

I. Gebara, D. Aleixandre, N. Cardoso, J. S. Croatto...

**TEOLOGIA CON ROSTRO
DE MUJER**

ALTERNATIVAS



**EDITORIAL
LASCASIANA**

ALTERNATIVAS

Revista de análisis y
reflexión teológica

**TEOLOGÍA CON ROSTRO
DE MUJER**

AÑO 7 - Nº 16/17
JULIO-DICIEMBRE

EDITORIAL LASCASIANA
Managua, 2000

ALTERNATIVAS

Revista de análisis y
reflexión teológica

O Para la presente edición:

EDITORIAL LASCASIANA

Derechos reservados conforme a la ley

Coordinación: Rafael Aragón Marina, O.P

Edición al cuidado de: José Luis Burguet, O.P
Rafael Aragón M. O.P

Diagramación: Juanita Lanzas

Dirección: Belmonte. Costado norte de los Juzgados, Casa # 54
Apdo. P-177. Managua, Nicaragua
Teléfono y Fax (505)2650695
(505)2652248

ce.: dominico@sdnnic.org.ni

<http://www.sdnnic.org.ni/coloquio-op>

SUSCRIPCIÓN ANUAL

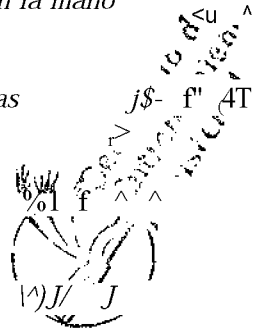
Centroamérica	US\$15.00
Resto de América Latina	US\$ 20.00
Europa, EE.UU. y Canadá	US\$30.00

Comercialización: David Cedeño

Administración: Juanita Lanzas

CONTENIDO

Presentación		7
I. ACERCARSE DESDE LA BIBLIA		
1. <i>"Formó Yahveh Dios al ser humano como polvo, del suelo "</i>		11
J. Severino Croatto		
<i>Sin contar las mujeres y los niños: cuando el patriarcado y el imperio se dan la mano</i>		29
Nancy Cardoso Pereira		
<i>Mujeres que se inventan salidas</i>		39
Mercedes Lopes		
4. <i>Jesús y la mujer siro-fenicia</i>		51
Dolores Aleixandre Parra		
5. <i>En silencio y en su lugar</i>		59
Cristina Conti		
II. UNA MIRADA DESDE LA TEOLOGÍA Y EL PENSAMIENTO CRISTIANO		
6. <i>La mujer en la sociedad y en el cristianismo</i>		91
Emilio García Estébanez		
7. <i>Los nombres de Dios</i>		111
Dorothee Sol le		
8. <i>Teología desde la mujer, un paradigma fértil</i>		125
Carmina Navia Velasco		
9. <i>La visión liberadora de Medellín en la teología feminista</i>		141
María Pilar Aquino		
10. <i>Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos</i>		173
Ivone Gebara		



11.	<i>Hacer teología feminista. Entre el cuerpo y la palabra</i> Ute Seibert	187
12.	<i>Lo masculino en el horizonte del nuevo paradigma civilizacional</i> Leonardo Boff	203
13.	<i>Con las lámparas encendidas y el delantal puesto</i> Geraldina Céspedes	215
III.	CLAVES DE ESPIRITUALIDAD Y ESPIRITUALIDADES DE LA MUJER	
14.	<i>La espiritualidad de las mujeres en el misterio pascual</i> Georgina Zubiria Maqueo	237
15.	<i>Dominicanismo, ¿travesía con rostro de mujer?</i> María Teresa Sancho Pascua	255
16.	<i>Espiritualidad y género en la experiencia pentecostal</i> Elida Quevedo	279
IV.	TESTIMONIOS Y EXPERIENCIAS	
17.	<i>Segundo encuentro-taller de profesoras de teología de América Latina y el Caribe</i> Irene Foulkes	297
18.	<i>Mujeres cristianas celebrando la vida: a propósito de los rituales ecofeministas</i> Sergio Abreu	307
19.	<i>Entrevista a Rigoberta Menchú</i> Colectivo de Revista Alternativas	321
	Recensiones	329
	Títulos publicados de Alternativas	335



PRESENTACION

No es fácil hacer una presentación de este número de **Alternativas** por dos razones: La primera, por el tema mismo. Ofrecer una edición dedicada a la mujer era algo esperado por amigos y amigas de la revista, sobre todo por aquellas que están en el origen de este proyecto. No ha sido nada sencillo animar la coordinación de una publicación tan amplia y variada como la que brindamos. Y la segunda razón es el significado mismo del tema en el campo de la reflexión teológica y de la vida de las iglesias. Por estos motivos no nos atrevemos a extendernos en la *Presentación*, simplemente ofrecemos a los lectores el rico y abundante material de este número para que sean ustedes los que hagan su propio juicio sobre los trabajos presentados.

Nos satisface mucho ofrecer en la primera parte un conjunto de estudios serios y ampliamente documentados sobre aspectos destacados en la exégesis en torno a textos bíblicos muy significativos para este tema de la mujer, proponiendo con ello nuevas referencias a la reflexión teológica. La mayoría de las firmas son de mujeres, y nos alegra presentar un conjunto de trabajos innovadores para entrar a la lectura de la Palabra revelada desde esta perspectiva.

En la segunda parte, más dedicada a la reflexión teológica, ustedes mismos pueden hacerse una idea del valor y el alcance del contenido de los artículos. Los temas son sugerentes. Tanto el recorrido que Pilar Aquino hace por los principales documentos de la Iglesia latinoamericana para entrar en el tema de la mujer, como las reflexiones de Ivone Gebara en su artículo sobre ecofeminismo, son retos que nos invitan a entrar creativamente en una nueva etapa de la reflexión teológica.

En la tercera parte presentamos un conjunto de reflexiones en torno a la espiritualidad, mejor dicho a las espiritualidades, desde la experiencia femenina. Un campo abierto en el cual

la mujer ha tenido un papel destacado en la vida y en la historia de la Iglesia, aunque no siempre reconocido y valorado adecuadamente. Y cerramos el número con un conjunto de testimonios y experiencias que enriquecen, sin duda alguna, los ejes temáticos.

La mentalidad patriarcal ha forjado todo un conjunto de juicios sobre la mujer, y tales creencias se hallan tan arraigadas en nuestra conciencia, condicionando nuestra forma de pensar hasta tal punto que muy pocos de nosotros estamos dispuestos a reconocerlo. Esta publicación nos invita a tomar conciencia de un proceso ya iniciado y con hondas raíces en muchos aspectos sobre el tema de la mujer.

Sólo nos queda agradecer a todos, especialmente a todas las que han participado para que la publicación se realizara. Es un número deseado, y de algún modo exigido por aquellas mujeres presentes desde el origen en el proyecto de la publicación de **Alternativas**. La Coordinación de la revista está interesada en aportar desde este espacio a ese proceso que, a contrapelo del sistema y de las referencias culturales, va alimentando un pluralismo capaz de permitir el surgimiento de la creatividad necesaria para encontrar caminos de sobrevivencia común de aquellos movimientos que desde la tradición profética saben enfrentar los desafíos en el arriesgado campo de la creación de un mundo más igualitario y sensible a la dignidad de la persona, ya sea hombre o mujer. Una pregunta brota espontáneamente: ¿Cuál será el futuro del cristianismo en este proceso? El hecho es que muchas comunidades quieren ser fieles al movimiento humanista de Jesús y a la tradición profética del evangelio con sus altibajos a lo largo de la historia. Con ellas nos identificamos en estos tiempos de penumbra y de silencio muchas veces forzado.

La Coordinación

I. ACERCARSE DESDE LA BIBLIA

"FORMO YAHVEH DIOS AL SER HUMANO COMO POLVO, DEL SUELO"

J. Severino Croatto¹

El objetivo de esta contribución no es tanto el hacer una exégesis completa de Génesis 2, cuanto el de precisar algunos aspectos de traducción y de comprensión de un texto importante por las derivaciones que tuvo en la teología cristiana, especialmente en la teología sobre la mujer.

1.- ¿Cómo está compuesto el capítulo?

Desde un estricto análisis literario se pueden reconocer en Génesis 2 dos mitos, uno central (2, 5-17) y otro subsidiario (2, 18-24), con dos suturas redaccionales (vv.4 y 25). De esta forma:

¹ Nota de la casa editorial: Anotamos la dirección electrónica del autor por si acaso quieren hacerle alguna consulta de términos que aparecen en el artículo: seroattofr@coopdelviso.com.ar

² VA complemento de este estudio -sobre Génesis 3- es: "¿Quién pecó primero? Kstudio de (ictiosis 3 en perspectiva utópica": RIBLA 37 (2000: 3).

1.1. 2,4 es un eslabón redaccional que une los dos relatos¹. Es impropio dividir el versículo en 4a (S) y 4b (Y), como hacen todas las versiones modernas. El léxico verbal (también en 4b) pertenece totalmente al relato de 1, 1-2; 3, mientras que el nombre divino es propio de 2, 5-3; 24, desapareciendo luego. El v.4 es, en verdad, una simple sutura redaccional que une los dos relatos creacionales, debida sin duda a la mano sacerdotal que estructura y conforma el Pentateuco, o al menos el Tetrateuco (Génesis a Números).

1.2. 2, 5-9a [9b] [10-14] 15-16 [17] es el mito propiamente tal de la *formación* del ser humano. Elementos que el texto destaca:

- * La carencia de vegetación (v.5a).
- * La ausencia del ser humano labrador del suelo (v.5b) y administrador del agua (¡v.6!).
- * La "modelación"⁶ del ser humano tomado de la tierra laborable, vivificado con el soplo divino (v.7).
- * La plantación por Yahveh de un habitat adecuado -el *gan* - con plantas (vv.8-9a) [y agua fluvial -no hay lluvia- según el agregado redaccional de los vv.10-14].

⁵ Para los argumentos completos, el. **Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24**, Buenos Aires. La Aurora. 1986. 32.

⁶ Sobre esta estructuración, el, lo ya publicado en "*Ilxodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco*", **Estudios Bíblicos** 52 (Madrid. 1994) 167-194; en forma más simplificada. "El propósito querigmático de la redacción del Pentateuco. Reflexiones sobre su estructura y teología": **RIBLA** 23 (1996/1)9-16.

Kstc versículo siempre trajo problemas a la exégesis. Parece incoherente en el contexto, o innecesario, todo cambia si se lo entiende como la terminación de la frase de 5b. que alude a la ausencia del ser humano "para labrar el suelo y hacer subir (el agua de) manantiales desde la tierra e irrigar toda la superficie del suelo". Sin el ser humano, el agua de ríos y fuentes no es aprovechable.

"Kl verbo usado (*vasar*) describe la actividad del alfarero como artista (en este caso Yahveh).

Hay que insistir en que el texto no habla de ningún **jardín**, menos de un "paraíso", fueron los alejandrinos que tradujeron los libros hebreos al griego (los I.XX) quienes "helenizaron" el texto, introduciendo el vocablo *pariideisos* (que, por otra parte, no es griego sino persa, con otro sentido en su origen), cargándolo semánticamente con la idea de un lugar feliz originario, luego perdido (el "paraíso perdido"). Kn el texto hebreo no hay ninguna idea de un "paraíso" perdido, como ha pensado la tradición cristiana posterior. Kn la perspectiva bíblica no puede haber un retorno a un momento originario, sino que toda esperanza se expresa por el *futuro*, más importante que el pasado. Kl *gan* de Génesis 2 no es

* La colocación de los humanos en ese lugar para "labrar el suelo-guardarlo" (v. 15), con la orden de comer de todos los árboles (v. 16; el texto parece "recordar", desde el punto de vista redaccional, a 1, 29, cuando Elohim entregaba todo vegetal a los humanos como alimento)⁸.

El mito está completo con los vv.5-9a. 15-16. "Cierra" bien, con los elementos necesarios: la ausencia de vegetación (v.5) será llenada precisamente por el ser humano, formado "para labrar el suelo (la '*adama*')" (vv.5b. 15b). Falta que comience a trabajar el suelo, cosa que el texto no confirma. Por algo debe ser.

Se reconoce, por lo tanto, un mito cerrado en los vv.5-9a. [10-14]. 15-16. En el contexto presente, no obstante, este mito de la modelación de los primeros seres humanos es sólo parte de un mito mayor, el de la *transgresión* (3, 1-19) y de una cadena mitológica aun mayor que va hasta por lo menos 4, 16 ó 4, 26 (conjunto "yavista")⁹. Dado que los mitos del cap. 2 están orientados a los episodios que siguen, el redactor añadió con buen tacto literario una mención de dos árboles simbólicos en el v.9b¹⁰, y de la prohibición de comer de uno de estos dos (v.17). Sólo así el primer mito cierra en el v.17, en lugar del v.16. El mito del árbol de la vida, por otra parte (3, 22-24), previsto en 2, 9b, cierra el ciclo de 2, 5-3, 24".

tampoco un jardín, sino un lugar con plantas y agua preparado por Yahveh para el ser humano que debe *cuidarlo* y *trabajarlo*, cuidando y trabajando el suelo (la "*dama*").

La diferencia está en que, en 2. 16. Yahveh Elohim "ordena" comer (en 3, 11b. 17a, en cambio, la "orden" se refiere sólo al "*no comer*").

⁹ Para las múltiples y notables correspondencias entre Gn 3 y 4. 1-16, cf. **Exilio y sobrevivencia. Mitos contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Génesis 4:1-12:9**, Lumen. Buenos Aires, 1997. 44-46.

Los árboles "de la vida" y del "conocer lo bueno y lo malo" (en ese orden en 2. 9b; en el orden inverso en el cap. 3) no son árboles reales. El relato tiene que sugerir a qué se refieren. Mientras que los del v.9a. sin nombres propios, son los árboles de que disfrutamos para comer y para la vista, como dice el texto.

" La expulsión del *gan* o huerta en 3. 22-24 no es el castigo por la transgresión (ya realizado en 3. 14-19) sino una medida preventiva de Yahveh para que el ser humano no logre la inmortalidad, como había logrado el conocimiento (v.22b). La presencia del árbol de la vida no necesariamente significa que la inmortalidad (no alcanzada) hubiese sido posible, sino que cumple una función literaria retórica: el breve mito explica que la inmortalidad para los humanos es inimaginable. Ks inconsistente la interpretación de J.-M. Husser. en el sentido de que

1.3. El mito de la aparición de la mujer como "diferente" del varón (2, 18-24). Este mito de la "construcción" (ver más abajo) de la mujer (vv. 18-25) se compone, en realidad, de tres breves submitos:

- a) La aparición de los animales (vv. 19-20).
- b) La "construcción" de la mujer, propiamente (21-23).
- c) El origen del matrimonio (v.24).

1.4. El complemento redaccional del v.25, que introduce el capítulo 3¹². Con un sutil juego de palabras (v.25, los dos estaban desnudos [*'arummim*] y 3,1a, la serpiente era astuta [*'arüm*]), se oponen dos formas de "desnudez", la física y normal (2, 25) y otra simbólica (3, 7a; 10b; 11). Esta desnudez simbólica es clave en la reserva-de-sentido del texto¹³.

Hecha esta ubicación literaria de los distintos componentes del cap. 2, vamos a desarrollar dos puntos exegéticos que hacen a la teología de la mujer.

2.- "Formó Yahveh Dios al ser humano como polvo, del suelo"

El título puede sorprender. El lector no encontrará ninguna versión de la Biblia que contenga esta frase en Gn 2, 7á. Es común leer que Dios "formó al hombre del polvo de la tierra"

había que comer muchas veces de ese árbol para que su efecto fuera permanente: "Entre mythe et philosophie. La relecture sapientielle de Genèse 2-3": *Revue Biblique* 107 (2000) 232-259 (p. 248).

¹² Para una exploración hermenéutica de Gn 3, 1-19 desde la perspectiva de género, ver el artículo señalado en la nota 2.

¹³ Es banal referir estos textos del cap. 3 a la desnudez real, entrando en contradicción con 2, 25 y oscureciendo el sentido de los mismos. El "miedo" *ante Yahveh* (y no la "vergüenza" del uno respecto del otro, cf. 3, 10) muestra que la desnudez es ahora un indicador simbólico de la pertenencia a *otros* Dioses. A través de la sugestión de la serpiente (que representa los Dioses de otras culturas), Israel (representado en el mito por la pareja humana primordial) come del "árbol del conocimiento" (= acepta aquellas culturas con sus modelos divinos, los "Dioses desnudos" de Canaán). Esta interpretación del *referente* extratextual de *lo que el texto dice* en forma simbólica y mítica, está extensamente fundada en *Crear y amar en libertad*, 113-115; 131-135; 173-183.

(RV), "modeló al hombre con arcilla del suelo" {BPD}, "con polvo del suelo" {B.J}, "de arcilla del suelo" (NBE), "del polvo de la tierra" {La Biblia de América}, "entonces el Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo" {Biblia del Peregrino}, *de limo tenu* (Vg).

2.1. Las cosas extrañas que saltan a la vista son:

a) Que la técnica del alfarero no tiene que ver con el polvo sino con la tierra mojada, la que tiene una consistencia que la hace maleable en sus manos' .

b) Que la fórmula normal es "formar (tomando) del suelo" (*yasar min ha'adama*), como en el v.19, cuando el mismo Yahveh forma a los animales.

c) Que en el texto hebreo el vocablo "polvo" está puesto *antes* de la expresión "del suelo" (ver el título de este artículo), mientras que las traducciones, invariablemente, lo suponen *después* de la misma ("formó... *del* polvo del suelo").

d) Para corresponder con las traducciones corrientes, el texto hebreo debería decir: *wayyiser YE 'et-ha'adam min 'ajar ha "'dama*. Pero el que se lee es: *wayyiser YE 'et-ha 'adam 'afar min ha "'dama*. Nótese el desplazamiento de la partícula de origen, *min*.

Puede ser que la traducción latina {*de limo terrae*}, difundida en Occidente durante tantos siglos, haya influenciado la comprensión del texto, aun entre los protestantes, por el propio Lutero¹⁵.

¹⁴ En ese sentido, la Vulgata es coherente. Si no entendió el sentido original de la frase, al menos unificó todo en la imagen del alfarero que hace su trabajo con "el barro de la tierra", y no con "polvo" (!). desviando incluso el significado de "tierra" a ser simplemente el lugar de donde se loma el barro (no traduce "*dama* sino '*eres*') y ya no la materia trabajada.

* La Lulherbibel 1984 (revisión de la Biblia de Lutero de 1534) traduce Gn 2. 7 como "Da machte (iott der IHRR den Menschen aus Hrde vom Acker...". esto es "Entonces hizo El Señor Dios al ser humano de tierra del campo". Esta traducción está llena de inexactitudes: el texto hebreo presenta a Yahveh como un alfarero ("modeló") y no como un artesano indeterminado ("hizo"): la palabra

La única versión correcta del hebreo es nada menos que la más antigua, la de los LXX (*éplasen 'ho theós ton ánlhropon joün upó tés gés*), que responde exactamente al tenor del hebreo, pero que probablemente, por la idea ya establecida y tradicional, se la haya entendido como "formó Dios al hombre con polvo de la tierra", *tomando joün* como acusativo de materia⁶. Es claro, no obstante, que en los LXX es una aposición a "ser humano" (por eso los dos acusativos, *ánlhropon* y *joün*). Exactamente como en el original hebreo, el texto dice que Yahveh modeló al ser humano "como polvo" (su constitución o esencia), y sólo después se completa con el origen terroso ("del suelo", con la partícula de origen *min/apó*).

Es el único sentido posible. Y veremos cuan coherente es, a diferencia de las traducciones milenarias que han pervertido la idea central del texto⁷.

Preguntemonos ahora por el sentido de esta descripción antropogónica. Puede ser que en una forma anterior, el mito hablara solamente de una modelación del ser humano "a partir del suelo" (*min 'ha "damá*). Pero ahora, los mitos y sub-mitos de 2-3 tienen una unidad redaccional que los modifica en detalles. Uno de tales detalles es éste. Hay que ir al cierre del mito de la transgresión (3, 1-19) para escuchar la frase que ilumina la referencia al "polvo" en 2,7a:

"tierra" no está en el original: tampoco el vocablo "campo", lodo está cambiado, y ha desaparecido el término "polvo". Kn la traducción original de Lútero leemos "und Gott der Herr machet den Mensehen aus dem Lrdenklos". que es casi lo mismo, con un lenguaje más arcaico. Cf. I). Martin Luther. *Die gan:e Heilige Schrift Deulsch* (Wittcnberg. 1545). Wissenschaftliche liuchgesellschaft. Darmstadt. 1972.27.

No le habría costado a los traductores escribir: *éplasen 'ho theós lón ánlhropon apójoós les gés*.

Evidentemente, no quisieron referirse a un acusativo de materia -tendrían que haberlo inventado, puesto que el hebreo ni siquiera lo sugiere sino "de esencia", si podemos denominarlo así. La interpretación como "acusativo de materia" está instalada en la mentalidad exegética. Cf. últimamente. A. Ibáñez Arana. **Para comprender el libro del Génesis**, Lstella. Verbo Divino. 1999. 33-36 (libro sin aportes nuevos), p.33: "Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo".

Lo hemos destacado también, frente a traducciones ingenuas modernas, en "On the Semiotic Reading of Génesis 1-3: A Response from Argentina": *Semeia* 81 (2000)471-494.

- a Hasta que vuelvas
- b al suelo,
- c porque de él fuiste tomado;
- c' porque *polvo eres*,
- b' y a polvo
- a' volverás.

Igual que en 2, 7 -pero en orden inverso, para formar un quiasmo a distancia- la "*dama* es el lugar de origen, pero el polvo es la constitución misma del ser humano. Es evidente, por lo tanto, que 2, 7 es una prolepsis de 3,19b. Hasta se puede detectar un quiasmo mayor, que sirve al mismo tiempo de *inclusio* de toda la secuencia de 2, 7 hasta 3, 19:

- a Formó Yahveh Dios al ser humano *como polvo*,
- b del *suelo* (2,7).
- b' Hasta que vuelvas al *suelo*, porque de él fuiste tomado;
- a' porque *polvo eres*, *ya polvo* volverás (3, 19b).

No suele ser observado que el texto hebreo no dice "a/polvo volverás" (todas las versiones consultadas), sino -sin artículo definido- "a polvo volverás" (*'el 'afar* y no *'el ha'afar*). El autor del texto sabe que el "polvo" no es la materia *de la que* es formado el ser humano, sino su condición más íntima, en su vida y después de ella, en el *she 'ol*. El verbo "volverás", por otra parte, tiene el matiz de "te convertirás", más que de lugar adonde se vuelve. Es curioso, además, pero coherente, que la expresión "porque de él fuiste tomado" valga solamente para el origen "del suelo" (v.19a(3). No existe el complemento "al polvo volverás *porque de él fuiste tomado*". El polvo, en efecto, no es ni la materia *con la cual* Yahveh hace al ser humano (como lo es el suelo húmedo), ni un *lugar* al cual se vuelve (que, en todo caso, sería más natural), sino un símbolo de la condición *mortal* de los humanos. La muerte está predeterminada en su misma constitución "como polvo" (2, 7a), que se manifiesta luego en la realidad del sepulcro (desintegración del cuerpo) o del *she 'ol*, un lugar representado simbólicamente como polvoso.

Toda esta riqueza, tanto simbólica como literaria (redaccional) se borra en las lecturas corrientes¹⁸. Y los comentarios la pasan por alto¹⁹.

Hay un argumento adicional en apoyo de nuestra interpretación. Es la idea de que el habitat de los muertos es un lugar de polvo. En el mito ugarítico de *La lucha de Ba'alu contra Yammmu* se describe ese lugar como "de polvo" (ug. 'pr = heb. 'ajar) por el que no se puede andar .

2.2. ¿Un varón o el ser humano? Es tradicional entender que, de acuerdo con el segundo relato de la creación (Gn 2, 4-25), Yahveh-Elohim creó en primer lugar a un "hombre" (varón), del cual, más adelante, sacó una costilla para formar una "mujer"²⁰. A esta representación hay que hacer las siguientes observaciones:

a) Normalmente, los mitos de origen no suponen esa duplicación. El ser humano es visto como "hombre y mujer". No tiene sentido un mito que narre la creación de un varón, si no es como un episodio que será completado con otro, sobre la mujer. No es el caso de Génesis, por cuanto, según vimos, el mito de 2, 5-16 [17] es un mito de por sí cerrado, que no necesita de otro.

¹⁸ In su comentario clásico Cl. Westermann. (*Genesis*. BK/AT 1/1: Neukirchen-Vluyn. Neukirchener Verlag. 1976\ 277. nota desconcertado que falta el término técnico esperado, *jomer* ("barro/arcilla", el". Is 45. 9b). en lugar del actual 'ajar "polvo" que. sin embargo, entiende constantemente como sinónimo de "tierra" ("aus Krde oder Ton"). Aparte de esto, insiste en que se trata de un acusativo de materia, remitiendo a la gramática hebrea de (*jesenius-kautsch* 117 hh.

¹⁹ Julie (jalambush. "'Adam from ''dama, 'issa from 7x. Derivation and subordination in (genesis 2. 4b-3. 24". en M. Patrick Graham -William P. Hrown-Jeffrey K. Ruan (eds.). *Ilislorv and Interpretado»: lissays in Ilonour of John II. llaves*. Shelllled Academia Press. 1999. 33-46 sabe que el ser humano "es polvo" ("because he is dust". p. 41). pero al referirse a 2. 7 vuelve a la representación tradicional pero inexacta ("... return to thal dust from which he was formed". p.40).

²⁰ CT (i. Del Olmo l.ete. **Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ilgarit**, Madrid. Cristiandad. 1981. 158.

Un eco. nefasto por cierto, de esta falsa lectura, es el que se escucha en I Tin 2. 13 ("Adán fue modelado el primero, después Kva"). Ver. para la deconstrucción de este texto, el artículo de Cristina Conti. *"Infel es esta Palabra. I. Ti-moteo 2. 9-15": RIBLA 37 (2000:3).*

Más bien, nuestro texto trata de la creación *del* ser humano, o de "seres humanos", varias parejas de humanos. Como cuando en 1, 20 Elohim crea el 'óf, no habla de *un* ave sino de los animales volátiles. Es lo que se lee casi invariablemente en los mitos de creación, por ejemplo los de Mesopotamia:

'Cuando Marduc oyó las palabras de los Dioses su corazón (le) urge a efectuar obras artísticas. Abriendo la boca, se dirige a Ea para comunicar el proyecto en su corazón concebido: "Amontonaré sangre y crearé huesos; estableceré un *ser humano*; 'hombre' se llamará. En verdad, un ser humano crearé; él se encargará del servicio de los Dioses, para que éstos puedan descansar"".

^{18<}Ya que está presente [Belet-ili, la Diosa del nacimiento] que la Diosa-del-nacimiento cree {*linnima*, de *banü*) descendencia (?), que la labor (*shupshikku*) de los Dioses el hombre lleve". Llamaron e interrogaron a la Diosa, la partera de los Dioses, la sabia Mami: "¡Tú eres la Diosa-del-nacimiento, creadora de la humanidad (*bániyat awilüti*),

"crea al Hombre (*binima lulla*); que él cargue el yugo, que cargue el yugo impuesto por Enlil, que la labor de los Dioses el hombre lleve"" .

En los dos mitos mesopotamios y en el bíblico, la creación del ser humano está en relación con una *Junción* que éste debe cumplir en el mundo. Ahora bien, funciones como servir a los Dioses (*Enuma elish*), cargar el yugo de los Dioses, o sea, soportar los trabajos pesados (*Atrajasis*), o labrar el suelo (Gn 2), son tareas de la condición humana, no de varones específicamente.

"" *Emana elish* (poema babilonio de la creación), tableta VI: I-8.

" Mito de *Atrajasis*. tableta I: 189-198. Kn la recensión asiria de este mito, la sabia Mami "recortó catorce tro/os de arcilla, colocó siete trozos a (la) derecha. > otros siete a (la) izquierda.... siete (Diosas) crearon varones, siete crearon mujeres..." (I: 256ss).

Este es un excelente argumento para comprender que en Gn 2, 7 el 'adam es un colectivo que designa al ser humano en general, hombres y mujeres.

b) La aparición de la "mujer" puede ser, en algunas culturas, objeto de mitos especiales. Hay un largo relato toba (noreste de Argentina) sobre el advenimiento de las mujeres, desde el cielo, primero como ladronas de la comida de los varones, luego forzadas a quedarse aquí abajo como sus compañeras". Nada empero se dice sobre su propio origen; el mito sólo habla de su aparición en la tierra.

Al leer o escuchar este mito, se entiende que antes había sólo varones sobre la tierra. Pero no es así cuando se lee el otro mito sobre Metzgosché, el toba arquetípico:

Metzgosché es más antiguo que ningún paisano; es más antiguo que nadie, es el primer toba que hubo sobre la tierra. Antes que Metzgosché no había ni paisanos ni cristianos, no había nadie²⁵.

El relato sigue hablando de Metzgosché como iniciador de la gente en sus usos culturales (pescar, mariscar, sacar miel). Es evidente que está hablando de los seres humanos -en este caso, los tobas- como tales, y no de varones solos.

Algo semejante sucede en la Biblia. El cap. 2 está armado en función del 3 (redacción). En este capítulo se necesitan dos actores humanos separados y complementarios. En tal sentido, el mito de 2, 5-16 [17] no introduce armoniosamente el mito, independiente en origen, de la transgresión. El relato de la aparición de la mujer (2, 18-24 [25]) servirá entonces de puente. Pero el de 2, 5-16 [17] se refiere, de*por sí, al ser humano genérico, no al varón.

²⁴ Existen dos versiones parecidas, tal vez relecturas de un mito antecedente que se fue perdiendo. Textos recogidos por H. Cordeu. "Aproximaciones al horizonte mítico de los tobas": RUNA XII :1-2 (1969-70) 67-176 (p. 143ss. relato N° 10); E. Palavecino. "Mitos de los indios tobas": *ib.* 177-197 (cf. p. 185s).

²⁵ H. Cordeu. 152.

Existe, con todo, otra razón para separar los dos mitos, cada uno con su intención peculiar. Un mito no cumple funciones literarias sino de interpretación de realidades. Si los hebreos elaboraron un mito sobre el advenimiento *de la mujer*, la razón esencial está en que quisieron "remontar a los orígenes" aspectos del ser y del quehacer de la mujer que no eran destacados en el mito genérico de 2, 5-16 [17]. Por ello debemos analizar luego aquel importante relato.

c) Sólo cuando se lee el mito de la mujer "después" del de la formación de los seres humanos, queda la impresión de que en éste se trataba, en realidad, sólo del varón. Pero no es la intención del redactor/autor del texto actual suscitar tal impresión, que más bien se origina en no comprender este mismo segundo relato, sobre la aparición de la mujer. Una lectura crítica del texto mostrará nuevos matices de sentido justamente si la obra antecedente de Yahveh no es la de sólo un "varón" previo, sino de un '*adam* genérico.

3.- La "edificación" de la mujer (Gn2,18-24 |25J)

Este mito no se superpone con el primero, sobre la modelación del ser humano. Ya lo observamos una y otra vez. El mito, en efecto, explica la instauración de las realidades *como son*, destacando más bien las diferencias, porque éstas exponen la *identidad* de cada cosa. Pues bien, la mujer es un ser humano (y por ello está incluida en el relato anterior), pero tiene muchas características propias, en su cuerpo, en su modo de ser, en su relación con la procreación. De ahí que el mito genérico de 2, 5-16 [17] estaba destinado a explicar la función de los seres humanos en el mundo ("labrar el suelo"), mientras que el de 2, 18-24 [25] quiere mostrar el origen de la mujer *en cuanto tal*, y en sus *funciones* específicas en el mundo. Dos aspectos relevantes, que el análisis que sigue buscará clarificarlos. Todos los detalles del texto, sobrio como es, son importantes.

3.1. El v.18 es el inicio motivador, que ya supone que los tres sub-mitos (ver 1.3) están "intratextualizados" en uno solo. El

v.25 cerrará el relato, tanto en forma anafórica (refiriéndose al menos a los dos últimos sub-mitos) como catafórica (hacia abajo o adelante, como sutura con el cap. 3).

3.2. El texto total, diagramado, tendría esta disposición:

¹⁸Dijo Yahveh Dios:

No es bueno que el *'adam* esté solo.

Le voy a hacer *una ayuda que le corresponda*.

¹⁹*Formó* Yahveh Dios *del suelo* todos los árboles del campo,

y todas las aves del cielo,

y (los) llevó al *'adam*

para ver cómo los llamaría

(todo lo que nombrara el *'adam*,

ser viviente, ése sería su nombre).

²⁰Y el *'adam* puso nombre a todos los animales

(domésticos),

a las aves del cielo

y a todos los animales del campo;

mas para el *adam* no encontró *ayuda que le correspondiera*.

"Luego hizo caer Yahveh Dios un letargo sobre el

'adam, que se durmió;

tomó uno de sus dos lados"⁶, y cerró con carne en su lugar.

²²Y *edificó* Yahveh Dios la costilla que había tomado del *'adam* en (forma de) mujer,

y la llevó al *'adam*.

"Y dijo el *'adam*:

"Esto por fin es hueso de mis huesos y carne de mi carne";

a *ésta* se la llamará "esposa" (*'issá*) porque del esposo (Yv) fue tomada *ésta*.

~⁴*Por eso* el esposo deja a su padre y a su madre, y se adhiere a su esposa, para ser una sola carne.

" Estaban los dos desnudos, el *'adam* y su mujer, sin que se avergonzaran.

²⁶ Sobre la traducción corriente "lomó una de sus costillas", ver más abajo.

3.3. Es evidente desde el comienzo que la "ayuda correspondiente" (lit. "como frente a frente") apunta a algún tipo de complemento especial, que no es cubierto por la formación de los animales (vv. 19-20), por más que éstos sean una ayuda necesaria al ser humano, sobre todo si -en el contexto "yavista" de esta tradición- se trata del campesino, del labrador del suelo.

No debemos motivarnos demasiado pronto sobre el sentido de "ayuda". Si se proyectan al texto los prejuicios sociales sobre el papel de la mujer en la familia y en la sociedad, es fácil deducir que nuestra narración habla de la mujer "servidora" del varón, sobre todo cuando se lee el mito anterior como de la formación de sólo el varón. ¿Quién "ayuda"? Quien tiene capacidad o poder *superiores* a los del ayudado. Que Yahveh sea "ayuda" (*'ezer*) lo dicen numerosos salmos y la onomástica (Eli'ézer, 'Azaryahü, 'Ezra¹ (arameo = Esdras). Y nadie piensa que él sea inferior por ello. Todo lo contrario. Pero es cierto que en nuestro lenguaje corriente un "ayudante" es un inferior.

Lo importante, en nuestro texto, es la precisión de la ayuda como "correspondiente". La única manera de entender ese matiz será analizar el cómo de la aparición de la mujer.

3.4. Dado que el vocablo hebreo *se/a'* significa "costilla", pero también "lado" (se dice de los lados de una montaña, o sea de una "ladera", como en 2 S 16, 13), tratemos de ensayar una lectura coherente a partir de esta última significación.

La operación que hace Yahveh consiste en dividir al *'adam* originario en dos, de tal modo que las dos partes resultantes sean "iguales" pero al mismo tiempo diferentes, y *simétricamente* diferentes. Esta última idea queda bien expresada en la exclamación del (ahora) varón en el v.23:

"Esta por fin es hueso de mis huesos y carne de mi carne";

a ésta se la llamará "esposa" (*'issá*) porque del esposo (Y.v) fue tomada *ésta*.

Si se observa bien el dicho, con una costilla sacada no se podría llegar a esta afirmación. La costilla es un hueso, pero no es carne. Si regresamos al símbolo del andrógino, no obstante, la frase tiene un excelente sentido. La mujer es *totalmente lo mismo* que el varón.

Pero esto no es todo. Estaríamos sólo en el v.21b. ¿Qué sucede en el 22a?

3.5. "Y edificó Yahveh Dios la costilla que había tomado del 'adam en (forma de) mujer"

Hacemos aquí la misma constatación que respecto del v.7. Muchas veces, las traducciones "no leen" el texto sino que pasan por arriba con los prejuicios de una mala tradición teológica, que luego se hace exegética, o al revés. Veamos algunas versiones de mucha circulación:

"formó una mujer" (B.J)|
 "hizo una mujer" (RV)|
 "formó una mujer" (BPD);
 "formó una mujer" (NBE);
 "formó una mujer" (*Biblia del Peregrino*),.
 "he made into a woman" (RSV);

Sin embargo, la *Lutherbibel 1984* tiene "und Gott der Herr baute ein Weib"²⁷.

Mientras tanto, ¿cómo habían entendido la frase hebrea los LXX y la Vulgata? Más fiel al texto hebreo que muchas versiones modernas, la LXX traduce:

"Y edificó (*okodómesen*) el Señor Dios la costilla, que tomó del Adam, en (forma de) una mujer" (*eis gunaika*). Correcta-

²⁷ Kn la edición original de 1545: "Und (jotl der Ilerr bawet ein Weib aus der Riebe..." (p.28. cf. nota 13). La traducción no es muy precisa, pero acierta en recuperar el verbo "edificar". No es del todo precisa, por cuanto en el texto hebreo lo que Yahveh construye (en realidad "reconstruye") es el lado o costilla que acaba de sacar del 'adam. siendo "una mujer" el resultado de lo que edifica.

mente, "mujer" es el resultado (y era el objetivo) de la acción de Yahveh de "edificar" la parte que había sacado del 'adam.

Exactamente igual es la versión latina de Jerónimo, quien sabía bien el hebreo y el griego:

"Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem ". En el hebreo, el griego y el latín, la acción de Dios se ejerce, invariablemente, sobre la sección sacada del 'adam y el resultado (? / *eis I in*) de la edificación es "una mujer".

Las dos versiones mencionadas traducen correctamente la partícula hebrea /" con un acusativo de resultado (*eis I in*, "en forma de"). Ninguna versión moderna en español lo hace, introduciendo fórmulas que desfiguran totalmente el simbolismo de la construcción, que es esencial en la producción del sentido del texto en ese preciso lugar, como veremos.

¿Dónde se originó tal desvío? Antiguo no es, sin duda, por el control que tenemos de los LXX y hasta de la Vulgata. Por eso también la traducción de Lutero, que al menos preserva el verbo "edificar", es significativa.

Los comentarios del Génesis no nos aportan gran cosa. El modelo de todos sería el de Cl. Westermann²⁸. En general, no se presta atención a la expresión del texto, con su simbolismo de la "construcción" de la mujer. O si no, se lo explica en el contexto de los mitos de creación babilonios y cananeos, donde el verbo *banü* (acádico) o *bny* (*bánaya*, ugarítico) tiene el sentido de "crear", sentido, no obstante, que en el hebreo bíblico se expresa más bien con el verbo *qaná*'.

(*genesis*. 314.

¹⁸⁾

(i. von Rad, **El libro del Génesis**, Salamanca. Sigüeme. 1977. 29. ni menciona nuestro texto.

Kn **Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24**, Dueños Aires, La Aurora. 1986. 84 (con la nota 14). se indican varios textos de poemas babilonios y ugaríticos. Ver arriba (bajo 2. 2) la cita del mito acádico de *Atrajasis*.

Así en Gn 4. 1 (Kva dice, al nacer Caín: ""He creado un hombre con Yahveh*"); ver nuestro comentario. *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones conlaculturales en el Pentateuco. Comentario de (lénesis 4. 1-12; 9.* Buenos Aires, Lumen. 1997.

Es más probable, dentro de la tradición bíblica, que el autor de Gn 2, 22b haya optado por el verbo *baná* ("edificar") por sus asociaciones con *bén* "hijo", y con *bayit* "casa". Lo mismo hará más adelante el autor del Génesis, al presentar el caso de la esterilidad de Raquel (30, 1-8). Esta, cuando solicita a Jacob que tome una esclava para procrear, dice "Dame hijos (*banim*)...; que (la esclava Bilhá) dé a luz sobre mis rodillas, así también yo *seré edificada* (*w' 'ibbaneh*) por ella" (v. 3b). Las traducciones desvían del sentido implicado en la asonancia fonética ". Como si, para dar un ejemplo de nuestra lengua, un texto que hablara de "casar" -que se asocia fonética y objetivamente con "casa"- fuera cambiado por "desposar". Los sinónimos, en efecto, son tales sólo aparentemente. El *étymon* -y la experiencia que lo genera- son distintos en uno y otro caso.

Volvamos, por tanto, a la isotopía de la construcción en Gn 2, 22a. El texto es cuidadoso, y muestra una acción divina creadora. Se hubiera podido usar el mismo verbo que en los vv.7 (del ser humano) y 19a (de los animales), o los dos de I, 1-2, 3 (*bara'* y *'asá*). Pero *baná* revela asociaciones propias, como ya se apuntó. Casi como si el texto dijera que Yahveh a la mujer la edificó (*baná*) como "casa" (*bayit*) para que albergara allí (en ella y en la casa) al hijo (*bén*). Recordemos que se trata de un mito. Ahora bien, en los mitos se narra la "instauración" originaria, y por una divinidad, de lo que ahora se percibe como significativo. Por tanto, la acción "fundante" de Yahveh -por el gesto que realiza- genera una relación arquetípica entre la mujer "edificada" (*baná*), la casa (*bayit*) y el hijo (*ben*).

Tal vez por esto el mito termina con una afirmación "etiológica" ("por eso") que siempre ha llamado la atención y que ha tenido mil explicaciones culturales: "por eso" el *'jsh* deja a su padre y a su madre, y se adhiere a su esposa (v.24a). Se esperaría esto *de la mujer*. Pero en el relato se espera justamente lo que

25. Según (jt 14. 19. Melquisedee bendice a Abrahán en nombre de Kl "Klyón. creador (*qóneh*) del cielo y de la tierra". Ver también I'r 8. 21. donde la Sabiduría afirma que "Yahveh me creó (*qanani*). primicia de su camino" (o "de su fuer/a", según el trasfondo lingüístico que se reconozca).

Sin captar el matiz de sentido especial, la *HJ* simplifica con "ahijaré" ("yo también tendré hijos de ella" *R*|| Se interpreta bien, pero se pierde la metáfora de la "construcción".

está dicho: el varón *va hacia la casa*, hacia la mujer *edificada*, para constituir la nueva unidad, después de la diferenciación.

Estas correlaciones son originarias (los mitos remiten invariablemente a una *arjé*), fundadas en el suceso arquetípico relatado en este mito. El mito *supone* la realidad que interpreta, y viceversa, la realidad es "comprendida" como fundada en el acontecimiento narrado. Recordemos una definición de lo que es el mito, y su función: "el relato de un acontecimiento originario, en el que actúan los Dioses, y cuya función es dar sentido a una realidad significativa" .

Otra forma de decirlo: cuando Yahveh divide al '*adam*, lo que "toma" en sus manos es "construido" en una cosa nueva. Lo construye como "mujer" ('*issá*). Con esto surge la mujer.

Se constituye así la *diferencia*; la diferencia funda la identidad. Lo otro, lo que queda, sigue llamándose '*adam*, porque ya tiene su propia identidad "humana" (es de la arcilla, es polvo, tiene el soplo divino, es un "ser viviente", según la información del v.7). Pero todo eso lo es también la mujer, porque antes de ser '*issá*, es '*adam*. Tiene las características del v.7. No es sólo '*adam*, empero, por cuanto lo que era como tal fue "sobredeterminado" como '*issá* por el gesto artesanal del Yahveh-aw.s-*tructor*.

Pero, por otra parte, el '*adam* que tiene las características básicas señaladas en el acto divino inicial del v.7, al relacionarse con la *v.ví*-la novedad que ha emergido- queda también "sobredeterminado" por la relación que surge instantáneamente con ella. Sólo en esa relación aparecerá como *v*, "varón/esposo".

Como su cualidad de *v* es sólo relacional, y no constante, es denominado por lo esencial y permanente, como '*adam*. La mujer es también '*adam*, pero su sobredeterminación como '*issá*, que es constitutiva y permanente, impide que se la denomine '*adam*. Ella será solamente '*issá*.

