adopcionismo es una herejía: en el recién nacido de Belén «le agradó residir a la plenitud de Dios» tanto como en el maestro taumaturgo.

La brevedad me obliga a no detenerme en las imágenes no-personales de Dios y cómo nos pueden acercar a modos más apropiados para referirnos a Dios. No olvidemos que la cultura que ha encerrado a Dios en sus propias imágenes es androcéntrica y sexista. Las mujeres se han visto tan rastreramente relegadas a meros elementos de la naturaleza que

5. Prov 8,30-31; [Traducc. de L. Alonso Schökel en *Nueva Biblia Española* (N. de los T.)]

a menudo nos sucede como si nos sintiéramos identificadas en los nombres impersonales que Jesús elige frecuentemente para designarse a sí mismo: el Camino, la Verdad, la Resurrección, la Vid. El orden de la creación y sus procesos son tan creados como lo somos nosotras, y no debiéramos descuidar una relación más estrecha con la misma imaginándonos como roca y crecimiento, como orden en las estaciones y como caos en el átomo.

Pero no quisiera pasar por alto la archiconocida reivindicación feminista de que Dios no puede ser imaginado en absoluto de modo satisfactorio mediante el recurrente lenguaje nominalista-esencialista. Existe también todo un lenguaje, tradicional como el que más, que capta a Dios en movimiento; Dios no ya como sustantivo, sino como verbo. Para los que ostentan el poder, aferrarse a un sustantivo eterno, un nombre eterno o un objeto eterno, encierra una clara intención, pues éstos se resisten a cualquier transformación o cambio radical. Las mujeres, junto con otros grupos oprimidos, han de invocar a Dios en cuanto verbo, proceso, acción, pues nosotras sí que vemos la necesidad de semejante transformación: la hemos sentido en carne propia. El Dios de los hebreos no es sólo «el Señor de los Ejércitos» sino también el «YO SOY», un puro verbo de existencia. Incluso pretendemos ir más lejos, para hallar modos de referirnos a Dios no sólo como verbo de existencia, sino también como verbo de *acción*. Bernardo de Claraval lo dijo de modo más claro de lo que yo podría hacer cuando describió al Espíritu Santo como el apasionado beso entre el Padre y el Hijo. Por mucho que uno considere «beso» como sustantivo, es en realidad un verbo, pues el beso sólo existe en el acto de besar. Hay siempre una tensión —en el buen sentido de la palabra— entre el Dios transcendente y el Dios inmanente. Estos dos polos los une, los llena el propio Dios como mediador que se derrama; Dios, el mediador de Dios, y Dios, también la mediación. Del mismo modo, cuando hablamos del Dios de la historia no estamos queriendo decir que Dios controle la historia desde *fuera*, sino también que Dios es el mismo proceso histórico, y en consecuencia estamos obligados a comprometernos con este proceso si reconocemos que estamos hechos a imagen de Dios. Ahora bien, como muy oportunamente se plantea Yeats: «¿Cómo distinguir al danzarín de la danza?».

Es curioso comprobar, en la tradición bíblica, que siempre que Dios es descrito como verbo, movimiento o proceso, se tiende a traducirlo a formas gramaticalmente femeninas que posibiliten la personificación. Tanto *ruah* (el espíritu creador de Dios) como *Sophia* (la sabiduría de Dios en acción) son femeninos. Y las mujeres del movimiento feminista

podrían añadir que la hermandad de mujeres es un proceso, no una sustancia, y que el verbo de esa hermandad es un modo de relación santo.

No creo, por último, que las mujeres posean destrezas ontológicas, o conocimientos o cualquier otra cosa que las haga esencialmente distintas de los hombres. Creer eso implica contrariar a los hechos (las mujeres pueden ser tan belicosas como cualquier hombre si se les presenta la ocasión; los hombres pueden ser tan tiernos y cuidadosos como cualquier mujer si les toca serlo), y cuestionar nuestra redención en la encarnación (pues lo que no es asumido por Dios en la humanidad de Cristo, no es redimido). Yo creo que las mujeres, merced a la mediación del lenguaje y por encima del mismo, experimentan el mundo de distinta forma, se relacionan con él de modo diferente, y la inmensidad de Dios requiere todas las experiencias que nos faciliten aprovecharnos de la vivencia y la mediación del amor y la justicia divina. Tengo la sensación de que a cierto nivel sería conveniente para las mujeres describir la inmanencia en términos propios y la transcendencia en términos ajenos, en metáforas masculinas. Los hombres tendrían que trabajar en otra dirección. Dios puede ser imaginado rico o pobre, blanco o negro, verbo o sustantivo, varón o mujer, dependiendo sólo de la relación que el interesado está intentando expresar en el momento en que lo hace. Pero esto no es posible mientras uno de ambos polos se considere socialmente como «mejor», superior, más santo, más poderoso... que el otro. El lenguaje que usamos reproduce y recrea las relaciones sociales que vivimos. En una palabra, el lenguaje y los modos de relación son tan políticos como las opciones teológicas. El esfuerzo por nombrar a Dios exige, mientras se lleva a cabo el intento, un compromiso político en favor de la justicia tal, que seamos capaces de experimentar y proclamar al Dios vivo, la vida de Dios y al Dios de la vida, de modo cada vez más libre y pleno.

Quiero terminar insistiendo en un punto: estoy convencida de todo lo que he escrito; no se trata de coger los viejos moldes y acuñarlos de nuevo con marchamo femenino. Eso implicaría una nueva servidumbre; mi intención es que el proceso sea siempre libre. Lo que yo percibo como importante, lo que en este momento nos parece verdaderamente importante en el proceso histórico, puede dejar de serlo alguna vez. Hay otras nomenclaturas genuinas, otras relaciones auténticas, aparte de las femeninas. No creo que Dios se vea ofendido por ulteriores y honestos intentos de dilatar y corregir los modos de relación aquí propuestos. Y ya que comencé citando a Alla Bozarth Cambell, me gustaría finalizar

con otra historieta suya que me invita a la esperanza y a la alegría y, mejorando lo presente, a la humildad. Es una historieta acerca de su ángel de la guardia:

Siempre había mantenido largas conversaciones con mi ángel, pero nunca había logrado verle con los ojos, así que invité a mi parlanchín acompañante a que se me apareciera. A pesar de las iniciales reticencias, que me molestaron, obtuve su consentimiento... ¡Miré y no podía creer lo que estaba viendo! Nada menos que la típica figurita de pelo dorado, alas y ropas blancas. Se me escapó un ¡Venga ya!.. y el ángel soltó una estruendosa carcajada. Se reía de mí. Luego dijo, con gentileza, pero sin dejar de reírse: «Recuerda que también tú eres un producto de tu cultura».⁶

□ El segundo artículo pertenece a la obra de Janet Morley, quien ha reunido en su *All Desires Known* (London, Women in Theology, 1988)²⁴ toda una serie de salmos, letanías, oraciones colectas y plegarias eucarísticas. En este ensayo reflexiona sobre cómo y por qué ha ejercitado ella el arte de escribir oraciones con lenguaje e imágenes femeninos para describir y dirigirse a Dios.

6. B. Campbell, Alla, *Womanpriest* (New York, 1978), p 209.

24. Véase también el artículo de J. Morley, «Liturgy and Danger», en *Mirror to the Church*, pp. 24-38; y su «The Faltering Words of men»: Exclusive Language in the Liturgy», en M. Furlong (ed.), *Feminine in the Church* (London, SPCK, 1984), pp. 56-70.

14

JANET MORLEY

La deseo con todo mi corazón

Se me pregunta qué sentido tiene escribir salmos y plegarias que llaman a Dios «Ella». La respuesta más simple es que muy a menudo lo he sentido como una necesidad devocional. Me educaron en la fe cristiana estricta y tradicional y, cuando, en contacto con el movimiento feminista, se me hizo ver que era tan adecuado llamar a Dios «Madre» como «Padre», al principio la idea me pareció curiosa, chocante incluso. Esa reacción visceral fue precisamente la que provocó mi interés. Intelectualmente hablando, pude ver que dicha idea era mucho más razonable de lo que mis sentimientos me inducían a creer. Mi educación literaria me había permitido concienciarme del enorme poder del imaginario lingüístico para moldear la percepción de las cosas; no soy yo quién para desdeñar la cuestión de qué palabras concretas pueden o no ser consideradas triviales o irrelevantes. Teológicamente, yo era capaz de ver lo inapropiado de *identificar* a Dios con la masculinidad real; entonces ¿por qué tendría que parecerme poco convencional, más aún equivocado, referirme a Dios en términos femeninos? Máxime si, tal y como las expertas feministas iban descubriendo, existe un importante venero de imágenes femeninas en la propia Biblia.

Analizando más a fondo mi ambigua reacción, junto con otras mujeres, comencé a percatarme de la estrecha conexión existente entre la percepción que yo tenía de Dios —condicionada por todo lo que el lenguaje masculino me transmitía en las oraciones, himnos y sermones— y el modo de relacionarme con los hombres y con las mujeres. Se me había inculcado que los hombres merecen mayor autoridad y estima que las mujeres; pues bien, eso estaba en perfecta consonancia con la autoridad que yo le otorgaba a Dios. Similar era la correspondencia existente entre mi experiencia como mujer en la sociedad, más aún como ejemplo del «punto de vista femenino» (más que humano), y mi experiencia de sentirme criatura, «otra» respecto a Dios. Algunas de nosotras comen-

zamos a luchar por un lenguaje más inclusivo en la liturgia, es decir, que incluyera tanto a las mujeres como a los hombres al referirse a los creyentes, y que minimizara el uso del pronombre masculino al referirse a Dios. Me di cuenta de que, de hecho, cuando hablaba de Dios iba abandonando el uso de los pronombres para evitar referirme a «él». Pero el problema, evidentemente, es que si atribuir un género a Dios es inoportuno, tampoco es aconsejable perder el sentido de Dios como alguien radicalmente personal. Y como no tenemos experiencia de personas que sean a-genéricas, es prácticamente imposible (y probablemente indeseable) imaginarse una así. Empecé a sentir que sería una buena idea, aunque todavía no lo había hecho, pensar a Dios tanto en femenino como en masculino.

Por último, se estaba dando en mí una creciente estima de lo importantes que habían sido en mi vida mis amigas, cuánto las quería, la importancia de su mediación para comprender el amor de Dios hacia mí. Todo ello iba cambiando el lenguaje de mi oración. A la postre, permitirme a mí misma adorar-«la», lo experimenté como si una esclusa de mi ser se abriera de repente, como un abrumador y terrible acto de renuncia. Algo parecido a mi experiencia de dar a luz a una niña después de dos niños; me había acostumbrado a la idea de que mi cuerpo, por alguna razón, tenía capacidad sólo para engendrar varones; fue todo un descubrimiento experimentar que también podía hacer lo otro. Lo mismo con mi oración. Este nuevo lenguaje e imágenes no los sentía ya como algo extraño o excepcional, un injerto en la espiritualidad tradicional. Al contrario, era una liberación de algo que durante mucho tiempo mis prejuicios me habían vetado. Mis escritos, por tanto, constituyen en parte el mantenido esfuerzo por comprender a ese Dios que el lenguaje exclusivamente machista me había acostumbrado a eludir.

Este breve repaso de mi proceso deja entrever algunas señales de la importancia de las imágenes que usamos en la oración. En concreto, yo creo que conviene advertir que la capacidad del lenguaje para ofrecer definiciones (a la larga un intento desesperado cuando lo que se trata es de definir a Dios) es menos crucial que su capacidad de impacto en nuestras percepciones, en cómo construimos el mundo y nuestra propia humanidad y en nuestras creencias. Así, pues, en consonancia con mi labor como escritora, intentaré esclarecer el *impacto* que las imágenes femeninas tienen en la oración.

Como ya he apuntado, introducir intencionadamente un pronombre, un motivo, una imagen femenina, es el primer índice de lo relegado que ha estado lo femenino en el lenguaje religioso tradicional. Lo chocante

que resulta es la mejor prueba de su anterior exclusión del discurso; si nuestra tradición es tan poco pródiga en servirse de imágenes femeninas para imaginarse a Dios no es por casualidad. De algún modo, lo que pasa es que nuestro discurso religioso se ha construido *en contra* de lo femenino; sólo así se puede explicar esa sensación inmediata de que las imágenes femeninas estorban. Pienso que lo que ha sucedido es que la noción que nuestra cultura tiene de «lo femenino», lejos de hacer pura y simple referencia a la mujer o a las mujeres concretas, está preñada de connotaciones. Connotaciones que son marcadamente negativas, y de ahí que no se considere apropiado evocarlas al hablar de Dios. Valga mencionar algunas: debilidad (es casi inevitable dirigirse a Dios como el Todopoderoso), sexualidad (son raras las ocasiones en que hoy se invoca a Dios como Amante) y, por decirlo de algún modo, el lado «oscuro» de la naturaleza humana, con sus emociones caóticas y misteriosas (Dios siempre se presenta como un Dios de luz, orden y estabilidad). Una serie de cualidades que nosotros, miembros de una cultura que siempre ha ponderado lo que se veía como características masculinas, preferiríamos ignorar.

Mi experiencia con grupos de mujeres que intentan juntas otro tipo de culto, es que afrontar la exclusión de lo femenino lleva a concienciarse de cosas que hasta ese momento se habían pasado por alto. Al preparar una oración de Adviento sobre el tema de la luz y la tiniebla, necesitaba palabras para alabar a Dios por la oscuridad de la espera, de los anhelos y de la asunción de riesgos. Constaté un vacío entre los materiales existentes y tuve que escribir mi propia oración. De ellos resultó la letanía «Oscuridad» que ha sido utilizada en distintos contextos, y parece tener el efecto de poner a la gente (en especial a los hombres) en contacto con áreas de vulnerabilidad y desconfianza de sí que no son fáciles de llevar a la oración. Asimismo, las imágenes sacadas de la pasión sexual no se encuentran fácilmente en los devocionarios (aun cuando místicos de épocas pasadas, como san Juan de la Cruz, las usaban con libertad). Un salmo mío que se dirigía a Dios como Amado, y que tiene mucho de poema amoroso, causa un gran impacto cuando se lee ante determinadas audiencias. No lo he utilizado en contexto litúrgico, sí en grupos concretos donde da pie a encendidas discusiones sobre el lugar de la sexualidad dentro de la espiritualidad. Parece, pues, que lo que está en juego es mucho más que una simple cuestión de pronombres masculinos o femeninos; y, usar imágenes poco familiares, especialmente imágenes que en un escrito convencional provocan sentimientos negativos, puede ayudar a una mayor amplitud de miras en el culto.

Hace unos años, estaba en una conferencia en la que se trataba este tema y una de las ponentes contó de modo conmovedor cómo la relación con su marido le había conseguido dar vida e importancia a la imagen de Dios-Esposo. En el diálogo posterior yo pregunté a los hombres allí presentes si podrían relacionarse con Dios de modo similar, como Esposa y un incómodo estremecimiento sacudió sus filas. Una de las consecuencias de no utilizar las imágenes femeninas de Dios es precisamente esa incapacidad para reconocer y valorar el caudal de experiencias y comportamientos femeninos que pueden acercarnos a Dios. Muchas mujeres han comprendido que la experiencia del embarazo, de amamantar y atender a sus hijos, constituyen valiosas imágenes de la solícita ternura de Dios hacia nosotros. Muchas podemos reconocer en nuestra relación con nuestra madre o nuestra hermana una compleja combinación de lealtad firme y de furia a duras penas expresable que bien puede servir de metáfora para ilustrar mejor nuestra relación con Dios. Muchas hemos hallado en nuestras amigas una fuente de inagotable paciencia, aguante y discernimiento, que reflejan lo que a menudo buscamos en la oración. Muchas descubrimos en la solidaridad con otras mujeres (que quizá no podrían decir lo mismo de nosotras) la experiencia de un Dios que se preocupa por los oprimidos y exige justicia humana. Pero si no encontramos las palabras que hagan sintonizar nuestra oración con nuestra experiencia de mujeres en cuanto tales, estaremos desvirtuando esa experiencia y negándonos refrescantes descubrimientos en la oración. El salmo con el que se cierra este artículo fue escrito para un taller de mujeres cuyo lema era «Maternidad y Dios», e intenta combinar los aspectos de ternura y riesgo que la maternidad (una actividad que no se limita a las madres biológicas) implica. Me fascinó la reacción de una mujer: «¡Esto me suena a lo que me dicen en las terapias!» Era una imagen en la que yo no había pensado, pero su respuesta ilustra qué inusuales imágenes pueden generar unas conexiones novedosas entre oración y vida.

Uno de los efectos del uso tradicional de la palabra «él» para designar tanto a un individuo varón como a un ser humano cualquiera, es que empuja a pensar que los hombres son la norma de un modo que las mujeres no lo son. De ahí que sea importante cambiar las resonancias en el uso del término «ella», sin que tenga que resaltar los atributos exclusivamente femeninos, sino que acabe siendo un modo neutral de referirse a una persona o al propio Dios. Una de las frustraciones que experimentan las mujeres «de cuota» en ámbitos profesionales o en los comités donde «hay que incluirlas», es que sólo se espera de ellas que

aporten el punto de vista femenino. Es como si las mujeres sólo pudieran estar en representación o hacer las veces de otras mujeres, y no de la raza humana en general. Poco conseguiríamos si el hecho de llamar a Dios «Ella» sólo despertase imágenes extraídas de roles exclusivamente femeninos. Desde mi punto de vista, no hay razón para que «Ella» no pueda «estar en lugar de» (pro-nombre) todo lo que queremos decir con la palabra «Dios», como lo hace (y deja de hacerlo) el pronombre «Él». Así, en una de mis plegarias litúrgicas, escrita sobre la falsilla del *Benedicite*, o Canto de la Creación, aunque no uso imágenes específicamente femeninas, he repetido el estribillo: «... bendice a tu creadora; alábala y glorifícala por los siglos».

Es particularmente importante utilizar lenguaje femenino cuando se tratan aspectos problemáticos de la naturaleza de Dios. Hace poco presencié los terribles sufrimientos soportados por un amigo que estaba muriendo de cáncer; me di cuenta de que le estaba preguntando a Dios en mi interior: ¿Cómo puedes permitir o infligir un sufrimiento tan carente de sentido? Al momento caí en la cuenta de que el Dios a quien increpaba y me oponía era aún exclusivamente «Él». En cierta medida me era más fácil luchar con un Dios a quien yo podía asociar con las fuerzas del patriarcado; cuánto más contradictorio hubiera sido enfrentarme a «Ella». No puedo limitarme a llamar a Dios «ella» tan sólo cuando pienso en lo que es tierno y nada problemático; caería en un nuevo tipo de dualismo. Si lo hiciera, estaría identificando la «alteridad» inasequible de Dios con la alteridad que experimento al relacionarme con lo masculino. Identificación que, por supuesto, ha sido favorecido el tradicional lenguaje masculino con respecto a las mujeres, pero se trata de un paralelismo equívoco. Es una «alteridad» errónea.

Job, en su agonía, ansiaba una oportunidad de disputar con Dios como un hombre lo hace con su vecino, cara a cara; pero comprueba que la absoluta desigualdad de poder y de perspectiva imposibilita el careo «porque Él no es un hombre, como yo». Sólo si estoy muy acostumbrada a usar el lenguaje femenino de Dios, asumiéndolo tanto cuando lo experimento distante, incomprensible y lejano, como cuando lo experimento caluroso, atractivo y materno, puedo comprender que ella no es una mujer como yo (y no precisamente porque ella sea «realmente» un hombre). Las mujeres precisamos, entonces, de imágenes femeninas en la oración no sólo para reafirmar nuestra identidad, sino para plantear con toda su dureza y profundidad algunos de los clásicos dilemas de la creencia religiosa, sin valernos de coartadas para huir de la quema.

Una de las objeciones más serias que se ponen al uso del lenguaje femenino para referirse a Dios es que está en *contradicción* con el genuino lenguaje tradicional cristiano, más aún, con el que usaba Jesús. ¿No supone dicho lenguaje una vuelta al paganismo, un culto a «la diosa»? Considero que abordar el lenguaje religioso de semejante modo es desconocer su naturaleza. En primer lugar, supone caer en un literalismo craso. Si se argumenta que las metáforas femeninas de Dios implican necesariamente creer en una deidad sexualmente femenina (una «diosa»), por la misma regla de tres los términos masculinos implicarían una deidad sexualmente masculina (un «dios»). Ambos hechos muy presentes en el mundo pagano, pero que la tradición judeo-cristiana siempre rechazó. De manera que debiera chocarnos tanto que muchos cristianos modernos se imaginen a Dios irreflexivamente como varón, como pretender confinar a Dios en moldes femeninos. Una vez más, no hay duda de que la enseñanza de Jesús sobre Dios enfatiza el término «Padre» o «Abba». Mas me resulta difícil creer que un judío, acostumbrado a tratar el sagrado nombre de Dios como algo inexpresable (de ahí la costumbre de utilizar una perífrasis en lugar de vocalizar el tetragrámmaton YHWH), se inclinara a inculcar un título dogmático y literal para Dios que fuera absolutamente adecuado a su ser. Está después el problema de que las palabras e imágenes no se dan en un vacío social: tienen una resonancia determinada en los que las pronuncian y en los que las escuchan. Si, como parece posible, el uso que Jesús hace de «Padre» pretendía acercar a la gente a una mayor intimidad con Dios, insistir en el uso exclusivo del término, aun cuando ya no connota intimidad, o se usa de hecho y deliberadamente para oprimir a las mujeres, acaba por ser contradictorio de por sí.

Efectivamente, yo creo que la terminología femenina es, por lo general, muy iluminadora en el debate sobre cómo debemos hablar de Dios, precisamente porque pone de relieve lo inadecuado de la misma. Si dicho lenguaje provoca «tropiezos» es que es apropiado. Mucho más peligroso y potencialmente idolátrico es el consabido lenguaje masculino que *se tiene por* transparente y literal. Pues el lenguaje religioso no puede ser sino de carácter metafórico; esto es, apunta analógicamente hacia una realidad que es, al fin y al cabo, inefable. El problema reside en que mucha gente considera la metáfora como algo *inferior* al aserto literal, o a lo sumo como una buena ilustración de lo que «realmente» significa. De hecho, como cualquier escritor creativo ha de reconocer, el lenguaje poético y metafórico es capaz de aportar mayor profundidad, densidad y mayor número de asociaciones que una sentencia «lisa y

llana». Y lo que hace de la metáfora un peculiar y apropiado vehículo para la verdad religiosa es que trabaja en dos vías a la vez. Primero, ofrece una comparación vívida e iluminadora. Es una especie de explosión imaginativa, lograda al poner juntas dos ideas de forma inesperada; pero simultáneamente, es imposible que el lector identifique ambas cosas. Así por ejemplo, es muy expresivo llamar a Dios «roca», porque es cierto que Dios es roca en muchos aspectos, y también porque es imposible *confundir* a Dios con una roca. La imagen puede ser usada y olvidada de inmediato; así es como debiéramos hacer con todo el lenguaje religioso. Creo que mi postura es en esto tradicional por completo; no es casualidad que los grandes místicos del pasado, cuyos atisbos en materia de espiritualidad siempre serán valiosísimos, tienden a combinar una preferencia por el silencio y una desconfianza respecto a *cualquier* formulación conceptual, con un estilo literario que es iluminador por lo sorprendente e inusual de sus imágenes (incluidas las femeninas). También a quienes consideran que el lenguaje no es del todo adecuado para hablar de Dios, les está permitido emplear palabras de marcado vigor, originalidad y amor.

Salmo

Dios es la roca firme en la que confío,
y en ella he puesto toda mi fe.

Latente en el seno de mi madre, ya me conocía;
antes de que mis miembros estuviesen formados, ella suspiraba por mí.
Ella recuerda compasiva todos mis movimientos,
y siendo yo aún invisible, ella ya me imaginaba.

Su fuerza me sacó de lo escondido;
fue ella quien me dio a luz.
Suyas fueron las manos que me sujetaron;
ella me puso al abrigo del pecho de mi madre.

Cuando balbuceo, ella articula las palabras en mi boca,
y cuando callo, ella ya ha entendido mi pensamiento.
Cuando grito y rabio, ella escucha mis súplicas y mis dudas.

Cuando tengo miedo, ella está a mi lado,
y cuando el terror me invade, no oculta su rostro.
Si me vuelvo contra ella, me contendrá,
y cuando me oponga a ella, igualará mis fuerzas.

Pero si soy complaciente, me hace frente;
cuando me aferro a la mentira, socava mi orgullo;
porque ella es celosa de mi integridad
y su anhelo no es otro que la verdad.

Ella es compasiva con los débiles
y levanta a los abatidos.
Pero confunde a los arrogantes y el colmo de su poder,
y tira por tierra al opresor;
desbarata los planes de los duros de corazón.

Dios se apiada de los caídos, ¿cómo no voy a quererla?:
desafía al prepotente, la deseo con todo mi corazón.
Dios es la roca en la que he puesto mi confianza,
en ella está mi razón de ser;
pues sin Dios no hay nada seguro,
y fuera de ella no hay salvación.

□ Por parte estadounidense he elegido dos ejemplos de una liturgista luterana, Gail Ramshaw²⁵, ex-presidenta de *The Liturgical Conference*. «¿Qué diré? Sólo puedo balbucir "A-A" pues no sabría decir otra cosa»; con estas palabras de Santa Catalina de Siena abre la introducción de su libro *Letters for God's Name* (Minneapolis, Seabury, 1984). Es un «silabario de la alabanza» del que conviene leer las letras Q y W.

25. Véase G. Ramshaw, *Christ in Sacred Speech: the Meaning of Liturgical Language* (Philadelphia, Fortress Press, 1986); y B. Wren, *What Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology*, (London SCM, 1989). Hay ya tres volúmenes disponibles del Lecionario en Lenguaje Inclusivo, para los ciclos A, B, C, preparado por un comité elegido por la Division of Education and Ministry, National Council of the Churches of Christ in the USA (un comité ecuménico, de cualquier modo) y publicados por The Cooperative Publication Association, John Knox, Pilgrim and Westminster Presses, 1985-1987. Algunos de los artículos publicados por los miembros del comité son: P. D. Miller, Jr, «The Inclusive Language Lectionary», *Theology Today*, 41:1(1984), pp. 26-33; y S. Brooks Thistlethwaite, incluye un Symposium sobre el tema «Inclusive Language and Linguistic Blindness», P. D. Miller, «The Translation Task», R. A. Bennett, «The Power of Language in Worship», y S. H. Ringe, «Standing Toward the Text», en *Theology Today*, 43:4 (1987), pp. 533-57. También está el *Making Women Visible: The Use of Inclusive Language with the ASB* (London, Church House Publishing, 1989). Para alguien como Rosemary Radford Ruether, no hay que ir muy lejos. Véase la valoración que ella hace en «Feminism and Jewish-Christian Dialogue: Particularism and Universalism in the Search for Religious Truth», en J. Hick and P. F. Knitter (eds), *The Myth of Christian Uniqueness: Towards a Pluralistic Theology of Religions* (New York, Orbis, 1987), pp. 137-48, especialmente p. 147, sobre por qué el desafío del feminismo al cristianismo «no puede lograr una respuesta adecuada simplemente recuperando o desechando ciertos textos bíblicos o con traducciones inclusivas. Las mujeres han de ser capaces de hacer oír sus propias experiencias de agonía y victimación, supervivencia, adquisición de poder y vida nueva, como lugares de la presencia divina y, amén de estas experiencias reveladoras, escribir nuevos relatos. Las feministas deben crear un nuevo midrash sobre la escritura o un «Tercer Testamento» en el que quepan relatos de la presencia de Dios en experiencias donde esa presencia nunca antes se ha permitido o imaginado, en una cultura religiosa controlada por hombres y definida por la experiencia masculina». En esta línea véase Rosemary Radford Ruether, *Womanguides: Readings Towards a Feminist Theology* (Boston, Beacon Press, 1985).

15i

GAIL RAMSHAW
Letras para el nombre de Dios – R y S-P(*)

R

¿Y si nuestro Dios fuera Reina de los cielos?

Si nuestro Dios fuera Reina de los cielos, quemaríamos incienso en su honor y coceríamos tortas para ella y nuestra oblación sería propicia.

Si nuestro Dios fuera Reina de los cielos, su corona reposaría sobre largos y rizados cabellos tornasolados y nosotros nos agarraríamos a ellos como si fuésemos mamoncetes para no caernos. Su resplandeciente rostro, fresco y suave, alegraría el universo. Y si fuésemos pobres, quitaría de su gargantilla ornada de perlas y ópalos y gemas de todo tipo, tal vez un ámbar para cubrir nuestras necesidades. El refulgente oro de su majestuoso manto sería lo que nosotros llamamos sol y el brillo de su traje de noche, la luna. Su reinado alcanzaría hasta los más recónditos rincones de las tinieblas; su hermosura derrotaría a los malvados y su sabiduría educaría al mundo. Su sangre regia nos conferiría divinidad. Nuestro nacer de nuevo en Dios sería una natividad desde el vientre divino. Los dolores del parto, una agonía necesaria: pues sabemos que la esencia del reino de nuestra Reina es el amor misericordioso. Nuestra muerte sería, como si niños fuésemos todos, volver al hogar materno. Nuestra vida sería, cual herederos designados, avanzar en el séquito de la Reina.

La poesía hebrea y la metáfora cristiana han perfilado la Majestad divina como rey. Pero un rey, dicen los cuentos de hadas, necesita una Reina. Había que compensar la balanza. La corte regia contaba con

(*) Las letras que figuran en el original son: Q y W; Q de Queen (Reina); W de Wisdom (Sabiduría) y de Word (Palabra); el castellano no nos ofrece dos palabras que comiencen por la misma letra para designar Sabiduría y Palabra [N. de los T.].

María, la Reina, con el hijo del rey en brazos, y casada con Cristo Rey. Ella fue la primera en entrar al reino de Dios, desde el momento de su nacimiento y desde el instante de su muerte aceptando la corona divina de la gracia. Como la Reina Ester, hace llegar nuestras peticiones al trono.

También es Reina la Iglesia, tan pronto casta, tan pronto meretriz, siempre deseada, la amante divina, casada con Dios y reinando con Dios sobre toda la creación.

También los rabinos hacían sus piruetas verbales y Dios reinaba como Rey acompañado del espíritu divino, la Ruah, o junto con la ley, la Torah, o con la sabiduría, la Hokmah, o con el santo lugar de la presencia divina, la Shekinah: nombres femeninos, una especie de reina al tanto del trono regio.

Pero también cabrían otra serie de imágenes. Su Majestad de cielos y tierra tiene entrañas de misericordia, es señoría de gracia y hermosura, alguien que da a luz a los herederos del trono: «En el atrio sagrado te di a luz, como a rocío en el seno de la aurora» (Sal 110).

El pueblo de Dios podría ser simbólicamente un hombre, tal vez el Hombre de la visión de Daniel, que sirve a la divina monarca asistiéndola en sus angustias cuando da a luz. O bien, su Majestad podría ser la Reina y todos nosotros ser María, generación divina, dinastía de Amazonas, compartiendo los dolores del parto del mundo: el primer nacimiento, la creación, un nacer para la muerte; y el renacimiento, la resurrección, un nacer para la vida.

La belleza de su Majestad siempre ha sobrecogido al mundo. Ella nos ha engendrado con dolor y nos ha amamantado con cariño; y nosotros, como niños judíos, llevamos su sangre y pertenecemos a la realeza puesto que fuimos regenerados en ella. Porque nuestro Dios es Reina de toda la tierra, y nuestra vida consiste en adorar su esplendor:

A ti levanto mis ojos,
a ti que habitas en el cielo.
Como están los ojos de los esclavos
fijos en las manos de sus amos,
como están los ojos de la esclava
fijos en las manos de su ama,
así están nuestros ojos fijos en el Señor, Dios nuestro,
esperando su misericordia (Sal 123).

Pero todo se vuelve amasijo de palabras, ruidos, gruñidos de adoración, ronroneos gatunos, balbuceos gárrulos y equívocos, alfabetos

gritados al abismo, precedidos de una oración que los ángeles se encargarán de transformar en cántico de alabanza.

S-P

Redactaron los escribas: «Al principio creó Dios...». Para empezar, era suficiente con dar el título de Dios, «Dios» a secas, el Dios que es Dios, y con declarar que Dios creó el mundo. Pero el lenguaje tiende a la especificidad: lo que consideramos significativo lo diferenciamos lingüísticamente de ideas afines, próximas o lejanas. De ahí que el simple nombre de Dios pronto se antojara limitado, insuficiente.

Y a la pregunta discriminatoria, «Pero... ¿cómo creó Dios el mundo?», los hebreos entonaron esta matización: «Él hizo el cielo con sabiduría, porque es eterna su misericordia» (Sal 136).

¿Qué puso Dios en juego al crear el mundo? Sabiduría. ¿Qué medios utilizó para crearlo? Sólo la sabiduría divina. Al menos tenemos un asidero para ese Dios inasible: la Sabiduría. Pues sabemos lo que es la sabiduría: las obras de la mente con un dejo de compasión. Podemos conocer un poquito, al menos, acerca de Dios: la sabiduría.

Tan ocupada tuvo la sabiduría divina la imaginación de los hebreos que acabó por dar a luz a una figura, una vigorosa mujer bien amueblada, surgida de la cabeza poética hebrea: Dama Sabiduría en persona, con quien Dios creó en el primitivo tiempo del origen de la creación. Dama Sabiduría fue la compañera de Dios, la ayuda que Dios buscó para crear el universo. Los escritores hebreos aplaudieron su criterio, celebraron su gran talla, elogiaron su hermosura. Esta primo-génita de Dios vigila los senderos de la vida y nos marca el camino de su morada divina. Más tarde, los hebreos grecoparlantes la llamaron *Sophía*, la Mujer Sabia, una personificación femenina de ese atributo esencial del Dios omnisciente. En algunos poemas adquiere rasgos tan vívidos y triunfales que es imaginada como la consorte divina, la auténtica mujer de Dios.

Pero la imaginación siguió también otros derroteros. A esa pregunta primordial, ¿Con qué creó Dios el mundo?, se le dio una segunda respuesta: «La palabra del Señor hizo el cielo» (Sal 33).

El Dios del Génesis hablaba: Haya... y hubo. Crea, no la mirada de Dios, ni un agente divino, sino la palabra hablada. Y se despliega así también una tradición sobre la palabra divina, la poderosa palabra que llama al ser cuanto nombra, la palabra que crea la realidad sacando orden del caos. A lo largo y ancho de las Escrituras hebreas se nos dice que

Dios habla. La palabra de Dios salva, condena, bendice, destruye. Es la palabra de Dios la que profieren los profetas, ascua ardiente en los labios, dulce rollo que se traga.

En el último de los libros veterotestamentarios, el Libro de la Sabiduría, unos judíos que escribían en griego casaron ambas realidades: *Sophía* y Logos, Sabiduría y Palabra, invocadas indistintamente como nombres de Dios. Sabiduría de Dios, Palabra de Dios (así la aclamamos). El Dios que es sabiduría y palabra es el Dios que nos conoce y que nos llama. El camino está trazado, el vocabulario está preparado, los sistemas conceptuales trabados, de tal forma que dos siglos más tarde puede escribirse el prólogo de Juan: Al principio (la historia repetida, renovada) existía la palabra, la creación personificada de Dios que creó el mundo con Dios, *Sophía* se hizo Cristo, el poderoso discurso hebreo trocado en Jesús. Todas las cosas se hicieron por él, dice Juan del Verbo.

Sabiduría, Palabra: asas para el sagrado trípode. Sabiduría, Palabra: Dios personificado con atributos humanos que son nuestro orgullo: nosotros, los únicos en la creación que al igual que Dios poseemos sabiduría, capaces de hablar palabras. Si bien Pablo escribe que la sabiduría de Dios es distinta a la nuestra: locura, necedad, insensatez. Y Marcos sugiere que si en algún momento fue elocuente la Palabra fue cuando soportó su pasión en silencio.

□ Un artículo de Gail Ramshaw de 1982 ha vuelto a ser publicado como penúltima contribución a su propia colección *Worship: Searching Language*. En él nos transmite lo que una liturgista piensa estar haciendo al reflexionar sobre el uso del lenguaje cristiano. Con él se cierra esta Segunda Parte.

15ii GAIL RAMSHAW El Género de Dios

¿Cómo designa a Dios el lenguaje humano? ¿Qué palabras reveladas ha canonizado la tradición, y cómo expresa e interpreta el creyente su relación con Dios? Se dijo: «No os hagáis ídolos o figuras esculpidas». Pues bien, más sólidas que la piedra, más resistentes a las iconoclastias que el bronce, son las imágenes esculpidas en el lenguaje teológico y grabadas en nuestras mentes y en nuestras oraciones. Siempre tenemos que preguntarnos si la tendencia del lenguaje teológico a la inmutabilidad es del todo saludable. Esta investigación versa sobre ese lenguaje teológico que designa a Dios «él».

Con la expresión *de divinis nominibus* (de los nombres de Dios) evocamos a Dionisio y a Tomás de Aquino.¹ Queremos conversar con los dos sobre las elaboradas metáforas del imaginario cristiano y los razonados discursos de los teólogos sistemáticos. Sabemos que los poetas y místicos cristianos tienen la rara habilidad de hablar a y de Dios con originalidad. Pero por definición su visión es particular y, si es cierto que admiramos la *via negativa* de un Dionisio o la alabanza de Jesús como Madre de una Juliana de Noruega, también lo es que no utilizamos sus escritos en la oración pública. Determinados vástagos del cristianismo más intrigados por la metáfora que por el dogma siempre han gustado de liberarse del lenguaje canónico, pero los gnósticos cayeron en el anatema, los indecisos se han extinguido y a Jung apenas se le podría calificar de miembro fiel de la iglesia. Un reciente estudio teológico de Heinrich Ott sobre Dios como persona advierte certeramente que los problemas a la hora de nombrar a Dios surgen en la conversación sobre Dios. Por eso encarece él la conversación *dirigida a Dios*.² Sin embargo,

escribe sobre la seguridad del discurso directo en un lenguaje que es sexista hasta la saciedad. Somos responsables, al menos, del lenguaje que imprimimos en las mentes y en las oraciones ajenas. Comprobamos, al igual que los cistercienses, lo inadecuado que es el lenguaje, pero, como ellos, también hemos de optar por un lenguaje con el que rezar fielmente.

Cada vez son más comunes los comentarios sobre la conveniencia o no de llamar a Dios Padre³ y, recientemente, algunas publicaciones han apuntado los peligros que entraña el llamar a Dios «él».⁴ Pero la investigación sería sobre el género de Dios no ha ido muy allá. Es mucho más fácil mantener una opinión apasionada al respecto que articular un argumento razonado o una solución razonable. Este estudio pretende abordar el problema del «Dios-él» conforme a estas cuestiones: ¿Cómo habla de Dios el lenguaje? ¿Cómo ha definido la tradición judeocristiana el género de Dios y por qué? ¿Cómo se traduce la cuestión del género en el inglés americano moderno? ¿Cuáles son las alternativas a llamar a Dios él? Si estamos de acuerdo en que el lenguaje acuñado lleva a una idolatría más sofisticada pero no menos culpable que la del becerro de oro, podemos seguir adelante.

«Todo lo que he escrito me parece mera sombra comparado con lo que he visto y se me ha revelado». Con estas palabras admitía Tomás de Aquino la inadecuación del lenguaje para describir a Dios, y abandonaba su trabajo en la *Summa Theologica*. Aunque hay quien sugiere que no precisamos palabras para dirigirnos a Dios desde el fondo de nuestro corazón, los humanos sí que necesitamos palabras aunque sólo sea para hablar juntos a y de Dios. Buscando las palabras más adecuadas al caso, nos volvemos primero a la tesis tomista sobre el lenguaje teológico. A pesar de su posterior desengaño con el lenguaje, y a pesar de su sexismo tan vituperado por los modernos más sensibles al tema, él investigó la nomenclatura de Dios con una claridad tal que iba a marcar cualquier intento posterior. Y es que, como la investigación histórico-

3. Por ejemplo, *¿Un Dios Padre?* J.-Baptist Metz y E. Scillebeeckx *Concilium*, 163 (Marzo 1981), y K. Stendahl, «Enrichment or Threat? When the Eves Come Marching in», en A. Hageman (ed.), *Sexist Religion and Women in the Church: No More Silence!* (New York, Association, 1974), pp. 117-23.

4. L. Russell, «Changing Language and the Church», en *The Liberating Word* (Philadelphia, Westminster, 1976), pp. 92-3; M. Sawicki, *Faith and Sexism: Guidelines for Religious Educators* (New York, Seabury, 1979), pp. 19-23.

1. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1.^a, 13.1.

2. H. Ott, *God*. traduc. de I. y U. Nicol (Atlanta, John Knox, 1974).

crítica ha mostrado, un pensador puede ser muy brillante sobre un tema (filosofía lingüística, pongamos por caso) por muy tozudo que sea en otro (la mujer, por ejemplo).

¿Cómo habla de Dios el lenguaje? En la filosofía lingüística del Oriente Próximo antiguo, una cosa carece de realidad antes de ser nombrada. Esta tesis ha sido adoptada por la filosofía moderna en la teoría de la interrelación entre lenguaje y realidad. Esto es: conocemos tal y como nombramos. Pero Dios, nos increpa el Génesis, es anterior al lenguaje. Lo divino trasciende lo humano, está por encima de las categorías. En algunas religiones, lo sagrado adquiere un rango tan alejado de lo profano que se ha desarrollado toda una terminología propia para su liturgia y su teología. Pero la auto-revelación de nuestro Dios en la historia y la encarnación de Cristo Jesús empuja a los cristianos a hablar de Dios al estilo vernáculo.

Un reciente estudio sobre el género de Dios sugiere que el cristianismo moderno puede hablar directamente de Dios y por ello no precisa valerse de antropomorfismos en el culto y en la teología.⁵ Late de fondo una optimista ingenuidad acerca de la madurez humana; semejante concepción no ha comprendido en profundidad qué es el lenguaje. El lenguaje humano no puede expresar la esencia de Dios, y su poder efectivo de comunicación con Dios no puede ir más allá de lo que la mente humana es capaz de abarcar. La pluralidad de lenguajes y estilos utilizan variadas técnicas para adecuarse a los distintos modos de culto o teológicos. El Aquinate comienza su disquisición sobre el lenguaje teológico describiendo el uso metafórico del lenguaje; también nosotros vamos a comenzar por ahí.

«La Sagrada Escritura nos transmite cosas espirituales bajo metáforas tomadas de cosas corpóreas».⁶ Hablamos de verdades divinas como si poseyesen categorías humanas; de modo que estamos hablando de dos cosas muy distintas (lo humano y lo divino) simultáneamente. El lenguaje teológico es metafórico en un alto grado: un lenguaje abierto a las asociaciones, las cuales ayudan a entender y facilitan el descubrimiento merced a las vinculaciones que establecen entre cosas tan dispares.⁷ «Se

5. S. D. Collins, *A Different Heaven and Earth* (Valley Forge, Penn., Judson, 1974), p. 217.

6. Tomás de Aquino, *Summa*, 1.^a. 1,9.

7. M. Searle, «Liturgy as Metaphor», *Worship*, 55 (1981), pp. 98-120; G. Ramshaw Schmidt, «Liturgy as Poetry: Implications of a Definition» *Living Worship*, 15 (Octubre 1979), no. 8.

dice que Dios no tiene nombre, o que está por encima de las nomenclaturas, porque su esencia trasciende lo que nosotros entendemos de él y los significados de los nombres que usamos».⁸ Pronunciamos las metáforas con absoluta humildad, creyendo en el Dios presente más allá de las palabras y conscientes de que nuestro hablar metafórico no es más que mera sombra.

Las metáforas pueden ser antropomórficas. Es decir, podemos hablar de Dios como si él fuera una mujer o un hombre o un niño o un pueblo. Le aplicamos pechos, o un arma poderosa, o un rostro resplandeciente. Usamos la personificación cuando le adscribimos a Dios características personales: ira, gozo, habla, edad. Las metáforas no-humanas son también comunes en la tradición judeocristiana. Curiosamente encontramos más fácil hablar de Dios como un animal o un fenómeno natural que como una mujer: tiene alas, vomita fuego. Los Salmos son audaces en objetivar la divinidad. «Roca» es una frecuente metáfora sálmica de Dios.

Tomás aplica al lenguaje metafórico el test de la contradictoriedad. «Pertenece al significado de "roca" el que es un ser meramente material. De modo que las palabras pueden ser usadas para Dios sólo metafóricamente».⁹ Dios es una roca: pero es evidente que Dios *no es* una roca. Tampoco tiene un rostro resplandeciente ni pechos repletos de leche. La fuerza de la metáfora puede jugarnos una mala pasada si creemos en el realismo de nuestro lenguaje humano. Adviértase que el Oriente siempre ha sido más pródigo que el Occidente en el uso de la *via negativa*, en decir lo que Dios-no-es. Pero incluso cuando decimos que Dios no es luz, estamos activando la técnica de la objetivación, a pesar del mentís.

Los profesores de literatura enseñan la interpretación adecuada del lenguaje metafórico. El lector debe ser honesto con la metáfora y no apurarla más de lo debido. «Somos los hombres huecos / Somos los hombres embutidos / Uno con otro apoyados / Llena de paja la mollera»¹⁰ no implica que seamos, al pie de la letra, espantapájaros. Ni hablar metafóricamente de Dios como madre significa que Dios sea, en esencia, medio mujer o que actúe de manera típicamente femenina. Hemos de ser muy cautelosos al representar a Dios sentado en su trono celeste, o

8. Tomás de Aquino, *Summa*, 1.^a. 13,1.

9. *ibid.* 1.^a. 13,4.

10. T.S. Eliot, «The Hollow Men», en *The Complete Poems and Plays 1909-1950* (New York, Harcourt, Brace and World, 1958) p. 60.

al pintar a Dios como dos hombres y un amorfo tercero. El lenguaje metafórico siempre necesita el test de la contradicción. Dios es como un padre, pero un padre que entrega a su hijo a la muerte. Dios es como una fortaleza, pero, como me defendía yo a mis dos añitos, «Dios no es una fortaleza; Dios es Dios».

En determinados contextos, nombrar a Dios «él» es metafórico. Las metáforas acuñadas que asocian a Dios con un rey deben usar «él» en el mismo tenor metafórico (aunque «majestad» suena más noble y en cuanto sexualmente neutro no exige un «él»). Reconocer la naturaleza metafórica del lenguaje del Dios-él sería más fácil si usáramos el del Dios-ella en construcciones semejantes. Es Dios en cuanto ella es quien nos llama por las sendas de la sabiduría. Pero las posibilidades de tal lenguaje metafórico son limitadas. Buena parte de las ocupaciones humanas (pastorear, impartir justicia, enseñar) al pasar a sustantivos concretos suelen adoptar el género masculino; por ejemplo: refugio. Si sólo las imágenes de la maternidad tienen garantizados pronombres femeninos, nos seguimos empobreciendo.¹¹ Pero incluso cuando el uso metafórico de pronombres se emplea de modo más creativo, sigue en pie el principio de la contradictoriedad: Dios no es él; Dios no es ella.

Ahora bien, tendríamos que ser más audaces al usar metáforas de Dios. Al descubrir metáforas imprevistas topamos con un Dios renovado. El lenguaje sorprendente invita a la conversión. Resucitar metáforas bíblicas no debiera ser tan controvertido o arriesgado como al parecer lo es. Adscribir a Dios una gama más completa de las actividades y emociones humanas; compensar la balanza del Dios de la fuerza que reina, con el Dios de la debilidad que sufre; objetivar a Dios; y, a la postre, negar estas imágenes mismas, alegando Dios-no-es: sirviéndonos de un lenguaje de Dios más abierto combatiremos la solapada idolatría del discurso tradicional.

La segunda forma que tiene el lenguaje de hablar de Dios es el analógico. El Aquinate entiende por analogía aquellas expresiones verbales mediante las que intentamos decir lo que pensamos. De tales asertos uno no puede postular el opuesto. «Palabras como “bueno” y “sabio” referidas a Dios significan algo de lo que Dios es realmente, pero lo significan imperfectamente porque las criaturas representan a Dios de modo imperfecto».¹² Al dicho «Dios es bueno» no cabe contrarrestarlo

con un «Dios no es bueno». Aunque nuestra categoría «bondad» es inadecuada para abarcar a Dios, usamos el lenguaje analógico porque merced a él intentamos expresar lo que pensamos. Tomás hace especial hincapié en que la revelación cristiana se sirve de la analogía, y no de otras vías, para definir. Es decir, buscamos en las Escrituras una descripción de Dios como bueno y desde ahí parte nuestra definición de la bondad. Esta adaptación del idealismo platónico viene en auxilio de la natural y errónea tendencia a imaginarnos un Dios a nuestra propia imagen y conforme a nuestro limitado lenguaje.

Hemos de ser humildes con el lenguaje aun cuando lo usamos con mayor cuidado, en el credo. Dios es llamado Padre no porque, como recientemente pregonaba un predicador fundamentalista, de otro modo la estructura de la familia americana acabaría por verse erosionada. Sino que Dios es llamado Padre porque en la tradición revelada Jesús llamó a Dios Abba, y nosotros nos esforzamos por acomodar nuestras palabras a tan extraordinario evento religioso. La inadecuada traducción de Abba por Padre pone de relieve que las palabras humanas no son más que un lejano eco de la realidad divina revelada en los relatos embrionarios de la fe.

El lenguaje trinitario es un lenguaje analógico. Los nombres de las tres personas de la Trinidad, el modo de nombrar las relaciones intratinitarias, utilizan un lenguaje que intenta expresar la autodenominación de Dios. Todo lenguaje acerca de las relaciones divinas es analógico. Cuando decimos que Dios no sólo se relaciona *ad intra*, consigo mismo, sino también *ad extra*, con la humanidad, estamos utilizando un lenguaje analógico. Determinados usos del lenguaje del Dios-él son igualmente analógicos. La revelación dice que el Dios judeocristiano es un ser-en-relación, al que se accede preguntando quién, no qué. La tradición ha intentado expresar esto rechazando el pronombre neutro y usando en cambio el pronombre «él», no como un pronombre definido en cuanto al género, sino como simple pronombre personal. La memoria histórica nos hace plantearnos si dicho intento sigue siendo viable.

Sólo cuando, como dice Wolfhart Pannenberg, se abre analógicamente al misterio, sólo cuando nuestro lenguaje sobre Dios conduce a una reverente doxología, quedan patentes los límites del lenguaje humano en su discurso acerca de Dios.¹³ Cuando en una homilía se busca un

11. R. M. Gross, «Steps Toward Feminine Imagery of Deity in Jewish Theology», *Judaism*, 30 (1981), pp. 190-92.

12. Tomás de Aquino, *Summa*, 1.^a 13,2.

13. W. Pannenberg, «Analogy and Doxology», *Basic Questions in Theology*, traduc. de G. H. Kehm (Philadelphia, Fortress Press, 1972), I, p. 215.

símil elemental de Dios mediante una anécdota de una relación padre-hijo o de un proceso de nacimiento, dicho símil está mermando a nuestro Dios. En la analogía siempre son mayores las diferencias que los parecidos. El olfato teológico para explicar el lenguaje analógico nos evita caer en distorsiones y nos ayuda a apuntar hacia la gloria de Dios. Si reconociéramos más a menudo a la hora de hablar que «él» es un pronombre personal del todo inadecuado para referirse a Dios, la dificultad sería mucho menor. En cambio, lo que oímos es una defensa vociferante de dicha designación masculina, como si de algún modo fuera verdad.

Edward Schillebeeckx dice que el kerygma rompe los moldes humanos.¹⁴ Considera que el lenguaje humano ha desarrollado un discurso de Dios, pero que el cristianismo se aparta tajantemente de ese lenguaje incluso cuando recurre a él. Para Jesús, escribe, usamos los moldes de Mesías y de Sabiduría; sin embargo, dichos moldes son palpablemente inadecuados, cuando no inapropiados, a la realidad dada a conocer en Cristo. De modo que con todo discurso sobre Dios, los moldes que nos provee el hablar humano son reformulados por la proclamación de nuestro Dios. No se trata sólo de que, como apunta Ian Ramsey, se dé una paradoja entre los distintos títulos divinos, que «Dios» y «Padre» se opongan recíprocamente y generen una tensión creativa.¹⁵ Sino que, como diría Schillebeeckx, los significados de las palabras quedan despedazados, «Dios» y «Padre» quedan triturados por la realidad de la cruz. Es hora de que examinemos el molde del Dios-él a tenor de su fracaso en la cruz.

Varios estudios recientes ofrecen cuidadosas indagaciones sobre cómo se ha ido perfilando el género de Dios a lo largo y ancho de la tradición judeocristiana. Leonard Swidler presenta un pormenorizado análisis de la relación entre el culto a Yahweh y el culto a Asherah y pasa después a enumerar toda una serie de referencias bíblicas, extra-bíblicas, rabínicas y cristianas sobre el aspecto «femenino» de Dios.¹⁶ Otros expertos han optado por dar cuenta del modelo masculino de lenguaje sobre Dios.¹⁷ Puesto que no procede aquí bajar a los detalles

14. E. Schillebeeckx, *Interim Report on the Books Jesus and Christ* (New York, Crossroad, 1981), p. 24, *passim*.

15. I. Ramsey, *Religious Language* (New York, Macmillan, 1963), pp. 203-5.

16. L. Swidler, *Biblical Affirmations of Women* (Philadelphia, Westminster, 1979), pp. 21-73.

17. Por ejemplo, P. D. Hanson. «Masculine Metaphors for God and Sex-

de un estudio histórico, sirva revisar los aspectos más importantes de la historia de la nomenclatura del género divino.