De hecho, el uno y la otra siguen siendo 'udam. Nunca se dice la 'issa y ha'adam -cf. v.6 -pero sí al revés, porque el varón no tiene identidad propia sino en relación con la esposa.

Esta es la coherencia del texto.

3.6. El cierre del mito propiamente tal de la edificación de la mujer (el v.24) tiene la forma "etiológica" de las conclusiones normales de los mitos ("por eso"). Lo que viene después del "por eso" es, en realidad, lo que el mito quiere "significar" e instaurar:

Por eso el esposo deja a su padre y a su madre,
y se adhiere a su esposa, para ser una sola carne.

El mito explica no sólo la atracción de los sexos (el amor como vuelta a la unidad primordial) sino también por qué los lazos parentales se dejan cuando mujer y varón se encuentran en el amor ("se adhieren"). En el amor/matrimonio se recupera la "sola carne" que se era al principio. Pero fue por la división como se hizo posible la *diferencia* y por lo tanto el amor. Se ama *a otro*. Pero la forma de decirlo es sugerente: no es la mujer que va al varón sino al revés: el varón va hacia "su (futura) esposa"¹¹.

Ella es el lugar de él.

Ella es la "casa" edificada por Yahveh.

listo, que el texto lo expresa en forma llana, es complicado por algunos autores como Julie (ialambush. cuando afirma que לְיָהוָה puede significar (con la particular enclítica de dirección *-cih*) "hacia el varón" (לְיָהוָה). ¡Nada que ver con el texto!

SIN CONTAR LAS MUJERES Y LOS NIÑOS: CUANDO EL PATRIARCADO Y EL IMPERIO SE DAN LA MANO

Nancy Cardoso Pereira

¿Cuáles serían los motivos y las consecuencias de las políticas neoliberales que asolan nuestros países para las mujeres? Lo que, según la nueva estrategia mundial capitalista, sería programático en relación a los papeles y funciones desempeñadas por las mujeres de las clases trabajadoras, pero también las mujeres de las comunidades excluidas y su soledad, violencia y pobreza creciente.

Junto aquí algunas ideas que tratan de articular el nuevo orden económico con el nuevo orden patriarcal. Todas y cada una de las políticas del neoliberalismo tocan de modo dramático la vida de las mujeres y refuerzan los mecanismos de opresión y dominación en cada país y cultura arrasada por los valores del mercado neoliberal.

El capital y el patriarcado, que tienen sus intereses representados en el neoliberalismo y sus políticas, tienen como programa en cuanto a las mujeres:

1.- Aumentar la explotación de la fuerza de trabajo de la mujer en todos los sentidos: en casa, en el trabajo informal, en la fábrica, en la prostitución...

2.- Aumentar la explotación sexo-reproductiva de la mujer tanto con políticas de restricción autoritaria de la natalidad -en el caso del 3º y 4º mundo- como de motivación del aumento de la natalidad -caso de los países del 1º mundo.

3.- Aumentar la explotación sexo-afectiva para aumentar la capacidad de absorción y canalización de frustraciones y de tensiones de las masas a través de la institución familiar en sus variantes y del mantenimiento de los mitos del amor romántico y del amor materno. Las transformaciones en el marco del neoliberalismo tensionan y potencian conflictos y frustraciones colectivas e individuales. La familia continúa siendo reforzada como espacio fundamental de control de la violencia y de las crisis. Se presentan dos posibilidades: la sobrevaloración de la casa, de la mujer, de la madre como aquella que tiene sensibilidad para acoger y ayudar a enfrentar crisis, haciendo recaer sobre las mujeres un papel familiar y social de receptáculo de conflictos y vaciándolas como sujeto también en conflicto; o el desahogo de las tensiones y frustraciones en forma de violencia doméstica y sexual -contra las mujeres y los niños-, que van creciendo tremendamente en todo el mundo. Alcoholismo, drogas, marginalidad, cárcel... son fenómenos que golpean a las familias pobres y que engendran un malestar y una miseria afectiva que recae de un modo o de otro sobre las mujeres.

4.- Con su objetivo de aumentar los beneficios y privilegios enriqueciendo a las minorías poseedoras del capital y de los bienes, el neoliberalismo necesita endurecer las condiciones de explotación del trabajo, debilitando a las clases trabajadoras y sus organismos de representación, legitimando -en nombre de la sustentabilidad económica- el creciente desequilibrio en la distribución de riquezas. Estas políticas golpean de modo especial a los sectores más frágiles de las sociedades: niños y niñas, ancianos y ancianas, personas portadoras de deficiencias y enfermos en general, cultural y concretamente atendidos, a nivel de familia y de servicios, básicamente por el trabajo femenino.

5.- Las políticas de ajuste del neoliberalismo -dictadas por el FMI y similares- exigen una serie de medidas socioeconómicas que pasan por la privatización de empresas estatales de infraestructura, reducción de los gastos estatales o gastos públicos, lo cual lleva aparejada la destrucción de los servicios sociales, asistenciales, educativos, sanitarios. Tal proceso castiga de forma directa a las mujeres, que tenían en las políticas sociales formas compensatorias de la explotación del trabajo y del salario mínimo. En la práctica estos ajustes acaban significando dramáticamente la destrucción de importantes e insuficientes conquistas de los movimientos de mujeres y de las clases trabajadoras: salas cuna, centros de salud, de cultura...

6.- Este proceso se hace acompañar de las intenciones de desprotección y desregulación de las formas de trabajo, lo que el neoliberalismo llama flexibilización del mercado de trabajo. Las conquistas de derechos laborales van siendo eliminadas a partir de la amenaza del desempleo; las cláusulas de protección del trabajador y la trabajadora desaparecen de los contratos, que pasan a ser de carácter temporal y sin registro legal para fines de beneficios sociales y de jubilación. Esta estrategia neoliberal golpea a toda la sociedad pero, en general, son las mujeres quienes serán más presionadas para trabajar renunciando a sus derechos, trabajo informal que puede ser hecho en casa (costureras, montaje de juguetes, venta de productos), lo que triplica la jornada de trabajo de muchas mujeres de las clases populares. Sin políticas de atención a las criaturas, ancianos/as y enfermos/as, la casa pasa a realizar múltiples funciones sin mecanismos públicos de protección y de apoyo. El crecimiento del número de familias gobernadas por mujeres vuelve el panorama asustador.

7.- A nivel cultural se avanza en un proceso de vehiculación de valores y de mitos para las mujeres, a través de novelas, canciones, películas y modas que presentan modelos de alienación para las mujeres, de modo especial para las jóvenes: el mito de la mujer que hace de todo, que prepara a la mujer para el trabajo múltiple; el mito de la madre y su tarea de procreación y de crianza de los hijos/as por amor y con sacrificio; el mito de la mujer como lugar de producción de placer sexual y sus representaciones eróticas y/o pornográficas; la mujer consumidora, aquella que

sabe comprar, economizar y obtener ventajas, funcionalizando el aspecto de organización del consumo de las clases populares.

Estos siete puntos de explotación económica y sexual son simultáneamente lugar de dominación afectiva y cultural que se refuerzan mutuamente y son fundamentales para volver efectivas las políticas neoliberales. Más que nunca, las relaciones de mutua sustentación entre el capitalismo y el patriarcado pueden ser evaluadas e identificadas principalmente cuando se perciben tras el barniz de (pos)modernidad las contradicciones internas de ese proyecto de globalización: la necesidad de protegerse en el mantenimiento de políticas de defensa y militarización necesarias para el mantenimiento del orden mundial (como se ve en el papel asumido por las fuerzas de la OTAN y de la ONU en conflictos y guerras en regiones estratégicas del mundo). Esta ideología agresiva y bélica es el elogio del machismo, del sexismo racista y xenófobo.

El ejercicio de clarificación de motivos y de crítica de las políticas visibles e invisibles del neoliberalismo en la conformación de las mujeres de las clases populares como lugar estratégico de control y organización del consumo, exige una evaluación del imaginario cultural y religioso que sustenta tales representaciones. En esta perspectiva los textos bíblicos y su imaginario pueden ser lugar hermenéutico importante, tanto a nivel del desmonte de las representaciones religiosas del cristianismo que hacen funcional el sistema de dominación, como de un posible campo de experimentación de alternativas. Tratar de descubrir lo que sucede en los periodos de ajustes económicos y sociales, los así llamados periodos de reforma del estado, en relación a las mujeres, puede ser un ejercicio que participe del proceso de crítica y de construcción de alternativas.

En este artículo voy a tomar el libro de los Números como lugar de ejercicio. No es un libro muy presente en el imaginario de nuestras comunidades. Su trama y sus historias no son muy conocidas. Tal desconocimiento encubre un lugar estratégico de identificación de mecanismos de opresión y control de las mujeres. Como parte del Pentateuco, organizado junto con los restantes códigos de leyes, el proyecto del libro de los Números puede

ser un lugar privilegiado para la identificación y el enfrentamiento de mecanismos invisibles de perpetuación de la opresión, en especial de las mujeres.

Sin contar las mujeres, niños y viejos

Si asumimos la comprensión del libro de los Números como *la repetición y la consolidación del proyecto de los sadocitas del segundo templo* narrada en Éxodo 25-40', valdría la pena preguntar e investigar las relaciones sociales de género en ese proyecto de la figura ideal del pueblo de Dios: la comunidad de los hijos de Israel, ordenada alrededor de la tienda y obediente al sacerdote. En esta propuesta, tan bien coordinada y cerrada, la estructura descriptiva (censo, posesión de la tierra, distribución del poder) va a ser interrumpida para insertar algunos relatos de mujeres que pueden ser percibidos como lugar de conflicto social y resistencia al proyecto de totalidad del imperio que instrumentalizaba y daba poder a las élites del 2° Templo y, simultáneamente, configuraba y legitimaba el poder masculino exclusivo.

El libro de los Números también podría ser leído como una propuesta de organización de la vida social en el período pos-exílico. Dentro de los límites de un poder imperial (persa, 538-322; griego, 322-66), que constituía el marco de la vida política y económica de una vasta área geográfica, la reorganización de Judá alrededor del Segundo Templo va a ajustarse al mismo tiempo a las demandas externas y a programar la vida nacional. Si, por un lado, esta propuesta de reorganización en cierto sentido viabilizó la resistencia de la cultura judía en relación con los imperios, por otro lado las propuestas y opciones internas solidificaron procesos que institucionalizaron la minoridad de las mujeres dentro de esa sociedad.

Números propone una sociedad estructurada a partir del Segundo Templo y su personal, valorando de modo explícito las estructuras de poder masculino a nivel familiar y social. El primer

¹ Gallazzi. Sandro: *A sociedade perfeita segundo os sadocitas -Livro dos Números*, RIBLA 23. Vozes/Sinodal. Petrópolis, 1996, p. 161.

censo levantado, en el capítulo primero, enuncia los criterios y las prioridades del programa:

"Hagan el censo de toda la comunidad de los israelitas, por clanes y por familias, contando los nombres de todos los varones, uno por uno. Alistarán, tú y Aarón, a todos los de veinte años para arriba, a todos los útiles para la guerra, por cuerpos de ejército "(Nm 1, 2-3).

La orden viene dada por Dios directamente a Moisés, que comparte su responsabilidad con el sacerdote Aarón, ocupando así la cumbre de la jerarquía, que representa la sociedad organizada a partir de los papeles masculinos: hijos de Israel, sus familias, casa de sus padres, todo hombre cabeza por cabeza, de veinte años para arriba, aptos para la guerra.

La aparentemente bien diseñada estructura y los bien distribuidos poderes van a ser relativizados por algunas narraciones que describen situaciones de conflicto. Los conflictos van a ser básicamente conflictos de disputa del poder, tanto en el ámbito del liderazgo del clero como de la conducción política del proyecto y de la propiedad de la tierra. Cuando las mujeres aparecen en el libro de Números es en el ámbito de estas narraciones de conflicto.

Hay 2 narraciones en especial que revelan el lugar de conflicto de las mujeres:

Capítulo 12, 1 al 16: la revuelta de Miriam.

Capítulo 27, 1 al 1: las 5 hermanas que piden tierra y herencia.

Capítulo 36, 1 al 13: el control de la herencia de las mujeres.

Culpada-Castigada-Excluída

El texto expone un enredo en que los conflictos van desde el más claro (la murmuración del pueblo en el cap. 11), llegando hasta una situación familiar/interna de disputa de poder. Si en

un primer momento el problema es presentado como críticas al casamiento de Moisés con una mujer kusita/etíope (v. 1), la caracterización del conflicto se da en esta expresión: "*¿Es que Yahveh no ha hablado más que con Moisés? ¿No ha hablado también con nosotros?*" (Nm 12, 2).

La pregunta es retórica. En su trasfondo lleva la afirmación de que Dios hablaba directamente con Miriam y Aarón, no habiendo así ninguna exclusividad que legitimase a Moisés como interlocutor privilegiado. Pero el libro de Números defiende un proyecto: un proyecto que pasa por una estructura vertical de sociedad en que la figura de Moisés necesita ser protegida de todas las críticas posibles, garantizando así para cierto tipo de profecía -asociada al Templo, como en el caso de la relación Aarón/Moisés- el protagonismo en el proceso de reestructuración de la vida nacional posexílica.

Si la crítica inicial partía de Aarón y Miriam, el texto intentará también resguardar a Aarón, garantizando para él las funciones sacerdotales en relación a los pecados e impurezas. La narración del capítulo 12 se presta de este modo a moldear y legitimar las dos funciones masculinas básicas del proyecto. Este refuerzo va a darse en el desmantelamiento de la figura femenina, en la deslegitimación de sus reclamos para compartir el poder, en la culpabilización de la mujer y en la justificación del castigo y la necesaria sumisión a los poderes masculinos.

La culpa de Miriam -que pedía el reconocimiento de su trato directo con Dios- va a ser condenada. El texto se va a referir a profetas que se expresan en forma de visiones o de sueños (v. 6). Tales formas de profecía van a ser disminuidas y la relación de Moisés con Dios va a ser sobrevalorada, en un esfuerzo de legitimación de otro tipo de profecía y de las funciones sacerdotales.

Los sueños y visiones son formas inferiores de comunicación de la divinidad que, con Moisés, "*boca a boca habló con e^e j abiertamente y no en enigmas, y contempla la imagen de Yahveh. ¿Por qué p^{Ues}< nan osado hablar contra mi siervo Moisés?*" (Nm12,8).

No se dirá de Miriam que ella no tenía liderazgo o que no fuera profetisa. Lo que el texto va a proponer es la subordinación de la profecía de visiones y sueños -representada por Miriam- y la consolidación de la profecía de palabra (*boca a boca*).

Lo más interesante es que Aarón no será castigado, mientras que Miriam se verá cubierta de lepra: *"Y la Nube se retiró de encima de la Tienda, he aquí que María estaba leprosa, blanca como la nieve. Aarón se volvió hacia María y vio que estaba leprosa"* (Nm 12, 10).

El texto va a preocuparse por articular la función de Moisés con la de Aarón, aislando a Miriam en el campo de la enfermedad y de la impureza -social y ritual. El verso 11 presenta a Aarón ejerciendo su función de sacerdote, desarrollando un ritual sustitutivo y desempeñando el papel de mediador en la relación entre la culpada/impura y Dios/castigador. La mediación va a darse en el establecimiento de los tiempos y espacios de castigo para Miriam: fuera del campamento por siete días.

Los argumentos utilizados por el texto van a pasar por referencias corporales: Miriam como un aborto de su madre (v. 12) y con el rostro escupido por el padre (v. 14). Ambas comparaciones presentan imágenes de sustancias desechables e innecesarias, construyendo así el campo de exclusión al cual Miriam y su memoria van a ser llevadas.

Miriam va a ser excluida (v. 15) del campamento/del proyecto social y religioso basándose en una narración legitimadora y en un proceso de culpabilización. Con dicha narración se relega definitivamente la participación de las mujeres en el Éxodo a acciones embrionarias y episódicas, sin ninguna evolución ni desarrollo.

La Miriam posible hermana salvadora de Moisés (Éxodo 2) y la Miriam líder litúrgica en el canto de victoria (Éxodo 15) no fueron más allá del Sinaí. El Sinaí es el escenario ideal básico para presentar los códigos, los papeles y la estructura de la sociedad del Segundo Templo. La Memoria de Miriam no consiguió traspasar el Sinaí... porque no participó de él. Cuando el libro de

Números retoma el peregrinaje por el desierto interrumpido en Éxodo 19, la sociedad y los protagonismos ya son otros. La profecía y el liderazgo representados por Miriam no sobreviven. El discurso de pureza e impureza pasa a ser fundamental para el control de Miriam/las mujeres. La negación del ejercicio del poder necesita ser eficaz y articulada en la relación narración/leyes.

En el cuerpo de Miriam/las mujeres es donde se va a dar el control social y religioso. Es a partir del cuerpo de Miriam como van a ser tejidas metáforas de enfermedad, culpa y castigo que van a mantener a las mujeres subordinadas a los poderes masculinos -políticos y religiosos.

Perdonadas y anexadas: en el proyecto social y en los discursos

El único lugar en que se puede descansar en este texto es la pequeña referencia al final: *"María quedó siete días excluida del campamento. Pero el pueblo no partió hasta que ella se reintegró"* (Nm 12, 15).

Es una referencia tan frágil en relación a la violencia del discurso y de los acontecimientos narrados que casi no autorizaría una reflexión más amplia. Pero la idea de que el pueblo espera por Miriam, que aguarda su reintegración al campamento para volver a ponerse en marcha, deja percibir una vinculación del pueblo con las posibles prácticas y el liderazgo de Miriam. Este reconocimiento y este pequeño mecanismo de apoyo no son suficientes para superar o criticar la violencia del entramado. Es un pequeño gesto de reconocimiento y de aprecio por la mujer vencida, castigada y excluida. Una pequeña señal de reconciliación que no compromete el proyecto global. Ella regresa al campamento sin algarabía, perdonada pero sin poderes. Regresa para morir en el capítulo 20. Sería posible imaginar que quienes esperaron que Miriam continuara contando sus visiones y sueños continuaron manteniendo su memoria, que podría ser identificada con la profecía de Miqueas: *"¿En que te hice subir del país de Egipto, y de la casa de servidumbre te rescaté, y mandé delante de ti a Moisés, Aarón y María?"* (Mi 6, 4).

La lectura popular de la Biblia y las pastorales populares en América Latina necesitan asumir el compromiso de hacer el censo, de contar, poner los números, hacer valer la presencia y el protagonismo de mujeres y niños/as. Cualquier crítica al neoliberalismo y sus mecanismos de opresión que no sea capaz de reconocer los vínculos entre dominación económica, dominación religiosa y dominación de género acaba reforzando los discursos y prácticas de subordinación y exclusión de las mujeres. No asumir un análisis que integre las relaciones sociales de género significaría continuar reforzando metáforas y símbolos de culpabilización y justificación de la explotación del trabajo, del cuerpo y de la afectividad de las mujeres.

Una dificultad sería la de traspasar el abismo entre el lenguaje descriptivo de los instrumentales sociológicos y político-económicos y el lenguaje narrativo y metafórico de los escritos bíblicos. La primera parte de este texto habla sobre las mujeres de acuerdo con una lógica descriptiva y analítica que hace inviable la deconstrucción teórica. Tal recurso es posible en el análisis del texto bíblico por sus características retóricas y su plasticidad. El desafío sería el de buscar una interlocución de las motivaciones de los discursos, haciendo del ejercicio hermenéutico de la realidad y de los textos un proceso de empoderamiento de las mujeres. No aceptar ser colocada fuera del campamento, del discurso y no simplemente volver a él/hacer parte de él con la cabeza baja y con el permiso masculino.

Esta debe/puede ser la contribución de la hermenéutica feminista de la liberación a las luchas de transformación en el continente latinoamericano: empoderar a las mujeres a nivel de los discursos y representaciones y poner por detrás las retóricas de dominación del mercado y del patriarcado.

En este sentido la Biblia puede ser espacio de re-imaginación de tramas y de creación de proyectos alternativos de sociedad en que Dios hable *boca a boca* con hombres y mujeres. También con los niños/as. Dios con nosotros.

(Traducción de José Luis Burguet)

MUJERES QUE SE INVENTAN SALIDAS

Mercedes Lopes

Por todas partes de América Latina surgen grupos de mujeres que tejen una nueva era de solidaridad desde abajo, con una creatividad impresionante. En este proceso ellas se van descubriendo como mujeres, comparten sus problemas y llegan incluso a sobrepasar los límites impuestos por la socialización que han recibido en la sociedad patriarcal, asumiendo nuevos roles, según las necesidades y los desafíos de la realidad.

Este sorprendente tejido de solidaridad, que inventa alternativas para la sobrevivencia económica, se da también en otros niveles de la vida, e incluso en la relectura bíblica. Es justamente esta práctica solidaria y liberadora la que nos está ayudando a encontrar un nuevo paradigma para leer la Biblia desde la óptica de género. Vamos descubriendo que en realidad no somos inferiores a los hombres, sino que es la sociedad patriarcal la que ha establecido patrones sobre lo que significa ser hombre o ser mujer¹. Estos patrones privilegian a los varones, limitando el

¹rene l'oulkes en *Pablo, ¿un militante misógino?*, RIBLA N° 20, p. 151 dice: 'Nuestra sociedad occidental (con la Iglesia cristiana como cómplice) arrastra una larga y a veces brutal historia, que perdura hasta hoy, de desvalorización y marginación del género femenino. Se ha desarrollado una sociedad de tipo patriarcal, en que un reducido número de hombres aventajados gobierna sobre los

desarrollo pleno de nuestro ser persona y el ámbito de nuestra actuación en la sociedad y en la iglesia. Somos desafiadas a recrear nuevos patrones de comportamiento que no limiten nuestros roles y que posibiliten relaciones de intercambio y compañerismo entre varones y mujeres, sin una jerarquía de poder masculino excluyente.

Utilizamos el paradigma de género tanto para el análisis de la realidad como para el análisis de los textos bíblicos producidos por las comunidades en cada época y cultura. Los textos reflejan la situación de las comunidades que los han producido y nos permiten reconstruirla con sus historias y sus tradiciones, sus enfrentamientos internos y externos, su experiencia de fe y sus opciones. El paradigma de género nos lleva también a preguntarnos por el rol de las mujeres en estas comunidades, su condición y sus posibilidades. Usando esta herramienta y partiendo de mi propia experiencia como mujer, haré una lectura de Mt 1, 1-17.

1.- Algunas preguntas que me plantea el texto

El evangelio de Mateo y todo el N.T. comienza con una genealogía. ¿Qué Buena Noticia está por detrás de esta lista de antepasados de Jesús? Son 17 vv. de puros nombres, con varias repeticiones. La mayoría son nombres de hombres. Sólo aparecen cinco mujeres, cuatro del A.T. y María, la madre de Jesús.

¿Cuál es el mensaje que el evangelista quiere transmitir a su comunidad a través de esta genealogía? ¿Qué preguntas habría sobre el origen de Jesús y sobre sus seguidores en el ambiente donde vivía la comunidad de Mateo? ¿Por qué el evangelista incluye a estas cuatro mujeres, cuando en las genealogías judías sólo importaban los varones? ¿Por qué Mateo elige a estas mujeres, omitiendo a otras que eran mucho más conocidas en la tradición bíblica? Para intentar responder a éstas y otras preguntas

demás hombres y todas las mujeres, negocia con el trabajo ajeno, inculca este sistema en la mente de toda la gente y oficia en el culto que legitima este orden".

voy a seguir algunos pasos, iniciando con una breve reconstrucción de la comunidad que genera el evangelio de Mateo.

2.- La comunidad de Mateo

La investigación bíblica ubica la comunidad cristiana que generó el evangelio de Mateo en Siria, una región donde "predominaba sin duda el judaísmo de los escribas"¹. Después de la destrucción de Jerusalén, en el año 70, los fariseos y escribas reorganizan el judaísmo alrededor de la observancia estricta de la ley y acaban expulsando de la sinagoga a los judíos que han aceptado a Jesús. Esto genera en estos judíos convertidos una profunda crisis de identidad con relación a su historia. Ellos ahora están totalmente separados del pueblo de la promesa. Es para ellos para quienes Mateo escribe su evangelio, ayudándoles a reencontrar su verdadera identidad como cristianos de raíces judías.

En la comunidad había también presencia de gentiles. El evangelista elabora su genealogía para afirmar que Jesús es una Buena Noticia tanto para los judíos como para los gentiles. Jesús es el hijo de David, y por lo tanto es el Mesías esperado por los judíos. Es también hijo de Abraham, por quien serán bendecidas todas las naciones de la tierra (Gn 22, 18). En Jesús Dios ha cumplido su promesa a los judíos y a los gentiles.

2.1. Los conflictos que enfrenta la comunidad

Se puede notar el conflicto serio que la comunidad ha vivido con el judaísmo farisaico en la declaración que hace el evangelista al principio de su obra. En Mt 5, 17 Jesús enseña y

¹ Eduard Schwizer y Alejandro Diez. Macho, **La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto**, lid. Sigüeme. Salamanca, 1974, p. 33. Cf. Raymond Brown. **El nacimiento del Mesías**. Comentario a los relatos de la infancia. Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, p. 39.

² El hecho de haber aceptado a Jesús no impide que algunos judíos sigan con la mentalidad farisea dentro de la comunidad cristiana. Es decir, el conflicto que vive la comunidad no es solamente externo sino que en el seno mismo de la comunidad hay mentalidades legalistas, influenciadas por la ideología patriarcal.

practica una justicia mejor que la de los escribas y fariseos (5, 17). Este conflicto aparece agudizado en 23, 13. 15. 23. 25. 27. 29, cuando Mateo critica con palabras durísimas a las autoridades fariseas de la sinagoga⁴.

La comunidad de Siria no está enfrentada solamente con conflictos externos sino también con conflictos internos, pues dentro de la comunidad hay falsos profetas a los que el evangelista califica de "lobos disfrazados con piel de oveja" (7, 15). Como Mateo no polemiza contra la predicación profética en su evangelio, sino pone un fuerte acento en lo ético (7, 16-20), se supone que hay un conflicto acerca de la comprensión y la vivencia del proyecto de Jesús dentro de la comunidad. Para Mateo la justicia mejor consiste en el amor eficaz (7, 12), que es la regla de oro del evangelio. Esto hace pensar que los falsos profetas no serían falsos predicadores, sino un grupo que dejó de vivir la radicalidad del proyecto de Jesús, pero sigue con un discurso teórico sobre sus enseñanzas. Entre los renglones del evangelio de Mateo se puede ver que ni todos los participantes de la comunidad aceptaron el proyecto de Jesús de "un igualitarismo religioso y económico que negaba la estructura jerárquica y patronal de la religión judía y del poder romano"⁵.

2.2. La propuesta concreta de la comunidad

En la comunidad de Siria había personas muy pobres y sencillas. Esto se ve en la expresión directa usada por el evangelista (10, 42; 18, 1-6: "uno de esos pequeños"), para referirse a algunos discípulos y discípulas de Jesús. Esta pobreza era causada por los pesados tributos y otras obligaciones que el imperio romano imponía al pueblo. Era muy dolorosa la situación en la que vivía la gente de las provincias romanas en la época del

⁴Raymond Brown, en **El nacimiento del Mesías**, o.c. p. 40. señala que después del fracaso de la rebelión judía contra los romanos y de la destrucción del templo en 70 d.C, los fariseos alcanzan el poder exclusivo en las sinagogas locales. Estos han expulsado de las sinagogas a los judíos que creían en Jesús como Mesías.

John Dominic Crossan. **O Jesús histórico**, Ed. Imago. Rio de Janeiro, 1994. p. 460.

"principado"⁶. Frente a esta situación, es sorprendente la radicalidad de la propuesta de la comunidad. Aunque hay diferentes dones en la comunidad y las personas que en ella participan tienen condiciones de vida quizás variadas, no puede haber un orden jerárquico en esta comunidad. "Mt 23, 8-12 prohíbe a la comunidad el uso de títulos honoríficos: sólo el pequeño es grande ante Dios"⁷. Quien desea seguir a Jesús tiene que asumir el paradigma del niño/sirviente, que ocupa el puesto más bajo en la jerarquía de la casa patriarcal.

Es fundamental este aspecto para la comunidad de Siria. Esta es la propuesta de Jesús y está muy clara en la "carta magna" de la comunidad (Cap. 18). Con esta postura ellos cuestionan radicalmente el orden establecido, que justifica todas las dominaciones: varón/mujer; padre/hija; amo/esclavo. En la estructura circular de la comunidad de Siria el niño/sirviente es el que está en el centro (18, 1-6). El no es solamente un modelo de discipulado, sino que la relación con él será el criterio para juzgar la fidelidad de los/as discípulos/as al proyecto de Jesús (25, 31-46).

3.- La estructura de la genealogía de Mateo (1,1-17)

La genealogía de Mateo introduce todo el evangelio presentando, de forma velada, cuál es la Buena Noticia que Jesús significa para la comunidad de Siria. El núcleo del mensaje de Mateo está directamente relacionado con la situación que vivía la comunidad de Siria alrededor del año 80 d.C.; con sus preguntas, su propuesta y los conflictos que tiene que enfrentar.

El texto de Mt 1, 1-17 está estructurado en forma quíasis. Al comienzo y al final del texto (vv. 1 y 17) el evangelista deja

clara la identidad de Jesús como hijo de David e hijo de

Gestor O. Míguez usa la palabra "principado" para referirse a la primera etapa del tiempo de dominio de los *príncipes*. Esta comprende el período que va desde el año 31 a.C. hasta el final del tercer siglo d.C. (Cf. Néstor O. Míguez, *No somos los otros que no tienen esperanza*, Buenos Aires, 1988. Cap. IV).

^E- Schwizer y A. Diez Macho. Op. cit., p. 49.

Abraham. Pero, según el evangelista, Jesús no es descendiente de David por generación física⁸, sino porque José aceptó a un niño concebido por el Espíritu Santo (v.20b). Los vv. 18-25 vienen a completar el mensaje que Mateo desea transmitir con su genealogía: Jesús es el Hijo de Dios, Emmanuel. Mateo afirma que Jesús es la respuesta a las esperanzas de los judíos y los gentiles, pues es la encarnación del Dios liberador del Éxodo y está presente en medio de la comunidad, en este momento desafiador de su historia (28, 16).

En el centro del texto (vv.2-16) Mateo encontró un esquema de 14 generaciones y con ello pretende destacar la acción sorprendente de Dios en la historia del pueblo de Israel. Este mismo Dios actúa ahora de manera desconcertante para cuestionar a aquellos que buscan su seguridad en el orden establecido.

4.- Las mujeres en la genealogía de Mateo

Mateo cita a Tamar, Rahab, Rut y Betsabé en su genealogía. Es muy rara esta elección de Mateo. El deja de lado a las matriarcas y a las heroínas de la historia de Israel, para resaltar a cuatro mujeres que tomaron iniciativas muy poco convencionales dentro de la sociedad patriarcal de su tiempo.

En la historia de la interpretación de Mt 1, 1-17 encontramos diferentes maneras de entender este texto. Algunos han tomado a estas mujeres como pecadoras y pensaron que Mateo, al incluirlas en su genealogía, quiso decir que Jesús vino para salvar a los pecadores¹⁰. Otros dijeron que estas cuatro mujeres eran extranjeras y que el evangelista quiso con esta inclusión resaltar la misión a los gentiles". La interpretación que cuenta con

Aunque para los judíos solamente la descendencia "legal" era legítima.

Mateo no cita el nombre de Betsabé. Parece intencional aquí el recuerdo de Urías: "la que fue mujer de Urías" (1,6).

¹⁰ Esta interpretación viene desde el tiempo de Jerónimo (In Mt 9. PL 26, 22) y tiene una historia de sólidas refutaciones. Cf. Raymond Brown. **El nacimiento del Mesías**, op. cit., p. 66.

Esta segunda interpretación fue popularizada por Lutero y es bastante aceptada hasta hoy.

más apoyo actualmente es la que relaciona estas cuatro mujeres con María, para demostrar que el mesianismo avanza y se realiza aunque de manera escandalosa. Esta es la opinión de Nancy Cardoso Pereira, que afirma:

"El marco de Abraham y David es criticado y superado en la perspectiva de un mesianismo transgresor que no pasa por el padre ni por el rey. La genealogía apunta hacia el cuerpo de María, no por su virginidad, sino por lo que de transgresión y novedad ella sume en su gravidez"^m.

Raymond Brown encuentra por lo menos dos elementos comunes entre las cuatro mujeres del AT y María. 1) Lo extraordinario o anómalo en la unión con su pareja. Un hecho que pudiera producir escándalo a los de fuera, pero que posibilitó el linaje bendito del Mesías. 2) Ellas tomaron una iniciativa o desempeñaron un papel importante en el plan de Dios. "Estas mujeres aparecían como ejemplo de cómo Dios se vale de lo inesperado para vencer los obstáculos humanos e interviene en favor de su proyectado Mesías"¹³.

Otro aspecto que llama la atención es que la genealogía de Mateo resalta a mujeres que están fuera del "status" doméstico tradicional: Tamar era una viuda que se hizo pasar por prostituta (Gn 38); Rahab era una prostituta que hizo alianza con los israelitas y profesó su fe en el Dios del Éxodo, en contra del poder opresor de los reyes cananeos (Jos 2, 10-11); Betsabé llega a ser "guebirá" (la gran dama), con un rango oficial en el reinado de Salomón (1 R 2, 19); Rut toma una iniciativa poco recomendada en la sociedad patriarcal de su época, yendo a pasar la noche con Booz en la era (Rt 3, 14).

Estas cuatro mujeres asumen posturas que están fuera del "status" doméstico tradicional, cuestionando patrones de comportamiento impuestos por la sociedad patriarcal. Lo sorprendente es que en la sociedad judía posbíblica estas raras iniciativas de

Nancy Cardoso Pereira *"Messianismo transgresor"*, en **Teológica**, Revista FA1, Ano II, N° 9, out/dez 1994, Sao Paulo, p. 28.

Raymond Brown, **El nacimiento del Mesías**, op. cit., p. 68.

estas mujeres hayan sido consideradas como "obra del Espíritu Santo"¹⁴.

El hecho de que Mateo relaciona a Tamar, Rahab, Betsabé y Rut con María nos hace pensar que en el contexto de la comunidad de Siria había una interrogante en relación al embarazo de María. Parece que había una crítica sobre la concepción de Jesús. No sabemos si esta duda, pregunta o sospecha viene de las autoridades fariseas de la sinagoga local, con las que la comunidad de Siria tuvo serios enfrentamientos. Lo que aparece en el texto es que Mateo se siente poco a gusto frente a este tema de la concepción de Jesús, ya que "el poder reproductivo femenino se ha dado fuera del contexto patriarcal"¹⁵.

5.- Romper con la casa patriarcal

En tiempos de Jesús las prescripciones del Código de Santidad y también las reglamentaciones de los escribas limitaban las condiciones para el acceso de las mujeres a la presencia de Dios en el Templo y en la Tora. Jesús y su movimiento ofrecían una interpretación alternativa de la Tora que abría este acceso a Dios¹⁶.

Es desde la experiencia religiosa desde donde Jesús y su movimiento han criticado a la sociedad patriarcal dominante. Esta sociedad tenía su eje en el Código de Santidad, que justificaba a través de lo religioso la exclusión de la clase pobre y el privilegio de la clase acomodada. Frente a este hecho la comunidad de Mateo recoge una antigua tradición jesuánica que promete una recompensa a todos/as cuantos hacen una ruptura con la casa patriarcal:

¹⁴ Raymond Brown, op. cit., p. 68. El autor cita a Bloch, Juda, 386-387, que ha recogido textos de targumes y midrases.

¹⁵ Elisabeth Struths Malbon and Janice Capel Anderson. *"Literary-Critical Methods"*, **Searching the Scriptures**. A Feminist Introduction. Ed. Crossroad, New York, 1993, p. 251.

¹⁶ Elisabeth Schüssler Fiorenza, **En memoria de ella**. Ed. Desclée de Brower, Bilbao. 1989, p. 189.

"Y todo aquel que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o hacienda por mi nombre, recibirá el ciento por uno y heredará la vida eterna"¹⁷.

Fiel a la propuesta de Jesús y con el deseo de seguirle con toda radicalidad, la comunidad cristiana de Siria busca crear unas estructuras alternativas a las vigentes. En vez de reproducir las estructuras de la casa patriarcal en la comunidad, como hicieron otras comunidades cristianas al final del primer siglo⁸, la comunidad de Mateo exige una ruptura radical respecto a esta relación. Es ésta la propuesta del capítulo 18, cuando el niño-sirviente es colocado en el centro de la comunidad y la relación con él pasa a ser el criterio principal del juicio sobre la autenticidad del discipulado. Las duras críticas a los escribas y fariseos del cap. 23 van también en esta dirección. En 23, 9 Jesús rechaza todo poder masculino opresor y excluyente:

"Tampoco deben decirle **padre** a nadie en la tierra, porque un solo Padre tienen: el que está en el cielo".

En nombre de Dios Padre, Jesús denuncia al poder masculino que acapara las riquezas e impide la participación de las mujeres y de la clase pobre en la sociedad.

6.- Reestructurar la familia humana

Hay una gran diferencia en la presentación que hacen Lucas y Mateo de María, en los relatos del nacimiento del Mesías. Mientras Lucas nos presenta a una María activa, asumiendo decididamente su misión, Mateo nos la presenta totalmente pasiva. En el evangelio de Mateo quien actúa es José. Según Amy-•lel Levine "esta presentación es consistente con la insistencia de Mateo en que las conexiones familiares han de ser reestructu-

„ Mt 19. 29; Me 10, 28-31; Le 18. 28-30.

¹ 1'm2, 1-2. 11-12. 15:6. 1.

radas en la nueva comunidad que crea Jesús¹⁹. La pasividad de María sirve para indicar que no serán los lazos familiares los que predominarán en la nueva familia que Jesús ha de fundar²⁰.

Mateo enfatiza también que José no es el padre humano de Jesús. En 1, 16 se dice: "... José, el esposo de María, y de María nació Jesús, llamado también Cristo"²¹. En el v. 18 se aclara la paternidad de Jesús, pues María se encuentra encinta por obra del Espíritu Santo. La combinación de estos dos versículos indica que Jesús nació fuera de los modelos patriarcales y que su nacimiento no está reglamentado por un jefe masculino.

7.- Los flechazos del prólogo

Con su genealogía Mateo ya está indicando al lector cuál es la Buena Nueva que está aconteciendo en el presente como cumplimiento de las promesas de Dios en el pasado. Jesús es la respuesta de Dios a las expectativas de los judíos y de los gentiles. Esto aparece en los vv. 1 y 17 de la genealogía. La entrada de Jesús en la historia manifiesta ya cuál será su proyecto. Jesús propone un igualitarismo religioso que es una crítica contundente a la estructura jerarquizada tanto de la religión judía como del poder romano. Aunque de forma velada, esto ya aparece en la genealogía. Son como flechas que se encuentran a la orilla de la carretera, pero no se las mira con atención, pues el camino ya es conocido y andamos siempre con prisa. Las flechas principales del prólogo son los nombres de las cuatro mujeres del AT y María, la madre de Jesús. Las mujeres que Mateo incluye en la lista de los antepasados de Jesús ya están indicando la manera sor-

¹⁹ Amy-Jiel Levine, *"Matthew". The women's Bible Commentary*. Carol A. Newsom and Sharon Ringe Editors, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1992, p. 254.

²⁰ Aquí es necesario aclarar que el texto fue escrito alrededor del año 80 d.C. y que la familia de Jesús no ha tenido ninguna influencia en las comunidades cristianas fuera de Jerusalén." El texto parece reflejar esta situación, que manifiesta cuáles son los rasgos fundamentales de la nueva comunidad fundada en el nombre de Jesús.

²¹ Observar que el verbo aquí está en voz pasiva, y que la traducción sería "fue nacido".

«rendente como Dios cumple su promesa. Hay en las historias personales de estas mujeres algo de común: la transgresión y la novedad de sus iniciativas. Es justamente en estas iniciativas, poco convencionales para la sociedad patriarcal de la época, donde Dios actúa para realizar su proyecto mesiánico. Tamar, Rahab, Betsabé, Rut y María son como flechas que están indicando cómo Dios se vale de lo inesperado, de lo sorpresivo y hasta de lo escandaloso para afirmar su presencia liberadora en medio del pueblo. Ellas representan también una crítica contra la sociedad patriarcal legalista, controladora y opresora. Al mismo tiempo ya apuntan hacia la propuesta de que es el más pequeño en la estructura de la casa patriarcal el paradigma del verdadero discípulo de Jesús. Al resaltar a mujeres que están fuera del "status" doméstico en su genealogía, Mateo ya está indicando cuáles han de ser los lazos que formarán la nueva familia humana. En la comunidad de Jesús ya no habrá más relaciones de dominación, sino de reciprocidad y de amor.

8.- ¿1 despertar de las mujeres hoy

Hay también algo de sorprendente en las iniciativas que las mujeres están tomando hoy para ocupar su lugar en la sociedad y en la iglesia. Es justamente cuando más se ve la violencia y las violaciones contra las mujeres de todas las edades cuando aparece también su rol protagónico en los más variados sectores de la sociedad. Las mujeres enfrentan hoy la globalización mundial del mercado con una creatividad impresionante. Ellas toman iniciativas a veces escandalosas, o que por lo menos molestan al poder excluyente. En estas iniciativas de las mujeres se manifiesta hoy la fuerza salvadora de Dios.



JESÚS Y LA MUJER SIRO-FENICIA

Una historia desde la frontera (Me 7, 24-30)^x

Dolores Aleixandre Parra

Me llamo Eunice, que en griego significa "buena victoria", aunque mi primer nombre no fue éste. Mi madre empezó a llamarme así hace ya muchos años, cuando yo aún era una niña y vivía con ella, ya viuda, en Tiro, la ciudad siro-fenicia donde había nacido y en la que yo también nací y me crié hace más de 40 años. Ahora vivo en Antioquía y, cuando oigo a mi esposo Jonatán ponderar tanto esta ciudad, no puedo evitar sonreír en mi interior al compararla con Tiro, "*princesa de los puertos y corazón del mar...*" "*la ciudad que regalaba coronas, cuyos comerciantes eran príncipes y sus mercaderes grandes de la tierra*" .

En esta "meditación" sobre la mujer siro-fenicia seguiré una hermenéutica de "*laminación creativa*", recreando la trama narrativa y releendo el relato de Marcos desde el punto de vista de sus protagonistas femeninas. "Este tipo de hermenéutica pretende articular interpretaciones alternativas, abordando el texto bíblico con la ayuda de la imaginación histórica, las ampliificaciones narrativas y las creaciones artísticas" (E. Schüssler Fiorenza, **Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica**, Madrid 1996, 104).

³ Ez 27, 3-4.

⁴ s 23, 8.

Jonatán, aunque intenta que no me dé cuenta, no consigue borrar de su memoria las palabras de Moisés a propósito de los cananeos: *"Cuando el Señor tu Dios entregue en tu poder a esos siete pueblos más numerosos y fuertes que tú: hititas, guirgasitas, amárreos, cañoneos, fereceos, heveos y jebuseos, no pactarás con ellos ni les tendrás piedad..."* .

Sin embargo, mi condición pagana no fue un impedimento para pedirme que me casara con él. Nos conocimos un día en que el patrón de la casa en que yo servía, comerciante de púrpura como él, le invitó a cenar para celebrar un buen negocio que acababan de hacer con otro mercader de Chipre. Recuerdo que, mientras yo atendía a la mesa, le escuché contar con naturalidad que, aunque judío de origen, había abrazado el cristianismo. Añadió que debía su fe en Jesús el Mesías a unos predicadores itinerantes que llegaron a Antioquía cuando en Jerusalén comenzaron a perseguir a los seguidores del Camino⁵.

Mientras le servía el vino, debió notar que mi mano temblaba al oírle hablar de Jesús, porque me di cuenta de que el resto de la cena no dejó de observarme con disimulo; al día siguiente me esperó en el mercado y se dirigió a mí como si me conociera de toda la vida. Me preguntó si yo había oído hablar de Jesús, pero aquel día sólo le contesté escuetamente que de pequeña estuve enferma y me curé gracias a él. Aún no me sentía capaz de contarle toda la verdad y él, aunque quizá intuyó que le ocultaba algo, no me preguntó más.

Antes de casarnos me propuso que recibiera el bautismo, y así lo hice en la vigilia de Pascua, rodeada de los miembros de la comunidad de Antioquía a la que él pertenecía. En seguida me di cuenta de que en ella había dos grupos con marcadas diferencias: el de los judíos que llevaban ya tiempo fuera de Palestina, mucho más tolerantes y abiertos (mi esposo era uno de ellos), y otro, menos numeroso pero muy influyente, de los recién llegados a Antioquía que habían recibido el bautismo en Jerusalén, y se mostraban enormemente reacios a sentarse a la mesa con los de origen pagano. Les escandalizaba sentirnos ajenos al templo y a

la ley que para ellos estaban cargados de significado; no ocultaban su simpatía por Santiago y se mostraban visiblemente reticentes ante la decisión de Pablo de no imponer la circuncisión porque eso, decían, socavaba la identidad judía desde sus raíces⁶.

Jonatán los disculpaba con benevolencia, quizá porque también él provenía de medios fariseos, aunque llevaba ya mucho tiempo alejado de las polémicas que, años antes, habían convertido a Jerusalén en un hervidero de conflictos⁷.

Un día, durante la reunión para la fracción del Pan, uno de ellos me preguntó si yo recitaba el *Sema* por la mañana y por la tarde. Ante mi negativa, comentó a media voz lo acertados que estaban los judíos al no aceptar a los de mi pueblo como prosélitos. Mi esposo salió en mi defensa y dejó caer que algunos escribas admitían excepcionalmente que lo hubiera sido Rahab la cananea, pero eso les irritó aún más y citaron a Isaías:

*"Al cabo de setenta años aplicarán a Tiro la copla de la ramera:
Toma la cítara, recorre la ciudad,
ramera olvidada:
acompaña con denlo; canta muchas coplas
a ver si se acuerdan de ti... "*

La situación estaba tan tensa que tuvo que terciar uno de los más moderados de la comunidad, recordando que Pedro había acogido a los enviados del centurión Cornelio y se había alojado después él mismo en su casa. Y que hasta había dicho: *"Está prohibido a cualquier judío juntarse o visitar a personas de otra raza, pero a mí Dios me ha enseñado a no considerar pagano o impuro a ningún hombre "*.

No deja de ser aleccionador para la historia de la Iglesia que fueran aquellos grupos más "fieles a la tradición" los que acabaran fuera de la comunión eclesial, dispersos en tendencias sectarias: ebionitas, encratitas, etc.

He II, 1-4.

¡ Is 23. "16.

" Hch 10,23-28.

No les convenció, sino que su postura se agrió aún más y, antes de separarnos, uno de ellos que ya nunca volvió a la comunidad, dijo a mi esposo en tono de burla:

"-¡Eh, Jonatán!, te recomiendo que le enseñes a esa cananea que vive contigo lo que dice el Levítico sobre la impureza de las mujeres..." La sola palabra "*impureza*" me estremeció, porque pensé si estaría enterado de lo que yo tan celosamente trataba de ocultar. Sabía que los judíos, al hablar de endemoniados, solían decir: "*Está poseído por un espíritu impuro*", y volcaban todo su desprecio en esa palabra que reflejaba para ellos un estado de indignidad, inmundicia y degradación difíciles de comprender para nosotros.

Volví deshecha a nuestra casa, tardé mucho en volver a incorporarme a la comunidad y sólo la insistencia paciente de mi esposo fue capaz de persuadirme. El día en que volví, nos visitaba Marcos, pariente de Bernabé y compañero en algún viaje de Pablo y Pedro. Todos conocíamos su simpatía por los cristianos provenientes de la gentilidad y se decía que estaba componiendo una colección de hechos y dichos de Jesús. Uno de los del grupo de judaizantes se puso a contar, seguramente con intención de recordar lo que pensaban de los gentiles, que Rabbi Aqiba había puesto a sus dos perros los nombres romanos de Rufus y Rufina, y también que Rabi Eliezer solía decir: "*El que come con un ídólatra se asemeja al que come con un perro*".

La mención de los perros me arrastró como un huracán hasta el recuerdo de lo que tantas veces me había contado mi madre y que nunca me atreví a repetir, y comprendí que tenía que vencer mi miedo de una vez para siempre. Tomé la palabra y, con sorpresa de todos, acostumbrados a mi habitual silencio, me dirigí a Marcos:

¹⁰ Marcos utiliza la expresión *pneuma akatharton*. "espíritu inmundo", y este adjetivo griego es el que traduce en LXX el término hebreo *niddah*. "impureza", es decir, lo ajeno o contrario a la esfera divina.

" Cf. V. Taylor. *Evangelio según San Marcos*, Madrid 1979. 413. Documentación rabínica en Billerbeck 1, 722-726.

"- Si vas a escribir sobre Jesús, quiero contarte algo que quizá te interese saber de él: de pequeña estuve poseída por un demonio y, aunque sólo guardo recuerdos confusos, mi madre me habló muchas veces de aquellos terribles momentos en los que asistía impotente y espantada a la transformación de mi cuerpo, zarandeado por terribles convulsiones e inundado de sudor, mientras emitía gruñidos estremecedores y echaba espuma por la boca. Ella entonces agarraba mi mano y se mantenía a mi lado, envuelta en un torbellino de angustia y terror, hasta que cesaban los espasmos y yo volvía en mí, ajena a lo ocurrido y tan pálida como si la vida me hubiera abandonado definitivamente".

Fue después de una de aquellas crisis cuando oyó decir que un tal Jesús, de cuyos poderes de sanación corrían muchos rumores, había cruzado la frontera que separa Fenicia de Galilea. Entonces se decidió a ir a buscarle para suplicarle que expulsara de mí al demonio. "-Y como lo conseguí, solía contarme sonriendo, te he puesto el nombre de Eunice", y seguía una narración que yo nunca me cansaba de escuchar:

"- El estaba en una casa de las afueras de Tiro y, al parecer, intentaba pasar inadvertido. Dudé mucho antes de franquear el umbral de la puerta, porque temía molestarle y que eso jugara en contra mía, pero tú estabas enferma, hija, y eso me daba fuerza para atreverme a vencer cualquier barrera. Me eché a sus pies instintivamente, procurando no rozarle, consciente del rechazo que los judíos sienten por nosotros, y le dije entre sollozos: 'Mi hijita tiene un demonio, te suplico que lo expulses de ella...' No me atrevía a levantar los ojos hacia él cuando le oí decirme lo que en el fondo estaba temiendo: que el pan es para los hijos y que son ellos los que tienen que saciarse primero, antes de echárselo a los perritos. Pensé con desesperación que mis palabras se habían estrellado contra el muro infranqueable que se erigía entre aquel judío y yo, pero ni siquiera aquello me hería ni humillaba, porque el recuerdo de tu dolor se imponía a cualquier otro sentimiento. Me enderecé lentamente y me dispuse a luchar

con él, a ablandar su dureza y a derretir aquel muro a fuerza de lágrimas. Pero cuando mis ojos se cruzaron con los suyos me di cuenta, como un relámpago, de que el tono con que había nombrado a los 'perritos' revelaba que en aquel muro había brechas. Y fue tu rostro, hija mía, el que me empujó a colarme por una de ellas".

Le di la vuelta a su argumento: ¿Necesariamente tiene que ser un antes y un después? ¿Por qué no pueden ser atendidos a la vez niños y perrillos?¹² Y mientras se lo decía, tuve la extraña impresión de que tú habías comenzado a importarle más de lo que podías importarme a mí, y que una corriente de compasión iba de él hacia ti, derribando a su paso toda barrera, todo obstáculo, toda defensa. Nunca conseguiré explicarte qué es lo que en él me invitaba a hablarle de igual a igual, ni en qué consistía aquel poder misterioso que emanaba de su persona y que me hacía experimentar la libertad de no estar atada a ninguna jerarquía racial o religiosa, ni a norma alguna de pureza o legalidad. Era como si los dos estuviéramos ya sentados en torno a aquella mesa acerca de la cual discutíamos y, mientras el pan se repartía entre niños y perrillos, saltaban por el aire las líneas divisorias que nos separaban, como un comienzo de absoluta novedad.

"- Anda, vete", me dijo, como si tuviera prisa de que llegara pronto a abrazarte.

"- Por eso que has dicho, el demonio ha salido de tu hija".

Volví a casa corriendo y te encontré tendida en la cama, con el sosiego de quien descansa después de haber ganado una batalla. Y por eso comencé a llamarte Eunice, para que tu nombre fuera para siempre memoria de la victoria que, entre las dos, habíamos conseguido¹³. Esto fue lo que me contó mi madre y

¹² Cf. M. Navarro, "La mujer y los límites". *Misión abierta* 8 (1992), 42.

¹³ "Durante un debate acalorado entre judíos en la academia de Yavne, el Señor intervino apoyando la postura de Rabbi Eliezer. Pero Rabbi Yeoshua protestó diciendo: "- ¡La Torah no está en el cielo sino aquí abajo!". Y la mayoría votó en contra de la opinión venida del cielo. Más tarde Rabbi Natán interrogó al profeta Elias: "-¿ Cómo ha reaccionado el Señor viendo que Rabbi Yeoshua le quitaba, por así decirlo, el derecho a la palabra?" Elias respondió: "- El Señor se

estoy segura de que nadie, aunque lo intente, podrá ya volver a levantar las barreras que un día el propio Jesús echó abajo.

Cuando terminé de hablar, había un silencio denso que sólo Marcos se atrevió a romper: "- Hermanos, al escuchar a Eunice he recordado las palabras que ha escrito Pablo a los de Galacia: *"Por la fe en Cristo Jesús todos son hijos de Dios. Ya no hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, pues en Cristo todos son uno"*¹⁴.

No volví a verlo, pero después supe que había incluido en su evangelio el episodio que había escuchado de mis labios. Me gustó que fuera precedido por la discusión de Jesús con los fariseos sobre la pureza y la impureza¹⁵ y que repitiera el término llamando al demonio *"espíritu impuro"*. Porque pensé con cierta malicia a dónde habían ido a parar las famosas prescripciones del Levítico y la polvareda que la frase: *"Con esto declaraba puros todos los alimentos"*, iba a levantar en el grupo de los judaizantes.

Me gustó también que comenzara su relato con la misma expresión que emplea para hablar de la resurrección:¹⁶ *Anastás*, "levantándose", como si estuviera diciendo que los prejuicios de separación o de superioridad eran otra tumba que tampoco pudo retener a Jesús.

Le agradecí que pusiera en boca de mi madre la invocación: *"Señor"*, con la que los *cristianos* (este precioso nombre que ha nacido en la comunidad de Antioquía¹⁷) nos dirigimos a Jesús. Y cuando más adelante llegó a mis manos su evangelio entero, me di cuenta de que sólo ella y Bartimeo, el ciego convertido en seguidor, le llaman así.

ha sonreído y ha dicho: *Nitzkouti banai*. mis hijos me han vencido". (E. Wiesel, *Célébration prophétique*, Paris 1998. 186).

¹⁴ Ga 3. 26-28.

¹⁵ Me 7. 1-23.

¹⁶ Me 8, 31:9. 9; 10.31; 10. 14.

¹⁷ Hch 11.26.

Pero lo que me llegó al alma fue que retuviera las palabras con las que Jesús situaba en mi madre el poder de salvarme: "Por eso que has dicho..." Muchas veces me he preguntado qué fue lo que él descubrió en lo que ella dijo, y por qué aquello se convirtió en un camino real por el que pudo avanzar su fuerza sanadora. Y por lo que luego he oído y sabido de él, creo que lo que le maravilló fue encontrar en una mujer extranjera una afinidad tan honda con su propia pasión por acoger e incluir, por hacer de la mesa compartida con la gente de los márgenes uno de los principales signos de su Reino.

Ella le desafió a cruzar la frontera que aún le quedaba por franquear y le llamó desde el otro lado, donde aún estábamos nosotros como un rebaño perdido en medio de la niebla. Y él debió escuchar en su voz un eco de la voz de su Padre y se decidió a cruzarla.

Por eso ahora podemos sentarnos a su mesa y nadie podrá arrebataros este lugar que está ya abierto para todos¹⁸. Yo he sido una de las primeras invitadas, y ahora llevo en mí la misma pasión que heredé de mi madre y que he aprendido de Jesús: seguir ensanchando el espacio de esa mesa y que puedan sentarse todos los que aún tienen cerrado el acceso.

En ello quiero empeñar mi vida, palabra de Eunice.

Con la gracia de quien ha alcanzado para nosotros la victoria sobre las fuerzas de la exclusión y de la muerte.

Chaire.

¹⁸ Cuando Pablo luchó a favor de la comida en común con cristianos de origen pagano estaba haciendo patente la voluntad salvífica universal de Dios; Dios, en efecto, quiere celebrar un banquete con todos los hombres (Is 25, 6: Le 14, 21) La Iglesia del futuro deberá hacer aún más clara esta voluntad divina si desea no traicionar a su Señor. Instruidos por la carta a los Calatas, es legítimo afirmar que la esencia del cristianismo es *svnesthien*, comer juntos". (P. Mussner *Der Oalaterbrief*, Friburgo 1974, 423. Citado por R. Aguirre, en **La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales**, Santander 1994).

EN SILENCIO Y EN SU LUGAR

1 Corintios 14, 34-35

Cristina Conti

1.- Introducción

En Corinto fue donde, por primera vez, el cristianismo "entró en un diálogo comprometido y condicionante con la cultura griega de la época"¹. Y en medio del diálogo se hicieron algunas concesiones a la cultura. Desde entonces, para bien o para mal, el cristianismo no ha cesado en el diálogo y en las concesiones.

Entre las epístolas atribuidas al apóstol Pablo, 1 Corintios está reconocida como un escrito indisputablemente paulino. Pero eso no significa que absolutamente todo lo que la epístola contiene provenga de Pablo. En los estudios sobre 1 Corintios hechos en los últimos años existe una tendencia creciente a descubrir interpolaciones no paulinas². Veremos si 14, 34-35 es una de ellas. Sin embargo, aunque la respuesta sea afirmativa, debemos reco-

(Giuseppe Barbaglio. **Pablo de Tarso y los orígenes cristianos**, Salamanca. Sigüeme, 1989, p. 188.

Para un estudio exhaustivo de varios de los pasajes que se sospechan como interpolaciones (incluido el que estamos estudiando), ver: Jerome Murphy-ŕConnor. *Interpolations in 1 Corinthians: Catholic Biblical Quarterly* 48, 1986. pp. 81-94.

nocer que este texto forma parte del canon. Por lo tanto, no podemos descartarlo de plano, sino que hay que interpretarlo en sí mismo y a luz del resto de las Escrituras.

El texto de 1 Co 14, 34-35 se encuentra dentro de la unidad que trata sobre el culto (11,2-14, 40). Dicha unidad se divide en tres partes: (11, 2-16) la mujer durante el culto; (11, 7-34) la celebración de la eucaristía; (12, 1-14-40) sobre los dones del Espíritu Santo. Nuestro texto está en esta última parte.

Aunque estos dos versículos están dentro de las instrucciones sobre el culto, se sigue discutiendo si pertenecen originalmente a esas instrucciones o son un agregado. Salomón Semler, en el siglo XVIII, fue el primero en afirmar que estos versículos son una interpolación posterior a los tiempos de Pablo¹.

2.- Aportes de la crítica textual

El texto que estamos estudiando aparece en dos lugares diferentes, según de cuáles manuscritos se trate. En la mayoría -y en nuestras versiones- está después del versículo 33, pero en algunos manuscritos emerge luego del versículo 40, al final de las instrucciones sobre el uso de los dones durante el culto. La mayoría de estos manuscritos pertenecen a la familia del texto occidental (D, E, F, G, algunos de la *Vetus Latina*, Ambrosiaster, Sedulius-Scotus, etc.). Otros manuscritos no occidentales, como la *Vulgata Reginensis* (s.VIII) y el griego minúsculo 88* (s.XII), también traen 34-35 al final de las reglas sobre el culto⁴.

Philip Payne sostiene que, tanto en el papiro P⁴⁶, en los códices Vaticano (B), Sináítico (S), Alejandrino (A), como en todos los manuscritos griegos que ha visto, estos dos versículos están diferenciados como un párrafo aparte, claramente separado de lo que antecede y de lo que sigue. Incluso en los minúsculos tar-

19^C73. Mí. Meiano CoUCh, ^ mUJery ra igleSia, Buenos Aires, HI ^ udo.

⁴ Según Straatman. la autenticidad de este texto es dudosa (A7ü²⁶p. 466).

dios, que no tienen párrafos marcados, hay una marca al comienzo y otra al final de estos versículos⁵.

El código Vaticano (B), "con mucho el más significativo de los unciales"⁶, contiene indicaciones de variantes textuales. Entre 1 Co 14, 33 y 34 se encuentra una pequeña barra a la izquierda, que se extiende desde afuera hasta debajo de la primera letra del versículo 34. En el margen y a la altura del versículo anterior hay dos puntos, como la diéresis que se coloca sobre la letra Ü en español, o la *umlaut* del alemán. El signo (*siglum*) de variante textual luce de esta forma ••_ por lo cual Payne lo llama *kar-umlaut*. Esta marca aparece 27 veces en el NT de dicho código. Según el aparato crítico del NT griego de Nestlé-Aland (NTG²⁶), al menos en 23 de esas 27 veces existe un problema conocido de crítica textual. La conclusión lógica es que el escriba del código B tenía acceso a suficientes manuscritos como para reconocer las variantes textuales y marcarlas en su copia. Una de esas variantes reconocidas es sin duda el texto que estamos estudiando⁷.

Existe una teoría en base al manuscrito griego 88* en el cual los dos versículos polémicos aparecen después del versículo 40, pero separados del mismo por dos barras. Se encuentran otras dos barras también junto a la última letra del v.33. La teoría es que el escriba del manuscrito 88* lo copió de otro donde este texto no estaba pero, al encontrar otros manuscritos que sí lo tenían, el copista decidió incluirlo donde tenía lugar, al final de las instrucciones sobre el culto. Aunque tuvo cuidado de señalar con las barras dobles las dos posiciones en que aparecía en los otros manuscritos⁸.

Philip I. Payne, *Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor 14.34-35: New Testament Studies* 41.1995. p. 251.

Kurt y Barbara Aland, *The Text of the New Testament An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Caird Rapids: Kermans, 1986), p. 106.

P.B. Payne. *Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor 14.34-35*, p. 251-260.

Philip B. Payne. *A/S. 88 as Evidence for a Text without 1 Cor 14.34-35: New Testament Studies*, 44. 1998, p. 152-158. Este artículo incluye una copia del ms. 88* donde es posible constatar la existencia de las barras dobles.

Con respecto al código Fuldensis (de mediados del siglo VI y de la familia de la Vulgata) ha habido un malentendido que ha tardado más de veinte años en ser aclarado. En un libro publicado en 1971, el experto en crítica textual Bruce Metzger decía que en este manuscrito el texto en cuestión estaba luego del versículo 40, pero que también se encontraba como una nota al margen a la altura del versículo 33. O sea que se suponía que, contra toda lógica, en dicho código este texto aparecía dos veces. Cuando en un congreso en 1991 Philip Payne le mostró una copia del código, haciéndole ver su error, Metzger admitió que nunca había visto el Fuldensis, sino que se había guiado por datos de otras publicaciones. En realidad dicho código, que se encuentra en Alemania -en la Hessische Landesbibliothek Fulda- tiene los dos versículos polémicos solamente luego del 33. El texto al margen, por cierto, no contiene 34-35, sino solamente 36-40 y no está a la altura del versículo 33 sino en el margen inferior¹⁰.

El código Fuldensis es el primer manuscrito con fecha del NT. Fue revisado y corregido personalmente por uno de los eruditos más importantes de los primeros siglos de la iglesia, el obispo Víctor de Capua. Dos notas escritas por su mano establecen que terminó la primera revisión el 2 de Mayo de 546 y la segunda el 12 de Abril de 547. Se ha comprobado que la escritura del texto que está en el margen inferior pertenece, en cambio, al escriba que copió el manuscrito. Ahora bien, ningún escriba se atrevería a volver a incluir al margen un texto de esas dimensiones sin contar con la apropiada autorización. Lo más probable es que el obispo Víctor se lo haya ordenado después de hacer la primera corrección. Víctor, quien era un estudioso de gran calibre, escribió varios excelentes comentarios del AT y del NT que combinan elaboraciones propias con citas de los Padres de la Iglesia. Su cargo de obispo le daba la oportunidad de tener acceso a los manuscritos antiguos que tanto le interesaban. En alguno de ellos debe haber encontrado la evidencia de que los dos versículos polémicos eran una interpolación, lo cual lo llevó a ordenar que se escribiera al margen el texto sin la interpolación.

" Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Londres/Nueva York: United Bible Societies. 1971. p. 565.

¹⁰ P.B. Payne, *Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and I Cor 14.34-35*, p. 241-242.

Pero eso no es todo, al final del versículo 33 hay un signo de variante textual, h! ¡l i, que guía al lector a continuar su lectura con el texto que se encuentra en el margen inferior. Este signo aparece ocho veces en el códice, siempre con la misma función. Más aun, el número romano LXIV, que está al margen, inmediatamente después del signo hlll I, es una de las formas de división del texto bíblico que se usaban en la época para que se pudieran encontrar los textos con mayor facilidad. El número subsiguiente, LXV, aparece al margen de lo que hoy sería el versículo 15, 1. De modo que 34-40 es la sección LXIV, reemplazada por el texto del margen inferior, que omite los dos versículos que estamos estudiando. Víctor de Capua debe haber tenido suficientes pruebas como para estar convencido de que 34-35 no debía ser parte del texto de 1 Corintios. El códice Fuldensis aporta algo más de evidencia textual para considerar 14, 34-35 como una interpolación, e incluso para sospechar la existencia de algún manuscrito sin estos dos versículos".

Si bien este texto está en todos los manuscritos existentes, no olvidemos que los manuscritos completos más antiguos datan del siglo IV. Los únicos escritos anteriores que tenemos son algunos papiros del siglo III, cuyos textos no están completos. El papiro es un material frágil y poco durable, que se estropea con el correr del tiempo, lo que hace que generalmente los textos escritos en ellos estén incompletos.

El segundo papiro Chester-Beatty (P⁴⁶), de principios del siglo III, es el códice más antiguo de los que contienen las epístolas paulinas. Consta actualmente de 86 hojas en no muy buen estado. Los códices tenían un número determinado de hojas, por lo que se puede calcular con bastante exactitud las que faltan. El P⁴⁶ tenía originariamente 104 hojas, e incluía diez epístolas en el siguiente orden: Romanos, Hebreos, 1 y 2 Corintios, Efesios, Gálatas, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses. Actualmente faltan las hojas del principio, que contenían algunos capítulos de Romanos, y las del final, donde falta algo de 1 Tesalonicenses y

Ibid. 241-244. En este artículo de Payne (p. 261) hay una copia del códice "uldensis en la que se pueden ver todas las características citadas.

toda la segunda epístola dirigida a esa iglesia¹². El P⁴⁶ tiene los dos versículos que estamos estudiando como un párrafo separado, aunque en el mismo lugar que la mayoría de los manuscritos, es decir después del versículo 33. Sin embargo, esto no impide pensar que los versículos en cuestión puedan haber sido interpolados anteriormente. Al menos, eso es lo que parece indicar su posición en un lugar diferente en algunos manuscritos, y la evidencia aportada por el manuscrito 88* y los códices Vaticano y Fuldensis.

No olvidemos que la canonización del Nuevo Testamento recién se completó en el siglo IV. Antes de esa fecha los escritos que lo componen no eran tratados con toda la reverencia otorgada a los libros sagrados. Era frecuente que los escribas, o los obispos que los empleaban para hacer las copias nuevas, hicieran cambios pequeños (o a veces no tan pequeños), según su teología o las necesidades de sus iglesias¹³.

En la historia de la transmisión de los textos hay que tener en cuenta, además, los factores de poder que buscan la homogeneidad y la eliminación del disenso. No es extraño que no hayan sobrevivido los testimonios textuales de otras lecturas, puesto que lo que se conoce como *erasio memoriae* (eliminación de memoria) hace que desaparezcan todas las versiones que carecen del soporte de un grupo poderoso.

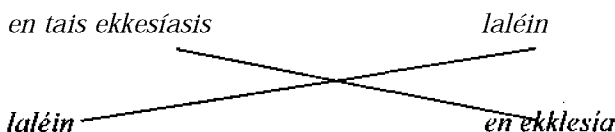
La crítica textual no puede aportar más evidencias que las arriba estudiadas. Es necesario recurrir a otros métodos. La crítica literaria es el método histórico-crítico que se aplica en segundo lugar, después de la crítica textual¹⁴. Veremos qué evidencias puede aportar este segundo método.

¹² Bruce M. Metzger, **The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration**, Oxford. Clarendon. 1964, p. 37-38.

Ver la obra de Metzger citada arriba; también: Ben Witherington, *The Antifeminist Tendételes of the 'Western' Text in Acts*, **Journal of Biblical Literature** 103/1 (1984).

Cf. Rene Krüger, Severino Croatto. Néstor Míguez, **Métodos Exegéticos** Buenos Aires, ISLDET, 1996.

En silencio y en su lugar



3.2. Contexto literario

El texto que estamos estudiando está dentro de un contexto que se extiende desde el capítulo 11 al 14 inclusive y habla del decoro y el orden en el culto. El tema de 14, 34-35 parece ser el mismo, pero es obvio que estos versículos interrumpen la fluidez de la argumentación. Leonardo Boff dice que tiene que tratarse de una interpolación porque interrumpe un discurso que está dirigido particularmente a los profetas, y además porque no podemos pensar que Pablo se contradiga en una misma carta, ya que en 11, 2-16 está claro que las mujeres podían dirigir la oración y profetizar¹⁷.

3.3. Rupturas y suturas

Lo primero que se nota es un *cambio de tema*: se interrumpe de pronto, y sin razón aparente, la argumentación sobre los profetas para pasar a hablar, durante dos versículos, del comportamiento de las mujeres durante el culto, y seguir después con el tema de los profetas.

En segundo lugar, también se nota el cambio en los verbos, que pasan de la segunda a la tercera persona, para volver nuevamente a la segunda persona en 14, 36. Más aún, en este mismo versículo el adjetivo masculino *mónous* (solos) hace que las preguntas retóricas no puedan estar dirigidas solamente a mujeres. El adjetivo masculino está usado en sentido genérico y dichas preguntas están dirigidas a los mismos carismáticos de 14, 26-33. Y a la luz del pasaje de 11,2-16, seguramente entre esos carismáticos había también mujeres.

S E M ,
B t B L j O T E C B

¹⁷ Leonardo UoIT. *Eclesiogénesis: Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Madrid, Sal Terrae. 1980, p. 120-121.

3.4. Fluidez del texto sin los versículos en cuestión

Veamos cómo quedaría el texto de 14, 26-40 sin 34-35. Usaré en este caso la versión de la Biblia de Jerusalén.

¿Qué concluir, hermanos? Cuando os reunís, cada cual puede tener un salmo, una instrucción, una revelación, un discurso en lengua, una interpretación: pero que todo sea para edificación.^{2'} Si se habla en lengua, que hablen dos, o a lo más tres, y por turno; y que haya un intérprete.^{2H} Si no hay quien interprete, guárdese silencio en la asamblea; hable cada cual consigo mismo y con Dios. ' En cuanto a los profetas, hablen dos o tres, y los demás juzguen.^M Si algún otro que está sentado tiene una revelación, cállese el primero.^{J'} Pues podéis profetizar todos por turno para que todos aprendan y sean exhortados. "" Los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas, "" pues Dios no es un Dios de confusión, sino de paz, como en todas las iglesias de los santos. "" ¿Acaso ha salido de vosotros la Palabra de Dios? O ¿solamente a vosotros ha llegado? ' Si alguien se cree profeta o inspirado por el Espíritu, reconozca en lo que os escribo un mandato del Señor.^J Si no lo conoce, tampoco él es conocido. "" Por tanto, hermanos, aspirad al don de la profecía, y no estorbéis que se hable en lenguas.^{4"} Pero hágase todo con decoro y orden.

Como podemos constatar, la fluidez del texto es perfecta. Incluso entra sin problemas 33b, que la mayoría de los intérpretes une a los dos versículos polémicos. Vemos que no es necesario hacer tal cosa, puesto que el versículo 33 tiene sentido tal como está.

4.- Algo de análisis estructural

El estudio de las estructuras manifiestas -tanto de todo el pasaje de 14, 26-40 (sin 34-35) como la de los dos versículos polémicos- puede mostrar si se trata o no de unidades completas.

4.2. Estructura de 14,34-35

Observemos ahora qué pasa con la estructura de los dos versículos polémicos. En este caso presentamos el texto completo, ya que la longitud del mismo lo hace posible.

- A a las **mujeres** (*hai gynáikes*) (v.34)
 b en las **iglesias** callen, pues no les está permitido **hablar**
 (*en tais ekklesiáis sigátosan, ou gár epitrépetai autáis laléin*)

<575

- B sino **que estén sujetas**, como también la ley dice
 (*allá hypotassésthosan kaihós kai ho nomos légei*)

- X y si algo aprender desean (v.35)
 (*ei dé ti mathéin thélousin*)

- B' en casa **a sus propios esposos** pregunten
 (*en óiko tous idíous ándras eperotátosan*)

- A a' pues indecoroso es para **mujer** (*aisjrón gár estin gynaiki*)
 b'' **hablar en iglesia** (*laléin en ekklesiá*)

SI

25

Constatamos que aquí también hay un texto coherente, que forma una unidad consistente en sí misma. Como ya hemos visto en 3.1, la inclusión y el quiasmo en A y A' redondean el texto perfectamente. Acá tampoco sobra nada.

5.- Vocabulario

El texto que estamos estudiando toma palabras y frases de su contexto inmediato y de otras partes de la epístola, pero las utiliza de una manera diferente. Esto podría ser otro argumento

para considerarlo como una interpolación¹⁸. Es decir, si se tratara de una interpolación, el uso de tal vocabulario mostraría un esfuerzo consciente para que el texto se pareciera lo más posible a algo escrito por el apóstol Pablo. Pero, aunque los términos son los mismos, la forma en que están empleados es distinta.

El término *gyné* (mujer) aparece en 1 Corintios, y en todas las demás cartas escritas por Pablo, siempre en singular, en cambio en 14, 34 está usado en plural. Los pronombres y los verbos siguen en plural hasta 35c, donde se pasa al singular y sin artículo. Los términos "mujer" e "iglesia" aparecen ambos sin artículo y en singular. Lo que se está expresando en esta frase es un principio. En 34ab, en cambio, se habla del caso concreto, por lo que se usan los mismos sustantivos con artículo y en plural.

El imperativo *sigátosan* (callen) es el mismo de 14, 28 y 30 pero en 14, 34 se lo utiliza en un sentido absoluto, y no sólo con el propósito limitado de que los que hablan en lenguas o profetizan lo hagan por turno.

Dentro del judaísmo también se exigía que las mujeres estuvieran en silencio durante los servicios religiosos. En la sinagoga estaban en un lugar aparte -tal como anteriormente lo habían estado en el templo- y no podían participar activamente en el culto. Les estaba vedado dirigir la oración o la lectura pública. Se puede inferir de lo que dice el *Targum Megillá* IV.226 que una de las razones por las cuales se prohibía a las mujeres participar como lectoras era para no avergonzar a los varones analfabetos¹⁹.

Según otros, en la sinagoga judía la lectura en voz alta no era privilegio masculino, la podían hacer tanto un chico como una mujer²⁰. Sin embargo, para guardar el honor de la congregación, a las mujeres no se les permitía leer en público²¹. Uno puede pre-

¹⁸ Philip B. Payne. *Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor 14. 34-35*, p. 246-247.

¹⁹ Según S. Krauss. citado por Salo W. Barón. *Historia social y religiosa del pueblo judío*, vol. II (Buenos Aires, Paidós. 1968) 427. N°. 23.

²⁰ Strack-Billerbeck. vol. IV. 157. citado en Uta Ranke-Heinemann, *Noy amén. Invitación a la duda*, Madrid. Trotta. 1998. p. 249.

²¹ P. B. Payne. *Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor 14. 34-35*, p. 247.

guntarse qué función podría tener una lectura en privado en un acto público. ¿Sería en voz baja, o en un rincón de la sinagoga? La conclusión más lógica es que una cosa es la letra y otra la práctica. Según la ley, las mujeres estaban autorizadas a hacer la lectura durante el culto, pero en la práctica, con una u otra excusa, se les negaba esa posibilidad. Para las mujeres, este tipo de situaciones suenan demasiado conocidas para resultar sorprendentes.

El infinitivo *Metn* (hablar) está también en 14, 5 y 39, pero en esos casos se identifica la naturaleza del habla: en lenguas o en profecía. Sólo en el versículo 34 tiene un sentido absoluto. Por esta razón, algunos especialistas han pensado que se refiere a un hablar desordenado, molestando e interrumpiendo el culto".

El verbo *hypoíáссо* (sujetarse, someterse) está también en 14, 32. Sin embargo, en 14, 34 no sólo está en imperativo sino que, una vez más, tiene sentido absoluto. No se especifica a qué o a quién deben las mujeres estar sujetas, aunque se puede inferir por el contexto que es a *loüs idious ándras* (a los propios esposos). Se ha hecho notar que éste es el único lugar de 1 Corintios donde se reclama la sujeción de un grupo débil socialmente. Y ése es un elemento más en que este texto no concuerda con Pablo, quien suele ser un defensor de los débiles". Por otra parte, Pablo nunca demanda la sujeción de las mujeres a sus esposos. Incluso en el capítulo 7 de esta misma epístola no hay ninguna referencia a tal cosa, más bien se proclama una sujeción mutua entre el esposo y la esposa en una igualdad de derechos que es sorprendente para la época, y especialmente para el contexto griego²⁴ al que Pablo estaba escribiendo.

24

Irene I'oulkes. citada por Klsa Tame/.. *Pautas hermenéuticas para comprender da 3. 28y 1 Co. 14. 34* RIBLA 15. 1993. p. 15.

~1 Salo Barón. **Historia social y religiosa del pueblo judío**, p. 256.

Corinto era una ciudad griega, aunque fuertemente romanizada. La población era una mezcla de gente de habla latina y gente de habla griega. Para un estudio comparativo entre el papel de las mujeres en la sociedad romana y en la griega. Ver Wendy Cotter. *Women's Authority Roles in Paul's Churches: Countercultural or Conventional.*: **Novum Testamentum**, XXXVI. 4. 1994. p. 358-370.

El verbo *hypotássō* es además una clara referencia a los códigos domésticos (*Haustafeln*) que se difundieron desde Aristóteles (siglo IV a.C.) y estaban dirigidos principalmente a los varones para que aprendieran a manejar su casa apropiadamente²⁵. El cristianismo -como heredero directo del judaísmo y fuertemente influenciado por la filosofía grecorromana- no podía ser ajeno a este tipo de tradiciones. Los códigos domésticos (*Haustafeln*) fueron adoptados también dentro del cristianismo²⁶. Sin embargo, es notable el hecho de que no se encuentra ninguna *Hauslafel* en las epístolas escritas por el mismo Pablo, aunque sí están en la mayoría de los escritos paulinistas²⁷.

Por más que la referencia a la Ley (*nomos*), al final del versículo 34, pueda haber sido tomada de 14, 21 o de 9, 8, Pablo nunca recurre a la Ley de una forma tan legalista, si se me permite la redundancia. "La razón principal para negar la autoría paulina de 14, 34-35 es la invocación a la autoridad de la Ley para fundamentar una actitud moral. Pablo nunca apela a la Ley de esta manera". En un contexto carismático, como el que describe 1 Co 11-14, "suena a incongruencia un argumento que apela a la ley judía"²⁸.

El infinitivo *mathéin* (aprender) viene de 14, 31, donde está usado en el sentido de que todos aprendan en la iglesia. Aunque no se especifica el lugar, se lo sobreentiende por el contexto. En cambio, en el versículo 35 se está diciendo que las mujeres aprendan solamente en casa.

²⁵ Marga Janete Stroher. *Entre a a/irmação da igaaldade e o dever da sab-missúo. Relajeos de igaaldade e poder patriarcais em conflito ñas primeiras comunidades cristas*. *Estudos Bíblicos*, N° 67, 2000. p. 37-41; Cf. David J. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Chico. Scholars Press. 1981.

²⁶ Dentro del NT se encuentran en Col 3. 18-4. 1: 1X5. 21-6. 9: 1 Tm 6.1-2: Tt 2. 1-10: 1 P 2. 11-3.9.

²⁷ Las epístolas auténticas de Pablo son: 1 Ts: (ja 1 y 2 Co: l'lp; l'lm; Rm. Las paulinistas son pseudoepígrafals. atribuidos a Pablo, pero escritos por discípulos o seguidores suyos. Tal ve/ se podría hablar de una escuela paulinista. listos escritos pseudoepígráficos son: Col. IX 2 Te. I y 2 Tm y Tt.

²⁸ J. Murphy-CVConnor. "Interpolations in I Cor", 91.

²⁹ Horacio Lona. *El rol de la mujer en la tradición paulina*. *Proyecto*, N°. 18. 1994. p. 30.

El término *aisjrón* (indecoroso, vergonzoso) también aparece en combinación con el dativo *gynaiki* (para la mujer) en 11, 6, aunque aquí se trata de una oración condicional -"y si es vergonzoso para la mujer cortarse el cabello"- mientras que en 14, 35c está en el modo indicativo, expresando un principio.

En el vocabulario de estos dos versículos hay además un par de términos que no son habituales en Pablo, o que están usados en este texto de una forma muy diferente.

Pablo solamente emplea el verbo *eperotáo* (preguntar) en Rm 10, 20 en una cita tomada del AT. De modo que no se trata de un término paulino.

El verbo *epitrépo* (permitir) no es usual en los escritos de Pablo. Aparte de este pasaje, solamente aparece en 1 Co 16, 7, pero aquí se trata de una fórmula: *can ho kyrios epitrépsē* (si el Señor permite) y el verbo está en subjuntivo aoristo activo y no en indicativo presente pasivo, como en 14, 34: *ou gár epitrépetai autáis laléin* (pues no les es permitido hablar). Donde sí encontramos este verbo en presente del indicativo (activo en ese caso) es en el pasaje paralelo de 1 Tm 2, 11-15, más precisamente en el versículo 12, su centro estructural : *didáskein dé gynaiki ouk epitrépo* (enseñar pues a mujer no permito). Estudiaremos más adelante las similitudes entre estos dos pasajes.

Como hemos visto, en los dos versículos polémicos se emplea un vocabulario muy similar al del contexto, pero la manera de usarlo es un poco diferente. Si se trata de una interpolación, la única conclusión posible es que su autor trató de imitar el lenguaje paulino para disimular su agregado. Pero se le escapó el detalle de que no estaba utilizando esos términos de la forma habitual en Pablo. Esto es especialmente evidente en que la mayoría de los términos están usados en forma absoluta, es decir, sin modificadores que especifiquen su sentido. Ninguna imitación es perfecta.

6.- Relación con 1 Timoteo 2,11-15

Las ideas y el vocabulario del texto que estamos estudiando son similares a los de 1 Tm 2, 11-15 en muchos aspectos. Dicha epístola, como todas las demás pastorales, son post-paulinas, probablemente de principios del siglo II. Tratan principalmente de las calificaciones y los deberes de líderes y otros grupos de la iglesia. La mayoría de los oficios y funciones mencionados en estas epístolas no corresponden a la iglesia del siglo I sino a la del siglo II. A diferencia de la iglesia igualitaria que vemos en el libro de Hechos y en las epístolas paulinas, la comunidad que se describe en las pastorales es una iglesia institucionalizada, que se está amoldando cada vez más a los modelos de estratificación del Imperio.

6.1. Algo de sociología de grupos

Los grupos caracterizados en sus comienzos por el entusiasmo y la libertad van evolucionando hacia una creciente institucionalización. En las cartas pastorales podemos observar una muestra de este proceso de institucionalización. Tal proceso es la consecuencia casi inevitable del crecimiento y de la progresiva complejidad del grupo. Esto va dando cada vez mayor importancia a los líderes de la comunidad, quienes van concentrando en su función directiva los carismas que anteriormente eran patrimonio de toda la comunidad. Al llegar a ese punto, los carismas ya no son un don que viene directamente de Dios, sino algo que se transmite por la imposición de manos³¹. De allí a la distinción de valor entre clérigos y laicos, y la formulación de teorías como la sucesión apostólica, sólo hay un paso.

6.2. Presentación sinóptica de ambos textos

Veremos en primer lugar en forma sinóptica el texto que nos ocupa y su paralelo de 1 Timoteo 2, 11-12.

³¹ Horacio Lona, "El rol de la mujer en la tradición paulina". 35 y 40-41.

1 Co 14,34-35

³⁴ las **mujeres**
(hai gynáikes)
 en las iglesias **callen**;
(en tais ekklesiáis sigátosan;)
 pues no les está **permitido** hablar,

(ou gár epitrépetai autáis laléin.)

sino que estén **sujetas**,
(allá hypotassésthosan,)
 como también la ley dice.
(kathós kái ho nomos légei.)
¹⁵ y si algo **aprender** desean,

(ei dé ti mathéin thélousin,)
 en casa a sus propios **esposos**
 pregunten;
(en óiko tous idíous ándras
eperotátosan;)

pues indecoroso es
(aisjrón gár éstin)
 para mujer **hablar** en iglesia.
(gynaiki laléin en ekklesía.)

1 Tm2, 11-12

¹¹ **mujer en silencio aprenda**
gyné en hesyjiá manthanéto)
 en toda **sujeción**
(en pase hypotagé;)

¹² pues enseñar a mujer
 no **permito**

(didáskein dé gynaiki ouk
epitrépo)

ni ejercer autoridad;
 sobre **esposo**
(oudé authentéin
andros,)

sino estar en **silencio**
(all 'éinai en hesyjiá.)

Como podemos ver, los dos pasajes expresan ideas equivalentes, pero es notable la similitud de conceptos entre 1 Co 14, 34-35a y 1 Tm 2, 11. Ambos dicen casi lo mismo.

No paran ahí las semejanzas entre un texto y otro. También son similares en que ambos recurren a la Torah (la Ley), específicamente a Génesis 3 y el relato de la transgresión de la primera pareja. "Sino que estén **sujetas**, como también la **ley** dice" (1 Co 14, 34d) es seguramente una referencia a Gn 3, 16c: "Hacia tu marido irá tu apetencia y él te **dominará**" (BJ)". Por

"" Feuillet sostiene que la referencia a la Ley en 14, 34 no tiene que ver con Gn 3. 16 sino con 2. 18-24. Según él. este texto identifica al varón con el Logos divino, porque da nombre a los animales y a la mujer. Esta, en cambio, es identificada con el Espíritu Santo, puesto que es fuente de vida: A. Feuillet. *La*

su parte, 1 Tm 2, 15a ("Pero será salvada por la maternidad") alude a Gn 3, 16ab: "*Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos*". Además en 1 Tm 2, 14 encontramos: "*Y Adán no fue engañado, sino que la mujer engañada afondo en transgresión ha llegado a estar*". Esto es una clara referencia al relato de la transgresión en Génesis 3, según la interpretación del judaísmo, y también del cristianismo del siglo II en adelante. Ambos ponen sobre Eva la responsabilidad principal por el pecado.

En Si 25, 24 el autor dice: "*Por la mujer fue el comienzo del pecado y por causa de ella morimos todos*". Según Filón de Alejandría, el origen de la culpabilidad del hombre fue la mujer (*De opificio mundi* 151). En el judaísmo rabínico Eva es representada como tentadora consciente (*Jubileos* 3, 21) y es vista como símbolo de todas las mujeres. Por causa de la vergüenza de su transgresión, las mujeres debían llevar la cabeza cubierta (*Genesis Rabbá* 17, 8). Flavio Josefo, aunque no era teólogo sino historiador, no vacilaba en decir, siguiendo las tradiciones aprendidas en su época de fariseo: "La mujer es en todo inferior al varón. Por ello será en igual medida sumisa, no para humillarse, sino para recibir orientación" (*Contra Apión* II 24.201). Estas ideas son muy similares a las expresadas en los dos versículos que estamos estudiando, como así también en su paralelo en 1 Timoteo.