Todos los idiomas de la tradición judeocristiana tenían género gramatical. Es decir, todos los sustantivos y pronombres se adscribían, bien de modo natural, lógico o arbitrario, a la categoría gramatical denominada género. A veces el género gramatical de un nombre se explica por motivos poéticos y a veces se puede conjeturar por qué a determinados objetos inanimados se les asigna su género específico. Pero en los idiomas con género gramatical éste no reviste un significado con base real. Que una mesa sea de género femenino no significa que la mesa posea sexualidad de hembra o que esté asociada a una característica del reino femenino. El hebreo, el arameo, el griego y el latín tienen, todos ellos, género gramatical. En culturas politeístas, aplicar el género masculino a la palabra dios es evidente dada la existencia de la palabra diosa, que como en poeta-poetisa, constituye una forma diminutiva. Quizás el modelo cultural de dominio varonil en asuntos religiosos era una, o la, causa. Pero aún así la asignación del género gramatical masculino no prueba nada sobre la supuesta sexualidad del Dios judeocristiano. Los teólogos hebreos y cristianos han insistido en que su Dios no era ni de un sexo ni de ambos, sino que estaba por encima de la sexualidad. Gregorio Nacianceno se plantea en concreto la cuestión del género masculino de Dios y ridiculiza a quienes querían sacar de la designación de género una conclusión acerca de la sexualidad real de Dios.¹⁸ Tomás de Aquino, igualmente, al defender la expresión «Él, que es» como el nombre más apropiado de Dios, postula que el término «no significa una forma particular concreta, sino sólo la existencia a secas».¹⁹ Tomás considera aquí que el pronombre «él» no sugiere la forma del varón humano.

Discrimination in the Old Testament», *the Ecumenical Review*, 27 (1975), pp. 317-21. Y E. H. Pagels, «What Became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity», en C. P. Christ y J. Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (New York, Harper & Row, 1979), pp. 107-19.

18. Gregorio Nacianceno, «The Fifth Theological Oration: On the Spirit» en E. R. Hardy y C. C. Richardson (eds), *Christology of the Later Fathers*. The Library of Christian Classics vol. 3. (Philadelphia, Westminster, 1954), p. 198.

19. Tomás de Aquino, *Summa*, 1.^a 13,11.

Un segundo e importante aspecto de la situación histórica es que en el mundo antiguo, el Dios judeocristiano se erige en contra del politeísmo, en el que había una amplia gama de diosas. Tanto en el Antiguo como el Nuevo Testamento, Yahweh Dios, el Padre de Jesucristo, recibe un culto radicalmente opuesto al de una diosa y el kerygma bíblico incluye una polémica contra los ritos sexuales celebrados ante la diosa. Estamos estudiando en la actualidad los efectos de esta situación en el kerygma. Además, los documentos escritos y las pautas culturales sobre los que se desarrollaron el judaísmo y el cristianismo, apuntan ya un asumido y profundo sexismo, y estamos nada más que comenzando a ponderar hasta qué punto y en qué modos este sexismo cultural influyó en el pensamiento teológico y en su formulación.

Recientes estudios están mostrando la apertura de esta tradición sexista al género femenino de Dios. Piénsese en las consabidas referencias bíblicas a Dios como mujer. La tradición judía, dentro de su habitual reticencia a hablar directamente de Dios, confió cada vez más ese discurso a personificaciones femeninas de Dios. La Ley, personificada en la *Torah*. La presencia de Dios en la *Shekinah*, la Sabiduría en la *Hokmah*, y el Espíritu en la *Ruah*. No sabemos, sin embargo, hasta qué punto las personificaciones femeninas de estas palabras afectaban a la teología y al kerygma. No está claro si dicha tradición puede ser importada al inglés moderno o no, en el que esas palabras no son bajo ningún aspecto «femeninas». Quedémonos no obstante con la posibilidad de que incluso en una tradición así, un dios masculino poseyera características femeninas. Por último, aunque es iluminador y potencialmente instructivo tener en cuenta las tradiciones aberrantes, como los gnósticos, los místicos judíos o los temblones, quienes adoptaron medidas radicales sobre el tema del género de Dios, la idiosincrasia de estas tradiciones hace que cualquier intento por apropiarse de sus logros sea inviable.

El uso reciente de la palabra persona en relación a Dios ha estrechado más si cabe, por desgracia, el lazo entre Dios y sexualidad masculina. En las formulaciones cristianas clásicas, la palabra persona era un término técnico que venía a significar algo así como modo de ser. En Dios hay tres personas; es decir, Dios tiene tres formas de ser dentro del único Dios existente. Hay relaciones dentro de Dios. Las conversaciones del Padre y el Hijo tenían que ver no con las relaciones de Dios para con el creyente, sino con las relaciones intratrinitarias.

Pero en la última centuria la teología ha hablado de Dios como particular, e incluso de Dios como persona. En principio esto hacía referencia a las relaciones entre Dios y la humanidad. Y poco a poco,

hablar de Dios como persona se veía influenciado por las modernas definiciones de persona como un ser autoconsciente, y según de qué teólogo se tratara se podían acentuar muy distintas cosas al referirse a Dios como tal. Ott hace hincapié en la reciprocidad entre Dios y la humanidad.²⁰ Pannenberg define la persona de Dios como la no-manipulabilidad de Dios (una definición de persona excesivamente racionalista, añadiría yo).²¹ Pero el lenguaje sobre Dios como persona puede llevar a determinadas imágenes de Dios como una superpersona y, a la postre, con mayor facilidad aún, de Dios como un supermacho. Digamos por último que la palabra persona en el inglés norteamericano moderno está vinculada a la personalidad humana, lo que nos aboca a antropomorfismos del peor gusto.

En recientes debates sobre la ordenación de mujeres latía un peligroso ejemplo de ese uso erróneo de persona. De la vinculación del presbítero a Cristo se pasaba a hablar del presbítero como un símbolo de Dios, de modo que el sexo varón acaparaba no sólo a Cristo sino, de modo esencial, también a Dios.²² Pero Richard Norris subraya el concepto de unidad de la divinidad que hay en el credo y demuestra que incluso la sexualidad del Jesús hombre no tiene una significación especial en el ser de Dios.²³ Podemos llegar al acuerdo de que, aunque algunos idiomas asignan un género al término Dios, no hay una sexualidad —masculina, femenina, o ambas— inherente al Dios judeocristiano; de que cualquier aserto metafórico que sugiera semejante sexualidad debe ser matizado; y de que todas las afirmaciones analógicas han de explicarse a la luz del principio teológico de que Dios está por encima de la sexualidad.

¿Y qué pasa con el género en el inglés norteamericano actual? El anglo-sajón, la familia lingüística hablada en las islas británicas en torno al año 1000, era una lengua no flexiva con género gramatical al igual que sus antecedentes germánicos. El Dios cristiano llegó al anglosajón, y quedó encasillado en el género masculino, traducido así de las lenguas cristianas maternas. A lo largo de los siglos el inglés se ha ido convirtiendo en una lengua cada vez menos flexiva. Ahora sólo conservamos

20. Ott, *God*, 42.

21. Pannenberg, *Basic Questions*, *op. cit.*, I, p. 232.

22. U. T. Holmes, «The Feminine Priestly Symbol and the Meaning of God», *The Saint Luke's Journal of Theology*, 17 (1974), p. 7.

23. R. A. Norris, Jr, «Priesthood and the "Maleness" of Christ: Trinity and Christology in the Fathers», *Pro and con on Ordination of Women*. Report and Papers from the Anglican-Catholic Consultation, pp. 75-6.

vestigios del antiguo sistema de la declinación de nombres y pronombres y de la conjugación de verbos. Una variable gramatical que ha caído por completo en desuso es la de género. A los nombres ya no se les asigna arbitrariamente esa categoría que llamamos género que influye en la selección de pronombres y en los morfemas verbales conforme a las reglas de la concordancia. El inglés norteamericano moderno funciona por completo con lo que los gramáticos denominan género natural. Esto es, un ser animado hembra será «she» [ella], un ser animado macho será «he» [él], y cualquier otro «it» [ello].

Los manuales de estilo de las editoriales, especialmente las dedicadas a literatura infantil y escolar, indican la situación del lenguaje en cuanto al género. Por supuesto que estas transformaciones profundas del sistema de género no son aún lugar común en América. Pero observamos un movimiento, ya legislado en lugares relevantes, que va consiguiendo prescindir de la categoría de género en el inglés norteamericano. Los manuales de estilo de editores tales como Macmillan y McGraw-Hill establecen las siguientes normativas:²⁴ «man» y sus compuestos ya no son aceptables como términos de género; palabras como *ship* [nave] y *country* [región] son «it» y no «she»; los oficios no han de ser clasificados por sexos; los títulos ocupacionales no se especificarán sexualmente (¡excepto donador de semen y ama de cría!); las emociones humanas y los modos de comportamiento no serán estereotipados por sexos; las formas femeninas de las palabras que las tengan (poetisa) han de ser abandonadas. Estos manuales ponen de relieve que el «he» genérico que engloba a ambos géneros ya no es admisible; póngase la frase en plural [en inglés *they* es tanto «ellos» como «ellas»]; sustitúyase «he» por «one» o bien por «*he or she*» [él o ella] (como en «*one or the other*»); altérnese «he» con «she». Un índice de la fuerza de estos cambios es la norma del Consejo Nacional de Profesores de Inglés que, salvo en el lenguaje más estrictamente formal, «*their*» [en principio, posesivo plural, pero indistinto para el masculino o el femenino] es preferible a «*his*» [posesivo singular masculino] como posesivo singular.²⁵

24. «Guidelines for Equal Treatment of the Sexes in the McGraw-Hill Book Company Publications», McGraw-Hill, 1974; «Guidelines for Creating Positive Sexual and Racial Images in Educational Materials», Macmillan, 1975; «Eliminating Stereotypes», Houghton Mifflin, 1981; y «Guidelines for Improving the Images of Women in Textbooks», Scott, Foresman & Co., 1974.

25. A. Pace Nilsen, *et al.*, *Sexism and Language* (Urban, Ill. National Council of Teachers of English, 1977).

Quizá la insularidad de la Iglesia ha provocado que estos cambios nos cogieran desprevenidos. ¿Son conscientes los clérigos que predicán sobre la «salvación del hombre» de que para los niños la palabra *man* [hombre] ya no significa «ser humano»? Se exige que se den cambios sencillos y radicales en nuestro modo hablar. Por ejemplo, puesto que Dios no es un ser macho, no hay necesidad de utilizar la palabra diosa. Más aún, los términos «masculino» y «femenino» entrañan más problemas de lo que parece, aun siendo de las palabras más marcadas sexualmente del lenguaje. Decir que el cuidado de los hijos es un atributo femenino será apropiado en una discusión acerca de los arquetipos de Jung, pero semejante estereotipo sexual no libera ni al hombre ni a la mujer; agudiza más la división cultural entre mujeres y hombres; y algunas editoriales respetables lo encontrarían inaceptable para los niños.

Es hora ya de romper el molde del Dios-él. El abandono del género gramatical en el inglés norteamericano moderno está forzando al lenguaje religioso a alterar su terminología, un cambio al que la Iglesia lamentablemente se resiste. Si cada vez más, en el inglés norteamericano «he» [él] denota sexo varón, referirse a Dios como «he» se convierte en un craso asunto de idolatría y constituye un tema de mayor transcendencia que intentar compensar lo masculino con imágenes femeninas o que adscribir a Dios una gama más completa de características humanas. Lingüistas angloparlantes hace mucho que propusieron opciones de pronombres agénéricos, desde aquel «*thon*» acuñado en 1859 por Charles Converse, hasta la reciente propuesta de «*tey-ter-tem*», como pronombres de sujeto, posesivo y de objeto, respectivamente.²⁶ Pero semejante cambio pronominal, aunque atractivo, es inverosímil en un futuro inmediato, y los teólogos y la gente de iglesia no están por la labor. Aun confiando en un cambio así, similar al del desuso del «*thou-thy-thee*» [de uso casi exclusivamente religioso, referido a Dios, como nuestro «vos»], necesitamos un plan para el presente. Permítasenos repasar las opciones, que por desgracia no son muchas.

Es un dato central de la tradición judeocristiana que Dios no es un ser «*it*»; y aunque Dionisio llamaba a la Divinidad «*it*» con reverente temor, nosotros no nos proponemos referirnos a Dios como «*it*». «*It*» se usa para personas solamente cuando se trata de bebés y de cadáveres, y nada nos anima a creer que «*it*» será usado en el futuro como un pronombre personal no sexuado.

26. C. Miller and K. Swift, *Words and Women: New Language in New Time* (Garden City, New York, Doubleday, Anchor, 1977), pp. 116-19.

El tercer pronombre singular que nos queda es «*she*». Hay quien sugiere que «*she*», puesto que incluye la palabra «*he*», sea usado como el pronombre genérico que estamos buscando. (Cuando una oye con qué facilidad se descarta esta sugerencia, le queda lamentablemente claro que cualquier connotación sexual de un pronombre genérico tiene excesiva relevancia). Si «*she*» llegara a convertirse en un pronombre genérico, habría que llamar a Dios «*ella*». Pero esto es muy improbable.

Desde diferentes ángulos se hace oír la sugerencia de que Dios-Espíritu Santo sea llamado «*ella*».²⁷ En hebreo, Espíritu, *ruah*, es femenino, y algunos ven en el Espíritu características específicamente femeninas. Pero sería como salvar las apariencias, pues de lo que se trata es de buscar un pronombre inclusivo para Dios y no sólo para Dios-Espíritu Santo. Asignando «*él*» a las dos primeras personas de la Trinidad y «*ella*» a la tercera se reforzaría más si cabe la idea de Dios como un ser sexuado. Un Dios Espíritu Santo «*ella*» es inaceptable no porque nuestro Dios se quedaría sólo con un tercio de femenina, sino porque debemos hablar de Dios con la mayor precisión posible, y Dios no es (tal y como el inglés norteamericano los usa hoy en día) *he* ni *she*.

Aunque sí hay ocasiones en que «*ella*» puede usarse metafóricamente para nombrar a Dios. El uso de «*ella*» pone de inmediato de relieve la inadecuación del «*él*». Tales metáforas se hallan más fácilmente en las imágenes de la himnodia o en los ejemplos de una homilia. El Dios Espíritu Santo debiera ser «*ella*» más a menudo que el Dios Hijo, aun cuando nuestra tradición ofrece ejemplos del Hijo como Dama Sabiduría y Madre Iglesia. Como ya hay ejemplos de ello, lo único que precisamos es ampliar la imagen de modo que incluya también los pronombres. Es más, la fe en Dios como el Abba de Jesús, la proclamación de los credos trinitarios y la veneración de María como Madre de Dios, no implican que la primera persona de la Trinidad no sea también la madre del creyente y la madre de la creación (dos cosas muy distintas). Sin embargo, alternar el uso de «*él*» y «*ella*» referidos a Dios en giros metafóricos es sólo una solución parcial, y un lenguaje así siempre requiere que se le aplique el test de la contradictoriedad de Tomás de Aquino: Dios no es él, Dios no es ella. Los escritos teológicos formales serían más oscuros si cabe de lo que ya lo son si se hiciera un uso arbitrario de los pronombres. Después de todo, un pronombre está destinado a ser

27. Por ejemplo, J. G. Williams, «Yahweh, Women, and the Trinity», *Theology Today*, 32 (1975), p. 240.

una abreviatura muda e invisible. El mero reconocimiento del sexismo de nuestra estructura pronominal nos obliga a tener en cuenta todos los pronombres.

Sobre el pronombre «*they*» [ellos/ellas]: los gramáticos modernos consideran que *they* se usa regularmente en el lenguaje hablado como un pronombre genérico singular. Algunos prevén, incluso abogan por que *they* sea sancionado oficialmente como singular.²⁸ No obstante, aun si se diera semejante cambio lingüístico, *they* no sería un pronombre aceptable para Dios. Ciertamente que en la tradición hebrea uno de los nombres de Dios, *Elohim*, es plural, pero un plural con valor de singular. El histórico acento de la tradición judeocristiana sobre el monoteísmo nos obliga a rechazar cualquier pronombre que connote pluralidad.

Desestimar *it* y *they*, aguardar ese hipotético *tey*, y alternar *he* y *she*, se antoja una solución no muy halagüeña. Nos incumbe a nosotras eliminar por completo del inglés norteamericano el uso explicativo de los pronombres referidos a Dios. Un creciente número de creyentes para quienes este es un tema de conciencia, en sus escritos y en su conversación prescinden por norma del uso de pronombres masculinos. Sus conferencias no resultan por ello torpes, ni sus escritos desmañados. Testimonian que no es tan costoso aprender a hablar y a escribir acerca de Dios sin mencionar esos pronombres sin que la audiencia sea consciente de ello. Como con cualquier traducción, basta con que uno sustituya una palabra por otra. Cualquier frase es susceptible de reformulación. El adjetivo «*divine*» es muy útil en construcciones posesivas. «*Godself*» [Dios mismo] funciona bien como reflexivo.²⁹ La extrañeza que puede producir al principio ayudará a concienciar a la gente sobre cómo hablamos de Dios y a evitar imaginarse a Dios como una superpersona.

El asunto no radica en si es posible hablar y escribir con claridad y fluidez sin llamar a Dios «*él*». De ello ya hay amplias y elocuentes pruebas. Pero sigue habiendo también demasiados teólogos y gentes de Iglesia que se niegan a tomarse en serio el tema y no hacen nada por cambiar su forma de hablar. Si hubiera evidencia de que la Iglesia está contra una imagen machista de Dios, no se les daría importancia a

28. A. Bodine, «Androcentrism in Prescriptive Grammar: singular «*they*», sex-indefinite «*he*», and «*he or she*», *Language in Society*, 4 (1975), p. 141.

29. Por ejemplo, J. F. White, *Introduction to Christian Worship* (Nashville, Abingdon, 1980), pp. 12.18, *passim*.

eventuales deslices y se vería con buenos ojos el uso metafórico de «él» y de «ella». A consecuencia del movimiento *Black Power*, los americanos educados quitaron de su vocabulario la palabra «Negro» [en castellano en el original]. Algo así sería posible si la motivación fuera ganando enteros.

Lo que se pide no es la decisión de cambiar el propio vocabulario, sino una nueva percepción de Dios. Si seguimos pensando en las tareas humanas estereotipadas en masculinas o femeninas, lo que tenemos que hacer es luchar contra la tendencia a llamar a un cartero «él» y a una criada «ella». Pero si pensamos en dichas tareas como algo no específicamente sexuado, entonces trabajar en correos o en el servicio doméstico quedarán liberadas de las categorías de sexo. Si volviéramos a encontrarnos con el Dios de la zarza ardiente, con el Dios que divide las aguas y derrama el maná, el Dios de las alas (la madre águila enseñando a volar al aguilucho, la mamá gallina protegiendo a sus polluelos) el Dios de la cruz, nos veríamos abrumados por el Dios al que ponemos en solfa por la inadecuación del «él» y nos esforzaríamos por ser más meticulosos a la hora de hablar. Cambiar el modo de hablar es una tarea grata si sigue a una conversión de la mente.

Algo distinto es traducir la Biblia o tratados teológicos; es más difícil que renovar el propio discurso. Por supuesto, las traducciones bíblicas han de ser versiones fieles al lenguaje original. Pero la traducción nunca viene dada como algo evidente de por sí. Hasta qué punto los conceptos originales exigen una traducción, en especial para el leccionario litúrgico, es una cuestión harto compleja. Conceptos tales como unidades de medida trasnochadas (leguas, palmos), se admite sin objeción que hay que actualizarlos, pero en cuestiones más delicadas no es fácil ponerse de acuerdo hasta qué punto son traducción o glosa. Durante las próximas décadas, mientras no se logre cierto consenso sobre el particular, todos podemos ser, al menos, cuidadosos con nuestro modo de hablar, dando prueba así de que tiene sentido nuestro propósito. Mientras tanto, los lingüistas convencidos de ello deberían emprender la magna tarea de retraducir los clásicos de la teología cristiana. Una meticulosa traducción de las obras teológicas liberará al estudio del cristianismo de buena parte de su cuño machista.

Afortunadamente hay un campo notablemente libre de la dificultad del Dios-él: la oración pública. Como la Liturgia se dirige a Dios directamente en segunda persona, cuenta con pocos pronombres en tercera persona, que son los que causan nuestra inquietud. El arcaico *thou-thy-thee* [vos-vuestro-os] se ha visto reemplazado casi unánimemente por *you-*

your-you [tú-tu-te/ti] de modo que al menos en la conversación directa con Dios se habla en un inglés norteamericano actualizado. Que nos sirva de consuelo: si seguimos cohibidos al predicar, al hablar o al escribir, no tenemos por qué mostrarnos tan cohibidos al rezar. Pero desde nuestro intento por encontrar un nuevo modo de hablar y escribir resultan cada vez más atractivos los circunloquios hebreos para el nombre de Dios. Quién sabe si, al final, convendremos en escribir, en lugar del nombre de Dios, sólo sus cuatro consonantes, y en lugar de verbalizarle, recurrir al silencio monástico.

Resumiendo:

1. Los antropomorfismos, en la medida en que se usen para describir o para nombrar a Dios, han de ser considerados metáforas y explicados en clave poética. Deberíamos compensar las imágenes masculinas con imágenes femeninas, así como servirnos de la objetivación y reclamar la *via negativa*.

2. La terminología de las relaciones humanas, en la medida en que se use para describir o nombrar a Dios, ha de ser considerada un lenguaje analógico y explicada en clave teológica, en la que se cifran las definiciones teológicas.

3. Para nombrar al Dios cristiano se impone un uso paradójico del lenguaje humano. El mensaje de la cruz rompe los moldes humanos.

4. El lenguaje masculino o femenino usado para describir o nombrar a Dios nunca debe implicar o postular una sexualidad masculina o femenina de Dios. El uso de «persona», bien aplicado a las tres personas de la Trinidad, bien a Dios como persona, nunca debe implicar la sexualidad que le es inherente.

5. El inglés norteamericano moderno tiende a sustituir el género gramatical por el género natural. Esto es, decir género es decir sexualidad. En la medida en que esto es cierto, el lenguaje expositivo no puede referirse a Dios como *he* [él].

TERCERA PARTE
Consecuencias prácticas

□ Uno de los más importantes esfuerzos de reflexión retrospectiva sobre la tradición cristiana proviene del que ha permanecido dentro de la Iglesia católica o cercana a la misma así como de la Iglesia Femenina de Estados Unidos (Women Church). En este asunto, más de un lector puede que se sienta incómodo a la vista de las alternativas que se ofrecen y que no encuentre la energía necesaria para tomar las cosas tan en serio como para trabajar por el cambio. Pienso que tendríamos que preguntarnos seriamente por qué Mary Daly, que escribió en 1968 *The Church and the Second Sex [La Iglesia y el segundo sexo]*, es considerada una extraña por todas las mujeres que han permanecido fieles a la tradición cristiana. Mary Daly se ha convertido en la crítica más incisiva, sin hacer concesiones a nadie, que le ha abocado a autoexcluirse del cristianismo, al escribir *Beyond God the Father [Más allá de Dios padre]* en 1973, reeditado (en 1986) con una nueva introducción y publicado en el Reino Unido por «The Women's Press», lo mismo que «Gyn/Ecology» (Gin/ecología) de 1978 y «Pure Lust» [Lascivia pura] (1978). Los trabajos de Daly son determinantes en la manera de percibir la tradición, como nadie es capaz, ensanchando y haciendo más profunda la línea divisoria entre aquéllos que todavía esperan encontrar suficientes alicientes dentro del cristianismo, como para permanecer dentro, siempre esperando y trabajando por el cambio y aquéllos que han descubierto, o simplemente dan por hecho, que no hay manera de encontrar tales alicientes.

La antropóloga Gwen Kennedy ha escrito sobre la socialización religiosa de las mujeres en las subculturas de Estados Unidos tanto a nivel verbal, racional, como a nivel invisible o de conducta privada. De los tipos de culturas religiosas que encontramos, desgajadas de su ambiente natural europeo y trasplantadas a Norteamérica, hablando de la cultura mediterránea, ella la caracteriza como un universo sumamente ordenado y jerárquico, con una institución regida totalmente por prelados varones, que ensalza mucho el honor de la familia y del linaje, que rinde culto a la maternidad, idealiza a la mujer y que

se asemeja a edificios diseñados para protegerse del exterior y mantener en su interior a las mujeres.¹ Beverly Wildung Harrison ha señalado que, en la Iglesia Católica Romana, las órdenes y la ordenación todavía se entienden en clave de mediación sacramental pública. «En estas iglesias, las pautas sexistas se legitiman a nivel simbólico hasta tal punto, que las mujeres que luchan por el cambio dentro de ellas necesitan dotarse de valor y ser conscientes de la gran carga emocional que sus demandas implican, ... donde el *patriarcado* y la mediación pública de la gracia están tan íntimamente ligadas, surgen, ciertamente, serios problemas».²

Marjorie Reiley Maguire publicó un artículo sobre Catholic Women and the Theological Enclave [«La mujer católica y el enclave teológico»] en la revista *Christian Century*, 3-10 febrero de 1982, págs. 109-11, en el que describe, cómo un nuevo interés por la teología después del Vaticano II indujo a muchas mujeres a meterse en los seminarios (¡semilleros!), mujeres que, con el tiempo, vendrían a presentarse a oposiciones para las cátedras de enseñanza en igualdad de condiciones que aquéllos que les habían preparado. En su bagaje llevaban nuevos planteamientos sobre la liturgia, sobre el valor del conocimiento afectivo, sobre la educación religiosa de las mujeres y de los niños, sobre su exclusión de las «funciones de dirección y formación espiritual». Todos estos campos comienzan a ser abordados por la Iglesia Católica Romana del Reino Unido, donde el libre acceso a los institutos no confesionales de Enseñanza Superior, con sus departamentos de estudios religiosos y de teología, ha mitigado en cierto modo el problema. Así, ha sido posible, por ejemplo, presentarse a oposiciones para puestos en facultades de teología no católico-romanas!

Merece la pena fijar la atención en el capítulo 22 de *Ministry and Mission: Propuestas para una política nacional de formación permanente de los sacerdotes* (publicada en la circular 87 de 1987 por la Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales). Aquí se reconocía el hecho de que una proporción muy importante de los ministerios laicos permanentes eran ocupados por mujeres, reflejando la forma de cam-

1. G. Kennedy Neville, «Religious Socialization of Women within US Subcultures», en A. L. Hageman (ed.), *Sexist Religion and Women in the Church: No More Silence* (New York, Association Press, 1974), pp. 77-91.

2. B. Wildung Harrison, «Sexism and the Contemporary Church: When Evasion Becomes Complicity», in Hageman, *Sexist Religion*, op. cit., p. 200.

biar la posición de la mujer en la sociedad y en la Iglesia, aunque se sigue esperando que las mujeres jueguen todavía un papel limitado. El escritor, (un laico y filósofo católico) proseguía así:

Esto es muy de lamentar; deben cambiar mucho más las actitudes y las prácticas para que la mujer participe plenamente en la misión de la Iglesia. Las mujeres deben ser bienvenidas en la tarea de la formación de los sacerdotes. Tienen talentos, habilidades y conocimientos que compartir y su contribución será esencial si se quiere que los futuros sacerdotes progresen en madurez humana y abandonen las posturas irracionales de dominio masculino.

Esto no tiene pretensiones tan altas como las de aquéllos que propugnan la plena integración de la mujer en el sacerdocio, pero las versiones norteamericanas a este respecto han acelerado los procesos y han hecho que se produzca la situación a la que se refiere Marjorie Reiley Maguire. Esto no es sólo un problema para los laicos, en el sentido poco reflexivo en que usamos la palabra, que preocupe a autoras tan dispares como Letty Russel³ y Sara Maitland. La Iglesia Católica de Norteamérica también tiene que entenderse con sus mujeres «religiosas», tan formidablemente bien educadas y cultas, todas ellas irremisiblemente «laicas», simplemente en virtud de su sexo. Irene Woodward, de las Hermanas de los SSmos. Nombres de Jesús y de María,⁴ escribe que las mujeres se educan dentro de una Iglesia que se sitúa en una sociedad que intenta vivir el sueño americano, en una praxis que les decía que todo era posible; que siempre había nuevas fronteras que conquistar en una sociedad donde se valora la iniciativa privada y la expresión de las propias opiniones; y que tenían derecho a participar en los procesos democráticos y a determinar el rumbo de la política allí donde vivían. Ya diez años antes del Vaticano II, se habían hecho grandes progresos en la formación profesional de las «religiosas» y desde 1943 habían ocupado cátedras de enseñanza para postgraduados en Teología católica en la Facultad de Santa María, íntimamente vinculada a la Universidad de Notre Dame, India-

3. Como en L. Russell, *Household of Freedom: Authority in Feminist Theology* (Philadelphia, Westminster, 1987).

4. I. Woodward, *The Catholic Sisters of the United States: Signs of Contradiction or Signs of the Times?* Pro Mundi Vita: Dossiers 4/1986; y véase M. E. Hines, «Women Religious in Transition», *New Theology Review*, 1:1(1988), pp. 93-106.

na. Por el contrario, hasta 1955 no ingresó ninguna mujer en la facultad de Teología (Divinity School) de Harvard. Para 1973 solamente se habían licenciado 79 mujeres, siendo Letty Russell una de las tres primeras que obtuvieron el título en 1978 y que luego se ordenó dentro de la Iglesia Presbiterana Unificada.

Para cuando se publicó el artículo de Mary Daly «The forgotten sex: a Built in Bias», en *Commonweal*, 15 de Enero de 1965, págs. 508-11, que sirvió de base para escribir *The Church and the Second Sex*, un 67% de las religiosas habían obtenido, al menos, un título universitario y un 28% tenían incluso títulos de postgraduadas. Se habían convertido en uno de los grupos femeninos del país mejor formados y, por supuesto, bien preparadas para enjuiciar los documentos del Vaticano II. Tenemos un doble motivo para dedicarles aquí nuestra atención: por un lado, nos explica la situación de mujeres como Mary Daly, familiarizada con tales ejemplos de «sororidad» y, por otro, nos acercará a ese tipo de actitudes sexistas de las que hablé en la introducción. Estas no son, en modo alguno, exclusivas de la tradición católica que, en mi opinión, presta un servicio aceptable a toda la comunidad cristiana sacando estas cuestiones a la luz.

Se han dicho muchas cosas sobre los documentos del Vaticano II (nos referimos aquí a la edición Abbott) pero nos podríamos fijar, tal vez, en la frase añadida en la redacción final del capítulo sobre los seglares, en el apartado sobre los «diversos campos del apostolado». Aquí se subraya la importancia de la participación de la mujer en los diversos campos de apostolado de la Iglesia. Sobra el comentario a pie de página que pretende dirigir la atención del lector hacia el hecho de que este es uno de los escasos pasajes de los documentos conciliares donde se presta una atención especial a la contribución de la mujer en la misión de la Iglesia, aunque estaba claro (¿para quién?) que la idea del Concilio era esa y, «eminentemente», siempre que se hablase del papel de los seglares en general. La nota añade que, para cuando terminó el Concilio, ya había 12 seglares y 10 religiosas como «oyentes», aunque no añade, evidentemente, que no se permitió a ninguna mujer, ni siquiera leer un sólo papel durante el Concilio (seguramente inspirándose en 1 Tim 2,12) y que, según informa Anne Carr, (*Transforming grace* p. 30) se intentó incluso prohibir que las mujeres periodistas asistieran a las misas durante las sesiones conciliares.

Las conclusiones finales del Concilio causaron un auténtico desasosiego: eran mensajes para hombres (masculinos) contemplados

en términos de su aportación diversificada a la sociedad, con un mensaje dirigido a ellas exclusivamente, el referido a su estado sexual. A las mujeres se les considera chicas, mujeres, esposas y viudas, vírgenes consagradas y mujeres solteras, reconociendo que constituyen la mitad de la inmensa familia humana y con la paradójica y problemática afirmación de que la Iglesia las ha «glorificado y liberado». A las mujeres se las asocia con la «protección de la familia», con el nacimiento y con la muerte (¿a causa de los relatos de la natividad y de la crucifixión?);⁵ a las madres se las exhorta a «transmitir a sus hijos e hijas las tradiciones de sus antepasados». (Parece como si las madres no las tuvieran). A las madres se les invita a reconciliar a los hombres con la vida, a conservar la pureza (por supuesto), el desprendimiento y la piedad, a ayudar a los hombres a tener valor en sus grandes empresas (de ellos), considerando un asunto propio de la mujer la lucha por la paz en el mundo (Greenham Common todavía no se había convertido en un símbolo a este respecto). Se les excluye claramente de la condición de «trabajadores», «hijos predilectos» (como si las mujeres no hubieran trabajado en su vida ni trabajaran en la actualidad, a pesar de producir probablemente unas tres cuartas partes de la alimentación del llamado «tercer mundo»), dejando entrever la conflictividad, desconfianza y falta de entendimiento entre los trabajadores y la Iglesia.

La renovación post-conciliar de los órdenes religiosos no transcurrió, lógicamente, sin problemas: en los Estados Unidos la Iglesia Católica perdió un tercio de sus religiosas. Sin embargo, cobraron nuevas fuerzas cuando, en respuesta a la visita de un representante del Vaticano a la Universidad de Notre Dame, las religiosas se comprometieron a liberar a un 10% de sus miembros para trabajar en Latinoamérica. Si el feminismo en el siglo XIX se forjó y se hizo fuerte en las campañas contra la esclavitud y en la lucha por el voto de la mujer, en la segunda parte del siglo XX encontramos numerosas mujeres trabajando hasta el límite de su compromiso en la búsqueda de la justicia en comunidades de extrema pobreza. Esto ha hecho surgir un cierto antagonismo entre las religiosas y otras mujeres seglares. Irene Woodward relata que las religiosas, apartadas de las tensiones familiares, con posibilidades de liderazgo y de promoción

5. Y véase J. Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco, Harper & Row, 1987).

personal, sintieron en su propia carne los abusos, la impotencia y el sinsentido de muchas vidas de mujeres. Descubrieron que todas querían lo mismo; hacer realidad en ellas los valores evangélicos, en unas estructuras formalmente legitimadas por las órdenes religiosas, que ahora, sin embargo, parecían debilitarse por igual en las ramas masculinas y femeninas. Y nadie podía ignorar el problema de la Iglesia con todas aquellas mujeres reacias a transmitir su fe dentro de su familia.

Los que lean a Mary Daly pronto advertirán su política crítica, a esa perversa trilogía de violaciones, genocidios y guerras, dirigidos por el todopoderoso Reagan, el pentágono y compañía. Las conexiones que presenta entre la política y la legitimación religioso-patriarcal son indicativas para ella de que hay importantes razones para pensar que la reforma no duraría mucho, como opción válida. *Women Church*, de Rosemary Radford Ruether, también muestra una fuerte crítica política, cuando centra su estudio en el conflicto entre las «comunidades cristianas de base» y la jerarquía católica de Nicaragua. Los católicos norteamericanos son una fuerza potencial muy prometedora en la protesta contra la intervención norteamericana en las revoluciones populares de Centroamérica (podríamos también remitirnos a la reciente crítica de los obispos norteamericanos a la guerra nuclear en el documento «*The Challenge of Peace*» [*El desafío de la paz*] y al rumbo de la economía). La crítica a la política exterior que propugna la Iglesia viene de miembros de las órdenes religiosas con implantación internacional.⁶

En su artículo *Commonweal*, de 1965, Mary Daly insistía en que sus lectores debían asimilar que los apoyos que ofrecían las condiciones sociales, las teorías filosóficas y biológicas erróneas (véase en este libro el material de san Agustín y de sto. Tomás de Aquino) y la legislación antifeminista en el pasado, se habían desvanecido al igual que la timidez e ineptitud «naturales» de la mujer. Nadie podría negar la «diferencia»; el problema tiene que ver con el sentido e interpretación de la realidad en el mundo. No existe ya algo así como una concepción estática, inmutable de la naturaleza femenina que pueda perdurar, a juzgar por las posibilidades y los cambios actuales.

6. Para un ejemplo de «teología de la liberación» trasladada a la escena norteamericana, véase S. D. Welch, *Communities of Resistance and Solidarity: A Feminist Theology of Liberation* (Maryknoll, Orbis, 1985).

Quería gente liberada de estereotipos a priori, con una polaridad entre grupos humanos que fomentan el egoísmo, obteniendo del «otro» lo que a «mí» me falta.

Cuando Mary Daly llegó a predicar en Harvard el 14 de Noviembre de 1971 (la primera mujer que predicaba un sermón dominical en los 336 años de historia de Harvard, dirigiéndose a unos fieles entre los que había mujeres preparándose para el ministerio), hizo pública su irritación citando el argumento que esgrimen los potenciales pacificadores de la mujer, refiriéndose a ellos: aunque en Cristo no hay diferencias, hombre ni mujer (eso les callaba), en todo lo demás —maldita sea— sí que lo hay.

La cita puede funcionar como una forma de negarse a ver los hechos concretos de opresión, más que, según el argumento de Elisabeth Schüssler Fiorenza en «*En memoria de ella*», como la exigencia de abandonar todo tipo de privilegios de raza, de status social y de sexo como premisa para pertenecer a la comunidad cristiana primitiva. Y, teniendo en cuenta que la persona de Cristo es masculina, nos debemos preguntar cuál es el núcleo de significado de este pasaje. Y, si Jesús fue un feminista, «estupendo, magnífico, pero aunque no lo fuera, yo sí lo soy». En otras palabras: para qué volver a esa pretendida «pureza» de la revelación original, dándole más credibilidad que a la experiencia actual, como si el recurso al pasado fuera necesario para convalidar nuestra experiencia actual. Lo que debemos suponer es que, ciertamente, hay modelos adecuados que se pueden extraer del pasado. Las mujeres pueden optar por dar prioridad a su propia experiencia, sin mirar al pasado, buscando algún tipo de justificación. El sermón de Harvard fue después una oportunidad de traer a escena «la parábola del éxodo», cuando ella expresa su convencimiento de que «las mujeres que han adquirido mayor conciencia están en exilio espiritual y su sentido de trascendencia está buscando una expresión alternativa a la que les ofrece la religión institucional». Ya que el movimiento feminista es para ella como una comunidad en el «éxodo» ella invita al resto de mujeres a seguirla en su marcha.

En otro artículo de 1971, «*After the Death of God the Father*» [*Tras la muerte de Dios Padre*], *Commonweal*, 12 de Marzo págs. 7-11, ella da cuenta de cómo, en su opinión, los símbolos y los valores de una sociedad determinada se proyectan en un cúmulo de creencias que, a su vez, parecen justificar la infraestructura social. Se va fraguando y concretando el sistema de creencias y da la impresión de

tener una existencia inmutable e independiente y validez por sí mismo. Resiste a los cambios sociales que le arrebatan su plausibilidad. Pero los cambios se producen y las ideologías mueren, por muy sólidas que sean. Así, «los símbolos religiosos mueren cuando se acaba el sistema cultural que les servía de apoyo y les daba plausibilidad. Esto no debería ser un problema para la fe auténtica, que asume la relatividad de los símbolos y es consciente de que toda fijación en cualquiera de ellos como absolutos, es pura idolatría».⁷ Como diría en «*Pure Lust*» (pág. 272), «una mujer creativa no sólo actúa en un contexto de circunstancias dadas. Ella cambia estas circunstancias y crea nuevas situaciones».

Sus artículos, junto con «*Beyond God the Father*» (Más allá de Dios Padre) contribuyeron a poner el «patriarcado» sobre el candelero,⁸ relacionando y poniendo al servicio de la identidad masculina los diferentes tipos del mismo, sea el político o el personal, el consciente o el inconsciente, el material o el espiritual. Funciona en forma de opresión unificadora que asocia y da cohesión a la falta de conciencia de los valores superiores, los métodos de control, la lucha por el poder y la coacción física. Eugene Bianchi iría más allá, al identificar el dogma principal de nuestra era patriarcal como «celibato psíquico» que mantiene a la mujer mental y emocionalmente como mero instrumento. A las mujeres se las puede exaltar como esposas, vírgenes y madres, o despreciar (y también disfrutar) como tentadoras, compañeras de juegos y putas. Sea cual sea la forma de proyectarse esta visión machista, la mujer es un objeto, es desigual y se la distancia y manipula.⁹

Mary Daly libraría una guerra sin cuartel contra el patriarcado. De los dos trabajos presentados en 1971 en la Academia Americana de

7. Véase M. A. Stenger, «A Critical Analysis of the Influence of Paul Tillich on Mary Daly's Feminist Theology», *Encounter*, 43:3(1982), pp. 219-38; y «Male over Female or Female over Male: a Critique of Idolatry», *Encounter*, 47:4 (1986), pp. 464-78. En vista del hecho de que Santa Teresa de Ávila es un ejemplo tan importante para Mary Daly en *The Church and the Second Sex*, compárese C. Garside Allen, «Self-Creation and Loss of Self: Mary Daly and St Teresa of Avila», *Studies in Religion /Sciences Religieuses*, 6: 1(1976), pp. 67-72.

8. Véase J. Rowan, *The Horned God: Feminism and Men as Wounding and Healing* (London, Routledge & Kegan Paul, 1987).

9. Citado en *ibid.*, pp. 42-3. Véase también J. Pohier, *God in Fragments* traduc. J. Bowden (London, SCM, 1985), p. 188.

Religión (uno suyo y otro de Rosemary Radford Ruether) el título más amenazador era el suyo: «Teología después de la muerte de Dios Padre: una llamada a la castración de la religión sexista».¹⁰ Con un título así era muy poco probable que suscitase la simpatía de las jerarquías eclesiásticas. Además, en ese momento, ella ya pensaba que cualquier esperanza de cambiar las estructuras sociales debía ir vestida de un nuevo ropaje, el de la hermandad de mujeres. Ella hablaba del lenguaje y de las imágenes castrantes en el sentido de «extirpar el sistema de valores centrado en el falo, impuesto por el patriarcado», afirmando incluso que el sistema de valores que se ha inculcado a las mujeres ha venido a ser «una especie de secuestro organizado de sus mentes y de sus cuerpos».

Es una especie de represalia ante la etiqueta de «mujer castrada», una réplica y una denuncia de que es la *mujer* quien ha sido privada del poder, de su potencialidad, de su creatividad, de la capacidad para comunicarse y de que la religión sexista ha hecho también daño a los varones negros, a los pobres, a los no competitivos, a los hombres del tercer mundo, pudiendo todos ellos, sin embargo, seguir dominando y despreciando a la mujer. La alternativa a la metáfora de la castración parece consistir en un tipo de exorcismo que las mujeres deben practicar sobre sí mismas para hacer caer las imágenes que reflejan y refuerzan las estructuras sociales dominantes. Si las mujeres son capaces de distanciarse de su propio papel, asignado por el «otro», de distanciarse del problema del mal como algo particularmente asociado a la mujer, ellas también podrán prescindir de la necesidad de un varón salvador. Invitar a los hombres a plantearse en conjunto su propia identidad, no tiene nada que ver con una reconciliación fácil, con un favor gratuito, sino que cobra la forma de un positivo rechazo a una opción compartida.

Beyond God the Father desarrolla esta cuestión, especialmente en sus páginas finales, en las que recrea una metáfora de Virginia Woolf en *A Room of One's Own*, [Un espacio propio] escrito originalmente en 1929 para mujeres universitarias. Virginia Woolf en un momento se pregunta por qué los hombres se enojan tanto con las

10. M. Daly, «Theology after the Demise of God the Father: A Call for the Castration of Sexist Religion», en J. Plaskow and J. Arnold Romero (eds), *Women and Religion* (Chico, Ca, Scholars, 1974), pp. 3-19.

mujeres (feministas) y ella misma contesta, sugiriendo que ellos protestan contra algún tipo de ofensa a su potestad de creer en sí mismos. Ella aseguraba que las mujeres habían servido, todos estos siglos, de espejos capaces de reflejar la figura del hombre al doble de su tamaño natural. Por eso, vamos a reproducir a continuación las últimas páginas de *Beyond God the Father*.

16

MARY DALY

La sociedad de los espejos

Nuestro planeta está habitado por criaturas medio trastornadas, pero hay una lógica en esa locura. Virginia Woolf, que murió por ser brillante y mujer a la vez, escribía que, a las mujeres, la sociedad las condena a actuar como espejos que reproducen a los varones al doble de su tamaño real. Si se comprende este principio básico, podremos entender también las dinámicas de la sociedad de los espejos. Examinemos de nuevo su discurso sobre las criaturas.

Ese discurso viene afirmando desde hace milenios el hecho de que Eva nació de Adán, el primer varón soltero y gestante de la historia, que con valentía prefirió el alumbramiento de un hijo con calmantes al aborto, obteniendo como resultado una hija-novia. Un estudio minucioso de los documentos que narran estas andanzas de Adán y de sus hijos preparó el camino para la aparición de la religión más excelsa entre las excelsas, cuyos sacerdotes tomaron por modelo y maestro a Adán. Ellos idearon un sistema sacramental que funcionaba magníficamente en la Sacra Mansión de los Espejos. Graciosamente, liberaron a las mujeres de la pesada potestad de dar a luz a un hijo, denominándolo «bautismo». Así, elevaron la vil y material función del parto, realizada de forma incompetente y de mala gana por las mujeres, a un plano espiritual más sublime. Reconociendo la ineptitud de las mujeres, ni siquiera para realizar las humildes tareas «femeninas» que les asignó el Plan Divino, los sacerdotes de los espejos elevaron estas funciones al plano sobrenatural, competencia exclusivamente suya. La comida se elevó también al plano espiritual para convertirse en Sagrada Comunión. La acción de lavar adquirió dignidad en el bautismo y en la penitencia. El hacerse fuerte se dio a conocer como Confirmación y la función del consuelo, tan malamente desempeñada por las mujeres debido a su frágil naturaleza, fue también elevada al plano espiritual dándosele en llamar Extremaunción. Para reforzar el hecho evidente de la ineptitud innata de la mujer

para pertenecer al «Club Sagrado de los Hombres», los sacerdotes de los espejos convirtieron en norma el que sus miembros vistieran faldas. Para aclarar mejor esta cuestión, reservaron ocasiones especiales para el nacimiento de nueva indumentaria en el «Club de Hombres». Estos atavíos imprescindibles incluirían finos y delicados bordados, lazos y remates con miles de formas y colores prescritos. Los dirigentes tendrían que llevar calcetines de seda, sombreros puntiagudos, trajes de carmín y capas de armiño, insistiendo, sin embargo, en el desapego de las viles cosas materiales y en la dedicación al sublime ejercicio del talento espiritual. Así, se convirtieron en reverendos modelos de transexualismo espiritual.

Estas extrañas y peculiares «Madres Varones» a las que, naturalmente, se llama Padres, sentían un afecto maternal hacia las mujeres confiadas a su cuidado pastoral. Aunque las mujeres son, obviamente y por naturaleza, incompetentes y propensas a la confusión mental y emocional, el Plan Divino las necesita como vasijas que contengan las semillas de los varones para que puedan nacer otros hombres y luego renacer (correctamente) a lo sobrenatural como ciudadanos del Reino de los Cielos. Por eso, los sacerdotes, por caridad, animaban a las mujeres a lanzarse agradecidas a su único papel de contenedoras de los hijos de los hijos del Hijo de Dios. Movidos sinceramente por el fervor de sus propias palabras, los sacerdotes educaban a las mujeres para que aceptasen tal privilegio con inquebrantable humildad.

Desde la reforma protestante, la formación espiritual «de los espejos» se ha modernizado en alguna de las salas de la «Mansión de los Espejos». Las «Madres Varones» de la reforma poco a poco fueron cayendo en la cuenta de que se violentaba un poco la virilidad llevando vestidos largos y decidieron incluir una proporción adecuada de mujeres (hasta la mitad de 1 por ciento) entre sus miembros, insistiendo en que se había acabado la época del esnobismo de los varones y había llegado el momento de la democracia. También cayeron en la cuenta de que podían ser igual de sobrenaturales sin estar encerrados en un sistema sacramental rígido. Podían dar a luz espiritualmente, sanar y consolar y dar consejos maternales. Ellos continuaron de esta forma la tradición de los espejos de la Madre Adán mientras hacían una transición suave a la Edad Moderna.

Así, las «madres sobrenaturales», llamadas «padres» prepararon con gracia a la cultura occidental para ver todas las cosas sobrenaturalmente, esto es, tener una clara percepción retrospectiva de este mundo. De hecho, nuestra educación había sido tan excelente que esta forma de pensar ha venido a ser como una segunda naturaleza para casi todo el

mundo. Ya no se necesita esa guía espiritual; nuestra cultura se ha hecho mayor de edad. Esto es un hecho evidente para cualquiera que lo escuche, cuando ésta se expresa. Los hombres de estado lo manifiestan con clarividencia cuando dicen que estamos en un «mundo libre». Los medios de información continuamente nos anuncian que ha habido combates en la zona desmilitarizada, que diversas personas resultaron muertas en una manifestación no violenta, que «nuestra nación» está luchando por lograr la paz en el Sudeste Asiático. Sus psiquiatras proclaman que toda la sociedad es, de hecho, un centro psiquiátrico y se congratulan con este dato como un prometedor presagio para el futuro de su profesión.

En la sociedad de los espejos, las mujeres, es decir, «los espejos ampliadores» juegan un papel primordial. Pero los varones se han dado cuenta de que esto no llevaría a buen fin si las mujeres llegaran a saberlo, pues entonces dejarían de mirarse en los espejos de juguete que les han dicho que usen constantemente. Ellas, tal vez comenzaran a mirar hacia adentro o hacia atrás o hacia adelante. En lugar de apostar por la vanidad de las cotorras podrían caer en el pecado de soberbia y negarse a seguir siendo espejos ampliadores.

Las mujeres, en esa terrible pero estimulante experiencia de llegar a ser ellas mismas, en lugar de reflejar, descubrirían que también han sido contagiadas por la dinámica del mundo de los espejos. Habiendo aprendido solamente a reflejar, encontrarían en ellas mismas reflejos de la enfermedad de sus maestros. Se encontrarían haciendo las mismas cosas, luchando de la misma forma. Buscando alguna cosa en el interior, estarían confundidas por encontrarse, al parecer a primera vista, ante una sala de infinitos espejos. ¿A quién parecerse? ¿Qué modelo imitar? ¿Qué debe hacer un simple espejo? Pero, calma, ¿cómo puede un simple espejo formularse tal pregunta? La pregunta misma encierra un principio de respuesta que sigue desdoblándose. La pregunta-respuesta es un verbo y, cuando ella empiece a moverse en la corriente del verbo sabrá que no es un espejo. Cuando haya comprendido esto, lo sabrá tan a fondo que ya nunca lo olvidará. Y, ¿qué pasará cuando cada vez más y más de entre sus hermanas comiencen a oír, a ver y a hablar?

Esto sería un desastre. Relanzaría a toda la sociedad de espaldas hacia el futuro. Sin espejos ampliadores a su alrededor, los hombres tendrían que mirar hacia el interior y el exterior. Comenzarían a mirar en su interior, sorprendiéndose por lo que les estaría ocurriendo. Tendrían que mirar hacia el exterior, porque sin los espejos, empezarían a recibir impresiones de las cosas reales de afuera. Tendrían que mirar incluso a las mujeres y no sus imágenes. Esto les confundiría y tendrían que mirar

de nuevo en su interior, únicamente para tener la horrible experiencia de encontrar *allí* a la Mujer Eterna, a la Perfecta Cotorra. Al volver a mirar desesperadamente hacia el exterior, descubrirían que la cotorra ya no estaba *allí afuera*. Hurgando en su interior, los varones encontrarían otros horrores. Todos los demás «otros» –toda una multitud– estaría allí adentro: los negros holgazanes, los sucios chicanos, los odiosos judíos, los parias y vagabundos y toda una multitud de comunistas con toda la población subdesarrollada del Tercer Mundo. Volviendo su mirada al exterior, los varones, desprovistos de espejos, se verían obligados a ver *gente*. ¿A dónde dirigirse? ¿Al paroxismo del Punto Omega? Pero, sin el espejo ampliador, hasta este refugio habría desaparecido. ¿Qué hacer para encontrar alivio? ¿Enviar más misiones con bombas? Pero no, no tiene sentido matar al *enemigo*, después de haber descubierto que *el enemigo* es uno mismo.

Y, sin embargo, la sociedad de los espejos sigue ahí, empeñada en su propio exterminio. Todavía sigue bajo el gobierno de Dios Padre que, contemplando sus propias imágenes ampliadas, se sigue creyendo superior en tamaño. Digo «creyendo» porque el reflejo de la imagen a veces parece desaparecer y entonces tiene que hacer un acto renovado de fe en sí mismo.

Hemos estado encerradas en este Jardín del Edén de su propiedad demasiado tiempo. Si seguimos ahí mucho más, la vida *huirá* de este planeta. La libertad para salir del Edén supondrá una experiencia de demolición de espejos. Este revivir a la libertad de nuestra especie requerirá una lucha continua y común por el ser. Esto significa forjar la gran cadena del ser mujeres en sororidad que pueda acotar el no-ser, forzándolo a reducirse en sí mismo. El costo de la derrota es nulo.

¿Es esta una guerra para acabar con las guerras? El poder de las mujeres no es el poder de la guerra. Siempre ha habido y habrá conflictos, pero la *causa final* no surge por el conflicto sino por la atracción. No por la atracción de un *imán* que está en todas partes, sino por la fuerza motriz creadora del Bien, que es el Ser auto-comunicativo. Que es el Verbo, desde quien, con quien y en quien se mueven todos los movimientos verdaderos.