Las tradiciones cristianas sobre Adán y Eva no diferían mucho de las del judaísmo anterior. A pesar de que, según el apóstol Pablo, los Padres Apostólicos y la mayoría de los Padres Apologistas, el pecado había sido introducido por Adán, en el cristianismo antiguo se enfatizó el pecado de Eva como anterior al de su esposo. La falta de Eva fue a menudo disociada de la de Adán y entendida como de efectos autónomos. Las *Homilias Pseudoclementinas*, de comienzos del siglo III, hacen una tajante distinción entre los dos miembros de la primera pareja. Adán no fue transgresor pues estaba dotado del Espíritu perfecto y masculino de Dios. Eva, en cambio, como principio femenino, era im-

dignilé el le role de lajémme d'apres quelqaes textes paaliniens: comparaison avec l'Ancien Testament, New Testament Studies, 21. 1975. p. 165-167.

" Antonio Orbe. **Introducción a la teología de los siglos II y III**, T. I. Roma. Gregoriana. 1987) p. 308.

perfecta y cayó en transgresión . Vemos que las ideas que encontramos en 1 Co 14, 34-35 y 1 Tm 2, 11-15 eran populares en la iglesia del siglo II y comienzos del III.

6.3. El factor histórico

El autor -o los autores- de los dos textos en cuestión trata de hablar como Pablo, pero le falla la memoria histórica. En las iglesias fundadas por Pablo, las mujeres no sólo hablaban sino que también profetizaban (como las hijas de Felipe y las profetisas de 1 Co 11), dirigían la oración (como las mujeres de ese mismo texto), enseñaban (como Priscila) y tenían puestos de autoridad (como Febe, Junia y tantas otras).

El tenor de este texto no es coherente con el contexto eclesiástico de los tiempos de Pablo. Las iglesias paulinas del primer siglo se caracterizaban por el entusiasmo y el énfasis en los carismas, lo cual es evidente en toda la unidad que trata sobre el culto (1 Co 11-14). En cambio, en el siglo II los carismas ya no son entendidos como un don de Dios para todos, "sino que se concentran en el don dado a los jefes de comunidad (1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6), robusteciendo de este modo su autoridad" .

6.4. De la misma mano

Ambas interpolaciones (1 Co 14, 34-35 y 1 Tm 2, 11-15a) pueden haber sido escritas por la misma mano.

Muchos hablan de un uso de elementos de 1 Tm 2, 11-15 en 1 Co 14, 34-35. "Se trata probablemente de una interpolación, obra de un glosista que se inspiró en el texto análogo de 1 Tm 2, 12^{m/v}". Creo que en realidad se tiene que haber dado el caso inverso. Aun si se tratara del mismo interpolador, tendría que haber escrito primero el texto interpolado en 1 Corintios y luego el de 1 Timoteo. La razón es que los dos versículos agregados a 1 Corintios fueron redactados imitando con todo cuidado el vocabulario

¹⁴ Ibid. 324-325.

¹⁵ Horacio Lona. **El rol de la mujer en la tradición paulina**, 32.

¹⁶ C. Giuseppe Barbaglio. **Pablo de Tarso**, 105. N°. 9. Así también J. Weiss. **Der erste Korintherbrief** (Goettingen: Vandenhoeck and Ruprecht. 1970) 342-343.

y la forma de expresión de dicha epístola, en especial del contexto inmediato, como ya hemos visto en la parte 5, al estudiar el vocabulario de 34-35. El vocabulario similar de la otra interpolación se explica a partir de la primera. Otra razón para pensar en 1 Tm 2, 11-15a como un texto escrito en base al de 1 Co 14, 34-35 es que contiene elementos que no aparecen en este último texto, como la prohibición de enseñar (2, 12a) y de dominar al varón (2, 12b), los argumentos escriturísticos tomados de Génesis 2 y 3 (2, 13-14), la maternidad como vía de salvación (2, 15a). Un principio básico de las relaciones de dependencia literaria es que el texto más corto es la fuente del que tiene más elementos.

Los Padres de la Iglesia, hasta bien entrado el siglo III, no parecen conocer este texto y la prohibición hecha a las mujeres de hablar en la iglesia. A pesar de que Clemente de Alejandría (m. 215) escribe sobre el comportamiento de varones y mujeres durante el culto, prescribe el silencio para ambos, no sólo para la mujer (**Paedagogus** 3. 1)¹⁷. En otra de sus obras (**Stromateis** 4. 19), poniendo como ejemplo a la hermana de Moisés -a quien describe como "la asociada del profeta para comandar a la multitud"- Clemente declara que tanto el varón como la mujer necesitan educación y entrenamiento³⁸. En todo esto, como vemos, no hay ni un ápice de subordinación.

La referencia más temprana a los dos versículos en cuestión es tal vez la de Tertuliano (160-240), quien los cita textualmente con motivo de impugnar el derecho de las mujeres a enseñar y bautizar (**De Baptismo** 15. 17)¹⁸. La otra referencia temprana es la de Orígenes, en un escrito de c.230, donde cita textualmente 1 Co 14, 35c y también 1 Tm 2, 12, al argumentar que las mujeres pueden profetizar, pero en privado .

Puesto que los Padres de la Iglesia anteriores al siglo III no conocen estos dos textos, podemos inferir que deben haber

¹⁷ A. Roberts y J. Donaldson. **Ante-Nicene Fathers**, vol II (Edimburgo, T. & 1. Clark. 1989)290.

¹⁸ Ibid. 431-432.

¹⁹ Ibid. vol. 111.677.

⁴⁰ José Alonso Díaz. *Restricción en algunos textos paulinos de las reivindicaciones de la mujer en la Iglesia*, **Estudios Eclesiásticos**, 50 (1975), p. 80-81.

sido interpolados en esa época. Por eso, no es de extrañar que figuren en todos los manuscritos existentes, ya que, como hemos visto en la parte de crítica textual, el manuscrito más antiguo que existe de los que contienen las epístolas paulinas (el P⁴⁶) data del siglo III.

Desde épocas bastante lejanas muchos biblistas han sostenido que 1 Co 14, 34-35 y 1 Tm 2, 11-15a habrían sido interpolados por la misma mano paulinista en la época de la controversia montañista⁴¹.

El montañismo surgió en Frigia en la segunda mitad del siglo II y se extendió por la zona durante el siglo siguiente. Se trataba de un movimiento cristiano carismático, cuyos miembros alegaban actuar bajo la influencia directa del Espíritu Santo. Por esa razón no daban importancia a la jerarquía de la Iglesia, al ministerio y a la sucesión apostólica⁴². Montano, el fundador de ese grupo carismático, compartía su liderazgo con dos profetisas, llamadas Priscila y Maximila. Según relata Epifanio, los montañistas no hacían distinciones de género, basados en el principio de que en Cristo no hay varón ni mujer, como dice Ga 3, 28. Entre ellos, las mujeres podían ser líderes y hasta ejercer el cargo de obispos (*Panarion* 49. 2).

Esta clase de espiritualidad carismática había aparecido por primera vez en el cristianismo precisamente en Corinto, y fue criticada por el apóstol Pablo. No es extraño que lo que parece ser la primera interpolación antimontanista fuera insertada justamente en 1 Corintios, en cuyo capítulo 11 los montañistas podían encontrar un fundamento para la actividad de sus profetisas.

Pierre de Labriolle. *Mulieres in ecclesia taceant. Un aspect de la lutte anti-montaniste*, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1911, pp. 3-24; 103-122; H. Delafosse, *La première épître aux Corinthiens, Les écrits pastorales*, en J. Turmel (ed.). *Les écrits de Saint Paul*, Paris. 1926 y 1928; José Alonso Díaz, *Restricción en algunos textos paulinos de las reivindicaciones de la mujer en la Iglesia*.

John D. Zizioulas, *La comunidad cristiana primitiva*, en McGinn-Meyendorff-Leclercq (eds.). *Espiritualidad cristiana. Desde los orígenes al siglo XII*, Buenos Aires. Lumen. 2000. p.p. 58-59.

En un artículo publicado en 1975 se aportan varios argumentos en favor de la tesis de que 1 Co 14, 34-35 y 1 Tm 2, 11-15a pertenecen a la misma mano paulinista, y que fueron interpolados en la primera mitad del siglo III, la época tardía de la controversia antimontanista⁴³.

- 1) Los montañistas mismos no pudieron haber conocido los dos textos en cuestión, porque ellos tenían gran estima por el apóstol Pablo, y no habrían ido en contra de prohibiciones supelementalmente escritas por él.
- 2) Los antimontanistas anteriores a Orígenes tampoco conocían estos dos textos. De haberlos conocido, no habrían dejado de usarlos en su controversia con los montañistas.
- 3) Tampoco Ireneo (segunda mitad del siglo II) parece conocerlos, ya que cita a Pablo como quien favorecía en 1 Corintios que tanto varones como mujeres profetizaran en la iglesia. Sin duda no conocía 14, 34 y la orden dada a las mujeres de callar en ese mismo ámbito.
- 4) Tampoco los conocía el autor del apócrifo *Los hechos de Pablo y Tecla* (c. 170), puesto que muestra a Tecla como colaboradora de Pablo, enseñando y evangelizando con la aprobación del apóstol.

Los primeros en citar los dos textos fueron Orígenes y Tertuliano a principios del siglo III. Incidentalmente, es notable el hecho de que Tertuliano, quien tanto escribiera en contra de las mujeres y su ministerio, terminó uniéndose a los montañistas, atraído por la espiritualidad y la alta calidad moral de ese grupo⁴⁴.

7.- Conclusión sobre la interpolación

Por medio de la crítica literaria se puede llegar a lo que no permitía llegar la crítica textual. El aporte de ésta es necesariamente limitado, ya que no tenemos ningún testigo textual anterior

José Alonso Díaz, *Restricción en algunos textos paulinos de las reivindicaciones de la mujer en la Iglesia*, 86-88. Este autor toma muchos de sus argumentos de Delafosse, *La première épître aux Corinthiens, Les 2pitres pastorales*.

John D. Zizioulas, *La comunidad cristiana primitiva*, 58.

a) p⁴⁶, escrito en el siglo III. Para los siglos anteriores, todo lo que tenemos es el testimonio de los escritores cristianos, quienes citaban en sus obras los textos que les servían para su argumentación. Puesto que dos textos que habrían sido sumamente útiles en la controversia antimontanista, como son 1 Co 14, 34-35 y 1 Tm 2, 11-15^a, no fueron usados por los controversistas antes de las primeras décadas del siglo III, podemos inferir que deben haber sido interpolados en esa época. Incluso podríamos pensar con buen fundamento que pueden haber sido agregados con el fin de usarlos en la controversia invocando la autoridad del apóstol Pablo.

En 1859 Catherine Mumford, cofundadora-junto con su esposo William Booth- del Ejército de Salvación, decía refiriéndose a 1 Co 14,34-35:

¿Cómo es que, entonces, este único pasaje aislado ha sellado por siglos los labios de las mujeres y ha silenciado "*¿! testimonio de Jesús, (que) es el espíritu de profecía*" que les fue dado a ellas? Seguramente, en alguna parte hubo inexactitud, "astucia" y *adulteración de la Palabra de Dios*^{*5}.

En lo único que esta preclara mujer se equivocaba es que en la época en que se produjo la "adulteración" las escrituras cristianas aún no eran consideradas como "Palabra de Dios". Es decir, aún no se había fijado un canon inamovible de escrituras consideradas inspiradas e intocables. Por lo tanto, era frecuente que las relecturas entraran como parte del texto al hacerse la siguiente copia manuscrita, o que se agregaran pasajes que respondían a las necesidades de determinadas iglesias.

Probablemente el interpolador eligió colocar su texto entre los versículos 33 y 36 porque pensó que, "como en todas las iglesias de los santos", era una buena introducción para una norma eclesiástica. Pasó por alto el hecho de que la pregunta retórica de 36a invalidaba lo dicho previamente. Los escribas que colocaron el texto en cuestión después del versículo 40 seguramente lo

Catherine Mumford de Booth, *Ministerio femenino. El derecho de la mujer Para predicar el Evangelio*, Buenos Aires, Ejército de Salvación, 1986, p. 38 (Cas cursivas son parte del texto).

hicieron al ver lo inapropiado que quedaba el texto antes de dicha pregunta retórica⁴⁶.

8.- Análisis del texto canónico

Por más que 1 Co 14, 34-35 sea una interpolación, "el hecho de que las afirmaciones no procedan directamente de Pablo no resuelve el problema, pues de todas maneras aparecen en la redacción final de la carta que conservamos en el canon"⁴⁷.

Puesto que este texto forma parte del canon bíblico, no podemos descartarlo sencillamente porque pueda ser una interpolación. Tenemos que analizarlo como texto canónico que es. Sin embargo, al admitirlo como tal, es necesario ver qué pasa con la evidente contradicción que existe entre este texto y la actividad de las mujeres carismáticas de la iglesia de Corinto, documentada dentro de la misma epístola, en 11, 2-16. Se han hecho diversos intentos para armonizar estos dos textos.

8.1. Intentos de armonización

Juan de Valdés, protestante español del siglo XVI, hizo una interpretación, asombrosa para su época, que enfatiza las limitaciones en la aplicación de 1 Co 14, 34-35. Se trataría de una orden dada exclusivamente a mujeres casadas, y, entre ellas, sólo a las que tuvieran esposos cristianos que, además, fueran tan "diestros y entendidos" en la doctrina cristiana como para enseñar a otras personas. Todas las demás mujeres estarían excluidas del cumplimiento de los preceptos de este texto⁴⁸.

J. Murphy-O'Connor, *Interpolations in 1 Cor*, p. 92.

⁴⁷ Elsa Tamez. *Pautas hermenéuticas para comprender Ga 3, 28 y 1 Co 14 34, 15*.

⁴⁸ Juan de Valdés, *La primera epístola de San Pablo apóstol a los Corintios* Venecia, Philadelpho, 1557; p. 267-268, citado en E. Earle Ellis, *The Silenced Wives of Corinth (1 Cor. 14:34-35)*: Eldon Jay Epp & Gordon D. Fee (eds.) *New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger*, Oxford, Clarendon, 1981; p. 216-217.

Estos dos versículos no estarían contradiciendo la práctica implícita en 11,2-16 del papel de las mujeres en la iglesia, en cuanto a la profecía y la oración pública. No se estaría prohibiendo el ministerio público de las mujeres, sino adaptando el ministerio de las mujeres casadas a las obligaciones hacia sus esposos impuestas por la cultura grecorromana. La "ley" sería entonces una referencia a Gn 3, 16, que prescribe la subordinación de la mujer a su esposo. Dentro del contexto de las reglas para el uso de los carismas, el silencio impuesto a las mujeres casadas no sería diferente al que se le impone a los que hablan en lenguas (14, 28) o a los profetas (14, 30). También en este contexto, el *laléin* (hablar) del versículo 34 se referiría, como en toda esta parte, al ejercicio de los carismas, y *aisjrón* (indecoroso, vergonzoso) debería entenderse en el contexto del comportamiento aceptable para una esposa .

La distinción entre el papel en la iglesia de las mujeres casadas y de las solteras puede parecer una solución para armonizar 14, 35.35 con 11, 2-16, y muchos exégetas de renombre se han plegado a esa teoría⁵⁰. Pero la solución es sólo aparente. Las solteras estaban bajo la autoridad paterna, y mucho más limitadas que las casadas, puesto que se las preparaba para el matrimonio. "La distinción entre mujeres solteras y casadas es anacrónica" .

Otro intento de armonización sostiene que ambos textos no se contradicen, porque el tema en cuestión en 14, 34-35 no es el ejercicio de los carismas (como en 11, 2-16), sino la enseñanza y la discusión relacionada con ella. La orden dada a la mujer de guardar silencio proviene "de su *dependencia dentro de la igualdad* con respecto al hombre que ha sido la voluntad del Creador mismo, como lo muestra Gn 2, 18-24". La analogía de esta rela-

⁴⁹ E. Earle Ellis. *The Silenced Wives of Corinth (I Cor. 14:34-35)*: Eldon Jay Epp & Gordon L. Fee (eds.) *New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger*, Oxford. Clarendon, 1981; p. 218.

⁵⁰ Además del ya citado Earle Ellis. ver: Stephen C. Barton. *Paul's sense of Place: An Anthropological Approach to Community Formation in Corinth*, *New Testament Studies*, 32. 1986; p. 225-246; Elisabeth Schüssler Fiorenza, En memoria de **ella**. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo, Bilbao, Desclée de Brouwer. 1989. p. 285-286.

⁵¹ J. Murphy-O'Connor. *Interpolations in I Cor.* 91.

ción sería la del Hijo de Dios, quien a pesar de ser igual al Padre está en dependencia de él, lo cual no constituye ningún deshonor⁵². Una variante de este mismo intento de armonización es que Pablo estaría prohibiendo que las mujeres participaran en juzgar las profecías de los demás, pero, como dice en 11,2-16, ellas mismas podrían profetizar⁵³.

Un intento más de armonización es la teoría de que en 14, 35-36 Pablo cita la afirmación de un grupo opositor, o una de las cuestiones presentadas en la carta recibida de esa iglesia, a la que Pablo estaba respondiendo. Las preguntas retóricas del versículo 36 estarían refutando esa creencia, y Pablo realmente apoyaría la participación de las mujeres durante el culto⁵⁴. Esta teoría se basa en el uso de la partícula adversativa *hé* (generalmente traducida como "¿acaso...?") al comienzo de la primera pregunta retórica del versículo 36. El argumento no parece muy sólido. De hecho es el más débil de todos los intentos de armonización.

Es imposible obviar el hecho de que los dos versículos en cuestión contradicen la práctica de la profecía y la oración comunitaria a cargo de mujeres, según 11,2-16. Los intentos de armonizar ambos pasajes son sólo eso, intentos.

8.2. La sospecha como método

Un axioma de la crítica de géneros y formas es que los textos prescriptivos no dan cuenta de la realidad, sino de cómo el autor cree que debería ser esa realidad. Por lo tanto, lo que podemos deducir del texto que estamos estudiando es que, al menos en las iglesias a las cuales está dirigido, las mujeres no se callaban, no estaban sujetas, y aprendían por medio de participar en el

A. Feuillet. *La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens*, p. 167-168 (las cursivas son del autor).

⁵¹ James H. Hurley. *Did Paul Require the Silence of Women? A Consideration of I Cor. 11:2-16 and I Cor. 14:33h-36*. *Westminster Theological Journal*, 35; 1973; pp. 190-200.

D.W. Odell-Scott. *Let the Women Speak in Church. An Egalitarian Interpretation of I Cor 14:33h-36*, *Biblical Theological Bulletin*, 13; 1983; p. 90-93; Robert W. Allison. *Let Women Be Silent in the Churches (I Cor. 14.33H-36): What Did Paul Really Say, and ¿What Did It Mean.¿*. *Journal for the Study of the New Testament*, 32;1988; 27-60.

intercambio de ideas que se daba durante el culto, no preguntando las cosas a sus esposos al volver a casa.

Las mujeres tenían una cierta medida de poder, y eso es precisamente lo que los líderes varones estaban tratando de suprimir. Dentro del contexto social del Imperio Romano, las mujeres tenían muy poco poder, especialmente en las provincias griegas⁵¹⁻¹. Las iglesias cristianas eran uno de los pocos espacios donde las mujeres podían "salir de su situación subalterna y llegar a actuar como sujetos. Se convirtieron en protagonistas en vez de objeto de debate"⁵⁶. En las iglesias las mujeres gozaban de algo de libertad y de un trato en cierta medida igualitario, gracias al modelo que Jesús había dejado, a declaraciones de líderes importantes como Pablo (Ga 3, 28) y al liderazgo de mujeres notables, como María Magdalena, Febe o Priscila. Esta situación, que obviamente iba en contra de las costumbres de la época, no duró mucho. A medida que la iglesia se fue institucionalizando y amoldando a los modelos del Imperio, el papel asignado a las mujeres se fue restringiendo. Desde mediados del siglo II en adelante se volvieron a convertir en objeto de debate.

8.3. El papel determinante de la Intertextualidad

Debemos analizar este texto canónico a la luz de toda la Biblia, es decir en su intertextualidad. La Biblia, como tal, es un texto que se extiende desde el primer versículo de Génesis hasta el último de Apocalipsis. Como texto que es, tiene sus propios ejes de sentido, sus propias isotopías. Uno de esos ejes, o isotopías, es el amor de Dios hacia todas sus criaturas, condensada en 1 Jn 4, 8 "Dios es amor". Un amor que es evidente desde el relato de creación en Génesis 1, y que fue el fundamento de todo el ministerio de Jesús. Otra isotopía de la Biblia es que Dios es liberador. Desde el conocido ejemplo de la liberación en el éxodo, hasta la liberación de todo mal en el Apocalipsis.

" Wendy Cotter. *Women's Authority Roles in Paul's Churches: Countercultural or Conventional?*, p. 358-369.

Irene Foulkes. *Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva*. RIBLAN⁰. 15: 1993, 108.

¿Cómo encaja 1 Corintios 14, 34-35 en esas dos isotopías principales? ¿Es acaso un texto de amor y liberación? Creo que la respuesta a estas preguntas es más que obvia.

El "criterio de discernimiento" de un texto canónico es precisamente "el espíritu del canon en su totalidad"⁵⁷.

Conclusión

El texto de 1 Co 14, 34-35 no armoniza con las isotopías de amor y liberación, ni con el modelo de comunidad que nos dejó Jesús. En realidad responde a una situación coyuntural en la historia de la Iglesia y es demasiado "cultural" para no resultar sospechoso. Las cosas que vienen de Dios suelen ser contraculturales, como bien lo muestran los dichos y hechos de Jesús.

Leer en 1 Co. 14, 34-35 una declaración universal para todas las mujeres y en todas las épocas es ir contra el evangelio de Jesucristo y contra el mismo espíritu de las cartas del apóstol Pablo. Es este autor, más que ningún otro, quien hace referencia a la participación activa de la mujer en las primeras comunidades cristianas. El capítulo 16 de Romanos es una prueba de ello⁵⁸.

La normatividad de un texto bíblico no está dada porque esté en la Biblia y forme parte del canon⁵⁹. El texto de 1 Co 14, 34-35 no armoniza con el plan de Dios. Este plan fue revelado en los ejes de sentido que recorren toda la Biblia, y especialmente en la actuación de Jesús durante su ministerio. No debemos dejarnos engañar por tradiciones humanas y elementos de la cultura que se puedan haber introducido subrepticamente en la Biblia. Precisa-

⁵⁷ Klsa lame/. **Pautas hermenéuticas para comprender Ga 3.28 y 1 Co 14. 34**, p. 16.

⁵⁸ *Ibid.*, 11.

⁵⁹ Rosemary Radford Ruether, **Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology**, Boston: Beacon; 1983: p. 19-24: BIsaTamez. **Pautas hermenéuticas para comprender Ga 3, 28 y 1 Co 14, 34**, 17; mi artículo *Hermenéutica feminista*, **Alternativas 11-12**. 1998: p. 106.

mente para ser fieles a Dios y a su propósito, no hay que vacilar en afirmar que este texto **no** es **normativo** para los cristianos.

Hermenéutica

El informe de las Naciones Unidas "El estado de la población mundial 2000", publicado en Septiembre del mismo año, concluye que la tarea más urgente en favor de los derechos humanos es terminar con la discriminación de que son víctimas -en mayor o menor medida- las mujeres de todo el mundo. A pesar de los cambios ocurridos en el siglo XX, tal discriminación continúa formando parte de todas las culturas. Los estereotipos de género se inculcan desde la más tierna infancia, y están en el inconsciente de cada persona. Por eso los cambios resultan tan difíciles.

La mentalidad patriarcal ha forjado todo un conjunto de juicios sobre la mujer.... Y tales creencias se hallan tan arraigadas en nuestra conciencia que condicionan nuestra forma de pensar hasta un punto tal que muy pocos de nosotros estamos dispuestos a reconocerlo⁶⁰.

"Toda sociedad construida sobre una profunda desigualdad genera mecanismos ideológicos -definiciones sexuales- que justifican y legitiman esa desigualdad."⁶¹ Las definiciones sociales del sexo se van formando con el tiempo y varían según la situación del patriarcado. El poder de las élites masculinas permite que dichas definiciones se reproduzcan y se reajusten continuamente. Los individuos de la élite son los que definen el mundo e imponen sus definiciones sobre los grupos dominados. "Las definiciones sociales son las definiciones de las élites dominantes"⁶².

Podemos preguntarnos qué hace la iglesia, o las iglesias. Para remediar, al menos en parte, esa situación de injusticia a la que está sometida la mitad de la humanidad. Triste es reconocer que la iglesia hace muy poco. Aun las iglesias más progresistas

⁶¹ Kate Millet. **La política sexual**. Madrid. Aguilar. 1975; p. 62.

Rosa Cobo Bedia. *Género*, en Celia Amores (ed.). **10 palabras clave sobre TM^uJer**, Estella. Verbo Divino. 1995; p. 65.

"hid. 66-67.

van bastante a la zaga de las conquistas sociales de las mujeres. Sin embargo, esto no debería extrañarnos. Los miembros de las jerarquías eclesiales forman parte -o al menos son aliados- de las élites dominantes.

En el tren de la historia de occidente, la iglesia siempre ha sido el vagón de cola. Invariablemente es el último espacio en el que se producen los cambios que la sociedad ya ha asumido años atrás. Y cuanto más grande y más poderosa es una iglesia, más tarda en asumir esos cambios.

Es notable el hecho de que en su diálogo con la cultura, cada vez que la iglesia ha concedido algo, esto ha significado un retroceso. Del movimiento contracultural e igualitario de Jesús, se pasó a una institución cada vez más jerárquica, que iba copiando los modelos del imperio de turno. Existe un abismo entre la iglesia descrita en el libro de Hechos y la iglesia de hoy en día.

Otro ejemplo de retroceso es la situación de las mujeres en la iglesia. En el movimiento de Jesús, y en la iglesia primitiva, las mujeres ocupaban posiciones de liderazgo, profetizaban, enseñaban, y hasta eran apóstoles. Durante los siglos II y III la iglesia fue limitando el papel de las mujeres hasta que, siglos después, su papel quedó reducido al de meras espectadoras, las más insignificantes de todos los laicos. Ni siquiera el oficio de las viudas, que se limitaban a servir a otras mujeres, perduró más allá de la temprana Edad Media. Si eso no es retroceso, no sabría cómo llamarlo.

Me pregunto qué pensará Jesús al ver que la mayoría de los líderes eclesiales, que se han proclamado seguidores suyos, han acabado con todo lo que él logró a favor de las mujeres...

**II. UNA MIRADA DESDE
LA TEOLOGÍA Y EL
PENSAMIENTO
CRISTIANO**

LA MUJER EN LA SOCIEDAD Y EN EL CRISTIANISMO

Emilio García Estébanez

Presentación

El estatus de inferioridad de la mujer por respecto al varón y su sometimiento estructural a él ha sido una constante de la cultura occidental. Hoy mismo está planteado el tema de su emancipación. En las páginas que siguen vamos a exponer algunas doctrinas producidas en el ámbito del pensamiento social y del pensamiento cristiano en las que se recoge y refleja la imagen que les ha merecido la mujer y su misión en este mundo. No vamos, por tanto, a exponer las condiciones sociales que han rodeado la vida de las mujeres a lo largo de la historia sino la impresión que ha causado la mujer sumida en esas condiciones sociales. El objetivo último es fundamentar el imperativo moral de que las circunstancias que han propiciado dicha imagen han de suprimirse. Este imperativo moral se dirige tanto a la sociedad y a la religión como a las mismas mujeres.

LA MUJER EN LA SOCIEDAD Y EN EL CRISTIANISMO

Emilio García Estébanez

Presentación

El estatus de inferioridad de la mujer por respecto al varón y su sometimiento estructural a él ha sido una constante de la cultura occidental. Hoy mismo está planteado el tema de su emancipación. En las páginas que siguen vamos a exponer algunas doctrinas producidas en el ámbito del pensamiento social y del pensamiento cristiano en las que se recoge y refleja la imagen que les ha merecido la mujer y su misión en este mundo. No vamos, por tanto, a exponer las condiciones sociales que han rodeado la vida de las mujeres a lo largo de la historia sino la impresión que ha causado la mujer sumida en esas condiciones sociales. El objetivo último es fundamentar el imperativo moral de que las circunstancias que han propiciado dicha imagen han de suprimirse. Este imperativo moral se dirige tanto a la sociedad y a la religión como a las mismas mujeres.

I.- La mujer en el cristianismo

La narración bíblica es ante todo una historia de salvación. Esta empieza con la creación del hombre, prosigue con la elección del pueblo judío como transmisor de las promesas salvíficas y concluye en la redención. Tras ésta la Iglesia asume el mandato de llevar el mensaje redentor a todas las naciones y de administrarlo. Vamos a estudiar estos momentos axiales y ver el papel que en ellos se asigna a la mujer.

1.- La creación de la mujer

Hay dos relatos en el Génesis sobre este acontecimiento. En el primero, llamado el relato sacerdotal (Gn 1), Dios crea al hombre a su imagen y semejanza: *"Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar..."* (v. 26). *"Creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios **lo** creó, y **los** creó macho y hembra. Y los bendijo Dios y les dijo: 'Sean fecundos y multiplíquense y llenen la tierra y sométanla, manden en los peces del mar'..."* (v. 27-28).

En este texto varón y mujer cuentan como hombres a igual título, no se establece ninguna diferencia. No obstante, el texto tuvo poca influencia tanto en la teología judía como luego en la cristiana. Jesús lo cita en una ocasión. Algunos maestros judíos destacan el plural "los" que aparece al final del versículo y la mención del varón (macho) con anterioridad a la mujer (hembra), lo que contaba como un argumento de que el varón era superior por ser primero.

En el segundo, llamado yavista, la obra de la creación tiene un primer final con la creación del varón, Adán. Notando Dios que el varón solo no se encontraba satisfecho decidió crear a la mujer como ayuda del varón, "una ayuda semejante a él", al varón (Gn 2, 18). Este es el texto que ha hecho historia. La pausa que introduce el hagiógrafo antes de narrar la entrada de la mujer en el escenario, como diciendo al lector: 'ahora viene lo mejor', nunca se ha entendido así. El varón fue creado primero, la mujer después, a partir del varón y como ayuda para él. Tampoco la

exclamación de alegría de Adán: *"Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne "* (v. 23), que sugiere que Eva es su igual puesto que la considera de su misma estirpe. En efecto, quienes entraban en una genealogía se consideraban como una comunidad de iguales, con la obligación de ayudarse mutuamente y con un mismo destino.

La lectura que se ha hecho de este relato segundo de la creación ha sido siempre en desventaja de la mujer, la lectura, por supuesto, de los varones. Vamos a aludir a algunas de las consecuencias más graves que se han sacado de él.

2.- Doctrinas del relato de la creación

a) *El varón primero y, por tanto, superior a la mujer y mejor que ella*

El primero en cualquier orden, pero en concreto en el de nacimiento, era tenido por superior al siguiente, gozando de determinados privilegios o derechos, respecto a la herencia, por ejemplo. En la historia de salvación el primogénito era el transmisor de las promesas. Las genealogías de Jesús que leemos en los evangelios están hechas sobre este supuesto. Jesús es hijo primogénito, y tras su resurrección se le proclama "primogénito de toda creatura". La condición de primero le da al varón el poder y autoridad sobre la mujer, segunda en ser creada y, por tanto, subordinada a él.

Así argumenta San Pablo en 1 Co 11 para persuadir que las mujeres en las asambleas deben cubrir su cabeza con un velo en señal de su sujeción, los varones en cambio no: *"Pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón "* (v.8). Y en 1 Tm: *"No consiento que la mujer enseñe ni domine al marido, fino que se mantenga en silencio, pues primero fue formado Adán, después Eva"* (v. 12-13). El autor de la carta sólo tiene en cuenta el segundo relato del Génesis. No contempla, además, la doctrina de algunos rabinos para los cuales el orden temporal no significaba en absoluto orden de jerarquía, y, sobre todo, ignora las palabras de Jesús, quien en varias ocasiones se manifiesta en

contra de este principio al decir que los primeros serán los últimos y los últimos los primeros, o al aconsejar sentarse el último para ser promocionado a un puesto superior.

b) El varón imagen de Dios, la mujer del varón

Es uno de los temas más trascendentales pues de él depende si la mujer es un ser humano y si está incluida en la historia de salvación. Lo es también para asegurar los derechos fundamentales de la mujer en la vida social.

San Pablo recuerda que según el relato del Génesis el varón es imagen y gloria de Dios mientras la mujer es gloria del varón. Por eso ella debe cubrir su cabeza con un velo, no así él (1 Co 11, 7). Esta interpretación causaría problemas a San Agustín, que se esforzó por salvaguardar el principio de que también la mujer es imagen de Dios, aunque ante el texto del Apóstol hará algunas concesiones: la mujer no es por sí sola imagen de Dios pero sí lo es unida y subordinada al varón (*sub viro*), interpretación que seguirá Santo Tomás. El sometimiento, pues, al varón es una propiedad ontológica inherente al ser de la mujer y sólo ese sometimiento garantiza su estatus de ser humano y de objeto de salvación. No hay que olvidar que San Agustín es consciente de que se enfrenta a la autoridad de San Pablo al que, naturalmente, no quiere desacreditar.

c) La mujer ayuda para el varón

La significación inmediata y superficial de esta doctrina del Génesis es que la mujer debe prestar su colaboración a los planes del varón, que la mujer está a su servicio en la planificación de la vida, que es el cometido de él. San Pablo así lo entiende al recordar que no fue el varón creado para la mujer sino la mujer para el varón, por eso ella es la que debe cubrir su cabeza, no él (1 Co II, 9). Sin embargo, hay aquí una significación más profunda. Se indica que lo humano está representado por el varón, por lo masculino, y que la mujer, lo femenino, es un complemento, un útil que el varón necesita para lograr su perfección, vale decir, el cumplimiento de la naturaleza humana. San Agustín

ilustra este sentido cuando se pregunta en qué es la mujer una ayuda para el varón. No encuentra ningún ámbito en que lo sea, ni el laboral, ni el social ni el intelectual, porque en todos ellos la ayuda o la compañía de un varón es más eficaz. El único en que puede serlo es el de la procreación, donde no se vale ni el varón solo ni con la ayuda de otros varones. La intención de San Agustín en este discurso es el de fundamentar la bondad del matrimonio, negada por los maniqueos, y éste es el argumento que se le ocurre.

Esto explica que la historia de salvación, esto es, la historia humana desde el punto de vista de los creyentes, sea una historia de varones pues ellos representan la substancia humana plena, la verdadera. A través de ellos se realiza la transmisión de las promesas. Con ellos hace Yahveh un pacto, señalado en la circuncisión, sólo posible a los varones; varones son los que están al principio de esta historia, Adán, todos los varones que se suceden hasta José y Jesús, y Jesús mismo, el nuevo Adán, principio de una nueva creación. Santo Tomás se pregunta si Dios hubiera podido encarnarse como mujer y contesta sí podía pero que no hubiera sido decente. Jesús, en efecto, vino como rector, maestro y defensor del género humano y esas funciones no puede cumplirlas la mujer, pues carece de aptitud para ellas. Cristo, nos enseña San Pablo, es "poder y sabiduría de Dios" (1 Co 1, 24) y ninguno de los dos atributos se dan cita en la mujer en la medida deseada.

d) El poder seductor de la mujer

La razón de la inferioridad de la mujer y de que, por naturaleza, esté encomendada a la dirección del varón, tiene otro punto de apoyo en el protagonismo de ésta en la caída. Ella, en efecto, fue la seducida y no Adán, nos recuerda la carta a Timoteo (1 Tm 2, 14). Adán fue castigado por Dios por haber escuchado a su mujer (Gn 3, 17). Las consecuencias que se han sacado de esta disposición del relato del pecado original han sido nefastas para la mujer. La más significativa es haberla considerado de menor inteligencia y fuerza de voluntad que el varón. De otra manera no se explica que en las condiciones óptimas del Paraíso

hubiera sucumbido a las insinuaciones de la serpiente. Por lo mismo la mujer no está dotada para dirigir ninguna comunidad ni grupo humano, ni siquiera la familia. Así lo afirma Santo Tomás, explicando que la educación de los hijos exige fuerza física para poder castigarlos y firmeza de voluntad; la mujer no tiene esa fuerza y se deja llevar fácilmente por sus sentimientos. Mucho menos para enseñar o para hablar cuando se trata de asuntos serios o cuando hay varones presentes. Como recuerda un Santo Padre, para una vez que habló por iniciativa propia nos trajo la ruina a toda la humanidad. El lugar de la mujer es la casa, y aquí bajo la dirección del marido, o del padre si aun no está casada. "*Se salvará por la crianza de los hijos*", nos dice el autor de la carta 1ª a Timoteo (2, 15) aludiendo sin duda al castigo pronunciado contra ella al principio: "*Parirás con dolor los hijos*" (Gn 3, 16), en el que se marca el oficio de la mujer. Por otra parte, la inferioridad femenina está reñida con el ejercicio de cualquier ministerio, pues éste postula un estatus de autoridad'.

Sin olvidar que la presencia de la mujer y su voz resulta muy perturbadora para los varones. Este es un tema muy desarrollado tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, en el que, como ya hemos mencionado, se amonesta a las mujeres a llevar el velo y a permanecer calladas en las asambleas. En la historia de salvación hay una segunda catástrofe de proporciones descomunales, el diluvio, castigo que Dios infiere a la humanidad con la intención de exterminarla, pues ante la maldad de ésta estaba arrepentido de haberla creado. ¿En qué consistía esta maldad? En que los hijos de Dios, viendo que las hijas de los hombres eran hermosas, tomaron de entre ellas por mujeres a las que bien quisieron (Gn 6, 2). Si los ángeles se sintieron seducidos por las hijas de los hombres, cuánto más peligro corre un varón. La hermosura de la mujer se ha considerado un poder irresistible por el hombre, quien puede perder su estatus de señor ante esa hermosura. Esto da cuenta de la lucha constante contra los adornos y los afeites de las mujeres.

Todos estos lemas los hemos tratado en nuestro libro: Pimilio Gareía Kstébanez. **¿Es cristiano ser mujer? La condición servil de la mujer según la Biblia y la Iglesia**, Siglo XXI. Madrid, 1992.

II.- La mujer en la sociedad

Como ya hemos dicho, lo que vamos a analizar no son las condiciones sociales mismas que afectan a la mujer sino la opinión que la clase ilustrada se ha formado de la mujer, a la vista de la situación social de ésta. De las muchas fuentes que podríamos consultar, como el derecho, la medicina, el arte, etc., vamos a ceñirnos a la filosofía, acercándonos brevemente a unos pocos autores.

1.- Aristóteles

Este biólogo y gran filósofo griego entiende lo femenino en toda la naturaleza como una expresión deficiente, malograda, de lo masculino. La naturaleza tiende en todos sus procesos, en concreto en el de la generación, a producir un ejemplar de la especie en la expresión más completa que compete a esa especie. Este es el macho, o el varón para la especie humana. Cuando el resultado es una hembra o una mujer, el caso requiere una explicación. Aristóteles ofrece un buen repertorio de ellas, que vienen a resumirse en que no se ha guardado el debido equilibrio entre calor y frío y humedad y sequedad. En este caso el proceso de generación falla su objetivo, la generación de un viviente masculino perfecto, quedando la cosa en un viviente masculino imperfecto, que es a lo que se llama hembra o mujer. La mujer por tanto es un varón sin terminar. No lo está en el orden corporal y fisiológico, pero tampoco en el intelectual y volitivo, como es obvio. Una consecuencia de esto es que las mujeres no son aptas para gobernar, por sus pocas luces, pero sobre todo por el poco dominio que tienen de sus sentimientos y de sus apetitos. Dondequiera han gobernado las mujeres todo ha acabado en un fracaso debido a la disolución de costumbres de ellas. La familia es una sociedad aristocrática por cuanto está presidida y controlada por el mejor, el esposo. La virtud propia del esposo o pater-familias es la de saber mandar, la propia de la esposa es la de saber obedecer.

² Cfr. García Estébanez, Emilio, *La cuestión feminista en Aristóteles*, en **Estudios Filosóficos** 92; 1984, pp. 9-39.

2.- Kant

Para este filósofo la categoría que preside y configura el ser y la acción de la mujer es la belleza. Por ella pueden ganarse a los hombres y ejercer sobre ellos un cierto dominio. El saber les prueba en la medida que las hace atractivas, esto es, siempre que no sea profundo: Los estudios largos y las investigaciones penosas privan a la mujer de las ventajas de su sexo. A una mujer que tiene la cabeza llena de griego como madame Dacier o disputa sabiamente de mecánica como la marquesa de Chatelet, sólo le falta una barba para expresar mejor todavía la profundidad de espíritu que ambiciona. Lo mismo la virtud. Aprecian la virtud y las acciones virtuosas por lo que tienen de hermoso, no por lo que tienen de noble, como los varones. Pero cuando se trata de deber, de necesidad u obligación, de constricciones ásperas, se rebelan. Lo que hacen lo hacen porque les gusta. "Yo las creería poco capaces de obrar siguiendo principios y no las abrumaría con ellos"⁴.

Por lo que se refiere a la vida pública, no se les permite defender sus derechos en público, aunque podrían hacerlo divinamente (*übermündig*), ni llevar negocios civiles, por lo mismo que no se las manda a la guerra. Su contribución a la sociedad estriba en retinarla con su feminidad y en suavizar el carácter bravo de los varones, conduciéndoles, si no a la moralidad misma, al menos a sus puertas⁶. La mujer es una máquina más fina que el varón. La naturaleza la ha hecho tímida con el fin de preservar la especie. En efecto, este temor la empuja a buscar protección, lo que es bueno para ella y para la prole. En la familia mujer y varón vienen a formar una sola persona moral. ¿Quién debe mandar en ella? Kant se inclina por una solución galante: ella debe dominar, él regir. La mujer está sometida al varón en un orden, el varón a la mujer en otro⁷.

Cfr. Immanuel Kant. *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* Vrin. Paris. 1953: p. 39.

•Ib.. 41.

Cfr. *Antropología en sentido pragmático*. **Revista de Occidente** Madrid 1935; p. 101.

"Cfr. ib.. 205.

⁷ Cfr. Ib.. 202.

3.- Hegel

Establece una férrea y, en su opinión, insalvable diferencia entre el reino asignado a lo masculino, a los varones, y el asignado a las mujeres. Al varón pertenece el saber y el querer generales, el conocimiento universal objetivo y la prosecución del bien común. A la mujer, por el contrario, el saber y el querer de la particularidad subjetiva. La relación de varón y mujer es como la de lo potente y actuante con lo receptivo, pues la subjetividad que representa la mujer es como la materia. Por eso la vida substancial del varón está en el Estado, en el espacio público, donde se tramita el interés de todos y donde residen la ciencia y el arte. La de la mujer en el hogar, donde rigen las necesidades naturales, los sentimientos o emociones y la particularidad, es decir, el interés de los miembros de la familia. El varón con su actuación pública hace brotar la racionalidad, la mujer está determinada a lo inmediato, su círculo de influencia más grande es la familia; los lares y Hestia le pertenecen. Para el varón la familia es el lugar donde viene a reponer sus fuerzas para continuar su actividad en el Estado. El Estado es racionalidad, una racionalidad establecida por el varón. Aunque la mujer es un ser libre para sí, es decir, una persona, las diferencias con el varón están a la vista. En la naturaleza ocurren cosas casuales, y así se dan también mujeres sabias. Las mujeres no profundizan, no han hecho ningún descubrimiento. Si en un Estado cuentan algo las mujeres es que el final está cerca. En la familia hay una parte natural (satisfacción de las necesidades primarias, emociones, egoísmo) y otra racional, pero esta última no está establecida por la razón⁸.

El yo del varón está dividido por propósitos e ideas contrarias, lo cual le lleva a su conciliación en un nivel superior, construyendo así el varón su propio crecimiento personal. El yo de la mujer, en cambio, no está dividido, de modo que su crecimiento es una simple expansión de lo mismo. Es como un árbol o vegetal que crece\ Esta determinación de los sexos es inamovi-

⁸ Cfr. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatwissenschaft*, Meiner, 1983: I & 77-78, p. 90 ss.

¹⁾ Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, & 166 y 182.

ble. Sólo una mala jugada de la imaginación deformada puede pensar que cambie.

La familia necesita un patrimonio que le dé duración, seguridad y estabilidad, patrimonio que, aunque es común, es gestionado por el cabeza de familia, pues de otra manera no podría cumplir con su obligación de administrar y mejorar la situación familiar¹⁰. Antes, cuando la tierra era propiedad de la familia y se transmitía de generación en generación, la tierra poseía a esa familia, al mayor sobre todo, al heredero. Hoy la propiedad es móvil, el hijo se va de casa y funda con su peculio personal una familia. Siendo el propietario, el esposo mantiene a la esposa sujeta a su propia persona y a la casa. El es libre, no así ella, si bien la responsabilidad del esposo le presionará a no dejar a su esposa. Según Hegel, la clase substancial del Estado es la de los propietarios de bienes raíces porque éstos son independientes en sus juicios y son autónomos, pues su fortuna no viene de la sociedad como en el caso de los funcionarios y profesionales, no viene, por tanto, del azar o de la voluntad social; son independientes respecto del Estado y son independientes incluso respecto de su propia arbitrariedad, pues no pueden enajenar sus tierras. La condición, pues, de la vida política sería la propiedad de la tierra. El individuo libre es el que se posee a sí mismo y la garantía de esta autoposesión es la posesión de bienes".

4.- Schopenhauer

Famoso misógino, como es notorio. El principio de que parte, evidente para él, es que los varones, con su mayor fuerza corporal y de inteligencia por naturaleza, están en posesión de todos los bienes terrenales. La mujer debe vencer al varón para hacerse con esa posesión. En la vida de una mujer la relación sexual es lo principal. El varón sólo quiere de la mujer una cosa,

¹⁰Cfr. Ib.. & 81-83.

" En nuestra opinión Hegel formula aquí el programa que deben seguir ineludiblemente todas las mujeres que ambicionen una dignidad y libertad humanas efectivas. Esa dignidad, a la que no pueden moralmente renunciar, pasa por la obtención de esta base material. El otro paso hacia su plena y real emancipación es la entrada en el espacio público, participando en el trabajo asalariado, en la vida política, en la cultural, etc., que se despliega en este espacio.

esa relación sexual; la mujer, en cambio, quiere del varón todo. Se llega a un pacto. Si los varones quieren esa cosa deben hacerse cargo de todo, incluidos los hijos. Las mujeres se conjuran para castigar a la que de ellas se entregue al varón sin exigirle el matrimonio. La preocupación de los varones es que la mujer no dé a ningún otro varón lo que debe darle sólo a él¹².

Ya el aspecto de la mujer revela que no está destinada a grandes trabajos de la inteligencia ni materiales¹³. Lo que hace a las mujeres tan aptas para cuidar los niños es que continúan siendo pueriles, fútiles, limitadas de inteligencia. Cuanto más lenta es una cosa, más perfecta: la inteligencia del varón madura a los 28 años, la de la mujer a los 18. La mujer sólo tiene sentido para lo presente e inmediato, para las fruslerías, ninguno para el pasado y el futuro, como los varones, por eso ellas son tan pródigas y también tan misericordiosas. Débil de razón, penetra lo próximo mejor que el varón, y goza más de ello, por eso es capaz de consolarle cuando está abrumado. Pero en cuanto a justicia, rectitud y probidad son inferiores a los varones. La injusticia es su defecto capital, al cual añaden el disimulo, el perjurio y el engaño, recursos a los que acuden para suplir su debilidad, sobre todo ante el marido. Ello, observa Schopenhauer, muestra que tienen hasta cierto punto conciencia de sus derechos: en efecto, con estos medios se defienden de los varones, que, porque las sostienen a ellas económicamente, se creen facultados para confiscar en provecho propio todos los derechos de la especie¹⁴.

Debería de educárselas en el trabajo y la sumisión, enseñarles devoción y cocina, en modo alguno poesía y política. No debería haber más mujeres que las de clase inferior, aplicadas todas a quehaceres domésticos. Es evidente que la mujer está he-

¹² Cfr. Arthur Schopenhauer. **Parerga und Paralipomena**, cap. 4.

" Este es el gran principio en el que fundamenta su doctrina sobre la naturaleza de la mujer.

¹⁴ No hay que pasar por alto esta observación de Schopenhauer. Las mujeres no pueden hacer valer sus derechos, pues la sociedad, construida a la medida del varón, las tiene relegadas a un estado de inferioridad y sujeción, en el que las leyes a que podían acudir sancionan precisamente su inferioridad. En esta situación, el disimulo, el perjurio y el engaño serían recursos moralmente válidos. No lo serían si las leyes fueran las mismas para mujeres y varones.

cha para obedecer, como lo prueba que cuando se ve independiente enseguida se enreda y busca quien la domine y dirija, un amante si es mujer joven, un confesor si ya es vieja.

Por no ser, no son ni bellas, ni entienden de arte; ante un cuadro una mujer no hace más que aburrirse. "*Que se calle en la iglesia y en el teatro*", proclama. Si quieren tener iguales derechos que los varones, que la naturaleza les hubiera dado un sexo viril. El considerarla igual ha sido una necesidad de la cultura germano-cristiana¹⁵. Sin embargo, en el contexto de sus recorridos filosóficos, Schopenhauer mantiene el principio general de que el conocimiento viene de la madre al hijo, y que la mujer es más apta para el conocimiento, el varón para la voluntad.

5.- Freud

El paso al estatus de adulto se verifica cuando el hombre acepta las normas sociales, asume que tiene que trabajar en el concierto social y se enfrenta a la dureza de la vida. Este paso lo da el niño cuando rompe con la madre y acepta la autoridad y la norma que encarna el padre. La niña no da por completo este paso, pues no rompe del todo con la madre. Por otra parte el niño acepta la norma social por el temor a ser castrado, lo que es un motivo muy fuerte que le empuja a aceptar las normas sociales y a cumplirlas con rigor. La niña, en cambio, no sufre ese miedo a la castración, de ahí que su adhesión a la norma, sea moral o jurídica, es menos fuerte. Por eso las mujeres tienen menos sentido de la moral y de la justicia que los varones.

Las doctrinas freudianas han sido muy influyentes en nuestra sociedad, como es bien sabido. De esas doctrinas se desprende que la mujer no llega al estadio de persona adulta. En sus investigaciones sobre el desarrollo oral del hombre, Lawrence Kohlberg ha repetido la misma tesis. Una de sus colaboradoras, Carol Gilligan, no sólo ha desautorizado los estudios de Kohlberg sino que ha concluido, en base a los mismos datos, que el sentido moral de la mujer no es inferior sino distinto al del va-

ron¹⁶. Otras mujeres que se han ocupado del tema atribuyen a la mujer una sensibilidad ética superior.

6.- Ortega

Atento a los movimientos feministas que ya se dibujaban en su época y que pronunciaban la igualdad de derechos para las mujeres, Ortega no cree que esa igualdad exista ni que sea necesario reclamarla. Censura las posiciones de Simone de Beauvoir que, en su libro *El Segundo sexo*, reivindicaba para la mujer el carácter de persona en sí y para sí sin referencia alguna al varón. Esto, en la opinión de Ortega, es olvidar el hecho del dualismo sexual y sus consecuencias. Para él no hay incompatibilidad entre ser libre y consistir en estar referido a otro ser humano¹⁷.

A él le parece obvio que la mujer pertenece a una categoría inferior: "En la presencia de la mujer presentimos los varones inmediatamente una criatura que, sobre el nivel perteneciente a la humanidad, es de un rango vital algo inferior al nuestro. No existe ningún otro ser que posea esta doble condición: ser humano y serlo menos que el varón"¹⁸. "Volvamos, pues, sin sentir por ello un pudor que sería 'snobismo', a hablar con toda tranquilidad de la mujer como 'sexo débil'"¹⁹. Esta debilidad de la mujer es en la perspectiva orteguiana muy provechosa para el varón: "En este carácter patente de debilidad se funda su inferior rango vital (el de la mujer). Pero, como no podía menos de ser, esta inferioridad es fuente y origen del valor peculiar que la mujer posee referida al varón. Porque, gracias ella, la mujer nos hace felices y es feliz ella misma, es feliz sintiéndose débil. En efecto, sólo un ser inferior al varón puede afirmar radicalmente el ser básico de éste -no sus talentos y sus logros, sino la condición elemental de su persona"²⁰. Ortega se apunta a la tesis de Kierkegaard, que cifra la felicidad de la mujer en ser y vivir para los demás.

¹⁶ Cfr. Carol Gilligan, *Psicología moral femenina*. Debate, Madrid, 1985.

¹⁷ Cfr. José Ortega y Gasset. *El hombre y la gente*, en *Obras completas*, vol. VII, *Revista de Occidente*, Madrid. 1969, 3ª ed., p. 168.

¹⁸ *Ib.*, 168.

¹⁹ *Ib.*, 170.

Este es su cometido y no el de trabajar o estudiar. "El oficio de la mujer, cuando no es sino mujer, es ser el concreto ideal del varón. Nada más. Pero nada menos [...]. De suerte que la mujer es mujer en la medida que es encanto [...]. Es increíble que haya mentes lo bastante ciegas para admitir que pueda la mujer influir en la historia mediante el voto electoral y el grado de doctor universitario tanto como influye por esta mágica potencia de ilusión"²¹. La razón más poderosa por la que las mujeres deben guardar su feminidad es porque el hombre inteligente siente repugnancia por la mujer talentada.

III.- La división sexual del trabajo

El hombre es el resultado final por ahora de una larga evolución biológica. No ha sido plantado tal cual de una vez por todas sino que se ha ido haciendo. El instrumento principal de este proceso ha sido, según la opinión más común, el trabajo. Procede, pues, que exponamos unas breves ideas sobre él y su repercusión en el hombre, en el varón y en la mujer.

1.- Trabajo productivo y trabajo reproductivo

Para poder sobrevivir, el hombre ha de actuar sobre la naturaleza a fin de obtener de ella los recursos que necesita. El trabajo es la acción primera del hombre y por ella se ha constituido en el ser humano que es. Este trabajo ha sido social, del grupo, por lo que ha requerido y requiere una organización que coordine las aportaciones de cada uno. En este trabajo cooperativo sobre la naturaleza es donde se producen las reacciones corporales, fisiológicas, emocionales y discursivas frente a la naturaleza, frente al grupo y frente a la interioridad de uno mismo. El trabajo, en efecto, tiene una dimensión poiética sobre la naturaleza a la que transforma, pero es también una praxis, esto es, una manera de expresarse y realizarse el hombre (aspecto inmanente), y una manera de comunicarse con los otros, de recabar el reconocimiento mutuo, de dar y recibir apoyo y otras muchas interac-

²¹ *Epilogo al libro De Francesca a Beatrice.* en **Obras completas, III**, 326-7.

ciones. Del conjunto de todas ellas surge lo que se llama cultura. Una cultura es el conjunto de valores religiosos, morales, emocionales, intelectuales, etc., que resultan de esa interacción del grupo con la naturaleza y entre sí. El hombre no se ha forjado como una entidad en sí y para sí, sino respondiendo a los estímulos de la naturaleza y del grupo, de modo que su constitutivo entraña una relación esencial a ambos elementos.

Pero para sobrevivir, la especie humana, además del trabajo productivo, ha necesitado el trabajo reproductivo, como es obvio. Hay que remplazar los productores o incluso incrementar su número, de otra suerte el grupo se extingue. Estas dos actividades humanas primarias, necesarias para la supervivencia, se han atribuido al varón y a la mujer respectivamente. Es lo que se llama la división sexual del trabajo. El varón trabaja produciendo, la mujer reproduciendo.

2.- El trabajo verdadero

Pero aunque tanto el productivo como el reproductivo reciben el nombre de trabajo, no se les ha considerado equiparables. La producción de bienes de consumo exige creatividad y esfuerzo, una aportación racional y volitiva que no da la misma naturaleza. Hay que hacer intención de hacer algo y hay que diseñar un plan para hacerlo o inventar los instrumentos materiales adecuados. El trabajo es en este sentido un producto específicamente humano, algo salido de su inteligencia y de su voluntad. No pasa lo mismo con el trabajo reproductivo. Este no exige planificación, ni voluntad expresa. La naturaleza misma, los instintos solos, dan para ello. Una gestación o un parto también son acontecimientos naturales. El trabajo reproductivo, pues, no reviste los caracteres del trabajo propiamente humano, no supera el nivel de la naturaleza, no exige ni inteligencia ni esfuerzo. Esto ha conducido sin duda al menosprecio del "trabajo" de la mujer, más aun, a no considerarlo trabajo.

Efectivamente, la mujer, siempre ha realizado trabajos productivos y, según muchos estudios, ha contribuido más que el varón o tanto como él al sostenimiento del grupo o de la familia.

Pero su trabajo no se ha considerado "verdadero", sino un añadido al trabajo del varón, algo no necesario. Cuando últimamente han entrado en el espacio público, sus trabajos han sido por lo general una prolongación de lo que se consideraba en ellas habilidades naturales: asistencia a ancianos y enfermos, enseñanza a los niños; o prolongación de sus trabajos caseros, como el tejer, cocinar, limpiar, etc.; o, como hemos dicho, complementos al trabajo del varón, como secretarias, por ejemplo. Aun cuando desempeñe las mismas tareas que el varón, como estamos viendo en la actualidad, se sigue considerando su trabajo menos verdadero, de ahí que se le pague menos.

Así pues, a la mujer se la ha identificado con el trabajo reproductivo, el cual se cumple fundamentalmente en el espacio privado. Ahora bien, el trabajo que contribuye al desarrollo de las facultades humanas, el que forja al hombre primero y le permite después desplegar, es el que se cumple en el espacio público. Este es el lugar de la acción humana social, de la política, de la cultura, del ocio. A quien se excluye de ese lugar se le priva del medio para adquirir su humanidad, expresarla y cultivarla. Por eso las mujeres, que no ocupaban ese espacio, han aparecido a los ojos de los varones como menos humanas, más cerca de la naturaleza y de los instintos, unos vegetales, como viene a decir Hegel. Esa imagen no debe darla nunca más. Hoy las profundas reflexiones de estos bonzos del pensamiento ilustrado se nos aparecen como simples 'pendejadas', pero no debemos olvidar que han pasado por verdades científicas y que han hecho de la vida de millones de mujeres un infierno. Y aún lo están haciendo. Evitar esto es una obligación moral de la sociedad y de las mujeres mismas.

3.- El imperativo moral del cambio

Para ello el trabajo en el espacio público ha de hacerse accesible a las mujeres y las mujeres deben entrar en ese espacio. Lo primero exige modificar las estructuras sociales, construidas desde los intereses y la naturaleza peculiar del varón. La agresividad de éste está proyectada sobre esas estructuras. La competencia y la jerarquía que dominan en la sociedad son exponentes

¿e la naturaleza peculiar del varón, no de la naturaleza humana como tal. Asimismo, la división sexual del trabajo se ha hecho en beneficio de los varones y su vida pública, de modo que ellos cuentan con lo que se llama tiempo discreto, es decir un tiempo fijo y determinado para sus actividades, que no deben ser interrumpidas. El trabajo reproductivo, en cambio, desempeñado por las mujeres, no cuenta con ese tiempo acotado sino que permanentemente deben estar a disposición de las necesidades de los otros: de los hijos, del marido, etc., las cuales se manifiestan en cualquier momento. Es preciso, por tanto, un nuevo contrato social.

Por supuesto, las mujeres están obligadas a hacer de sí mismas unas personas, insertas en la sociedad, responsabilizadas de ella, y libres. En la medida que el trabajo en el espacio público garantiza el cumplimiento de esa obligación no deben substraerse a él. No olvidemos que ese trabajo es verdadero no sólo porque contribuye a actualizar las facultades y posibilidades de la naturaleza humana sino también porque es trabajo pagado. El trabajo remunerado, la autonomía económica que produce, es la clave de esta transformación moral. Así lo señala Kant, un moralista donde los haya: La mujer, escribe, es declarada civilmente incapaz a todas las edades; el marido es su curador natural. Pero si vive con su marido en régimen de separación de bienes es otra persona. Es decir, la propiedad o disposición de recursos cambia su estatus haciéndola una persona diferente²². Lo mismo discurre Hegel, como hemos visto: el marido tiene sujeta a sí y a la casa a la mujer por cuanto él administra el dinero y ella no; el marido podría abandonarla a ella, aunque no lo hará por sentido de la responsabilidad. Si ella contara con recursos propios sería tan libre como el marido. Y Locke, el gran teórico de la propiedad privada, argumenta que aquello que se ha obtenido por el propio trabajo es una prolongación de la persona misma y no se le puede arrebatar sin arrebatarle su ser de persona y su libertad. En cualquier caso, pueden valemnos los testimonios de muchas mujeres que gozan de un salario, las cuales hablan de la sensación de independencia, y déla independencia efectiva, que'les ha venido junto con ese sa-

²² Cfr. *Antropología en sentido pragmático*, **Revista de Occidente**, Madrid, 1935, 100.

lario. Y es que para que el reconocimiento social sea efectivo debe tener una base material. No es suficiente, aunque no sobra, una actitud positiva de los sujetos sociales.

De algunos años para acá se conocen informes de las feministas que testimonian cómo en los países no desarrollados, en la medida en que las mujeres logran una mayor independencia, impulsan con su trabajo la productividad y el desarrollo y controlan mejor su fecundidad. Este año el Banco Mundial ha hecho público un informe en que da por comprobado que "los países en que se protege los derechos de la mujer y su acceso a recursos financieros y a la escuela padecen menor corrupción y logran un crecimiento económico más rápido". El informe se basa en un estudio realizado sobre 100 países durante dos años. Queremos enfatizar los dos factores que menciona: independencia con acceso a recursos financieros, que podemos remitir a trabajo pagado y disposición libre de lo ganado, y educación. Nada que se pueda confundir con la libertad interior u otros valores de este jaez. Los mismos principios han de hacerse valer en el ámbito de la sociedad eclesial, aunque todos sabemos que aquí deben contemplarse otras instancias, con el debido respeto y cautela. La exclusión de la mujer del ámbito del trabajo de la predicación y de los ministerios es equivalente a la exclusión sufrida en la sociedad civil, es decir, impide a la mujer lograr, manifestar y cultivar su condición de creyente y de sujeto de la historia de salvación.

Bibliografía

1.- Mujer y sociedad

Dolors Comas D'Argemir, **Trabajo, género, cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres**, Icaria, Barcelona, 1995.

Cecilia Castaño - Santiago Palacios, **Salud, dinero y amor**,

Christine Everingham, **Maternidad: autonomía y dependencia**, Narcea, Madrid, 1997.

Sharon Hays, **Las contradicciones culturales de la maternidad**, Paidós, Barcelona, 1998.

Alicia H. Puleo (coord.), **La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica**, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1993.

Paz Viquer Seguí - Emilia Desfilis Serra, **La infancia de fin de siglo. Madres trabajadoras, clima familiar y autonomía**, Síntesis, Madrid, 1998.

VV. AA., **Dimensiones económicas y sociales de la familia**, Visor, Madrid, 2000.

2.- Mujer e Iglesia

Manuel Alcalá, **La mujer y los ministerios en la Iglesia**, Sigüeme, Salamanca, 1982.

Esperanza Bautista, **La mujer en la Iglesia primitiva**, Verbo Divino, Estella, 1993.

Emilio García Estébanez, **¿Es cristiano ser mujer? La condición servil de la mujer según la Biblia y la Iglesia**, Siglo XXI, Madrid, 1992.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, **En memoria de ella**, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989.

LOS NOMBRES DE DIOS¹

Dorothee Sölle

Si fuésemos a resumir la posición de la teología feminista de los últimos veinticinco años, bastaría la afirmación de que el patriarcado, en su discurso sobre Dios, pierde o echa a perder la trascendencia de Dios. Si a Dios sólo se le llama "él", entonces a Dios se le piensa o concibe como demasiado pequeño, muy reducidamente. Lo que realmente debiera ser expresado no puede ser realmente dicho en lenguaje sexista que ignore más de la mitad de la humanidad. El concepto de la inferioridad natural de las mujeres y la legitimación de su sujeción, que se trata de presentar teológicamente como una sujeción dada en la Creación es -para ambos sexos, por supuesto- uno de los grandes obstáculos en el largo camino para llegar a ser completamente human@s. "La anatomía es destino", afirmaba Freud, sin conciencia de cómo la sustancia misógina de esta afirmación golpea a quienes la expresan, la institucionalizan y la viven, como si la libertad, la fortaleza del ego y la humanización fuesen posibles sólo para una parte de la humanidad y a expensas de la otra parte, que por naturaleza permanece esclavizada.

Una cita de los escritos de uno de los padres de la Iglesia, Jerónimo, indica la continuidad ideológica: "En la medida en que la mujer vive para dar a luz y crear prole, permanece la misma

Este trabajo fue publicado en *Theology for Skeptics. Reflections on God*. Fortress Press, Minneapolis, 1995.

diferencia entre ella y el hombre como la que existe entre el cuerpo y el alma; no obstante, si ella quiere servir a Cristo más que al mundo, cesará de ser mujer y será llamada "hombre", porque deseamos que todo sea elevado a la perfecta hombría². El entendimiento del Creador aquí expresado verifica mi tesis inicial. De acuerdo a esta tradición, Dios no creó otra cosa que al hombre y esta criatura hombre es incapaz de pensar en l@s y otr@s excepto como un objeto útil. Si Dios no es más que un varón, entonces lo varonil es Dios. El sexismo es herejía, es contrario a la Escritura (Gn 1, 27; Ex 2, 14) y hace de Dios un ídolo fálico. La relación recíproca que existe entre la imagen patriarcal de Dios y las posiciones machistas sobre el poder, en la Iglesia y en la sociedad, pueden ser observadas cuando cualquiera de los dos pilares, Padre-Dios o poder masculino, son sacudidos y conmovidos dentro de la religión organizada.

Así como un nombre no es suficiente para un ser humano, del mismo modo para Dios -también un nombre como referente a un símbolo familiar- es un nombre extraviado y engañoso. Lo divino ha de ser entendido en categorías de relación de contrarios, lo que en sí es armónico y dinámico: presente y oculto, poderoso e importante, sufriente y consolante, madre y padre, castigador® y salvador@.

Todo intento de nombrar a Dios con una palabra excluyente y hacer del padre en el "Padre Nuestro" de Jesús un garante del lenguaje incambiable, es un ataque contra dicho Dios, quien es así controlado e integrado en el reino de las cosas que están a nuestra disposición. "Yo soy el que seré", es un intento por repudiar la idolatría dominante dándole un viraje al lenguaje.

Dios excede a Dios, como dicen l@s teólog@s del proceso. Como toda buena afirmación teológica ésta tiene también un sentido crítico y "exclusionario", que puede leerse como: Un Dios que no excede a Dios no es Dios. Dios, expresado en un lenguaje específico, limitado por ciertas definiciones, conocido por nombres que han establecido ciertas formas socio-culturales de control, no es Dios, sino fe, deviene, por el contrario, en una ideología religiosa. Los símbolos, como por ejemplo ése de la

² Jerónimo, *Comentario sobre Efesios*, **Patrología Latina**, 26, pp 53-59.

omnipotencia de Dios, me dicen más acerca de las proyecciones y deseos de los hombres que los usan, que sobre Dios. Los nombres se pueden convertir en prisiones de Dios. Yo, por ejemplo, aún oigo a Adolfo Hitler vociferando, cada vez que leo la frase "el Todo-Poderoso".

La teología feminista surge, como toda teología de la liberación, de la experiencia de haber sido heridas. Surge de la destrucción infligida sobre las vidas de mujeres, ya se conciba ésta en términos psíquicos, intelectuales, sociales, políticos o económicos. Hace visibles las mutilaciones. Surge entre mujeres que perciben su situación y caminan en común rompiendo los convencionalismos y las formas de la teología dominante y sus pactos con el poder. Dicho pacto impone una tarea cultural a la Iglesia que es contraria a su misión y su tradición: la Iglesia está entonces orientada a hacer invisibles a las víctimas de nuestra situación, y si esto se torna imposible, por lo menos las causas de la miseria han de aparecer como fatídicamente inciertas. Los predicadores pueden hablar de José y María, pero no deben conocer a los deambulantes sin hogar en nuestras ciudades. Exponen la narración del paralítico y sus amig@s pero poco se preocupan si los que sufren de SIDA tienen amig@s o no. Mencionan a los "hambrientos", pero la feminización de la pobreza cae fuera de su horizonte y campo de acción.

A la luz del sufrimiento real de las mujeres, la teología y la práctica devocional de las Iglesias se presentan como extrañamente ciegas e ignorantes. Entre las mujeres feministas que han comenzado a reflexionar desde la perspectiva de sus heridas se ha extendido el asombro respecto a la abstracción desapasionada de la teología masculina, el aburrimiento con la exégesis bíblica separada de la experiencia y la praxis y el cambio brusco de sentimientos contra la fría y desapasionada administración masculina dentro de la institución. "Por lo cual pido a Dios -decía Meister Eckhart- me libre de Dios". Esta expresión no es una herejía sino una petición de liberación de la prisión de un lenguaje que resulta muy reducido para Dios. Por lo cual yo pido a Dios, mi Madre -así entiendo a Eckhart hoy día- liberarme del Dios de los hombres.

El canto es mucho más que tratar de los "aspectos femeninos en Dios", los cuales muchos hombres ilustrados están listos a admitir hoy día. Su discurso me molesta, como si Dios fuese intrínseca y primariamente masculino y como si esos elementos femeninos que han permanecido ocultos debieran ser traídos a la luz como complementos. De acuerdo a este esquema de pensamiento, lo femenino permanece oculto en Dios como lo infantil permanece oculto en el adulto. Pero no es suficiente querer descubrir lo aún desconocido femenino en el bien conocido Dios masculino, sino que en el marco de esta de-construcción, la crítica femenina todavía no ha calado tan hondamente. ¿No tendríamos igual justificación para descubrir los aspectos negroides y juveniles en Dios para, finalmente, eliminar al viejo hombre blanco del cielo? Nuestra dificultad más profunda no consiste en las más o menos falsas imágenes de Dios que se nos han heredado y que no podemos superar la desolación desanimada en que vivimos poniendo estatuas de dioses o cuadros del matriarcado en los templos que hemos dejado vacíos. No carecemos de imágenes sino de experiencias identificables de Dios. Atrapadas en la camisa de fuerza del lenguaje autoritario masculino, se nos ha percibido como incapaces de identificar el secreto de la vida que llamamos Dios, como algo experimentado.

Con esto no quiero decir que la gente experimenta a Dios menos que en el pasado. La presencia y la ausencia de Dios nos son dadas también hoy, en júbilo y desesperación, y a veces aún en la sorpresiva mezcla de ambos. La vida misma está tan permeada con esta realidad o cualidad que llamamos Dios, que no podemos evitar alimentarnos de y hambrear por ella. Sólo que a veces no sabemos eso, ya que se nos ha considerado incapaces de hablar. No nos atrevemos a relacionar lo que de hecho merece ser llamada una "experiencia de Dios" con el Dios de la religión administrada por hombres. Los sacerdotes y teólogos han hablado por tanto tiempo que nos hemos convertido en mudas. Ellos han encerrado a Dios en la Biblia y en la liturgia, en lugar de usar la Biblia y la liturgia como anteojos para comprender nuestras vidas.

Mientras que, en realidad, Dios está presente y reconocible en muchas instancias de nuestras vidas, carecemos del len-

guaje para referirnos a Dios. El poder de la trivialización que particularmente afecta a las mujeres nos convence de que lo que experimentamos "no es más que" necesidad tecnológica, el resultado de causas que están más allá de nuestro control, sobre-estimulación emocional, etc. La actitud sabelotodo y la insensibilidad de este "no es más que" anonada el espíritu, las sensibilidades y las fantasías de las mujeres. Hemos sido formadas para trivializar la vida cotidiana en lugar de santificarla. Nada de lo que nos afecta escapa de la trivialización. A la vez, el indiferente "no es más que" expresa una pérdida de la autoestima. No sabemos que cuando el Evangelio se refiere a una mujer con flujo de sangre o a una mujer paralítica, se refiere por ejemplo a nosotras, mujeres normales, menstruantes o discapacitadas. El Dios-de-allá-arriba que la religión ha convertido en fetiche ha decapitado nuestras vidas de su relación con Dios.

Recuerdo haber escuchado un informe de una joven mujer acerca de los eventos de Greenham Common, donde mujeres se reunían a menudo en vigilias contra las bases inglesas de despliegue de armas nucleares. Mientras ella hablaba yo veía, a la luz de los focos reflectores, los rostros de las desarmadas mujeres enfrente mío. Pero, más precisamente, vi el rostro de Dios, del cual la Biblia habla, brillando en ellas. Más tarde escribí un poema titulado *Lo que María dice*:

"Dos círculos en Greenham Common
 uno brillando más por dentro
 allí fueron construidos los silos
 los perros adiestrados
 y las ametralladoras terminadas
 y afuera, en la penumbra,
 estaban cuarenta mil mujeres.

Traían cartas redactadas
 colgaban de la tapia
 una partera clavó su diploma
 porque ella ayuda a dar a luz la vida
 por lo cual permanece de pie
 frente a los fortines del poder

mientras los agitados perros
aullan a la luz de los focos reflectores.

Estas liturgias de resistencia
como Moisés frente a la zarza ardiente
permanecemos de pie frente a tapias y paredes
no lloré no sólo por causa del miedo
por causa de la vergüenza y la tristeza
era la misma vida desnuda
nuestra vulnerable, corta vida
desnuda y finalmente visible".

Este también es un texto sobre Dios, pero probablemente la palabra "Dios" orientaría fuera de Dios porque esta palabra se preocupa por el lenguaje del patriarcado y su adoración del poder. Dentro del marco de referencia de esta ocupación, la Biblia y la liturgia ya no pueden llegar a efectuar aquello hacia lo cual se supone se dirigen, es decir, a hacer el misterio de Dios visible también para nosotr@s, *pro nobis*. La teología dominante ha dado a amb@s una inaccesibilidad autoritaria de modo que la gente no pueda ya más expresar sus experiencias más profundas en el lenguaje de Dios, como tampoco puedan compartirlas con otras personas. Sin forma, sin lenguaje, las experiencias mueren, no son relevantes para otras personas. El lenguaje no sólo pinta o describe lo que es, sino que además regresa a la conciencia lo que ha sido experimentado. En este sentido, el lenguaje sobre Dios que pueda ser llamado exitoso es un tocar constante a la puerta de la memoria. Dice: "¿Sabes algo más?... Sólo recuerda... Era así para ti también". A la vez es una interpretación de la realidad de la cual no podemos carecer, una interpretación enfática que nos protege de nuestra propia trivialización. Estas mujeres que tomaron conciencia de su fuerza dentro del movimiento pacifista o de otros movimientos de liberación jamás podrían ya tolerar tal fraseología trivializante como "yo, individualmente, nada puedo hacer de todos modos". Ellas saben que son portadoras de la vida. "Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a las hermanas" (1 Jn 3, 14). Esta frase de la primera epístola de Juan articula la experiencia de la resistencia entre las minorías, tanto ayer como hoy.

Pero, ¿es este presupuesto realmente correcto? ¿Existen estas maravillosas y dolorosas experiencias y aflicciones de parte de Dios? ¿Realmente experimentamos que Dios está más cerca de mí que yo de mí misma? Recuerdo un grupo feminista en Nueva York donde tratábamos de hablar sobre nuestras experiencias religiosas. Una mujer, que ha sido mi amiga desde ese día, informó sobre las experiencias humillantes y destructivas de su socialización cristiana. Entonces hizo una pausa y habló sobre su experiencia sexual, que le enseñó por primera vez lo que podría significar la Palabra de "Dios" -ese sentimiento cuántico de no percibirse separada de nada o molestada por nada, la felicidad de ser una con todo lo viviente, el éxtasis en que el viejo "yo" es abandonado y soy nueva y diferente. Goethe habló una vez sobre "la frescura de las noches de amor que te engendraban mientras engendrabas". Esto está expresado en lenguaje machista, pero la experiencia de nacer, donde concebimos y damos a luz, de no ser ya capaces de separar la pasiva y activa experiencia de lo permanente, de no ser ni lo actuante ni lo actuado, está fundamentada en la experiencia de ser mujer. El lenguaje de la religión, por lo que no quiero decir el lenguaje robado en el que un Dios varón ordena y el poder imperial irradia, es el lenguaje del misticismo: estoy completa y terminantemente en Dios, no puedo caer, soy imperecedera. "¿Quién nos podrá separar del amor de Dios?", podemos preguntar con Pablo el místico. "Ni la muerte, ni la vida, ni lo alto, ni lo bajo, ni lo presente, ni lo futuro" (Rm 8, 35 y 38).

Me gustaría relatar otro ejemplo, una de las experiencias de ser abandonada por Dios. En noviembre de 1983 el parlamento alemán en Bonn votó a favor de acumular misiles de mediano alcance. Estaba yo en la calle en Bonn con much@s amig@s, hombres y mujeres. Fue un bofetón en la cara para nosotr@s tras largos años en la persuasión y en la liberación en que habíamos invertido tiempo, energía y dinero. Era una humillación para la democracia, ya que la mayoría del pueblo rechazaba las armas de destrucción masiva. Era un asalto a la verdad con el argumento de que las armas que golpean primero debieran servir aparentemente para la "defensa". Se suponía que yo hablaría, pero no sabía qué decir. Much@s de nosotr@s que estábamos protestando fuimos sacados con violencia mediante cañones de agua y arras-trad@s en las calles por la policía. ¿Por qué me has abandonado,

Dios?, pensaba. ¿Por qué no muestras tu rostro? ¿Por qué no nos preparas la mesa en presencia de nustr@s enemig@s (Sal 23) sino que invitas a un banquete a los que no te buscan? Yo no sé ya lo que dije en esa oscura noche, pero una expresión fue "La verdad nos hará libres", un juramento de Dios de que la verdad nunca permanecerá oculta bajo la mentira. Muchos consideraron lo que expresé como una oración, a pesar de que en ningún momento utilicé vocabulario religioso. En todo caso, esta oración no fue dirigida a un autoritario poder en lo alto, que hubiese forzado una decisión distinta con rayos, centellas, intervención sobrenatural ni apariciones mágicas. El Dios a quien se dirigía dicha oración estaba triste como nosotr@s, sin cuenta de bancos ni bombas de respaldo, igual que nosotr@s. Sin embargo, Dios estaba con nosotr@s esa noche. En nuestro estado de ser dejad@s de la mano de Dios, estábamos carentes de Dios, pero esta carencia, pero este hambre de un pedacito de pan en Bonn estaba en y con nosotr@s. El potentado, el Regente y Soberano Todopoderoso, ni pudo ni quiso ayudarnos. Pero el Dios de la derrota y del dolor, el Dios del Gólgota estaba con nosotr@s.

Presentía Dei -en la totalidad de estar-en-Dios y en el vacío del abandono- son experiencias fundacionales que, sin el lenguaje sobre Dios, permanecen mudas e impotentes, que no podemos compartir y que no nos pueden cambiar. El lenguaje sobre Dios nos capacita para hablar, nos ayuda a comunicar aquello de lo que depende y nos crea de nuevo una y otra vez "un nuevo corazón y un espíritu recto" (Sal 51, 12).

El movimiento feminista cristiano se enlaza con las experiencias cotidianas y aún su aspecto reflexivo, llamado teología feminista, tiene que asirse a las experiencias cotidianas de las mujeres. La palabra "experiencia", mientras tanto, ha llegado a ser una moda y desafortunadamente, aún, en la mal utilizada palabra *Selbsterfahrung*, es decir auto-experiencia (o experiencia propia o personal), aún el último vestigio de irse y viajar por el mundo se ha perdido. Encuentro que la insistencia sobre la experiencia entre las mujeres es en ocasiones infantil y altamente subjetiva. No

' Nota del traductor del alemán al inglés: "La palabra *Erfahrung* que traduzco como "experiencia" tiene en su raíz la palabra alemana para "cabalgar, conducir, ir": *Selbsterfahrung* o experiencia del yo no tiene connotación de movimiento.

obstante, esta ansia por una religión existencial vivida tiene en su impotencia más justificación que la sabiduría académica congelada de una teología que no se molesta con el contexto de l@s que hoy viven. Una búsqueda lingüística de Dios ha comenzado y se está efectuando por parte de quienes han perdido su lenguaje, las mujeres. No es asunto de suplementar la teología existente, pues ¿qué suplemento habría que añadir a las piedras que ofrece? La teología feminista es un grito por pan.

No es accidental que su primera y aún más extendida forma sea la liturgia. Que las oraciones, los cánticos, la danza y el movimiento corporal, los grupos de discusión bíblica, las "celebraciones de hermanas" sean las formas de expresión de esta búsqueda por un existencial lenguaje sobre Dios. Aprender a hablar a Dios es más importante que hablar sobre Dios. Existe un consenso de que el nuevo lenguaje no necesita ser exclusivamente de género. Existe una controversia sobre si la "Diosa", o conceptos similares tomados de la cuenta matriarcal, como la Gran Madre, son productivos y liberadores o si con ellos, como creo, se rompe la búsqueda muy abruptamente y no llevamos a efecto lo que Eckhart consideraba librarse de Dios. No es el simbolismo paternal en muchos aspectos impotente, porque puede expresar protección y seguridad pero no la Deidad que va con nosotr@s fuera de Egipto, no puede expresar la liberación. Mary Daly una vez llamó la atención sobre el hecho de que un nombre o sustantivo no es el tipo apropiado de palabra para hablar de Dios. "¿Por qué no un verbo -la más activa y dinámica de todas?... Los símbolos antropomórficos para referirse a Dios pueden tener la intención de transmitir personalidad, pero fallan en transmitir que Dios es ser. Las mujeres que hoy experimentan el choque del no-ser y el impulso hacia la autoafirmación contra éste, se inclinan a concebir la trascendencia como el Verbo en el cual participamos -vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser"⁴.

¿Cómo vamos pues a pensar sobre la relación con la trascendencia? ¿Qué poder pertenece a Dios, fuente y propósito de toda vida? Y ¿cuál es nuestra relación con ese poder? ¿Son relevantes las relaciones entre Dios y los seres humanos que son

Mary Daly. **Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation.** Boston. Bacon Press, 1973. Pp. 33-34.

interpretadas como una lucha de poder (en el sentido de un conflicto edipal) y las que han llevado a la remoción de la vieja autoridad? La impotencia de Dios en el mundo es tan obvia, el reemplazo científico de la creación mediante una segunda, de mejor calidad, es sólo un ejemplo que demuestra cuan indefenso se halla el viejo ancianito en el cielo. Que Dios sea omnipotente y que nosotros seamos impotentes criaturas -que en la Biblia aparece con la imagen del "gusano"- ya no es sostenible. La teología ya no corresponde a la tecnología de la división atómica y de la ingeniería genética, lo que sería moralmente inaceptable. La pregunta-sobre-Dios es decidida de acuerdo con nuestro entendimiento del poder. ¿Podemos pensar del poder como unilateralmente masculino, como mando, superioridad física, orden jerárquico o control de los de abajo por los de arriba? ¿Experimentamos a Dios como autoridad coercitiva, o hay otras formas de experiencia de Dios?

Cárter Heyward, una de las voces líderes de la teología sistemática entre el cristianismo y el post-cristianismo, habla de Dios como el **"poder-en-relación"** que nos deja participar en el poder de la vida⁵. De hecho, Dios es poder, pero no el poder no-relacionante y autosuficiente del gobernante que en ocasiones también utiliza el poder cuando es necesario. La modernidad ha dado la respuesta a este Dios autoritario: lo ha hecho superfluo. Ya no tiene ningún papel. No es científicamente aplicable. ¿Pero es el autoritario Dios varonil todo lo que en el judaísmo y en la tradición cristiana se ha entendido por el título "Dios"? ¿Qué pasa con estas otras tradiciones y cómo se relacionan con el modelo científico de control?

Yo creo que el punto de partida de la teología feminista no puede limitarse a la crítica de la religión sexista y sus instituciones. Necesitamos una crítica abarcadora del entendimiento científico varonil, de sus objetivos, que son aceptados acríticamente, y sus métodos imperiales, pero sobre todo de su ética, que funciona como mera retórica de legitimación. La teología feminista participa en esta gran tarea en la medida en que practica un "pensamiento alternativo sobre Dios", lo que requiere replantear

⁵ Isabel Cárter, Heyward, **The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation**. Lanham, Md. University Press of America. 1982.

la cuestión del poder y liberarlo del modelo autoritario de pensamiento acerca del Dios "totalmente otro" como gobernante. ¿Qué poder pues tiene una Deidad que no gana batallas ni protege contra catástrofes ecológicas o económicas? Viviendo en una cultura violenta, en que instituciones bárbaras como el militarismo aún gozan de legitimidad y respeto, es casi imposible para nosotr@s pensar, y aun imaginar, el poder sin fuerza y que aún efectúe conversión y cambio. No sabemos lo que el amor podría ser, pues por mucho tiempo sólo se le ha permitido correr libremente dentro de un zoológico privado.

No podemos concebir a Dios y no tener un lenguaje para Dios porque nuestros conceptos de poder, dominio, fuerza y energía surgen, hoy como antes, de la Babilonia en que vivimos. Todos estos conceptos están contaminados por la violencia. Todos hemos crecido bajo una religión autoritaria-patriarcal o bajo sus efectos y sus substitutos en la forma de fe en la ciencia. Los mecanismos sociales de coerción han formado nuestro pensamiento y han destruido nuestros sentimientos, como por ejemplo la habilidad humana de mostrar simpatía solidaria. De las mujeres, particularmente, oigo una y otra vez las más malvadas afirmaciones de la vida cotidiana, como: "no podemos hacer nada". Y así cooperamos con ojos abiertos envenenando las aguas de nustr@s niet@s y echando al olvido l@s niñ@s afectados con la radiación en Chernobyl. El sometimiento dócil al poder que no permite la justicia en las relaciones obrero-patronales, que construye la paz sobre el fundamento del militarismo y que destruye o reemplaza la creación, tiene dos raíces. Una de ellas es el Cristianismo patriarcal, que está fijada en la autoridad: al Dios autoritario todavía se le implora impotente en la expectativa de que en algún momento habrá de intervenir. La otra raíz de la sujeción es la creencia post-religiosa en la ciencia masculina -ya no más entendida humanistamente- que gobierna sobre l@s que impotente se someten a ella al modo de un antiguo dios de la fatalidad. El viejo Dios, como mucho, sólo puede representar un tipo de protección de las catástrofes para verdaderos creyentes, como imagina el fundamentalismo cristiano, pero el viejo Dios no tiene cualidades liberadoras.

La cuestión de la teología feminista de la liberación no es ¿Existe Dios?, sino "¿Se efectúa u ocurre Dios entre nosotr@s?" En el proceso de hacernos conscientes, en el camino fuera del no-ser impuesto socialmente, la cuestión sobre si necesitamos a Dios es desenterrada fuera de los escombros de la tradición. En ocasiones tengo la impresión de que el ansia por trascender las circunstancias actuales es más clara en el miedo y la desesperación de las mujeres. Es inútil avanzar si no confrontamos esta complicada "utilización" brechtiana de Dios⁶. La seguridad de la divinidad es utilizada cuando nos rescata y pone nuestros pies en espacios amplios y abiertos. Sin el Dios-en-nosotr@s, este Dios-sobre-nosotr@s se petrifica como un fetiche que tuvo en su voluntad el suceso de Auschwitz. Aquí, como entre quienes gozosamente se preparan para la guerra atómica porque Dios mantiene todo en sus manos siempre, Dios y no-Dios -para expresarme en términos de la Reforma- coinciden completamente. Son indistinguibles. Lo que se adora es el poder, el toro fálico en ocasiones llamado Dios. El es el poder, mientras nosotr@s somos impotentes. Mientras más trascendente, más divino. Superar dicha trascendencia objetiva es la tarea de una teología liberadora. La trascendencia objetivada representa al Dios que no puede ser otro que Supermán, que de ese modo actúa independientemente, intocablemente y pleno de poder. Los reclamos de "absolutez" o incondicionalidad con respecto a Dios -su omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia, las tres "omnis"- expresan la fatal tendencia imperialista de la teología, es decir, el poder del gobernante⁷.