□ Podemos encontrar otros ataques claros al simbolismo esencial del cristianismo en los siguientes libros de Mary Daly. Por ejemplo en *Gyn/Ecology* (p. 38) escribe sobre la Trinidad como algo que ex-

cluye del ser divino la presencia femenina mítica, negando la presencia femenina en el cosmos, la historia del amor original representada por un Reparto Supremo de Solo Varones, el mito «sublime» (y por eso disfrazado) erótico, machista y homosexual, «el molde para todo tipo de variedades de parejas de un sólo género masculino». Y, «ante la tímida objeción interpuesta por mujeres cristianas, la respuesta clásica ha sido siempre: “estáis incluidas en el Espíritu Santo”. Él es femenino». Ella replica con toda razón: «la cuestión está, por supuesto, en que la feminidad inventada por los varones no tiene nada que ver con la mujer. Las reinas de turno, divinas o humanas, pertenecen todas ellas a la Sociedad Varonil». En los problemas que ella señala, no se puede hacer el mínimo de justicia con lo femenino en nosotras mismas, abandonadas y solas en el plano de lo divino, porque es casi imposible saber lo que es ser hembra y ser femenina en una sociedad patriarcal.

Y, en cuanto a la proposición de san Pablo sobre nuestra adopción como hijos (Gal 4,3s), ella dice en *Pure Lust* (p. 9): «No queremos ser redimidas por un dios, ser adoptadas como hijas, o que nos inyecten artificialmente en nuestros corazones el espíritu de un hijo de dios para exclamar “padre”». Si se considera que el simbolismo relacionado con María, la Madre de Jesús, es un simbolismo esencial, su crítica al mismo nos merece también una especial atención. Ella llega a pensar que no hay recursos posibles en la religión de la tradición bíblica que nos ayuden en nuestro camino de descubrir hacia dónde debemos dirigirnos. Apartado en una nota a pie de página en *Beyond God the Father* (p. 205) encontramos un juicio suyo sobre el planteamiento de Phillis Trible: «sería interesante especular con el tamaño probable de una “Biblia despatriarcalizada”. Tal vez sería un material lo suficientemente extenso como para comprimirlo en un interesante panfleto».

Daly es el ejemplo más típico de una de esas personas a las que se puede tachar en términos sexistas de ser «no femeninas», tal como lo expresa Beverly Wildung Harrison. Una mujer así habría «dicho lo que no debiera haber dicho, habría pretendido hacer o hecho lo que no debió hacer. Resumiendo, ha traspasado esa invisible, pero poderosa frontera fuera de su territorio. La acusación de ser “no femenina”, va dirigida, supongo, a frustrar la iniciativa. Su mensaje es: “marcha atrás”».¹¹

11. Hageman, *Sexist Religion*, op. cit., p. 197.

Beverly Wildung Harrison es una especialista en ética social cristiana, y sus lectores están de suerte, pues disponen de una colección de sus trabajos, editada por Carol S. Rob, bajo el título *Making the connections: Essays in Feminist Social Ethics* (Boston, Beacon Press, 1985). Asumiendo alguno de los planteamientos del trabajo de Mary Daly ella se dedica, sobre todo, a la crítica del «amor» sin cuerpo, desnaturalizado, que destruye el poder de la relación, en vez de reconocer y descubrir nuestro poder de celebrar el don de la vida. Como especialmente significativo para aquellas mujeres que se han asfixiado en nombre del «sacrificio», ella reconoce la importancia del sentimiento, del amor y de la donación de vida en las relaciones y entrega mutuas. Además, ahí está su primer ensayo en *Making the connections*, titulado «The Power of Anger in the Work of Love: Christian Ethics for Women and Other Strangers» [La fuerza de la ira en la obra del amor: Ética cristiana para mujeres y otros extraños], que es un ejemplo de alguien que puede asumir ciertos planteamientos de Mary Daly y seguir trabajando dentro de la tradición con la esperanza de cambiarla.¹²

12. Importante también aquí, creo yo, es el trabajo de la escritora de ética teológica Helen Oppenheimer. Véase su sermón «Life after Death», *Theology*, 82 (1979), pp. 328-35; *The Hope of Happiness: a Sketch for a Christian Humanism* (London, SCM, 1983); y su más reciente libro, *Looking Before and After* (London, Collins, 1988). En *The Hope of Happiness*, hay dos capítulos brillantes titulados «Liking» y «Attending». Véanse las posturas analizadas por S. F. Parsons sobre «The Intersection of Feminism and Theological Ethics», *Modern Theology*, 4:3 (1988), pp. 250-66.

17

BEVERLY WILDUNG HARRISON

La fuerza de la ira en la obra del amor:
Ética cristiana para mujeres y otros extraños

Este trabajo es una ampliación de mi lección inaugural como profesora de Ética Cristiana en el Union Theological Seminary de Nueva York. Los que lo oyeron en su versión original en 1980 también fueron testigos de una procesión académica. En aquella ocasión, sin embargo, la procesión académica fue pensada para ritualizar, es decir, para expresar de forma corpórea lo que yo creo que implica la obra del amor radical. Sería posible, retrospectivamente, describir tal procesión de forma que subrayara su similitud con otras procesiones académicas. Para describirla podríamos simplemente decir que los participantes eran compañeros de la facultad, junto con representantes del Consejo de Dirección, distinguidos dirigentes clérigos y seculares de diversas confesiones y estudiantes de otros seminarios y departamentos académicos de estudios religiosos. Sin embargo, los presentes, al ver y oír mi lección académica, también vieron una procesión radicalmente diferente a la mayoría de su género, pues un 70 por ciento de la comitiva eran mujeres y la mayoría iban engalanadas con vestidos de colores despampanantes. Este trabajo es una versión ligeramente corregida de una edición que apareció en el *Union Seminary Quarterly Review*, suplemento vol. 36, 1981.

Deshacer las procesiones patriarcales

Los lectores que estén familiarizados con la teología feminista y hayan tenido suficiente energía espiritual como para leer y asimilar el airado y vigoroso libro de Mary Daly *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* [Gin/ecología: Metaética del Feminismo radical], puede que entiendan ya por qué era entonces importante, y sigue siéndolo, comenzar la discusión de la ética feminista centrandolo el tema en las

procesiones académicas. Las procesiones, explica Daly, son un ejemplo de todo lo que está mal en el mundo patriarcal; son la esencia del «engaño de los padres».¹ Mary piensa que este «engaño de los padres», la forma rígida como nos enseñaron a ver el mundo, rigurosamente compartimentado por medio de categorías estáticas y disciplinas académicas, nos está matando a todas nosotras y que esta fijación en las procesiones tiene sus orígenes en el cristianismo, comenzando por la procesión del Dios trinitario. El Dios de la ortodoxia cristiana en su triple manifestación exclusivamente masculina es, en su opinión, expresión de la fijación homosexual del macho que subyace en la espiritualidad dominante de nuestra cultura, bien sea en sus manifestaciones eclesiásticas o académicas. Tanto en el contexto académico como en el eclesiástico, las procesiones refuerzan claramente, y protegen, el privilegio y control del varón. Daly insiste en que esta sacralización y divinización de las funciones masculinas en nuestro mundo sólo tendrán un fin si las mujeres, entendiendo la idolatría que esto implica, dejan de participar en bloque en las procesiones. Ella, de hecho, es tan firme y seria en su denuncia de que la fuerza de la procesión sustenta la opresión patriarcal sobre la mujer, que llega a denominar la «procesión» el *primero* (primerísimo)

1. Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston, Beacon Press, 1978), pp. 30ss. No es de extrañar que el trabajo de Mary Daly haya suscitado numerosas discusiones y debates entre las mujeres que se dedican a los estudios teológicos o religiosos. Pocos, si hay alguno, especialistas varones parecen apreciar la importancia de la crítica de Daly a la teología cristiana por su marcado patriarcalismo, quizá porque es más fácil ignorar sus invectivas que ofrecer una réplica seria. He optado por discrepar públicamente aquí con Daly, no con idea de apoyar y congraciarme con cuantos consideran su trabajo «demasiado rabioso» y «demasiado misántropo», sino porque, con la publicación de *Gyn/Ecology*, Daly se adentra de lleno en la «metaética», o la discusión sobre los fundamentos de reivindicaciones morales particulares. Lo que no implica tratar al libro simplemente de «ajeno a las categorías académicas», como hacía Rebecca Proper en *Union Seminary Quarterly Review* 35, nos. 1 y 2 (Fall, Winter 1979-80), pp. 126-8. Muchas de las quejas de Daly sobre la «metodología» académica dan en el clavo, pero también ella está desarrollando una marcada postura conceptual, de manera que su propio método (consistente en supuestos operativos y reivindicaciones justificativas) exige un análisis. A Daly le preocupa el anti-intelectualismo existente entre las mujeres. Un ejemplo de ese anti-intelectualismo sería no considerarla responsable de las reivindicaciones fácticas y morales que ella hace o de sus vaivenes metodológicos, explícitos o implícitos.

de los ocho pecados capitales de la falocracia.² Estos ocho pecados capitales representan la forma alternativa de Daly de ver el mal en el hombre; sustituyen a los siete pecados capitales tradicionales de la doctrina cristiana. No se nos habrá escapado a ninguno de nosotros que, a uno de los pecados capitales de la lista, el «pecado» de la ira, normalmente siempre se le ha dado un énfasis suspicaz. Felizmente, ningún análisis feminista podría concluir con la noción de que la ira, *per se*, sea mala. El análisis de Daly, por supuesto, no lo hace.

Reconozco que Mary Daly no excluiría de su acusación inequívoca a las procesiones como instrumentos del patriarcado ni aún tratándose de una procesión académica numéricamente dominada por mujeres. Ella defiende rotundamente que las procesiones pueden ser únicamente una «imagen de espejo helado» del «arte de hilar», metáfora que emplea ella para los modos de conocer, de ser y de hacer intelectualmente imaginativos, espontáneos y globalizantes, de los que las mujeres son capaces, si no dependen del patriarcado para autodefinirse. No hay duda de que la simple presencia de unas pocas mujeres en las procesiones tradicionales sirve, ante todo y sobre todo, para encubrir la devastación que las instituciones dominantes imponen sobre la mujer y sobre los que no «encajan», por ejemplo, los hombres de color o los hombres cuyo posicionamiento ideológico u orientación sexual no refuerza la corriente cultural dominante. Aún así, mi teoría del cambio social difiere de la suya, de otra forma no habría organizado ninguna procesión.

Estoy de acuerdo con Daly en que una prueba importante del control patriarcal en nuestro mundo es esa sutil condición de la mujer que refuerza nuestra desgana a la hora de tomar conciencia de nuestra propia capacidad de identificar, caracterizar y definir nuestro mundo. Entre todas las diferencias metodológicas que separan mi postura de la de Daly³ no hay

2. Daly, *Gyn/Ecology*, pp. 27-31.

3. Mis diferencias con Daly son numerosas y sobrepasan cualquier clasificación que pudiera hacerse aquí. Metodológicamente, creo que ella no se ha liberado debidamente del extremado racionalismo abstracto de su substrato filosófico romano-católico, ni ha completado el cambio de las estáticas categorías ónticas a las dinámicas que a menudo celebra. Carter Heyward está en lo cierto cuando dice que Daly filosóficamente sigue siendo una idealista subjetiva (Carter Heyward, «Speaking and Sparking; Building and Burning», *Christianity and Crisis* 39: 5 (2 Abril 1979), p. 69). Yo descubro una conexión entre el idealismo subjetivo y el dualismo cuerpo/mente de la tradición occidental. El examen de una epistemología filosófica siempre queda patente en el plano de la acción. El

parte alguna de mi discusión con ella que niegue la profundidad del problema de la misoginia en la historia humana y en las formas dominantes del cristianismo histórico. Uno de los muchos favores que debemos a Mary Daly es este: ella ha descrito el problema sin ningún tipo de concesiones y ha hecho imposible que una persona intelectualmente honesta pueda negar la necesidad de una crítica al cristianismo desde el punto de vista feminista. Hace mucho que vengo debatiendo esta cuestión a la luz del análisis de Daly: y es, que ninguna feminista que permanezca en la comunidad cristiana haga suya la causa de mitigar la triste realidad de que la Iglesia cristiana debió y debe enfrentarse a todo el peso y furor de una crítica feminista. Todavía tendremos que andar un largo camino hasta que el cristianismo reconozca convenientemente su complicidad en la gestación y perpetuación del odio al poder real, de amor al mundo y de plenitud de las personas femeninas. La misoginia, como denuncia Daly, tiene cabeza de hidra y adopta tantas formas como culturas, idiomas y sistemas sociales existen. Tiene razón, cuando insiste en que lo que se teme no es la «feminidad», esa inteligente invención del siglo XIX, sino el poder chispeante y misterioso de mujeres *auténticas* que no tienen necesidad de andar merodeando a la espera de la aprobación del varón. La virulencia real de la misoginia sólo sale a relucir cuando las mujeres hacemos valer nuestros derechos y nos apropiamos de nuestro poder. Tengan bien presente este aspecto: el núcleo de la misoginia nunca es la simple presencia de las mujeres, ni la imagen de la mujer ni el miedo a la feminidad. El corazón de la misoginia que hay que romper o, al menos llegar a tocar, es la reacción que se produce cuando se manifiesta el poder concreto de las mujeres, cuando nosotras, mujeres, vivimos y actuamos total e íntegramente como personas de pleno derecho. Aunque la descripción histórica específica que hace Daly de la misoginia sea un tanto superficial,⁴ ella mantiene un agudo sentido del profundo cambio

idealismo produce una crítica de los conceptos, pero no una crítica histórica pormenorizada de las instituciones (esto es, de la praxis colectiva) o una estrategia alternativa para la acción. Incluso cuando Daly acierta acerca de la profundidad de la misoginia, su análisis histórico de la misma carece de concreción, de precisión y de matices, y el libro no abre vías a una estrategia de cambio para un mundo real, material. No hay que sorprenderse de que muchos comiencen a vincular la postura de Daly con los antiguos movimientos gnósticos, que en sus formas más evolucionadas se tornaron dualistas.

4. Como ya hemos advertido, la calidad de la erudición histórica de Daly deja mucho que desear, en especial a la luz del creciente número de investi-

que hay que hacer si se quiere que desaparezcan las diferentes pautas culturales del odio a la mujer. Sería una falta grave de honestidad intelectual no reconocer que ha sido la profunda indignación de Mary Daly con su crítica feminista lo que nos impulsa a prestarle una mínima atención en círculos eclesiásticos y académicos. A veces quisiera tener la misma convicción que Daly de que podríamos derribar el poder del patriarcado, si todas las mujeres nos apartáramos en bloque de las procesiones patriarcales. Si fuera el *rechazo* del poder lo adecuado para provocar los cambios sociales en nuestro mundo, no sería difícil acabar con la opresión. Sin embargo, nosotras, mujeres, deberíamos ser las últimas en permitirnos caer en la trampa de esa idea «espiritualizante» de que el cambio real en nuestro mundo de carne y sangre pueda venir acaso, por apartarnos de lo que está ocurriendo en ese mundo. Hay muy pocas que estén en condiciones de fantasear al menos con esa opción de abandonar. Casi ninguna de nuestras antepasadas tuvo tal opción.

Aunque muchas mujeres contemporáneas optaran por no participar, podemos estar seguras de que las procesiones seguirían adelante, porque son, precisamente, acciones humanas muy significativas, ya que manifiestan y celebran la energía, el movimiento y la fiesta. Si los hombres disfrutaban con ellas, ¿por qué no han de disfrutar las mujeres? Al igual que todos los rituales públicos importantes y toda la actividad dramática humana, las procesiones perfilan la conciencia de lo que somos como actores o, dicho en lenguaje ético, como «agentes morales». Perfilan, no sólo lo que llamamos nuestro «sentido moral personal» o sentido de la identidad y de la valía propia, sino también nuestro sentido del destino

gaciones feministas competentes de que disponemos sobre algunos de los períodos históricos de los que ella escribe. Daly parece reacia a recurrir al trabajo de colegas distinguidas en la investigación histórica y mucho más capacitadas que ella para el análisis histórico. Tomar constancia de la opresión de las mujeres es un arma muy potente, siempre y cuando la reconstrucción histórica sea aquilatada, para sustentar las reivindicaciones de Daly sin tener que recurrir a argumentos casuales y descontextualizados. A menudo, Daly saca los materiales históricos de su contexto cultural, por ejemplo cuando condena las prácticas de la ablación genital en África sin advertir que los ritos de incisión masculinos son parte de la misma praxis cultural; o cuando condena *a ambas partes* por el, a veces, ambiguo trato que reciben las mujeres en los Estados Unidos a manos de los ginecólogos. El resultado de todo ello ha sido que muchas de las críticas de Daly han visto disminuir sus reivindicaciones sustanciales a causa de sus tan discutibles generalizaciones históricas.

y de la comunidad, lo que llamamos nuestro «ethos moral». Siempre fue así y siempre lo será. No podemos abandonar las procesiones porque todos nosotros vivimos del contexto de plausibilidad y de legitimación que ellas nos proporcionan. Tengamos por seguro que todo lo que vemos en nuestra vida ordinaria como verdad sagrada y sabiduría profunda siempre ha sido y será conformado y celebrado en tales ocasiones. Así, todos los excluidos de las procesiones en este mundo nuestro de carne y hueso sufren carencias palpables, auténticas lesiones en su dignidad y auténticos atentados contra el propio respeto y la autoestima.

Esta es la razón por la que no puedo coincidir con Daly en su llamada a las mujeres a abandonar las procesiones y embarcarse en el «viaje al otro mundo» del feminismo segregado. Ese mundo feliz del espacio femenino que ella nos propone como espacio permanente, en el mejor de los casos, puede ser un santuario provisional para la feminista *para quien la vida misma y el mundo real de carne y hueso sean los verdaderos dones de Dios*. Por este motivo, me molesta el giro que hace Mary Daly en su escrito al insistir de nuevo en la espiritualidad de ese «otro mundo». En contraste con Daly, mi tesis ética básica es que las mujeres y otras personas marginadas están *menos* desgajadas de las condiciones materiales y reales de la vida que aquéllos que disfrutaban de los privilegios del patriarcado y que, consecuentemente, una espiritualidad de un mundo irreal se aparta mucho más de la experiencia real de vida de las mujeres. Aunque Daly tenga claro, y creo que lo tiene, que su discurso sobre «el otro mundo» lo es en lenguaje literario, metafórico, sus palabras me parecen desacertadas. Necesitamos una teología moral conformada y perfilada por la lucha histórica de mujeres reales. Es imposible, supongo, que de la experiencia de la mujer se pueda derivar una ética «de otro mundo». Tampoco pueden ignorar las feministas la creciente, aunque moralmente reprochable, fascinación de ciertas formas de espiritualidad desencarnada en nuestra cultura. A la luz de las corrientes masivas hacia una religiosidad escapistista, no comprometida, las metáforas de Daly son peligrosas, aunque las consideremos un recurso literario. Proporcionan ayuda y comodidad a los que tienen fuertes motivos económicos y políticos para impulsar una espiritualidad que se olvide de la injusticia y del sufrimiento que esta genera. Las feministas comprometidas en un cambio serio y profundo no deben verse implicadas en defender una espiritualidad descarnada, ajena a la realidad de este mundo, ni alentar formas de interpretar la realidad de este mundo que conduzcan al abandono de la lucha.

Este «espiritualismo» en la religión tiene dos orígenes bien diferenciados en nuestro mundo social del conocimiento. Un tipo de religión espiritualista aparece entre los más pobres y marginados, cuya experiencia proyecta una doble dinámica: refleja falta de esperanza en este mundo, generada por una vida continuada bajo el mal y la opresión, aunque también alienta y anima a la lucha continua contra el orden de cosas actual, augurando otro lugar y tiempos mejores más allá de la opresión del aquí y del ahora. Una forma completamente diferente de espiritualismo aparece, sin embargo, entre nosotros, que hemos vivido bien en nuestra lucha diaria por la supervivencia, cuando nuestros privilegios se ven amenazados. Esta forma de espiritualismo es simple escapismo y sus consecuencias políticas son totalmente reaccionarias. Tiene como resultado la inhibición y el desánimo ante la responsabilidad y la consecuencia es que el «statu quo» queda reforzado.

El giro metafórico de Daly al «espacio femenino de otro mundo» puede que provenga de la agonía y dolor que ella ha experimentado al contemplar la misoginia, el odio a la mujer.⁵ La intensidad y persistencia de su indignación nos hace pensar que es así. Sin embargo, una metaética feminista no debe inhibir nuestra creatividad y fuerza para influir en nuestro mundo existente. Tenemos que sacar fuerzas para la acción desde nuestra justificada indignación por lo que nos han hecho a nosotras y a nuestras hermanas y hermanos que no comparten las esperanzas del patriarcado. El peor de los peligros para nuestra causa es que esa indignación nos haga encerrarnos en nosotras mismas y nos lleve a nosotras y a otras mujeres a comportarnos como víctimas y no como aquéllas que, en increíble desventaja, han luchado valientemente por el don de la vida. El poder creador de la ira se conforma teniendo esa enorme fuerza de las mujeres y de otros que han luchado incansablemente por el don de una vida plena contra las estructuras de opresión.

No debemos minimizar la radicalidad de la opresión de la mujer en las diversas culturas y comunidades, ni tampoco la implicación continua del cristianismo en tal opresión, pero de ningún modo debemos permitir que este conocimiento nos lleve a una postura de victimismo. Celebremos el hecho de que el «surgir del espíritu femenino» sea un fenómeno

5. Daly, *Gyn/Ecology*, pp. 413ss. Cuando este manuscrito estaba en prensa apareció el *Pure Lust* de Mary Daly, (Boston, Beacon Press, 1984). Una lectura atenta deja ver que Daly ha cambiado algo su postura en algunos de los puntos criticados aquí. El análisis se centraba, claro está, en su trabajo *Gyn/Ecology*.

universal en nuestros tiempos. Por todas partes hay mujeres moviéndose. Al extender la mirada, por primera vez, a nivel mundial, el increíble poder *colectivo* de la mujer es tal, que todo el que tenga ojos puede ver la fuerza y poder de toda la humanidad femenina. No queremos olvidar que, a pesar de las diversas formas de cautiverio histórico de la mujer, también hemos sido *siempre* las que han sacado adelante muchas de las más preciosas artes de la supervivencia humana. La consigna revolucionaria china «las mujeres sostienen medio cielo» no es una simple hipérbole. Aunque la tradición histórico-literaria haya ignorado esta realidad, las mujeres siempre han sostenido medio o más de medio cielo. Este asombroso fenómeno transcultural de resurgir la conciencia de la mujer por todo el mundo, no se hubiera producido si este profundo poder humano de la mujer no fuera una sólida realidad. Me imagino que las reacciones políticas y culturales actuales generalizadas en contra del feminismo obedecen a este hecho. Es cierto que el proyecto global, histórico y completo que el feminismo aborda 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. Esta es y será la más prolongada revolución. Pero esta revolución, que con todo derecho anhelamos, llegará antes, si celebramos la fuerza que brilla en torno a las vidas de las mujeres. Esta fuerza y este poder deben estar en el centro de la teología moral que surge del feminismo.

Mi propuesta sobre lo que queda por hacer en el espacio restante es identificar las diversas dimensiones positivas de la experiencia histórica de la mujer que, según creo, son de máxima urgencia para reformar la ética teológica cristiana tradicional y acercar esa ética a una norma moral que incluya a toda la humanidad. También les invito a considerar la gran diferencia que esto supondría para la comprensión de nuestro «primer mandamiento» —el amor a Dios y el amor al prójimo— si se hiciera justicia con estos puntos básicos marcados por la experiencia femenina. Desde un proceso así, podríamos empezar a desarrollar una teología moral adecuada.⁶ No puedo defender aquí mi tesis básica de que una teología

6. Doy por supuesto aquí que una «teología moral feminista» arranca de la profunda experiencia de la lucha de las mujeres por la vida y de la conciencia que emerge de esa misma lucha por la vida y por promocionar una cultura que sea expresión de nuestras vidas. Esa experiencia provoca una crítica de los

moral cristiana tiene que dar respuesta a lo que las mujeres han aprendido en su lucha por sustentar el don de la vida, por recibirlo, por vivirlo íntimamente y por transmitirlo. Mi método teológico está en la línea de aquellas teologías de la liberación que defienden que, en la historia de la fe, lo que es auténtico surge del crisol de las tensas relaciones inter-humanas.⁷ Este es, a mi entender, el mensaje metodológico central, aunque controvertido, de todas las teologías de la liberación emergentes. Situar el «locus» de la revelación divina en los esfuerzos concretos de los grupos y de las comunidades por dar sustento al don de la vida y por acabar con todo lo que niega la vida, tiene unas tremendas consecuencias para la ética. Esto significa, entre otras cosas, que lo que hay

postulados androcéntricos y dominantes de la teología la moral y la filosofía cristiana. Quiero subrayar que, para mí, *el género biológico no fundamenta este punto de vista*; es la *lucha histórica* por la vida de las mujeres la que lo fundamenta. Estoy de acuerdo con Mary Daly en que una perspectiva feminista —en este caso una teología moral feminista— no puede asumir como adecuadas todas las nociones masculinas de «razón» o «revelación». Sin embargo, como filosóficamente yo soy materialista dialéctica, considero que la crítica de la tradición equivale a la transformación de la tradición. La meta de una teología moral feminista entonces, como sugiere M. Daly, es poner al descubierto los mortíferos presupuestos de la tradición de corte varón. Con todo, en contra de Daly, insisto en que la cultura femenina ha estado viva e implicada de modo concreto en el pasado histórico real de comunidades religiosas existentes. El objetivo es romper el monopolio masculino sobre la interpretación del pasado y del presente, así como sustituir la tradición patriarcal (esto es, idolátrica) por una inclusivamente humana.

7. Me gustaría poner de relieve la semejanza de presupuestos hermenéuticos abrazados por las feministas y otros teólogos de la liberación, aun cuando muchas teologías de la liberación escritas por varones tienen a menudo cierto sabor misógino y determinados presupuestos de la idolatría machista. Véase, por ejemplo, Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (Maryknoll, N.Y., Orbis Press, 1976), pp. 37-8, n. 55 [Orig. cast., *Liberación de la Teología*, Buenos Aires, 1975]. Segundo reservaría el término «cristiano» para el elemento varón de la revelación. Desde el prisma del método de la teología feminista, es bueno recordar que las mujeres no somos una minoría. Esto significa que las teologías de la liberación de todas las comunidades y grupos requieren ser transformadas por la experiencia de las mujeres de dichos grupos. Si es que el mundo sobrevive, todas las teologías habrán de asumir los presupuestos feministas, puesto que las mujeres son las subclases dentro de cualquier grupo histórico. No obstante, esto también significa, como ya se ha dicho aquí, que la liberación de las mujeres es «la más larga revolución».

que saber del amor lo debemos aprender desde la lucha por la justicia. Yo creo que las mujeres siempre han estado inmersas en la lucha por crear una comunidad de carne y hueso, de amor y de justicia y que sabemos mucho más de la obra del amor radical que el espiritualismo alienante, dominante en la cristiandad. Una ética feminista es, pienso yo, una espiritualidad de la sensualidad, profundamente arraigada en este mundo.⁸

Puntos básicos para una Teología Moral Feminista

La actividad: una forma de amar

Es difícil descubrir históricamente el primer momento en que la experiencia femenina desafía a la teología moral dominante, debido a la cortina de humo tendida por el implacable contraataque machista en respuesta al primer movimiento de liberación feminista en el siglo XIX. Debido a este contraataque, la mayoría de las mujeres cultas, de clase media, han asimilado una ideología sobre nosotras mismas que está en contradicción con nuestra historia actual. Históricamente, creo yo, las mujeres han sido siempre un vivo ejemplo del poder de la actividad frente a la pasividad, de la experimentación frente a la rutina, de la creatividad y el riesgo frente a los convencionalismos. Pero, desde el siglo XIX, se nos ha enseñado a creer que las mujeres, por naturaleza, son más pasivas y reactivas que los hombres. Si las mujeres a lo largo de la historia de la humanidad se hubieran comportado con tanta cautela y convencionalismo como la «buena mujer» inventada por la espiritualidad burguesa tardía, si las mujeres hubieran consentido en el «culto a la verdadera feminidad» y si hubiera prevalecido la inoperancia social de la mujer como el «ideal» de las «clases acomodadas» de Europa y América, el don de la vida humana hace tiempo que habría visto su extinción.

8. El teólogo romano-católico Matthew Fox ha estudiado particularmente este tema de sensualidad y espiritualidad. Afortunadamente, él advierte la conexión entre la teología feminista y la recuperación de una espiritualidad de la sensualidad (M. Fox, *On Becoming a Musical Mystical Bear* (New York, Paulist Press, 1972), pp. ix-xxvi). Ahonda en el tema en otros libros, entre los que hay que incluir *A Spirituality Named Compassion* (Minneapolis, Winston Press, 1979).

La muy moderna invitación que se nos hace a las mujeres a percibirnos a nosotras mismas bajo la imagen de una refinada gentileza, pasividad y debilidad bloquea nuestra capacidad para desarrollar un sentido realista del pasado histórico de la mujer. Es cierto que, a nivel multicultural, hay pocas constantes de la experiencia femenina, mientras que, en el plano biológico, la realidad de gestar, alumbrar y cuidar de los hijos (jamás lo confundamos con el poder cultural de educarlos) normalmente dio a las mujeres prioridad y responsabilidad en todas aquellas actividades cotidianas que constituyen la supervivencia humana en todas las sociedades. Por ejemplo, son mujeres – y no hombres – las que procuran el alimento y llevan el comercio en muchas sociedades pre-capitalistas. Si las mujeres modernas consintiéramos a la seductora invitación de vernos básicamente como espectadoras, apartándonos a un lado y contemplando cómo los hombres llevan los serios negocios de gobernar el mundo (público), ¡vaya un «numerito» de mujer moderna que estaríamos haciendo! Lo que importa aquí, sin embargo, es que una teología que ensalce como «santas» las cualidades estáticas y pasivas, que identifique la espiritualidad con el no compromiso y la contemplación, que considere mundana y sin importancia religiosa la actividad de sustentar la vida humana, esa teología *no puede haber sido articulada por mujeres*. En contraste con esto, Sojourner Truth habló con todo desparpajo y claridad, desde una viva experiencia personal, explicando así su feminidad:

Nadie me ayudó a montarme en una carreta, ni a saltar los charcos, ni me reservaron el mejor puesto. Y ¿no soy una mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mis brazos! ¡He arado campos, he plantado y he llevado las cosechas a la granja y ningún hombre pudo superarme. Y ¿no soy una mujer? Puedo trabajar tanto y comer tanto como cualquier hombre, si se presta la ocasión, y puedo soportar el látigo también. Y ¿no soy una mujer? He parido trece hijos y he presenciado cómo la mayoría de ellos eran vendidos a la esclavitud y, cuando yo gemía desde mis entrañas de madre, nadie me oía, sólo Jesús. Y ¿no soy una mujer?⁹

Las mujeres han sido artífices de todo lo que sustenta la vida, la solución de todos los problemas, las que han comprendido que ser receptoras del don de la vida no es algo inerte, que recibir este don es

9. El discurso de Sojourner Truth quedó recogido en *History of the Women's Suffrage Movement*, vol. 1, reimpresso en *The Feminist Papers*, ed A. Rossi (New York, Bantam, 1973), pp 426-29.

comprometerse constantemente en su propia dinámica. Creo que tenemos que recorrer un largo camino hasta que nos concienciamos de la prioridad de la actividad frente a la pasividad en nuestra teología e ir más allá, en nuestra ética, hasta que el amor se entienda como un *modo de acción*. Mary Daly en *Beyond God the Father*,¹⁰ inició este necesario cambio en el discurso teológico insistiendo en que en un teísmo feminista no hay espacio para un Dios estático y fijo y que, desde la experiencia femenina, las imágenes de lo sagrado se expresan mejor en términos de proceso y movimiento. La propuesta de ver a Dios como el Ser, como verbo y no como sustantivo, enlazó muy bien con sus lectores, no sólo femeninos.

Aún así, me parece que la reforma de Daly no va todo lo lejos que debiera. Susanne Langer tiene razón al advertir que las filosofías del ser —esas filosofías que toman como punto de partida las estructuras de la naturaleza— hace tiempo que incorporan la noción de que el proceso es *la estructura* básica de la realidad.¹¹ Los teólogos del proceso reprochan a Daly, con razón, no haber prestado suficiente atención o dado suficiente crédito a la filosofía moderna de la religión para incorporar estos nuevos aspectos de la naturaleza. Sin embargo, no muchos teólogos del proceso —ni siquiera Daly— reconocen la subsiguiente necesidad de incorporar el pleno significado de la lucha humana por la vida en nuestra comprensión de Dios. Es necesario ampliar las metáforas naturalistas sobre Dios hacia el poder de la actividad humana, hacia la libertad, no sólo como creatividad radical sino como fuerza moral radical. Es necesario cuestionar la ontología clásica del ser con mayor profundidad de lo que lo hace Daly. Se han criticado a menudo las teologías católicas de la ley natural porque no hacen justicia al hecho de que el poder de la naturaleza pasa por lo que Marx llamó el «ser-especie» de la naturaleza humana. Nuestro mundo y nuestra fe se transforman, para bien o para mal, a través de la actividad humana. El análisis de una teología moral feminista tiene que arraigarse en este campo de la creatividad moral radical. Se abusa a menudo de esta libertad, pero el poder para crear un mundo de relaciones morales es un aspecto fundamental de la naturaleza humana en sí. En

10. Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon Press, 1973), pp. 35, *passim*.

11. Susanne Langer, *Mind: An Essay on Human Feeling*, Vol. 1 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967). Langer examina al detalle la evolución de la estructura orgánica a lo largo del ininterrumpido proceso que conduce el acto motivado como punto culmen de transición entre la mente y el resto de la naturaleza.

mi opinión, la metáfora del ser no nos permite incorporar adecuadamente la radicalidad de la actividad humana. En nuestras teologías, el *hacer* debe ser tan fundamental como el *ser*. Tanto el hacer como el ser sólo son, por supuesto, metáforas para conceptualizar nuestro mundo. Ambas son «maneras de ver las cosas». Sin embargo, nunca podremos entender lo más profundo, más «global», más sagrado en la vida de las mujeres si identificamos a la mujer solamente con la metáfora más estática del ser, olvidando la importancia de la praxis como algo básico en la experiencia femenina. Nosotras, las mujeres, tenemos motivos especiales para apreciar la libertad radical del poder de las acciones reales, concretas.

Ciertamente, algunas «teologías de la praxis» articuladas por varones han dado un descanso a las teólogas feministas en este aspecto. Los hombres enfocan a menudo el poder de la actividad humana con imágenes que sugieren dominación y control como algo fundamental en la misma, como si la conquista política o militar fuera la manifestación más noble de la capacidad de actuación del hombre. Por este motivo, algunas mujeres defienden que la teología feminista debe apartarse de las categorías históricas y operar exclusivamente en el terreno de las metáforas de la naturaleza. Creo que esta orientación teológica podría tener consecuencias nefastas. No debemos olvidar el auténtico poder histórico de la mujer de haber sido el arquitecto de lo más humano en la persona. No debemos perder de vista el hecho de haber sido constructoras de todo lo que significa dignidad humana y comunidad. Podemos hablar con todo derecho de *construir* dignidad humana y comunidad.

Si la acción debe ser algo céntrico y nuclear en una teología feminista, no por eso debemos contraponer ser y hacer como polos opuestos. Recibir comunidad como un don y trabajar para hacer comunidad no son sino enfoques distintos de la misma actividad. Una teología feminista no es teología de blanco o negro.

Cualquiera que se haya puesto en el «lugar de la mujer» en la historia humana ha tenido que vérselas con la responsabilidad de ser un agente recíproco. Las vidas de las mujeres se han distinguido no sólo por su capacidad de transmitir la vida, biológicamente hablando, sino de alimentarla y cuidarla, lo cual es un poder social y cultural. Aunque nuestra cultura haya menospreciado el papel de la mujer, este poder nutricional es un poder formidable.¹² Siempre que ha estado presente en la historia

12. El mejor estudio disponible de los valores y virtudes intrínsecos a una

humana, ha sido gracias a la acción de la mujer. Para bien o para mal, las mujeres tenemos que asumir la realidad de que somos capaces no sólo de crear lazos personales entre la gente, sino de algo más fundamental, conformar y profundizar la *personalidad misma*. Formar la persona es también profundizar la relación, es decir, hacer crecer la comunidad.

Todavía no tenemos una teología moral que nos enseñe la terrible, tremenda, verdad de que por nuestros actos de amor o de desamor, tenemos la capacidad de crearnos unos a otros. Creo que una teología moral feminista apropiada tiene que llamar a la tradición de la ética cristiana a rendir cuentas por haber menospreciado el poder de la acción en el amor o en la negación del mismo. Al igual que no entendemos el amor como la capacidad de actuar-unos-en-otros-para-el-bien, tampoco entendemos nuestro enorme poder de frustrar la vida y de mutilarnos unos a otros. Tenemos la fatídica opción de dejar que el amor de Dios opere libremente en el mundo o de privarnos unos a otros de lo más fundamental de la persona y de la comunidad. Este poder de la actividad humana, tan crucial en el drama de Dios con el hombre, no es un poder de conquistar el mundo o de crear imperios, ni tampoco es el control de unas personas sobre otras. No somos más semejantes a Dios en nuestro poder humano, viendo las cosas desde arriba, desde los que mandan, ni desde el imperio, ni desde los patriarcas.

Creo que nuestro mundo está al borde de la autodestrucción y de la muerte, porque la sociedad en su conjunto ha descuidado totalmente lo más humano, más valioso y más elemental de todas las obras de amor, la comunicación humana, la fuerza del cariño y de la atención al otro, tender lazos de comunidad. Esta actividad, propia de la mujer, ha sido considerada demasiado mundana y poco importante, distanciada de los serios asuntos del gobierno del mundo. Los que han sido educados para imaginarse a sí mismos como los constructores del mundo han estado demasiado ocupados en sus planes magistrales, como para ver que la obra del amor consiste en profundizar y ampliar las relaciones humanas. Esta urgente labor es sutil, pero de enorme eficacia. Por los actos de amor, lo que Nelle Morton llamaría, «escucharnos unos a otros»,¹³ cons-

ética feminista, que también destaca este tema de la crianza es E. H. Haney, «What Is Feminist Ethics: A Proposal for Continuing Discussion», *Journal of Religious Ethics* 8: 1 (Spring 1980), pp. 115-24.

13. N. Morton, «The Rising of Women's Consciousness in a Male Language Structure», *Andover Newton Quarterly* 12: 4 (March 1972), pp. 17 7-90.

truimos, literalmente, unos en otros la fuerza de la personalidad. Es esa fuerza del amor lo que configura la dignidad y el respeto a sí mismo y a los demás o lo que nos hace destruirnos unos a otros. Por desgracia, esto último se nos da mejor. Sin embargo, por los actos de amor hacia nosotros, nos convertimos en personas respetuosas y entregadas y no podemos llegar a ser lo uno sin lo otro. Si nos falta el respeto, nos convertimos en ese tipo de gente que no puede verse ni oírse mutuamente.

Desearíamos, igual que los niños, no tener ese poder para el bien o para el mal. Pero, de hecho, lo tenemos. El poder de recibir y dar amor —o de negarlo, negando así el don de la vida—, es menos dramático pero más temible que el poder de nuestra tecnología. Es un poder muy frágil. Y el ejercicio de ese poder empieza y radica en *nosotras mismas, en nuestros cuerpos*, cosa que nunca debemos olvidar como mujeres.¹⁴

Nuestros cuerpos, nosotras, agentes de amor

El segundo punto básico de una teología moral feminista se desprende de nuestra «corporeidad».¹⁵ Una teología moral no solamente debe sustentarse en una espiritualidad del mundo sino que debe tender a superar la dicotomía cuerpo/mente tan extendida a todos los niveles en nuestra vida social e intelectual. La teóloga e historiadora feminista Rosemary Ruether y, más recientemente, diversas teólogas feministas han comenzado a identificar las numerosas conexiones existentes entre el dualismo cuerpo/mente y nuestra actitud negativa hacia la mujer.¹⁶ Curiosamente, en ninguna otra dimensión de nuestro legado intelectual occidental ha causado tantos trastornos este dualismo cuerpo/espíritu como en la filosofía y teología morales, por lo que se hace tan necesaria una teología moral feminista. Hay una serie de teólogos varones —entre los que se

14. La fraseología es del Boston Women's Health Collective, *Our Bodies, Ourselves* (New York, Simon and Schuster, 1973). Este trabajo fue de los más influyentes para transformar la autoconcepción de las mujeres en la década pasada.

15. Una obra capital que aborda este tema es J. B. Nelson, *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology* (Minneapolis, Augsburg Press, 1979).

16. Véase en especial R. Radford Ruether, *New Woman: New Earth* (New York: Seabury Press, 1975).

encuentra mi compañero Tom Driver¹⁷ que han comenzado a replantear una teología cristiana que rechaza esta dicotomía cuerpo/espíritu. Sin embargo, son pocos los varones en el campo de la ética cristiana que han detectado la relación entre este dualismo y el supuesto del que parten muchos teólogos de que nuestro comportamiento es más moral cuanto más nos despegamos y desentendemos de los avatares de la vida.¹⁸ Todavía hay demasiados moralistas cristianos que siguen defendiendo que el «desinterés» y el «desapego» son premisas básicas para una actuación moral responsable. Y en la tradición ética dominante, la racionalidad moral es, con demasiada frecuencia, una racionalidad *acorporal*.

Si empezamos, como toda feminista debe empezar, por «nuestros cuerpos, nosotras», debemos caer en la cuenta de que nuestro conocimiento, incluido el conocimiento moral, es un conocimiento mediatizado por el cuerpo. Todo conocimiento parte de los sentidos. Conocemos y valoramos el mundo, si es que lo conocemos y valoramos, por nuestra capacidad de tocar, de oír, de ver. La *percepción* es previa a la *concepción*. Las ideas dependen de nuestra sensibilidad. El componente básico corporal que mediatiza nuestra relación con el mundo es la sensación. Si no sentimos, perdemos literalmente nuestra conexión con el mundo. Toda facultad, incluida la intelectual, radica en el sentimiento. Si esa sensación se interrumpe o se deteriora, queda destruida nuestra capacidad de percibir el mundo y de actuar en él y nuestra racionalidad queda muy mermada. Pero no se pierde sólo la capacidad de percibir el mundo, también desaparece nuestra capacidad de valorarlo. Si no somos perceptivos al discernir nuestros sentimientos, si no sabemos lo que sentimos, no podemos ser sujetos morales efectivos. Por eso debemos entender la psicoterapia como una forma muy elemental de educación moral. Si no hay sensaciones tampoco hay capacidad racional para evaluar lo que está sucediendo. No vivir en «nuestros cuerpos, en nosotros» destruye la posibilidad de relaciones morales entre nosotros.

17. Véase en especial T. F. Driver, *Patterns of Grace: Human Experience As Word of God* (New York, Harper and Row, 1977). El problema está recibiendo atención en la obra de teólogos tales como Charles Davis, Harvey Cox y, como ya se ha indicado antes, Matthew Fox.

18. Afortunadamente, unos pocos trabajos recientes de colegas varones en la ética cristiana acentúan la importancia del cuerpo y del sentimiento en la epistemología moral en consonancia con mis tesis aquí expuestas. Véase *Embodiment*, J. B. Nelson y D. Maguire, *The Moral Choice* (New York, Doubleday, 1978).

Actualmente se estudia mucho la «pérdida de los valores morales» en nuestra sociedad. La teología moral feminista nos permite reconocer que la razón más importante para la creciente pérdida del sentido moral proviene de nuestra falta de contacto con nuestros cuerpos. Mucha gente vive tan inmersa en su cabeza, que ya no sienten su conexión con los demás seres vivos. Es triste pensar que las personas religiosas, cuando temen perder los valores morales, se vuelven más represivas en temas de moral y de sensualidad. Como resultado, pierden su sensibilidad moral e incurrir en aquello que más temen, en el moralismo que desprecia las relaciones morales. Por eso es tan peligrosa la llamada mayoría moral.

Una teología moral feminista, al contrario, enraizada en la corporalidad, acentúa mucho el «discernimiento», centrarse, buscar caminos que nos permitan estar unidos a otras personas y a nuestro ambiente natural.¹⁹ Si no respetamos y valoramos el sentimiento como el origen de esta mediación con el mundo, perdemos la conexión con él. Respetar el sentimiento no es, como algunos sugieren, volverse subjetivista. Todo lo contrario, el subjetivismo no resulta de hacer demasiado hincapié en el cuerpo y/o el sentimiento. El subjetivismo y el moralismo provienen de evadirse a los sentimientos, de no integrar bien los sentimientos a nivel corporal. Esto no quiere decir, sin embargo, que los sentimientos sean un fin en sí mismos. No debemos buscar los sentimientos, y menos todavía los sentimientos amorosos. Es más, el mandamiento del amor no es ni fue nunca una orden para *sentir de cierta manera*. El mandamiento del amor tampoco genera la capacidad de *sentir* amor, ni se pretende que lo haga. La acción, sí. Los sentimientos merecen nuestro respeto por lo que son. No son sentimientos «buenos» ni «malos». El calificativo moral es una propiedad de las acciones, y nuestros sentimientos emergen en la acción. La cuestión moral no es «¿Qué es lo que siento?», sino «¿Qué es lo que hago con lo que siento?» Ya que no entendemos bien esto, el cristianismo contemporáneo se encuentra atrapado entre una piedad subjetiva y sentimental, resultante del temor a los sentimientos fuertes, y una piedad fría y objetiva que anula los sentimientos bajo un pretendido desapego conceptual. La teología moral feminista acepta de buen grado el sentimiento por lo que es, el componente básico de nuestra interacción relacional con el mundo.

La importancia de todo esto se pone de manifiesto cuando dejamos de considerar la relación de nuestros actos de amor con nuestra ira. Mi

19. Véase Haney, «What Is Feminist Ethics», and A. K. Rush, *Getting Clear: Body Work for Women* (New York, Random House, 1972).

tesis es que los cristianos hemos llegado casi a matar el amor, precisamente por considerar la ira un pecado mortal. La ira no es lo contrario del amor. Es más bien una señal del sentimiento que nos dice que no todo está bien en nuestra relación con las demás personas o con el grupo o con el mundo que nos rodea. La indignación es una forma de conexión con los demás y siempre es una forma viva de preocupación. Por decirlo de otro modo, la ira es, siempre, una señal de cierta resistencia en nosotros ante la calidad moral de las relaciones sociales en las que estamos inmersos. Un enfado intenso y grande es el síntoma de una fuerte reacción ante una acción, que recae sobre nosotros o sobre otras personas con las que nos relacionamos.

Comprender que la indignación es una alarma de que algo no va bien en nuestras relaciones es el primer paso crítico para entender el poder de la ira en la acción de amor. Donde aparece la indignación, allí está presente la energía para actuar. En el enfado, está implicado todo el yo corporal, y surge la alarma de que algo anda mal en la relación. Es cierto también que la ira —al igual que cualquier otro sentimiento— no conduce automáticamente a una acción sensata y humana. (Es parte de una labor más profunda de la ética que nos ayuda a discernir nuestros sentimientos para adecuar las estrategias a la acción moral). No debemos perder de vista el hecho de que toda la actividad moral humana, especialmente la acción por el cambio social, tiene su origen en la creciente fuerza de la ira humana. Esa ira nos indica que es preciso el cambio, que hay que transformar nuestra relación.

¿Tiene alguno dudas de que esa negación de la ira en la piedad cristiana popular, reforzada por una larga tradición de temor a los sentimientos en nuestro cristianismo, sea la causa principal de que nuestra Iglesia se haya convertido en una institución tan conservadora y tan pesada? Sugiero, sin embargo, que mientras muchas de nosotras albergamos realmente pocas esperanzas en una renovación moral de la Iglesia cristiana en nuestros días, somos remisas a enfrentarnos a las causas de ese escapismo moral en la Iglesia; es decir, tenemos miedo al sentimiento y, más concretamente, a la fuerza de la ira. Debemos reconocer que la ira no desaparece o se esfuma cuando la evasión del sentimiento es la tónica general. Más bien se disfraza de aburrimiento, de desgana o de falta de energías en la relación interpersonal o se manifiesta en forma de actividad pasivo-agresiva o en autojustificación moralista, culpabilizando a otros. La indignación reprimida trastorna la comunidad. La ira expresada directamente es una forma de tomar en serio a los demás y de cariño. Lo importante es que, donde se oculta el enfado o no se le

presta atención, éste se disfraza y el poder del amor, el poder de actuar, de profundizar en la relación se atrofia y muere.

Martin Buber tiene razón al afirmar que el odio directo (y el odio es ira contenida, rígida, anquilosada) está más cerca del amor que de la falta de sentimiento.²⁰ La persona o grupo que se nos presentan con enfado están demandando de nosotros reconocimiento, nos piden que advirtamos su presencia, que les valoremos. En tales situaciones tenemos dos opciones: los podemos ignorar, esquivar, condenar o inculpar; o también podemos actuar para cambiar la relación hacia la reciprocidad, iniciando un auténtico proceso de diálogo y de escucha mutua. Una teología moral feminista festejará entonces el lugar correcto de la ira en la obra del amor y reconocerá su puesto céntrico en la vida divina y humana.

La centralidad de la relación

El último y el más importante punto básico para una teología moral feminista es la centralidad de la relación.

Lo mismo que una teología moral feminista celebra el poder de nuestra praxis humana como un aspecto intrínseco del amor de Dios, así celebra también la realidad de que nuestras personas morales y nuestros cuerpos se comunican, se tocan y se oyen para vivir, reconociendo que la sensualidad es fundamental para la obra y el poder del amor y, por encima de todo, una teología moral feminista insiste en que la racionalidad está en el núcleo de todas las cosas.

Soy perfectamente consciente de que nuestra preocupación actual por las «relaciones humanas» y por las «técnicas de relación» es tan grande, que algunos consideran una moda pasajera y vana el que prestemos atención a estos temas. Es cierto que, al igual que muchos otros valores en el capitalismo moderno, la «relación» se ha convertido en un bien de consumo que se puede empaquetar y vender a cualquier precio. Hablar de la primacía de la relación en la experiencia feminista y de una teología de la relación no es ir a comprar una chuchería del mercado capitalista. Es, ante todo, insistir en la sociabilidad total y profunda de todas las cosas. Todas las cosas están en coherencia mutua. Ningún ser vivo se mantiene en sí mismo; si existiera algo así como un individuo sin relación, ninguno de nosotros lo conocería. Los ecologistas nos han recordado

20. M. Buber, *I and Thou*, traduc. W. Kaufmann (New York, Scribner's 1970), pp. 67s.

recientemente lo que los científicos ya sabían desde siempre: que somos parte de un entramado tan complicado que se escapa a nuestro entendimiento.²¹ Nuestra vida forma parte de un tejido cósmico, y una teología moral que no enfoque la realidad de esta forma no puede servir hoy en día de pauta para nuestra vida y nuestras acciones.

En un trabajo reciente, vanguardista y brillante, que sienta las bases para una teología feminista de la relación,²² Carter Heyward ha puesto en evidencia lo distante que está el cristianismo teísta tradicional, de la fe del pueblo israelita y de la misma experiencia de Jesús, donde la relacionalidad ocupa un lugar céntrico primordial. Puntualiza, además, que las principales imágenes de Dios que emergen de la patrística carecen de relacionalidad. Al acentuar que Dios es «el ser en sí mismo», el «totalmente otro», la tradición cristiana dibuja un Dios cuya fuerza divina emerge de su falta de relación. Esta no relatividad divina potencia una visión de la persona que nos lleva a valorar el aislamiento y la autonomía individual. ¿No es cierto que, según nuestras teologías dominantes y tradiciones intelectuales, nos consideramos más efectivos y más fuertes como agentes morales cuanto más autónomos y más autosuficientes somos y menos necesitamos de la ayuda y apoyo de nadie?

En un brillante trabajo titulado *About Possession: the Self as Private Property*,²³ el filósofo John Wikse señala la conexión que existe entre las metáforas que usamos para el yo y las metáforas que usamos sobre la propiedad en el orden socioeconómico. Ser una persona libre, ser alguien en esta sociedad ahora significa «poseerse a sí mismo». La confianza en sí mismo y no dependencia de otros lo son todo. Wikse aduce, con toda lógica, que resulta difícil establecer la diferencia entre la forma de comportamiento que se supone debe tener esa «persona ideal» y el comportamiento de un idiota o un demente. El idiota, según hemos entendido siempre, es alguien separado de la relación, alguien que no comparte el sentido común. Sin embargo, ahora consideramos madurez esa ausencia de relación; la no relación se ha convertido en un valor tan supremo que parece como si el «ser uno consigo mismo» fuera condición previa para relacionarse con los demás y no consecuencia de ello. La

21. Véase, por ejemplo, B. Commoner, *The Closing Circle* (New York, Knopf, 1971).

22. Carter Heyward, *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation* (Washington, DC, University Press of America, 1982).

23. J. R. Wikse, *About Possession: The Self as Private Property* (University Park, Pa. The Pennsylvania University Press, 1977).

esperanza de poder controlar nuestra identidad desde nosotros mismos convierte en realidad el sueño de vivir fuera de toda «vulnerabilidad» respecto a otros.²⁴

No sorprende que Wikse encuentre un paralelismo entre estos ideales y la forma en que uno se «hace adulto» en esta sociedad. Aprenderse el guión de la llamada «autenticidad de auto-dominio» significaría convertirse en un «hombre de verdad». Él nos describe así su manera de aprender a «ser un hombre», de dar con la clave de «poseerse a sí mismo»:

Me enseñaron que un hombre de verdad es un hombre enmascarado; un «llanero solitario». Si los otros te veían detrás de la máscara de auto-posesión, si conocían tus necesidades reales, podrían rechazarte; un hombre de verdad no debía tener necesidades. Como un heroico extraño, un hombre realiza una misión de salvación; los problemas son de otros, las necesidades de otros, no las propias ... Me enseñaron ... (en el bachiller) que, para triunfar, debía presentar una fachada de invulnerabilidad frente a otros hombres, realizando mi trabajo como un producto acabado y perfecto, una actuación inmune a la crítica y sin conexión con la gente con la que trabajo.²⁵

Supongo que una tradición teológica que considera a Dios un ser autónomo y sin relación, necesariamente conduce a un humanismo de este tipo, con su visión del hombre tipo «Prometeo», el individuo que, si quiere, puede entrar en relación. Cuando la idea de la trascendencia se nos representa en forma de no relación, de libertad frente a la reciprocidad y la interdependencia, la experiencia de un Dios vivo y presente se vuelve fría e irreal. Pero, aunque ese Dios haya muerto hace tiempo, esa visión del hombre, agente histórico, que puede optar o no por la relación, perdura todavía entre nosotros.