En la teología feminista, por lo tanto, el problema no es asunto de intercambiar pronombres, sino que es asunto de otro modo de pensar sobre la trascendencia. La trascendencia no hay que seguirla entendiendo como algo independiente, sino como ligada en la red de la vida. Dice Goethe en sus aforismos sobre el amor: "La dependencia voluntaria, el más bello estado, ¿cómo podría ser posible sin amor?" Dios no es menos voluntariamente dependiente de lo que cada uno puede serlo mediante el amor.

⁶ Herr K. en las narraciones keuner de Bertold Brecht contesta a la presunta pregunta de si algo cambiaría con ello.

Cf. Dorothee Solle. **Thinking about God: An Introduction to Thi.n** Ogy, Lon
don SCM Press, Philadelphia, Trinity Press International, 1990.

Ello significa que nos movemos del Dios-sobre-nosotr@s al Dios-en-nosotr@s y que sobrepasamos la falsa trascendencia concebida jerárquicamente. Debemos confrontar el misticismo, que se acerca, muy cercanamente, a este sobrepasar la concepción masculina jerárquica de Dios -con misticismo, seguramente, en el que la sed por una verdadera liberación no conduce al ahogamiento en el mar de la inconsciencia.

De acuerdo a una frase de Jacob Boehme, Dios es "la Nada que desea devenir todo". La impotente Nada realmente experimentada de la vida herida con que comienza la teología femenina de la liberación no se redime desde fuera. Para nosotras también "ningún Ser, ningún Dios, emperador o tribunal" está presente, sino que existe una integración en el fundamento femenino de lo viviente. La certidumbre mística de que nada podrá apartarnos del amor de Dios crece cuando nosotras nos hacemos una en el amor ubicándonos, libremente y sin garantía de éxito, del lado del amor.

(Traducción del Dr. Jorge L. Bardeguéz Román)

TEOLOGÍA DESDE LA MUJER, UN PARADIGMA FÉRTIL

Carmina Navia Velasco

Entre la publicación de **La Hora de la Vida: Lecturas Bíblicas**, de Elsa Tamez (DEI, Costa Rica 1978) y la de **Intuiciones Ecofeministas**, de Ivone Gebara (Trotta, Madrid, 2000)... han transcurrido más de veinte años, veinte años llenos de caminos, de aperturas y de sentidos múltiples. Cito estos dos textos porque tanto ellos como sus autoras han sido y son muy significativas en este caminar.

En el momento de hacer un cierto balance y mirar hacia el futuro tenemos que reconocer que los cambios que ha realizado la mujer respecto a su papel en la teología y en la Iglesia han sido definitivos... y que igualmente los cambios que la mujer ha introducido en el conjunto de la praxis eclesial han sido, son y serán fundamentales. Por otro lado hay que tomar conciencia de que éste es un camino definitivo que ya no tiene reversa.

Vamos a mirar en este texto cómo se han gestado esos cambios y hacia dónde apuntan en este momento del camino... Partimos de que al hablar de *Nuevos Paradigmas* en el quehacer teológico se está hablando de paradigmas que surgen y se van imponiendo en el conjunto social; el quehacer teológico hace parte de un todo más amplio y más complejo. La Iglesia y la teología

reciben en su interior la influencia de movimientos que las trascienden.

Cuando miramos hacia la mujer, como hacia un nuevo paradigma para la reflexión teológica, es también importante saber que *la mujer, su realidad, su condición,, su punto de vista sólo* se puede convertir en paradigma de un quehacer o discurso porque **primero o simultáneamente** se ha constituido como sujeto social, como sujeto que produce y/o dirige procesos de conocimiento. Desde estos puntos de partida, enfrentémonos entonces al largo camino recorrido por las mujeres -especialmente latinoamericanas- durante las últimas décadas del siglo XX.

Centraré esta reflexión en los procesos vividos por las mujeres y sus teologías en América Latina. Indiscutiblemente los procesos vividos por las mujeres en Occidente no pueden aislarse unos de otros, pero sí es importante focalizar el camino recorrido por una comunidad precisa, porque ello nos permite mirar más en detalle las especificidades, avances y retrocesos de esta comunidad, que es la nuestra.

Las mujeres irrumpen como sujetos

En el panorama latinoamericano, antes que las teólogas las mujeres en general empiezan a decir su palabra y a realizar su aporte. En las décadas del 60, 70 y aún 80, se viven en el subcontinente múltiples procesos que pretenden llevar a nuestros países a la liberación de unas estructuras económicas y de poder injustas y excluyentes. Es en medio de estos procesos que la mujer empieza a configurarse como un sujeto social particularmente importante.

En el campo, pero especialmente en la ciudad en el barrio, en las fábricas, en las organizaciones populares y/o sindicales, la mujer empezó a jugarse la vida en la lucha por mejores condiciones de vida para ella y su familia. En la región Andina y Centroamérica, el barrio fue el espacio en el que con mayor fuerza se expresó la mujer. No sólo en las luchas de invasión que configuraron las periferias, sino en las múltiples formas de orga-

nización barrial que surgieron: Asociaciones de Pobladores, Ollas Comunitarias, Asociaciones de Padres en las Escuelas, Juntas Locales, comités femeninos...

De una manera especial, las mujeres hicieron presencia y fueron ganando protagonismo en las Comunidades Eclesiales de Base, al interior de la Iglesia Católica. En estas comunidades y grupos, las mujeres empezaron a experimentar su religiosidad de otra manera, empezaron a entender sus posibilidades de acción más allá de los roles pasivos que siempre habían tenido, y fueron apropiándose de la Biblia, lo que les permitió tanto formarse como empezar a recuperar su propia voz, su propia palabra.

En un camino largo, lleno de vacilaciones y retrocesos, las mujeres populares empezaron a mirarse más a sí mismas, además de estar pendientes de las necesidades familiares y luchar por techo, educación, salud... empezaron a mirar hacia sus propios cuerpos, sentimientos, frustraciones y soledades. Igualmente se hicieron conscientes de sus capacidades y potencialidades... empezaron a concebirse y sentirse como seres autónomos y no apéndices del hombre o de los hijos. Iniciaron entonces caminos de reivindicaciones más específicas, iniciaron las luchas contra los distintos tipos de violencia ejercida contra ellas.

Si partimos de las dinámicas *normales* de socialización, podemos decir que: *"Por su pertenencia a un núcleo familiar, cada persona tiene asignado un lugar en la sociedad desde antes del nacimiento, y mientras se le socializa se reproducen unas cualidades propias del grupo social de referencia, las cuales son interiorizadas por cada ser de modo específico, de acuerdo a los mandatos legitimados socialmente, situándose ante ellas, introduciéndoles modificaciones o transformándolas..."*

Al mismo tiempo el proceso de socialización es histórico, cambia como consecuencia de los procesos de evolución de la sociedad y contiene sus propias leyes de cambio, es dinámico y permeable a los múltiples cambios sociales..."

¹ Juanita Barreto/Yolanda Puyana: **Sentí que se me desprendía el alma**, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 1996.

Desde este punto de vista encontramos que las mujeres de los años 60 y 70 en su migración del campo a las ciudades masivamente tuvieron que reinventar sus roles sociales, sin haber tenido previos entrenamientos para ello. Esto mismo las fue configurando como un nuevo y distinto sujeto social, con sus demandas y miradas específicas, distintas a las de sus ancestros femeninos. Muchas veces no tuvieron hacia dónde más mirar que hacia sí mismas y esa mirada las alimentó.

No podemos decir que estos procesos involucren a la totalidad o inmensa mayoría de las mujeres... la situación cambia un poco de país a país: En Ecuador y Guatemala, por ejemplo, los movimientos de mujeres llegan a sectores más amplios de la población que en Colombia o Venezuela... Pero es claro que las mujeres en este caminar se constituyeron como Grupos y Movimientos y dejaron sentir su presencia y su peso en el todo social. Y sobre todo se fueron constituyendo como *SUJETOS* de acción y de palabra.

Sólo en esta medida podemos entender a cabalidad el surgimiento y el posicionamiento de *la mujer* como un *paradigma* en las Ciencias Sociales y en el quehacer teológico. Las primeras teólogas en Latinoamérica no lo son sólo porque pudieran acceder a la Universidad, sino principalmente porque desde su rol de *acompañantes* y participantes en los procesos populares *{intelectuales orgánicas* en el decir de Gramsci), empezaron a mirar las cosas *desde el reverso de la historia* (Gustavo Gutiérrez)... y empezaron a descubrir a la mujer en tanto que *Sujeto de la Revelación Divina*.

En este camino hubo un movimiento de triple vía: Recolectar y entender la praxis de las mujeres populares (Momento Primero de la Teología de la Liberación...), el acceso de algunas mujeres a las Facultades de Teología y el intercambio y la reciprocidad con los avances del movimiento feminista, que desarrollado más desde las clases medias realiza un enriquecedor diálogo con las agentes de pastoral y las teólogas de las distintas iglesias.

Los caminos teológicos

Se trata de caminos diversos, que aunque se pueden remitir a un tronco común, muy pronto se van a ir abriendo hacia múltiples ramas cuyos frutos aún no han terminado de germinar. El camino de la teología femenina en el continente nació inscrito en el panorama más amplio de la Teología de la Liberación. En los primeros textos escritos por mujeres nos encontramos con los temas centrales de esa teología que nace *en el reverso de la historia*. Se trata igualmente de una mirada que se arraiga en la Biblia desde sus primeros pasos.

Creo que una muestra ilustrativa de estos inicios es la publicación por parte de Elsa Tamez del pequeño libro **La Biblia de los oprimidos**². En este texto están claramente recogidas las principales preocupaciones de la Teología de Liberación (TL): La opresión, la degradación, la mentira, el robo, el despojo, la esclavitud... y desde estas realidades el llamado a la liberación y la esperanza de realizarla. La óptica central del pensamiento en este trabajo es **la opresión** en general de los pobres... ya se apunta sin embargo a mirar más en detalle a la mujer, como sujeto de una posible/real violación (II. B. 2, 7).

Me parece imprescindible reconocer la deuda de estos caminos con la TL, porque es su óptica de mirar **hacia** y **desde** el oprimido, el pobre, el excluido, lo que permite el salto y las primeras miradas hacia la mujer *doblemente oprimida* (Camilo Torres).

Esa opresión de las mujeres populares lleva a mirar hacia la Biblia como llamado a la posibilidad de una liberación. En este sentido entonces se construyen los primeros pasos de una lectura bíblica por parte de las mujeres. Son las heroínas bíblicas, desde las parteras de Egipto o Débora, hasta Judit, Rut o María de Nazaret... los ejes que centran la atención en estos trechos iniciales del camino.



² Elsa Tamez: **La Biblia de los oprimidos**, DEI, San José de Costa Rica 1979.

La mujer (su realidad de opresión) va surgiendo como un área o tema específico al interior de un paradigma más amplio: la liberación de los oprimidos, en el que se desarrolla la TL. La reflexión teológica se va parcializando hacia los intereses, sentimientos y expectativas de las mujeres.

Mientras tanto en el subcontinente la reflexión femenina y feminista avanza y se radicaliza. Se desarrollan y difunden las distintas propuestas feministas, particularmente las del feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. Las mujeres cada vez más al interior de la lucha política asumen sus propios caminos y reivindicaciones. Se abre paso el concepto de *Género* que va a transformar el quehacer teórico: *"Además y quizás sea lo más importante Género fue un término propuesto por quienes afirmaban que el saber de las mujeres transformaría fundamentalmente los paradigmas de la disciplina. Las estudiosas feministas pronto indicaron que el estudio de las mujeres no sólo alumbraría temas nuevos, sino que forzaría también a una reconsideración crítica de las premisas y normas de la obra académica existente"*³. Lo planteado por la autora para la investigación histórica resulta válido para otras ramas del saber.

Las pioneras de la TM (Teología en/desde la Perspectiva de la Mujer [hecha por hombres o por mujeres]) empiezan a dialogar entre ellas, a plantearse nuevos problemas, a incursionar en nuevos temas, agudizando su mirada y su focalización de mujeres en lucha por su propia construcción identitaria y liberadora. En este largo período, que podríamos ubicar entre el 85 y el 95, es cuando realmente se construye el paradigma *Mujer* (Mujer en sí misma, configurada básicamente por su ser de mujer) como marco referencial del quehacer teológico.

Un paradigma se configura cuando una comunidad de científicos poseen una misma imagen del mundo, cuando interactúan entre ellos/as institucional y no institucionalmente, cuando empiezan a plantear problemas que se han independizado del antiguo paradigma. En este marco podemos decir que tanto los en-

³ Joan W. Scott: *El género, una categoría útil para el análisis histórico*, Marta Lamas (Editora), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, Universidad Nacional Autónoma de México 1996.

cuentros realizados como las publicaciones hechas desde la mitad de la década de los 80 jugaron un papel definitivo porque permitieron el diálogo de las teólogas entre ellas, su confrontación y enriquecimiento y la luz conjunta sobre nuevos problemas⁴.

La hermenéutica bíblica femenina se configura como un camino autónomo, igualmente se empieza a desarrollar una sistematización independiente: Reflexión femenina sobre Dios, sobre Cristo, sobre la Iglesia, sobre María... Propuestas morales y pastorales más atentas a las posibilidades reales de los hombres y las mujeres del pueblo que tienen que enfrentar la vida en medio de múltiples contradicciones y ambigüedades.

Al interior de la Iglesia Católica la reflexión en torno a la figura de María, en su doble dimensión bíblica y modélica, es muy importante por cuanto ayuda a liberar de imágenes femeninas patriarcales muy solidificadas en la fe del pueblo y de las mujeres. Vale la pena destacar en este ámbito el texto de Bingemer/Gebara: **María, mujer profética**⁵. En este párrafo podemos visualizar no sólo el intento de acercar a María a su propia humanidad sino un horizonte desde el cual se mirará ahora a esta mujer partícipe de las primeras comunidades cristianas y desde el cual se enfocarán muchas de las tradiciones del cristianismo:

"En la medida en que se redujo la vida de María a un puñado de misteriosos fenómenos biológicos, se multiplicaron las preguntas en torno a la virginidad física de María, produciéndose así un desvío esencial de lo que su figura representa. La acentuación de la problemática biológica extremó la tendencia a la superación e incluso a la supresión de la secularidad, considerada como realidad pecaminosa, tendiendo a alejar cada vez más a

Voy a señalar alguno de estos eventos y/o publicaciones: **El rostro femenino de la teología**, publicación del DK1, que recoge el encuentro de TM en Buenos Aires, 1985.

Aportes para una teología desde la mujer, Editora María Pilar Aquino, Conferencia Intercontinental de Mujeres Teólogas del Tercer Mundo-México, 1986. Publicación de Editorial Biblia y Fe. Madrid.

L* **mujer**, Edición Sergio Silva.

¹ ***norama de la Teología Latinoamericana**, Sigüeme, Salamanca 1990.

Ivone Gebara/María Clara Bingemer: **María, mujer profética**, Ediciones Paulinas (Cristianismo y Sociedad), Madrid 1988.

la humanidad de Dios. Por eso la lectura de la virginidad en términos biológicos no parece hacer justicia a Dios, el cual crea el ser humano en la integridad de todos sus aspectos, incluido el sexual".

En un proceso lento pero definitivo, la voz femenina/feminista, se va configurando en nuevos discursos, alrededor de preocupaciones tanto tradicionales como nuevas de la teología. La madurez de este episteme se muestra en la preocupación de la TM por determinar sus propias características, condicionamientos y perspectivas. Es a través de este diálogo como realmente se van aclarando los caminos seguidos y por seguir. Vale la pena destacar el aporte de María Pilar Aquino:

"Precisamente por su acento logocéntrico, la teología tradicional a menudo se polarizó hacia el saber por el saber, se convirtió en palabra razonada que aclara y define verdades, frente a la cual todo otro modo de acceso humano a la verdad, toda otra palabra resultaba falsa e inconsistente, cerrando la posibilidad a otras formas de conocimiento... La inteligencia de la fe, articulada desde la óptica de la mujer, se distancia de un discurso abstracto y racionalista para permitir que la teología exprese los diversos lenguajes de la fe... Incluye, por tanto, una opción consciente en el modo de ejercitar la inteligencia de forma que quede dinámicamente articulado vida y pensamiento..."¹⁶

El horizonte hacia un nuevo paradigma teológico pasa, no por la búsqueda de nuevos temas, ni tampoco por la intención de llenar vacíos al paradigma anterior -en el caso de América Latina: TL-, sino por el aporte de una nueva visión que rompe con la anterior o la trasciende. Nueva visión que ilumina donde antes había oscuridad. En este sentido la TL, aunque apunta a develar formas concretas e históricas de opresión, se muestra insuficiente a la hora de desmontar el sistema patriarcal en tanto que matriz de la praxis eclesial y por tanto de la praxis teológica.

Algo que es importante anotar es que casi desde el comienzo mismo de la TM están presentes en ella intuiciones cen-

trales que van a ir madurando y desarrollándose constantemente hasta hoy. Una muestra de ello son las conclusiones y declaración del Encuentro de Teólogas, realizado en Buenos Aires en 1985. Dicen las teólogas allí reunidas:

"Percibimos que la tarea teológica de la mujer intenta ser:

Integradora de las diferentes dimensiones humanas; fuerza y ternura, alegría y llanto, intuición y razón.

Comunitaria y relacional!...

Contextual y concreta...

Combativa, en el sentido de participar en el conjunto de las luchas de liberación de nuestros pueblos...

Marcada por el humor, la alegría y la celebración...

Impregnada de una espiritualidad de esperanza que parte de nuestra condición de mujeres y expresa fuerza, sufrimiento y acción de gracias.

Libre: con la libertad del que no tiene nada que perder: y abierta: con la capacidad de acoger diferentes interpretaciones y aportes.

Reconstructora de la historia de la mujer, tanto en los textos bíblicos como en las figuras de mujeres que, desde su propia realidad, son símbolos de luchas y resistencia, sabiduría y liderazgo, solidaridad y fidelidad, justicia y paz

Este texto, leído 15 años después, muestra cómo el desarrollo que ha tenido y la apertura que tiene en el momento la TM estaba ya en ciernes contenido en uno de los primeros encuentros de las mujeres que iban configurando su paradigma epistemológico.

Del hoy hacia el mañana

Como dije al iniciar estas reflexiones, el camino recorrido es largo. La TM ha madurado, ha quemado etapas, ha abierto nuevos surcos... ha interpelado y continúa interpelando los dis-

cursos tanto religiosos y teológicos como sociales en general de América Latina y del mundo occidental. Desde su ubicación precisa -países pobres del sur- esta discursividad teológica ha entrado en diálogo fructífero con la TM de otras partes del mundo: ha intercambiado influencias con sus colegas de Norteamérica y de España especialmente.

Intentando una rápida sistematización, podemos hablar de que hoy se perfilan dos caminos en el subcontinente. Caminos que van definiéndose y redefiniéndose en medio del quehacer y de la reflexión, caminos que no se excluyen y por el contrario sí se enriquecen y desafían mutuamente. Es difícil *definir* los procesos y las realidades, porque se cae en el riesgo de las simplificaciones... sin embargo intento visualizar dos polos o tendencias: El que podríamos considerar como el de las *Ecofeministas* en un sentido amplio y el otro que, por designarlo de alguna manera, podríamos plantear que es el de las teólogas que se reclaman más firmemente como inscritas en la tradición bíblica y desde allí deconstruyen la lectura tradicional de la Biblia y la teología patriarcal. Como decía son tendencias que se tocan y alimentan mutuamente en una gran experiencia sororal.

Miremos entonces algunas búsquedas y realizaciones en ambas tendencias:

El camino de la Hermenéutica Bíblica Femenina avanza y se profundiza. Las mujeres teólogas ya no sólo visualizan y releen a las protagonistas bíblicas, sino que abordan todo tipo de temas, comentarios y traducciones de libros, períodos históricos concretos...⁸ Igualmente abordan desde la relectura bíblica diversos temas: cuerpo, relaciones económicas, ciudad, violencia, paz...

Otra línea particularmente rica es la de Espiritualidad. Posiblemente no encontremos grandes tratados en este sentido,

⁸ Podemos citar como ilustración de este tipo de tendencia los trabajos publicados por Alicia Winters, Tannia Sampeiro, Elsa Tamez y otras en la Revista **RIBLA**. Igualmente los textos de reciente publicación: Elsa Tamez: **Cuando los horizontes se cierran**. Carmina Navia Velasco: **La Nueva Jerusalén Femenina**. Irene l'oukkes: **Problemas Pastorales en Corinto**.

pero sí una búsqueda permanente y rica. En primer lugar el continente entero está constantemente atravesado por Talleres y Seminarios de *Espiritualidad Femenina*. En este sentido, las mujeres tratan de reencontrarse con sus propias formas y caminos de experimentar a Dios... caminos que pasan por una reconciliación plena con su ser de mujeres; por un reencuentro con sus genealogías femeninas y el papel transmisor de la fe de las madres, abuelas, hermanas, tías... por una reconciliación plena y alegre con sus cuerpos; por una búsqueda de formas alternativas de ternura... y sobre todo por una recuperación y resemantización de los símbolos sacros tradicionales.

El trabajo de las mujeres y teólogas del grupo chileno *Conspirando*⁹ marca definitivamente una huella profunda en este sentido. El grupo trabaja en Talleres, Encuentros, Seminarios... y en la publicación de una revista que va cohesionando y poniendo en diálogo estas búsquedas. En ella se publican artículos de teólogas norteamericanas y latinoamericanas especialmente... Las búsquedas realizadas van en múltiples direcciones. La espiritualidad cristiana tradicional, las vivencias sobre Dios Padre/Madre, el Espíritu, Jesús, María... La comunión con la Tierra... La recuperación de espiritualidades indígenas, afroamericanas, orientales... la búsqueda de las huellas de la Diosa... El cuerpo femenino como camino espiritual...

Se configura así un aporte significativo e importante porque ayuda a las mujeres a comprenderse de otra manera, a profundizar en sí mismas como *imagen de Dios*. Se trata de construir desde la vivencia y la vida cotidiana un camino espiritual distinto y alternativo al que ha sido establecido por la normatividad y los cauces patriarcales. Las reflexiones alrededor de la figura de Jesús de Nazaret, por ejemplo, o las que giran en torno a la opción de *Vida Religiosa hoy*¹⁰... revisten una importancia muy especial

Conspirando, Revista Latinoamericana de Ecofeminismo. Espiritualidad y Teología. N.º. 33/Septiembre 2000. Santiago de Chile.

Quiero destacar también el trabajo que en este sentido está desarrollando Margot Bremer en Uruguay.

Revista **Conspirando**, N.º. 22, *Un tal Jesús. Ustedes ¿quién dicen que soy Yo?* Diciembre 997. N.º. 31, *Vida Religiosa, un Llamado a la Liminalidad*, Marzo 2000.

para las mujeres cristianas, a las que invitan a renovar en creatividad y libertad su tradición.

Las consecuencias para la vida religiosa pueden llegar a ser trascendentales, porque es necesario ser conscientes de que aunque la Vida Religiosa es mayoritariamente femenina, ha sido y continúa siendo dirigida espiritualmente por hombres. La construcción de una auténtica y nueva sororidad y de un camino místico femenino podrá ser el hogar en que se *aviven las cenizas* que den fuego y calor al mañana.

Hay otras búsquedas que aún no han dado frutos de madurez, pero han apuntado en direcciones interesantes. Así podemos evaluar los intentos de Cristologías y Eclesiologías en Femenino. También podemos en este sentido señalar dos tendencias: Aquellas para quienes Jesús de Nazaret continúa siendo la referencia principal y central (Ana María Tepedino...) y aquellas cuya preocupación está más centrada en descubrir en el mundo y en la historia la experiencia y las posibilidades *Crísticas...* Estas últimas consideran que de una manera especial la vida y el sufrimiento de las mujeres pobres tiene poder salvífico. Igualmente hay algunas teólogas (María Clara Bingemer o María Teresa Porcile...) para las que la Iglesia católica/cristiana sigue representando, en medio de sus ambigüedades, sus deseos de pertenencia... en tanto que otras están más interesadas en configurar como su espacio de *eklessia* la sociedad misma en su conjunto o la comunidad de mujeres más cercana.

Otro proceso importante que se ha iniciado durante los últimos veinte años es la recuperación de la memoria y la historia de las mujeres y en la perspectiva de las mujeres. Uno de los logros más *insignes* de los paradigmas patriarcales es haber borrado de la historia el aporte real y los logros de las mujeres. Hace ya algunos años y motivadas tanto por los movimientos feministas como por las teólogas, las mujeres, en el doble nivel de talleres e investigaciones, están reescribiendo la historia de la Iglesia recuperando el aporte de monjas y laicas que, desde su profetismo y capacidad de acción, lograron empujar la historia hacia adelante y consiguieron acercar la Iglesia al evangelio.

Finalmente quiero referirme a un texto que aunque fue publicado en portugués hace un par de años, acaba de ser traducido al español: **Intuiciones ecofeministas**, *Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*". Creo que este texto recoge un largo caminar, explicita muchos aspectos aún no desarrollados del paradigma *MUJER* y lanza un reto hacia el futuro.

Ya explicaba que un paradigma se construye al avanzar en trechos, en saltos cualitativos y al realizar rupturas conscientes con paradigmas anteriores. En esta reflexión nos hemos centrado en el proceso latinoamericano, lo que ha determinado que no nos detengamos en aportes tan valiosos como el de Elisabeth Schüssler Fiorenza, por ejemplo. Pero es claro que en el subcontinente se ha realizado una progresiva reflexión que ha enmarcado la configuración del nuevo paradigma.

En 1992 María Pilar Aquino escribía: "*Con todo no puede decirse hasta hoy que la TL desde la perspectiva de la mujer en América Latina haya desarrollado ya un instrumental analítico coherente, capaz de acometer la problemática propia de la mujer. Esta constatación indica, además de una debilidad metodológica interna, el gran desafío que tiene por delante: lograr su propia coherencia metodológica*"². La TM se tomó en serio este desafío y fue construyendo su coherencia, su metodología, sus propuestas... que como hemos visto configuraron un cuerpo teórico.

Todo proceso epistemológico serio reflexiona sobre sí mismo... y esto hicieron las mujeres. De tal manera que mostraron cómo la vida de las mujeres y la mujer misma... puede convertirse en espacio de revelación, en espacio eclesial y en realidad Crística. Esto es lo que permite a María José Fontes Rosado decir a fines de la década pasada que la TM en América Latina asume la posición de Mary Hunt, cuando propone que *las lágrimas de*

¹¹ Ivone Gebara: **Intuiciones ecofeministas**, *Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Editorial Trotta. Madrid 2000.

¹² María Pilar Aquino: **Nuestro clamor por la vida**, DK1, Costa Rica 1992.

las mujeres son un lugar epistemológico adecuado para hacer teología¹³.

Cuando Ivone Gebara propone entonces su *razón epistemológica* no está partiendo de cero.... está recogiendo los frutos de un largo camino. La situación de exclusión, marginación y **silencio** de las mujeres les capacita mejor que a otros para detectar los signos de opresión en los sistemas de conocimiento. Es en este marco donde entendemos las afirmaciones de Gebara:

*"El carácter fundamentalmente antropocéntrico y androcéntrico de la teología de la liberación es indiscutible. Se trata de Dios en la historia de los hombres, un Dios que finalmente continúa siendo el Creador y el Señor. A partir de ahí toda la tradición tomista sobre Dios, sobre la Encarnación, es en cierta forma recuperada. No se siente la necesidad de rever las bases cosmológicas y antropológicas de la formulación de la fe cristiana. Se salvan la bondad y la justicia del ser de Dios, sin preguntarse sobre las consecuencias de sus imágenes a lo largo de la historia"*¹⁴.

La propuesta denominada por la autora como *ecofeminista* pretende instaurar una nueva forma de conocimiento que evite cualquier posibilidad de dogmatismo: *"La apertura epistemológica que propone el ecofeminismo implica una manera diferente de ver el mundo, de percibir a los seres humanos y su relación con el misterio último que nos constituye; desestabiliza las verdades eternas, pone de manifiesto su carácter parcial y cuestiona su manera de presentarse como universal"*.

Uno de los mayores aportes de esta reflexión se sitúa, a mi juicio, en qué río cierra el paradigma; por el contrario, lo abre radicalmente para que el ciclo de preguntas se reinicie. Preguntas que implican existencialmente a las propias teólogas...

"¿Sería pensable el cristianismo fuera de las estructuras filosóficas tradicionales? ¿Sería posible pensarlo a partir de

María José Fontes Rosado: **Género, saber, poder y religión**. Fin AA.VV. **Teología y nuevos paradigmas**, Luiciones Mensajero, Bilbao 1999.

Ivone Gebara. Obra citada.

otros referentes que modificaran sus formulaciones históricas? ¿Sería posible pensarlo más allá de las formulaciones dogmáticas que marcaron tantos siglos de existencia?...

Mi respuesta personal, en la provisionalidad de mi búsqueda, es que un camino diferente al de la filosofía griega clásica y al de la filosofía tomista es posible, aunque estemos nadando en el mar de las inseguridades y de las discusiones doctrinales. Y es porque creo en otro camino epistemológico -a partir del cual la experiencia del Movimiento de Jesús puede inscribirse- que se justifican a mi entender las aproximaciones epistemológicas que desarrollo ¹⁵.

He mostrado en este recorrido cómo la Mujer se configura como Sujeto, como Sujeto Social y Eclesial... igualmente cómo se hace Sujeto pensante y/o cognoscente... Nos hemos acercado igualmente a cómo el Sujeto Mujer se constituye en *lugar de revelación*... Su quehacer teológico transforma las praxis epistemológicas y las praxis liberadoras. Sus angustias, preguntas, inquietudes... **retan** a una teología y a una lectura bíblica que no le propone una *salvación* directa y válida... Finalmente vemos que la reflexión y el discurso terminan en preguntas... preguntas que abren y desafían, preguntas que recuerdan que el círculo hermenéutico no se cierra mientras no se cierre la vida.

¹⁵ Ibidem.

LA VISION LIBERADORA DE MEDELLÍN EN LA TEOLOGÍA FEMINISTA

María Pilar Aquino

Cuando -en los años sesenta- tuvo lugar el acontecimiento de Medellín¹, la actual teología feminista de la liberación estaba sólo en sus comienzos. Esta teología surgió desde los estamentos más bajos de las iglesias piramidales como lenguaje creyente que articula críticamente las experiencias que mujeres y hombres tenemos de Dios en nuestras luchas por una auténtica justicia, según la visión liberadora del mensaje cristiano. Desde el principio, Medellín reconoce que las iglesias y sociedades no han hecho esfuerzos suficientes para "asegurar el respeto y la realización de la justicia en todos los sectores de las respectivas comunidades nacionales", y añade que no puede ignorar la "casi universal frustración de legítimas aspiraciones que crea un clima de angustia colectiva que ya estamos viviendo" (Justicia 1). Las realidades vividas por las mujeres de desigualdad generalizada y de despojo colectivo de sus derechos fundamentales, son injusticias que claman al cielo. Para la teología feminista, la visión liberadora del mensaje cristiano lleva a con-

Mis referencias a las Conclusiones de Medellín están basadas en **Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Iglesia en la Actual Transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones**, Librería Parroquial, México DF. 1968.

frontar estas realidades y exige un compromiso colectivo por la eliminación de la injusticia sistémica, la exclusión sexista y la dominación patriarcal. No puede haber una auténtica liberación de la sociedad en su conjunto sin transformar la injusticia y la opresión de las mujeres. Apoyada por la teoría feminista contemporánea -que emerge en los años cincuenta-, por la visión renovadora del Concilio Vaticano Segundo y por el impulso de Medellín a la justicia social, la teología feminista arranca como discurso sistemático formal durante la década de los sesenta en el contexto europeo occidental y norteamericano.

En el contexto mundial, de hecho, toda esta década está caracterizada por la irrupción de amplios movimientos populares, políticos, sociales e intelectuales que luchan por establecer la agencia socio-política de pleno derecho que corresponde a toda persona, y por la eliminación de la injusticia sistémica presente en prácticamente todos los rincones del mundo. Lo que conocemos hoy como teorías y teologías feministas nacen vinculadas a estos movimientos, si bien históricamente muestran diversos desarrollos conceptuales y políticos. Mi reflexión está enfocada sobre la contribución que la visión liberadora de Medellín hace al desarrollo de la teología feminista crítica². Para ello, primero presento algunos procesos históricos que han influenciado el desarrollo de la teología feminista en nuestra región. La segunda parte explora el legado que Medellín ha transmitido al proceso teológico feminista, y concluyo subrayando las exigencias que Medellín continúa proponiendo a la teología y a las iglesias en el presente y de cara al futuro. Con este artículo quiero honrar el trabajo de Amerindia en sus más de veinte años de firme compromiso por dirigir la fuerza socio-política de las iglesias y de la teología hacia los objetivos de la fe cristiana resumidos en nuestra visión de auténtica liberación.

² Debo expresar mi agradecimiento a Jon Sobrino por invitarme a elaborar estas reflexiones, que en su versión inicial fueron publicadas con el título que aquí utilizo, en **Revista Latinoamericana de Teología** 45/XV (1998): 269-275.

¹ Amerindia simplemente es el nombre que un grupo de obispos, teólogos/as sacerdotes y laicos/as, y pastoralistas empleamos en referencia a un espacio de encuentro donde intercambiamos experiencias para fortalecer nuestras tareas en favor de una iglesia liberadora. Su fundador, el teólogo chileno Sergio Torres, ha apoyado nuestras actividades para la construcción de una comunidad de fe que es consecuente con la visión y el espíritu de Medellín.

Quiero abrir mi reflexión notando que la articulación formal de la teoría feminista a mediados del siglo veinte no está limitada a los países más ricos del Norte. La documentación sobre el desarrollo histórico del feminismo latinoamericano es amplia y está en proceso de crecimiento. La prominente socióloga feminista peruana V. Vargas ha señalado que la participación de las mujeres en la escena política latinoamericana es un fenómeno visible y creciente en los últimos años en el conjunto de países de la región. Sobre esta presencia se han escrito numerosos estudios, dando cuenta tanto de los análisis concretos en contextos históricos específicos como de los significados teórico-políticos que éstos encierran. La mayoría de los trabajos ubican esta creciente participación de las mujeres en el contexto de lo que se ha denominado los nuevos movimientos sociales⁵.

Como recursos de lectura para las comunidades populares, uno de los esfuerzos más notables en este campo lo realiza el Equipo de Mujeres en Acción Solidaria (EMAS) y el Centro Michoacano de Investigación y Formación "Vasco de Quiroga" (CEMIF), ambos en México. Con la dirección de Maruja González Butrón, EMAS-CEMIF han publicado un número significativo de libros cortos (Cuadernos) donde feministas prominentes trazan la historia del feminismo latinoamericano en lenguaje accesible y en formato popular. Ver los **Cuadernos para la mujer**, Serie Pensamiento y Luchas, EMAS-CEMIF. Morelia, México. Más de carácter académico, ver Jean Baelen, **Feminismo y socialismo en el siglo XIX**, Taurus, Madrid 1973; Adelaida R. del Castillo, ed., **Between Borders. Essays on Mexican/Chicana History**, Floricanto Press, Encino, CA 1990; María Candelaria Navas Turcios, ed., **Jornadas Feministas. Feminismo y sectores populares en América Latina**, Emas-Cidhal-Gem-Mas-Cem-Covag-Apis, México 1987; y el excelente libro reciente editado por Ana María Portugal y Carmen Torres, **El Siglo de las Mujeres**, Isis Internacional, Santiago, Chile 1999. En términos de revistas, ciertamente la revista mexicana FEM, fundada 1976, ocupa un lugar prominente por ser la primera revista de análisis feminista en América Latina. Pero destacan también Isis Internacional y FEMPRESS (Chile), **La Boletina**, Puntos de Encuentro (Nicaragua), **Ediciones Populares Feministas** (República Dominicana), **Cotidiano Mujer: Revista Feminista** (Uruguay); **Debate Feminista**, **La Correa Feminista**, **Cuadernos Feministas** (México), **Mandragora** (Brasil) y **Revista Chacarera** (Perú). En términos de información, comunicación y documentación feminista por medio de la red electrónica (Internet), destacan las siguientes: FEMPRESS, Red de Comunicación Alternativa de la Mujer <<http://www.fempres.cl/index.html>>; ISIS Internacional <<http://www.isis.cl/>>; Centro Flora Tristán <<http://ekeko.rcp.net.pe/FLORA/>>; Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina CIDHAL <http://www.laneta.apc.org/cidhal/cidhal_1.htm>; y Making Face, Making Soul-A Chicana Feminist Homepage <<http://www.chicanas.com/>>

Virginia Vargas Valente, **El Aporte de la Rebeldía de las mujeres**. Ediciones Flora Tristán, Lima, Perú, 1989, 117.

Para mí, como mujer mexicana **mestiza** de procedencia popular, el conocimiento de los antecedentes históricos de esta teoría en México tiene un efecto energizante y esperanzador porque valida mi tarea como parte integral de una **tradicción dinámica en proceso** de construcción. La socióloga feminista mexicana E. Tuñón Pablos ha investigado y documentado esta tradición de forma consistente, y en sus contribuciones ha resaltado la importancia histórica de tres eventos que han sido marginados de la historia convencional: el Primer Congreso Feminista realizado en Tabasco (México), en 1915; el Congreso Feminista de Yucatán (México), celebrado en 1916; y el Congreso Feminista realizado en la ciudad de México en 1923⁶. De forma similar, los estudios sobre la teoría feminista Chicana/Latina estadounidense han establecido líneas de herencia feminista que no sólo conectan con la aportación México-estadounidense a principios del siglo veinte, sino también con el legado feminista del siglo diecisiete en la vasta contribución de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), e incluso con la memoria feminista que enraiza en las luchas emancipadoras de las mujeres en los siglos quince y dieciséis⁷. Esta breve ilustración me sirve sólo para notar que la investigación feminista ha traído a la luz los hitos centrales en los que descansa el subsecuente proceso de construcción del movimiento feminista, su teoría y visión en nuestro contexto. Muchos nombres podría mencionar como las precursoras del feminismo contemporáneo en nuestra región, pero aquí sólo quiero honrar la memoria de la pionera feminista guatemalteca Alaíde Foppa, quien impulsó el feminismo crítico centroamericano y mexicano. Alaíde fue secuestrada y desaparecida en Guatemala por las fuerzas de inteligencia militar en 1980⁸. Su cuerpo no ha sido encontrado jamás, pero su creatividad,

⁶ Esperanza I tuñón Pablos, **Del Porfiriato a la Etapa de la Lucha Armada; Los Años Veintes y Primera Mitad de los Treintas**. En María Arcelia González Butrón, ed., **También Somos Protagonistas de la Historia de México**, Equipo de Mujeres en Acción Solidaria (EMAS), México DF, 1999, 7-25; Shirlene Soto "The Women's Movement in México: The First and Second Feminist Congresses in Yucatán, 1916", en **Between Borders**, 483, 491 (citado en nota 4)

⁷ Anna Nieto Gómez: **Chicana Feminism**, en Alma M. García, ed., *Chicana Feminist Thought. The Basic Historical Writings*, Routledge, New York NY 1997 52-57; Marina P. (Jotera), *The Chicana Feminist*, Information Systems Development Austin, TX 1977, 1-12.

⁸ Equipo de Dirección Colectiva, **Los cinco años de Fem**, FEM Publicación Feminista V/20 (1981-1982): 3.

su imaginación rebelde y su visión de justicia siguen abriendo nuevas rutas en los procesos del feminismo crítico en las Américas.

Los procesos feministas: Un breve recorrido

Desde la década de los sesenta, el feminismo ya dejaba entrever su perfil crítico, transformador y subversivo con respecto del paradigma patriarcal en que la humanidad ha vivido por milenios. El orden asimétrico de las actuales sociedades, culturas y religiones, ciertamente pone en claro que este paradigma continúa imponiendo su poder hegemónico alrededor del mundo. La naturaleza **patriarcal** de este orden radica en que, por su propia fuerza dominante, constituye el todo de la realidad histórica a modo de "una pirámide social compleja de dominaciones y subordinaciones graduadas", según señala E. Schüssler Fiorenza⁹. Con la categoría analítica de **patriarcado**, esta autora quiere indicar que en el conjunto social patriarcal "no todos los hombres dominan y explotan a todas las mujeres sin diferencia, y que la élite de hombres educados, propietarios, euro-americanos occidentales han articulado y se han beneficiado de la explotación de las mujeres y de otras 'no-personas'" . Consecuentemente, como agudamente nota E. Schüssler Fiorenza, un análisis sistémico de las fuerzas y de las relaciones sociales no puede estar reducido a las desigualdades y marginaciones de género", sino que debe abordar críticamente las complejas dominaciones multiplicativas e interestructuradas de género, raza, clase y colonialismo y las imbricaciones entre ellas. Busca exponer el incrustamiento de la opresión en el dominio entero de la sociedad, la cultura y las religiones occidentales, y así revelar que la subordinación y la explotación de mujeres y hombres es crucial en el mantenimiento de las culturas y religiones patriarcales. Por tanto, cualquier teoría o praxis adecuada de emancipación y liberación debe tomar en cuenta explícitamente las

⁹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, **Jesús Miriam's Child**, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology, Continuum,¹ New York, NY 1994. 14. F, mía la traducción del inglés al español.

¹⁰ Ibid. Es mía la traducción del inglés al español.

¹¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, **But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation**, Beacon Press. Boston. MA 1992, 8.

estructuras multiplicativas entrelazadas de dominación y marginación¹².

Las sociedades, culturas y religiones kiarcales consagran un orden histórico que, debido a la fuerza hegemónica de las élites en el poder, despoja por la fuerza a los grupos sociales localizados en el fondo de la pirámide social. En su excelente libro **¡Muera la Gobierna!** enfocado en el análisis de las dinámicas históricas de colonización, D.M. Téllez señala que **la hegemonía** en cualquier orden social está determinada por el control del poder político, pero también acepta que tal hegemonía incluye el control del complejo sistema de relaciones de poder en el todo social. Los "grupos hegemónicos"¹³ validan jurídica e institucionalmente el poder que detentan, y fundan la validación de ese poder en las prerrogativas de propiedad que ellos derivan "por derecho de nacimiento, origen étnico y sucesión"¹⁴. Tal validación coloca a las élites de hombres propietarios en la cumbre de la pirámide social, desde la cual no sólo imponen sus intereses con la pretensión de que éstos sean los del conjunto social, sino también influyen decisivamente el rumbo de la economía y la sociedad entera. Como categoría analítica, la noción que propone D.M. Téllez de los grupos hegemónicos permite comprender a estos grupos como las élites kiarcales que no sólo controlan el poder político, los instrumentos del aparato de Estado, la propiedad de la tierra y de personas, los sistemas económicos y de comercio, los códigos legales y simbólicos, y los sistemas para construir ideología y conocimiento, sino también afectan profundamente los marcos identitarios de las religiones, iglesias y teologías. Las élites kiarcales ejercitan su poder para cimentar la hegemonía de sus valores, intereses e ideas, cuyo efecto es el de marcar y establecer el rumbo de las sociedades, culturas, religiones e identidades socio-culturales. Sin embargo, los resultados globales del presente paradigma kiarcal indica a todas luces que el proyecto hegemónico de estas élites incessantemente prohíbe la preservación y el sostenimiento de la propia

¹² Klisabeth Schüssler Fiorenza. **Rhetoric and Ethk. The Politics of Biblical Studies**, Fortress Press. Minneapolis. MN 1999. 5-6. F's mía la traducción del inglés al español.