Esas nociones del amor que perduran en nuestro mundo, bien como imágenes del amor divino o del amor humano de Prometeo, son representaciones de grandes y heroicas gestas de gente autopoída. Son formas de patriarcalizar el amor, el amor del fuerte hacia el débil, o a la inversa, la gratitud servil de los más débiles hacia los fuertes por sus «favores».

No importa que ninguno de nosotros necesite ni quiera ni haya deseado jamás ese tipo de transacción amorosa. No importa que tengamos conciencia (salvo que nuestra autoestima haya caído por debajo de los

24. *ibid.*, pp. 44-45.

25. *ibid.*, pp. 12-13.

parámetros mínimos de dignidad humana a causa del sadismo o de la brutalidad, de que el amor que queremos y necesitamos es un amor de intercambio) un amor que significa un don que se recibe y un don que se da. El ritmo de un amor auténtico, salvífico y enriquecedor es el de dar y recibir, recibir y dar, sin ningún tipo de desigualdad entre una parte activa y una pasiva.

Me estremece pensar la cantidad de veces que, en mis tiempos de estudios de teología, leyendo un libro de ética de un autor cristiano me topé con la advertencia de no confundir el amor cristiano auténtico con la «simple reciprocidad».²⁶ Uno presiente que a las personas que piensan así les falta por experimentar la fuerza del amor y el placer real de la vulnerabilidad mutua, la experiencia de ser cuidados por otros y de cuidar activamente a otros. El amor mutuo, ciertamente, es amor en su más profunda radicalidad. Es tan radical, que muchos de nosotros todavía no hemos aprendido a ponerlo en práctica. Para experimentarlo tenemos que estar abiertos, ser capaces de dar y recibir. Lo trágico es que un cristianismo de corte machista no nos sirve para aprender a ser ese tipo de amantes.

Desenmascarar esta idolatría machista es también, creo yo, acercarse a recuperar la ética de la fe del Nuevo Testamento. ¿Puede iluminar esta noción de reciprocidad el mensaje del amor activo y encarnado de Jesús? Creo que sí. Las interpretaciones de la cristología más ortodoxa afirman que, en cierto modo, el sentido de toda la vida y obra de Jesús hay que buscarlo en su carrera rectilínea hacia el Gólgota, hacia la crucifixión, como si buscara el sufrimiento como un fin en sí, para resolver de una vez por todas el drama divino y humano.²⁷ Creo que esta forma de

26. Una fuente importante para el menosprecio de la interdependencia en la ética cristiana protestante fue el estudio de A. Nygren *Agape and Eros* (Philadelphia, Westminster Press, 1953). Entre los seguidores de Nygren estaba Reinhold Niebuhr. Véase G. Outka, *Agape: An Ethical Analysis* (New Haven, Yale University Press, 1972), pp. 7-92. Una ya antigua crítica de Nygren no suficientemente adecuada era D. D. Williams, *The Spirit and Forms of Love* (New York, Harper and Row, 1968). Los escritores romano-católicos le han dado normalmente un rol más positivo a la interdependencia en ética que los protestantes, pero la crítica al sacrificio propuesta aquí atañe a dichos autores romano-católicos.

27. Véase una excelente crítica de las teologías ortodoxas en Carter Heyward, *The Redemption of God*, y D. Solle, *Christ the Representative*, (Philadelphia, Fortress Press, 1967) y *Political Theology* (Philadelphia, Fortress Press, 1974).

interpretar la obra de Jesús le arrebatara toda su fuerza y radicalidad moral. Jesús era radical no por buscar el sufrimiento sino por la reciprocidad de su entrega. La muerte de Jesús en la cruz, su sacrificio, no fue un ejercicio abstracto de virtud moral. Su muerte fue el precio que debía pagar por no apartarse de su amor radical, por manifestar su solidaridad y reciprocidad con los más desechados de su entorno social. Doy por supuesto que el sacrificio no es un fin importante ni una virtud en la vida cristiana. Los actos radicales de amor, manifestación de la solidaridad humana y generadores de relación mutua, son las virtudes fundamentales de la vida moral del cristiano. El haber convertido el sacrificio en una virtud moral no ha hecho sino traer confusión en la tradición de la moral cristiana.

Lo mismo que Jesús, estamos llamados a una acción radical de amor, a estar en el mundo de tal forma que ahondemos la relación, que encarnemos y amplíemos la comunidad, que transmitamos el don de la vida. Lo mismo que Jesús, tenemos que vivir desde esta vocación en un lugar y en una época donde las desviaciones del poder del desamor están en conflicto con el poder del amor. Estamos llamados a enfrentarnos, como Jesús lo hizo, a todo lo que frustra el crecimiento de la persona y el desarrollo de la comunidad, lo que sofoca la relación, lo que niega el ser de la persona, de la comunidad, de la solidaridad a tanta gente en este mundo. La vocación de los seguidores de Jesús es enfrentarse a estas cosas y mantenerse en la senda de la confrontación es desvelar y romper las «mentiras, secretos y silencios»²⁸ que encubren las distorsiones y manipulaciones en la relación.

Se trata de vivir desde un compromiso de interdependencia y reciprocidad como expresión de la presencia de Dios en el mundo y de ser sagaces y realistas en cuanto a las consecuencias que acarrea ese amor radical. Es hacer algo muy distinto de lo que muchos cristianos han hecho, que es, arrancar la crucifixión de su contexto dentro del proyecto histórico de la vida de Jesús y convertir el sacrificio en una norma abstracta y sin vida para la vida del cristiano. Jesús fue fiel hasta la muerte. Defendió su causa y murió por ello. Aceptó el sacrificio, pero lo aceptó por la causa del amor radical, lo aceptó para crear relación y mantenerla y, ante todo, para romper la mala relación, que es lo que llamamos «hacer justicia».

No hace falta decir que, por muy bueno que sea el momento y en las circunstancias más favorables, es arriesgado vivir como si el reino

28. A. Rich, *Lies, Secrets and Silence* (New York, Norton, 1979).

de Dios ya estuviera entre nosotros, esto es, vivir desde una interdependencia y reciprocidad radicales. El amor radical sienta peligrosos precedentes y despierta grandes expectativas en los seres humanos. Los que están en el poder dicen que ese amor es «ilusorio», porque los que están tocados por él tienden a rechazar todo lo que no sea interdependencia y respeto mutuo, todo lo que no sea dignidad humana y auténtica relación de reciprocidad. Por eso, esas personas se convierten en una auténtica amenaza para el «statu quo». Como las mujeres saben, y así lo entendieron hombres como Martín Lutero King Jr. y el Arzobispo Óscar Arnulfo Romero, y como todo el que tiene la osadía de actuar con contundencia desde la fuerza del amor debe saber, el amor radical es un asunto muy serio. Sin la perseverancia de un santo, sin la voluntad de arriesgar, hasta la propia vida, la fuerza del amor radical no persistiría en nuestro mundo. No hay forma de evitar las crucifixiones, teniendo en cuenta el poder del mal en el mundo. Pero como nos ha recordado Sandra Browsers, teóloga y poeta del movimiento de liberación gay, la finalidad del amor no es perpetuar las crucifixiones, sino acabar con ellas en un mundo en que se repiten más y más. Lo hacemos por reciprocidad y por solidaridad, no por seguir una ética del sacrificio.

Fijémosnos bien esto: *no se nos pide practicar la virtud del sacrificio*. ¡Se nos pide expresar, encarnar, compartir y celebrar el don de la vida y transmitirlo! Se nos pide alcanzar, ahondar la relación, o enderezar relaciones torcidas, las que niegan, destruyen o impiden la aparición de la dignidad humana, apoyándonos unos a otros a ser personas. Estamos llamados a hacer el camino y a seguir adelante con esta fuerza radical del amor. Si tú haces esto por mí, me veré inundado de tu generosidad y podré hablar del sacrificio que haces por mí, pero los dos tendremos muy claro que no por eso estás practicando en mí la virtud del sacrificio. Sólo me estás entregando la fuerza del amor, regalándome lo que otros te han regalado, ese enorme poder de *practicar* el amor radical.

Conclusión

Habría mucho más que decir sobre esta concepción del amor radical en una teología feminista, que hunde sus raíces en lo más hondo y sublime de la lucha histórica de la mujer. También habría que hablar más sobre el alcance del pecado y del mal en el mundo. Es importante recordar que una teología feminista, como toda buena teología, es utópica, en tanto en cuanto *concibe* un cosmos, un mundo, una sociedad en la que

no hay «excluidos», como indica Julio Girardi.²⁹ Pero también es tremendamente realista, porque toma muy en serio la libertad radical de los seres humanos para hacer el bien o el *mal*. Si por un lado tenemos, literalmente, la capacidad de personalizar el amor los unos en los otros en la relación, también debemos reconocer nuestro poder destructivo de hacer desaparecer de nuestro mundo la dignidad, el respeto, la atención y cuidado entre los seres humanos. Tenemos poder para todo eso.

Más allá de lo que podamos sospechar, el mal y el daño que hacemos siguen vivos, nos acompañan. Desde esa conciencia, se hace más urgente esta nuestra visión radical del amor. Los profetas de Israel tenían razón al insistir, hace milenios, en que los pecados de nuestros padres (y nuestras madres) siguen corroyendo y destruyendo la relación. Por eso nuestra tarea moral como humanos nos resulta abrumadora. Vivimos en una época de injusticia generalizada acumulada, ejercida sin interrupción, que sólo encuentra respuesta en la indignación de aquéllos cuya vida y dignidad están amenazadas por los grupos y sistemas de privilegio que hay que desmontar. En un mundo así, las obras activas de amor han de consistir en hacer todo lo posible por terminar con las crucifixiones, por resistirnos al mal o por mitigar el sufrimiento de los que son víctimas de las relaciones humanas desordenadas. En medio de ese mundo, todavía está presente la fuerza del amor, la buena nueva de Dios, que nos mantiene conscientes de que no hemos nacido sólo para morir, sino que nuestro destino es tener el don de la vida, conocer la fuerza de la relación y transmitirla.

Una prueba evidente de la gracia de Dios, que se nos da en, con y a través de los demás, es esa fuerza para luchar y para sentir indignación. No debemos tomar a la ligera nuestra capacidad de lucha contra el poder de las tinieblas. Ahí radica la fuerza del amor. Por eso, que nunca se diga de nosotras, teólogas feministas, que nos hemos quedado ahí paradas, como señoritas, cuando se requería esa fuerza de nuestro amor; ni busquemos refugio en «otro mundo», cuando se nos necesita aquí y ahora, listas para la lucha.

Al final de las conferencias de Mary Daly, en esas raras ocasiones en que se invita a hombres a asistir, sucede a menudo que el primero en formular una pregunta es un hombre que, un tanto desconcertado, dice: «Y, ¿qué pasa con los hombres? ¿Qué significa esto para nosotros?»

29. J. Girardi, «Class Struggle and the Excluded Ones» traduc. y distrib. por New York Circus, de *Amor cristiano y lucha de clases*, Salamanca 1975.

Como yo no comparto ese «Tomismo al revés»³⁰ de Mary Daly, es decir, como creo que las diferencias más importantes entre el comportamiento del hombre y la mujer se deben más a influencias culturales o históricas que a una «naturaleza» más o menos prefijada, confío en que mis lectores varones no sufran esa confusión de no saber lo que significa para ellos lo que digo en este trabajo. Lo que debemos preguntarnos es, más bien: «¿Qué significa esto para mí?». Esa sí es una buena pregunta. Y las buenas preguntas, en una teología feminista, se contestan así: *tenemos que hacer algo*. Pienso que es urgente que los hombres se unan a las mujeres en esta labor de hacer teología moral feminista,³¹ es decir, trabajar para mantener viva en nuestro mundo la fuerza de la relación, porque los hombres tienen más influencia pública que las mujeres y porque queda mucho por hacer.

Pero no quisiera terminar cayendo en el sentimentalismo cuando hablo de la relación de hombres y mujeres en nuestro mundo. Mary Daly tenía razones de peso para prevenimos a las mujeres de los peligros que implica el seguir las procesiones patriarcales orquestadas por hombres. Ya que su diagnóstico del problema es tan acertado, ninguna de nosotras debe olvidar que, si hay que participar en las procesiones patriarcales para continuar nuestra obra del amor radical, será mejor que invitemos a muchas amigas nuestras para que nos sigan.

□ Se ha escrito mucho sobre el tema de la ordenación de la mujer, pero dos de los mejores trabajos son el de R.A. Norris Jr., «The ordination of Women and the "Maleness" of the Christ» [La ordenación de la mujer y la «masculinidad» de Cristo], que se puede

30. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, postulaba que las «naturalezas» masculina y femenina son diferentes porque diferente es su estructura biológica. Esta idea de las dos naturalezas caló en la teología cristiana. Daly ha invertido, cómo no, el argumento tradicional, haciendo a las mujeres solas expresión de la racionalidad plena. No abandona, con todo, el dualismo tradicional.

31. Dentro de un método de teología de la liberación, el «pensamiento» o la «reflexión» es, por supuesto, un momento dentro de la praxis. Nosotras «hacemos» una teología que incluye el nombrar, el interpretar y el analizar nuestro mundo como parte del proceso activo por cambiarlo en una dirección vivificadora.

encontrar en las páginas 71-85 de la recopilación de Monica Furlong, *Feminine in the Church* (London SPCK 1984) y el de Daniel C. Maguire, «The exclusion of Women from Orders: a Moral Evaluation», trabajo profundo y conmovedor, págs. 130-40 de su libro *The Moral Revolution* (San Francisco, Harper & Row, 1986).¹³ La respuesta de Ruth B. Edwards a su propia pregunta «What is the Theology of Women's Ministry?» que encontramos en el *Scottish Journal of Theology* 40 (1987) págs. 421-36, versión revisada de una lección inaugural en el Christ's College, Aberdeen, 1985, es una especie de adelanto al libro que publicó con SPCK en 1989, *The Case for Women's Ministry* [La causa a favor del Ministerio de la Mujer].

Si el debate sobre la ordenación de la mujer seguirá vivo por un tiempo en algunas confesiones, también lo será el debate sobre si las mujeres pueden encontrarse realmente a gusto dentro de las iglesias cristianas. Una persona que quiere integrar su religión con su ética, su espiritualidad y su experiencia del mundo, pero que ha abandonado la Iglesia cristiana, es Daphne Hampson. Fue una de las primeras mujeres comprometidas a finales de los 70 en hacer teología relacionada con los intentos de ordenación de mujeres en la Iglesia Anglicana de Gran Bretaña. Fue la primera coordinadora de la comisión para el Ministerio de la Mujer en la Iglesia Episcopaliana Escocesa y fue la primera presidenta de la European Society of Women for Theological Research [Sociedad Europea de Mujeres para la Investigación Teológica]. Teóloga feminista que no puede seguir siendo cristiana, fue la «representante» británica de un diálogo con Rosemarie Radford Ruether, celebrado el 16 de Mayo de 1986 en el paraninfo de la catedral de Westminster. El tema de debate fue: ¿Hay cabida para las feministas en una Iglesia cristiana?, publicado por primera vez en *New Blackfriars* 68: 801 (1987), reeditado y distribuido por Women in Theology como cuadernillo suelto. Su posicionamiento

13. De la tradición ortodoxa, véase T. Hopko (ed.) *Woman and the Priesthood* (Crestwood, NY, St Vladimir's Seminary Press, 1983). El mejor estudio sobre el material bíblico es quizá el de M. Hayter, *The New Eve in Christ: The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church* (London, SPCK, 1987). Véase cómo el asunto conecta con el tema del aborto en D. Larnar Carmody, *The Double Cross: Ordination, Abortion and Catholic Feminism*, (New York, Crossroad, 1986); y con el de la espiritualidad en M. Ross, *Pillars of Flame: Power, Priesthood, and Spiritual Maturity* (London SCM, 1988).

tiene, básicamente, dos puntos de referencia. El primero es que el cristianismo no puede ser auténtico y que la cristología, tal como la hemos conocido, no puede servir ya de vehículo conductor de nuestra conciencia religiosa y del amor de Dios.¹⁴ El segundo punto es que el cristianismo no es moral, es decir, es irremisiblemente sexista porque está vinculado a un contexto histórico de tipo patriarcal. Su primer libro es *Theology and Feminism* (Oxford, Asil Blackwell, 1990). Su próximo libro tratará de redefinir el concepto de Dios, con perspectivas feministas sobre la naturaleza del yo y de las relaciones humanas. Este trabajo suyo, que publicamos aquí es, por eso, un paso previo hacia ese segundo libro. Tiene su origen en su tesis doctoral en teología, que trata de la concepción del yo en relación con Dios en Lutero, comparado con el pensamiento católico. Este trabajo conecta con la temática apuntada por Valery Saiving, mencionada al comienzo de la Segunda Parte de este libro.

14. Posturas alternativas están representadas por D. Lardner Carmody, *Seizing the Apple: A Feminist Spirituality of Personal Growth* (New York, Crossroad, 1984); M. E. Giles (ed.), *The Feminist Mystic: And Other Essays on Women and Spirituality* (New York, Crossroad, 1987); K. Fischer, *Women at the Well: Feminist Perspectives on Spiritual Direction* (London, SPCK, 1989).

18

DAPHNE HAMPSON

Lutero y el Yo: una crítica feminista

Para las feministas que se ocupan en la teología es un imperativo prestar atención a las implicaciones del pensamiento feminista en la estructura teológica. En este trabajo quiero sugerir que, si bien la religiosidad y el feminismo son perfectamente compatibles, el feminismo se lleva mal con el cristianismo. Esto afecta de modo particular al cristianismo considerado en su versión luterana. Por otro lado, creo que el razonamiento de Lutero, al hablar de Dios, de que el yo no puede ser él mismo a no ser que Dios sea el fundamento para la constitución de ese yo, es válido en sentido teológico y puede ser desarrollado, naturalmente, por las feministas. (Lutero no hablaría del «yo», pues no conocía el concepto del «yo» acuñado en la post-ilustración, no obstante, esta es la mejor palabra que podemos utilizar para traducir su pensamiento a un lenguaje moderno).

El descubrimiento de Lutero consiste en reconceptualizar la relación del hombre con Dios. La visión católica de la relación hombre-Dios, basada en el pensamiento clásico, da por supuesto (lo mismo que el catolicismo moderno) que es la acción de Dios lo que transforma al hombre. Lutero se oponía a esto. Para él, la revolución que supone el ser cristiano es, que al hombre ya no le importa lo que es en sí mismo, o lo que puede llegar a ser con la gracia de Dios, porque el cristiano tiene vida por la justificación de Dios y no por sí mismo.

Por eso, ser cristiano significa que la persona tiene un sentido radicalmente diferente de sí mismo, un sentido de sí mismo de verse «rodeado» de Dios y de lo que Dios es. Como decía mi profesor de teología luterana, Arthur McGill, el concepto que se tiene de la «circunferencia» de sí mismo es distinto, ha cambiado. El cristiano, decía Lutero en un escrito de 1520 en el que por primera vez formuló su idea

de ruptura, vive «no en sí mismo».¹ Los escolásticos católicos a menudo no han entendido o han malinterpretado este razonamiento de Lutero, diciendo que en la concepción de Lutero, la justificación consiste solamente en la no imputación de los pecados a la persona, aunque, por otro lado, el catolicismo admite la acción de Dios como agente del cambio en la persona. Pero no es que Lutero prefiera que Dios le dé la gracia para sí mismo, transformándole. Él se mantiene apartado de tal preocupación por el yo. «Sabemos que nuestra teología es cierta», dice Lutero, «porque nos sitúa fuera de nosotros mismos».²

El cristiano vive *extra se*.

La palabra para este posicionamiento de la persona es la fe. Porque la fe es confianza y cuando yo confío, mi sentido de lo que yo soy se sitúa en otro. Wolfhart Pannenberg ha captado muy bien este nuevo sentido de sí mismo que cobra el cristiano:

Lutero no sólo aportó la idea de la confianza, sino que quería acentuar que el centro mismo de la persona cambia en el acto de fe, porque la persona que confía se entrega a aquél en quien ha depositado su confianza. Este punto era crucial en el planteamiento de Lutero, pero difícil de comprender... Melancthon no captó esta idea profunda de que la fe, a modo de éxtasis, es partícipe de la realidad de Cristo mismo... Ni siquiera Calvino cayó en la cuenta de que el descubrimiento de Lutero, referido a la naturaleza de la fe hacía temblar los mismos cimientos del concepto tradicional del yo personal.³

La relación con Dios no es una inter-relación con alguien concebido como el otro, una relación del tipo que conocemos mejor como el amor que tenemos, por ejemplo, al prójimo. El pasaje que he mencionado, extraído del libro *The Freedom of a Christian* [La libertad del cristiano] prosigue así:

1. «The Freedom of a Christian», en J. Dillenberger (ed.), *Martin Luther Selections* (New York, Garden City, 1961), p. 80.

2. «Ideo theologica est certa, quia ponit nos extra nos». WA 40, I.589.8 (1531 Galatians lectures), citado por G. Ebeling, *Luther* (ET London, Fontana, 1972), p. 17 4. El capítulo «Faith and Love» del libro de Ebeling, en el que cita estas palabras es, en mi opinión, la mejor exposición de este tema en inglés. El trabajo más amplio al respecto es de Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987).

3. «Freedom and the Lutheran Reformation», *Theology Today*, 38:3 (Oct. 1981).

El cristiano no vive en sí mismo, sino en Cristo y en su prójimo. De lo contrario no sería cristiano. Vive en Cristo por la fe, en su prójimo por el amor. Por la fe, queda prendido en Dios, más allá de sí mismo.

Ser cristiano significa tener esta nueva conciencia de sí mismo.

Pero no es natural en los humanos basarse así en Dios. De este modo, hay una dicotomía central en la estructura del pensamiento de Lutero. Por un lado, una y otra vez nos situamos en oposición a Dios, nos relacionamos con Él como si fuera cualquier otro, intentando valernos por nosotros mismos. Esto es pecado. Una y otra vez escuchamos el mensaje evangélico de que no podemos ser autosuficientes, valernos solos, porque Dios nos acepta independientemente de nuestros méritos.. Una y otra vez, intentamos confiar en Dios, vivir de una justificación «extrínseca» y no de nuestra propia justificación «intrínseca». Somos, dice Lutero, «*semper justus, semper peccator, semper reformans*». Como él comenta: «Progresar no es otra cosa sino comenzar constantemente».⁴ De aquí se deduce que no hay una historia del progreso del yo, de la persona. No hay dentro de nosotros ningún movimiento de ser pecadores, a ser justos. Más bien, hay dos formas en las que podemos vivir: en oposición a Dios (pecado) o desde Dios (fe). Cada momento tenemos que vivirlo de nuevo desde Dios. Lutero escribe: «Cuando llega la seguridad, Dios la atribuye de nuevo al pecado».⁵

Esta estructura del pensamiento de Lutero la volvemos a ver reflejada en otros teólogos protestantes posteriores a él. A modo de ejemplo, tomaré dos personajes representativos, uno del siglo XIX y otro del siglo XX. Para el pensador danés del siglo XIX, Kierkegaard, no es que Dios confirme al hombre ético (el hombre que intenta por sí mismo ser él mismo), no es que el plano religioso en la vida se fundamente en la ética. Más bien el hombre tiene que postrarse ante sus propios ojos, reconociendo que ha pecado, antes de tener ningún motivo para recurrir a Dios. El hombre ético de Kierkegaard, que intenta hacerse valer por sí mismo a los ojos de Dios (como el hombre de Lutero que intenta justificarse por las buenas obras) acaba en la desesperación. Sólo cuando aceptamos la dependencia de Dios (fe), podemos ser las personas que debemos ser. Kierkegaard difiere, sin embargo, de Lutero también aquí, porque no sólo habla del yo como algo «fundamentado transparente-

4. WA 56.422, 17 (1515-16); WA 4.350.15s (1513-15). Citado por Ebeling, *op. cit.* p. 162.

5. WA 56.281.11.

mente» en Dios (fe), sino también de la existencia de una relación recíproca entre la persona y Dios (amor).⁶

En el siglo XX, el pensamiento de Rudolf Bultmann también tiene esa estructura. Sólo Dios puede liberarnos hacia esa autenticidad: el intento del individuo de ser él mismo por sí mismo fracasará. Debemos, dice, vivir desde el futuro, desde Dios. Esto tenemos que renovarlo en cada momento, sin recaer en lo que ya somos ahora. Así, dice Bultmann: «La nueva vida de la fe no es una posesión o apropiación asegurada... La vida en la fe no es posesión en absoluto... En otras palabras, la decisión de la fe nunca es definitiva; necesita una constante renovación en cada nueva situación».⁷

Para Bultmann, no hay un yo, que es ciertamente un yo venido a ser un ello, que pueda ir sumándose de momento en momento. Tenemos que renovarnos en cada momento ya que vivimos desde Dios. Sobre la relación del hombre con su pasado, Bultmann dice: «Puede llevarlo consigo como algo por lo que ha sido perdonado». El mensaje cristiano que esto implica para el hombre es: «la posibilidad de hacerse libre de su pasado».⁸

Hay, por tanto, una dicotomía que atraviesa la médula del pensamiento de Lutero, la dicotomía entre intentar existir por sí mismo (el pecado), caer necesariamente en pecado para ser yo, y vivir desde Dios (la fe), por la cual yo intento vivir como Dios quiere que viva. Hay que advertir que esta dicotomía es la consecuencia necesaria de decir que Dios está ahí y que no es algo natural para el hombre depender de Dios. Ya que Dios es distinto a mí, tengo que poner mi centro de gravedad en alguien que está fuera de mí. Dios es constitutivo de la persona para que sea ella misma, de modo que se concibe a Dios como algo fundamental para la misma constitución del yo en cada momento. Este no es el caso, si hablamos (como el catolicismo) de la persona como algo existente por la creación, que tiene la facultad de elegir la relación con

6. Véase mi investigación al respecto, «Kierkegaard on the Self», en J. Watkin (ed.), *Kierkegaard at Sunderland* (Copenhagen, C A Reitzels Forlag, 1988). El análisis de Kierkegaard sobre la estructura del yo puede verse particularmente en *The Sickness Unto Death* (1849), de donde se ha tomado la cita (ET Princeton University Press, 1941), p. 213.

7. «The New Testament and Mythology» (1941), en H.W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth*, vol. i (London, SPCK, 1953), p. 21.

8. «Church and Teaching in the New Testament», en *Faith and Understanding* (Princeton University Press, 1966), p. 200.

Dios. Tampoco Dios es visto así, pues aquél completa la obra de la creación con la salvación. Lutero defiende que en cada momento tengo que sustentarme de nuevo en Dios para ser la criatura que debo ser. Pensar que podría, en cierto modo, primero poseerme a mí mismo para, luego, relacionarme con Dios como con otra persona, sería tener un ídolo, alguien con el que creo que puedo negociar.

¿Y qué pasa con la persona que intenta existir por sí misma ante Dios? (Para Kierkegaard, a diferencia de Lutero, el hombre ético puede vivir en una ignorancia esencial de la existencia de Dios, pero según Lutero, hombre del siglo XVI, la persona siempre intenta sustentarse en la presencia de Dios.) La situación del hombre *coram Deo*, ante Dios, cara a cara con Dios, no es otra sino de terror. Lutero aquí seguía las enseñanzas de las escrituras hebreas. Además, el nominalismo tardío en el que se inspiró su formación acentúa mucho la transcendencia y la bondad que Dios exige del hombre. Hay un sentido de la desolación del hombre, incapaz de valerse por sí mismo. (¿Fue acaso Lutero el primer hombre moderno?).⁹ Es más, según Lutero esa persona está encerrada en sí misma, encorvada: el hombre en pecado está «*incorvatus in se*». Así, el paso del pecado a la fe es un paso del aislamiento profundo a la unión con el otro, que es Dios. El eco de estas ideas lo encontramos también en la tradición posterior. En los escritos de Kierkegaard, el intento de la persona de existir en sí misma ante Dios representa una situación de terror: los judíos, dice, eran un pueblo sabio, sabían que ver a Dios era sinónimo de morir.¹⁰ Del mismo modo, para Kierkegaard

9. Una glosa interesante puede ser sugerir que el Dios trascendente ante el que uno no puede estar, representa «al Padre». Lutero, de hecho, parece que tenía mucho miedo a su padre. Cuando él habla de vivir conforme a la rectitud de Dios, su descripción de Dios tiene tintes maternos. Así: «La persona que cree en Cristo es recta y santa por imputación divina. Él ya se ve a sí mismo, y está, en el cielo, rodeado de la gracia celestial ... estamos alzados al seno del Padre ... Moramos al amparo de las alas de la gallina, nuestra madre». (WA 39, I;521.5-522.3.; Ebeling, *op. cit.*, pp. 162-3) Incapaz de enfrentarse al Padre directamente (y habiendo dejado aparte la intercesora femenina que constituye la Virgen María), Lutero supera el temor haciendo del Dios Padre una Madre que le protege.

10. *Philosophical Fragments* (1844; Princeton University Press, 1967), p. 37. La más amplia disertación de Kierkegaard sobre la imposibilidad del individuo totalmente aislado para existir en presencia de Dios, la hallamos, con todo, en *The Concluding Unscientific Postscript* (1846). cf. pp. 410-11, 432-3.

el yo, cuando viene a ser él mismo, tiene una relacionalidad esencial. Martin Buber observa esto, cuando, leyendo a Kierkegaard en su juventud, pensaba que el hombre de Kierkegaard es una «persona en el filo». Pero, comparado con Heidegger, allí hay una relación: «El “uno solo” de Kierkegaard es un sistema abierto, aunque únicamente esté abierto a Dios».¹¹

En esta tradición no hay lugar para que el yo, seguro de sí mismo, pueda existir libremente, en fácil relación con los demás. No podemos sustentarnos, estamos inseguros. Para Lutero, nosotros siempre estamos atados, si no es a Dios, al demonio. Ser «libre», como deja claro su famoso debate con Erasmo, es estar atado a Dios. La persona que intenta sostenerse sola, en su inseguridad, verá todo lo demás (incluso a Dios, dice Lutero) en relación con ella. Este análisis está muy presente también en el existencialismo tardío. Bultmann nos ve como seres que se agarran a los demás, usándolos como herramientas que tenemos a mano (*vorhanden*), en nuestro intento por sostenernos. De esta tradición en su conjunto, podemos decir, en palabras del propio Heidegger, que el hombre no está «en su casa» en el mundo. No se puede decir que los hombres se encuentren a gusto en el mundo, tal como lo describen Lutero, Kierkegaard o Bultmann. La tradición más tardía dio en llamar *Angst* (miedo) a este malestar básico; esa ansiedad que, sin surgir de una situación específica, forma más bien parte de nuestra constitución básica. Fue Kierkegaard el que atribuyó esta inseguridad básica a la doble condición de la persona de ser cuerpo y espíritu a la vez. El hombre en su imaginación se eleva hacia el reino de lo posible, pero sabe que, como todas las criaturas, tiene que morir. Este es el análisis que hace Reinhold Niebuhr —sin ser luterano— en su célebre representación del pecado como soberbia que surge de la inseguridad.¹² Lutero también conoce un malestar, que a menudo denomina *Anfechtung*, un desasosiego y terror ante Dios que nos hace huir de él. La Biblia tiene una respuesta a esta situación: depositando nuestra confianza en Dios nos vemos liberados de nuestra inseguridad.

La relación con Dios se considera, por tanto, primordial. Es en esa relación con Dios (no a través del mundo) como llegamos a ser nosotros.

11. «Between Man and Man», *Between Man and Man* (London, Fontana, 1961), pp. 167-81.

12. Véase mi «Reinhold Niebuhr on Sin: A Critique», en R. Harries (ed.), *Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time* (Oxford, Mowbray, 1986).

Constituidos así por Dios, se nos devuelve al mundo, escenario de nuestra actividad y de nuestros servicios. (No se trata de un misticismo, como si pudiéramos simplemente «estar» en Dios: no estamos hablando de pérdida del yo en Dios, sino que es a través de la dependencia de Dios como el yo se constituye). El árbol bueno, dice Lutero, dará buenos frutos. La Teología (relación con Dios) nos conduce, en palabras de Gerhard Ebeling, a la Ética (relación con el mundo). Esta estructura es particularmente evidente en las clases de Bultmann Gifford, impartidas en Escocia para un público que, después del Tercer Reich, bien podría caer en la tentación de pensar en un Luteranismo sin ética, al faltarle una ética de la ley natural. La fe (relación con Dios), dice Bultmann, nos lleva al amor (servicio al prójimo).

Ahora bien, las feministas, al considerar a la mujer, tienen una forma de concebir la naturaleza de la persona humana radicalmente diferente.

En primer lugar, las feministas conciben de modo diferente el ser natural de la mujer, ya que al hablar de la mujer la ven en una conexión esencial con los otros, en una relacionalidad que es parte integrante del yo. Se sugiere que las mujeres se inclinan más bien a pensar (y a tener por ideal) en términos de una estructura participativa de las relaciones humanas a modo de «entramado». Se ha demostrado que las mujeres, al hablar de sí mismas, hacen mucho mayor énfasis en comparación con los hombres en los demás «significantes».¹³

En las mujeres, sería entonces mucho menos pronunciado el sentimiento de ansiedad resultante de un aislamiento total. Al no haber tenido nunca el mando, las mujeres tenían que verse a sí mismas como seres en relación con otros. Las mujeres han experimentado una mayor intimitad con los demás por medio de las mismas labores que han desempeñado en su vida cotidiana. Han estado mucho menos separadas que los hombres de las necesidades más materiales de los niños o de otros adultos a los que han tenido que cuidar. Las mujeres en la sociedad han

13. No puedo considerar aquí la literatura feminista que se ha desplegado sobre estos temas en los últimos años. La obra de Carol Gilligan, *In A Different Voice* (Harvard University Press, 1982), a la que aludo, ha sido muy influyente. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley, University of California Press, 1978) opina que el sentido más relacional de las mujeres, y el sentido más individual de los hombres, se debe al hecho de que, en todas las sociedades, las mujeres llevan a cabo la tarea de la maternidad; de modo que la niña aprende a ser relacional mientras que el niño tiene que ir adquiriendo un sentido de sí junto a la madre.

permitido una mayor inter-relación y han ratificado la expresión de los sentimientos. Las relaciones entre mujeres han sido menos jerárquicas que en el mundo del trabajo masculino. La tipificación del pecado dentro de la teología masculina como algo consistente en dominar a los demás, por parte de un yo aislado, es un intento equivocado de adquirir seguridad, y parecería ser, en consecuencia, menos acertado que una definición hecha por la mujer.¹⁴

Además, las feministas están muy descontentas con la dicotomía «cuerpo-mente», predominante en el pensamiento masculino. Ciertamente, los humanos nos diferenciamos de las demás criaturas por tener conciencia de nosotros mismos. Las mujeres seríamos las últimas en negar esto ya que se nos ha clasificado con demasiada frecuencia dentro de la «naturaleza», mientras que al hombre se le ha visto como más «espiritual». Pero, ¿acaso se deduce de ahí que tengamos una separación entre «cuerpo - mente» tal que nos lleve a una situación de esquizofrenia de reconciliar el hecho de ser más que las bestias con la conciencia de que debemos morir? Por supuesto, la obsesión manifiesta del pensamiento machista con la posibilidad de conservar un yo individual, incluso después de la muerte, puede muy bien ser considerada un claro ejemplo de la incapacidad del varón de verse a sí mismo unido al todo. Vuelve a ser muy cuestionable para las feministas el que nos consideremos a nosotras mismas «extrañas» en el mundo, no en «nuestra casa». Eleanor Haney, profesora feminista de ética, defiende que debería ser, precisamente, todo lo contrario. Ella escribe acerca del ideal de «estar-en-casa en el universo y de vivir en libertad, con gracia, gratuitamente». «Gracia implica para ella “la realidad de ser anfitrión e invitado a la vez, de ser residente y al mismo tiempo extraño y peregrino”».¹⁵

El feminismo, tanto en la teoría como en la práctica, ha tratado siempre de que la mujer sea ella misma. Con demasiada frecuencia las mujeres han sido incapaces de valorarse a sí mismas lo suficiente. La realidad de la vida de las mujeres ha sido que siempre tenía que girar en torno a otras personas. Tuvieran los planes que tuviesen estos tenían que ceder ante lo que otros determinaban, dando como resultado un sentimiento de impotencia, de falta de control, incluso de sus propias vidas.

14. Ha habido muchos escritos sobre el particular. Para la bibliografía, véase mi «Reinhold Niebuhr», en Harries (ed.) *op. cit.*

15. «What is Feminist Ethics?» *Journal of Religious Ethics*, 8 (1980), pp. 115-24. Cita en p. 123.

El sentido debían buscarlo en las vidas de otros. Los típicos «problemas» que las mujeres han manifestado son los resultantes de faltarles un sentido de autoestima que les ha llevado a la depresión, la anorexia o a las tendencias suicidas. La respuesta feminista de los últimos años ha sido la de los grupos de «concienciación», grupos donde la mujer podía oír su propia voz y encontrar una terapia que le permitiera hacer un análisis de la situación en la que la mujer se encontraba y un entrenamiento de autoafirmación donde las mujeres aprendieron a apropiarse de lo suyo. En una palabra, el feminismo ha significado apoderamiento.

En esta situación, defender, como lo hace la tradición luterana, que el yo debe romperse, que la persona debe aprender a vivir desde otro, que es Dios, debe considerarse muy nefasto. Lo típico de la mujer no es el haberse encerrado en sí misma ni la necesidad de encontrar conexión. Su problema ha sido propiamente la falta de centrarse en sí mismas; la necesidad de llegar a ser ellas mismas. Toda la dinámica de ser una persona es completamente diferente de lo que el luteranismo les había propuesto. Por eso, su norma debe parecer irrelevante, es más, contraproducente.

Además, es perfectamente pensable el hecho de que la mujer, por naturaleza, tiene un gran sentido de la continuidad y del crecimiento. Quieren ver sus vidas como un modelo en desarrollo. Hay más mujeres que hombres —y esta estadística la inclino a favor de la mujer— en la búsqueda de entenderse a sí mismas por medio de la terapia. Las mujeres son más introspectivas racionalmente. Sus conversaciones inciden en lo personal o entrelazan esa dimensión en un todo más grande. Les interesa la vida de los hombres, bien en su propia persona, bien en la vida de los demás. Típico en la mujer ha sido siempre escribir cartas, biografías, novelas. Han sido a menudo las cuidadoras de la vida. Han criado a los hijos y atendido a los enfermos. (¡Las mujeres son también las que cultivan plantas en tiestos!) Las mujeres son, en suma, las responsables del crecimiento, convirtiéndose así en una continuidad de la relación de cariño.

Para quien piensa de esta manera, el sistema luterano debe considerarse también como algo negativo, ya que debe ser muy chocante oír que ella sólo puede ser ella misma basándose en alguien que está fuera de ella; que tiene que estar viviendo constantemente de un futuro que todavía no existe o de otro sentido diferente a ella, aunque ese otro sea Dios; que el crecimiento desde ella misma y preocuparse por la continuidad del yo es, en esencia, «pecado». Hay cierta evidencia (en palabras acuñadas por Williams James) de que la religión de las mujeres es una

religión de tipo «innato», donde la vida se ve como algo que avanza desde la vida. Los hombres, por el contrario, tienden a ver natural una religión que habla de discontinuidad; una discontinuidad que puede reflejar la ruptura que el hombre experimenta cuando deja atrás el mundo de la madre y de las hermanas para unirse al grupo de los hombres. Las religiones machistas –y el cristianismo no es una excepción– pueden ser típicamente religiones de la muerte y del renacer, de la crucifixión y la resurrección, una ruptura y reconstrucción del yo.¹⁶

Defender, dentro de un contexto feminista, que las personas vuelvan a ser ellas mismas, no es entender el yo una vez más como una entidad atómica, que tanto critican las feministas. La mujeres conciben más bien que se llega a ser persona en y por medio de la relación. Se puede decir que es preciso que exista una tensión creativa entre autonomía (algo que se le ha negado en el pasado a la mujer) y relacionalidad. Tampoco se excluyen mutuamente. La experiencia de muchas mujeres dentro del movimiento feminista es que se puede alcanzar una más nítida autocomprensión y mayor autoafirmación si se sustentan en la relación. Al revés, se puede decir que la persona que vuelve a ser ella misma, es la que puede estar en relación auténtica. Esa persona ni dominará a los demás ni intentará perderse en ellos. El amor a los demás potencia un amor propio correcto y, por otro lado, un yo seguro de sí mismo es un yo abnegado en complacer a los demás. Por eso, es en el equilibrio entre relación e individualidad como llegamos a ser nosotras mismas. En este contexto la «salvación» puede entenderse perfectamente como alcanzar la plenitud.

Las mujeres deberían desear que los hombres lleguen también a este sentido del yo en la relación. Esto no quiere decir, por supuesto, que el análisis masculino, nuclear en la Teología luterana, sea falso. Que los varones tiendan a tener un yo aislado, y que, en su inseguridad, el yo aislado explote a los demás no es ciertamente ni una mínima parte de la verdad que las mujeres probablemente defenderán. Si los varones aprendieran, sin embargo, a volver en sí mismos y a desarrollar una relacionalidad con los demás, sería innecesaria una ruptura violenta del yo egocéntrico. Actualmente, la falta de un conocimiento exhaustivo del yo y la incapacidad para relacionarse de forma personal (especialmente con otros hombres, aunque también con mujeres) a muchas mujeres les

16. Véase la aportación de S. Collin al tema en *A Different Heaven and Earth* (Valley Forge, Pennsylvania, Judson Press, 1974), pp. 202-5.

parece que son únicamente característicos del mundo masculino. A lo que tienen que aspirar las mujeres es a que los hombres vuelvan a centrarse ellos mismos, en la relación.

¿Es que Dios ha venido a ser superfluo? ¿Deberíamos decir que adquirimos relacionalidad en la relación con otras personas? La gran ventaja de esto parecería ser el poder hablar de un crecimiento del yo centrado y no de tener que romper el yo y basarse en otro (que es Dios). Ojalá las mujeres seamos más optimistas para ser capaces de aprender la relacionalidad en relación con los demás de lo que nos ha permitido el pensamiento luterano. Y ojalá aprendan de la experiencia tanto positiva como negativa del pasado y pongan mayor énfasis en desarrollar la centralidad y continuidad del yo. (Podríamos preguntarnos, además, si la aceptación que, según Lutero, nos viene de Dios y que tanto transforma nuestras vidas, no nos podría venir, acaso, de los demás. Si podemos pedir una aceptación completa o si no es importante aprender a estar solos ante una aceptación incompleta. El sistema de Lutero puede decirse que funciona en contra de una persona centrada).

La dirección hacia la que nos empuja aquí el feminismo parece que va en un sentido muy diferente. En un mundo en el que cada vez se hace más patente (como la física moderna sugiere) que todo está interrelacionado, es difícil pensar en términos de un Dios separado del mundo y de la humanidad. Claro que las feministas pueden aducir que el postulado de un Dios concebido como algo exterior, como «otro» en oposición al yo, es un claro exponente de modelos de pensamiento machista.¹⁷ Además, ¿qué podríamos pensar de un Dios así, que «interviene» en el mundo cuando sabemos que la historia y la naturaleza son nexos causales? También podríamos preguntarnos hasta qué punto es moral pensar en términos de ese Dios. Desde la Ilustración esto se ha tornado cada vez más dudoso. Las feministas que han querido escapar de una situación heterónoma, donde regía la voluntad de otro distinto a ellas, difícilmente desearán sustituir a los varones dominantes por ese Dios. (Ciertamente, podemos comprobar que muchas manifestaciones de la religiosidad en los últimos años arrancan desde la persona, pues la gente, especialmente a partir de los años «60», ha desarrollado técnicas de meditación y contemplación, cultivando una espiritualidad intrínsecamente humana).

17. Véase mi opinión en *Theology and Feminism* (Oxford, Basil Blackwell, 1990) cap. 5.

Se hace cada vez más imperativo desarrollar la idea de Lutero de considerar a Dios como algo fundamental para ser nosotros mismos, no como alguien exterior con quien nos inter-relacionamos. En ese aspecto conviene, sin duda, retomar su pensamiento. El protestantismo, al menos en una de sus ramas, ya lo ha hecho. Me estoy refiriendo especialmente a la obra de Friedrich Schleiermacher (que se veía a sí mismo como el que llevó la Reforma a su conclusión lógica). Schleiermacher no era luterano, y la dicotomía luterana no está presente en su obra. Pero sí que tiene la sensación, tal vez mucho más que Lutero, de que Dios es aquél en quien estoy basado (él lo llamaba: mi sensación de estar derivado) y no alguien con quien yo pueda interactuar lo mismo que con otra persona. Por eso, para Schleiermacher, la relación con Dios y la relación con el prójimo son completamente diferentes. Dios es alguien por medio del cual me convierto en yo mismo, y el prójimo es alguien con el que me interrelaciono en una relación de reciprocidad.

Así, la respuesta que hay que dar a alguien propenso a decir que la relacionalidad se puede desarrollar en la relación con otras personas debe ser, sin duda, que, aunque esto es verdad hasta cierto punto, al hablar de Dios, se concibe algo mucho más fundamental para ser uno mismo de lo que jamás podría ser la relación con otra persona (que, en cierto sentido, siempre seguirá siendo el otro). El feminismo puede muy bien ser el contexto dentro del cual se puedan desarrollar estos planteamientos, ya que las feministas han reflexionado mucho, tanto en la interrelación como en venir a ser uno mismo. (Por eso creo que la dirección en que apuntan muchas feministas cristianas en años recientes al hablar de Dios como «madre», «amigo» o «amante» está fuera de lugar, ya que un Dios concebido así es alguien con quien me relaciono igual que con otra persona y no es ésta una función que Dios deba desempeñar, sino más bien otras personas).

Lo que las mujeres deben considerar inaceptable en el sistema luterano es la idea de tener que estar «rompiéndose», dividiéndose continuamente y basándose en alguien que no es uno mismo (y esto es fundamental en el sistema que sitúa a Dios como algo externo al yo). Deberíamos hablar más bien de una continuidad y crecimiento desde dentro de uno mismo. Pienso que esto es lo único que hace justicia al feminismo. Podríamos preguntarnos al respecto si acaso el catolicismo sería más aceptable. En cierto modo sí, pues el catolicismo considera que Dios actúa sobre un yo ya establecido y no es quien nos capacita para tener un nuevo sentido de nuestro yo. Sin embargo a Dios se le sigue considerando en gran medida alguien externo. Por otro lado, al

catolicismo le falta (entre otras cosas por una doctrina de la creación y de la salvación que no son en absoluto lo mismo) la idea de que Dios es fundamental para que la persona sea ella misma en todo momento.

Si, como personas religiosas, nos sentimos impulsados a hablar con Dios, creo que tenemos que concebir a ese Dios en estrecha conexión con todo lo que existe. Dios entonces no podrá ser otro, alguien cuya voluntad tenemos que seguir en nuestros actos, lo cual sería actuar en dependencia. Tampoco tendremos que fundamentarnos en otro para estar fundamentados en Dios. El punto de partida para conocer a Dios viene a ser conocernos a nosotros mismos. Pero esto no es cristianismo, pues los cristianos de todas las confesiones, en tanto en cuanto se remitan a la Biblia, ven un Dios apuesto a nosotros. Se concibe un Dios que existe antes de la creación y que interviene en el mundo. Es cierto que la revelación es esencial para conocer a Dios. Hasta Schleiermacher, que es quien más se acerca a lo que yo pretendo explicar, al hablar de la experiencia religiosa, tiene que recurrir a la revelación (pues desea seguir en el cristianismo). Desearía para mí tener un sentido creyente, teísta, desarrollado en la oración, viendo a Dios no desconectado de mí misma y del entramado de las relaciones humanas.

Queda claro, entonces, que no hay nada intrínsecamente incompatible entre ser feminista y considerarse una persona religiosa. Ciertamente, el feminismo nos puede ser muy útil a la hora de desarrollar nuestra conceptualización de Dios. Sin embargo, creo que sí hay una incompatibilidad entre ser feminista y ser cristiana (esto, totalmente al margen de la cuestión sobre la verdad del cristianismo). Este conflicto es estructural y se refiere a la naturaleza del pensamiento feminista y del cristiano. Es de extraordinaria importancia que las feministas consideren estas cuestiones estructurales básicas. Sólo así su teología se ajustará a sus ideales y a su manera de estructurar la realidad.

□ Desde la postura representada aquí por el trabajo de Daphne Hampson, hay unas cuestiones fundamentales sobre la autoridad que quisiéramos remitir a todas aquéllas que no desean recibir la ordenación ni dejar sus iglesias institucionales. Estos temas son aquí abordados por escritos entresacados de la obra de dos mujeres que enseñan teología feminista en Yale Divinity School: Letty M. Russell

y Margaret Farley. El trabajo de Letty Russell en «Hogares de libertad» es una contribución hacia una eclesiología feminista y prepara eficazmente al lector para abordar el problema de cómo deben las mujeres hacer oír su voz con autoridad, respecto a cuestiones fundamentales para la vida de la mujer de nuestro tiempo: este es el tema que aborda Margaret Farley. Oigamos primero a Letty Russell.

19 LETTY M. RUSSELL

Hogares de libertad

Una discusión sobre la buena administración doméstica parece apropiada para un libro que desarrolla «un régimen de la libertad» como metáfora de la autoridad en las relaciones sociales. Ciertamente, se ha hablado mucho de la «mala administración doméstica» en el régimen de la esclavitud. Sin embargo, la experiencia del tacto feminista, al convertir las cuestiones de las feministas en cuestiones de autoridad, nos ha puesto en alerta sobre el modelo patriarcal de la autoridad que controla las mentes, los corazones y las instituciones de la Iglesia y de la sociedad. Se impone una limpieza a fondo de la casa, si es que la Iglesia ha de vivir su vocación de signo escatológico y signo instrumental del reino de Dios.¹

Los interrogantes se multiplican en todas las direcciones cuando tratamos de figurarnos nuevas relaciones de autoridad. ¿Cómo se pueden parecer un poco más a un hogar de libertad, nuestras familias, congregaciones, sindicatos, centros oficiales, partidos políticos, centros de enseñanza, gremios profesionales etc.? ¿Cómo podríamos reconocer un ámbito de libertad si tuviéramos la suerte de traspasar su umbral? ¿Cómo podríamos cuidar ese hogar, trabajando para consolidarlo como signo de las buenas intenciones del reino de Dios para este mundo? ¿Qué implicaciones tendría un nuevo modelo de autoridad a la hora de interpretar la teología bíblica, la eclesiología, la ética o la vida en familia?

Es un error pensar que el último capítulo de un libro de teología deba terminar con «las respuestas». En primer lugar no hay respuestas fáciles a unas preguntas tan complejas. El hogar existe cuando hay amor, cui-

1. Parte del material de este capítulo se publicó bajo el título «Authority in Mutual Ministry», *Quarterly Review*, 6: 1 (Spring 1986), pp. 10-23, y se reimprime, retocado, con su permiso.

dado y confianza mutuos. No se producen en serie, ¡no hay hogares prefabricados! Sólo existe la posibilidad de examinar algunas de las claves sobre los modelos de la autoridad y preguntarse si tienen sentido en la vida de aquéllos que luchan por crear relaciones sociales en un mundo de división. En segundo lugar, este no es el estilo de las teologías de liberación feminista. No empiezan por la teoría y pasan, luego, a la práctica. Más bien, empiezan en las comunidades de fe y de lucha que actúan de modo diferente y luego cuestionan la manera en que esta experiencia les conduce a nuevos interrogantes y a nuevas formas de pensar.

Aunque no tengo respuestas fáciles ni modelos, lo que estoy diciendo se basa en mi experiencia y en la experiencia de tantas otras mujeres y hombres que critican las estructuras jerárquicas de nuestras iglesias y grupos sociales en nuestros días. En realidad, he pasado treinta y cinco años de mi vida intentando descubrir la manera de subvertir la iglesia para que sea Iglesia. Cuando trabajé en la parroquia protestante de Harlem-Este ayudé a diseñar las estructuras misioneras de la congregación y, desde los años 60 hasta la fecha, nunca he cesado en el intento de encontrar vías para hacer de la Iglesia un «círculo abierto» de los que se reúnen en nombre de Cristo para el servicio a los demás y con los demás.

Por un momento pensé que había encontrado la raíz del problema: la «línea del clero». Parecía que cualquier reestructuración desembocaría siempre en una pirámide si unos tenían un status superior al de otros en nuestras congregaciones. Pero, poco a poco, he llegado a la conclusión de que esta cuestión de la autoridad es la base de aquella cuestión, porque el significado y función de la ordenación lo determina la forma en que definimos la autoridad que confiere la ordenación. Actualmente estoy trabajando en las comisiones de Fe y Orden del Consejo Nacional de las Iglesias y del Consejo Mundial de las Iglesias, estudiando «La Unidad de la Iglesia y la Renovación de la Comunidad Humana».² Este estudio pretende poner de relieve cómo la experiencia de lucha por la renovación humana conduce a una nueva conciencia de iglesia y a nuevas perspectivas sobre la unidad. Un problema sin resolver de este estudio vuelve

2. «Minutes of the Standing Commission on Faith and Order», World Council of Churches, Crete, 1984, Faith and Order, Ponencia n° 121, pp. 33-52.

a ser el modelo teológico de autoridad que ha de decidir los métodos y planteamientos del estudio.³

Este libro se inició tras varios años de actividad y reflexión con hermanos y hermanas comprometidos en la lucha contra el modelo de dominación patriarcal y su legitimación de la opresión. En él quiero reflejar lo que la gente está haciendo ya para crear nuevos reinos de libertad. Su historial y su experiencia acumulada hacen posible preguntarse si un nuevo modelo de autoridad podría explicar mejor sus experiencias. En 1981 publiqué *Growth in Partnership* [Crecimiento en la cooperación] para explorar cómo se alimentan las relaciones de reciprocidad.⁴ Pero los ejemplos de cambio no generan el cambio si no hay una perspectiva de cambio. Un cambio paradigmático se produce para las personas, disciplinas y grupos enteros cuando las experiencias acumuladas de la disonancia cognitiva conducen a la conversión. Las personas ven y actúan de modo diferente cuando el antiguo modelo de dominación ya no tiene sentido y se ven, en cierto modo, obligadas a dar un giro y acoger a los mensajeros del reino de Dios.

En este último capítulo, las pistas sobre la buena y mala administración del hogar no pretenden ser respuestas a nuestros interrogantes, sino claves que nos ayuden a continuar en nuestro camino. Después de un breve análisis de cómo funciona la autoridad de la dominación por medio de formas de paternalismo y autonomía buscaré las claves para crear comunidades de libertad que pueden encontrarse en las relaciones de igualdad. Finalmente, los signos de la relación de Dios mismo con el «más pequeño de nuestros hermanos y hermanas» se convierten en clave continua para nuestro viaje hacia casa. En este viaje solamente el Espíritu concede su sello de aprobación a la buena administración doméstica, aunque nuestra reducida perspectiva nos puede dar algunas pistas de cómo seguir avanzando hacia un hogar de libertad.

Paternalismo y autonomía

Si nos preguntamos cómo se expresa este concepto de la autoridad en la comunidad de las iglesias cristianas hoy, vemos que el modelo más

3. L. M. Russell, «Women and Unity: Problem or Possibility?» *Mid-Stream* 21:3 (Julio 1982), pp. 298-304.

4. Véase también L. Russell, *The Future of Partnership* (Philadelphia, Westminster Press, 1979).

frecuente hoy en día es el de la autoridad *por encima de* la comunidad. Sin mucho esfuerzo, podemos descubrir que las iglesias todavía arrastran consigo el viejo lastre de la concepción patriarcal de la autoridad, tal como se entendía en el Medio Oriente antiguo, y no como lo presenta Jesús con su crítica a la jerarquía y su solidaridad con los marginados de la sociedad.

Vínculo relacional

En su libro *Authority*, Richard Sennett nos ayuda a comprender algunas de las dinámicas sociales y psicológicas de las relaciones de autoridad, tal como han ido evolucionando a lo largo de la Historia de la Iglesia. Él describe la autoridad como un vínculo relacional que induce a las personas a someterse sin coacción ni persuasión porque encuentran así la seguridad que necesitan en la fuerza, real o supuesta, de los demás.⁵ Su análisis nos enseña a ver cómo cambia el patriarcado, aunque continúa en nuestra iglesia y sociedad disfrazado de paternalismo y de autonomía que impiden unas relaciones sociales de igualdad más maduras. Su análisis también es importante para las relaciones en la familia, donde la autoridad del dominio sigue legitimando muchos tipos de abusos y brutalidad física y psicológica.⁶

Según la descripción sociológico-histórica de Sennett, el «patriarcado» se refiere a las relaciones sociales en las que la gente está vinculada conscientemente por lazos de sangre a los varones más ancianos, quienes exigen obediencia por estos lazos. Aunque esta tradición de la autoridad fue puesta en tela de juicio por la doctrina de Jesús del reino de Dios y por algunos modelos de las primeras comunidades cristianas, se vio reforzada por la cultura del Imperio Romano y por las tradiciones teológicas que presentan a Dios como patriarca supremo.

En las sociedades medievales occidentales, el modelo de autoridad evoluciona y pasa a ser de tipo patrimonial. El control estaba en manos de los varones más ancianos porque la propiedad pasaba de una generación a otra por esa línea. Pero la aparición de la sociedad industrial moderna ha dado como resultado una erosión gradual del patrimonio,

5. R. Sennett, *Authority* (New York, Random House, 1981), pp. 16-27.

6. M. Marshall Fortune, *Sexual Violence: The Unmentionable Sin* (Pilgrim Press, 1983). cf. R. Radford Ruether, «Politics and the Family: Recapturing a Lost Issue», *Christianity and Crisis*, 40: 15 (29 Sept 1980), pp. 261-6.

de modo que ahora vivimos en un mundo occidental donde predominan dos modelos de autoridad patriarcal, el paternalismo y la autonomía.⁷

Sennett define el *paternalismo* como una forma de dominación del varón, sin contrato previo. Los varones siguen utilizando el lenguaje del patriarcado, aunque raras veces tienen la propiedad o el poder necesarios para proporcionar seguridad a aquéllos que consienten su control. Él llama paternalismo a una autoridad de amor falso que dice ofrecer alimento y protección, pero que conduce a la dependencia.

Otra forma ilegítima de la autoridad patriarcal moderna de la *autonomía*. El dominio del varón en la sociedad lo perpetúan aquéllos que se han rebelado contra el paternalismo y han buscado la liberación del individuo de la dependencia de cualquier otro. Esas personas ejercen el poder proyectando una apariencia de superioridad, reivindicando así su completa autosuficiencia y autonomía. A ese tipo de autonomía Sennett la denomina autoridad sin amor.⁸

Este análisis de la evolución de las relaciones personales de autoridad puede ayudarnos a comprender mejor cómo las congregaciones y sus clérigos predicán un mensaje de relaciones de cooperación y, sin embargo, siguen funcionando como feudos de dominación y subordinación. Esto también nos puede ayudar a fundamentar nuestras relaciones de cooperación y de buena economía doméstica en una autoridad de libertad que responda a las necesidades de la gente de solidaridad y de cariño, enriqueciéndoles con una relación de reciprocidad.

La autoridad en las congregaciones religiosas.

Me parece que el paternalismo es el modelo de autoridad predominante en las congregaciones. El paternalismo puede ser una autoridad de amor mal entendido que utiliza la necesidad que tiene la gente de protección y de seguridad para dominarles por medio de una relación de dependencia. Esto permite a los clérigos y a los dirigentes de las congregaciones seguir utilizando un vocabulario y unas imágenes típicas de las tradiciones patriarcales, a pesar de haber desaparecido esas bases de la autoridad. Las personas que ejercen el poder sobre los demás en forma de dominación, son capaces de utilizar un lenguaje cariñoso y paternalista que provoca sentimientos y respuestas de dependencia. Así, los «superiores» pueden desempeñar sus funciones del ministerio de cuidado,

7. Sennett, *Authority*, *op. cit.*, pp. 50-83.

8. *ibid.*, pp. 84-124.

atención y servicio sin ver amenazadas sus posiciones de autoridad. A menudo tienen un fuerte control de lo que pasa en los grupos y de los medios a utilizar para su estabilidad, aunque estos no necesiten tal cuidado.

Las personas necesitan un tipo de apoyo que trate de eliminar la dependencia para estar en condiciones de cuidar de sí mismas y de los demás. No necesitan una protección que les siga haciendo dependientes, inseguros, desvalidos. Sería, por ejemplo, paternalista, utilizar la autoridad que confieren los propios conocimientos y la experiencia para tener a la gente en dependencia, sin enseñarles y educarles de tal modo que el grupo comprenda el mensaje bíblico y actúe en consecuencia. Cuando sólo se les trasmite el mensaje, sin animarles a buscar por sí mismos, a través de la vida del grupo y de la acción, siguen en dependencia del predicador y no aprenden a ejercer el ministerio de la palabra junto con los demás. Una forma extrema de autoridad paternalista sería ofrecerse a cuidar de la gente como un padre, mientras se realizan acciones y políticas perjudiciales para el grupo y que lo mantienen en dependencia.

El polo opuesto es la autoridad autónoma, que proyecta una imagen de fuerza, presentándose la persona como totalmente autosuficiente e invulnerable: los demás le necesitan, pero él nunca necesita a los demás. Esta forma de individualismo es un rasgo muy valorado y envidiado entre los blancos en nuestra sociedad occidental actual. Por eso, no es de extrañar que olvidemos, al parecer, que todas las personas somos inter-dependientes. El crecimiento en la dependencia de uno mismo es parte de un proceso que conduce a la interdependencia plena. La auto-dependencia no es un fin en sí misma, ni para los que ejercen el ministerio ni para cualquier otro grupo de personas.⁹

En la predicación o en la enseñanza, una relación de autoridad autónoma con los oyentes, se expresaría, con toda probabilidad, en forma de demostración del propio talento y conocimiento del orador, apareciendo como la persona que lo domina todo y lo sabe todo. El vínculo de autoridad se establece por medio de esta imagen de superioridad que proyecta esa persona y todos la consideran tan poderosa y sabia que no se le puede plantar cara abiertamente. Esto puede reforzar una sensación de inferioridad y de dependencia entre muchos de sus oyentes. Ellos,

9. C. Gilligar, *In a Different Voice* (Harvard University Press, 1982), p. 74.

por el contrario, renuncian a cualquier intento de desarrollar una sana independencia de pensamiento y de acción en la vida de la comunidad.

Aunque todas las personas necesitan desarrollar en su vida una sana autonomía, la sumisión a los pastores, empresarios o funcionarios del gobierno de actitud autónoma reforzará más bien su sensación de inferioridad y de dependencia. Por eso, el ejercicio de una autoridad autónoma no puede ser una alternativa válida para el ministerio porque conduce a las personas a negar su co-responsabilidad con Dios hacia los demás y hacia el mundo. El paternalismo tampoco es válido para la vida y el crecimiento de la comunidad cristiana. La autoridad paternalista sigue utilizando los modelos patriarcales para justificar la necesidad de que haya laicos, especialmente mujeres, que sigan siendo dependientes. En mi opinión, un modelo alternativo de autoridad que propicie la interdependencia en un régimen de libertad es la cooperación.

Formar comunidad

La cooperación es una autoridad de libertad que utiliza la necesidad de solidaridad y de cariño que tienen las personas para enriquecerlas por medio de una relación de reciprocidad. Esta no sería la única alternativa frente a modelos paternalistas o de autoridad autónoma. Sin embargo, me parece que un compromiso basado en la cooperación respondería mejor a las acciones de un Dios voluntariamente solidario con la humanidad y a las acciones de Jesús que consiguen restablecer la dignidad de toda la humanidad y de la comunidad. En mis libros sobre la comunidad, lo describo como un nuevo enfoque de la relación en Jesucristo que nos libera para los demás.¹⁰ Al igual que la fe, el compartir, la cooperación —*koinonía*— es una relación de confianza en Dios y en los demás que se nos da como un regalo del amor de Cristo. Como la fe, es algo que se «aprende, no que se enseña». *Koinonía* es una palabra usada frecuentemente en el Nuevo Testamento en el sentido de compartir algo con alguien y a menudo refuerza la idea de un vínculo común en Jesucristo que establece comunión mutua. El acento está en una relación bilateral de dar y recibir, de participación o de comunión. (1Cor 10, 16-17).

10. Russell, *Growth in Partnership* (Philadelphia, Westminster, 1981) pp. 22-9.

Fortalecer las relaciones de cooperación.

En este nuevo enfoque de las relaciones de comunidad, hay un continuo compromiso y una lucha común en interacción con un contexto más amplio de comunidad. Estas relaciones se perciben como un don. Además, sabemos que ese compromiso tiene más probabilidad de surgir donde hay responsabilidad, sensibilidad, igualdad y confianza entre aquellos que comparten la diversidad de los dones y de los medios. Ya que esas relaciones de cooperación son unas relaciones que comparten el carácter del «ya/pero todavía no» del nuevo reino de Dios, están siempre en un proceso nunca acabado, pues nos reúnen en una lucha y una tarea común que implica riesgos, un continuo crecimiento y una gran esperanza en nuestro camino hacia el objetivo o el fin perseguido, que trasciende al grupo. Por definición, la cooperación implica una creciente interdependencia en relación con Dios, con las personas y con la creación. La interacción con un círculo más amplio de personas, de estructuras sociales, de valores y de creencias, contribuye a darnos apoyo, a corregir nuestras posiciones y a realimentarnos. No hay nunca una igualdad completa en una relación tan dinámica, pero es fundamental un cierto grado de consideración de igualdad y de aceptación mutuas de las diferentes cualidades de los miembros.

La autoridad de cooperación se desarrolla en una comunidad cuando las personas se preocupan de ser compañeras unas de las otras. En la predicación, esto podría significar desarrollar la reciprocidad por medio del estudio en grupo de la Biblia para preparar el sermón. El sermón sería, a su vez, un compartir la acción, el pensamiento y los interrogantes de la comunidad. Más que dar respuesta a lo que los fieles deben creer o hacer, los conocimientos teológicos y el talento del predicador servirían para ensalzar esa vida de la comunidad como parte de la constante acción de Dios. Las vidas de los participantes se convertirían en vehículos de la interpretación bíblica, al descubrir la comunidad su mutuo ministerio de la palabra.

Al contemplar las diversas alternativas relacionales de la autoridad, podemos ver que el paternalismo es una pálida imitación del antiguo modelo patriarcal de autoridad *por encima* de la comunidad. Sin embargo en nuestra sociedad se ha convertido en un medio de encubrir la alienación y la falta de contenidos con una retórica vacía, vaguedades y lugares comunes.¹¹

11. R. Radford Ruether, «Family, in a Dim Light», *Christianity and Crisis*, 43:11 (27 Junio 1983), pp. 263-6.

En la Iglesia esto es una invitación al pecado de la dependencia y de la inmadurez en la fe y en la acción. La autonomía tampoco nos sirve para crear ese régimen de libertad en nuestras comunidades. En rebeldía contra la dependencia, reivindica una autoridad egoísta y lleva a los mismos resultados desastrosos para la salud de la sociedad tecnológica. En la Iglesia, esto es una invitación al pecado de la soberbia y del egoísmo, disfrazados en una retórica de la objetividad y de la excelencia. Aunque sean pocos y alejados entre sí los destellos de una autoridad de cooperación en la comunidad, son una invitación a la libertad de Jesucristo, cuyo amor y aceptación nos hacen libres para llevar nuestras propias cargas y las de nuestros prójimos en mutua comunión (Gal. 6,2).

Transformar las estructuras

A muchas personas les preocupa el tema de cómo podríamos desarrollar estructuras alternativas que nos lleven más allá de lo que suponen las formas patriarcales de dominación. Aunque sigamos viviendo bajo estas formas de relación, podemos, no obstante, aprovechar los conocimientos de las ciencias sociales para que nos ayuden a cambiar estas formas y para hacer posible que cada vez más personas encuentren hueco en esos nuevos hogares de libertad. Vivir la situación presente, pero estar apuntando constantemente hacia una realidad alternativa del futuro es ser *bi-culturales*.¹² Es un arte de supervivencia para todo el que quiera participar en los quehaceres domésticos del reino de Dios. Conociendo las estructuras sociales y los mecanismos psicológicos del antiguo régimen de esclavitud, podemos trabajar en la transformación de estas estructuras, limitando su influencia en nuestras vidas y en nuestras instituciones. La subversión es, con toda certeza, una manera de resistir a los poderes fácticos en el tiempo de espera hasta la plena realización escatológica del reino de Dios.

En la segunda parte de su libro, Richard Sennett nos es de gran utilidad al proporcionarnos algunas pistas psicológicas sobre los mecanismos de la autoridad. Por ejemplo, nos sugiere que es posible incrementar el grado de participación democrática en una organización, aunque sus estructuras sean jerárquicas y paternalistas, *rompiendo los*

12. Véase G. S. Wilmore, «Religion and American Politics: Beyond the Veil», en W. K. Tabb (ed.), *Churches in Struggle: Liberation Theologies and Social Change in North America* (New York, Monthly Review Press, 1986), pp. 321-5.

eslabones en la cadena del mando de arriba a abajo.¹³ Este tipo de acción puede parecer que ocasione trastornos o «desorden» pero resulta ser un desafío y una ruptura de las estructuras de organización y de las actitudes y, así, la gente está en condiciones de ver cómo funcionan las cosas y de ver lo que está pasando. La autoridad de dominación funciona a través de una cadena de mando de arriba a abajo. Funciona con más efectividad cuando el derecho a ejercer el poder es incuestionable y cuando se aceptan las estructuras de organización, aunque no se comprendan. Si queremos evitar tanto la anarquía como el consentimiento en este sistema de dominación, tenemos que buscar estrategias de ruptura como expresión de nuestra visión bi-cultural.

Sennett sugiere algunas estrategias que podemos poner en práctica.¹⁴ En las discusiones con personas que ostentan autoridad es importante exigir nuestra «voz activa». Una orden emitida en términos de «se ha decidido» hay que cuestionarla y pedir explicación de quién y por qué ha decidido, con lo que la decisión se pone en entredicho. La segunda sugerencia es la necesidad de cuestionar y discutir los distintos roles o «supuestas categorías» atribuidos a las personas. Tal vez haya otras personas que deban verse implicadas en la decisión o acaso haya otra forma mejor de tomar decisiones. En los grupos de iglesia es ciertamente posible hacerlo así y no dar por supuesto que la decencia y el orden exigen una aceptación ciega del orden establecido y de las tradiciones. Que el consejo de iglesia tenga autoridad para decidir si la congregación ha de atender a mujeres y niños necesitados no quiere decir que la decisión se ha de tomar sin consultar a los que tienen experiencia en temas de marginación, de asesoramiento o de intervención.

Otras dos maneras importantes de romper la cadena del mando son el «intercambio de roles y el desafío al paternalismo». El cambio de roles trastorna el orden de las cosas, pues los que tienen un cargo deben asumir, por rotación y temporalmente «tareas subordinadas». Cuando yo era pastor de la parroquia protestante de Harlem-Este solía hacer esto. Compartía las tareas de la limpieza y de la oficina para que el conserje y la secretaria me ayudaran en la catequesis y en los oficios religiosos. Aprendí más sobre lo que significa llevar una parroquia y ellos aprendieron a valorar sus aptitudes para el ministerio.

13. Sennett, *Authority*, op. cit., pp. 165-90.

14. *ibid.*, pp. 175-90, cf. L. M. Russell, «Women and Ministry: Problem or Possibility?», en J.L. Weidman (ed.), *Christian Feminism* (San Francisco, Harper & Row), pp. 75-94.

Al paternalismo se le desafía cuando las personas ponen en tela de juicio la presunción de que una determinada acción caritativa es útil y constructiva. En la Iglesia hay que cuestionar muchas acciones de asistencia y caridad, cuando estas no crean sino dependencia. Por ejemplo, tal vez haya que cuestionar la práctica de dar comida y dinero sin pensarlo, sin hacer nada por cambiar la situación causante de que esa gente se vea en la necesidad de pedir comida gratis. La gente prefiere un servicio y una atención enriquecedora que les ayude a ser capaces de valerse por sí mismas. Es cierto que hay que prestar ayuda directa en casos de emergencia, pero, a veces, esto se convierte en una dependencia y subordinación cada vez mayor por parte de los pobres, mientras que entre los ricos aumenta su sensación de superioridad. Un examen crítico de nuestras propias acciones, tal vez nos ayude a corregir muchas de nuestras actitudes y presupuestos paternalistas en el servicio y en las buenas obras.¹⁵

Ninguna de estas formas de transformar la Iglesia para que sea Iglesia es tan drástica, pero significan un primer paso para que pueda surgir un nuevo tipo de relaciones de familia en nuestras comunidades. Un nuevo régimen de libertad no tiene ni estructura ni forma; representa únicamente a esos dos o tres (o dos o tres mil) reunidos en nombre de Jesucristo y que intentan participar del ministerio salvífico de Cristo en este mundo. Estos ambientes de familia se encuentran a menudo en congregaciones establecidas, en forma de iglesias domésticas, de comunidades cristianas de base o de grupos de oración comprometidos y que luchan por la justicia y por la paz. El testimonio y la acción de estos grupos son cruciales en una sociedad donde la religión es a menudo un instrumento del «mesianismo político».¹⁶

Y también pueden vislumbrarse frecuentemente estos ámbitos de libertad entre los que forman la *paroikia*: entre los que están fuera de la Iglesia pero que se reúnen en torno a las necesidades de los oprimidos y en torno al plan de Dios de buena administración doméstica. Esos grupos no se consideran a sí mismos iglesias separadas, por lo que no son lo que llamaríamos «sectas» en el sentido sociológico clásico de la

15. Un libro muy útil en el análisis de asuntos sociales es el de J. Holland y P. Henriot, *Social Analysis: Linking Faith and Justice*, rev. and enl. edn (Mary Knoll, NY, Orbis Books, 1984).

16. W. K. Tabb (ed.), *Churches in Struggle: Liberation Theologies and Social Change in North America*, pt 5, «Political Action and the Mission of the Church», pp. 268-325.

palabra. Por el contrario, tienen las características propias de los grupos-parroquia.¹⁷ Tienen una identidad particular que radica en la solidaridad con los pobres, los marginados y los oprimidos de la sociedad. Su coherencia interna no proviene de estructura jerárquica alguna, sino de su compromiso en la lucha por el cambio, contra ese entramado de opresión en el que nuestro mundo se encuentra enredado. Toman conciencia de las situaciones actuales de injusticia, sufrimiento y opresión apuntando a una visión profética de un nuevo mundo en el que todas las personas serán tratadas como seres humanos de hecho.

Un ejemplo más de lo que estamos diciendo son los grupos de «women-church» [iglesia feminista]. Estos grupos tienen a las primitivas comunidades cristianas de igualdad por prototipo para su vida en común y adoptan tantas formas y variedad como los hombres y mujeres que participan en las reuniones. Elisabeth Fiorenza define la iglesia feminista como «un movimiento feminista de mujeres identificadas consigo mismas y de hombres identificados con la mujer que trasciende todas las barreras confesionales tradicionales fabricadas por el hombre» y que tiene un compromiso de solidaridad con las mujeres más despreciadas.¹⁸

Estos grupos son especialmente populares entre mujeres católico-romanas por verse excluidas de la ordenación y de la toma de decisiones en esa Iglesia.¹⁹ Proporcionan cobijo y apoyo a las mujeres de todas las confesiones que se ven constantemente ignoradas, marginadas y excluidas de palabra y de hecho por sus propias congregaciones. Algunas han escrito «*Womanguides*» [pautas feministas] para una lectura básica, así como un manual de liturgia para la *iglesia feminista*, editados ambos

17. J. H. Elliott, *A Home for the Homeless* (Philadelphia, Fortress Press, 1981), pp. 102-6. Elliott estudia las características «sectarias» de 1 P.

18. E. Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone*, (Boston, Beacon Press, 1986), pp. 78.

19. M. Buhrig, «Papel de la mujer en el diálogo ecuménico», *Concilium*, 202 (Nov. 1985): *Teología feminista*, p. 416. Buhrig dice: «Un creciente número de mujeres dentro y fuera de la Iglesia, no se conforma ya con ejercer un ministerio en una Iglesia estructurada patriarcalmente. Buscan modelos nuevos (como «Iglesia de mujeres») para los que emplean expresiones como participatorio, comunicativo, colaborador, no jerárquico, fundamentado en la reciprocidad de servicios». Véase también The Mud Flower Collective, *God's Fierce Whimsy: Christian Feminism and Theological Education* (New York, Pilgrim Press, 1985).

por Rosemarie Ruether.²⁰ Dichos grupos intentan formar ese «hogar de libertad» centrando su acción en los que estaban en lo más bajo de la antigua mansión de la esclavitud.

Autoridad desde la base

Esta es la pista más importante para encontrar el camino hacia la nueva metáfora de las relaciones de autoridad en la comunidad. Esta pista no es una variante de estricta igualdad matemática, ya que las relaciones de autoridad y de poder están en continuo cambio, pues se viven en la interacción entre personas. Son más bien los fundamentos de la autoridad los que emanan de la base en lugar de estar establecidos de arriba a abajo. En una charla dirigida a un público hispano en 1984 Jesse Jackson lo expresaba de esta manera: «Cuando los fundamentos de los negros y los hispanos se unan, todos los de arriba tendrán que cambiar. No somos lo más bajo de esta sociedad, donde todo acaba. Somos el fundamento, donde todo empieza».²¹

La opción de Dios por los más pobres, los marginados, los anónimos sin hogar, nos hace mirar hacia esa gente para ver funcionar el poder de Dios en el mundo. Descubriremos que la nueva línea de base para un nuevo mundo de libertad la marcan los que no son libres. Recibiéndoles en ese mundo, se produce un gran cambio en nuestra forma de ver la realidad. Se produce un cambio paradigmático hacia esa nueva autoridad del compañerismo o *koinonía*. En solidaridad con los de abajo, nos unimos en nuestras acciones de esperanza, sabiendo que los primeros signos del reino de Dios ya están entre nosotros cuando nos aceptamos los unos a los otros.

Volver a casa

El conjunto femenino Sweet Honey in the Rock canta una canción que comienza así: «todos nosotros, cada uno, tenemos que volver de

20. R. Radford Ruether, *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology; Women Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (New York, Harper & Row, 1986).

21. J. Jackson, «Converging Interests and a New Direction», conferencia dictada el 16 de abril de 1984, citado en «Somewhere Over the Rainbow» por S. D. Collins, en Tabb, *Churches in Struggle*, op. cit., p. 315.

nuevo a casa».²² Me llamó la atención, por supuesto, porque yo he pensado y usado mucho las metáforas del hogar. Ésta parece que contradice aquella otra metáfora del libro de Nelle Morton, «*The Journey is Home*» [El viaje es el hogar], por no mencionar el conocido dicho de Thomas Wolfe de que no se puede volver a casa.²³ Sí que es cierto, por un lado, que no podemos volver de nuevo a casa en el sentido de que el hogar del que partimos un día forma parte de la vieja relación de patriarcado. Yo pensé que el ir a casa de la canción podría, tal vez, referirse a la casa de Dios, de forma similar a como lo expresa el canto espiritual «Oh Freedom», que termina con estas palabras: «Antes de ser un esclavo, que me entierren en mi tumba, para ir a la casa de mi Señor y ser libre».

Cuando seguí escuchando a las chicas de Sweet Honey in the Rock, sonó otro tema. Cantaban a aquéllos que «nacieron abajo... vivieron abajo... y crecieron desde abajo», pero proclamaban que nunca volverían allá abajo. Y me parecía que estaban cantando a las bases del hogar de libertad. Sólo volviendo a esa casa de abajo, de la base, construyendo un hogar de solidaridad con todos los despojados de la tierra, podremos crear todo tipo de casas de diferentes formas, estilos y tamaños en las que el pueblo de Dios será libre.

Pistas para un hogar de libertad

Empezando desde la base, tendremos algunas pistas para una buena administración doméstica, reinterpretando las diferentes formas de autoridad que operan en nuestras vidas, según hemos explicado en el capítulo primero. Ya hemos visto que no han sido las teólogas feministas las que han cambiado el modelo. El modelo lo cambió hace tiempo la acción liberadora de Dios en el éxodo y en la resurrección. Pero esta nueva realidad de seguir a un Señor/siervo que sufre en solidaridad con el pueblo, siempre se ha tergiversado y convertido en una pirámide con un Dios en la cima a quien no se le permite compartir con Cristo la historia del sufrimiento del pueblo en la casa de Dios del mundo.

En la antigua casa de la dominación, también quedó encerrada la autoridad que confiere el conocimiento de la tradición. Si cambia el

22. B. Johnson Reagon, Song Talk Pub. Co., *Sweet Honey in the Rock: «We all ... Every One of Us»* (Chicago, Flying Fish Records, 1983).

23. N. Morton, *The Journey Is Home* (Boston, Beacon Press, 1985), pp. xviii-xix.

modelo, esa *autoridad del conocimiento* podrá de nuevo ser accesible para todos aquellos que quieren participar en la construcción y transformación de su mundo. Echando mano de las «herramientas del maestro» en el servicio a los oprimidos, la investigación científica y el análisis social se verán comprometidos en la reconstrucción de su «pasado invisible» y analizarán las formas de encajar o no encajar en la estructura dominante. La autoridad del conocimiento tendrá un nuevo recurso y una nueva misión. Al percibir con nuevos oídos las palabras de Cristo/*Sophia*, reconoceremos de nuevo el reino de la libertad aprendiendo de todos aquéllos que tuvieron a Dios en el centro de sus vidas en todas las épocas.

Desde esta perspectiva de la base, aquéllos cuya sabiduría cultural les ha sido negada, ignorada o arrebatada, verán que todavía pueden vivir desde esa esperanza del nuevo orden doméstico de Dios. El recuerdo de ese futuro les viene de la misma fuente del evangelio, como canta María en el Magnificat (Lucas 1, 46-55), proclamando que la vida humana no fue creada para la dominación. También les viene desde su propia historia, una y otra vez narrada, de un pasado de resistencia contra la tiranía y de un Dueño que quiere que el mundo sea diferente. Los que creen en ese pasado y en ese futuro se encontrarán a disgusto en el presente al proclamar, junto con María, la política mesiánica de Dios. La *autoridad de la sabiduría*, desde esta perspectiva, se convierte en una autoridad que nace desde la experiencia de la lucha, una sabiduría en manos del pueblo cuando afronta el presente desde sus vivos recuerdos y desde sus esperanzas.

Los de abajo tendrán que seguir batallando contra las formas establecidas de *autoridad estructural* que justifica su posición en lo más bajo de las estructuras económicas, sociales y políticas del mundo. Pero la base de ese nuevo mundo de libertad es negarse a dar culto a estos poderes de dominación y adorar sólo a Dios. Por eso Jesús resistió a la tentación de saltar desde el pináculo del templo para demostrar su poder y eligió el camino de la solidaridad obediente con los desheredados. (Lucas 4,9-13). Del mismo modo, los que le siguen ven que tienen que rechazar la tentación del «complejo de pináculo» y trabajar no en invertir la pirámide, para encontrarse arriba, sino en transformar la pirámide para que cada vez más personas tengan acceso a las estructuras de la toma de decisiones.

Cuando muchas personas tienen acceso a las estructuras de la toma de decisiones, se produce a menudo una explosión de energías que posibilitan construir nuevos hogares de libertad. Esto es lo que sucedió

en los discípulos de Jesús. Aunque eran pobres y desorganizados, descubrieron que era posible compartir, alimentarse unos a otros y descubrir sus nuevos dones para el servicio. Jesucristo no se reservó para él su autoridad carismática que le permitía predicar, sanar y obrar entre la gente. Así, por ejemplo, en el milagro de los panes y los peces y de la multitud de cinco mil, implicó a sus discípulos y a la gente en el reparto de comida. En el hogar de la libertad, el carisma del Espíritu de Dios se reconoce como *diakonía*, servicio, y este trabajo se aprende desde el servicio. El carisma se convierte en un don de poder para los demás y no de dominio y de manipulación.

El Jueves Santo no tenemos mucha dificultad para entender lo que significa ese don carismático de aprender el trabajo desde el servicio. Con demasiada frecuencia nuestros grupos olvidan el gran ejemplo de abnegación de María Magdalena al ungir a Jesús en su misión de siervo/ señor, así como el gesto de Jesús que interpreta el significado de ese servicio en el lavatorio de los pies (Juan 12, 13). En Harlem-Este, en un intento de acercar la liturgia lo más posible a nuestra gente, celebrábamos una pequeña cena, compartiendo vino, pescado y pan e invitábamos a todo el vecindario. (Algunos de nuestros amigos de la calle no se lo perdían nunca, porque había vino en abundancia). Durante la liturgia, los pastores interpretaban el lavatorio de los pies, convirtiéndose en «limpiabotas», limpiando y dándose brillo a los zapatos con una bayeta los unos a los otros.

En fechas recientes, algunos de los que habíamos oído el vigoroso relato de Elisabeth Fiorenza sobre la unción de los cabellos como un «acto de solidaridad desde abajo» quisimos celebrar en «su memoria» esa parte del relato del Jueves Santo (Marcos 14,9).²⁴ En la ceremonia utilizamos manteles de mesa para el lavatorio de los pies y pusimos perfume en ellos como símbolo de la unción. Así celebramos la última Cena como un acto en familia, hombres y mujeres unidos, significando en este gesto nuestra condición de discípulos: «En memoria de Jesús que lavó los pies a sus discípulos y de María que le ungió como Mesías». El Ungido de Dios sigue estando entre nosotros en los pobres y su invitación a acordarnos de él, de ella, de ellos, sigue ahí presente.

24. E. Schüssler Fiorenza, *In memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York, Crossroad, 1983), pp. 153, xiii xiv. [Traduc. cast., *En memoria de ella*, Bilbao 1989]. cf. S. H. Ringe, *Jesus Liberation and the Biblical Jubilee: Image for Ethics and Christology* (Philadelphia, Fortress Press), pp. 63-71.

En un diálogo con campesinos nicaragüenses sobre Juan 12,8, Ernesto Cardenal dice así en su *Evangelio de Solentiname*: «Creo que (Jesús) está diciendo que se va, pero que, en su lugar, quedan los pobres. Lo que esa mujer estaba haciendo con él, tendrían que hacerlo en adelante con los pobres, porque él ya no iba a estar entre nosotros, o más bien, su presencia la tendríamos en los pobres».²⁵

Esa presencia es una memoria de un futuro incierto y peligroso, pero se ofrece a todos aquéllos que quieren compartir un hogar de libertad en la casa de Dios.

□ Vamos a abordar ahora la temática difícil y controvertida de la reproducción humana asistida con métodos artificiales.¹⁵ El trabajo de Margareth Farley nos resulta de particular utilidad al respecto, porque nos presenta, de forma intencionada y certera, los rasgos básicos de la teología feminista en su aportación al debate abierto en torno a la reproducción, tema tan crucial en el contexto del amor y de la transmisión de la vida, que preocupa a muchos cristianos.

25. P. and S. Scharper (eds), *The Gospel in Art by the Peasants of Solentiname* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1984), p. 44.

15. Véase el valioso capítulo «What Some Women are Saying about IVF», en K. Kelly, *Life and Love: Towards a Christian Dialogue on Bioethical Questions* (London, Collins, 1987), pp. 83-104.

20

MARGARET A. FARLEY
Teología Feminista y Bioética

La finalidad de este trabajo es explorar las conexiones entre la teología feminista y los temas relacionados con la bioética moderna. Intentaré esbozar los rasgos fundamentales de una teología feminista y algunas vías de esclarecimiento que sus valores aportan a los numerosos problemas éticos planteados en torno a los avances tecnológicos de la biología y la medicina. Para deslindar el tema de otras posibles aportaciones de la teología feminista a la bioética, me centraré especialmente en las implicaciones de una teología feminista en cuanto a las técnicas de reproducción asistida.

Hasta cierto punto, la conexión entre la temática de la teología feminista y la bioética es evidente. La teología feminista arranca de un presupuesto metodológico basado en la experiencia de la mujer y la ética feminista parte desde una preocupación especial por la salud integral de la mujer. Es de esperar que la ética médica (como parte de la bioética) comparta este enfoque y esta preocupación, aunque no sea más que por el hecho de ser mujeres las que, mayoritariamente, reciben y proporcionan asistencia sanitaria.¹ Aparte de esto, la religiosidad tradicional asocia a la mujer, sin embargo, en los símbolos y en la realidad, con la naturaleza, el cuerpo, las relaciones humanas y la reproducción, todos ellos temas para la crítica teológica feminista y motivo de mayor interés para la bioética. Para abordar el tema que nos ocupa hay que hacer tres salvedades: es importante identificar algunas formas de discurso teológico que *no* debemos utilizar.

1. C. Whitbeck, «Women and Medicine: An Introduction», *The Journal of Medicine and Philosophy*, 7 (1983), pp. 119, 125; y B.K. Rotbman, «Women, Health and Medicine», en J. Freeman (ed.), *Women: A Feminist Perspective* (Palo Alto, Mayfield, 1979), pp. 27-40.

En primer lugar, no debemos esperar que una teología feminista articule unos valores y principios morales absolutos y excluyentes. Hay actualmente muy pocos teólogos de la ética que reivindicquen acceso exclusivo a la conciencia moral en la formulación de normas aceptadas a nivel general.² No es solamente la creencia religiosa, ni la teología, ni una teología determinada, las que pueden fundamentar, por ejemplo, el respeto a las personas o el principio de igualdad o un sistema racional de justicia distributiva. Del mismo modo, la teología feminista no es la única disciplina que pueda fundamentar una visión básicamente interpersonal y social del ser humano o que pueda formular una interpretación de la naturaleza humana basada en la cooperación y no en la explotación. No obstante, la función crítica de la teología feminista puede abrir nuevas perspectivas en algunos planteamientos de la bioética.

En segundo lugar, no existe ninguna forma definitiva de teología feminista. La teología, en general, es pluralista a muchos niveles y la teología feminista es una de las muchas opciones dentro de la teología, siendo tan plural como la teología en general. Así, hay teologías feministas que se centran el culto a Dios sin más, otras que se sitúan en las tradiciones bíblicas judeocristianas y otras que se mueven al margen de cualquier tradición histórica. Son tan evidentes las diferencias dentro de las teologías feministas, que proliferan aquí y allá los intentos por comparar y contrastar sus distintas tipologías.³ Hay que tener en mente estas divergencias a la hora de explorar las coincidencias en las cuestiones éticas fundamentales, los valores y las pautas de acción.

En tercer lugar, la teología feminista se encuentra en un punto inicial en cuanto a su formulación sistemática. Aunque las teólogas feministas⁴

2. R. A. McCormick, *How Brave a New World? Dilemmas in Bioethics*, (Garden City, NY, Doubleday, 1981), p. 9; y «Bioethics in the Public Forum», *Milbank Memorial Fund Quarterly*, 61 (1983), p. 119; B. Wildung Harrison, *Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion* (Boston, Beacon Press, 1983), pp. 8490; J. M. Gustafson, *The Contributions of Theology to Medical Ethics* (Milwaukee, Marquette University Press, 1975), p. 26. Para un enfoque diverso véase S. Hauerwas, «Can Ethics Be Theological?», *Hastings Center Report*, 8 (1978), p. 48.

3. R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward A Feminist Theology* (Boston, Beacon Press, 1983), pp. 214-34; E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins* (New York, Crossroad, 1983), pp. 7-36 [Traduc. cast., *En memoria de ella*, Bilbao 1989]; and C. S. Robb, «A Framework for Feminist Ethics», (*Women's Consciousness, Women's Conscience*), supra.

4. M. Daly, *Beyond God the Father* (Boston, Beacon Press, 1973); Ruether,

hayan dado pasos de gigante en temas relacionados con la exégesis bíblica y la historia, la síntesis teológica de fondo es todavía un nuevo horizonte por explorar, al menos en la tradición cristiana.⁵ Más nuevo es todavía un análisis sistemático y profundo desde el punto de vista ético.⁶ No es fácil abordar desde la fe religiosa los nuevos interrogantes planteados por los avances de la ciencia y de la medicina. Esta convicción se refleja en las reticencias que muchas feministas manifiestan en lo referido a ciertas técnicas de reproducción.⁷ También se refleja en reconocer la necesidad de una colaboración interdisciplinaria, aparte de la teología y de la ética, para ir abriendo gradualmente perspectivas morales ante la multitud de interrogantes que plantea la bioética.

Existen, por tanto, límites apreciables, de momento, a esa relación entre teología feminista y bioética. Dentro de estos límites, sin embargo, hay puntos de encuentro, desafíos y fuentes comunes de una virtual trascendencia para ambas disciplinas. Vamos a dirigir nuestra atención, primeramente, a los métodos, las fuentes y a los temas de importancia para la teología feminista.

Teología feminista

En la teología feminista podemos destacar tres temas que merecen nuestra mayor atención: (1) Los modelos de relación entre las personas, (2) la corporeidad de la persona y (3) la valoración del significado y peso específico del mundo de la «naturaleza». El desarrollo de estos temas en una teología feminista implica articular principios éticos fundamentales y nos conduce a la formulación de algunas pautas éticas de acción. Además, estos temas iluminan importantes conclusiones metodológicas que constituyen no sólo una labor importante para la teología feminista, sino posibles argumentos para el debate ético en la biología.

Modelos de relación

El feminismo, en el sentido más estricto, se opone a la discriminación basada en el sexo. Esta oposición se marca como fin supremo la igualdad

Sexism, op. cit.; L. Russell, *The Future of Partnership* (Philadelphia, Westminster, 1979); Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, op. cit., y P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia, Fortress Press, 1978).

5. Véase Ruether, *Sexism and God-Talk*, op. cit.

6. Harrison, *Our Right to Choose*, op. cit.

7. ibid., p. 37; y R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, op. cit.,

entre las personas, sea cual sea su género. Para alcanzar este fin, el feminismo se sitúa, necesariamente, del lado de la mujer. Ya que la discriminación por motivo del sexo sigue siendo una discriminación generalizada hacia la mujer, el feminismo se propone corregir esta tendencia, inclinándose a favor de la mujer, independientemente del tiempo necesario para conseguirlo. Tomar partido por la mujer implica un interés total por el bienestar de las mujeres y tener muy en cuenta la experiencia de la mujer para llegar a comprender lo que requiere ese bienestar integral de hombres y mujeres.

La teología feminista constata una gran discriminación de la mujer en la tradición religiosa patriarcal. Hay una gran inclinación en la tradición religiosa a justificar modelos de convivencia en los que el hombre domina a la mujer. En la historia del cristianismo, por ejemplo, el modelo principal de relación entre hombres y mujeres ha sido el de la dominación y subyugación, sustentado en creencias que establecen una clara inferioridad de la mujer con respecto al hombre y hacen necesario un orden jerárquico en la organización de la sociedad. La visión teológica de la naturaleza de la mujer estaba basada en un dualismo bien definido de la condición humana. Al hombre y a la mujer se les considera polos opuestos que se representan como cuerpo o espíritu, emoción o razón, pasividad o actividad, dependencia o autonomía. La posición asignada a la mujer siempre es claramente inferior a la del hombre. Es más, a las mujeres se las asocia simbólicamente con el diablo, con la tentación, se las teme como una amenaza del caos frente al orden, de lo carnal frente a lo racional, de la debilidad frente a la fuerza. Incluso cuando se ensalza a la mujer como símbolo de virtud frente al vicio, tienen que soportar por obligación las expectativas impuestas y cargar con la acusación de transmitir «feminidad» a los hombres.⁸

La crítica de la teología feminista a las tradiciones religiosas llega hasta los símbolos más centrales de la fe. La formulación de la doctrina sobre Dios en el cristianismo tradicional a menudo no ha servido sino de justificación para discriminar a la mujer. Las metáforas antropológicas aplicadas a Dios lo presentan siempre en masculino en la tradición bíblica, lo mismo que la doctrina sobre la Trinidad. Además, la fe cristiana está centrada en un Salvador que es varón. Por eso hay una gran inclinación en esta tradición a considerar a los hombres más aptos y apro-

8. R. Radford Ruether (ed.), *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions* (New York, Simon & Schuster, 1974).

piados como representantes de Dios en la familia humana, en la sociedad y en la Iglesia. La teología tradicional cristiana, ciertamente, concede al hombre la condición de ser creado a imagen de Dios (*imago Dei*), dejando a la mujer participar de esa condición sólo en parte y en un segundo plano. Es más, las representaciones en el cristianismo de un Dios soberano, trascendente, que reclama sumisión de la persona humana,⁹ han ofrecido un modelo de relación (de dominio y sumisión) que conforma las pautas para las relaciones humanas. A esto se suma una idea de la persona que ensalza el sufrimiento y el amor sacrificado como expresión máxima de virtud y el servicio humilde como el único modo de acción válido para el cristiano. A las mujeres se las agrupa dentro de estos ideales en mayor grado que a los hombres, ya que los hombres pueden imitar la autonomía y la acción divina en su papel de representantes de Dios. Las doctrinas del pecado que acentúan la soberbia y la autosuficiencia refuerzan esa sumisión que siempre ha caracterizado a las mujeres.¹⁰

Lo que emerge en la teología feminista es un análisis de los modelos de relación opresivos y de las ideologías que los sustentan. Estos modelos de opresión se identifican en todas aquellas relaciones humanas en que el modelo es de subyugación y de dominación por razón de sexo, de raza o de clase. Dada la naturaleza radical de una crítica que alcanza a todas las ideologías dominantes, las teólogas feministas, ni se apartan del cristianismo todas en bloque, ni están por la labor de emprender una reconstrucción crítica de la teología cristiana. En cualquier caso, sí se definen ampliamente a favor de desarrollar una concepción de las relaciones humanas basadas en la igualdad y reciprocidad, en las que se respeta tanto la autonomía como la interdependencia.

Las teólogas feministas que intentan reconstruir una teología cristiana «más allá de una crítica feminista» aducen que hay elementos fundamentales dentro de la tradición que no son necesariamente sexistas y que se pueden utilizar precisamente como soporte para cuestionar ese sexismo. Con métodos hermenéuticos feministas, las fuentes bíblicas nos revelan un Dios que no necesita a los seres humanos para completar su soberanía, que aparece con libertad para incitar a los humanos a la

9. C. P. Christ, «The New Feminist Literature: A Review of Literature», *Religious Studies Review*, 3 (1977), pp. 203-12, y Daly, *Beyond God the Father*, *op. cit.*

10. J. Plaskow, *Sex, Sin and Grace* (Washington, DC, University Press of America, 1980).

libertad; un Dios que puede ser imaginado en términos femeninos lo mismo que masculinos,¹¹ y para quien las metáforas «amigo» o «compañero» son más apropiadas que las de «logos» o «rey».¹² En una visión histórica y teológica de la relación social en la humanidad se comprueba una constante dominación de unos grupos sobre otros, de unas clases de personas sobre otras.¹³

La teología feminista no ha tenido fácil acceso a una concepción de la persona humana que haga prevalecer la autonomía como razón de respeto y principio básico a observar en las relaciones sociales. La relacionalidad se ha concretado en la teología feminista desde la experiencia de las mujeres. Esto ha requerido un constante análisis acerca de la naturaleza de las relaciones humanas y ha llevado a un estudio histórico y bíblico, por ejemplo, de las comunidades cristianas, y a realizar estudios teológicos sobre la misma naturaleza de Dios (en sentido relacional). Si la teología feminista no puede ignorar la relacionalidad, tampoco puede dejar de lado la autonomía como característica esencial de la persona.¹⁴ El regreso a nociones románticas de la sociedad donde la relación lo es todo, cada uno en su lugar, sin tener en cuenta la libre iniciativa, la propia identidad y valía de la persona que trasciende los roles, son opciones que, a juicio de las feministas, sólo pueden reproducir formas clásicas de opresión de la mujer.

El pluralismo en la teología feminista conduce, por supuesto, a opciones muy distintas en cuanto a las formas históricas de relaciones interhumanas. Hay divergencias en lo que atañe a estrategias (¿es posible una transformación radical de las tradiciones religiosas existentes?); o en el análisis sobre las causas de la opresión (si es acaso la religión la causa principal, o la cultura en un sentido más amplio, o la conspiración de los varones o el sistema económico); o en el modelo de relación (¿son la exclusividad y el separatismo contradictorios de la igualdad y la reciprocidad?). Estas divergencias son muy importantes y sería un error menospreciarlas. Sin embargo, hay una unanimidad básica entre las

11. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, *op. cit.*

12. S. McFague, *Metaphorical Theology* (Philadelphia, Fortress Press, 1982), y Russell, *The Future of Partnership*, *op. cit.*

13. R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, *op. cit.*, p. 23; Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, *op. cit.*

14. V. Saiving, «Androgynous Life: A Feminist Appropriation of Process Thought», en S. G. Davaney (ed.), *Feminism and Process Thought* (New York, Edwin Mellon Press, 1981).

teólogas feministas en cuanto a los valores que son esenciales para unas relaciones sociales no opresoras: la igualdad, la reciprocidad y la libertad.¹⁵

Corporeidad

El segundo aspecto de la teología feminista que tiene especial relevancia en cuanto a la temática de la bioética es la corporeidad. Debemos trazar una clara línea histórica de asociación de ideas si queremos ver la importancia de esta cuestión para la teología y para la bioética.

El dualismo cuerpo/espíritu ha sido, de múltiples maneras, el tema de confrontación de las religiones históricas desde tiempos remotos. Como ya hemos apuntado arriba, a la mujer se la asocia al cuerpo y al hombre al espíritu. Se ha interpretado que la psicología de la mujer está más «vinculada a la naturaleza» que la del hombre, ya que muchas facetas y funciones del cuerpo de la mujer parece que están más al servicio de la especie humana que al servicio de la mujer como individuo.¹⁶ El cuerpo de la mujer, según esta interpretación, está marcado por una especie de destino más que el del hombre. La mujer está inmersa en la «materia», es algo inerte, sin actividad propia. Esto se pone de manifiesto no sólo por un ritmo determinado de las funciones de su cuerpo, sino en su inclinación a actuar más desde la emoción que desde la razón y en su actividad más «natural», que consiste en cuidar de los cuerpos de los hijos y de los hombres.

A la mujer, por tanto, se la ha asociado constantemente a la corporalidad y a la materia. A pesar de la resistencia ejercida por parte de corrientes de pensamiento centradas en el mundo, el judaísmo y —a pesar de las doctrinas positivas sobre la creación y la encarnación— también el cristianismo, han incorporado una visión negativa del cuerpo humano

15. Al argumento de que esos movimientos feministas separatistas contradicen de hecho esos valores (al afirmar una nueva forma de elitismo, «invertiendo» sin más el orden jerárquico entre hombres y mujeres etc.), cabe responder que separación no entraña dominio y que el elitismo no constituye necesariamente un lastre característico del feminismo separatista, o no más que el de cualquier sectarismo religioso. Más difícil resulta para algunas separatistas salir al paso de las críticas que se les lanza de estar reproduciendo los modelos opresivos del «enemigo a la vista».

16. S. B. Ortner, «Is Female to Male as Nature Is to Culture?» en M. Zimbalist Rosaldo y L. Lamphere (eds), *Woman Culture and Society*, (Stanford, Stanford University Press, 1974).

(y especialmente del cuerpo de la mujer). El judaísmo tardío se vio muy influenciado por el pensamiento espiritualista gnóstico y el misticismo, imperantes en Medio Oriente por esa época. El cristianismo asimiló todas estas tendencias en sus mismos cimientos, junto con el escepticismo filosófico griego en cuanto a la transitoriedad de la existencia corporal.

Parte integrante del concepto del cuerpo humano ha sido siempre la noción de la sexualidad. A pesar de algunas corrientes de pensamiento que valoran de modo positivo la sexualidad (como parte integrante de la creación y de la alianza con Dios), se han introducido fuertes juicios negativos a lo largo de la tradición: En la conciencia del mundo occidental han imperado siempre, desde los antiguos tabúes sobre la sangre, los preceptos estoicos de dominio de la razón sobre el deseo sexual, la doctrina cristiana sobre las consecuencias del pecado original, hasta el temor y la sospecha acerca de las potencialidades de perversión del sexo. El poder simbólico del sexo en relación con el mal ha sido tan grande, que parece que ha habido, en palabras de Paul Ricoeur, «desde tiempo inmemorial, una complicidad indisoluble entre sexualidad y perversión».¹⁷

La sexualidad de la mujer se ha considerado más «carnal» que la de los hombres, más «cercana a la naturaleza», más «animal», menos sujeta al control racional. El descubrimiento de estos aspectos históricos sobre la sexualidad de la mujer fue una sorpresa para muchas feministas, cuyo conocimiento de las tradiciones religiosas apuntaba más bien en sentido contrario, es decir, que las mujeres son menos apasionadas que los hombres y, por eso, más responsables a la hora de poner límites a la actividad sexual. La explicación a este respecto tiene sus raíces también en las tradiciones religiosas, y refleja la tendencia que hemos visto antes de identificar a la mujer con el mal, por un lado, y de ponerla en un pedestal, por otro.¹⁸ En ambos casos la identidad de la mujer queda íntimamente ligada a la forma de relacionarse con su cuerpo, y en ambos casos a la mujer se la ha inducido a despreciar su cuerpo. El comentario de Freud acerca de las creencias sobre la menstruación, embarazo y nacimiento resulta ser cierto para las mujeres: «... casi podría decirse que la mujer es toda ella un tabú».¹⁹

17. P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (New York, Harper & Row, 1967), p. 28.

18. N. F. Cott, «Passionlessness», *Signs* 4 (1978), pp. 227-8.

19. S. Freud, «The Taboo of Virginity», *Collected Papers*, 8:75.

El resurgir de la conciencia feminista ha puesto en entredicho todas las interpretaciones del pasado sobre el significado del cuerpo en la mujer. No ha sido nada sencillo el proceso de retorno a su propia experiencia en la búsqueda de una nueva interpretación de su cuerpo. La primera reacción feminista ante esta asociación fue de rechazo. La anatomía no era un destino fatal; no había por qué identificar a la mujer con el cuerpo en mayor grado que al hombre; la mujer puede trascender su cuerpo por medio de opciones racionales. Esta reacción, paradójicamente, liberó a las mujeres, sin embargo, para tomar más en serio sus cuerpos. La mujer pronto empezó a «reivindicar» su cuerpo, como algo suyo propio, constitutivo de su persona y de su feminidad. Esto desencadenaba nuevos planteamientos teóricos y prácticos. Reflejando sus experiencias, las mujeres intercambiaban opiniones, creaban nuevos símbolos y ampliaban y revisaban su propia visión de la corporeidad de la persona como tal.²⁰

Las filósofas y teólogas feministas utilizaban un método fenomenológico para describir lo que significa *ser* cuerpo y *tener* cuerpo, entender el propio cuerpo como una manera de estar en el mundo, como centro estructural de la actividad personal, como cuerpo-sujeto, no como cuerpo-objeto.²¹ Al entenderse a sí mismas como cuerpos-sujetos, las mujeres «reclaman» su cuerpo, no sólo tomándolo en serio y «viviéndolo» intensamente, sino también negando a los hombres el pretendido derecho de control sobre sus cuerpos. Esa nueva conciencia de sí mismas y una nueva antropología filosófica y teológica implicaría nuevas actitudes personales y políticas.