¹³ Dora María Téllez, **¡Muera la Gobierna!** Colonización de Matagalpa y Jinoteca (1820-1890), Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe NiTMgüense, Managua 1999, 19 y 303.

¹⁴ Ibid.. 298.

vida de todas las personas, de todos los grupos sociales y de cuanto les rodea. En este contexto es donde mejor podemos entender por qué el feminismo, en su lucha contra el patriarcado hegemónico, emerge como una fuerza socio-histórica de claro perfil crítico, transformador y subversivo.

Junto a otros movimientos sociales que comenzaron a erosionar la hegemonía del patriarcado en la década de los sesenta, V. Vargas indica que el significado del feminismo radica en que "su mera existencia cuestiona profundamente la lógica con la que la sociedad está articulada. Y es que estos movimientos están manifestando justamente la presencia y las reivindicaciones de amplios sectores y categorías sociales tradicionalmente excluidos del discurso y de la acción política institucional"¹⁵. Tanto la sociedad como las culturas y las religiones del mundo fueron vistas como construcciones históricas que, mediante la acción humana consciente y deliberada, pueden desencadenar sus **posibilidades abiertas** de cambio para enrumbarse hacia modelos de vida más justos, democráticos, participativos y humanizantes. La inserción de muchas mujeres cristianas en el proceso feminista encontró validación en la fuerza liberadora del evangelio que sostiene a la fe cristiana. Para estas mujeres, el orden patriarcal simplemente no corresponde con la visión de plenitud querida por Dios para la creación entera.

En consonancia con los movimientos sociales que buscaron la transformación profunda del orden presente, el feminismo fortaleció un proceso de crítica y de reformulación de los modos de entender y ejercitar el poder, de las convicciones y cosmovisiones religiosas, de las formas para crear y expresar conocimiento, de los espacios y contenidos de la actividad política y social, y de los modos de entender y conducir las relaciones humanas¹⁶. Desde sus inicios, el feminismo adoptó como objetivo central la transformación de la lógica piramidal, jerárquica, autoritaria e impositiva de las sociedades, las culturas y las religiones existentes. En nuestra región, ésta es la lógica que ha atravesado a los diversos modelos sociales contempo-

¹⁵ Vargas Valente, **El Aporte de la Rebeldía**, 117.

¹⁶ Para una descripción breve de los procesos que influenciaron el desarrollo del feminismo, ver Natacha Molina, "**Las mujeres en la construcción de la igualdad y la ciudadanía en América Latina**", La Ventana, Centro de estudios de género. <<http://www.udg.mx/laventana/libr5/mujeres.html>>

ráneos, desde las dictaduras militares y las democracias restringidas, hasta el actual neoliberalismo capitalista global, por eso estos modelos son readaptaciones históricas móviles de la constante dominación patriarcal. Las investigadoras mexicanas G. E. Damián y A. R. Sánchez Olvera señalan que el desarrollo del feminismo durante la década de los sesenta -en ese entonces conocido también como 'neofeminismo' para diferenciarlo del feminismo emergente a fines del siglo diecinueve- estuvo influenciado por varios procesos sociopolíticos, como son:

El Mayo Francés de 1968, la 'Primavera de Praga', el triunfo de la Revolución Cubana y los movimientos de liberación nacional en países 'periféricos'. En medio del clima de cuestionamiento y movilización generado por estos procesos surgieron los llamados movimientos contraculturales que ejercieron una severa crítica contra toda forma de alienación, opresión y autoritarismo y pusieron en tela de juicio aquellas tesis que concebían como únicos protagonistas del cambio social al proletariado y al campesinado, organizados en un partido de clase. Los movimientos de las minorías raciales, los pacifistas y ecologistas, los de homosexuales, el movimiento estudiantil, el hippie y el movimiento feminista expresaron nuevas formas del movimiento social... Con el neofeminismo surgió también una nueva forma de interpretar la realidad, que se expresó en cambios personales y en una actitud emancipadora de las mujeres ante su opresión; trajo consigo una revolución en la vida cotidiana, porque sus planteamientos cuestionan las relaciones de género en todos los espacios de la vida social y derivan en una lucha contra la "actitud paternalista", la ideología patriarcal, el machismo, el sexismo y la falocracia¹⁷.

Dentro de los movimientos liberadores, la teología feminista surge en esta década como lenguaje fundado en la fe que recoge la reflexión crítica de esa parte de la comunidad cristiana que entendió

su identidad y misión en términos de participación en las fuerzas socio-eclesiales comprometidas con la causa de la justicia. La actividad teológica feminista surge ligada a las actividades de los grupos oprimidos en favor de la transformación global para la construcción de nuevas relaciones sociales en las sociedades e iglesias, pero mantiene que esa construcción envuelve la eliminación de la dominación patriarcal. La premisa aceptada de este aserto es que la eliminación de la pobreza socio-económica no conduce automáticamente a la eliminación de la exclusión sexista contra las mujeres¹⁸. Dicho más claramente, para que la liberación de los pobres sea auténtica y verdadera, ésta requiere de la liberación auténtica y verdadera de quienes están en el fondo de la pirámide social y eclesial, las mujeres.

Así, la emergente teología feminista muestra cuatro dimensiones inter-relacionadas. Primera, es el lenguaje cognitivo de la experiencia de fe que expone la insatisfacción y la indignación del Pueblo de Dios ante la realidad presente que acepta la opresión, la violencia y el sexismo contra las mujeres. Segunda, es un movimiento socio-religioso y político que acoge la revelación de Dios y responde a ella mediante su compromiso deliberado en favor de nuevas realidades que sean más compatibles con la visión liberadora de la fe cristiana. Tercera, es un cuerpo plural de conocimientos religiosos, simbólicos y culturales que propone una transformación global para beneficio del conjunto social. Cuarta, es una corriente de pensamiento que genera formas nuevas de relación social fundadas en principios democráticos, como son la dignidad de las personas, la

* Desde mi contacto con los procesos revolucionarios centroamericanos a Unes de los setenta, me atreví a señalar que "algunos teóricos (marxistas cristianos y no cristianos) han llamado a la opresión de la mujer 'opresión secundaria' dentro de la 'contradicción fundamental'. Diferimos radicalmente con esta concepción y con sus prácticas subsecuentes. Ciertamente no es "secundaria" sino simultánea. Recordemos la experiencia histórica cubana: se puede superar el capitalismo, pero no el machismo. La dominación de la mujer ha atravesado los modos de producción que se han dado en la historia y puede permanecer como eje también en el futuro. El nivel religioso exige coherencia en todos los registros, tanto el subjetivo como el de la objetividad política", María Pilar Aquino, "El culto a María y María en el culto", FLM Publicación feminista V/20 (1981-1982): 46. La postura que tomé aquí, ciertamente no era vista en ese entonces como teológica o políticamente "correcta". Las luchas por los derechos de las mujeres eran vistas por los líderes de los movimientos revolucionarios como una "desviación de la lucha principal", y la crítica a su exuberante sexismo no era tolerada.

igualdad antropológica y política de mujeres y hombres, la justicia social, y la libertad para ejercer el gobierno de la propia vida.

En su crítica a la opresión sistémica del kiarcado hegemónico en las sociedades e iglesias, y en su incorporación deliberada de las experiencias de salvación y de pecado vividas por la comunidad cristiana en ellas, la teología feminista emerge como una actividad creativa, original y necesaria para mostrar históricamente la verdad de la revelación para la salvación cristiana. Como tal, junto con la visión liberadora articulada por Medellín en 1968, y con la dirección transformadora de la también emergente teología de la liberación, la teología feminista viene a mostrar la complejidad del tejido social dentro del cual acontece la revelación, la experiencia de fe y la misión de la iglesia. Sin embargo, en este punto conviene notar que, mientras la teología de la liberación -inicialmente elaborada casi exclusivamente por hombres- fue asumida y divulgada con rapidez por todo el continente y el Caribe gracias al apoyo de Medellín, éste no fue ni remotamente el caso de la inicial teología feminista. Muchos obispos, sacerdotes, pastores, teólogos sacerdotes y laicos y las comunidades eclesiales de base impulsaron conjuntamente las perspectivas de la teología de la liberación. Pero al mismo tiempo, en este período, la mayoría de estos grupos eclesiales combatieron adversamente las perspectivas teológicas feministas por considerarlas, erróneamente, como foráneas e irrelevantes. Muchos teólogos incluso enseñaban que la introducción de la "problemática de la mujer" sólo desviaba la "problemática central" de los pobres, y que levantar la causa de las "luchas de las mujeres" sólo fragmentaba la "lucha principal" entre pobres y ricos, opresores y oprimidos. La opresión de la mujer la entendían y enseñaban, en el mejor de los casos, como una "contradicción secundaria", como un "antagonismo superestructural!", o finalmente como una causa "importada por las mujeres blancas del primer mundo" para ejercer una neo-colonización ideológica y cultural. En la mayoría de los casos, los teólogos entendían que las perspectivas teológicas feministas desvirtuaban y desviaban el núcleo de la teología de la liberación¹⁹. Por eso no es extraño que hoy en día algunas personas de esos grupos eclesiales sigan operando con las concepciones erróneas sobre el feminismo que apren-

Más extensamente sobre esto, ver María Pilar Aquino, *Teología feminista latinoamericana. Evaluación y desafíos*, **Tópicos** 90, N° 7 (1995): 107-122.

dieron entonces. En este sentido, en mi opinión, la inicial teología feminista emergió en posición de desventaja excepcional para empujar la superación de la dominación patriarcal. Con todo, aunque en esta década todavía no existen plataformas formales de conversación entre la teología feminista y el conjunto de las iglesias en América Latina, progresivamente esta teología comienza a ocupar un lugar importante en las preocupaciones teológicas de las mujeres latinoamericanas.

En la década de los setenta dichas preocupaciones son profundizadas todavía más con la creciente toma de conciencia, más en las mujeres que en los hombres, sobre la necesidad de enfrentar teológicamente el marcado sexismo estructural inscrito en las culturas latinoamericanas. Esta toma de conciencia llevó a identificar las múltiples formas de opresión que afectan a las mujeres y expuso la posición subordinada de las mujeres en la Iglesia, la teología y la tradición cristiana. Pero más importante todavía: llevó a una buena parte de la comunidad cristiana a preguntarse sobre su propia responsabilidad en la preservación o transformación de estas realidades.

La sensibilidad teológica de las mujeres cristianas hacia estas realidades fue alimentada por la significativa difusión de los análisis sobre la problemática que afecta a las mujeres, especialmente los análisis sobre la alianza entre el capitalismo y el patriarcado, los análisis sobre el papel de las ideologías y religiones en la conformación de culturas sexistas, los análisis sobre los mecanismos sociales y eclesiales usados para controlar el cuerpo y las opciones vitales de las mujeres, y los análisis sobre las instituciones y las teorías del poder que ponen a las mujeres en posición de desventaja estructural. Estos análisis surgieron, no de la academia establecida, ni de los partidos políticos hegemónicos, ni de los frentes revolucionarios del momento, ni de los teólogos de la liberación reconocidos en su día, sino de las organizaciones populares y académicas que dieron cuerpo al creciente movimiento feminista en los setenta. Como señalan T. De Barbieri y O. de Oliveira, toda esta década "está marcada por la aparición de las mujeres en la escena política latinoamericana"²⁰.

²⁰Teresita de Barbieri y Orlandina de Oliveira, **Mujeres en América Latina. Análisis de una década en crisis**, IEPALA Editorial, Madrid 1989, 37.

Varios eventos confluyen en esta década para impulsar el proceso del movimiento feminista, especialmente para crear el espacio donde la teología feminista puede crecer. Entre estos eventos no puedo dejar de notar los siguientes, aunque no les doy orden de prioridad. Primero, el impacto en las iglesias del Año Internacional de la Mujer, auspiciado por las Naciones Unidas en 1975, que permitió escuchar por vez primera el clamor de las mujeres indígenas simbolizado en el "si me permiten hablar" de Domitila Chungara. Segundo, la implementación a nivel mundial del programa "Década de la Mujer", auspiciado por las Naciones Unidas de 1975 a 1985, que proporcionó un espacio importante para profundizar la conciencia feminista de los movimientos de mujeres. Tercero, la implementación a nivel mundial del programa "Comunidad de Mujeres y Hombres en la Iglesia", iniciado en 1978 por la Comisión de Fe y Orden del Consejo Mundial de Iglesias, que permitió examinar las ramificaciones de la exclusión de las mujeres en las iglesias y en la teología. Cuarto, la creciente incorporación al movimiento feminista de mujeres cristianas protestantes y católicas, religiosas y laicas, quienes realizaron una importante labor de concientización en las áreas marginales rurales y urbanas. Quinto, la ampliación de la conciencia crítica sobre la situación marginalizada de las mujeres con la aprobación de la "Convención de eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer", en Nairobi, 1985. Sexto, el impacto de las mujeres cristianas feministas en las conclusiones de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrado en 1979 en la ciudad de Puebla, México²¹. En estas Conclusiones, por vez primera en la historia de la iglesia latinoamericana, los obispos Católico-romanos notan la grave situación de marginación y pobreza que afecta a las mujeres (834, 1135); la necesidad de mayor organización de las mujeres para exigir respeto a sus derechos (836, 840); la explotación y maltrato que padecen muchas mujeres (835, 838)- y hacen un llamado para que toda la Iglesia haga una opción preferencial y solidaria por las mayorías empobrecidas (1134), pero notan que **en estas mayorías** la situación de pobreza y de miseria es agravada para las mujeres debido a "su condición doblemente oprimida y marginada" (1135). Séptimo, la celebración en la ciudad de Méxi-

Icccra Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, **La Evangelizaron en el Presente y en el Futuro de América Latina**, Segunda edición Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985.

co, en 1979, del Primer Encuentro Latinoamericano de mujeres cristianas para examinar las actividades y esfuerzos de las iglesias y de la teología hacia la liberación de las mujeres; para explorar la contribución feminista a la actividad teológica; y para impulsar la incorporación de las mujeres en esta actividad²². Porque este evento fue celebrado en las inmediaciones del Tepeyac, para mí los inicios de la actividad teológica feminista portan un valor simbólico grande. Creo que esta actividad tiene como evento fundante a la fe guadalupana y que crece a diario cubierto con el manto de la Virgen Morena del Tepeyac, Nuestra Señora de Guadalupe. Junto con innumerables mujeres de todas las Américas, especialmente con las mujeres indígenas de mi pueblo, a ella voy para seguir cultivando las flores de la verdad y de la esperanza. Este primer encuentro, en el que tuve oportunidad de participar, tuvo un impacto decisivo en la orientación de mi vocación teológica feminista.

Con este breve recorrido sólo quiero notar el dinamismo de un movimiento que lleva a determinar las situaciones de injusticia vividas por la mayoría de mujeres pobres y marginadas, toma el compromiso por eliminar esta injusticia dentro de las iglesias y las sociedades y contribuye a la clarificación del compromiso cristiano en favor de la plena dignidad humana y los derechos de estas mayorías.

En los primeros años de los ochenta la teología feminista adquiere cuerpo visible formal dentro de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT) cuando, en 1983, el comité ejecutivo de la Asociación aprobó la creación de la "Comisión sobre la Teología desde la Perspectiva de las Mujeres del Tercer Mundo"²³. Esta Comisión adoptó como su propósito central la "promoción de una teología de liberación desde la perspectiva de las mujeres en el Tercer Mundo, una teología que brota de la conciencia crítica de la posición subyugada de las mujeres y de un compromiso por

²² Mujeres Para el Diálogo, Mujer Latinoamericana. Iglesia y Teología. Mujeres Para el Diálogo, México DF. 1981.

²³ Virginia Fabella, M.M., Beyond Bonding, **A Third World Women's Theological Journey**, Ecuménica! Association of Third World Theologians and The Institute of Women's Studies, Manila, Filipinas 1993. 36. Mía la traducción del inglés al español.

cambiarla"²⁴. El contexto inmediato de este evento es la Sexta conferencia de la ASETT, realizada este mismo año en Ginebra (Suiza), con el propósito de reflexionar, en diálogo con teólogos/as del Primer Mundo, sobre el significado de la fe cristiana en un mundo dividido". En el documento final de esta conferencia, los/as participantes reconocen que "la liberación nunca es únicamente una cuestión de transformación política y económica. Es también una cuestión de profunda renovación cultural y religiosa. Por todas partes las aspiraciones de los pueblos oprimidos por dignidad y una nueva vida exige que examinemos con más detenimiento los valores y las visiones que animan los esfuerzos por crear nuevas sociedades"²⁶. De acuerdo al documento, este examen será más realista y comprensivo en la medida en que incorpore seria y rigurosamente tanto el análisis crítico del sexismo y del racismo como componentes estructurales de marginación en el sistema global de dominación socio-económica, como el papel de la teología y las iglesias en la perpetuación del sistema patriarcal" (reconceptualizado hoy como kiriarcado).

Para el proceso de desarrollo de la teología feminista, esta conferencia representa un paso significativo en varios sentidos. Primero, reconoce que en la actividad teológica de hombres y mujeres el análisis feminista es indispensable para determinar tanto la complejidad del sistema global de opresión como las alternativas de transformación. Segundo, clarifica que la lucha contra el sexismo y las estructuras kiriarcales no corresponde sólo a las mujeres sino que exige el compromiso de los hombres en su transformación debido a que envuelve el tejido básico de las relaciones humanas en la sociedad. Tercero, afirma que la teología cristiana tiene el compromiso de transformar las estructuras y las culturas que generan realidades incompatibles con el mensaje del Evangelio, como son la pobreza, el racismo, el sexismo y el neocolonialismo. Cuarto, establece que las teologías que reclaman ser liberadoras tienen la responsabilidad particular de rectificar la santificación que las iglesias y las teologías kiriarcales han hecho del sexismo. Quinto, expuso la indisposición

²⁴ Ibid. Es mía la traducción del inglés al español.

²⁵ Documento Final, "*Doing Theology in a Divided World: Final Statement of the Sixth EATWOT Conference*", en Virginia Fabella y Sergio Torres, eds., **Doing Theology in a Divided World**, Orbis Books. Maryknoll, NY 1985, 179.

²⁶ Ibid., 184. Es mía la traducción del inglés al español.

²⁷ Id., 182, 186-187.

de los teólogos y su falta de voluntad para incorporar los marcos críticos feministas, así como las ideas y comportamientos sexistas de los teólogos del Tercer Mundo, especialmente de los participantes en la ASETT. Sexto, criticó la falsa creencia, compartida en ese entonces por muchos hombres y mujeres de la ASETT, de que las relaciones sociales patriarcales y el sexismo pueden ser enfrentados mediante la división del trabajo teológico en que las mujeres articulan una "teología desde la perspectiva de la mujer", cuando la ASETT nunca ha promovido ni reconocido que existe una "teología desde la perspectiva de los hombres". Este dualismo teológico debe desaparecer mediante la apropiación de un análisis comprehensivo del sistema global de dominación por parte de teólogos y teólogas por igual.

Consecuentemente, esta conferencia no sólo abre un espacio formal para el posterior desarrollo de la teología feminista de la liberación, sino también da reconocimiento formal a la labor iniciada por las teólogas de la ASETT en 1981. En este año tuvo lugar el Quinto Congreso de la ASETT en Nueva Delhi, India²⁸. El documento final de este congreso hace un llamado para que la comunidad teológica reconozca las luchas de liberación de las mujeres como fuente verdadera para hacer teología y subraya todavía más: que "no podrá haber una Teología verdaderamente relevante, ni genuina transformación social, ni total liberación humana" si la injusticia contra las mujeres no es eliminada. Esta vertiente, sin embargo, ha sido escasamente trabajada por los teólogos de la liberación en el Tercer Mundo. Con todo, en Nueva Delhi la ASETT toma el compromiso deliberado de "apoyar la lucha de la mujer por la igualdad a través de la reflexión teológica"³⁰, aunque no es sino hasta 1983 cuando la ASETT aprueba la existencia de la Comisión de la Mujer.

Ciertamente, en mi opinión, sin la labor comprometida de esta comisión la articulación de la teología feminista desde el Tercer Mundo hubiera tenido que enfrentar obstáculos mayores. No obstan-

²⁸ Documento Final. *"La Irrupción del Tercer Mundo: Desafío a la Teología"*, en Departamento Ecueménico de investigaciones, comp., *Teología Desde el Tercer Mundo*. Documentos Finales de los Cinco Congresos Internacionales de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo, Departamento Ecueménico de Investigaciones DHI, San José. Costa Rica 1982, 75-99.

²⁹ Ibid., 90.

³⁰ Id., 98.

te la mayoritaria falta de apoyo por parte de la institución eclesiástica, de las instituciones teológicas universitarias y de la mayoría de teólogos en el Tercer Mundo, la actividad teológica feminista crítica ha continuado su proceso de expansión en los ochenta y en los noventa. La teología feminista hoy tiene un perfil plural en sus expresiones, énfasis y disciplinas; es llevada a cabo por mujeres y hombres de diversas tradiciones culturales, raciales y religiosas en el Norte y en el Sur; ha dado nuevos perfiles a la inteligencia de la fe, tanto en método como en contenidos teológicos, y ha constituido un espacio fundamental para establecer un diálogo creativo entre los movimientos de transformación social, los estudios raciales e interculturales, las teorías feministas críticas y las fuerzas colectivas de la realidad histórica que son portadores de la revelación divina.

En la década de los noventa no existe disciplina académica ni espacio social, político, cultural o religioso exento de la influencia de la visión feminista en las Américas. El feminismo expone que la incesante profundización y ampliación del empobrecimiento y de la exclusión de las mayorías humanas de sus derechos fundamentales para una vida digna ha sido particularmente agresiva contra las mujeres y quienes de ellas dependen. El crecimiento vertiginoso del feminismo en estos años se debe, en mi opinión, a la activa recepción y enriquecimiento de los objetivos feministas por parte de diversos colectivos que deliberadamente buscaban canales para confrontar esta situación. La propuesta feminista de transformación global para el conjunto de la sociedad y sus propuestas móviles de acción de acuerdo a las urgencias y posibilidades contextuales³¹, permitieron desplegar las virtualidades de esta visión y de estos objetivos en función del cambio social. La fuerza y la vitalidad del proceso feminista en las Américas están teñidas por las experiencias y la sabiduría de las mujeres negras, indígenas, mestizas y blancas que engendran luchas plurales en favor de nuestros derechos democráticos fundamentales, contra la desigualdad, la injusticia y la exclusión sistémicas en la presente configuración global del neoliberalismo capitalista kiriarcal. V.Vargas señala que hoy hablamos de "feminismos" en plural,

Colectivo Feminista. *"Quinto Encuentro Feminista Latinoamericano v del Caribe, lil feminismo de los 90: Desafios y Propuestas"*, Documento presentado al concluir el V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, celebrado en San Bernardo, Argentina, en noviembre 1990.

porque este proceso está expresado de múltiples formas y en múltiples espacios. Las formas que asume son diversas: como corriente de opinión, como institucionalidad feminista, como grupos de presión, como expresión artística, como propuesta político cultural. Está presente, con diversos grados de intensidad, en las universidades, en algunos medios de comunicación, en el arte y la literatura, en el cine, en la política, incluso en el Estado, y se ha desplegado en espacios locales, nacionales, regionales y globales. Es decir, son múltiples los espacios y las formas de cuestionamiento de las desigualdades y marginaciones de los sexos y de los conflictos de géneros, son muchas las formas en que se están evidenciando y tratando de transformar las estructuras de poder en las relaciones personales, sexuales y sociales".

Desde la década de los noventa, ni los grupos hegemónicos patriarcales ni los diversos movimientos sociales desconocen la fuerza política de los movimientos feministas globales. En el contexto actual, este cuerpo plural de prácticas políticas transformadoras, de conocimientos políticos y simbólicos subversivos, de construcciones teóricas críticas y de convicciones filosófico-culturales rebeldes aparece hoy en constante desarrollo y con fuerte carácter plural, multidimensional, interdisciplinario, inter-racial e intercultural. Para Sylvia Marcos, el siglo veinte cerró con la explosión de particularidades feministas "atravesadas y forjadas... no sólo por sus particularidades históricas, culturales, sociales y económicas, sino también por sus 'cosmologías'... en un movimiento social que desea crecer y mantenerse vivo. Un movimiento que pretende ofrecer respuestas a los dilemas contemporáneos" \ Este movimiento, sin embargo, mantiene como matriz invariable su compromiso por la transformación de la dominación y la explotación en las sociedades, las culturas y las religiones patriarcales. De acuerdo a varias analistas, con su creciente base en los grupos excluidos y con sus ramificaciones en los movimientos de mujeres populares, "el feminismo latinoamericano

¹² Virginia Vargas Valente, **De múltiples formas y en múltiples espacios**. Red de Comunicación Alternativa de la Mujer FEMPRFSS, <<http://www.fempress.cl/base/fem/vargas.html>>

" Sylvia Marcos, **Feminismos al ritmo del merengue**, (Octavo Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Santo Domingo, República Dominicana 1999), Cuadernos Feministas 3/10 (1999): 16-18.

es claramente una fuerza política poderosa, vibrante, energética, creativa y exuberante, aunque cargada de tensiones"¹⁴.

El proceso feminista latinoamericano actual continúa fortaleciendo la identidad política de las mujeres mediante su construcción sostenida de una visión y una acción democráticas. Las luchas feministas por la democracia, por la reconceptualización de los derechos humanos y por el respeto a los derechos de las mujeres aparecen insertadas en todos los espacios conocidos y hasta en los desconocidos. Hablo de los espacios conocidos como son el propio cuerpo, la casa, el barrio, la ciudad, el campo, la montaña, la fábrica, la oficina, la universidad, el salón de clase, el Estado, las iglesias, los partidos políticos, las organizaciones populares y otros. Hablo también de los espacios desconocidos porque todavía no sabemos del todo las posibilidades que la realidad histórica contenga para nosotros/as en el mundo. Todavía no han caído todos los muros, ni hemos luchado desde todas las montañas, ni hemos abierto todas las puertas. Hoy en día ya no es suficiente hablar de las "necesidades" de las mujeres, sino de engendrar conocimientos y prácticas conducentes al acceso y respeto de los derechos de las mujeres. La visión feminista de la democracia y de la igualdad en la justicia, ciertamente permite abrir nuevas vetas para el cambio social y para la actualización de un nuevo paradigma para la convivencia social. En este sentido, la ausencia del análisis crítico feminista en la construcción de sociedades y culturas ha constituido un impedimento grave para impulsar la actualización histórica de la justicia, como bien lo nota desde Cuba M. R. Calderón, cuando dice que la noción "feminismo" apenas comienza a ser "desempolvada" o "desclasificada" en el contexto cubano, aunque todavía sin alcanzar a los grupos de mujeres que podrían hacer de ella un instrumento de clarificación de sus ideas, de reclamos de participación en el poder tanto estatal como partidista...; de denuncia de la muy silenciada violencia intrafamiliar...; y, entre otras muchas cosas, de comprensión y aprehensión de este sistema de ideas que tantos aportes hizo a la historia de este siglo, en particular para el reconocimiento y autorreconocimiento de las mujeres... El fallo mayor

¹⁴ Nancy Saporta Slernbach, Marysa Navarro-Aranguren, Patricia Chuchryk, y Soma / 4. Al vare/. **Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo**, en Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez, eds., *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*, Westview Press. Boulder, CO 1992, 235. Es mía la traducción del inglés al español.

-afirmo- hay que adjudicárselo a la Federación de Mujeres Cubanas y a sus dirigentas, que no desestimularon bastante, ni debatieron, ni enfrentaron el machismo desde dentro del poder, en el cual si bien no siempre tuvieron presencia al menos tuvieron acceso... La ausencia del arsenal ideológico del feminismo y del género como categoría de análisis ha acarreado numerosas desventajas para las cubanas... Como cubana lamento que el arsenal teórico y las prácticas de autonomía y empoderamiento con que nos arma el feminismo hayan estado ausentes de la realidad de mis congéneres³⁵.

La opinión de M. R. Calderón no está aislada, ni responde sólo a su contexto local. En realidad resume la experiencia de muchas de nosotras en los espacios donde vivimos y actuamos. Ampliando un poco más este balance crítico, desde mi punto de vista, el problema de la desventaja para muchas mujeres hoy no radica en la mera ausencia del arsenal crítico feminista en nuestros ambientes, sino más bien en las fuerzas hegemónicas políticas, socio-religiosas y culturales que lo combaten. El instrumental crítico feminista ha estado ahí, en los movimientos que lo han portado y desarrollado formalmente durante toda la segunda mitad del siglo veinte. Sin embargo, los líderes de los movimientos populares, los dirigentes de las organizaciones revolucionarias, los dirigentes de las iglesias, los teóricos y teólogos de la "liberación" han demostrado su falta de voluntad para incorporar este instrumental clave, e incluso lo combaten adversamente. Por eso estos grupos participan, sabiéndolo o no, de los grupos que portan la hegemonía patriarcal. Aquí debo notar la posible carencia de honestidad básica que estos grupos muestran ante los procesos abiertos de la realidad histórica, porque sí han tenido la posibilidad y la oportunidad de recurrir al análisis sistémico feminista. En los últimos años, estas fuerzas de la hegemonía patriarcal han impulsado propuestas que intentan detener la fuerza del feminismo crítico y cambiar el rumbo de sus objetivos. Para ello, entre otros mecanismos, han insertado un lenguaje genérico en el examen de la subordinación de las mujeres, que busca como resultado el debilitamiento de la identidad política feminista y el despojo del carácter político del feminismo. Este mecanismo, paradójicamente, ha sido tomado y aceptado por muchas mujeres en teología, como si el len-

³⁵ Mirta Rodríguez Calderón, "Cuba: Desclasificar la palabra feminismo", *Cuadernos Feministas*, 2/9 (1999): 24-31.

guaje genérico estableciera rutas factibles para la transformación de las sociedades, culturas y religiones kiriarcales. En realidad, la ruta de "los géneros" sólo da la posibilidad de sostener el poder de los grupos hegemónicos, pero ahora este poder adquiriría una característica más "humanizada" porque toma en cuenta la supuesta "masculinidad" y "feminidad" de los/as sujetos/as sociales.

En el campo eclesial y teológico vale la pena notar que, mientras algunas teólogas hemos hecho una opción deliberada por incorporar los marcos analíticos del feminismo crítico, otras teólogas han optado por articular su actividad teológica en correspondencia con las teorías de género que encubren y eliminan el nombramiento, tanto de los términos "feministas" como de la dominación kiriarcal. Recientemente, dos teólogas latinoamericanas -una en Brasil y otra en Costa Rica- me indicaron con vehemencia que el feminismo ya es algo "del pasado", que lo más "amplio y aceptado" ahora es "el género", que la teología "de género" es más inclusiva, e incluso una de ellas propuso trabajar como temas centrales "la liberación de los hombres" y "la masculinidad". Otra teóloga prominente, que participó de esta conversación, agudamente notó que este rumbo propuesto es equivalente a que los/as teólogos/as negros/as impulsen ahora un proyecto teológico centrado en la "liberación de la raza blanca" y los/as teólogos/as indígenas en la "liberación de los colonizadores". Ninguna de mis dos colegas latinoamericanas aceptó que su rechazo deliberado del instrumental crítico feminista no sólo redundaba en gran desventaja para ellas mismas, sino fundamentalmente para la gente que lee sus escritos, sobre todo en desventaja para las mujeres excluidas pobres que oyen sus consejos.

Ciertamente, como bien señala L. Díaz Ronner, la categoría de género fue "desarrollada inicialmente por el feminismo anglosajón de los 70 y... proporcionó una base fundamental para cuestionar el determinismo biológico al discernir entre la anatomía de los cuerpos y los roles socialmente construidos para ellos"³⁶. Sin embargo, como indica E. Schüssler Fiorenza, las teorías contemporáneas de género tienen su procedencia teórica en la sociología funcionalista,

•" Lucila Díaz. Ronner. **Feminismo, Género y Política**, Red de Comunicación Alternativa de la Mujer FEMPRESS. en <<http://www.iempres.cl/base/1995tp166reflexione.htm>>

y tienen como efecto llevar hacia una recuperación y a una reinscripción socio-religiosa y cultural de las supuestas características de género en términos binarios". Este enfoque de las teorías de género no sólo alimenta en mujeres y hombres "la compulsión a negociar la identidad en términos esencialistas de género"¹⁸, sino también impide exponer que el género es parte intrínseca de la interestructuración de las relaciones dominantes en las actuales sociedades, culturas y religiones kiriarcales. Debido a que las teorías de "género" evitan el análisis riguroso del carácter sistémico de la dominación y exclusión de las mujeres y de sus causas, estas teorías han resultado muy atractivas para un grupo prominente de teólogos y teólogas, quienes tienen influencia decisiva en los desarrollos de la teología en las Américas. En su actividad teológica, este grupo alegremente explora "las dimensiones" culturales y psicológicas "de género", pero elude la crítica honesta a la exclusión sistémica de las mujeres en el cristianismo kiriarcal, particularmente en el catolicismo romano.

El enfoque teológico basado en las teorías funcionalistas de género tiene varios efectos, entre ellos: a) intenta arrancar y/o eliminar la mordiente política propia de la crítica feminista; b) negocia valores y comportamientos socio-culturales que supuestamente validan una identidad "aceptable" para mujeres y hombres, pero no va a las causas que sostienen la dominación de las mujeres; c) impide exponer y nombrar a los grupos hegemónicos que se siguen beneficiando de la explotación de las mujeres en las sociedades y en las iglesias; d) genera un lenguaje teológico despolitizado que impide el análisis crítico de las realidades históricas de profunda desigualdad sexual que vivimos, obstaculizando la búsqueda de rutas transforma-

¹ Las teorías de género y las teorías feministas críticas fueron expuestas y discutidas ampliamente durante el panel "*Teología y hermenéutica feministas*", organizado por el Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina (NETMAL), en la Universidad Metodista de Sao Paulo, Brasil, Junio 19, 2000. La prominente Profesora María José F. Rosado Nunes estuvo a cargo de la coordinación de este panel, al que tuve el honor de ser invitada, junto con la bien conocida Profesora Llisabeth Schüssler Fiorenza. Aquí me refiero a la conferencia presentada por E. Schüssler Fiorenza, "Una hermenéutica feminista crítica de la liberación: 10 tesis".

¹⁸ Elisabeth Schüssler Fiorenza, **Rhetoric and Ethic**. The Politics of Biblical Studies, Fortress Press, Minneapolis, MN 1999, 5. Es mía la traducción del inglés al español.

doras. Con esto estoy diciendo que, en la actividad teológica, el hecho de ser mujer no es ninguna garantía para modelar una conciencia crítica ante las relaciones sistémicas de dominación; ni supone sin más que las teólogas entendemos de igual manera las implicaciones socio-políticas de nuestra actividad teológica. A menudo algunas teólogas prefieren mantener los enfoques teológicos genéricos que son atractivos y aceptables para los teólogos (sobre todo si son clérigos), quienes combaten adversamente al feminismo sea con sus palabras o con sus silencios.

A pesar de este ambiente, y contra la voluntad de varios teólogos y teólogas de "la liberación", la teología feminista va ganando influencia y continúa su proceso de desarrollo en nuestros países. Una nueva generación inter-racial de teólogas latinoamericanas, apoyadas por algunas teólogas que comenzamos nuestra labor desde la década de los 70s, está abriendo nuevas perspectivas como teólogas feministas de la liberación mediante su conversación sostenida con los feminismos críticos de gran tradición en las Américas. En la década de los noventa, entonces, existe una clara demarcación en la actividad teológica de las mujeres latinoamericanas (y de las latinas estadounidenses), que está marcada por la adopción o no del instrumental feminista crítico para un análisis sistémico de la dominación patriarcal.

La experiencia feminista en esta década, en suma, continúa llena de tensiones, pero también de grandes esperanzas. En medio de un contexto social, cultural, religiosa y políticamente adverso, los movimientos feministas no sólo han impulsado la discusión crítica sobre las implicaciones de la relación entre el feminismo y la democracia, sino que también han continuado trabajando en ejes constantes, como son: la erradicación de la pobreza y el analfabetismo, la eliminación de la violencia contra las mujeres, la equidad en el trabajo público y doméstico, el acceso a la educación superior formal, la afirmación de la autodeterminación sexual, el reconocimiento de los derechos reproductivos por las mujeres, la representación política y el empoderamiento de las mujeres populares. El trabajo teológico de varias teólogas feministas refleja su inserción en estas exploraciones y actividades. Con todo esto, el proceso feminista está mostrando con resultados su habilidad para transformar las relaciones patriarcales de poder en los espacios personales, sexuales y sociales.

La pluralidad de portadores y de sus luchas concretas nos prohíbe entender el feminismo de forma estática, unidimensional o cerrada. Las dinámicas vividas por el movimiento feminista reflejan las tensiones y los cambios que han afectado a la humanidad en las últimas décadas, por ello mismo también portan posibilidades inexploradas para un nuevo paradigma socio-cultural que sostenga la integridad de vida para cada criatura.

Por ahora, en palabras de V. Vargas, "democracia en el país y en la casa es el slogan que la región latinoamericana ofrece al mundo, evidenciando no sólo el carácter político de lo privado sino una forma diferente y radical de entender la democracia. Con ese slogan nos articulamos con toda la sociedad en las luchas contra todo tipo de autoritarismos. Es el slogan del siglo que seguirá siendo válido en el nuevo milenio"³⁹. De cara al nuevo milenio, ya no corresponde a las religiones ni a las iglesias kiriarcales, ni a los teóricos y teólogos que sostienen a los grupos hegemónicos, determinar la validez de la experiencia feminista. Los feminismos están ya fuera de su control, pero inevitablemente las mujeres seguirán abandonando las iglesias kiriarcales si éstas no cambian en un futuro cercano. Obispos, teólogos y sacerdotes, especialmente quienes suscriben el lenguaje de la "liberación", tienen la posibilidad de optar por **caminar con** los feminismos contemporáneos, o bien pueden optar por quedarse atrás de la historia. Pero quienes entendemos que la fe cristiana existe para actualizar el propósito salvador querido por Dios, y que este propósito tiene implicaciones socio-políticas, sin duda podemos y debemos tomar una opción deliberada por insertarnos en el espacio del feminismo crítico. Podemos y debemos acompañar a este movimiento social de proporciones globales, poniendo los innumerables recursos de la religión en función de la transformación de las injusticias generadas por los poderes kiriarcales. Podemos y debemos participar, con la fuerza socio-política de nuestro lenguaje religioso, en la búsqueda de las posibilidades históricas abiertas para la actualización de la liberación, cuyo objetivo primario, en palabras de I. Ellacuría, es la justicia⁴⁰.

³⁹ Vargas Valente, **De múltiples formas**.

⁴⁰ Ignacio Ellacuría, **Liberación**, en Casiano Floristán y Juan José Tamayo, eds., **Conceptos Fundamentales del Cristianismo**, Trotta, Madrid 1993, 702.

En mi opinión, como explico más adelante, la combinación de estos procesos históricos y teológicos permiten ubicar a Medellín en el conjunto de las fuerzas socio-políticas y eclesiales que, en la segunda mitad del siglo veinte, buscaron contribuir al establecimiento de una justicia mayor para las mujeres y hombres de nuestros pueblos. Más aún, con este breve recorrido histórico quiero ofrecer avenidas que permitan comprender mejor el impacto que Medellín ha tenido en los subsecuentes desarrollos teológicos feministas enfocados en la transformación de las sociedades, las culturas y las iglesias patriarcales para una auténtica liberación.

El legado de Medellín al proceso teológico feminista

Ese breve recorrido histórico tiene importancia primordial, sobre todo para hacer una valoración honesta y justa del legado eclesial y teológico que Medellín ha transmitido a la teología feminista. También sirve para subrayar lo que hoy hace falta mantener de Medellín en las actuales iglesia y teología, y lo que sigue exigiendo de ellas. Sin este contexto, desde el presente desarrollo de la teología feminista crítica, cualquier mirada retrospectiva podría fácilmente caer en simplificaciones interpretativas. Por ejemplo, una lectura simplista de los documentos de Medellín puede llevar a rechazar su visión liberadora y su espíritu de transformación debido a lo siguiente: el carácter sexista del discurso teológico religioso empleado en todos los documentos; el carácter reductivo del análisis que Medellín hace de la realidad histórica latinoamericana cuando no aborda las estructuras patriarcales dominantes; la ausencia de una crítica a la hegemonía patriarcal que sostiene a culturas excluyentes; el silencio cómplice de Medellín respecto de la exclusión y la explotación de las mujeres en la Iglesia católica; la penumbra en que Medellín deja las contribuciones de las mujeres a la vida de la Iglesia latinoamericana, desde sus comienzos hasta los grandes movimientos socio-eclesiales de los sesenta. Sin ese breve recorrido histórico, en mi opinión, la propia teología feminista carecería de honestidad intelectual si falla en reconocer que, en la década de los sesenta, los marcos analíticos del feminismo crítico contemporáneo estaban sólo en proceso inicial de desarrollo. Consecuentemente, las categorías analíticas del feminis-

mo -tales como patriarcado, androcentrismo, sexismo, homofobia, o **kiriarcado** como categoría comprensiva más reciente- no eran incorporadas todavía de forma consciente, crítica y sistemática ni en el discurso teológico ni en las teorías políticas "liberadoras" de los sesenta, ni en la vida intelectual en general. Por eso sugiero que sólo tomando en cuenta ese contexto podemos apreciar la magnitud del impacto que Medellín ha tenido en los desarrollos de la teología feminista crítica en nuestros tiempos.

En mi apreciación de Medellín, encuentro que este evento y sus conclusiones dieron validez a las fuerzas socio-políticas y eclesiales que buscaron engendrar nuevas culturas y nuevos paradigmas de convivencia social libres de exclusión y de violencia kiriarcal. Medellín de ninguna manera sofoca estas fuerzas, sino que abre las puertas de la Iglesia y de la teología a todo esfuerzo que contribuya al establecimiento de una mayor justicia social, **que** es "entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos" (Justicia 5). **Para Medellín, la** visión cristiana de la justicia incluye: responder y **participar** como **comunidad** cristiana en las luchas por mayor **igualdad entre mujeres** y hombres (Justicia 1); mayor conciencia sobre **la contribución de la instrucción** religiosa católica al paso de **la tradicional familia patriarcal** hacia nuevos modelos de familia más avanzados, **que promueven una** mejor distribución de responsabilidades y **tareas entre mujeres** y hombres (Catequesis 8, Familia 2); esfuerzos **por transformar las** condiciones de la vida cotidiana de la gente **en favor de mayor humanización**, solidaridad y respeto de **la dignidad humana** (Justicia 9, Laicos 9); impulsar toda acción dinámica de **concientización y de organización para enfrentar injusticias** (Paz 18, Justicia 23); el **compromiso firme** y deliberado de **la Iglesia católica por un nuevo orden social**, basado en los principios de la justicia, **la paz, la participación y la solidaridad** (Paz 20, Justicia 7); y **construir una iglesia libre** de ataduras temporales, de connivencia y de **prestigio ambiguo, que rompa las** ataduras de la posesión egoísta de **los bienes, que estimule a la gente** a disponer orgánicamente la economía y **que ejercite el poder** en beneficio de **la comunidad** (Pobreza de la Iglesia 7,18). Tomando en cuenta estos aspectos, hoy día sigo **creyendo que Medellín** no sólo validó religiosamente a las fuerzas **históricas liberadoras**, sino que también posibilitó la emergencia de **la visión feminista liberadora** que hoy acompaña a numerosas **comunidades cristianas** a lo largo y

ancho del continente y el Caribe. Como he sugerido en otra parte, en Medellín se encuentran ya en germen los ejes que luego van a ser explicitados e incorporados por la reflexión teológica y pastoral de las mujeres cristianas de América Latina. Estos ejes, en lugar de retraer el proceso de liberación de las mujeres, lo van a potenciar en la medida en que favorecen la adquisición de una conciencia lúcida y profunda sobre la misión e identidad de la mujer como Sujeto participante en la construcción de la historia y la renovación de la Iglesia⁴¹.