El mundo de la naturaleza

El tercer aspecto de la teología feminista relevante para la bioética es lo que significa el mundo de la naturaleza. El interés de las teólogas feministas por este tema está directamente relacionado con su interés por los modelos de socialización y por el mundo como lugar de expresión de la corporeidad.

Lo mismo que a la mujer se la ha considerado «vinculada a la naturaleza» en la tradición cultural y religiosa, al mundo de la naturaleza se le atribuye un carácter femenino. Esta es una de las claves para

20. P. Washbourn, *Becoming Woman: The Quest for Spiritual Wholeness in Female Experience* (New York, Harper & Row, 1979).

21. M. Crenshaw Rawlinson, «Psychiatric Discourse and the Feminine Voice», *Journal of Medicine and Philosophy*, 7 (1982), pp. 153-77.

entender las dificultades que han encontrado las feministas en el pasado con las creencias y comportamientos referidas a la naturaleza. De hecho, ven una correlación entre la dominación sobre la mujer y los esfuerzos del hombre por dominar la naturaleza.²²

Los conceptos sobre la naturaleza cambian a lo largo de la historia, por supuesto. A la naturaleza se la ha ensalzado por encima de los seres humanos y de la cultura o se la ha reducido a mero instrumento en manos del hombre; se la ha contemplado como una fuente cósmica de vida y de bienes o como una fuerza misteriosa y temible de la que hay que huir o que hay que tener bajo control. Todas estas interpretaciones de la naturaleza reflejan formas similares de identificación de la esencia de la mujer.

Aunque la ideología cristiana y ciertas doctrinas defienden posturas «sacralizantes» acerca de la creación en su conjunto, el cristianismo también ha sido propenso a trivializar la naturaleza. Las teologías ascéticas, a veces, reducen la naturaleza a una ilusión transitoria, a una distracción ante las «cosas más sublimes». Algunas autoridades eclesásticas prohibieron también el estudio de la naturaleza por considerarlo peligroso o, simplemente, pérdida de tiempo. Cuando se contraponen la naturaleza a la cultura, en uno de los muchos dualismos históricos, a la naturaleza se le asigna un valor de signo negativo. Del mismo modo, mientras que por un lado hay una fuerte corriente de pensamiento dentro de la tradición cristiana que pide respeto y casi culto a la naturaleza, existe también la tendencia a ver la naturaleza como algo que el ser humano debe usar, dominar y controlar.²³

Rosemarie Ruether señala dos tipos de actitud en nuestra cultura occidental ante la naturaleza: desde la antigua «huida» ascética del mundo hasta el «retorno» a la naturaleza.²⁴ Los avances de la investigación científica en el siglo XVII contribuyeron a secularizar la naturaleza, propiciando una percepción de la misma intrínsecamente racional, penetrable, manejable. Inconscientemente, las consecuencias negativas del desarrollo tecnológico y científico provocaron las reacciones románticas que propagan el retorno a la naturaleza de un modo diferente; recuperar la naturaleza en su estado «puro», no contaminada ni alienada por la

22. R. Radford Ruether en *Sexism and God-Talk*, op. cit., pp. 72-85, y en *To Change the World* (New York, Crossroad, 1981), pp. 57-70, Griscom, [*Women's Consciousness, Women's Conscience*] supra.

23. McCormick, *How Brave a World?* op. cit., p. 7.

24. R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, op. cit., p. 82.

intervención humana. Todas estas actitudes ante la naturaleza reproducían el modelo de dominación patriarcal y de subyugación; bien dominándola por medio de su posesión y control, bien degradándola y explotándola por la expectativa de una felicidad e identidad mediatizadas, «conservando» la naturaleza como «coto particular» de unos cuantos (a pesar del sufrimiento que esto pudiera causar, a su vez, a otros).²⁵

La teología feminista, por el contrario, defiende una visión de la naturaleza en concordancia con una visión de Dios que toma en serio la creación frente a una visión de la creación que establece toda una jerarquía de dominación como base del orden. En esta visión, la naturaleza es valiosa según su realidad concreta, que incluye interdependencia con el ser humano corporal. Sus posibilidades son limitadas, lo cual excluye su utilización moral como campo de batalla para el desafío definitivo por la libertad del hombre. A la inteligencia humana y a la libertad no se les prohíbe recurrir a la naturaleza, pero las pautas para su comprensión y justa utilización están escritas en la misma naturaleza y en los principios éticos para la relación de las personas entre sí.

Ética teológica feminista

Hemos estudiado ya lo suficiente de la teología feminista como para sacar algunas conclusiones, referidas a los métodos, que puedan caracterizar una ética derivada de ahí. Lo primero que se puede decir al respecto es que la teología feminista y la ética, en cierto sentido, tienen que ver con la realidad objetiva y, por tanto, presuponen metodológicamente el acceso a una realidad inteligible. A la par que el feminismo en general, la teología feminista tuvo su origen en la toma de conciencia de las mujeres cada vez más creciente acerca de la disparidad entre las interpretaciones tradicionales heredadas sobre su identidad y función dentro de la comunidad humana y su propia experiencia sobre sí mismas en la vida real. La reivindicación subsiguiente de que la diferenciación de roles por razón de sexo y las limitaciones a la igualdad de oportunidades en la educación, la participación política y la igualdad económica son discriminatorias, se basaba en el razonamiento de que las interpretaciones del pasado sobre la realidad femenina estaban, simplemente, equivocadas. Es decir, las teorías del pasado no descubrían la realidad

25. *ibid.* p. 85, y en *To Change the World*, *op. cit.*

concreta de las mujeres y reflejaban, de hecho, una percepción distorsionada de dicha realidad. Sería un error, sin embargo, etiquetar la teología y ética feministas simplemente de «naturalistas». La teología feminista no se reduce, obviamente, a una ciencia natural o moral. Tampoco depende únicamente de la razón humana para acceder a la realidad. Y, si la ética teológica feminista busca y propone unas normas válidas a nivel universal, lo hace reconociendo la naturaleza histórica del conocimiento humano y la naturaleza social de la interpretación de la experiencia humana. El hecho de que las ideas actuales tal vez queden trasnochadas más adelante o de que las formulaciones de ciertos principios puedan cambiar no está tampoco en contradicción con los requerimientos metodológicos de ajustarse a la realidad concreta o al presupuesto metodológico de poder comprobar la exactitud y adecuación de las teorías en contraste con la realidad.

Íntimamente relacionado con esto está el imperativo metodológico de comenzar y continuar con un enfoque centrado en la experiencia de la mujer.²⁶ Esto se asocia a menudo a la objeción de que no se reivindica la universalidad de la experiencia de la mujer en relación con la experiencia humana. Sí se afirma, sin embargo, que hasta desarrollar una teología basada en la experiencia de la mujer, los postulados universales aceptados tradicionalmente de una teología basada en la experiencia del varón seguirán convirtiéndose en inadecuadas, si no en inexactas, las principales formulaciones de la creencia religiosa.

El compromiso metodológico con la primacía de la experiencia femenina, como fuente de la teología y de la ética, aporta, además, un principio hermenéutico femenino que sirve para seleccionar e interpretar todas las demás fuentes. Si bien no todas las feministas formulan este principio de manera uniforme, podríamos expresarlo con esta contundencia: «todo lo que disminuya o niegue la plena humanidad de la mujer debe entenderse que no es reflejo de lo divino ni de una relación auténtica con lo divino, ni es la buena nueva o la obra de un auténtico redentor, ni de una comunidad de redención».²⁷ Este principio opera de formas diferentes en las diversas teologías feministas. En algunas conduce al rechazo de la autoridad de la Biblia en su conjunto,²⁸ en otras permite

26. Plaskow, *Sex, Sin and Grace*, *op. cit.*; y R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, *op. cit.*, pp. 12-13.

27. R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, *op. cit.*, p. 19.

28. E. Cady Stanton, (ed.), *The Original Feminist Attack on the Bible: The Woman's Bible* (New York, Arno Press, 1974).

revitalizar la autoridad de ciertos textos,²⁹ y en otras, los textos quedan dentro de una revelación autoritaria, aunque se invierte su significado, a la luz de un nuevo modelo feminista.³⁰ Lo mismo vale para las doctrinas teológicas, los hechos históricos u otras fuentes de la teología y de la ética.

Centrarse en la experiencia de la mujer, utilizar un principio hermenéutico feminista y ocuparse de la experiencia de vida en desventaja de las mujeres constituyen la pauta para la ética teológica feminista, características, por otro lado, del feminismo en general. Si se opta por esta prioridad estratégica, la ética teológica feminista puede orientarse metodológicamente, en última instancia, hacia una ética que persigue el bienestar de hombres y mujeres por igual, así como de la humanidad y del mundo natural. Su centro teológico dependerá de su compromiso definitivo por estas cuestiones.

Finalmente, la ética teológica feminista ha estado abierta también a modelos deontológicos y teleológicos de razonamiento.³¹ Por un lado, la misma noción de «prioridad estratégica» así como una visión de la realidad profundamente «ecológica», implican un interés por las consecuencias, una evaluación ética de los medios en relación con los fines y de las partes en relación con el todo, así como una relativización de los valores en situaciones de conflicto. Por otro lado, son tales las demandas de la realidad concreta de las personas, que ciertas actitudes y acciones pueden considerarse antiéticas por estar en contradicción, precisamente, con los valores intrínsecos de esa realidad. Ninguna de estas dos formas de razonamiento pueden excluirse en una ética teológica feminista.

Si regresamos del método a lo *sustancial* de una ética teológica feminista, sólo tenemos que resumir la relevancia ética de los presupuestos teológicos feministas. Así pues, una ética derivada de la teología feminista entiende el bienestar de las personas de tal forma, que tiene en consideración su condición de sujetos *de carne y hueso*, relacionados con un contexto histórico. Esta ética confiere un importante papel a la igualdad y a la reciprocidad. Mantiene unidas la autonomía y la relationalidad. Da prioridad ética a modelos de relación basados en la colaboración más que en la competencia o en la escala jerárquica. Final-

mente, no separa la ética de las relaciones humanas, de las obligaciones éticas ante la naturaleza en su conjunto.

Podemos poner a prueba esta ética volviendo a cuestiones concretas de la bioética.

Teología feminista y Bioética

La teología feminista ofrece perspectivas diferenciadas en numerosos temas de la bioética, porque la vida de las mujeres está profundamente implicada en la atención médica primaria, en la sanidad pública y el desarrollo y aplicación de las tecnologías de la medicina moderna. Aquí, la experiencia viva de las mujeres nos descubre las principales oportunidades así como las limitaciones de la condición humana. En efecto, «la reflexión sobre los fines, las prácticas y las teorías de la medicina convalida la reflexión filosófica sobre muchas cuestiones, encomendadas tradicionalmente a las mujeres, pero ignoradas históricamente en las disciplinas de la teología y filosofía».³²

Podemos explorar la interrelación entre teología feminista y bioética de múltiples maneras. Desde la perspectiva feminista, podemos examinar los principios generales de la bioética, tales como la autonomía, la beneficencia y la justicia; también cuestiones concretas tales como el aborto, la asistencia médica a los ancianos, las pautas en el tratamiento psiquiátrico de las mujeres o el orden jerárquico de las profesiones médicas.

Permítaseme centrar la atención en el tema del desarrollo y utilización de técnicas de reproducción asistida.³³ Una aproximación teológica feminista a esta cuestión nos puede mostrar algunas de las implicaciones de la teología feminista para la comprensión, tanto del contexto, como de los principios que rigen en este campo de la bioética.

Las potencialidades de las técnicas de reproducción vienen captando desde hace tiempo la atención de las feministas, aunque no hay unani-

29. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, op. cit.

30. Tribble, *The Rhetoric of Sexuality*, op. cit.

31. Harrison, *Our Right to Choose*, op. cit., pp. 12-13.

32. Whitbeck, «*Women and Medicine*», op. cit., p. 120.

33. Las técnicas reproductivas incluyen todas las técnicas que atañen a la reproducción humana. Se distinguen a veces de las técnicas de la ingeniería genética aun cuando yo en este artículo no mantengo una clara distinción. Para mayor precisión, véase President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Splicing Life* (Washington, DC, US Government Printing Office, 1982), pp. 8-10.

midad en los análisis. Algunas feministas argumentan que el origen último de la opresión de la mujer está en su capacidad fisiológica de tener hijos. Aunque la maternidad física puede significar poder individual y social, también puede convertirse en impotencia de la mujer ante la naturaleza, ante el varón, ante sus hijos y ante la sociedad (que estima y determina las condiciones en las que deben crecer y educarse esos hijos).

Ante esta impotencia y el sufrimiento que conlleva, la tecnología ofrece una solución. Ciertamente, desde un punto de vista extremista, la liberación de la mujer únicamente se puede alcanzar con una revolución no sólo contra las formas sociales, sino contra la naturaleza misma. Por eso Shulamith Firestone apostaba por «la liberación de la mujer de la tiranía de su biología reproductiva con todos los medios disponibles», incluidas las técnicas que pudieran apartar a la mujer de una vez por todas de su responsabilidad, identificada con el sexo, ante la reproducción.³⁴

Pero éste fue un posicionamiento relativamente precoz y pronto las mismas feministas mostraron su desacuerdo por diversos motivos. La mayoría consideran erróneo este análisis de las causas de la opresión.³⁵ Otras consideran que el desarrollo de las técnicas de reproducción es una nueva forma de degradación de la mujer porque las convierte en mercancía «vendible en el proceso de procreación».³⁶ Otras defienden que la práctica de algunas técnicas, tales como la de la amniocentesis con el fin de seleccionar el sexo, sería como echarse la ceniza a los ojos.³⁷

Referido a estas cuestiones, las feministas coinciden, sin embargo, en dos cosas al menos. En primer lugar, la historia de la experiencia femenina en relación con la potestad y el proceso de la reproducción es una historia plagada de dolor. Aunque la fertilidad, el embarazo y el alumbramiento han sido fuente de felicidad y realización para la mujer y ocasiones sublimes para la expresión de un inmenso amor humano y de fidelidad duradera frente a su deber, también han sido la causa de

34. S. Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York, Bantam Books, 1971), p. 238.

35. J. Mitchell, *Woman's Estate* (New York, Vintage Books, 1971), pp. 87-91.

36. Harrison, *Our Right to Choose*, op. cit., p. 37.

37. T. M. Powledge, «Unnatural Selection: On Choosing Children's Sex», en Holmes, Hoskins y Gross (eds), *The Custom-Made Child: Women Centered Perspectives* (Clifton, NJ Humana Press, 1981), pp. 193-9.

acumulación de cargas de inmensa opresión y sufrimiento. La aparición en el siglo XX de la tecnología en el proceso (la «medicalización» del embarazo y del parto) a menudo no ha hecho sino añadir más sufrimiento y extender la opresión.

En segundo lugar, las feministas coinciden en que el desarrollo y la utilización de las técnicas de reproducción no pueden ser evaluadas independientemente de su contexto sociocultural concreto. Este contexto sigue siendo el de «un orden social específico según el cual los puestos de poder y de privilegio los ocupan desproporcionadamente los hombres».³⁸ Mientras el sexismo siga caracterizando el mundo real que las mujeres conocen, la tecnología siempre tendrá consecuencias distintas para la mujer y para el hombre. La técnica, en lugar de liberar a la mujer de cargas innecesarias en la reproducción, puede suponer para ella una mayor esclavitud.

Ni el feminismo en general, ni la teología feminista, enjuician negativamente las técnicas de reproducción en su conjunto. Una de las razones evidentes es que tales técnicas pueden adoptar múltiples formas. Resulta prácticamente imposible agrupar en un juicio global las múltiples valoraciones de los progresos en el campo de los contraceptivos, de las prácticas en torno al parto, de los métodos de aborto, inseminación artificial, fecundación *in vitro*, clonación y de tantas otras técnicas. En general, a pesar de una profunda ambivalencia frente a las técnicas reproductivas, las feministas pueden afirmar que «los descubrimientos de las ciencias naturales representan auténticos avances en la autocomprensión del ser humano. No debe confundirse la irresponsabilidad social de las prácticas médicas, exacerbada por el monopolio masculino de la profesión médica, situación cambiante en nuestros días, con el valor de los descubrimientos científicos».³⁹ La ciencia y la técnica han sido a menudo instrumentos para la reforma, también en lo referido a la sexualidad.⁴⁰

Será de utilidad concentrar aún más nuestro enfoque en una de las formas de tecnología reproductiva. Me estoy refiriendo a la fecundación *in vitro* con el fin de obtener un hijo. Como técnica, representa un profundo cambio y un avance en las formas de reproducción humana.

38. J. Bethke Elshain, «A Feminist Agenda on Reproductive Technology», *Hastings Center Report*, 12 (1982), p. 41.

39. Harrison, *Our Right to Choose*, op. cit., pp. 169-70.

40. R. Rosenberg, *Beyond Separate Spheres: Intellectual Roots of Modern Feminism* (New Haven, Yale University Press, 1982), pp. 22, 83, 136.

El lugar donde situarnos a la hora de iniciar un análisis feminista de la fecundación *in vitro* (con implantación de embrión o cualquier otra forma de provocar la gestación), desde la experiencia de la mujer, es el estudio de las técnicas en torno al embarazo y el parto. Como ya hemos apuntado anteriormente, esta es una experiencia nada agradable en muchos aspectos. Estudios recientes han puesto de relieve las dificultades que las mujeres han tenido.⁴¹ El repaso de estas dificultades nos ayudará a plantear los interrogantes en torno a la fecundación *in vitro*. La utilización de técnicas en torno a la gestación ha contribuido a alienar aún más a las mujeres de sus propios cuerpos, de sus parejas y de sus hijos (por ejemplo, trasladando el parto a lugares pensados principalmente para el tratamiento de la enfermedad, apartando a las madres de su «cultura femenina» y de sus esposos, reglamentando la presencia de las madres con sus bebés, etc.);⁴² las mujeres se ven atrapadas en una red de relaciones profesionales que limitan injustificadamente su autonomía y las convierten en «pacientes». ¿Tendrá el progreso y el uso de la fecundación *in vitro* este mismo potencial de alienación, aunque con formas diferentes? ¿Acaso la fecundación *in vitro* viola (o está en consonancia con) los principios feministas de la corporeidad, las normas para las relaciones y su interés por el bien común?

Para muchas feministas, separar la potestad y el proceso de reproducción del cuerpo de la mujer constituye una pérdida de enormes proporciones. Por eso, no despierta gran entusiasmo la idea de trasladar todo el proceso al laboratorio (utilizando no sólo la fecundación *in vitro*,

41. R. W. Wertz y D. C. Wertz, *Lying-In: A History of Childbirth in America* (New York, Free Press, 1977); A. Oakley, «A Case of Maternity», *Signs*, 4 (1979), pp. 606-31; A. Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (Buffalo, Prometheus, 1976); K. Lebacqz, «Reproductive Research and the Image of Woman» en C. B. Fisher (ed.), *Women in a Strange Land* (Philadelphia, Fortress Press, 1975); y M. Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston, Beacon Press, 1978).

42. En los recientes estudios sociológicos sobre el particular son cada vez más frecuentes los «relatos de terror». Sin embargo, habría que advertir que muy recientemente se han dado cambios muy significativos; cambios tales como el incremento de partos caseros, la provisión de salas de partos en los hospitales, el resurgir de la profesión de comadrona, etc. Algunas feministas muestran su inquietud por el hecho de que ciertos movimientos nuevos, como el del parto natural, incorporen una tecnología alienante como hacían los métodos pasados (Wertz and Wertz, *Lying-In*, *op. cit.*, pp. 183-98, y Oakley, «A Case of Maternity», *op. cit.*, pp. 628-30).

sino placentas artificiales, etc.). Por otro lado, la fecundación artificial no viola necesariamente el principio de corporeidad en la reproducción. Si su finalidad es posibilitar la concepción a mujeres que, de otro modo, serían estériles, esto se convierte, precisamente, en una mediación para la corporeidad. Las feministas se oponen generalmente a la sacralización de los órganos y funciones reproductivas de la mujer que prohíba cualquier intervención de la técnica. De hecho, la desacralización a este respecto es un paso necesario para desmontar estereotipos de lo femenino y acabar con una falsa interpretación de la anatomía como destino. Además, las feministas tienen muy clara la vigencia del principio de separación entre sexualidad y procreación. Sin embargo, también afirman, sin contradicciones, que la reproducción es una dimensión potencial significativa de la sexualidad. Pero las feministas no atribuyen un valor absoluto a una serie de conexiones físicas «naturales» entre el intercambio sexual y la fertilización de un óvulo con espermatozoides masculino. Sería una falta de imaginación considerar esto la única manera de relacionar una sexualidad integrada con la reproducción. En resumidas cuentas, si la corporalidad humana sigue siendo el núcleo del análisis feminista de la fecundación *in vitro*, no por eso excluye la utilización ética de la técnica.

Las feministas en general ven clara la necesidad de comprender y vivir la maternidad de una forma activa. El embarazo y la maternidad no son temas en los que la mujer deba permanecer precisamente pasiva.⁴³ Participar activamente en el control y la responsabilidad de su capacidad reproductiva puede significar estar dispuestas a utilizar la tecnología en tanto en cuanto ésta contribuya a hacer más responsable, menos dolorosa y más segura la maternidad. A veces es difícil discernir, precisamente, las consecuencias del uso de tales técnicas, pero su creciente demanda y uso indican que la fecundación *in vitro* no está excluida por principio.

Tal vez, el aspecto más preocupante de la fecundación *in vitro* y de otras técnicas, actualmente utilizadas en torno a la reproducción, sea el tema del agente primario y de la responsabilidad. La experiencia acumulada de las mujeres respecto a las técnicas de reproducción asistida revela que la participación activa de la mujer puede verse inmersa y condicionada en medio de una trama de múltiples expertos, necesarios para dicha fecundación. En lugar de alcanzar la liberación de la mujer de sus responsabilidades frente a la maternidad, puede suponer «una mayor alienación de nuestros procesos vitales».⁴⁴ Además, los esfuerzos

43. Harrison, *Our Right to Choose*, *op. cit.*, pp. 169, 246-7.

44. R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, *op. cit.*, p. 227.

por restringir esa participación activa, compartiéndola con los profesionales, apunta más bien hacia lo que las mujeres tanto temen, como es el colectivismo o el control del estado, hacia la «alienación total de la propia vida por instituciones externas a nuestro propio control y regidas por una élite dominante». ⁴⁵ Sin un drástico cambio en la configuración de la sociedad y de las profesiones, el uso generalizado de la fecundación *in vitro* podría dificultar que la mujer alcance o mantenga el control sobre la reproducción humana.

¿Qué importa si el control sobre la reproducción lo ejercen los hombres o las mujeres, los padres o los científicos? Las feministas afirman que las que han de soportar la responsabilidad de la maternidad deben ser agentes primarios en la toma de decisiones, no sólo por ser las que han de soportar la carga de tal responsabilidad, sino también como un imperativo, por el bien de la descendencia. «Sólo las que realmente saben lo que cuesta alimentar la vida humana *a partir del nacimiento* tienen la sabiduría necesaria para evaluar la opción procreativa». ⁴⁶ Las técnicas reproductivas que separan las decisiones sobre la paternidad de la crianza y educación de los hijos no toman en serio las necesidades básicas de los hijos, no sólo de atenciones materiales sino de relación personal y de apoyo, en un contexto que permita el despertar de una auténtica confianza y el desarrollo de una autonomía básica. ⁴⁷ No es únicamente la mujer, en principio, quien hace la opción, ⁴⁸ sino «los padres», no son los «instancias científicas», ni la sociedad en general, ni personas sin preparación, las que han de asumir la responsabilidad por nuestros hijos a nivel íntimo y global. Estos problemas de la parti-

45. *ibid.*, p. 226.

46. Harrison, *Our Right to Choose*, *op. cit.*, p. 173. No me estoy refiriendo aquí a los fundamentos de los derechos que asisten a las mujeres en su opción procreativa, que para las tesis feministas son algo crucial; a saber: el derecho a la integridad corporal o el derecho a la intimidad. Que no me estoy refiriendo a ellos lo prueba el que *pueda* hablarse de la fertilización *in vitro* prescindiendo de los cuerpos de las mujeres cosa que no sucede, por ejemplo, con el aborto.

47. S. Ruddick, «Maternal Thinking», *Signs*, 6 (1980), p. 358 y President's Commission, *Splicing life*, *op. cit.*, p. 65. Cabe mantener esto sin entrar en conflicto con las inquietudes actuales por la «demasiada maternidad», etc.

48. Ruddick, «Maternal Thinking», *op. cit.*, p. 262. Tampoco debiera ser prerrogativa exclusiva de las mujeres. Cuando así sucede, se justifica que los hombres se desentiendan de las obligaciones de la maternidad, algo contra lo que las feministas se han opuesto desde hace mucho tiempo.

cipación activa en la decisión son graves y complejos ante las potencialidades técnicas de la fecundación *in vitro*, pero no insolubles, ni en principio ni en la práctica. No tienen porqué excluir el uso ético de la fecundación *in vitro*, aunque den motivo para una seria reserva moral.

Otra consideración distinta nos merece la posibilidad de «seleccionar» la descendencia de entre muchos candidatos (tecnología en evolución que permite diferenciar sexo, constitución física, capacidad intelectual, etc.) El problema de la «eliminación» en la fecundación *in vitro* va mucho más allá del discernimiento de graves anomalías embrionales. Según algunas feministas esta posibilidad erosiona y destruye el principio moral y religioso de aceptar a todo tipo de personas en la comunidad humana. Hacer esto significaría socavar los principios feministas de igualdad, de universalidad, de reciprocidad y de tolerancia ante las diferencias y la «imperfección». ⁴⁹ Por supuesto, no se debe utilizar la fecundación *in vitro* para estos fines. Se impone, una vez más, cautela.

Ante todas estas consideraciones subyace la necesidad de enjuiciar la fertilización *in vitro* según las exigencias de la justicia. Si la justicia, en su sentido más profundo, puede entenderse como un trato de las personas en auténtica armonía con su realidad concreta, entonces todos los problemas relacionados con la corporeidad, no discriminación, participación activa, responsabilidad, cariño universal, son problemas de justicia. No se centran sólo en el individuo, sino en toda la comunidad humana. Convergen en este interrogante fundamental: «¿Cómo debemos reproducirnos cual personas humanas?» Nos incitan hacia nuevas teorías sobre la justicia que amplían la exigencia de «paternidad justa» hacia todos los hijos de la humanidad. Incluyen también interrogantes sobre el significado y el valor de la fecundación *in vitro* en un mundo amenazado por la superpoblación, en países donde muchos niños nacidos carecen de todo, en comunidades donde las necesidades más acuciantes de los niños requieren la asistencia de la tecnología y de la ciencia. Los problemas de la concentración de los bienes y servicios escasos pueden resultar insolubles, pero no debemos ignorarlos. Como mínimo, en este contexto, excluyen cualquier justificación de la fecundación *in vitro* basada en un derecho absoluto a procrear.

Por tanto, un análisis feminista de la fecundación *in vitro* sigue siendo provisional. Implica, sin embargo, el siguiente posicionamiento: en sentido negativo, no hay motivos para una prohibición absoluta del progreso

49. Elshtain, *A Feminist Agenda*, *op. cit.*, p. 42.

y la utilización de las técnicas de la fecundación *in vitro*. En positivo, tales técnicas pueden ayudar al hombre en una reproducción justa y responsable. Ciertas circunstancias o ciertos condicionantes marcarán los límites de su uso y práctica. Estas circunstancias pueden ser: (1) alto riesgo o peligro para la salud de la madre o del hijo; (2) un contexto inviable para el crecimiento y desarrollo de cualquier hijo nacido (inviable, por ejemplo, por no estar nadie preparado para ofrecer al hijo una relación humana, personal, básica); (3) la intención de «producir» un niño para utilizarlo sólo como medio para alcanzar unos fines (por ejemplo si se obtiene un niño sólo para la investigación científica o para tener un «duplicado» de uno mismo, sin tener en cuenta el desarrollo de un yo autónomo en el propio niño); (4) ausencia de criterios de justicia distributiva (cuando está determinado que otras necesidades humanas básicas tienen legítima prioridad en la demanda de los recursos necesarios). Tales condicionamientos excluyen toda posibilidad de crear «granjas»-laboratorio con humanos. También nos recuerdan los condicionantes de cualquier decisión ética respecto a la reproducción humana, no sólo las decisiones adoptadas en el contexto de las técnicas de reproducción.

Con todo esto, tenemos, pues, un buen ejemplo de lo que tiene que decir la teología feminista sobre un aspecto de la bioética. Mi exposición pretende ser más sugerente que exhaustiva al presentar los valores éticos y las garantías teológicas últimas que las feministas pueden ofrecer. Otros futuros trabajos sobre bioética aportarán una atenta reflexión sobre temas que ni siquiera he podido esbozar, como son, por ejemplo, la interpretación de la mujer no sólo del nacimiento, sino de la muerte así como la evaluación desde la mujer del fuerte requerimiento de la «calidad de vida» en contraste con los principios de santidad de vida. Sea cual sea la línea de pensamiento a seguir por una feminista, nunca se apartará mucho de los planteamientos de la corporeidad humana, del bienestar de las personas femeninas en armonía con el bienestar de las personas masculinas, de la búsqueda de nuevos modelos de relaciones justas entre las personas y de un cuidado por el equilibrio de todo el mundo, tanto de las personas, como de los demás seres.

□ Los temas que aborda Sally McFague, teóloga feminista de muy distinto talante al de Margaret Farley, van más allá de los planteamientos de ésta y fija su atención, de hecho, en amplios horizontes

en su libro *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Londres, SCM, 1987) [*Modelos de Dios: Teología para una Era Ecológica Nuclear*]. Ella ha escrito un tratado teológico con un discurso sobre Dios que es, en su forma, netamente norteamericano. Ella misma lo señala al comparar la teología con una casa de residencia temporal, con ventanas entreabiertas y la puerta entornada, que se convierte en una prisión si no podemos entrar y salir, añadir o suprimir una habitación o derribarla entera y volverla a reconstruir. Y ella es escrupulosamente rigurosa en reconocer su propio punto de partida como persona blanca y de clase media en un contexto social en el que unos pocos controlan recursos tan fundamentales como son los alimentos y la vivienda de tantas otras personas. El ser mujer por el sexo y feminista de pensamiento tiene relevancia porque la sitúa a una distancia suficiente del sistema insignia dominante del cristianismo. Según McFague, la teología es un montaje humano del que debemos asumir la responsabilidad. Debemos ser sensibles a las «lagunas» que hay en lo *poquito* que conocemos, aprender a vivir con la *via negativa* y aprender a aguantar en medio de la incertidumbre, la parcialidad y la relatividad. Es preciso resistirse a lo definitivo, la coherencia, la identidad y la totalidad, así como a identificar la realidad divina con nuestras construcciones teológicas.

Una teología *para nuestro tiempo* debe operar con una visión integradora, no jerárquica, insistiendo en la relación e interdependencia, en la transformación y la apertura, en el afecto y la creatividad, pensando en la responsabilidad humana por el doble holocausto que *nosotros* hemos hecho en el mundo. Después de explicarnos su método, da un paso importante para explorar su metáfora sobre el mundo, entendido como cuerpo de Dios, un cuerpo en el que «Dios está presente como madre, amante y amigo de todas y cada una de las criaturas» (pág. 87). Los mismos títulos de este resumen (que nos introducen a la exposición diferenciada de cada metáfora y a los tipos de amor y funcionamiento característicos de cada una, y por tanto del comportamiento de la existencia humana) sugieren inmediatamente un área de tensión que sólo una teología metafórica, no sistemática, puede tolerar. Las metáforas, como atributos, denominan, echando mano de todo tipo de asociaciones en un texto o conjunto de textos y Sally McFague lo hace en su experimento imaginativo y creativo de llamar a Dios madre, amante y amigo, apartándonos de la idolatría que puede derivarse de interpretar ciertas metáforas en

sentido descriptivo. Merecen nuestra atención aquí sus asociaciones de la «maternidad» con la búsqueda de la justicia, de «el amor» con la obra de la salvación y del «ser amigos» con la alegría del compañerismo. Estos tres capítulos de la ética tienen una importancia capital en la exploración de las relaciones que son expresiones básicas de los instintos vivificadores de nuestra especie.

21

SALLIE McFAGUE

La Ética de Dios como Madre,
Amante y Amigo

La Ética de Dios como Madre: La Justicia

Todos conocemos, algunos de memoria, los dos grandes mandamientos del cristiano: amarás a Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y al prójimo como a ti mismo. (Mc 12, 28-31; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28). Muchos cristianos, especialmente los protestantes, se sienten un tanto incómodos con estos mandamientos; primero, porque es imposible amar a Dios auténticamente con un amor de «agape», compartido, siendo pecadores; y, segundo, porque es cuestionable un amor al prójimo basado en el amor a *sí mismo*.¹ Pero en el contexto de una doctrina de la creación, entendida como el cuerpo de nuestra madre-Dios en el que todos vivimos y existimos, estos mandamientos cobran un significado completamente diferente. En este contexto, es imposible considerar el amor a Dios como algo separado del amor a los demás (seres humanos y demás criaturas), que constituyen el cuerpo del mundo y el amor hacia los demás, el amor «agápico» de la creación es un amor consustancial: la afirmación de la existencia. En un mundo

1. En el debate entre eros y agape, el pensamiento de que el amor cristiano se basa en cualquier forma de autoestima les resulta odioso a Nygren y sus seguidores. Como resultado, algunos han tomado la opción de evitar por completo el lenguaje amoroso. Joseph Fletcher, por ejemplo, insiste en que el «amor» cristiano es un asunto de voluntad, no de emociones, y acusa al Evangelio de Juan de confundir *philia* (amistad con Dios u otros seres) con *agape* (justicia, sin matiz emotivo): «La mejor estrategia es no usar nunca la palabra «amor» en el discurso ético cristiano. Cada vez que pensamos «amor» debiéramos decir «justicia» (*Moral Responsibility: Situation Ethics at Work*, Philadelphia: Westminster Press, 1967, p. 57).

ecológico, nuclear, el «como a ti mismo» del mandamiento es, ante todo, la afirmación de la existencia, tanto de la nuestra como de la de los demás; es más, la afirma por nosotros. Amar a los demás «como a ti mismo» significa —entre otras muchas cosas— que deseas la existencia de los demás, su derecho a nacer, a conservarse, a su realización, igual que para ti mismo. El no desear eso para sí mismo es desear la muerte y, en el contexto de nuestra doctrina de la creación, el mandamiento del amor al prójimo es desearle, si no somos suicidas, lo mismo que deseamos para nosotros: la vida.

Por muy sencillo que parezca, el cumplimiento de este mandamiento es complejo, por no decir «imposible», si bien el cumplir los mandamientos, en cualquier interpretación, siempre se ha considerado imposible. Lo importante, sin embargo, es la dirección que esto marca para el ser humano. La dirección en la que apunta esta interpretación es una justicia básica: establecer las condiciones de un orden justo en el que se comparten las necesidades de la existencia. El Dios-madre-justicia condena a los que, egoístamente, se niegan a compartir. Es muy distinto relacionar el juicio con una madre-creadora a relacionarlo con un rey-redentor. En la metáfora del rey-redentor, se condena al individuo por revelarse contra el poder y la gloria del monarca y por atribuirse unas prerrogativas que sólo el rey se merece. El rey juzga al culpable y le impone el castigo o la historia cristiana acaba en un final feliz, porque el rey carga con la pena y absuelve al condenado. En la metáfora de la madre creadora, sin embargo, el objetivo último no es condenar o rescatar al culpable, sino el orden justo del mundo cósmico, de forma que beneficie a todos. A Dios-madre-creadora no le importa tanto la acción negativa de juzgar a los individuos descarriados sino la acción positiva de crear con nuestra ayuda una economía ecológica justa para el bienestar de todas sus criaturas.² Dios-madre-justicia es quien establece la justicia, no quien ejecuta sentencia.³ Le preocupa establecer la justicia ahora, no condenar en el futuro.

2. El humus de este concepto de la justicia divina es tan evidente en las escrituras hebreas que probablemente no es necesario mencionarlo. El énfasis recae decididamente a favor del orden comunal de bienestar en este mundo, que incluya a los pobres (y que también afecta a los animales) más que hacer hincapié en un castigo para los individuos rebeldes, aun cuando esto esté también presente.

3. Estoy en deuda con mis alumnos Vicki Matson y Doug Gastdum respecto a estos pensamientos.

¿Y cómo, en concreto, puede ser oportuna esta ética de la justicia en nuestros días? Antes de responder a esta pregunta debemos recordar que nuestro experimento no pretende tanto sugerir un estilo de vida determinado para el cristiano como individuo, cuanto sugerir un marco, un cuadro analítico de referencia para interpretar la fe cristiana en una era nuclear holística. No esperamos que los seres humanos puedan implantar un orden justo para toda la vida, esto sería una idea utópica y apocalíptica, una forma de expresar lo que la tradición nos sugiere con la idea del «reino de Dios». Sin embargo, la imagen que uno tiene de la utopía marca una diferencia en la forma de orientar la actividad diaria. Si uno lo piensa en términos de opción individual por otro mundo eterno, actuará de diferente manera que si lo piensa en términos de un orden justo para todas las cosas en este mundo: ambas opciones son utópicas en el sentido de que su realización siempre será parcial, pero cada una de ellas sirve de meta y de estímulo, de atracción y de crítica.

Según algunas teologías de la liberación, el mensaje de la fe cristiana consistiría en establecer un orden social, político y económico justo. Y este es, por cierto, el núcleo de la ética de justicia implícita en la idea de Dios-madre creadora. Pero, incluso en las teologías de la liberación, el derecho a la existencia y las bases para vivir, y vivir dignamente, se ven reducidos a un espacio restringido. Se atribuyen estos derechos a los seres humanos, con muy poca consideración hacia los derechos de otros niveles de existencia, a no ser que estén relacionados con la subsistencia de la especie humana. A un nivel más profundo, se ha prestado poca atención al derecho a la existencia de las generaciones venideras, tanto de nuestra especie como de otras especies, derecho que nosotros podemos negarles con nuestra capacidad de abortar la vida, de extinguirnos a nosotros mismos y de destruir todo lo demás. En la mayor parte de las teologías de la liberación, el tema de la justicia no se asocia a cuestiones ecológicas o al problema nuclear, sino que se trata como un problema humano, histórico, económico. Para abordar esta cuestión han elegido, por eso, el marxismo como método de análisis de la realidad, recurriendo también a ciertas corrientes de pensamiento de la tradición cristiana. Pero, si consideramos el tema de la justicia en un contexto ecológico, nuclear, en modo alguno podemos separar la historia de la naturaleza y, si bien podemos hablar, con razón, de la liberación de las estructuras de opresión, también debemos hablar del mundo y del entorno que proporcionan los recursos que han de ser distribuidos de forma justa para cubrir todas las necesidades.

Como hemos indicado anteriormente, una ética de la justicia en un mundo holístico, nuclear, implica una ética del cuidado de la naturaleza, ya que, si centramos la fuerza de la naturaleza únicamente en el ser humano, es imposible hacer justicia con otros órdenes de los seres, ni reconocer su valor intrínseco o su valor de mediación para nuestra existencia, a no ser que nos convirtamos en sus custodios.⁴ Aquí es donde el modelo de padre y de madre cobra especial relevancia como forma de enfocar el comportamiento humano orientado a establecer justicia por medio del cuidado. Deberíamos convertirnos en padres y en madres de nuestro mundo, extendiendo todos los instintos naturales que nos son propios, tengamos hijos de nuestros cuerpos (o adoptados) o no, hacia eso que Jonathan Schell denomina «paternidad universal».⁵ Schell utiliza esta expresión, refiriéndose a la amenaza de extinción nuclear, donde toda vida, todo nacimiento quedaría extinguido. En este contexto, la paternidad universal es el deseo de permitir que otros comiencen a existir, el deseo de la renovación de la vida, que todo nacimiento implica. Es una apelación a ese nivel profundo que hay dentro de nosotros que enlaza nuestra muerte con el nacimiento. Podemos sobrellevar la idea de la primera por su conexión con la otra. Aunque todos tenemos que morir, otros nacerán; desde ahora, siempre, sin parar de contar. Pero, como dice Schell, existe la posibilidad de una «segunda muerte». La primera muerte sería nuestra propia muerte individual que, por muy difícil que sea de afrontar, de hecho la aceptamos, porque sabemos que otros nacerán a la vida y nos sucederán: la vida se transmite. La segunda muerte, sin embargo, es la muerte de toda vida: la extinción. Es la muerte del nacimiento, porque nadie nacerá, y es la muerte de la muerte misma, porque no quedará nada que pueda morir. Esa segunda muerte es casi inimaginable, pero si nos la imaginamos, nos trastorna y horroriza la idea de vivir, sabiendo que somos nosotros los responsables. Es en ese nivel, en esa situación, y no en otra, donde debemos preguntarnos por la forma de adaptar nuestra conducta.

Si nos viéramos a nosotros mismos en el papel de padres universales, deseando en lo más profundo, no que nuestra vida perdure para siempre, sino que surjan nuevas vidas de otros, habríamos encontrado el modelo de conducta más apropiado para nuestra época. Schell limita ese modelo a la especie humana y al nacimiento (o simplemente al deseo de que

otros nazcan). Por mi parte, lo haría extensible a otras especies y a otras actividades y al cuidado ecológico, más allá del nacimiento y de la nutrición. Antes de tratar estos dos puntos, quiero insistir en que la fuerza de este modelo está en el principio que Schell sienta como base: el deseo profundo en cada uno de nosotros, que podríamos llamar instinto parental, el deseo no de salvarnos a nosotros mismos, sino de llamar a otros a la existencia. En sentido más amplio, seamos o no padres biológicos o adoptivos, este instinto parental viene a expresar: «¡Qué bien, que existas tú!», aunque esto implique rebajarse y hasta, en ciertos casos, la propia muerte. O dicho de otra manera, al contemplar la posible muerte de nuestra especie (y, peor aún, la extinción de todo tipo de vida), nos damos cuenta de que lo más espantoso no es nuestro final individual, sino la muerte del nacimiento. Todos queremos ser donantes de vida, transmisores de vida y, si es así, podemos encarar nuestra propia muerte con mayor facilidad. Por eso, proponer la paternidad universal como modelo que nos sirva para establecer la justicia por medio del cuidado, es apelar a nuestros más íntimos instintos, donde la muerte y la vida se confunden y donde preservar la vida de los demás cobra preferencia ante la propia vida.

La paternidad universal, sin embargo, no puede limitarse a nuestra especie o a la procreación. Limitarlo a nuestra especie sería presentar un enfoque antropocéntrico que ignora o deja de lado la interdependencia e interrelación de los diferentes niveles de vida. Ya que los seres humanos somos los únicos padres «conscientes», es decir, los únicos que podemos ejercer la voluntad de engendrar vida en nuestra propia especie y en otras especies como padres sustitutos, tenemos la responsabilidad especial de ayudar a administrar el proceso: cooperar con Dios-madre-creadora en dirigir de tal manera la economía cósmica que se produzca un nacimiento y desarrollo ecológicamente equilibrado de las demás especies, tanto por nuestro propio bien, como por el bien de las especies.⁶ Debemos convertirnos en jardineros y custodios de nuestro Edén, nuestro fértil y bello jardín, no sometiénolo y tiranizándolo y, menos todavía, despojándolo

4. Véase *Models of God*, cap. 1, pp. 12-13.

5. J. Schell, *The Fate of the Earth* (New York: Avon Books, 1982), 174 ss.

6. Huelga decirlo, este es un vasto y complejo proceso que requiere un alto nivel de complejidad técnica y planificación. Pero si uno considera la complejidad de los negocios y finanzas internacionales, o de la tecnología y del despliegue militar en la actualidad, es evidente que los seres humanos son capaces de habérselas con problemas macros cuando hay voluntad de hacerlo. El asunto ahora es si queremos poner las potencialidades de la inteligencia humana y nuestro instinto natural para la preservación de la vida, al servicio de la misma.

y profanándolo, como solemos hacer, sino siendo para él como un padre universal, deseando la existencia de todas las especies y, como buenos administradores, organizando una correcta distribución de las necesidades de la existencia. Hablamos aquí, por supuesto, de una actitud, de un rol modelo que, una vez asumido, pueda iniciar el cambio en nuestra manera de ver el mundo y de actuar en él y frente a él. Si nos viéramos como padres del mundo, es decir, si nos moviéramos dentro de ese modelo y caminásemos por el mundo haciendo el papel de padres, ¿qué cambios se producirían en nuestra forma de emplear el tiempo, de gastar el dinero y de dar nuestro voto? La universalización de nuestros amores más básicos, extendiéndolos más allá de nuestra familia inmediata, nuestra comunidad primaria e incluso más allá de nuestra propia especie, es, en mi opinión, la dirección necesaria en nuestra búsqueda de modelos de comportamiento en una era nuclear, ecológica.

Otra dirección en la que tenemos que universalizar nuestra paternidad es, extendiéndola más allá de la procreación, prestar mayor atención al cuidado y mantenimiento, velar por el bien de las generaciones venideras. Como creadora, Dios-madre se ocupa no sólo del nacimiento y de la alimentación, sino también de la plena realización. Podemos constatar que las divinidades femeninas en otras tradiciones religiosas o los atributos o personas de Dios en nuestra religión no se limitan a engendrar o cuidar la nueva vida, sino que se ocupan de llevarla a su plenitud por medio de un orden justo, impartiendo sabiduría, acogiendo a los oprimidos, transformando la vida, etc. La paternidad no se reduce a procrear y nutrir sino que incluye todas las actividades creativas de apoyar a la siguiente generación e, implícitamente, también a los más débiles y vulnerables.⁷ Esto, por supuesto, traspasa la línea divisoria entre naturaleza e historia porque, al menos en la especie humana, la nutrición y la realización afectan a todos los ámbitos del cuerpo, de la mente y del espíritu. Por eso, son padres universales todas las personas que hacen un trabajo, remunerado o no, que contribuya al sustento de las genera-

7. Rita Gross al hablar del Dios como Madre puntualiza que, en cuanto modelo para el comportamiento humano, debiera abarcar más de lo que las madres literalmente hacen en cuanto tales, para incluir a cualquier mujer que realiza un acto que aporta resultados positivos, creativos. Anota además que el lenguaje paterno se usa en este sentido —«padre de la patria» o «padres fundadores»—. Llamar a Dios Padre —dice ella— no significa que Dios sea el «inseminador universal cósmico», entonces ¿por qué limitar a Dios-madre al nacimiento y nutrición? («Hindu Female Deities», p. 255)

ciones actuales o venideras. El amor justo y agápico, que nosotros denominamos parental, el amor que da sin esperar nada a cambio, que desea la existencia y la realización de otros seres, se manifiesta de innumerables maneras. Lo encontramos en el profesor que dedica tiempo extra al alumno torpe y al inteligente, en la asistente social cuyos clientes son jóvenes embarazadas drogadictas, en el encuadernador que recupera amorosamente viejos libros, en el especialista en control de natalidad que pasa sus días haciendo planificaciones y asistiendo a reuniones, en el zoólogo que estudia pacientemente el comportamiento de los grandes primates en libertad, en el dueño del supermercado de la esquina que contrata a jóvenes rehabilitados socialmente, en el político que destina más fondos a la enseñanza pública, en el botánico que cataloga nuevas variedades de plantas y en la estrella del rock que regala su talento en campañas contra el hambre. Todos estos son ejemplos de paternidad universal, independientemente del sexo y de la paternidad biológica, y no se limitan a nuestra propia especie. Y no son tan infrecuentes. De hecho, muchos trabajos remunerados de cualquier sociedad y casi todo el trabajo voluntario tienen, en potencia, una dimensión parental. Es esta dimensión la que hay que descubrir y potenciar para moverse dentro de una ética de Dios-madre creadora, una ética de la justicia.

Sobra decir que estos ejemplos individualizados no van a realizar por sí solos la revolución. ¿Será imposible imaginarse gobiernos constituidos según el modelo de paternidad universal? Los modelos de la mayor parte de las democracias capitalistas son más bien tecnócratas, donde se busca un equilibrio entre los derechos y responsabilidades de las instituciones, centrándose en la libertad del individuo. En estos modelos, los débiles y vulnerables, incluidos los niños y el entorno natural, no suelen quedar bien parados, porque su voz no tiene suficiente fuerza —si es que tienen voz— para restablecer el equilibrio del poder o para protegerse frente al individualismo explotador. Algunas formas de socialismo se acercan más al modelo parental, por entender el orden político en términos orgánicos más que tecnocráticos y por prestar un mayor apoyo a las necesidades vitales de los más jóvenes, los enfermos y los débiles.

Con estos apuntes sobre una ética de Dios-madre-creadora en términos de justicia no pretendemos, sin embargo, trazar un plan de reconstrucción de la sociedad sino esbozar un cambio de actitud, una conversión de la conciencia que podría llegar a ser realidad, si comenzáramos a vivir según ese modelo, convirtiéndose en una especie de lente a través de la cual contempláramos nuestro mundo. No veríamos

el mundo como algo dominado y gobernado o hecho por nosotros, como hecho por un Dios-artista: las madres y padres del mundo no lo gobiernan ni lo modelan. Nuestro papel en la creación es el de ser sus protectores, ser transmisores de vida y cuidar y hacer que prosperen todas las formas de vida. Nuestro papel de protectores es una vocación sublime, nuestra vocación de seres humanos, la vocación a la que nos llama el modelo de Dios-madre.

Para concluir este capítulo de Dios-madre, volvemos a nuestra oración inicial, «Padre-Madre Dios, que me quieres, protégeme mientras duermo...». Dios-madre no significa que Dios sea madre (ni padre). Nos imaginamos a Dios como padre y como madre, pero nos damos cuenta de lo inadecuada que es ésta y cualquier metáfora para expresar el amor creador de Dios, el amor que da sin esperar nada a cambio, el don del universo. Sin embargo, hablamos de este amor en un lenguaje que nos resulta familiar y cercano a nosotros, en el lenguaje de la madre y del padre que nos dan la vida, de cuyos cuerpos venimos y de cuyo cuidado dependemos. Nosotros, a cambio, transmitimos esa vida y en este modelo de nacer, crecer y realizarse percibimos de forma tenue un modo de dar y de recibir que nos sirve para hablar de Dios-creador. Este lenguaje es, a lo mejor, sesgado, inadecuado y equívoco a veces, necesitado de otras formas más equilibradas. Sin embargo, esta pequeña irracionalidad es, en mi opinión, una expresión imaginativa de una visión global de plenitud del cristianismo en una era holística, nuclear...

La Ética de un Dios-Amante: La Curación

La conexión entre salvación y curación es obvia: si la salvación es recomponer íntegramente el cuerpo roto del mundo, la curación es la forma de efectuarlo.⁸ Lo que debe estar unido pero se ha roto y fragmentado de múltiples formas hay que volverlo a arreglar pieza a pieza. Es un trabajo de artesanía; no valen remiendos rápidos, ni curas milagrosas y los «cirujanos» sufrirán a menudo lesiones haciendo su trabajo.

8. A lo largo del artículo hemos usado el término «salvación» en lugar del de «redención» para indicar la labor de Dios como amante. Redención implica un rescate mediante pago o esfuerzo, —correspondiente a las teorías clásicas de sacrificio y expiación sustitutoria—; salvación implica sanar las divisiones, llevar a completar lo que había quedado relegado.

No todas las partes del cuerpo han de sobrevivir y la carga de los que se comprometan en esta tarea parecerá más pesada de lo que pueden soportar. Es en esos momentos cuando la revelación de Dios en la figura paradigmática de Jesús de Nazaret les dará el valor necesario para continuar, una revelación según la cual la fuente de todo ser en el universo está de parte de los que aman el mundo y de los que curan el cuerpo del mundo. No estamos solos en el sufrimiento y en la derrota, ni trabajamos solos: la fuente del poder sanador es Dios, el amante del mundo.

La curación tiene ciertas características que la convierten en una viva imagen de la acción de Dios como amante y de la acción de los que siguen las huellas de ese Dios.⁹ En primer lugar, y es muy importante, este modelo de curación desmonta el dualismo cuerpo-espíritu de la doctrina tradicional de la redención. Los planteamientos clásicos sobre la redención, aunque afirman la resurrección del cuerpo, tienden a dividir a la persona en dos partes: primeramente el espíritu y, accidentalmente, el cuerpo; el mundo (no humano, materia física) no merece, por supuesto, atención alguna. El modelo de curación, sin embargo, está basado en lo físico y la dimensión mental y espiritual se incluye sólo por extensión, lo mismo que en la medicina y psicoterapia holísticas.¹⁰ Al igual que hemos visto en otros modelos, la fuerza de este modelo de curación está

9. La literatura sobre el modelo de la salud es extensa; valgan algunas fuentes relevantes: W. Clebsch y C. Jaekle, *Pastoral Care in Historic Perspective* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964), cap. 3; Thomas A. Droege, «The Religious Roots of Wholistic Health Care», en *Theological Roots of Wholistic Health Care*, G.E. Westberg (ed.) (Hinsdale, Ill.: Wholistic Health Centers, 1979), pp. 5-47; R.K. Harrison, «Health and Healing», en *Interpreters Dictionary of the Bible*; J.N. Lapsley, *Salvation and Health: The Inter-locking Processes of Life* (Philadelphia: Westminster Press, 1972); R.E. Miller, «Christ the Healer», en *Health and Healing*, H.L. Letterman (ed.) (Chicago: What Ridge Foundation, 1980), pp. 15-40; W.F. May, *The Physicians Covenant: Images of the Healer in Medical Ethics* (Philadelphia: Westminster Press, 1983); H. Nouwen, *The Wounded Healer* (New York: Image Books, 1979); P. Tillich, «The Relation of Religion and Health», en *Healing: Human and Divine*, Simon Doniger (ed.) (New York: Association Press, 1957), y «The Meaning of Health», en *Religion and Medicine*, David R. Belgum (ed) (Iowa State University Press, 1967).

10. Véase esp. Droege, «The Religious Roots of Wholistic Health Care», y Tillich, «The Relation of Religion and Health».

en fundamentarse en la vida y en la muerte: *sanadores* son, los que pueden dar y quitar la vida.¹¹

Es un modelo, pues, que subraya la importancia del cuerpo y esto es crucial en nuestro tiempo en un doble aspecto, al menos. Primero, destaca que la reunificación de nuestro mundo en desorden es principalmente, entre otras cosas, prestar especial atención a las necesidades básicas de los cuerpos humanos (y de los demás seres) para su supervivencia. En otras palabras, el Dios amante y sanador, a la par con el Dios-madre justicia, insiste en la salud del cuerpo como premisa para cualquier otro tipo de felicidad.¹² En segundo lugar, este modelo de sanación, al interesarse mucho más por el cuerpo, desmonta el fuerte antropocentrismo de las teorías cristianas sobre la redención. Si somos espíritus dentro de un cuerpo y otras criaturas son cuerpos que tienen espíritu, entender la salvación como curación establece el equilibrio con aquello que nos es común con el resto de la creación, más que con aquello que es exclusivamente nuestro. También hay que anotar, finalmente que, aunque la dicotomía cuerpo-espíritu siempre está presente en el pensamiento clásico de la redención, está notablemente ausente del ministerio salvífico de Jesús de Nazaret. A diferencia de sus contemporáneos, él parece que nunca defendió que la enfermedad fuera un castigo divino por los pecados; más bien él siempre vio una proporcionalidad entre la salud física y la salud espiritual.¹³ El veía en los seres humanos una unidad tal entre cuerpo y alma, que sólo el pecado podía producir un desequilibrio entre ambos. Sentía gran simpatía por los que

11. No es preciso decir que ese poder sobre la vida y la muerte puede ser mal usado por la profesión médica. Así, los doctores aparecen como «dioses» capaces de hacer milagros normalmente sobre partes esenciales de individuos a menudo ancianos y ricos. Con menor frecuencia, sin embargo, aflora la conexión entre la salud del cuerpo y el resto de la persona o, lo que reviste más importancia, rara vez reciben atención comparable las necesidades nutritivas y médicas de la población, especialmente los más jóvenes, como aspectos de la profesión sanitaria.

12. E. Schüssler Fiorenza apunta directamente a ello cuando dice que, como precisamente las ideologías opresoras no son abstractas sino concretas en los sistemas socio-económico-políticos existentes, la liberación de esos sistemas ha de ser igualmente concreta. «Ser humano y ser cristiano es esencialmente un proceso social, histórico y cultural» (*In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroad, 19831, p. 30) [Traduc. cast. *En memoria de ella*, Bilbao 1989].

13. Véase Harrison, «Health and Healing».

sufrían dolor físico y las curaciones, al igual que sus enseñanzas, eran signos del reino.

La segunda característica importante de un modelo de curación es que se presta muy bien para situar la salvación en un contexto ecológico, evolutivo. Si una de las características de la salud es la integración equilibrada de todas las partes del organismo, la salud (o salvación) del cuerpo del mundo implica una reconducción de los desequilibrios que se han producido, en parte por un deseo desordenado del hombre de devorarlo todo, en lugar de sentirse parte de ese todo. El deseo desordenado del hombre es el pecado y la aceptación de los propios límites, la disposición de compartir las necesidades básicas y el deseo de poner orden en medio del desorden son aspectos de la salvación que nuestro mundo necesita. La salud de todo el organismo del mundo depende de un complejo equilibrio, parecido al equilibrio necesario en un organismo mucho más pequeño y maravillosamente complejo, nuestro propio cuerpo.

Una visión ecológica del mundo, que interpreta el mundo en clave de organismo y no de máquina, implica que lo que anda mal en él no lo puede arreglar un técnico. Por el contrario, las causas de su desorden y su solución son internas y requieren la compensación de los desequilibrios. El papel del salvador, en este sentido, tendrá que ser algo así como de mediación; no será el de un milagrero que intervenga para curar una parte enferma sino el de uno que ayuda y trabaja para establecer relaciones justas, un equilibrio justo entre las partes. Finalmente, salvar en un contexto ecológico, evolutivo, significa que no hay curación definitiva, sino mejor o peor salud, mayores o menores desequilibrios. La salvación o la curación en este complejo mundo en que vivimos son conceptos relativos y así debe ser si no son excluyentes y si la salvación ha de atender las necesidades básicas de la multitud de seres que habitan el universo. Dada la escasez de los recursos, lo que para unos significa gozar de «perfecta salud», para otros significa morir. Además, el desorden, los desequilibrios, (el mal, si queremos) son tan grandes, que una curación total sería ilusoria.¹⁴ Amar el mundo y desear aliviar el

14. La novela de Albert Camus, *La peste*, trata el tema del mal como «la peste», de manera alegórica y harto compleja. La peste no puede «curarse», porque «puede permanecer latente durante años y años en los muebles y en las ropas», le basta un solo día para «despertar a sus ratas de nuevo y enviarlas por doquier a matar en una ciudad feliz» (New York: Alfred A. Knopf, 1964, p. 278).

dolor de su cuerpo desgarrado no es esperar resultados milagrosos; nuestra idea de salvación es muy modesta, conscientes del gran poder del pecado y de sus trágicas consecuencias. A veces sólo nos es posible negarnos a seguir a los que propagan la enfermedad.¹⁵

La tercera propiedad del modelo de curación que recomendamos como forma de entender la salvación, es su doble faceta de resistencia y de identificación. Resistencia ante la enfermedad, el desorden y el caos en la lucha por superar los desgarros del cuerpo herido, e identificación con los que sufren en su dolor.¹⁶ La primera fase es activa y tiene relación con el Dios liberador: Dios, amante del mundo, quiere a su amado íntegro y libre. Como sanador de las divisiones en el cuerpo y liberador de los que sufren la opresión de los demás, el Dios amante del mundo trabaja activamente para traer felicidad a sus amados. No es pura coincidencia que el Evangelio resuma la misión de Jesús en las palabras: curar a los enfermos y liberar a los oprimidos (Lc 4, 18-19); pues, lo que quiere un amante para su amado es que sea libre y perfecto y hay que trabajar activamente y sin descanso para crear esas condiciones. Los sanadores y liberadores deber seguir infatigables en su batalla contra las fuerzas que siembran el desorden del cuerpo, que esclavizan el espíritu. El lenguaje militar aplicado aquí, por muy chocante que pueda parecer a algunos, es necesario para expresar la indignación que el Dios amante siente ante los que hieren el cuerpo y oprimen el espíritu de sus amados. Dios-madre-creadora siente esa misma indignación y juzga severamente a los que niegan la vida y el alimento a sus hijos. Los que se suman a esta obra salvadora y liberadora de Dios están invitados a luchar en una división de combate que no acepta fácilmente la derrota. Pero se requieren inmediatamente dos cualidades, para evitar malentendidos. Primero, luchar no significa necesariamente hacer uso de la violencia, como nos demuestra, por ejemplo la lucha incansable de Mohandas Gandhi por la independencia de la India. Segundo, aceptar alguna lesión personal inevitable («poner la otra mejilla») en la batalla por la

15. Camus advierte que nadie es inocente; todas las personas participan activa o pasivamente al dictar sentencias de muerte contra los demás, siendo indiferentes con los sufrimientos ajenos. Como dice uno de sus personajes: «Hay pestilencias y hay víctimas, y es muy importante para nosotros, en la medida de lo posible, no sumar nuestras fuerzas a las de las pestilencias» (ibid., p. 229).

16. Debo esta idea a una comunicación de Nancy Victorin, una alumna de Vanderbilt.

integración y la libertad no significa aceptación pasiva de la derrota; Gandhi nos sirve aquí de nuevo de modelo.

La segunda fase, pasiva, del modelo de salvación—identificación con el dolor del que sufre— es una dimensión inevitable derivada de la idea del Dios-amante.¹⁷ El motivo por el que Dios amante quiere un mundo sano y completo es su inmenso amor por él. Un amante siente profundamente en sí mismo el dolor de su amado y aceptaría cualquier sacrificio para aliviar ese dolor.¹⁸ Es una manera de entender la pasión de Jesús de Nazaret: inevitablemente, le sobrevino el sufrimiento en su lucha contra las divisiones que separan a la gente entre sí y de Dios, contra las jerarquías, los dualismos, y contra la existencia de marginados. Su pasión y muerte es la parte pasiva de su ministerio activo como sanador de enfermos, profeta de un amor integrador, liberador de los oprimidos. El aspecto pasivo hace referencia a la solidaridad de cada uno hacia todos. En el modelo de Dios amante no hay salvadores sin heridas ni liberadores que no experimenten la opresión.¹⁹ Este segundo aspecto pasivo debemos entenderlo como algo secundario: la solidaridad con el sufrimiento del amado es una propiedad permanente del tipo de amor implícito en el modelo de un Dios amante; sin embargo, si se concibe como una característica primordial de la salvación, podemos caer en la aceptación del *statu quo* y en la resignación romántica ante el sufrimiento. En nuestro modelo, el sufrimiento no es algo salvífico en sí, sino algo inevitable: es un riesgo que asumen todos los que se enfrentan al mal, poniéndose del lado de los que sufren y de los oprimidos.

¿Quiénes son, entonces, los sanadores y los liberadores, los «salvadores» del mundo? La tradición nos dice que sólo hay uno, Jesucristo, que es quien completa la obra de la salvación. Esta interpretación tenía sentido en épocas donde se entendía que lo más importante era la ex-

17. El tratamiento de las fases activa y pasiva aquí es deudor de la obra *El Medio Divino* del P. Teilhard de Chardin.

18. Norman Pittenger lo expresa del siguiente modo: «Muy probablemente [Jesús] llegó a la convicción de que sólo de este modo, la obediencia a muerte, podría él revelar y difundir la realidad que le embargaba; la realidad de Dios como Padre amoroso, como Amante cósmico debiéramos decir, que por cuidar de su gente haría lo imposible, incluso asumir el sufrimiento, la angustia y hasta la muerte, si eso aportaba a sus hijos una vida plena y abundante, la *shalom* o la existencia armoniosa y genuinamente humana en y bajo su amoroso, aunque exigente, cuidado». (*The Divine Trinity*, p. 26).

19. Véase Nouwen, *The Wounded Healer*, para ampliar este punto.

piación de los pecados, la liberación del mal o la reconciliación con un Dios enfurecido; pero, si lo importante es la reunificación de un mundo disperso, dividido, desmembrado, debe haber muchos salvadores. Jesús de Nazaret, paradigma de Dios amante, nos revela el amor apasionado y desinteresado de Dios al mundo. Con sus enseñanzas, curaciones y con su muerte, quiere la liberación y perfección de sus amados, superando las jerarquías y los dualismos, sanando los cuerpos y las mentes, sufriendo en solidaridad con los marginados y oprimidos. Pero, si su vida fue y sigue siendo significativa, reveladora y salvífica, no puede estar sólo en la obra de consumir la salvación aquí y ahora, entendiendo salvación por recomposición y restauración del cuerpo fragmentado del mundo. Esa labor la deben realizar una y otra vez muchas mentes, muchos corazones, muchos pies y manos.

De vez en cuando aparecen otros personajes paradigmáticos que expresan con su propia vida, y a veces con su muerte, ese mismo amor apasionado, desinteresado y total al mundo que vemos en la figura de Jesús. A menudo son discípulos de Jesús, pero no tienen por qué serlo. Si ese amor incluyente, universal es, en cierto sentido, ilustrativo de la realidad, ¿por qué circunscribirlo a una comunidad histórica? En la tradición cristiana este amor apasionado y universal se ha centrado en superar las divisiones entre los seres humanos; en las tradiciones orientales y culturas indígenas de América se incluyen también el cosmos y otras formas de vida.²⁰ En una era ecológica y de la evolución, nuestro amor globalizante y universal debe extenderse más allá de nuestra propia especie. No obstante, los que manifiestan este amor a nuestra propia especie dentro de nuestra tradición son salvadores paradigmáticos de las divisiones que separan a las personas. Hay diversas cualidades comunes a todas estas personas, pero las más significativas son el carácter radical y universal de su amor a los demás.²¹

20. Un impresionante ejemplo es el Black Elk [Alce Negro] de la nación Sioux, que aporta una visión inclusiva del amor: «Y mientras permanecí allí vi más de lo que puedo contar y comprendí más de lo que vi; pues estaba viendo de manera sagrada la figura de todas las figuras tal y como deben vivir todos juntos como en un ser. Y vi que el sagrado cerco de mi pueblo era uno entre otros muchos cercos que formaban un círculo, amplio como el amanecer y como la noche estrellada, y en el centro crecía un asombroso árbol florido para proteger a todos, hijos de una misma madre y de un mismo padre. Y vi que aquello era santo». (*Black Elk Speaks*, John Neilhardt (ed.) Lincoln: University of Nebraska Press, 1961, p. 43).

21. Al impartir durante años un curso sobre autobiografía religiosa, he

Pensamos, por ejemplo en John Woolman, el abolicionista cuáquero del siglo XVIII que no sólo pasó su vida combatiendo la esclavitud, haciendo miles de millas en su cruzada itinerante (para protestar contra la situación de los mozos de cuadra que cuidaban los caballos de tiro), llevaba ropa sin teñir, de color natural (para protestar contra los barcos pintados de colores tripulados por esclavos en las Indias Occidentales), sino que también incluía en su misión el discutir incansablemente con los patrones de esclavos.²² También nos viene a la memoria el caso de Dietrich Bonhoeffer, un joven y brillante teólogo en tiempos de la Alemania Nazi que, en pleno furor del exterminio y de los crímenes de Hitler, fue detenido y ahorcado. Pero en el tiempo que estuvo en prisión, no sólo hacía cultos religiosos para sus verdugos, sino que adquirió una nueva visión contemporánea y secular del cristianismo, de sufrir con todos los que sufren, muy distante de la teología «cristiana» sectaria de su primera época.²³ Queremos también recordar a Sojourner Truth, una esclava analfabeta y madre de doce hijos, once de los cuales le fueron arrebatados y vendidos a la esclavitud, que se emancipó en 1827 y que, tras una fuerte experiencia religiosa, inició un ministerio itinerante de compromiso que le hacía exclamar: «¡Dios mío, no sabía que eras tan grande!» Luchó por la abolición de la esclavitud y por los derechos de la mujer, por suprimir la discriminación entre esclavos y patrones, hombres y mujeres.²⁴ También recordamos a Dorothy Day, periodista americana, miembro del partido comunista que, tras convertirse a la fe ca-

advertido una serie de características comunes a un tipo de autobiografía que yo llamo vocacional; a saber, un tipo que aún lo personal y lo público de tal modo que la vida personal está al servicio de los asuntos públicos, tales como la paz, el abolicionismo, los derechos de la mujer y la pobreza, dentro de un marco religioso. Algunas de sus características son: una profunda y constante práctica de la meditación y la oración; una inquietud por el uso del dinero y a menudo la adopción de un estilo de vida muy sencillo, combinado con una disciplina monetaria; una renuncia a la familia nuclear, o al menos una ampliación de la misma hasta incluir a muchas otras en una familia comunal; un combate con la sexualidad, bien como un problema a conquistar, bien como una libertad para lograr un tipo de amor más inclusivo; y una militancia hacia un amor cada vez más inclusivo, derribando barrera tras barrera, razas, credos, sexos, clases y religiones.

22. Véase *The Journal of John Woolman* (New York: Corinth Books, 1961).

23. Véase D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, rev. ed. (New York: Macmillan Co., 1967).

24. Véase *Narrative of Sojourner Truth* (Battle Creek, Michigan, 1878).

tólica, dejó a su amante y padre de su hijo para dedicar su vida a fundar casas de acogida en Nueva York y en otras ciudades por todo el país para los más despojados y marginados, casas donde ella vivía y trabajaba infatigable para crear una sociedad alternativa, sin guerras ni explotación.²⁵ Otro ejemplo es el de Mohandas Gandhi, hindú y cristiano durante un tiempo, pacifista y conciliador de enemistades entre indios y sudafricanos, entre indios y británicos, que dió finalmente su vida en su lucha por la conciliación entre hindúes y musulmanes.²⁶

Hay muchos más, por supuesto, muchos cuyas vidas de amor radical e incluso han pasado totalmente inadvertidas y sin dejar rastro; no obstante, todos ellos contribuyen a completar el modelo de amor salvífico, voluntad firme de llegar hasta el límite para curar las heridas que separan a la gente. Estas vidas reflejan, una vez más, el amor inclusivo, no jerárquico de Dios. Y lo hacen con la pasión e intensidad de los que aprecian y valoran a los demás, a todos los demás. Ninguno de ellos es, sin embargo, un «santo»: no son taumaturgos, ni alcanzaron esa visión del amor inclusivo, la voluntad de practicar el ministerio de la salvación, de forma fácil o rápida. En la historia de su vida todos los indicios nos muestran que son, por un lado, seres humanos muy sencillos que se debaten en deseos de dinero y de confort, que velan por sus familias, que sufren la soledad de la prisión y les asusta la muerte, que se desaniman ante lo poco que avanzan contra las fuerzas de la discriminación, del miedo y de los prejuicios que dividen a la gente. Sin embargo, en nuestro modelo de Dios-amante, son ejemplo e ilustración de los muchos salvadores del mundo, su vida encarna y actualiza la vida y ejemplo emblemático de Jesús de Nazaret.

¿Van a salvar el mundo estos personajes extraordinarios, aunque también débiles y sencillos? Está claro que no. Su vida, reflejo de la vida y muerte de Jesús de Nazaret, es una revelación del amor de Dios: tener fe en ese Dios, revelado a través de la vida de Jesús de Nazaret y de estos hombres, es creer que el universo no es ni malévolo ni indiferente, sino que está de parte de la vida y de su plenitud. En nuestros días hay que imaginar y concebir este amor de forma que tenga en consideración el contexto ecológico y de evolución en el que vivimos,

25. Véase la autobiografía de Dorothy Day *The Long Loneliness* (New York: Harper & Bros., 1952).

26. Véase Mohandas K. Gandhi, *An Autobiography: The Story of My Experiments with Truth* (Boston: Beacon Press, 1957). [Traduc. cast., *Mis experiencias con la verdad. Autobiografía*, Madrid 1981]

el tejido cultural, histórico y natural tan complejo de nuestra existencia, en que nos incluimos nosotros y otros seres. Además, ahora somos más conscientes del deterioro que sufre este tejido de la vida así como de nuestra capacidad de destrucción. En esta situación, ¿qué puede significar la salvación, sino cooperar con esta corriente a favor de la vida para curar las heridas y desgarros que sufre nuestro mundo? No podemos hacerlo solos, pero tampoco se hará sin nuestra cooperación.

¿No será pedir demasiado? En nuestra idea tradicional de redención, alguien lo hace por nosotros. Aquí, somos nosotros los que tenemos que hacer el trabajo. Es más, se nos pide que amemos y valoremos a los demás, a todos los demás. ¿No será imposible? Dos cosas hay que decir al respecto. Primero, es importante no apagar el amor apasionado de Dios a su mundo tanpreciado, que es el paradigma, realizado o no, del amor del hombre al mundo. Recordemos que, bajo cualquier interpretación, siempre se ha considerado imposible el cumplimiento de los dos mandamientos del amor a Dios y al prójimo. La idea tradicional del amor cristiano «agápico», de dar un amor total sin esperar recompensa, no es más fácil de poner en práctica que la idea de un amor que valora el mundo y lo considera atractivo y precioso. Segundo, lo mismo que ampliamos la paternidad más allá de lo físico y real, así también el modelo de amante lo ampliamos más allá del amor y aprecio apasionados que constituyen su fundamento.

Aquí se impone la lógica extensión a todos aquéllos que trabajan en la liberación y salvación. Es decir, en este modelo de salvación no sólo curan y salvan esas personas especiales y paradigmáticas. Los «salvadores» del mundo son muchos y muy diversos: todos los que hacen un trabajo, remunerado o no, que una lo que debe estar unido y libere de la opresión, están participando en la salvación. Los que buscan la concordia en un bloque de viviendas y los que negocian la paz en un foro internacional; los artífices de reformas ante injusticias económicas, en los conflictos sociales o en la discriminación sexual, tanto a nivel personal, familiar como social; los que sanan los cuerpos enfermos y los espíritus destrozados, bien sea directamente o por medio de instituciones a las que apoyan; los que planifican el medio ambiente, ya sea un parque urbano o una ciudad-modelo ya por medio de proyectos de alcance mundial, todos ellos participan de la obra de la salvación. Ese tipo de actividad no hay por qué considerarla especial, ni añadirle un matiz religioso; más bien se trata de un trabajo secular normal, orientado a sanar las divisiones existentes en el mundo y a liberar a los oprimidos.

Las formas que esos trabajos pueden adoptar son ilimitadas, como ilimitada es la necesidad de dichos trabajos.

Pero hay otra extensión importante de nuestro modelo de Dios-amante, aunque menos obvia aparentemente. Nos referimos a un tipo de empatía o simpatía, de identificación con todo lo que está vivo que, aunque no sea un sentimiento tan intenso como el del amor, se deriva del mismo y es: el deseo de unidad con todas las cosas que existen: podríamos llamarlo sentido de «compañerismo» (entendiendo por compañero algo que trasciende el sexo y la especie), que comprende todo tipo de vida a un nivel muy profundo de afirmación, basada en la aventura común que compartimos y en nuestra capacidad imaginativa de sentir empatía con el dolor y el placer de otros seres, incluidos los no humanos.²⁷ No es un amor de desprendimiento, amor que se da sin tener en cuenta los méritos del objeto amado, sino que se deriva de un sentido de pertenencia y relación con otros seres. Implica que la relación, la unidad con otros, es más fundamental que la individualidad, la separación de los demás y que, aunque los seres humanos tienen diferencias enormes entre sí y, a su vez, respecto a otras especies, hay un substrato común que nos une y que nos proporciona la base para una identificación imaginativa y de simpatía con los demás seres.

Así, por tomar dos ejemplos extremos, podemos sentir pena por la agonía de un pajarillo, o compartir la desesperación de Jesús en Getsemaní... independientemente de nuestras limitaciones históricas, raciales o incluso humanas.²⁸

Este sentimiento de «compañía» es la base de una moral que, si bien no es tan radical como el amor por lo valioso, está íntimamente relacionado, pues es un deseo de sanar lo que está enfermo y de liberar lo que está prisionero, debido a un lazo común en la alegría y en el dolor. Este sentimiento de compañerismo es el que nos impulsa a dar de comer al que se muere de hambre, a apoyar proyectos de ayuda social a la infancia y a los ancianos, a acabar con la discriminación racial pues, aunque no hayamos sentido nunca el hambre o la pobreza extremas ni la discriminación, nos podemos imaginar lo que se siente y experimen-

27. Esta noción de compañerismo puede verse ampliada en D.L. Norton y M.F. Kille, *Philosophies of Love*, (London, Rowman and Allanheld, 1983), p. 263, aunque los autores la restringen a los seres humanos. Max Scheler, sin embargo, en *The Nature of Sympathy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1954), la hace extensiva a otras especies.

28. Scheler, *The Nature of Sympathy*, p. 281.

tamos dolor por tales sufrimientos. Del mismo modo, podemos apelar al sentido de identificación para rechazar acciones que podrían perjudicar a los demás, aunque no hayan ocurrido todavía, pongamos por caso un mayor deterioro del medio ambiente o, peor aún, un holocausto nuclear. Podemos imaginarnos el desastre que estos hechos podrían suponer para todos los seres vivos y podemos emplear nuestro afán y trabajo para impedirlo.

Al igual que el sentimiento de paternidad universal, el de compañerismo adopta múltiples formas y, si viniera a formar parte de nuestra sensibilidad cotidiana, operativa, tendría unas enormes consecuencias, hasta revolucionarias a veces. No sólo los que viven una vida dedicada completa y radicalmente al amor inclusivo son los que llevan a cabo la obra salvífica del amor, sino también lo hacen los que, convertidos de una manera de pensar individualista, separatista y dualista, piensan en sentido relacional, conciliador y holístico. Al ver las cosas de manera diferente, se empieza a actuar de modo diferente sea cual sea la posición, la influencia o el trabajo que uno haga.

Este intento de sugerir un cambio de sensibilidad, orientándonos hacia el modelo de un Dios amante no es un *plan* concebido para la reforma sistemática de las instituciones de nuestra sociedad que oprimen a los seres humanos y les dividen entre sí y separan la vida humana de otros tipos de vida. Estas instituciones son muchas, perversas y poderosas y la labor de reformarlas (si no de revolucionarlas) requiere grandes dosis de imaginación, inteligencia, conocimientos técnicos y dedicación. Pero la voluntad y el deseo de hacer ese trabajo viene de un sentimiento de que ese trabajo es necesario, posible y que merece la pena. Una teología analítica, metafórica no tiene por objeto prioritario reformar o revolucionar la sociedad. Opera en unos niveles profundos donde se generan los sentimientos más elementales sobre Dios y sobre el mundo: sentimientos de miedo, alienación, desamor, exclusión, división, separación; o de atracción, cuidado, aprecio, inclusión, pertenencia y relación. El cristianismo occidental ha contribuido a configurar esa sensibilidad respecto a Dios y al mundo. ¿Qué pasaría si esta sensibilidad inclusiva viniera a ser dominante? Es una sensibilidad que aprecia el mundo, su vida rica y variada y que tiene la capacidad de trabajar por su bienestar, su salvación, conociendo y recibiendo la fuerza de Dios, el amante del mundo. Gran parte de esta salvación podría venir, sistematizando la visión inclusiva, de las instituciones económicas, políticas y sociales. Así, en este sentido, la teología metafórica tiene por objeto reformar y revolucionar la sociedad...

La Ética de un Dios Amigo: El Compañerismo

La Iglesia, cuerpo de Cristo, es una de las metáforas más comunes y de más tradición en el cristianismo.²⁹ Pero en estas páginas hemos hablado del mundo, del cosmos como cuerpo de Dios, descubriendo que esta metáfora expresa el carácter inclusivo de la presencia de Dios tanto en los seres humanos, como en las demás formas de vida. Por eso, cuando volvemos la mirada a la comunidad concreta y al modo intrínseco de existencia de los que se identifican con Jesús de Nazaret, debemos reconocer las limitaciones que esta imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo entraña. La comunidad de los que siguen a Jesús no es el cuerpo de Dios, no es la comunidad universal que abarca a todos implícitamente, sino más bien una manera de cuidar y amar este cuerpo, nuestro mundo. Esta forma particular de estar en el mundo se caracteriza por una visión de plenitud inclusiva, estabilizante, no jerárquica, condensada en la imagen de la mesa compartida donde están invitados todos los extraños. Esta es una visión específica de la salvación, cuyos rasgos característicos sugieren que un lenguaje adecuado para los que comparten esta visión es hablar de una «comunidad de amigos» o, mejor todavía, del «compañerismo de los amigos de Jesús».³⁰ Esta comunidad, lógicamente, está conformada no según un modelo elitista, separatista de amistad, como se nos sugiere con «la comunión de los santos», sino según un modelo de solidaridad, ejemplarizado por el compartir la mesa de Jesús. Ser amigo de Jesús, en este sentido, significa mantenerse unido a Jesús y a todos los demás, apostar por una visión integradora representada simbólicamente en la cena compartida con los extraños. Significa optar libremente y, desde una actitud jovial, ser amigos del mundo que uno quiere y desea ver realizado. Significa estar dispuesto, como adulto, a unirse a Dios y a los demás en la responsabilidad por el bienestar de este mundo. Significa ser para el mundo como un padre y una madre, un amante y un amigo. Significa acoger en la comunidad a muchos otros y muy diferentes, porque esa amistad se limita a los pocos que tienen

29. Véase el análisis de ésta y otras imágenes en P.C. Hodgson y R.C. Williams, «The Church», en *Christian Theology*, ed. P.C. Hodgson y R.H. King (London, SPCK; Philadelphia, Fortress Press, 1982), pp. 249-73.

30. Véase Moltmann, «Open Friendship», en *The Passion for Life: A Messianic Lifestyle*, traduc. M.D. Meeks (Philadelphia, Fortress Press, 1977), p. 60.

una misma mentalidad, sino que invita y necesita a todos los que comparten esa visión.³¹

Lo que genera esa amistad es la visión integradora: en este modelo de compañerismo, Dios y los seres humanos son todos amigos del mundo. En una era ecológica, nuclear, la salvación debe significar esto. Pues no se trata de una amistad entre dos partes, entre Dios y los seres humanos, sino entre todos los que están unidos por el amor al mundo.³² Igual que en los modelos de Dios madre y amante, en el modelo de amigo, lo que parecen ser imágenes individualistas de relación entre Dios y el mundo adquiere una dimensión universal, si vemos el mundo, no sólo el ser humano, como objeto del amor divino.

Examinemos más concretamente dos aspectos de este compañerismo de los amigos de Jesús, de los que comparten su comida con otros, que hacen adecuado este discurso como modo de existencia en una época ecológica, nuclear. El primero se refiere a lo que nosotros denominaremos miedo de los demás; el segundo, cuidar de los demás. En cuanto al primero: una forma de explicar la mentalidad que subyace al fomento de la escalada del armamento nuclear es la xenofobia extrema, el temor al extraño, al otro, al forastero.³³ Este temor está profundamente arraigado en nosotros, humanos o no, como queda bien patente por la forma como defienden su territorio los animales y nosotros nuestras fronteras nacionales. Los sentimientos de amistad son consustanciales al ser humano, lo mismo que lo son los de hostilidad. Algunos creen, de hecho,

31. Mi concepción de la Iglesia se asemeja a la de la siguiente definición, aunque difiere de ella fundamentalmente en lo que respecta a la inclusión de la vida no humana: «*Ecclesia* es un modo transfigurado de la comunidad humana, compuesta de una pluralidad de pueblos y tradiciones culturales, fundada en la vida, muerte y resurrección de Cristo, constituida por la presencia redentora de Dios como Espíritu, en la que se han superado los modos intimistas, provincianos y jerárquicos de existencia, y en la que se actualiza un amor reconciliador universal que libera del pecado, la alienación y la opresión» (Hodgson and Williams, «The Church», p. 271).

32. Hodgson y Williams anotan: «... la perversión característica de la *ecclesia* en nuestro tiempo no es ya el institucionalismo sino el individualismo; esto es, la concepción de que la razón de ser de la fe cristiana es la salvación de los individuos» (ibid., p. 264).

33. Véase el afinado estudio de T.W. Ogletree, *Hospitality to the Stranger: Dimensions of Moral Understanding* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), esp. pp. 41-3.

que los sentimientos de hostilidad son más intrínsecos, pues se puede llegar a la conclusión de que la supervivencia en la evolución no depende de la cooperación, sino de la superioridad en múltiples aspectos.³⁴ Sea cual sea la conclusión a la que lleguemos en este tema tan controvertido, es difícil imaginarse un símbolo de xenofobia más contundente que el de un holocausto nuclear. En tal supuesto, quedarían exterminados todos los demás, incluidos, irónicamente, los «compinches» que temían a los demás. Es una xenofobia suicida: tener tanto miedo al extraño que uno desea el fin de toda existencia, incluida la propia. No podemos subestimar la gravedad del problema de la xenofobia en nuestro tiempo: el hecho de vivir en un pueblo, que es el globo, y de tener que aceptarlo, si queremos sobrevivir, no significa, desgraciadamente, que lo aceptemos o que lo sepamos aceptar con sus múltiples implicaciones. El deber de una teología analítica consiste, no tanto en estudiar la complejidad de la dimensión política, económica, técnica y social de la xenofobia, sino en ofrecer modelos alternativos. El carácter inclusivo del prisma cristiano, representado simbólicamente en la mesa compartida con los extraños y forasteros —una imagen de la Iglesia como comunidad de amigos— es un magnífico modelo alternativo a la xenofobia. El núcleo del problema está en la exclusión y debemos insistir en que lo que más tememos y lo que queremos matar, dispuestos incluso a morir por ello, es decir, lo distinto, lo externo, no es necesariamente nuestro enemigo, sino simplemente un forastero. Lo que descubrió la cultura griega en el contraste anfitrión-huésped (que todos somos extraños en potencia) y lo que nos dice la cultura cristiana en cuanto a la acogida de los «gentiles» y extraños (Dios está presente en esas circunstancias) nos indica que la disposición de arriesgar este tipo de acogida es el camino correcto para superar la xenofobia.³⁵ La apertura hacia lo diferente, lo inesperado, lo extraño,

34. Este muy complejo tema ha sido tratado por C. Birch y J.B. Cobb, Jr, de modo semejante al presentado en estas páginas; concretamente: que un modelo ecológico y evolutivo de vivir exige «una simbiosis de las metas propuestas» más que la victoria de una especie o individuo sobre las otras. Véase su *The Liberation of Life: From the Cell to the Community* (Cambridge University Press, 1981), pp. 273-5.

35. Es interesante constatar que los seres humanos —al menos en medios populares, tales como la serie televisiva «Star Trek» o en el film *Encuentros en la Tercera Fase*— están más interesados en encontrarse con alienígenas que con meros extranjeros (humanos). Los alienígenas del espacio exterior fascinan, pero los extranjeros (¿de Rusia?) son *peligrosos*. De ahí que el precio de hacer ese cambio de papeles es que mantenemos al extranjero «cerca de casa».

apertura que se identifica con el extraño, por encarnar una condición común a la nuestra, y receptiva hacia el posible provecho de tales encuentros, es lo que podemos llamar la cara negativa de nuestro modelo contra la xenofobia. Simplemente nos sugiere que los extraños no tienen por qué ser enemigos, que en cierto modo todos somos extraños y que, cuando aceptamos el riesgo del encuentro con ellos, pueden ocurrir cosas sorprendentes. En su funcionamiento de modo negativo este modelo plantea la cuestión de si la exclusión es necesaria o beneficiosa.

La cara positiva del modelo de una comunidad de amigos implica cuidado de los demás. En una época ecológica nuclear no es suficiente rechazar la xenofobia; hay que crear, además, nuevas formas de comunidad y la tarea de la teología analítica a este nivel consistiría en ayudar a formar la sensibilidad necesaria para tal fin. Esta conciencia o sensibilidad es inclusiva y el término «compañerismo», que abarca muchos niveles de la convivencia amistosa, incluyendo la confianza y la reciprocidad, es acertado para describir el tipo de relaciones necesarias en esa forma de convivencia. La comida compartida de los amigos con los extraños en la comunidad cristiana es una forma de conciencia integradora, pero esa conciencia integradora no es, en modo alguno, patrimonio exclusivo de los cristianos. Hay muchas culturas, especialmente las que están constituidas de forma orgánica, donde podemos encontrarla. Un caso interesante lo encontramos, por ejemplo, en la noción de amistad cívica de la vida política en la Grecia antigua.³⁶ Según Aristóteles, hay una afinidad política que es el deseo mutuo de bienestar y de actuación correcta entre todos los ciudadanos. En esa unión cívica hay un beneficio recíproco que emerge más del calor y del afecto mutuo que de un sentimiento frío de justicia. De hecho, desde la perspectiva de Aristóteles, si hay amistad entre los ciudadanos, la demanda de justicia es aún mayor, porque los ciudadanos que viven en convivencia deseada no se dan por satisfechos con una noción de justicia de simple formalismo y legalidad, sino que insisten mucho más en una sociedad auténticamente justa.³⁷ Por

36. Véase el agudo análisis de este concepto en Aristóteles hecho por J.M. Cooper, «Aristotle on the Forms of Friendship», en *Review of Metaphysics* 30 (1971), pp. 645ss.

37. *ibid.*, 646-7. Esto se ve con claridad en una serie de países democráticos que han conseguido una «sociedad compasiva» basada en la justicia y en el cultivo de la amistad. Tales sociedades, como la inglesa o los países escandinavos, intentan desde un sentido de la justicia reducir la distancia entre adi-

eso, a la amistad se la ha llamado «el alma del socialismo», viniendo a ser considerada la cara interna de la justicia y la justicia, la cara externa de la amistad, siendo la garantía de que no se impongan ni los intereses particulares ni los privilegios.³⁸ En una sociedad auténticamente colectivista se supone que los ciudadanos deben comportarse los unos para con los otros no en términos de rectitud, sino en términos de amistad. En la amistad cívica podemos ver una ampliación de los lazos anfitrión- invitado: «La ciudad que se olvida de atender a los extraños se ha olvidado de atenderse a sí misma».³⁹

Nuestro modelo de iglesia, como comunidad de amigos unidos por una visión integradora de realización de todos, puede considerarse también producto de una sensibilidad inclusiva. Retomando la idea del banquete compartido, abierto a los extraños, se extiende hasta incluir a todo el cosmos en su círculo de atención. Lo que es evidente, tanto en el modelo de convivencia griego, como en el cristiano, es una desprivatización de la amistad: lo que normalmente se considera una relación personal entre dos (o entre unos pocos) se politiza y se convierte en modelo de política pública. Aunque algunos preferirían mantener la amistad dentro de la esfera privada, de la relación romántica, sin preocupación ni compromiso con los asuntos públicos, las cualidades que hemos observado en la amistad solidaria son demasiado importantes como para relegarlas a los márgenes de la vida social.⁴⁰ De todos los amores humanos, la «philia» (la amistad) es el más libre, el más recíproco, el más maduro, el más gratificante y el más integrador. Su amplitud, desde el mejor amigo al compañero, así como las implicaciones profundas que hemos descubierto, analizando sus paradojas, lo convierte en la forma más apropiada de formar una nueva sensibilidad de conducta en nuestra vida pública, más allá de nuestra satisfacción privada. Así, al hablar de

nerados y pobres con vistas a asegurar a todos la asistencia básica en salud, educación y nutrición.

38. Moltmann, «Open Friendship», p. 53.

39. Introducción de Meagher a *Albert Camus*, p. 22.

40. Moltmann, por ejemplo, lamenta la brecha que supone considerar «enemigo» un término público, mientras se relega el de «amigo» al ámbito privado. («Open Friendship», pp. 61-2). Por otra parte, G. Meilaender considera la obligación, y, como resultado, la justicia, apropiada tan sólo a la esfera pública, y considera peligroso que la *philia* se introduzca en los asuntos de gobierno (*Friendship: A Study in Theological Ethics* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), cap. 4).

ese tipo de amor al mundo que nuestro modelo sugiere, si lo ampliamos en su extensión (al igual que hicimos con el modelo de madre, elaborando la idea de paternidad universal y con el modelo de amante, desarrollando el sentimiento de solidaridad), proponemos que ser amigos del mundo es ser sus compañeros, sus socios y sus confidentes.⁴¹ En nuestro modelo de amistad solidaria por el que apostamos carece de relevancia la contraposición de lo privado y lo público, pues la hospitalidad con el foráneo, aunque es aparentemente una acción eminentemente privada, según la concepción griega y cristiana, es implícita e intrínsecamente un acto público. Porque, una vez se abre la puerta al otro, al diferente, al forastero que no conocemos, se abre la puerta al mundo. Todos pueden convertirse en compañeros, compartiendo el pan de la vida unos con otros en una atmósfera de justicia y de camaradería. La justicia y la amistad, la confianza mutua y cooperación serán entonces aspectos del compañerismo. Participar en la tarea constante, de apoyo del Dios amigo del mundo significa «sostener» el mundo, mantener el mundo, ser su compañero, velando por sus necesidades y estando a su lado en las alegrías y en los sufrimientos. Lo que proponemos al introducir este lenguaje sobre Dios en términos de un amigo que apoya al mundo implica, por nuestra parte, estar en mundo en esta doble actitud: la de defender y luchar por el justo trato de las múltiples formas de vida y la de ser compañeros solidarios que se identifican con todos los demás. Ambos aspectos de este modelo público de «conciencia de compañerismo» son expresiones de la hospitalidad frente a los extraños e implican una provisión y reparto justo de los recursos, simbolizado en la comida compartida en una atmósfera de compañerismo y de amistad.

¿Es posible esta sensibilidad como actitud social ante los demás? ¿O es simplemente un sentimentalismo ingenuo sugerir algo distinto a una actitud xenófoba que potencia la escalada nuclear y que, no sólo niega a los demás lo que les pertenece, sino que lo hace a sangre fría? Nuestro tiempo necesita, ciertamente, una conciencia de compañerismo. Una conciencia que no ponga el acento ni en la dependencia ni en la independencia, sino en la interdependencia. La conciencia de compañerismo expresa mejor que cualquier otro modelo la reciprocidad de todo lo que está vivo, el dar y recibir tan crucial, desde una perspectiva de evolución

41. Véase el desarrollo que Letty M. Russell hace de los conceptos de abogado y pareja en sus libros *The Future of Partnership* y *Growth in Partnership*.

y ecológica. ¿Es esta sensibilidad un absurdo total? No parece que deba ser así. No hace falta ser cristiano ni adepto de cualquier otra religión para adherirse a esta sensibilidad del compañerismo. Como hemos visto, la conciencia de la opresión divina (o de su ausencia) así como de la presencia divina puede ser motivo para desarrollar una actitud de compañerismo ante los demás. Y existen múltiples maneras en las que puede tener lugar este compañerismo y defensa de los desconocidos y extraños; los cristianos no tienen tampoco la exclusiva en este mercado. Lo que sí tienen, sin embargo, es un poderoso modelo de un Dios-amigo que les acompaña en su tarea de mantener el mundo. En el modelo de Iglesia que hemos esbozado, Dios está presente como amigo en todos nuestros encuentros de amistad con el mundo. Para la comunidad cristiana el compañerismo no es consecuencia de la opresión divina; por el contrario, es posible gracias a la presencia divina. El modelo de Dios-amigo nos dice que no somos únicos dueños de nosotros mismos, pero que tampoco estamos solos. Siendo amigos del Amigo del mundo, no nos pertenecemos, pero tampoco estamos abandonados a nuestra suerte.

En este contexto de un Dios presente entre nosotros es como podemos trabajar en alimentar, sanar y liberar el mundo, de modo que la oración se convierte en algo natural y necesario. Pedimos a Dios, como si fuera un amigo, que esté presente en el gozo de nuestra comida compartida y también en el sufrimiento de los extraños. Le pedimos que nos dé coraje y aguante para hacer nuestra labor; que nos perdone por las infidelidades a nuestra óptica integradora y por nuestra falta de confianza en su divina benevolencia. Finalmente, pedimos al Dios-amigo que nos apoye, perdone y reconforte en nuestras luchas diarias por salvar nuestro atormentado planeta, nuestra maravillosa tierra, nuestro azul y verde tesoro en un universo de roca y fuego. Si es villanía y traición entregar al amigo en manos del enemigo, más fuerza y vigor tiene la plegaria en el rito de amistad, entregando a nuestro amigo en las manos de Dios.⁴² Cuando rezamos por nuestra amiga, la tierra, cuyo futuro nos preocupa, la ponemos no en manos del enemigo, sino del Amigo que está permanentemente, gozosamente y libremente aliado con este nuestro amado mundo. El modelo de un Dios amigo es un desafío al desánimo.

42. W.F. May aborda este punto en su artículo «The Sin against the Friend Betrayal», *Cross Currents* 17 (1967), p. 169

□ Para finalizar esta *Antología*, quiero incluir parte de una conferencia de Ursula King. Hacia el final de mi introducción ya señalé su experiencia en la reflexión acerca de la mujer, de las religiones del mundo y de la espiritualidad, puesta de relieve en su último libro, *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise* (Londres, Macmillan, 1989) La conferencia completa, parte de la cual reproducimos aquí a modo de conclusión, se celebró en Noviembre de 1984 en el Heythrop College, Universidad de Londres, y fue la séptima del ciclo en conmemoración del Cardenal Heenan. Si sus apreciaciones son correctas, la Teología y espiritualidad feministas, lejos de representar una amenaza para la Teología y para las instituciones cristianas, puede ser realmente el origen mismo de un movimiento para su renovación. Si es este el caso, las iglesias estarán mucho mejor preparadas para prestar al mundo el servicio al que están obligadas según su vocación.

22 Mujeres en diálogo: Una nueva visión del ecumenismo

OIKUMENE de las mujeres: ¿De qué dialogan las mujeres?

Mucho se oye hablar del Tercer Mundo y de sus sufrimiento, de sus problemas y falta de desarrollo, de justicia y de paz, así como de la necesidad de una distribución más equitativa de los recursos mundiales. Tal vez, pocos sean conscientes de que existe un «cuarto mundo» de pobreza, de injusticia, de subordinación y sufrimiento, que es el mundo de las mujeres que son las «otras alienadas» en la sociedad y en la Iglesia.¹

En muchas partes del mundo cristiano, la reflexión ha elaborado una vigorosa teología de la liberación, nacida desde la experiencia del sufrimiento de los pobres y oprimidos. Algunos ven en la teología de la liberación un nuevo punto de convergencia ecuménica en medio de tradiciones, experiencias y luchas diferentes. En su intento de supervivencia ante la opresión, las mujeres han generado otro movimiento de liberación. No sólo se refiere a su propia liberación, sino al de todas las personas, afirmando la humanidad plena de todas las mujeres.² La mujer cristiana encuentra en esto una posibilidad genuina de expresar así el sentido de la auténtica universalidad cristiana. Es significativo al respecto el título de un congreso de teología organizado por mujeres, que reza: «Llamadas a la plena humanidad. Responsabilidades de la mujer como miembro de la Iglesia actual».

1. Este tema ha sido conmovedoramente tratado por la teóloga indonesia Marianne Katoppo. Véase su libro *Compassionate and Free: An Asian Woman's Theology*, World Council of Churches (Geneva, WCC, 1979).

2. Las intuiciones de la teología de la liberación y de la teología feminista ha sabido casarlas L. M. Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective - A Theology* (Philadelphia, Westminster, 1974).

El movimiento de liberación de la mujer tiene profundas raíces históricas de lucha por la igualdad, la justicia y los derechos humanos. En el siglo XIX el movimiento feminista estaba íntimamente entrelazado con la lucha por la abolición de la esclavitud, pero el nuevo feminismo, nacido en los años 60, surgió de la campaña a favor de los derechos humanos y contra el racismo. En una definición genérica del feminismo, podemos afirmar que cualquier persona, hombre o mujer, que reconozca la subordinación de la mujer y luche por superarla es feminista. El feminismo no es un movimiento unitario, sino muy diversificado y tiene también sus contradicciones y tensiones internas. Sin embargo, en los últimos 20 años las mujeres han alzado su voz cada vez con más fuerza y han abierto un nuevas vías de diálogo interno. Se han descubierto a sí mismas y entre sí; han sabido percibir y criticar las profundas injusticias a las que están sometidas; también han desarrollado una asombrosa capacidad de imaginación para ofrecer nuevas alternativas.

Al intercambiar sus experiencias, las mujeres han descubierto la aventura y el método sistemático de una mayor concienciación. Trabajando en grupos pequeños, no jerarquizados, las mujeres han provocado deliberadamente un cambio de conciencia. Esto algunas veces ha producido una experiencia de conversión radical de tal intensidad que casi es comparable con una profunda «metanoia» de la experiencia religiosa. Tal vez sea difícil para los hombres, y para algunas mujeres, darse cuenta de lo que significa que la mujer experimente su propia fuerza y poder, aprendiendo a exponer sus ideas, a identificarse y definirse a sí misma y a tomar decisiones sin depender de otros y con una sensación de libertad completamente nueva.

Ese gozoso descubrimiento les ha conducido a una nueva celebración de la comunidad, de las relaciones entre mujeres. La hermandad de mujeres, tan ensalzada en poemas, canciones y otras formas artísticas, es el término utilizado para expresar la solidaridad entre todas las mujeres, sus afinidades en el sufrimiento, en el parto y en mantener, alimentar y cuidar la vida, en las alegrías y los gozos. La sororidad es una experiencia y un símbolo tan significativo, que las vagas referencias a la fraternidad (entre hombres) palidecen ante su fuerza y vigor. El término sororidad cabe utilizarlo, como es lógico, en un sentido exclusivamente femenino, aunque también puede extenderse a círculos más amplios de la comunidad. Implica la idea de una nueva comunidad de relación más justa y equitativa entre hombres y mujeres. Así lo expresa Sheila Collins: «La plenitud que proponen las feministas es una plenitud basada en una visión multidimensional del mundo, más que en la única visión domi-

nante en nuestra cultura occidental y en el pensamiento teológico. Esta visión multidimensional implica la capacidad de comprender la complejidad, de convivir con la ambigüedad y de disfrutar con la gran variedad que existe en el mundo. Plenitud no significa erradicar las diferencias... ni ... miedo a una criatura monótona monosexual. ... Al contrario, esta visión de plenitud puede multiplicar las diferencias, ya que la gente podrá elegir libremente a la persona como ellos quieren que sea y no según el patrón de persona que se supone "debe ser". Sólo afirmando y gozándonos en nuestras diferencias podemos llegar a entender los lazos de cohesión de la creación entera». ³ Esta no es solamente una visión de una «Nueva tierra - Nueva mujer» (como Rosemay Ruether titula su libro), sino que para los cristianos incluye la visión de una «nueva mujer - nueva Iglesia».

Diversas teólogas feministas han querido ver en los dos elementos de profecía y revelación la dimensión religiosa implícita del feminismo moderno. Todos los que estén en contacto con grupos feministas han de reconocerlo: hay un espíritu vivo que es vibrante, jovial, entrañable, amoroso y compasivo. Hay calor de sentimientos humanos, sinceridad de intenciones y de compromiso existencial y una nítida visión de la realidad, como apenas la podemos encontrar en otras partes. A veces pienso que esta experiencia debe ser similar a la alegría experimentada en las primeras comunidades cristianas, con su amor y compañerismo, su sentido de pertenencia y unión, compartiendo todo.

Estos aspectos positivos, vitalistas y potenciadores de comunidad del feminismo son, tal vez, menos conocidos que los aspectos negativos de la indignación, protesta y crítica feminista, tan cacareados en la información sesgada de los medios de comunicación. El feminismo es un desafío a las estructuras machistas, el androcentrismo y patriarcado, tan arraigados en las instituciones, el lenguaje y el pensamiento. Su crítica va dirigida a todas las religiones vigentes en la actualidad; es una crítica, pero también una invitación al diálogo ecuménico y entre las diversas religiones.

El sexismo ha sido definido como una forma de ordenamiento de la vida según el sexo, como «cualquier tipo de subordinación o sometimiento de la persona o de grupos sólo por razón de su sexo». En términos

3. S. D Collins, «The Personal is Political», en C. Spretnak (ed.), *The Politics of Women's Spirituality* (New York, Anchor, 1982), pp. 362-7. La cita proviene de la p. 366.

cristianos, el sexismo puede entenderse como una forma de pecado colectivo, una opresión social que existe en la sociedad y en la Iglesia. Un mérito que podemos adjudicar al Consejo Mundial de las Iglesias es el haber convocado ya en 1974 a 170 mujeres de diferentes países y confesiones, incluida la Iglesia Católica, para discutir sobre el «El sexismo en los años 70». ⁴ Pauline Webb en los discursos de apertura de aquel congreso afirmaba que el sexismo no es simplemente cuestión de reconocer las diferencias físicas entre hombres y mujeres, sino más bien:

reconocer que, junto a estas diferencias, ha habido historias diferentes, expectativas diferentes, un sentido diferente de la identidad y una asociación con las estructuras del poder que han dado como resultado un orden dominado por varones en casi todas las estructuras sociales y, ciertamente, dentro de la Iglesia, haciendo imposible que ésta sirva de modelo para la comunidad humana. Por eso, las mujeres cristianas que queremos el bien de esa comunidad, venimos a analizar y denunciar esa herejía del sexismo y a explorar caminos para superarlo, lo cual nos hará libres a mujeres y hombres para una nueva convivencia, según el Evangelio. ⁵

El androcentrismo convierte las pautas y prácticas masculinas en norma generalizada de comportamiento sin tener en cuenta la opinión de las mujeres. Para ser plenamente humanos debemos ser auténticamente integradores, conciliando las opiniones de hombres y de mujeres. Muchos varones no caen en la cuenta de que su visión de la persona es unilateral, porque está diseñada únicamente por varones. Las feministas descubren esta perspectiva androcéntrica en todas las áreas de nuestra cultura. Para las feministas cristianas cobra especial relevancia la lectura de los pasajes bíblicos de corte machista desde un nuevo enfoque, así como el análisis del lenguaje de la liturgia y de la plegaria, poniendo así de manifiesto el androcentrismo de muchos postulados teológicos.

La crítica feminista más perspicaz va dirigida contra las estructuras patriarcales dominadas exclusivamente por varones, y contra los poderes que han configurado todos los ámbitos de la sociedad. Va en aumento el número de cristianos que toman conciencia de esta crítica, que deja al descubierto las premisas patriarcales que subyacen a muchas ense-

4. *Sexism in the 1970s. Discrimination Against Women. A Report of a World Council of Churches Consultation, West Berlin 1974*, WCC (Geneva, WCC, 1975).

5. *ibid.*, p. 10.

ñanzas cristianas y las prácticas sexistas en la vida, en el discurso y en la organización de la Iglesia. Si embargo, el mayor desafío que plantea el diálogo de las feministas contemporáneas es esta cuestión: ¿Siguen teniendo hoy la religión, la teología y las iglesias algo convincente que decir a la mujer? La historia de la Iglesia, a partir del Nuevo Testamento, es una historia de promesas y deslealtades para con la mujer. A pesar de su importante papel en la vida y misión de las primeras comunidades, las mujeres pronto fueron excluidas de los puestos de responsabilidad. Pero en la historia de la Iglesia también hay múltiples ejemplos de «mujeres del espíritu»,⁶ mujeres fuertes, líderes de espiritualidad por la autoridad de su propia experiencia en la búsqueda y el encuentro con Dios.

Se alzan hoy en día muchas voces que hablan de la ausencia de Dios, de la pérdida de la trascendencia en nuestro mundo. Para las mujeres esto se asocia normalmente a una imagen de Dios distorsionada y desfigurada y con unas prácticas restrictivas de una Iglesia dominada por varones. También se plantea la cuestión de si las iglesias no serán destructivas para la experiencia religiosa de la mujer. Para responder a esto, podemos apuntar hacia la calidad espiritual y hacia la búsqueda dentro del movimiento feminista que ha impulsado a muchas mujeres a abandonar sus iglesias, aunque también podemos comprobar que las experiencias fuertes de renovación en mujeres del pasado, a menudo tenían lugar al margen y en confrontación con las prácticas religiosas establecidas, en la búsqueda de nuevos caminos y de modelos alternativos. Un buen ejemplo de esto son las beguinas de la Edad Media (*).

Actualmente existe una nueva espiritualidad en el feminismo, basada en la propia experiencia de la mujer. Algunas hablan incluso de «feminismo espiritual» que consistiría en una nueva relación con el cuerpo y la naturaleza y en la búsqueda de plenitud, integración y paz. Esta

6. Véase R. Radford Ruether y E. McLaughlin (eds), *Women of Spirit, Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (New York, Simon and Schuster, 1979).

(*) **Beguinas:** Institución religiosa femenina que tiene su origen —incierto en cuanto a su localización y en el tiempo— en Bélgica a principios del milenio y cuya ocupación principal era, después de las prácticas de piedad, el cuidado de los enfermos. Sin ser una orden religiosa de corte clásico tenían un estilo de vida y organización similar a la de las órdenes femeninas. En tiempos recientes (principios de siglo) seguían existiendo ramas beguinas en Bélgica, sobre todo en Malinas, Brujas y Gante [N. de los T.]

nueva espiritualidad feminista se desarrolla principalmente al margen de las instituciones religiosas oficiales. No por eso es menos importante para las feministas cristianas, ya que ellas experimentan que las estructuras eclesiásticas existentes niegan la igualdad completa y el espacio a la mujer, reprimiendo y deshumanizando así, no sólo a las mujeres, sino a los hombres.

Muchas mujeres se preguntan si pueden seguir alojadas en el hogar de las iglesias tradicionales y seguir siendo una mujer contemporánea. El despertar de la conciencia feminista ha provocado la formación de pequeñas comunidades cristianas de base en las iglesias, comunidades que buscan el diálogo con otros grupos feministas y con la Iglesia (si es que la Iglesia les quiere escuchar). Se trata de un diálogo ecuménico, más allá de las distintas confesiones. Los más conocidos son, tal vez, los grupos relacionados con el Consejo Mundial de las Iglesias, aunque hay otros ejemplos. Las mujeres latinoamericanas fundaron el grupo de «Mujeres para el diálogo» en Puebla (1977) con la finalidad implícita de «hacer que se oiga la voz de la mujer dentro de la Iglesia». ⁷ Trabajan para la liberación de la mujer latinoamericana y quieren desarrollar una teología feminista en el contexto de Latinoamérica. En Inglaterra existen numerosos grupos feministas. Por mencionar algunos, en Oxford está «Christian Women's Information and Resources» [Recursos e Información de Mujeres Cristianas]; «Catholic Women's Network» [Red de Mujeres Católicas]; «Women in Theology» [Mujeres en Teología]; y, centrado en una causa concreta, está el «Movement for the Ordination of Women» [Movimiento para la Ordenación de las Mujeres]. También tenemos la «Society for the Ministry of Women in the Church» [Sociedad para el Ministerio de la mujer en la Iglesia], fundada ya en 1929 dentro de la St. Johans International Alliance, de principios de siglo, en la Iglesia Católica.

Las mujeres de hoy han desarrollado nueva conciencia crítica que cuestiona los postulados sexistas y patriarcales de las instituciones sociales y religiosas y que proclama la idea de una sociedad y de un mundo alternativos. Para los cristianos es importante no considerar el feminismo como algo marginal dentro de la Iglesia, sino como una auténtica encarnación de la Iglesia, pueblo de Dios, en el mundo. Las feministas

7. *Pro Mundi Vita Bulletin*, «The Situation of Women in the Catholic Church. Developments since International Women's Year», no. 83, Brussels, (Octubre 1980), p. 27.

han descubierto un nuevo sentido de la inmanencia y trascendencia divina, íntimamente relacionadas con la experiencia de plena integración del cuerpo y del espíritu, del acercamiento a la naturaleza a la que todos pertenecemos y de las relaciones de comunidad. Buscando nuevas vías de espiritualidad, las mujeres están descubriendo viejos y nuevos horizontes en consonancia con su experiencia renovada de sí mismas, del mundo y de lo divino. En este sentido el diálogo y la unidad, «oikumene», de las feministas alberga un gran potencial transformador de la vida espiritual y del discurso teológico, incluyendo la idea del ecumenismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHTEMEIER, P.J. (ed.) «The Bible, Theology and Feminist Approaches», *Interpretation* January (1988), pp. 5-72.
- ALLEN, C.G. «Self-Creation and Loss of Self: Mary Daly and St. Theresa of Avila», *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 6: 1 (1976), pp. 67-72.
- ALLEN, P. *The Concept of Woman: the Aristotelian Revolution (750sc-1250AD)*, Cheektowaga, NY, Eden Press, 1985.
- ALLEN, P. «Two Medieval Views on Woman's Identity: Hildegard of Bingen and Thomas Aquinas», *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 16:1 (1967), pp. 21-36.
- ALPERIN, M. «The Feminisation of Poverty», pp. 170-6 of Mollenkott, V.R. (ed.) *Women of Faith in Dialogue*, New York, Crossroad, 1987.
- ANDOLSEN, B.H., GUDORF, C.G. and PELLAUER, M.D. (eds.) *Women's Consciousness, Women's Conscience: A Reader in Feminist-Ethics*, New York, Harper & Row, 1985.
- ARMSTRONG, K. *The Gospel According to Woman*, London, Elm Tree; New York, Anchor Pr., Doubleday, 1986.
- ARNAL, O.L. «Theology and Commitment: Mane-Dominique Chenu», *Cross Currents* 28: 1 (1988), pp. 675.
- ATKINSON, C.W., BUCHANAN, C.H. and MILES, M.R. (eds.) *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, Boston, Beacon, 1987.
- BAKER, D. (ed.) *Medieval Women*, Oxford and Cambridge, MA, Basil Blackwell, 1978.
- BALKE, V. and LUCKER, R. «Male and Female God Created Them», *Origins*, 23 (1988), pp. 333-8.
- BARBOUR, H. «Quaker Prophetesses and Mothers in Israel», pp. 57-80 of Stoneburner, C. and J. (eds.) *The Influence of Quaker Women*

- on *American Society: Biographical Studies*, Lewiston, NY, Edwin Mellen, 1986.
- BASS, D.C. «Women's Studies and Biblical Studies», *Journal for the Study of the Old Testament* 22 (1982), pp. 6-12.
- BATTIS, E. *Saints and Sectaries*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1962.
- BIRD, P. «The Place of Women in the Israelite Cultus», pp. 397-19 of Miller, P.D., Hanson P.D. and McBride, S.D. (eds.), *Ancient Israelite Religion Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, Augsburg Fortress, 1987.
- BISHOPS' CONFERENCE OF ENGLAND AND WALES «Ministry and Mission: Proposals for a National Policy for Lifelong Priestly Formation», *Briefing* 17:7 (1987).
- BOFF, L. *The Maternal Face of God: The Feminine and its Religious Expressions*, San Francisco, Harper & Row, 1987.
- BONNER, G. «Augustine's Attitude to Women and "Amicitia"», pp. 259-75 of Mayer, C. (ed.) *Homo Spiritualis*, Würzburg, Augustinus Verlag, 1987.
- BORROWDALE, A. «The Church as an Equal Opportunities Employer», *Crucible* April-June (1988), pp. 62-9.
- BORROWDALE, A. *A Woman's Work: Changing Christian Attitudes*, London, SPCK, 1989.
- BOWIE, F. (ed.) *Beguine Spirituality*, London, SPCK; New York, Crossroad, 1989.
- BRIGGS, S. «Sexual Justice and the Righteousness of God», pp. 251-77 of Hurcombe, L. (ed.) *Sex and God: Some Varieties of Women's Religious Experience*, London, Routledge and Kegan Paul; New York, Routledge, Chapman & Hall, 1987.
- BROCK, S.P. and HARVEY, S.A. (trans. and eds.) *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley, CA, University of California Press, 1987.
- BROUGHTON, L. «Find the Lady», *Modern Theology* 4:3 (1988), pp. 267-81.
- BROWN, M.J.P. «The Liberation and Ministry of Women and Laity», pp. 89-106 of Miller, A.O. (ed.) *Christian Declaration on Human Rights*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1977.
- BYNUM, C.W. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, CA, University of California Press, 1982.
- BYNUM, C.W. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, CA, University of California Press, 1987.

- BYRNE, L. *Women Before God*, London, SPCK; Mystic, CT, Twenty-Third Publications, 1988.
- CADY, S., RONAN, M. and TAUSSIG, H. *Sophia: The Future of Feminist Spirituality*, New York, Harper & Row, 1986.
- CAMERON, A. and KUHRT, A. *Images of Women in Antiquity*, London, Croom Helm; Detroit, MI, Wayne State University Press, 1983.
- CANNON, K.G. *Black Womanist Ethics*, Decatur, GA, Scholars, 1988.
- CARMODY, D.L. *Feminism and Christianity: a Two-Way Reflection*, Nashville, Abingdon, 1982.
- CARMODY, D.L. *Seizing the Apple: a Feminist Spirituality of Personal Growth*, New York, Crossroad, 1984.
- CARMODY, D.L. *The Double Cross: Ordination, Abortion and Catholic Feminism*, New York, Crossroad, 1986.
- CARMODY, D.L. *Biblical Women: Contemporary Reflections on Scriptural Texts*, New York, Crossroad, 1988.
- CARR, A.E. *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, New York, Harper & Row, 1988.
- CARR, A. and FIORENZA, E.S. *Motherhood: Experience, Institution, Theology*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1989.
- CHRIST, C.P. and PLASKOW, J. (eds.) *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, New York, Harper & Row, 1979.
- CLARK, E.A. *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on late Ancient Christianity*, Lewiston, NY, Edwin Mellen, 1984.
- CLARK, E.A. *Women in the Early Church*, Wilmington, DE, Michael Glazier, 1983.
- CLARK, E.A. and RICHARDSON, H. (eds.) *Women and Religion: A Feminist Sourcebook of Christian Thought*, New York, Harper & Row, 1977.
- CLARK, S.R.L. «Household, Sex and Gender», pp. 180-95 of his *The Mysteries of Religion*, Oxford and Cambridge, MA, Basil Blackwell, 1986.
- COAKLEY, S. «"Femininit" and the Holy Spirit», pp. 124-35 of Furlong, M. (ed.) *Mirror to the Church: Reflections on Sexism*, London, SPCK, 1988.
- COGGINS, R. «The Contribution of Women's Studies to Old Testament Studies: a Male Reaction», *Theology* 91 (1988), pp. 5-16.
- COLL, R. (ed.) *Women and Religion: a Reader for the Clergy*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1982.
- COLLINS, A.Y. *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Decatur, GA, Scholars, 1985.

- COLLINS, A.Y. *The Gospel and Women*, Chapman College, Orange, CA, 1988.
- CONN, J.W. *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*, Mahwah, NJ, Paulist, 1986.
- CONN, J.W. and others *Horizons* 9 14:2 (1987), an issue by and about women.
- COOEY, P.M., FARMER, S.A. and ROSS, M.E. (eds.) *Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values*, New York, Harper & Row, 1987.
- CRAVEN, T. «Tradition and Interpretation in the Book of Judith», pp. 49-61 of Tolbert, M.A. (ed.) *The Bible and Feminist Hermeneutics*, Decatur, GA, Scholars, 1983.
- CRAWFORD, J. «Faith and Feminism: An Introduction to Feminist Theology», pp. 1-10 of Pratt, D. (ed.) *Signposts: Theological Reflections in a New Zealand Context*, Yorktown Heights, NY, Meyer Stone Books, 1987.
- DALY, M. «The Forgotten Sex: a Built In Bias», *Commonweal* 15 January (1965), pp. 508-11.
- DALY, M. «After the Death of God the Father», *Commonweal* 12 March (1971), pp. 711.
- DALY, M. «Theology after the Demise of God the Father: a Call for the Castration of Sexist Religion», pp. 3-19 of Plaskow, J. and Romero, J.A. (eds.) *Women and Religion*, Decatur, GA, Scholars, 1974.
- DALY, M. *Beyond God the Father*, Boston, Beacon, 1973; London, Women's Press, 1986
- DALY, M. *Gyn/Ecology*, Boston, Beacon, 1978; London, Women's Press, 1979.
- DALY, M. *Pure Lust*, Boston, Beacon, 1984; London, Women's Press, 1984.
- DALY, M. *The Church and the Second Sex*, Boston, Beacon, 1985 ed.
- DALY, M. CHRIST, C.P. and GEARHART, S., pp. 197-228 of Pearsall, M. (ed.) *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*, Belmont, CA, Wadsworth, 1986.
- DELANEY, C. «The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate», *Man* 21:3 (1986), pp. 454-513.
- DOUGLASS, J.D. *Women, Freedom and Calvin*, Philadelphia, Westminster, 1985.
- DOWELL, S. and HURCOMBE, L. *Dispossessed Daughters of EDC: Faith and Feminism*, London, SPCK, 1987.

- DRONKE, P. *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (203) to Marguerite Porete (1310)*, Cambridge University Press, 1984.
- ECUMENICAL PATRIARCHATE *The Place of Women in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women*, The Ecumenical Patriarchate, 1988.
- EDWARDS, P. *The People of the Book*, Springfield, IL, Templegate, 1987.
- EDWARDS, R.B. «What is the Theology of Women's Ministry.» *Scottish Journal of Theology* 40 (1987), pp. 421-36.
- EDWARD, RIB. *The Case for Women's Ministry*, London SPCK, 1989.
- EISENSTEIN, Z. «Elizabeth Cady Stanton: Radical-Feminist Analysis and Liberal Feminist Strategy», pp. 77-102 of Phillips, A. (ed.) *Feminism and Equality*, Oxford, Blackwell; New York, New York University Press, 1987.
- EISLER, R. *The Chalice and the Blade*, New York, Harper & Row, 1987.
- ELSHTAIN, J.B. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Oxford, Robertson; Princeton, NUJ, Princeton University Press, 1981.
- ELSHTAIN, J.B. «Luther Sic - Luther Non», *Theology Today* 43:2 (1986), pp. 155-68.
- ELSHTAIN, J.B. *Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt*, New York, Praeger, 1986.
- ERRICKER, C. and BARNETT, V. (eds.) *Women in Religion. World Religions in Education*, London, Commission for Racial Equality, 1988.
- EVANS, M. *Woman in the Bible: an overview of the crucial passages on women's roles*, Exeter, Paternoster; Downer's Grove, IL, InterVarsity Press, 1984.
- EXUM, J.C. and BOS, J.W.H. (eds.) «Reasoning with the Foxes: Female Wit in a World of Male Power», *Se meia* 42 (1988), pp. 1-156.
- FABELLA, V. and ODUYOYE, M.A. *With Passion and Compassion: Third work Women Doing Theology*, Maryknoll, NY, Orbis, 1988.
- FALK, N.A. and GROSS, R.M. (eds.) *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives*, Belmont, CA, Wadsworth, 1989.
- FARLEY, M.A. «Sources of Sexual Inequality in the History of Christian Thought», *The Journal of Religion* 56:2 (1976), pp. 162-96.
- FARLEY, M.A. «Sexism», p. 604 of *New Catholic Encyclopaedia (Supplement)*, Palatine, IL, Publishers' Guild, 1981.

- FARLEY, M.A. «Theology and Bioethics», pp. 163-85 of Shdp, E.E. (ed.) *Theology and Bioethics: Exploring the Foundations and Frontiers* Dordrecht, Holland, D. Reidel Publishing Co.; Norwell, MA, Kluwer Academic, 1985.
- FINGER, R.H. (ed.) «Your Daughters Shall Prophesy: A Christian Feminist Critiques Feminist Theology», *The Other Side*, October (1988), pp. 28-41.
- FINGER, R.H. (ed.) «Feminist Biblical Interpretation», *Daughters of Sarah*, 15, May-June (1989), pp. 4-21.
- FIORINZA, E.S. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London, SCM; New York, Crossroad, 1984.
- FIORINZA, E.S. «Missionaries, Apostles, Co-workers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History», *Word and World*, 6:4 (1986), pp. 423-33.
- FIORINZA, E.G. «The "Quilting" of Women's History: Phoebe of Cenchreae», pp. 354-9 of Cooley, P.M., Farmer, S.A. and Ross, M.E. (eds.) *Embodied Love, Sensuality and Relationship as Feminist Values*, New York, Harper & Row, 1987.
- FIORINZA, E.S. and CARR, A. (eds.) *Women, Work and Poverty*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1987.
- FISCHER, K. *Women at the Well: Feminist Perspectives on Spiritual Direction*, Mahwah, NJ, Paulist; London, SPCK, 1989.
- FLANAGAN, S. *Hildegard of Bingen 1098-1179: A Visionary Life*, London, Routledge & Kegan Paul; New York, Routledge, 1989.
- FLEXNER, E. *Century of Struggle*, Cambridge, MA, Belknap Press (Harvard University Press), 1975.
- FRYE, R.M. *Language for God and Feminist Language: Problems and Principles*, Princeton, NJ, Center of Theological Enquiry, 1988.
- FURLONG, M. (ed.) *Feminine in the Church*, London, SPCK, 1984.
- FURLONG, M. (ed.) *Mirror to the Church: Reflections on Sexism*, London, SPCK 1988.
- GARCIA, J. and MAITLAND, S. (eds) *Walking on the Water: Women Talk About Spirituality*, London, Virago, 1983.
- GILES, M.E. (ed.) *The Feminist Mystic: and Other Essays on Women and Spirituality*, New York, Crossroad, 1987.
- GOULD, C.G. (ed.) *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*, Totowa, NY, Rowman & Littlefield, 1984.
- GRAFF, ANN O'H. «Women and Dignity: Vision and Practice», pp. 216-28 of Strain, C.R. (ed.) *Prophetic Visions and Economics and*

- Economic Realities: Protestants, Jews, Catholics Confront the Bishops' Letter on the Economy* Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1989.
- GREAVES, R.L. (ed.) *Triumph Over Silence: Women in Protestant History*, Westport, CT, Greenwood, 1985.
- GREEN, C. «Liberation Theology? Karl Barth on Women and Men», *Union Seminary Quarterly Review* 19 (1974), pp. 221-31.
- GREY, M. *Redeeming the Dream: Feminism, Redemption and Christian Tradition*, London, SPCK, 1989; Mystic, CT, Twenty-Third Publications, 1990.
- GRIFFITH, E. *In Her Own Right: The Life of Elisabeth Cady Stanton*, New York, Oxford University Press, 1984.
- GROSS, R.M. (ed.) *Beyond Androcentrism New Essays on Women and Religion*, Decatur, GA, Scholars, 1977.
- GRUBER, M.I. «The Motherhood of God in Second Isaiah», *Revue Biblique* 90 (1983), pp. 351-59.
- HADEWIJCH, The *Complete Works*, trans. Hart, C., *Classics of Western Spirituality*, Mahwah, NJ, Paulist; London, SPCK, 1980.
- HAGEMAN, A.L. (ed.) *Sexist Religion and Women in the Church: No More Silence*, New York, Association Press, 1974.
- HALL, D.C. (ed.) *The Antinomian Controversy 1630-1638: A Documentary History*, Wesleyan University Press, 1968.
- HAMMACK, M.L. *A Dictionary of Women in Church History*, Chicago, Moody Press, 1984.
- HAMMER, A.K. «After Forty Years - Churches in Solidarity with Women?» *Ecumenical Review* 40:3-4 (1988), pp. 528-38.
- HAMPSON, D. «Luther on the Self: a Feminist Critique», *Word and World* 7:4 (1988) W. 334-42.
- HAMPSON, D. *Theology and Feminism*, Oxford and Cambridge, MA, Basil Blackwell, 1990.
- HAMPSON, D. and RUETHER, R.R. «Is there a Place for Feminists in a Christian Church?», *New Blackfriars* 68:801 (1987) and reprinted as a separate pamphlet.
- HANNAY, M.P. *Silent but for the Word: Tudor Women as Patrons, Translators, and Writers of Religious Works*, Kent St University Press, 1985.
- HARDESTY, N.A. *Great Women of Faith*, Nashville, TN, Abingdon, 1980.
- HARDESTY, N.A. *Women Called to Witness: Evangelical Feminism in the Nineteenth Century*, Nashville, TN, Abingdon, 1984.

- HARDESTY, N.A. *Inclusive Language in the Church*, Philadelphia, Westminster, 1987.
- HARRIS, K. *Sex, Ideology and Religion: The Representation of Women in the Bible*, Brighton, Wheatsheaf; Totowa, NJ, Barnes & Noble, 1984.
- HARRISON, B.W. «Sexism and the Contemporary Church: When Evasion Becomes Complicity», pp. 195-216 of Hageman, A.L. (ed.) *Sexist Religion and Women in the Church: No More Silence*, New York, Association Press, 1974.
- HARRISON, B.W. *Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion*, Boston, Beacon, 1983.
- HARRISON, B.W. (ed. ROBB, C.S.) *Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics*, Boston, Beacon, 1985.
- HAYS, E.R. *Morning Star: A Biography of Lucy Stone*, New York, Octagon, 1978.
- HAYTER, M. *The New Eve in Christ: the Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church*, London, SPCK; Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1987.
- HEARN, V. «Christian Feminists in North America: The Experience of Evangelical Women», *Dialogue and Alliance*, 2, Fall (1988), pp. 57-75.
- HEINE, S. *Women and Early Christianity: A Reappraisal*, London, SCM; Minneapolis, Augsburg Fortress, 1988.
- HELLWIG, M.R. *The Role of the Theologian in Today's Church*, London, Sheed & Ward; Kansas Gty, Sheed & Ward, 1987.
- HICK, J. and KNITTER, P.F. (eds) *The Myth of Christian Uniqueness: Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, NJ, Orbis London, SCM, 1987.
- Hildegard of Bingen: An Anthology*, BOWIE, F. and DAVIES, O. (eds), London, SPCK; New York, Crossroad, 1990.
- HINES, M.E. «Women Religious in Transition», *New Theology Review* 1:1 (1988), pp. 93-106.
- HINLICKY, P.R. «Luther Against the Contempt of Women» *Lutheran Quarterly* 2:8 (1988), pp. 515-30.
- HODGSON, P. and KING, R. (eds.) *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks*, Philadelphia, Fortress, 1982; London, SPCK, 1983.
- HOPKO, T. (ed.) *Women and the Priesthood*, Crestwood, NJ, St. Vladimir's Seminary Press, 1983.

- HOROWITZ, M.C. «The Image of God in Man - is Woman Included?», *Harvard Theological Review* 72:3-4 (1974), pp. 175-206.
- HURCOMBE, L. (ed.) *Sex and God: Some Varieties of Women's Religious Experience*, London, Routledge & Kegan Paul; New York, Routledge, Chapman & Hall, 1987.
- HURLEY, J.B. *Man and Woman in Biblical Perspective*, Leicester, IntersVarsity Press; Grand Rapids, MI, Zondervan, 1981.
- IRWIN, L. (ed.) *Womanhood in Radical Protestantism*, 15251675, Lewiston NY, Edwin Mellen, 1979.
- ISASI-DIAZ, A.M., «A Hispanic Garden in a Foreign Land», pp. 91-106 of Russell, L.M. (ed.) *Inheriting our Mother's Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*, Philadelphia, Westminster, 1988.
- JAKOBSEN, W. and others, *Special Issue: Feminist Theology*, *Journal of Theology For Southern Africa* 66 (1989).
- JANTZEN, G. *Julian of Norwich Mystic and Theologian*, London, SPCR, 1987; Mahwah, NJ, Paulist, 1988.
- JEWETT, P.K. *Man as Male and Female*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1975.
- JEWETT, P.K. *The Ordination of Women*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1980.
- JOHN PAUL II, POPE, *Mulieris Dignitatem: On the Dignity and Vocation of Women*, Washington, DC, United States Catholic Conference; London, Catholic Truth Society, 1988.
- JOSEPH, A. (ed.) *Through the Devil's Gateway: Women, Religion and Taboo*, London, SPCK, 1990.
- JUNG, P.B. and SHANNON, T.A. (eds) *Abortion and Catholicism: The American Debate*, New York, Crossroad NY, 1988.
- KAHOE, R.D. «Social Science of Gender Differences: Ideological Battleground», *Religious Studies Review* 11:3(1985), pp. 223-27.
- KEE, A. *Domination or Liberation*, London, SCM, 1986; Minneapolis, Augsburg Fortress, 1988.
- KELLY, K. *Life and Love: Towards a Christian Dialogue on Bioethics*, London, Collins; New York, Harper & Row, 1987.
- KERBER, L.K. and DE HART-MATHEWS (eds) *Women's America Refocusing the Past*, New York, Oxford University Press, 1987.
- KERR, H.Q. and DYKSTRA, C. «A Brief Statement of Reformed Faith», *Theology Today* 14:2 (1989), pp. 151-8.
- KING, U. «Women in Dialogue: a New View of Ecumenism», *the Heythrop Journal* 26 (1985), pp. 125-42.

- KING, U. (ed.) *Women in the World's Religions, Past and Present*, New York, Paragon House, 1987.
- KING, U. *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise*, London, Macmillan; New York, New Amsterdam Books, 1989.
- KIRSHNER, J. and WEMPLE, S.F. (eds) *Women of the Medieval World*, Oxford and Cambridge, MA, Basil Blackwell, 1985.
- KOLBENSCHLAG, M. (ed.) *Women in the Church I* Westminster, DC, Pastoral Press, 1987.
- KRAEMER, R.S. (ed.) *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*, Philadelphia, Fortress, 1988.
- LAFFEY, A.L. *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective*, Philadelphia, Fortress, 1988; London, SPCK (as *Wives, Harlots and Concubines*), 1990.
- LANG, A. S. *Prophetic Woman: Anne Hutchinson and the Problem of Dissent in the Literature of New England*, University of California Press, 1987.
- LANGLEY, M. *Equal Woman: A Christian Feminist Perspective*, Basingstoke, Marshall, Morgan & Scott, 1983.
- LEECH, K. «God the Mother», pp. 350-78 of his *True God: An Exploration on Spiritual Theology*, London, Sheldon, 1985.
- LELOIR, L. «Woman and the Desert Fathers», *Vox Benedictina* 3:3 (1986), pp. 207-27.
- LERNER, G. *The Creation of Patriarchy*, New York, Oxford University Press, 1986.
- LILBURNE, G.R. «Christology: In Dialogue with Feminism», *Horizons* 11:1 (1984), pp. 7-27.
- LITURGICAL COMMISSION, *Making Women Visible: The Use of Inclusive Language with the ASB*, London, Church House, 1989.
- LIVEZEY, L.G. «Women, Power and Politics: Feminist Theology in Process Perspective», *Process Studies* 17, Summer (1988), pp. 67-77.
- LLOYD, G. *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy*, University of Minnesota Press, 1984.
- MCDONNELL, E.W. *The Beguines and Beghards in Medieval Culture*, New York, Octagon, 1960.
- McFAGUE, S. «An Epilogue: The Christian Paradigm», pp. 323-36 of Hodgson, P., and King, R. (eds.) *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks*, London, SPCK, 1983; Minneapolis, Augsburg Press, 1985.

- McFAGUE, S. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, London, SCM, 1987; Minneapolis, Augsburg Fortress, 1987.
- MACHAFFIE, B.J. *Her Story: Women in Christian Tradition*, Philadelphia, Fortress, 1986.
- MACLEAN, I. *The Renaissance Notion of Woman*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1980.
- MAGUIRE, D.C. «The Exclusion of Women from Orders: a Moral Evaluation», pp. 130-40 of his *The Moral Revolution*, New York, Harper & Row, 1986.
- MAGUIRE, M.R. «Catholic Women and the Theological Enclave», *Christian Century* February 3-10 (1982), pp. 109-11.
- MAGUIRE, M.R. «Personhood, Covenant and Abortion»; Kolbenschlag, M., «Abortion and Moral Consensus: Beyond Solomon's Choice»; Callahan, S., «Abortion and the Sexual Agenda: A Case for Pro-life Feminism»; Jung, P.B., «Abortion and Organ Donation: Christian Reflection on Bodily Life Support»; Patrick, A.E., «Dimensions of the Abortion Debate», pp. 99-180 of Jung, P.B., and Shannon, T.A. (eds). *Abortion and Catholicism: the American Debate*, New York, Crossroad, 1988.
- MAITLAND, S. *A Map of the New Country: Women and Christianity* London, Routledge & Kegan Paul; New York, Routledge, Chapman & Hall, 1983.
- MAITLAND, S. «Ways of Relating», *The Way* 26:2 (1986), pp. 124-33.
- MAITLAND, S. «A Case History of Structural Oppression», pp. 18-21 of General Synod Board of Education, *All are Called: Towards a Theology of the Laity*, London, Church House Publishing, 1986.
- MALMGREEN, G. *Religion in the Lives of English Women, 1760-1930*, London, Croom Helm; Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- MARRIAGE, A. *Life-Giving: Responding to the Feminine in God*, London, SPCK, 1989.
- MASSEY, M.C. *Feminine Soul: The Fate of an Ideal*, Boston, Beacon, 1988.
- MAYER, C. (ed.) *Homo Spiritualis: Festgabe für Luc Verheijen OSA*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1987.
- MEYERS, C. *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York, Oxford University Press, 1988.
- MIDDLETON, D.F. «God as Mother: a Necessary Debate», *New Blackfriars* 65:679 (1984), pp. 319-22.

- MILES, M.R. *Image as Insight: Visual Understanding in Western Culture and Secular Culture*, Boston, Beacon, 1985.
- MILLER, O.A. (ed.) *Christian Declaration on Human Rights*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1977.
- MILLER, P.D. «The Inclusive Language Lectionary», *Theology Today* 41: 1 (1984), pp. 26-33.
- MOLLENKOTT, V.R. (ed.) *Women of Faith in Dialogue*, New York, Crossroad, 1987.
- MOLLENKOTT, V.R. *Women, Men and the Bible*, New York, Crossroad, 1988.
- MOLLENKOTT, V.R. and BARRY, C. *Views from the intersection: Poems and Meditations*, New York, Crossroad, 1984.
- MOLONEY, F.J. *Woman: First Among the Faithful*, London, Darton, Longman & Todd, 1985; Notre Dame, IN, Ave Maria, 1986.
- MOLTMANN-WENDEL, E. *The Women Around Jesus*, London, SCM; New York, Crossroad, 1982.
- MOLTMANN-WENDEL, E. *A Land Flowing with Milk and Honey*, London, SCM, 1986; New York, Crossroad, 1988.
- MOLTMANN-WENDEL, E. and J. *Humanity in God*, London, SCM; New York, Pilgrim, 1983.
- MOMMAERS, P. «Hadewijch: A Feminist in Conflict», *Louvain Studies* 13 (1988), pp. 58-81.
- MORLEY, J. «“The Faltering Words of Man”: Exclusive Language in the Liturgy», pp. 56-70 of Furlong, M. (ed.) *Feminine in the Church*, London, SPCK, 1984.
- MORLEY, J. *All Desires Known*, London, Women in Theology, 1988; Wilton, CT, Morehouse, 1989.
- MORLEY, J. «I Desire Her with My Whole Heart», *The Month* 21:2 (1988), pp. 541-4
- MORLEY, J. «Liturgy and Danger», pp. 24-38 of Furlong, M. (ed.) *Mirror to the Church: Reflections on Sexism*, London, SPCK, 1988.
- MORTON, N. *The Journey is Home*, Boston, Beacon, 1985.
- MUD FLOWER COLLECTIVE, *God's Fierce Whimsy: Chrtian Feminism and Theological Education*, New York, Pilgrim, 1985.
- NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Partners in the Mystery of Redemption: A Pastoral Response to Women's Concerns for Church and Society*, Washington, DC, United Sutes Catholic Conference, 1988.
- NEVILLE, G.K., «Religious Socialization of Women within US Subcultures», pp. 7791 of Hageman. A. (ed.) *Sexist Religion and Women*

- in the Church: No More Silence*, New York, Association Press, 1974.
- NEWMAN, B. *Sister of Wisdom. St Hildegard's Theology of the Feminine*, University of Califortua Press, 1987.
- NICHOLS, J.A. and SHANK, L.T. (eds.) *Distant Echoes: Medieval Religious Women I*, Kalamazoo, MI, Cistercian Publications, 1984.
- NORRIS, R.A. «The Ordination of Women and the “Maleness of the Christ”», pp. 7185 of Furlong, M. (ed.) *Feminine in the Church*, London, SPCK, 1984.
- OBELKEVICH, J., ROPER, L. and SAMUEL, R. (eds), *Disciplines of Faith: Studies in Religion, Politics and Patriarchy*, London, Routledge & Kegan Paul; New York, Routledge, Chapman & Hall, 1987.
- OCHS, C. *Women and Spirituality*, Lanham, MD, Rowman & Allanheld, 1983.
- O'CONNELL, G. «The Synod of Great Expectations», *The Month* 21:2 (1988), pp. 5309.
- O'CONNOR, J. and others «Symposium: Toward a Theology of Feminism?, with a special focus on *Beyond God the Father* by Mary Daly», *Horizons* 2: 1 (1975), pp. 103-24.
- ODUYOYE, M.A. *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa*, Maryknoll, NJ, Orbis, 1986.
- O'FAOLAIN, J. and MARTINES, L. (eds.) *Not in God's Image*, New York, Harper & Row, 1973.
- OPPENHEIMER, H. «Life After Death», *Theology* 82 (1979), pp. 328-35.
- OPPENHEIMER, H. *The Hope of Happiness: a Sketch for a Chistian Humanism*, London, SCM, 1983; Minneapolis, Augsburg Fortress, 1989.
- OPPENHEIMER, H. *Looking Before and After*, London, Collins, 1988.
- OSIEK, C. *Beyond Anger: On Being a Feminist in the Church*, Dublin, Gill & Macmillan; Mahwah, NJ, Paulist Press, 1986.
- OTWELL, I.H. *And Sarah Laughed: The Status of Woman in the Old Testament*, Philadelphia, Westminster, 1977.
- PAGE, R. «Re-Review: Elizabeth Cady Stanton's *The Woman's Bible*», *MC* 29:4 (1987), pp. 37-41.
- PAGELS, E. *The Gnostic Gospels*, New York, Random, 1989.
- PAGELS, E. *Adam, Eve and the Serpent*, New York, Random, 1988.
- PAPE, D. *God and Women: A Fresh Look at What the New Testament says about Women*, Oxford, Mowbray, 1977.
- PARSONS, S.F. «The Intersection of Feminism and Theological Ethics», *Modern Theology* 4:3 (1988), pp. 250-66.

- Partners Against Sexism: The Priests for Equality Response to the US Bishops' Pastoral Letter on Women's Concerns*, West Hyattsville, MD, Priests for Equality, 1988.
- PEARCE, D., «The Feminization of Poverty: Women, Work and Welfare», *Urban and Social Change Review* 2: 1-2 (1978), pp. 28-36.
- PEARSALL, M. (ed.) *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*, Belmont, CA, Wadsworth, 1986.
- PELPHREY, B. *Christ Our Mother: Julian of Norwich*, London, Darton, Longman & Todd; Wilmington, DE, Michad Glazier, 1989.
- PHILLIPS, A. (ed.) *Feminism and Equality*, Oxford, Blackwell; New York, New York University Press, 1987.
- PLASKOW, J. *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*. Lanham, MD, University Press of America, 1980.
- PLASKOW, J. and CHRIST, C.P. (eds) *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, New York, Harper & Row, 1989.
- PLASKOW, J. «Religion and Gender: The Critical and Constructive Tasks», *Iliff Review* 45, Autumn (1989), pp. 3-13.
- PLASKOW, J. *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, New York, Harper & Row, 1990.
- PLASKOW, J. and FIORENZA, E.S. (eds) «Feminist Scholarship in Religion: Reformist or Revolutionary?», *Journal of Feminist Studies in Religion* 5, Spring (1989), pp. 7-142.
- POHIER, I. *God in Fragments*, London, SCM, 1985; New York, Crossroad, 1986.
- RAMSHAW, G. «De Divinis Nominibus: the Gender of God», *Worship* 56 (1982)pp. 11731.
- RAMSHAW, G. *Letters for God's Name*, Seabury/Winston; New York, Harper & Row, 1984.
- RAMSHAW-SCHMIDT, G. *Christ in Sacred Speech: the Meaning of Liturgical Language*, Philadelphia, Fortress, 1986.
- RAMSHAW, G., *Worship: The Search for Liturgical Language*, Washington, DC, Pastoral Press, 1988.
- RHODES, L.N. *Co-Creating: A Feminist Vision of Ministry*, Philadelphia, Westminster, 1987.
- RINGE, S., «A Gentile Woman's Story», pp. 65-72 of Russell, L.M. (ed), *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford, Blackwell; Philadelphia, Westminster, 1985.
- ROBINS, W.S. (ed.) *Through the Eyes of a Woman: Bible Studies on the Experience of Women*, New York, World YWCA, 1986.

- ROMERO, J.A. (comp.) *Women and Religion, 1983: printed papers for the working group on women and religion*, Tallahassee, FL, American Academy of Religion, 1973.
- ROSS, M, *Pillars of Flame: Power, Priesthood, and Spiritual Maturity*, New York, Harper & Row, 1988.
- ROWAN, J. *The Horned God: Feninism and Men as Wounding and Healing*, London, Routledge & Kegan Paul; New York, Routledge, Chapman & Hall, 1987.
- RUETHER, R.R. *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York, Simon and Schuster, 1974.
- RUETHER, R.R. *To Change the World: Christology and Culural Criticism*, London, SCM, 1981; New York, Crossroad, 1983.
- RUETHER, R.R. «Patristic Spirituality and the Experience of Women in the Early Church», pp. 140-63 of Fox, M. (ed.) *Western Spirituality: Historical Routes, Ecumenical Routes*, Santa Fe, NM, Bear & Co, 1981.
- RUETHER, R.R. «Feminism and Patriarchal Religion: Principles of Ideological Critique of the Bible», *Journal for the Study of the Old Testament* 22 (1982), pp. 54-66.
- RUETHER, R.R. *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology*, London, SCM; Boston, Beacon, 1984.
- RUETHER, R.R. «Sexism, Religion, and the Social and Spiritual Liberation of Women Today», pp. 107-22 of Gould, C.G. (ed.) *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*, Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, 1984.
- RUETHER, R.R. *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, New York, Harper & Row, 1985.
- RUETHER, R.R. *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon, 1985.
- RUETHER, R.R. «The Liberation of Christology from Patriarchy», *New Blackfriars* 66 (1985), pp. 324-35 and 67 (1986), pp. 92-3.
- RUETHER, R.R. «Feminism and Jewish-Christian Dialogue: Particularism and Universalism in the Search for Religious Truth», pp. 137-48 of Hick, J., and Knitter, P.F. (eds) *The Myth of Christian Uniqueness: Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, NJ, Orbis, 1987.
- RUETHER, R.R. «Christian Quest for Redemptive Community», *Cross Currents* 38:1 (1988), pp. 3-16.
- RUETHER, R.R. «The Development of My Theology», *Religious Studies Review* 15:1 (1989), pp. 1-11.

- RUETHER, R.R. and KELLER, R.S. (eds) *Women and Religion in America*, 3 vols, San Francisco, Harper & Row, 1981.
- RUETHER, R. and McLAUGHLIN, E. (eds) *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York, Simon & Schuster, 1979.
- RUSSELL, L.M. *Human Liberation in a Feminist Perspective*, Philadelphia, Westminster, 1974.
- RUSSELL, L.M. *The Future of Partnership*, Philadelphia, Westminster, 1979.
- RUSSELL, L.M. *Growth in Partnership*, Philadelphia, Westminster, 1981.
- RUSSELL, L.M. *Becoming Human*, Philadelphia, Westminster, 1982.
- RUSSELL, L.M. (ed.) *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford, Blackwell; Philadelphia, Westminster, 1985.
- RUSSELL, L.M. *Household of Freedom: Authonomy in Feminist Theology*, Philadelphia, Westminster, 1987.
- RUSSELL, L.M. *Household of Freedom. Authority in Feminist Theology*, Philadelphia, Westminster, 1987.
- RUSSELL, L.M. (ed.) *Inheriting our Mother's Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*, Philadelphia, Westminster, 1988.
- RUSSELL, L.M. «Unity and Renewal in Feminist Perspective», *Mid-Stream: An Ecumenical Journal* 27, January (1989), pp. 55-6.
- SAKENFELD, K.D. «In the Wilderness, Awaiting the Land: The Daughters of Zelophedad and Feminist Interpretation», *Princeton Seminary Bulletin* 9:3 (1988), pp. 179-96.
- SAKENFELD, K.D. «Feminist Biblical Interpretation», *Theology Today* 46, July (1989), pp. 154-68.
- SAIVING, V. «The Human Situation: a Feminine View», *Journal of Religion* 40 (1960), pp. 1012.
- SAXONHOUSE, A.W. *Women in the History of political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*, New York, Praeger, 1985.
- SAYERS, D. *Unpopular Opinions: twenty one essays*, London, Gollancz, 1946; New York, Harcourt, Brace, 1947.
- SCANZONI, L.D. and HARDESTY, N.A. *All We're Meant to Be: Biblical Feminism for Today*, Nashville, TN, Abingdon, 1986.
- SCHABERG, J. *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, New York, Harper & Row, 1987.
- SCHAEF, A.W. *Co-Dependence: Misunderstood, Mistreated*, New York, Harper & Row, 1986.

- SHELP, E.E. *Theology and Bioethics*, Dordrecht, Holland, D. Reidel Publishing Co.; Norwell, MA, Kluwer Academic, 1985.
- SLEE, N. «Parables and Women's Experience», *MC* 26:2 (1984), pp. 20-31.
- SMITH, C. *Weaving the Sennon: Preaching in a Feminist Perspective*, Louisville, KY, Westminster/ John Knox Press, 1989.
- SMITH, J.M. *Women, Faith and Economic Justice*, Philadelphia, Westminster, 1985.
- SNYDER, M.H. *The Christology of Rosemary Radford Ruether*, Mystic, CT, TwentyThird Publications, 1988.
- SPRINGSTEAD, E. *Who Will Make Us Wise? How the Churches are Failing Higher Education*, Cambridge, MA, Cowley, 1988.
- STANTON, E.C. and ANTHONY, S.B. (ed. Dubois, E.C.) *Correspondence, Writing, Speeches* New York, Schocken, 1981.
- STENGER, M.A. «A Critical Analysis of the Influence of Paul Tillich on Mary Daly's Feminist Theology», *Encounter* 43:3 (1982), pp. 219-38.
- STENGER, M.A. «Male over Female or Female over Male: a Critique of Idolatry», *Encounter* 47:4 (1986), pp. 464-78.
- STEWART, C. «The Portrayal of Women in the Sayings and Stories of the Desert», *Vox Benedictina* 2: 1 (1985), pp. 5-23.
- STEWART, C. *The World of the Desert Fathers*, Oxford, SLG, 1986.
- SCHELKLE, K.H. *The Spirit and the Bride: Woman in the Bible*, Colleville, MN, Liturgical Press, 1979.
- STONEBURNER, C. and J. (eds.) *The Influence of Quaker Women on American History*, Lewiston, NY, Edwin Mellen, 1986.
- STORKEY, E. *What's Right with Feminism*, London, SPCK, 1985; Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1986.
- STRAIN, C.R. (ed.) *Prophetic Visions and Economics and Economic Realities: Protestants, Jews, Catholics Confront the Bishops' Letter on the Economy*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1989.
- TARDIFF, M. «Bibliography: Rosemary Radford Ruether», *MC* 30:1 (1988), pp. 50-5.
- TENNIS, D. «The Loss of the Father God: Why Women Rage and Grieve», *Christianity and Crisis* 41:9 (1981), pp. 165-70.
- TENNIS, D. *Is God the Only Reliable Father?* Philadelphia, Westminster, 1985.
- THISTLETHWAITE, S.B. «Every Two Minutes: Battered Women and Feminist Interpretation», pp. 96-107 of Russell, L.M. (ed.) *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford, Blackwell, 1985.

- THISTLETHWAITE, S.B. *Sex, Race and God: Christian Feminism Black and White*, New York, Crossroad, 1989.
- THOMPSON, B.A. «Nelle Morton: Journeying Home», *Christian Century*, August 26-Sept 2 (1987), pp. 711-12.
- TOLBERT, M.A. (ed.) *The Bible and Feminist Hermeneutics* Decatur, GA, Scholars, 1983.
- TREVETT, C. (ed.) *Women's Speaking justified: and Other Seventeenth-Century Quaker Writings About Women*, Quaker Home Service, 1989.
- TRIBLE, P. «Depatriarchalizing in Biblical Interpretation», *Journal of the American Academy of Religion* 41: 1 (1973), pp. 30-48.
- TRIBLE, P. «Woman in the Old Testament», pp. 963-6 of *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, Nashville, TN, Abingdon, 1976
- TRIBLE, P. *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress, 1978.
- TRIBLE, P. *Texts of Terror*, Philadelphia, Fortress, 1984.
- TRIBLE, P. «Feminist Hermeneutics and Biblical Studies», *The Christian Century* February 3-10 (1982), pp. 116-118.
- VALENZE, D.B. *Prophetic Sons and Daughters: Female Preaching and Popular Religion in Industrial England*, Princeton University Press, 1985.
- WARD, B. *Harlots of the Desert*, Oxford, Mowbray; Kalamazoo, MI, Cistercian Publications, 1987.
- WASHBOURN, P. «Women in the Workplace», *Word and World* 4:2 (1984), pp. 159-64.
- WEAVER, M.J. *New Catholic Women: a contemporary challenge to traditional religious authority*, San Francisco, Harper & Row, 1986.
- WEBB, P. «Gender as an Issue», *The Ecumenical Review* 40:1 (1988), pp. 4-15.
- WEEMS, R.J. *Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible*, San Diego, CA, Lura Media, 1988.
- WEIDMAN, J.L. (ed.) *Christian Feminism: Visions of a New Humanity*, New York, Harper & Row, 1984.
- WEIDMAN, J.L. (ed.) *Women Ministers*, New York, Harper & Row, 1985.
- WELCH, S.D. *Communities of Resistance and Solidarity: A Feminist Theology of Liberation*, Maryknoll, NY, Orbis, 1985.
- WEST, A. «Sex and Salvation: a Christian Feminist Bible Study on 1 Cor. 6,12 - 7,39», *MC* 39:3 (1987), pp. 17-24.

- WIESNER, M. «Luther and Women: the Death of Two Marys», pp. 295-308 of Obelkevich, J. Roper L., Samuel, R. (eds.) *Disciplines of Faith: Studies in Religion, Politics and Patriarchy*, London, Routledge & Kegan Paul; New York, Routledge, Chapman & Hall, 1987.
- WILLIAMS, D.S. «Black Women's Literature and the Task of Feminist Theology», pp. 88-110 of Atkinson, C.W., Buchanan, C.H., and Miles, M.R. (eds) *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, Boston, Beacon, 1985.
- WILLIAMS, D.S. «The Color of Feminism: or, Speaking the Black Woman's Tongue», *Journal of Religious Thought* 43 (1986), pp. 42-58.
- WILLIAMS, S.R. *Divine Rebel*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1981.
- WILSON, A.M. «Augustine on the Status of Women», *Milltown Studies* 19-20 (1987), pp. 87-122.
- WILSON, K.M. (ed.) *Medieval Women Writers*, University of Georgia Press, 1984.
- WILSON, K.M. (ed.) *Women Writers of the Renaissance and Reformation*, University of Georgia Press, 1987.
- WILSON-KASTNER, P. *Faith, Feminism, and the Christ*, Philadelphia, Fortress, 1983.
- WITHERINGTON, B. *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1984.
- WOODWARD, I. *The Catholic Sisters of the United States: Signs of Contradiction or Signs of the Times?* Pro Mundi Vita: Dossiers 4/1986.
- WREN, B. *What Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: a Male Response to Feminist Theology*, London, SCM; New York, Crossroad, 1989.
- YOUNG, F. *Can These Dry Bones Live?*, London, SCM, 1982.

INDICE ONOMÁSTICO

Agar
 Ágata
 Ahme, E.
 Alfwen
 Allen, P.
 Alther, L.
 Ambrosio
 Ambrosius
 Ammón
 Anselmo de Canterbury
 Apolo
 Áquila
 Aristóteles
 Atwood, M.
 Agustín
 Autti

 Baggs, S.
 Baronowski, S.
 Barth, K.
 Bass, D.C.
 Beauvoir, S. de
 Behrens, M.
 Bernardo de Claraval
 Bianchi, E.
 Blandina
 Blarer, M.
 Boaz
 Bonhoeffer, D.
 Bonifacio,
 Børresen, K.E.
 Brígida de Suecia

Browders, S.
 Buber, M.
 Bucer, M.
 Bultmann, R.
 Bynum, C.W.

 Campbell, A.B.
 Cannody, D.L.
 Carr, A.E.
 Catalina de Siena
 Cecilia
 Chenu, M. - D.
 Coaldey, S.
 Collins, S.
 Collins, A.Y.
 Concubina anónima
 Converse, C.
 Cristina de Markyate
 Crotus

 Daly, M.
 Davies, K.
 Day, D.
 Dionisio
 Dodd, C.H.
 Douglas, A.
 Douglass, J.D.
 Driver, T.

 Ebeling, G.
 Edwards, R.B.
 Elshtain, J.B.
 Estéfanas

Ester
 Eva

 Farley, M.
 Febe
 Fell, M.
 Filón
 Finney, C.G.
 Fiorenza, E.S.
 Fredebert
 French, M.
 Freud, S.
 Furlong, M.

 Gandhi, M.
 Geoffrey de St Albans
 Girardi, J.
 Goodspeed, E.
 Green, C.
 Gregorio de Nisa
 Griffin, S.
 Griffith, E.
 Gruber, M.I.

 Hadewijch
 Haney, E.
 Harrelson, W.
 Harrison, B.W.
 Heidegger, M.
 Hellwig, M.K.
 Heyward, C.
 Hildegarda
 Holofernes
 Hutchinson, A.

 Inés
 Isasi-Díaz, A.M.

 Jabrís
 Jackson, J.
 James, W.
 Jarmís
 Jefté, hija de
 Jerónimo
 Joaquín
 Juana

Judit
 Juliana de Noruega
 Junia

 Kelley, J.
 Kelly, D.
 Kempe, M.
 Kennedy, G.
 Kierkegaard, S.
 King, M.L.

 Langer, S.
 Laslett, P.
 Lazareth, W.
 Leandro de Sevilla
 Lehmann P.
 Leoba/Lioba
 Lerner, G.
 Lucía
 Lutero, M.

 MacLean, I.
 Magdalena, María
 Maguire, M.R.
 Maguire, D.C.
 Maitland, S.
 Mardoqueo
 Margarita de Oingt
 Margarita de Antioquía
 Marta
 McFague, S.
 McGill, A.
 Meeks, W.
 Midelfort, E.
 Morton, N.
 Mosteller, S.
 Mott, L.

 Nabucodonosor
 Nereu
 Newman, B.
 Niebuhr, R.
 Noemí
 Norris, R.A.
 O'Connor, J.M.

- Oduyoye, M.A.
 Olybrius
 Orígenes
 Ott, H.
 Ozías

 Pablo
 Pagels, E.
 Pannenberg, W.
 Parker, T.
 Pearce, D.
 Persis
 Plaskow, J.
 Plessix Gray, F. du
 Prisca
 Puá

 Ramsey, I.
 Robb, C.S.
 Roger
 Romero, O.
 Ruether, R.R.
 Rufo
 Russell, L.
 Rut

 Saiving, V.
 Sakenfeld, K.D.
 Schaef, A.W.
 Schell, J.
 Schillebeeckx, E.
 Schleiermacher, F.
 Sennett, R.
 Sifrá
 Slee, N.

 Stanton, E.C.
 Strauss, G.
 Swidler, L.

 Tamar
 Tamyris
 Tardiff, M.
 Tecla
 Tertuliano
 Tetta
 Theissen, G.
 Tillich, P.
 Tomás de Aquino (Aquinate)
 Trevett, C.
 Tribble, P.
 Trifena
 Trifosa
 Truth, S.

 Vashti
 Vaughan, H.

 Walker, A.
 Weems, R.I.
 West, A.
 Wiesen, D.
 Wikse, J.
 Wolfe, T.
 Woodward, I.
 Woodward, C.
 Woolf, V.
 Woolman, J.

 Yost, J.
 Zell, K.