Sin el evento de Medellín, sin su compromiso por la transformación global, sin sus opciones por los pobres y por la liberación de la gente oprimida, probablemente las mujeres latinoamericanas todavía estaríamos en la obscuridad querida por la hegemonía patriarcal. La visión de Medellín, en cambio, nos permitió entender y cultivar la fuerza liberadora de la fe cristiana en todo lo que constituye nuestra vida cotidiana. En esta línea, estoy convencida de que la visión de Medellín continúa siendo necesaria en la Iglesia y en la teología actuales. Paso a mencionar los aspectos más importantes que explican por qué entiendo esto. Desde mi punto de vista, el significado de Medellín para la vida de la Iglesia y para la actividad teológica feminista de mujeres y hombres es múltiple.

Primero, Medellín continúa siendo el acontecimiento histórico de mayor importancia en la Iglesia latinoamericana en la segunda mitad del siglo veinte. Su importancia proviene de la reinterpretación crítica que hace de las enseñanzas del Concilio Vaticano II desde la realidad histórica latinoamericana y de la interpretación que hace de esta realidad como una situación colectiva y estructural de injusticia y miseria, que exige de la Iglesia un compromiso transformador hacia mayor justicia y defensa de la dignidad humana. De acuerdo a Medellín, "tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras" (Paz 16). Para J.O. Bezzo, a partir de Medellín, la Iglesia latinoamericana tiene rostro

• 42

propio .

⁴¹ María Pilar Aquino. **La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina**. Indo-American Press, Bogotá 1994, 79.

"José Osear Bezzo, *Medellín: inspiração e raízes*, **Revista Latinoamericana de teología (RELaT)**, <<http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat/202.htm>>

Segundo, Medellín sigue siendo el acontecimiento eclesial de mayor relevancia, debido a su visión de un nuevo modelo de Iglesia, que encarna la dimensión transformadora del evangelio, que reconoce las dimensiones ética y sociopolítica de la misión evangelizadora y que afirma la dimensión salvadora de la fe cristiana, entendida como praxis histórica de liberación. Para C.M. Boff, Medellín establece las tres marcas de la Iglesia latinoamericana: la opción por los pobres, la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base⁴³.

Tercero, Medellín constituye un acontecimiento teológico de importancia mayor, porque afirma que el verdadero conocimiento de la fe acaece privilegiadamente desde la solidaridad activa con el mundo de los pobres y oprimidos, y con ello confirma un modo nuevo de hacer teología. Jon Sobrino subraya que "Medellín mostró el lugar de hacer teología y de que ésta fuese evangélica y latinoamericana a la vez, verdaderamente cristiana y relevante"⁴⁴. El impacto de Medellín en las formas de vivir y de entender tanto la identidad de la Iglesia como la naturaleza de la actividad teológica en el mundo contemporáneo, lo convierten en un acontecimiento de magnitud universal en cuanto entiende que la universalidad de la salvación cristiana es realizada primariamente desde las fuerzas socio-eclesiales, que buscan humanizar y liberar a los grupos excluidos de toda situación opresora. Desde Medellín, la Iglesia y la teología existen para potenciar esas fuerzas de salvación que ocurren en lo cotidiano de la realidad histórica. La Iglesia y la teología tienen el deber de acompañar solidariamente la fe vivida, pensada y celebrada por nuestras comunidades en su diario caminar hacia una mayor calidad de vida, y así redefinen tanto sus fundamentos como el propósito de su existencia.

En este sentido, la Iglesia y la teología actuales tienen todavía mucho que aprender de Medellín. Hoy día ya no es suficiente decir que la Iglesia y la teología "acompañan solidariamente" la fe de la gente, sino existe una actitud de bienvenida y una apertura

⁴³ Ciodovis M. Boil A **Originalidade histórica de Medellín**, Revista Latinoamericana de teología RELaT. <<http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat/203.htm>>

⁴⁴ Jon Sobrino, **Teología en Latinoamérica**, en Bernard Lauret y Francois Refoulé, eds., **Iniciación a la práctica de la teología**, vol. 1, Cristiandad, Madrid 1984, 368.

explícita a las fuerzas socio-eclesiales que proponen eliminar el sufrimiento causado por la dominación y la violencia patriarcales, que agravan la existencia cotidiana de las mujeres y quienes dependen de ellas. La Iglesia y la teología actuales podrán hacer suyo el legado histórico, eclesial y teológico de Medellín sólo en la medida en que incorporen claramente la visión y el propósito de la teología feminista crítica, que hoy acompaña a la fe vivida por innumerables comunidades cristianas. No faltará quien argumente que Medellín no adopta los marcos conceptuales del feminismo crítico, y con ello justificarán su negligencia en el compromiso con la actividad teológica feminista. Mi respuesta a este argumento es que Medellín no incorporó esos marcos por mera contingencia histórica, no por negligencia ni por mala voluntad.

Basada en la innegable recepción que Medellín hace de la racionalidad crítico-liberadora moderna y de los marcos analíticos y teológicos más recientes de su tiempo, creo que igualmente hubiese incorporado la contribución del feminismo crítico si éste hubiera estado disponible en ese entonces. Pedirle a Medellín un riguroso análisis del grave sexismo cultural latinoamericano, o un análisis comprensivo del neocapitalismo patriarcal, o una denuncia de la perniciosa hegemonía de las teologías patriarcales, constituye un anacronismo histórico y epistemológico. La actual racionalidad crítica feminista adquirió un perfil consistente sólo en décadas posteriores a Medellín. Este tipo de racionalidad ocupa hoy un lugar prominente en cualquier forma de abordar las dinámicas culturales, sociales y teológicas que buscan fundar modos nuevos de vida y de pensamiento, esto es, nuevos modelos de convivencia que sostienen la integridad de las personas, las razas, las etnias y los sistemas ecobióticos. Medellín es consistente con los desarrollos intelectuales de su tiempo, pero igualmente lo son la Iglesia y la teología en el presente cuando incorporamos la racionalidad feminista crítica. Consecuentemente, no podemos adjudicar a Medellín ni negligencia ni mala voluntad respecto de los desarrollos de la teología feminista crítica, aunque no podemos decir lo mismo con respecto a la Iglesia y a la actividad teológica realizada por teólogos y teólogas que siguen ignorando dicha teología ya en el amanecer del tercer milenio. Nos hace falta hoy la sensibilidad espiritual, la creatividad intelectual, la intuición solidaria y la visión integralmente liberadora de Medellín.

Las exigencias de Medellín para la Iglesia y las teologías actuales

A la luz de las rutas marcadas por Medellín, quiero concluir mis reflexiones sugiriendo algunos aspectos sobre las exigencias que Medellín continúa proponiendo a la Iglesia y a las teologías actuales para un futuro construido sin dominaciones kiriarcales.

La naturaleza profética de Medellín proviene de su anuncio y vivencia de la visión del evangelio en su radicalidad transformadora dentro de realidades marcadas por el conflicto, la injusticia y la violencia institucionalizada (Paz 16). Mediante su clara toma de postura en favor de los grupos excluidos, Medellín alimenta la esperanza de estos grupos, defiende sus intereses contra los poderes dominantes, denuncia las raíces de la opresión, el pecado y la violencia, les da las razones religiosas que inspiran sus luchas por la transformación global, y les marca el rumbo para que participen activamente en la realización histórica del propósito salvífico de Dios. El profetismo radical de Medellín sigue exigiendo de la Iglesia y de la teología una actitud de mayor honradez y valentía para enfrentar las situaciones de pecado y de miseria, que continúan golpeando a nuestros pueblos. Desde la visión de Medellín, el despojo que las mujeres experimentamos de nuestros derechos fundamentales ya no puede ser ocultado, ni silenciado, ni mucho menos permitido. A esta luz, entre las muchas exigencias que Medellín sigue planteando, quiero subrayar sólo cinco.

1.- Decir la verdad de la realidad

En la situación presente, la Iglesia y la teología han de enfrentar con mayor criticidad y valentía los procesos económicos y socio-culturales producidos por la globalización del neoliberalismo kiriarcal, que incesantemente van disminuyendo la calidad de vida de nuestros pueblos. Para ello, hemos de potenciar las fuerzas globalizadoras enraizadas en pueblos, culturas y movimientos socio-elesiales que luchan por una civilización alternativa en favor de una mayor humanización y por la eliminación de la violencia kiriarcal. Basadas en la visión cristiana de la justicia, de la dignidad humana y el bien común, la Iglesia y la teología tienen necesidad de incor-

porar las teorías críticas de análisis sistémico, las teorías críticas feministas y los recientes estudios interculturales e interraciales que profundizan la identidad liberadora del cristianismo.

2.- Enfrentar el pecado del kiarcado sistémico y del sexismo

Para Medellín, el pecado estructural es la negación sistemática de la salvación (Justicia 3, Paz 1). Esta noción central está referida a la organización del todo social en estructuras que crean y reproducen relaciones injustas en la vida pública y privada de la gente. Pero además, con esta noción, Medellín quiere exponer la responsabilidad moral y religiosa de personas y grupos sociales ante las estructuras, instituciones e ideologías creadas por la acción humana que violan la dignidad de las personas y prohíben la integridad de la creación. En este sentido, la injusticia estructural, generada por la organización kiarcal de la Iglesia y la sociedad, debe ser enfrentada por las actuales Iglesia y teología, debido a que el orden kiarcal constituye una base permanente de pecado estructural. Ya es tiempo de que la teología latinoamericana de la liberación nombre y enfrente el pecado del sexismo.

3.- Violencia contra las mujeres y la enseñanza social de la jerarquía eclesiástica

Medellín entiende que "el sentido de servicio y realismo exige de la jerarquía de hoy mayor sensibilidad y objetividad sociales. Para ello hace falta el contacto directo con los distintos grupos... para elaborar doctrina social aplicándola a nuestros problemas" (Justicia 18). El propósito de la enseñanza social de la jerarquía eclesiástica es "instaurar la justicia en las relaciones humanas" (Justicia22). A esta luz, Medellín continúa desafiando la capacidad de la jerarquía eclesiástica, de la teología, y de la Iglesia en su conjunto, para acercarse con mayor sensibilidad al grave problema de la violencia social, familiar y doméstica que afecta a la inmensa mayoría de mujeres en América Latina. Aunada a la violencia social experimentada continuamente por las mujeres indígenas y negras, la violencia doméstica, sexual y racial atraviesa la existencia cotidiana de estas mujeres dañando gravemente sus vidas. Medellín exige de los teólogos,

obispos y sacerdotes un contacto directo con las víctimas de esta violencia y un diálogo directo con los movimientos feministas y de mujeres para establecer plataformas efectivas de trabajo conjunto que confronten este problema de grave injusticia en nuestro medio.

4.- La opción feminista por los/as pobres

Como lo he expresado en otro lugar⁴⁵, para la razón teórica moderna, la opción por los pobres es un escándalo, y es locura para la razón neoliberal postmoderna. Pero para una mujer mestiza como yo, hija de familia campesina pobre que continúa debatiéndose entre la angustia y la incertidumbre (Pobreza 3), la opción por los pobres y oprimidos es fuente de fuerza y de sabiduría. Esta opción no es por rostros y cuerpos abstractos, sino por quienes sobreviven, resisten y luchan desde el fondo de la pirámide kiarcal, las mujeres marginadas. Como cristiana y como teóloga católica, Medellín me sigue exigiendo trabajar y abogar por la suerte de mi pueblo. Como mujer, como cristiana y como teóloga, Medellín inspira mi compromiso por vivir mi vocación teológica feminista como activa contribución al establecimiento de nuevas culturas, nuevas formas de relacionarse humanamente y una nueva Iglesia libre de toda forma de dominación kiarquica. En la realidad presente, sin embargo, Medellín exige de la Iglesia, de teólogos y teólogas, una opción consciente y deliberada por promover una mayor justicia y respeto a los derechos de las mujeres que continuamos viviendo bajo la hegemonía kiarcal, y un compromiso deliberado por promover la incorporación de las mujeres pobres a la actividad teológica crítica.

5.- Compromiso con nuevas estructuras de Iglesia

Teniendo en cuenta la naturaleza de la Iglesia, Medellín implantó ya la semilla para emprender la revisión seria de las estructuras eclesiales "para satisfacer las exigencias de situaciones históricas concretas", pero en observancia de la comunión y la catolicidad (Pastoral de Conjunto 5). La visión que tiene Medellín de la iden-

⁴ María Pilar Aquino, **Theological Method in U.S. Latino/a Theology: Toward an Intercultural Theology for the Third Millennium**, en Orlando O. Espín y Miguel H. Díaz, eds., **From the Heart of Our People: Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theobgy**, Orbis Books, Maryknoll, NY 1999, 29-32, 41.

tidad y la misión de la Iglesia incluye la búsqueda de nuevos modelos, libres de clericalismo y de dominación patriarcal. Para Medellín, los principios que han de articular el ser de la Iglesia son la solidaridad, la colegialidad y la comunión (Pastoral de Conjunto 7, 9). Esta visión de Iglesia, porque está apoyada en la intrínseca dignidad bautismal y antropológica de cada creyente, admite la revisión de las estructuras eclesiales con el fin de eliminar la exclusión de las mujeres. Un nuevo modelo de Iglesia, que responde a los desafíos de las situaciones históricas en el tercer milenio, debe eliminar tal exclusión jurídica, sacramental y teológica. De hecho, y sobre esto no creo que haya argumento en contra, la exclusión jurídica de las mujeres de la presidencia sacramental sólo está contribuyendo a dejar a innumerables comunidades pobres del Pueblo de Dios en completo abandono. En mi opinión, no es la fe de la gente la que "necesita" de alguien que presida, sino que es la Iglesia institucional la que necesita la fe de los/as pobres para aprender lo que es la comunión, la solidaridad y la catolicidad. Debido sólo a su inmensa generosidad y a su nobleza profunda, nuestros pueblos localizados en zonas geográficamente aisladas ciertamente recibirían a alguien procedente de su **propio medio** para que formalmente les presida en sus sacramentos, en sus ceremonias y sus rituales. Cuando está en juego la vida del Pueblo de Dios, el ser mujer o el ser hombre debe pasar a segundo plano. Por otra parte, el silencio de teólogos y teólogas respecto de la exclusión de las mujeres en el catolicismo romano sólo está contribuyendo a sostener la hegemonía patriarcal dentro de la Iglesia. Nuestro silencio no ha resultado en un mejoramiento de la situación o la posición de las mujeres católicas en la Iglesia. Por eso veo que no habrá una nueva civilización si no conjuntamos esfuerzos por rectificar lo que I. Ellacuría llama "los caminos equivocados"⁴⁶ de las sociedades y de la Iglesia. Medellín nos exige dejar atrás las viejas estructuras y nos llama a revestirnos con las ropas cálidas de una auténtica comunión, solidaridad, colegialidad y catolicidad. Vislumbramos aquí una Iglesia que busca concertar las fuerzas planetarias

para octahlerpr la jn^tjrja nnn/prcal m un trnmHn donde toda la gente quepa. '

i=sers/i.

BÍBLIQ TECR

⁴⁶ Ignacio Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la Historia*, Sal Terrae. Santander 1984, 122.

ECOFEMINISMO: ALGUNOS DESAFÍOS TEOLÓGICOS

Ivone Gebara

La palabra ecofeminismo indica una relación entre dos movimientos sociales importantes del siglo XX. Se trata del movimiento ecológico y del movimiento feminista, que junto con otros movimientos ha sacudido los referenciales tradicionales de nuestra manera habitual de entender el mundo. El término fue acuñado a finales de la década de los 70 en Francia con el objetivo de abrir la lucha de las mujeres a la lucha por un ecosistema sustentable y se expandió a diferentes partes del mundo.

El ecofeminismo hace así la conexión entre la problemática feminista con la ecológica como forma de deconstrucción crítica del patriarcalismo, que no sólo consideró a las mujeres como ciudadanas de segunda categoría, sino que usó la naturaleza como objeto de dominación y de lucro, sin valor en sí misma. Sometió a las mujeres y dominó la naturaleza física según una visión jerárquica y sexista del mundo y de lo humano.

La expansión del capitalismo en las diferentes formas se debe entre otras razones a esta doble opresión, parte integrante de la cultura de ese sistema. Por eso tanto la ecología como el feminismo en sus expresiones más críticas asumen una postura de denuncia de este sistema que marca las relaciones humanas con la

exclusión y las relaciones con la naturaleza con la **destrucción** del medio ambiente.

El pensamiento ecofeminista no pretende ser un tema más en la reflexión actual, sino que le pregunta a las ciencias y a la teología qué cambiaría en su epistemología si se introducen las cuestiones ecológicas'. Podríamos preguntar en otros términos: ¿En qué modifican la cuestión feminista y la cuestión ecológica nuestra comprensión de la realidad y nos modifican a nosotros mismos/as? En este sentido, la actual perspectiva ecofeminista sobrepasa todas las ciencias filosóficas y sociales y lanza desafíos significativos a las construcciones teológicas vigentes.

Antes de presentar algunos de tales desafíos es bueno recordar que las teologías feministas y ecofeministas son fenómenos plurales. Eso significa que más allá de la preocupación común con la cuestión feminista y con la salvaguarda de la naturaleza, sus elaboraciones incluyen una variedad inmensa de métodos y de críticas relativas a la tradición teológica. Son teologías contextuales y por lo mismo marcadas por las diferentes preguntas históricas procedentes de los contextos en que se desenvuelven y por las personas que las desarrollan.

Desde el punto de vista latinoamericano, me gustaría situar las teologías feministas y ecofeministas al interior del movimiento de las teologías de la liberación entendidas en sentido amplio. Concretamente, esto significa que las teologías feministas y ecofeministas, todavía minoritarias en el continente, acogen la lucha de las teologías de la liberación a partir de los pobres y su elaboración crítico-reflexiva contra el universalismo conceptual eurocentrista. Entre tanto, las teologías feministas trabajan también en una perspectiva crítica en relación a otro universalismo, el universalismo masculino o androcéntrico, característico de nuestra tradición filosófica y teológica. Aquí se encuentra la mayor distancia, tanto desde el punto de vista teórico como desde el práctico, entre las teologías feministas y las teologías de la liberación de corte masculino. En ese sentido, es bueno también reafirmar que las teologías feministas y ecofeministas son mayoría-

Gebara. I. Intuiciones ecofeministas - Ensayo para repensar el conocimiento y la religión. Trotla. Madrid. 2000.

riamente laicas, en el sentido de que se elaboran fuera de los ambientes clericales. Es más: son laicas en el sentido de que las personas que las reflexionan y las elaboran están fuera de los estamentos jerárquicos de las diferentes iglesias cristianas. Por tal razón muchas veces son consideradas como reflexiones al margen de la oficialidad de las iglesias.

Las teologías feministas con preocupación ecológica se presentan a partir de referenciales filosóficos diferentes y demuestran que las construcciones teológicas son en realidad modelos de construcción, modelos de lenguaje, modelos de pensar el mundo susceptibles de cambio y de ajuste a los nuevos desafíos que nos plantea la Historia. En el fondo la realidad del mundo y de lo humano nos es de alguna forma inaccesible. Nuestra aproximación a ella es siempre interpretativa y relativa. En ese sentido pensamos que todas las interpretaciones tienen que ver con prácticas concretas y con posturas de mayor o menor **poder** en la historia. Por consiguiente inspiran diferentes tipos de acción y de relación entre los grupos humanos y originan formas diferentes a la tradición cristiana.

Por lo cual el feminismo ecológico se presenta como una interpretación de lo humano que intenta incluir y articular de forma más igualitaria a la naturaleza física y a las mujeres, elementos olvidados o poco apreciados en las elaboraciones tradicionales y en las declaraciones oficiales de las iglesias². Insiste en afirmar la **relacionalidad** entre todos los seres y su interdependencia absolutamente fundamental para el mismo mantenimiento de la vida. Hablar en términos de relacionalidad significa intentar superar las jerarquizaciones separadas que no sólo caracterizaron a nuestras ciencias, sino nuevas relaciones en diferentes niveles de nuestra existencia. Hablar de relacionalidad implica, finalmente, extraer las consecuencias teóricas y prácticas con miras a una u otra manera de relacionarnos y comprendernos en nuestro lugar "humano" en el mundo.

A partir de esta breve introducción quisiera proponer cuatro pasos reflexivos que servirán de base para que capturemos al-

² Ver sobre este particular la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe **Dominus Iesus**, año 200.

gunos de los desafíos lanzados por la postura ecofemista a las teologías vigentes.

Propongo cuatro pasos reflexivos:

- 1.- Una cosmología diferente
- 2.- Una antropología diferente
- 3.- Un conflicto diferente
- 4.- Una comunidad eclesial diferente

1.- Una cosmología diferente

La nueva cosmología que informa la reflexión ecofeminista subraya el hecho de que somos con todos los demás seres, con todo lo que existe, un único y Sagrado Cuerpo que sobrevive en el equilibrio y en la articulación de sus diferencias. Concretamente, formamos parte de la historia del planeta Tierra y estamos íntimamente ligadas/os a sus procesos de evolución. La Tierra es la morada de una multiplicidad infinita de seres y nosotros, los humanos, somos parte integrante de ese sistema de vida. Esta cosmología nos invita a salir de una especie de tratamiento "objeto" en relación al planeta y su constitución para entrar en una postura más valorativa de su grandeza y misterio. Con la Tierra existimos como seres vivos. La Tierra es nuestra "Matriz", es nuestro cuerpo y nuestro medio de existir. Por lo cual nuestro planeta ya no puede ser considerado sólo como una fuente de recursos para ser explotados en provecho de unas minorías.

Esta nueva cosmología se ha desarrollado a través de la búsqueda y de la reacción de buena parte de la comunidad científica contra el trato depredatorio que se le ha hecho a los ecosistemas. Igualmente, ha sido reforzada en las luchas de las comunidades indígenas y negras, a quienes se les arrancaron sus valores culturales y religiosos respetuosos de la naturaleza, a favor de un sistema único de dominación económica y cultural. Y, finalmente, ha sido trabajada por algunos grupos feministas de diferentes partes del mundo, que denuncian la relación entre la explotación de la naturaleza y la explotación de las mujeres en los sistemas

patriarcales¹. Esos diferentes movimientos han motivado a muchas personas a salir de una especie de sueño de superioridad humano en relación a los demás seres y al medio ambiente y a introducir nuevos comportamientos y nuevos lenguajes llenos de antigua y nueva Sabiduría. Hay nueva comprensión del cosmos y por consiguiente una nueva comprensión del ser humano. Como dice Thomas Berry⁴, hoy ya vivimos más en una cosmogénesis que en un cosmos, o sea vivimos en un proceso irreversible de transformaciones, en un universo vivo que se autoorganiza continuamente. Basta pensar, por ejemplo, en los diez millones de años para que el universo engendrase nuestro planeta y en los 4.6 millones de años para que la tierra se organizase más o menos como lo está ahora.

Esta nueva cosmología nos lleva por tanto a pensar el lugar de nuestras tradiciones religiosas como productos humanos importantes sin duda pero productos que pueden evolucionar en la gran evolución viva de nuestro planeta. Nuestras tradiciones religiosas no pueden ser tomadas en forma absoluta y dogmática, sino sólo como expresiones históricas contextuales sujetas a los cambios que suceden en todos los procesos vivos. El cambio de actitud en relación a la Tierra y a todos sus vivientes es el camino para permitir que no sólo el ser humano sea viable en el futuro, sino que la propia evolución de todos los procesos vitales sea preservada.

2.- Una antropología diferente

La percepción de una intimidad e interdependencia de vida captadas en la cosmología diferente nos invita a pensar el ser humano ya no en oposición a los demás, sino en relación de reciprocidad. La vida humana depende de la vida de todo el planeta, e incluso, como bien sabemos, los seres humanos son los últimos seres, los recién nacidos en el proceso de evolución de la vida. En

¹ Mies María y Shiva Vandalia. *Ecofeminism*, Fernvood Publications (Halifax, Nova Scotia) and Zed liooks (London-New Jersey). 1993.

Ver también Mies María. **Patriarchy and Accumulation on World Scale**, Zed liooks (London-New Jersey). 1986.

⁴ **The Great Work, Our way to the future**, Bell Tower. New York. 1999.

otras palabras, fue la misma evolución de la Tierra, en conjunto con el complejo sistema planetario, lo que permitió la irrupción de la vida humana. Por tanto el ser humano no puede destruir su origen, su fuente, su raíz, sin el peligro de destruirse a sí mismo. Por consiguiente esa visión se vuelve crítica de los absolutismos antropocéntricos, en los que el ser humano aparece como "superior" a toda la creación y en consecuencia puede adueñarse de sus riquezas sin consideración alguna hacia la "comunidad" Tierra. Incluso ella exige el pluralismo de las formas, de los lenguajes, y hasta de los lenguajes que expresan nuestra realidad humana así como lo sagrado de nuestros orígenes.

Permitir el pluralismo de lenguajes es como permitir el pluralismo del amor. Necesitamos siempre de nuevo cantar al amor, hablar de esa fuerza como si fuese la primera vez, como si comenzásemos y continuásemos en nosotros algo de fundamental para la misma sobrevivencia de la vida. Y, en cierto sentido, continuar es comenzar un nuevo momento en su originalidad y unicidad, en su relación e interconexión a todos los otros momentos.

La antropología diferente propuesta por la perspectiva ecofeminista tiene también que ver con la comprensión de lo humano en su relación entre mujeres y hombres. La tradición occidental acentuó históricamente lo humano como masculino en detrimento no sólo de las mujeres, sino de la dimensión femenina de la humanidad. Las mujeres históricamente fueron consideradas ciudadanas de segunda categoría y se discutió hasta si tenían alma humana semejante a la de los varones. De igual forma, los valores que consideramos más femeninos -valores de acogida, educación y cuidado cotidiano de la vida- son relegados a un segundo o tercer plano de valoración. Basta observar, por ejemplo, lo que gastan nuestros gobiernos en las "fuerzas armadas", lado masculino, y lo poco que invierten en salud y en educación, lado más femenino de la humanidad.

El cristianismo oficial se convirtió a esa especie de ideología antifemenina y antinaturalidad dominante del mundo. Las teologías del pasado se desarrollaron a partir de antropologías o visiones de lo humano que acentuaban la jerarquía excluyente y la oposición entre los seres. Para ellas lo humano era en primer

lugar lo humano masculino, primera imagen de Dios. Estas afirmaciones tuvieron consecuencias nefastas para la vida de las comunidades cristianas. Basta recordar la segregación en la cual viven las mujeres en relación al ejercicio del poder y en relación al ministerio teológico en las diferentes iglesias.

Por eso, pensar el ser humano fuera de las estructuras jerárquicas es pensarlo como comunidad al interior de la Comunidad Tierra. Lo cual es enormemente revolucionario, pues exige una nueva relación con la Tradición y un ejercicio diferente del poder en las comunidades humanas. A la luz de tales nuevos referenciales, todos los valores que sustentan la vida humana deberían ser re-pensados: qué es la justicia, qué es la verdad, qué sería el derecho de propiedad, el comercio, la política, etc. Desde el punto de vista del cristianismo sería necesario repensar nuestras imágenes plurales de Dios, nuestra relación con Jesús de Nazaret, nuestros modelos de Iglesia, etc. Además de ello, es urgente articular los derechos individuales a partir de las relaciones de Género con los derechos colectivos, pensar en los beneficios locales e internacionales de nuestras acciones, pensar de nuevo en las relaciones culturales entre mujeres y varones como formando parte de este desafío antropológico lanzado por nuestro tiempo.

3.- Un conflicto diferente

La nueva cosmología y la nueva antropología delineadas por el ecofeminismo han provocado una serie de conflictos, sobre todo en el seno de las instituciones eclesiales.

Esto ha sido así porque las nuevas elaboraciones cuestionan no sólo la organización jerárquica del mundo, y consiguientemente de las iglesias, sino los contenidos filosóficos y teológicos que sustentan este tipo de organización. Por ejemplo, en una perspectiva tradicional del catolicismo romano es el Magisterio de la iglesia (obispos) quien debe dar la más justa interpretación de la fe, la más correcta interpretación de la Biblia y las directivas a considerar sobre un asunto actual discutible. En otras palabras, hay una relación de obediencia y autoridad que refleja una organización del mundo anterior al hambre democrática de los dife-

rentes pueblos a fines del siglo XX. Esa hambre democrática no se limita a una democracia como participación política y económica, significa también una participación en la producción de los sentidos de la vida. En ese sentido, diferentes grupos que sugieren interpretaciones diferentes de la vida cristiana se ven en abierta confrontación con los que representan la autoridad jerárquica de las iglesias. Hay una insistencia en el mantenimiento tradicional del Magisterio en confrontación con el derecho que diferentes grupos se otorgan de interpretar, a la luz de los desafíos del mundo de hoy, la herencia del Movimiento de Jesús.

Los discursos tradicionales del pasado y del presente, discursos que mantienen una comprensión del mundo a partir de la consideración de un modelo jerárquico emanado del mismo Dios, se sitúan pues en conflicto con el pluralismo de los discursos actuales. Muchas iglesias, y especialmente la Iglesia Católica Romana, tienen dificultad para lidiar con el pluralismo que irrumpió a finales del siglo pasado. Sin duda, el pluralismo encierra aspectos extremadamente incómodos y a veces problemáticos. Esto parece más agudo cuando pensamos que el sistema del orden y de la obediencia, de la verdad única, de la autoridad única, de la imagen única de Dios, parecían colocarnos en situaciones más claras y seguras. Hoy esa seguridad y esa claridad cada vez se dan menos. Y encima estamos conscientes de todos los errores históricos que estas posturas dogmáticas han producido. En ese sentido, la mayoría de los esfuerzos de restauración del orden por los representantes de las instituciones de poder parecen ser objeto de crítica, sobre todo por parte de los grupos que actúan de forma más democrática. Hoy las órdenes son discutidas y las autoridades contestadas de forma diferente al pasado. Dificilmente se puede entender y aceptar la censura que todavía existe al acecho sobre las publicaciones de teólogas y teólogos, o de su magisterio en universidades e institutos. También son contestables las críticas de la Institución a los grupos que asumen posiciones diferentes a las del magisterio oficial. Las instituciones religiosas, en nombre de la pureza de la fe, continúan siendo represivas e injustas en relación a los esfuerzos de tantas personas de buena voluntad que tratan de servir a la comunidad humana de diferentes maneras.

La actitud de defensa y de sutil persecución de las instituciones religiosas y de grupos sociales más conservadores, muchas veces impide que percibamos lo que de positivo y de creativo está sucediendo en medio de nosotros. Sus controversias polarizan discusiones e impiden una mirada más libre sobre nuestra realidad histórica.

Por lo mismo, a pesar de ese ambiente polémico, debiéramos de preguntarnos si no estamos viviendo hoy una nueva fase de comprensión del ser humano. ¿No estaríamos descubriendo algo de nosotros mismos que antes estaba velado por los sistemas de organización religiosa uniforme? ¿No estaríamos descubriéndonos como humanidad, de otras formas y a través de otros paradigmas?

Creo que los tiempos actuales nos revelan más que en otros momentos el pluralismo de los rostros humanos y el pluralismo de sus percepciones. Se da un desafío y una belleza en todo eso. Cada vez más, cada ser descubre su propio valor y no acepta someterse a la voluntad de otro, por mejor que éste sea. Esta llegada de las libertades individuales, con todas las contradicciones y límites que encierra, puede ser leída también desde una perspectiva positiva. Podemos dar "gracias a la vida" por el hecho de formar parte de una comunidad humana y que, como nosotros, otras muchas personas deseen participar de las luces del saber y expresar su propia experiencia de saber. Estamos viviendo en una comunidad que percibe su poder como un "poder con" y no sólo un poder sobre los otros, tendencia característica de los sistemas autoritarios. Hay una especie de anhelo profundo de democratización del poder y de repudio a las viejas formas jerárquicas centradas en figuras autoritarias. Esto es verificable en la sociedad civil a partir de la experiencia de diferentes países, así como es verdad en las iglesias cristianas y en otras aproximaciones religiosas.

Estamos viviendo en un momento crítico de la existencia humana y de la existencia del planeta en el cual no hay una única institución que tenga palabras de orden, palabras de salvación, palabras de libertad, palabras de sabiduría. Hoy todas las palabras deben intentar elaborar un "texto común", marcado por las diferentes letras, diferentes escrituras, diferentes aproximaciones, a

Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos

fin de que seamos guardianes unos de otros, unas de otras. Necesitamos construir de nuevo la comunidad humana y la comunidad de todos los vivientes en la simplicidad y en el reconocimiento de que todos y todas nosotros sabemos poco, apenas conocemos un punto de vista, una perspectiva en relación a las cosas con las que convivimos. Y, además, tengamos en cuenta que no cambia nada por más que llenemos nuestros discursos de textos bíblicos, de citas de antiguos teólogos, como si ellos tuviesen la palabra de "seguridad" o de autoridad que necesitamos. En realidad nada de eso hace cambiar las relaciones humanas en profundidad. Al contrario, puede hasta hacer estallar conflictos de interpretación y argumentos de autoridad que nos alejarían de los debates reales del mundo actual.

El ser humano necesita volver a ser sencillamente humano con los otros seres. Y las tradiciones religiosas, palabras humanas del pasado y del presente, son llamadas de nuevo a respetarse mutuamente en tanto cada una de ellas entona su propio canto en el coro común de las voces humanas. Se trata de aprender a entonar el canto propio en la sinfonía común de la humanidad. Y ahí sí, la gente llega incluso a amar más el canto propio y a descubrir la nota musical que más lo caracteriza. En ese esfuerzo artístico necesitamos estar conscientes de que las arritmias, descompases y notas fuera de tono son previsibles e incluso importantes para provocar nuevos diálogos. Esta parece ser la marcha irresistible de la historia humana.

4.- Una comunidad eclesial diferente

La aceptación de la democracia, del pluralismo, de la diferencia, están dando origen a una nueva concepción de comunidad cristiana. Comienzan a nacer diferentes grupos, en cierta forma al margen de las instituciones oficiales, y a veces reclamando con convicción su derecho a la herencia "católico romana", otras veces menos. Discuten problemas concretos de la vida colectiva y personal, reafirman valores y convicciones, celebran la vida a partir de referencias que extraen de la tradición patriarcal de sus diferentes iglesias. Algunos grupos son comunidades locales e internacionales que profundizan su relación a través de diferentes

cuestiones y métodos, usando incluso la internet. Otras veces son pequeñas comunidades de barrio que se reúnen con frecuencia irregular para debatir uno u otro problema y hacer memoria de su tradición cristiana. Hay una inmensa diversidad de grupos que se sitúan al margen de las posturas y propuestas vehiculadas por la institución.

La mayoría de esos nuevos grupos desarrolla comportamientos inclusivos que favorecen una relación igualitaria entre mujeres y hombres. De la misma forma, tienen comportamientos ligados a la salvaguarda de la naturaleza, participando muchos de ellos en manifestaciones o campañas en pro de un medio ambiente más saludable o, en otros términos, por la práctica concreta de laecojusticia.

Esos grupos están interesados en conservar la tradición bíblica, pero de forma abierta. No desean utilizarla como argumento de autoridad sino como Sabiduría de la vida del pasado, Sabiduría de otras culturas en diálogo con la nuestra. Hay una especie de comunión entre esos grupos que crece más allá de los antiguos modelos de comunión centralizados en el modelo jerárquico eclesiástico. Para muchos de esos grupos los pronunciamientos oficiales de la Institución jerárquica tienen poca incidencia sobre su vida. Están más o menos al tanto de lo que dicen los medios de comunicación, pero no hay un interés real por conocer ni por estudiar un documento emanado de la autoridad religiosa. Porque el concepto de autoridad religiosa es vivido de manera diferente. Se da una relativización de las autoridades "autoritarias" y de su lenguaje muchas veces inaccesible al común de las personas. Una buena parte de esos grupos no se siente contemplada por las declaraciones oficiales y no se reconocen en las propuestas y en la teología de la Institución. Es como si la Institución hablase desde otro mundo utilizando un lenguaje distante de la vida cotidiana.

La nueva cosmología y la nueva antropología abren el pensamiento hacia una nueva comprensión de la autoridad y del poder común que tenemos. Lo cual nos lleva a la necesaria militancia en todos los sectores de la vida social en nombre de esta

humanidad que somos, en nombre de este extraordinario Cuerpo Sagrado del que formamos parte.

Hay una responsabilidad cualitativamente diferente que se desarrolla en las personas individuales y en los grupos. Esto enciende en nosotros una llama diferente de esperanza en el mismo ser humano.

Sin duda que estos grupos son minoritarios, pero comienzan a tener fuerza en diferentes partes del mundo. Crecen con la conciencia de que la Iglesia "somos nosotros" y buscan, en virtud de ello, no sólo hacerle una crítica sana a la Institución, sino actuar de hecho en la sociedad como una comunidad de creyentes. O sea, una comunidad que apuesta por las potencialidades de la vida y se siente en comunión con los valores más profundos que animaron el Movimiento de Jesús de Nazaret. Estas personas y grupos no piden permiso para practicar la justicia ni para vivir el amor mutuo. Estas personas no piden autorización para celebrar sus luchas y la vida a su manera.

La legitimidad de ciertas reivindicaciones es para ellos más importantes que la legalidad que la Institución jerárquica quiere mantener.

Ya no se trata de mantener un orden que alimenta las exclusiones, sino de proporcionar un pluralismo capaz de permitir el surgimiento de la creatividad necesaria para encontrar caminos de sobrevivencia común. Se valoran e incentivan las pequeñas iniciativas. Las propuestas alternativas, a contrapelo del sistema, son bienvenidas, como soplos de "brisa suave" y pura en un mundo en el que la polución parece contaminarlo todo.

¿Cuál será el futuro de esas comunidades? ¿Cuál será el futuro del cristianismo? Es imposible preverlo. Lo cierto es que muchas comunidades, de hecho, desean llevar adelante la tradición humanista que nos vino del Movimiento de Jesús y de algunas comunidades cristianas a lo largo de la historia, abriendo esa tradición a o, tras y a una perspectiva ecológica.

Perciben cada vez más la necesidad de redescubrir los valores que animaron a aquellas antiguas comunidades y el valor de descubrir lo que las anima hoy. En esa línea algunas veces reflexionan sobre lo que quisieran legar como herencia a sus hijas, hijos, nietas y nietos. Al fin, ¿qué mundo y qué relaciones humanas queremos privilegiar con vistas al presente y al futuro? ¿Cómo podemos ser más actuantes, menos pasivas/os en relación a las órdenes impuestas por los sistemas excluyentes que nos rodean?

Esas comunidades invitan a pensar y a celebrar la vida y no simplemente a ser personajes pasivos de una misma "película" reprisada varias veces, a pesar de que los actores y actrices sean diferentes. Esas comunidades creen, en fin, que el Espíritu sopla donde quiere y que nadie es propietario de su sopro.

Creo que esta breve reflexión que termino ahora es apenas un "aperitivo" en relación a los grandes desafíos que el ecofeminismo y otros movimientos sociales lanzan a la Teología y a la vida de las comunidades cristianas. Es también una invitación a que intentemos leer los acontecimientos de nuestro mundo no en una actitud defensiva y negativa, sino intentando preguntar por lo que realmente está aconteciendo de bueno y qué esperanzas contiene esta situación concreta. No tenemos que amar el pasado a expensas del presente. No tenemos que tener nostalgia de las "cebollas de Egipto" negándonos a probar los manjares que el presente nos ofrece. La vida nos invita a descubrir su dulce y amarga mezcla, a intentar saborearla y a hacerla siempre mejor para todos los vivientes. La tradición cristiana siempre nos ha enseñado que **el tiempo del amor es hoy** y que hoy es preciso mirar a los lirios del campo, compartir el pan y alegrarse por el simple hecho de que existimos, existimos maravillosamente, existimos misteriosamente.

(Traducción de José Luis Burguet)

Ute Seibert

HACER TEOLOGÍA FEMINISTA. ENTRE EL CUERPO Y LA PALABRA

Ute Seibert

"Toda experiencia, todo análisis de las situaciones sociales en las que vivimos, todas las críticas de las tradiciones que compartimos y las afirmaciones de construcciones teológicas (los cuatro "puntos" del círculo de Segundo) se han hecho en relación con cómo experimentamos, sentimos, pensamos y *vivimos* como cuerpos. Dado que las tradiciones cristianas han sido el lugar para la denigración del cuerpo -especialmente del cuerpo femenino- las mujeres concedemos un lugar preferente a las experiencias actuales de nuestro cuerpo, lo que muchas otras teologías de la liberación, a pesar de ser materialistas, no han asumido como central, como principio y fin de todas nuestras experiencias, de justicia/dios en el mundo"¹.

Somos cuerpos, y es en nuestro cuerpo donde vivimos el dolor, la alegría, el abuso, la violencia, hambre y placer; el cuerpo es nuestro lugar de bendición y maldición. Participamos en el movimiento social como cuerpos; formando parte y queriendo transformar este cuerpo social, nos encontramos en la comunidad,

¹ Isabel Carter Heyward: *Introducción a la teología feminista: Una perspectiva cristiana feminista*, en *Del Cielo a la Tierra*, p. 38.

en la iglesia -el cuerpo de Cristo- como cuerpos, compartiendo un cuerpo de creencias acerca de la vida, la muerte y la resurrección de los cuerpos; el sistema, económico negocia con los cuerpos, la cultura los moldea y las políticas afectan su crecimiento o deciden su exclusión.

Para las mujeres, nuestro cuerpo muchas veces ha sido un punto de conflicto y de desencuentro con el cristianismo. En nuestros procesos de toma de conciencia hemos tenido que darnos cuenta, desmitificar y luchar contra una serie de aprendizajes -de negación, desprecio y culpabilización- bien incorporados con relación a nuestros cuerpos que provienen de la tradición cristiana. A la vez, en la medida en que hemos ido habitando nuestros cuerpos y le hemos dado importancia a las experiencias hemos afirmado y descubierto "el cuerpo como punto de partida de la teología" (Ivone Gebara). Hay un camino iniciado que valora los cuerpos y relea la tradición cristiana desde esta perspectiva.

Este proceso se ha realizado como parte del movimiento de mujeres y en relación con el pensamiento feminista, en prácticas comunes y muchas veces desafiado por éste al darse cuenta de cómo los mensajes misóginos en nuestra cultura se han sustentados en la tradición cristiana para mantener políticas que niegan a las mujeres, jóvenes y niñas/os condiciones de vida con menos violencia y el reconocimiento del "derecho a tener derechos" y de ejercerlos, especialmente los derechos sexuales y reproductivos, que menciono aquí porque esta área parece presentar los mayores nudos y evocar las mayores resistencias dentro de las iglesias cristianas, especialmente la Católica Romana.

En adelante trataré de hacer dialogar propuestas metodológicas corporales experimentadas con grupos de mujeres con reflexiones y preguntas para nuestro quehacer teológico, abierto a reflejar la diversidad y las contradicciones, la vulnerabilidad y la belleza de los cuerpos humanos y de todos los cuerpos vivientes.

Las palabras no bastan

En el proceso de trabajo² (a)sistemático que iniciamos hace años con el propósito de que las mujeres dijieran su propia palabra también en la teología, un elemento clave fue partir de nuestras propias experiencias.

Allí, en el trabajo con Josefina, nos dimos cuenta de que la palabra no basta. En los talleres se repetía el tema de las mujeres víctimas, abandonadas, violentadas; situaciones recordadas una y otra vez en los grupos, lamentadas a veces, entendidas a ratos las causas de la opresión de las mujeres; esfuerzos válidos que sin embargo no lograron romper el círculo vicioso en que las mujeres seguían mirándose como víctimas, agotamiento de recursos y discursos.

Así llegamos al cuerpo. Primero de manera intuitiva y luego profesionalmente, en la Escuela de Terapia Corporal, se abrió un proceso personal y colectivo. Me he ido adentrando en el cuerpo como territorio escénico, leyendo en él mi historia, mis memorias y, en forma paralela, aprendiendo a ver también las marcas de las memorias de las otras mujeres en sus cuerpos. La profundidad de estas heridas aflora a veces de manera inesperada.

Durante un taller con mujeres líderes se plantearon la tarea de proponer celebraciones en torno a temas variados como salud, solidaridad y justicia, cuerpo, los ciclos de las mujeres, y de la naturaleza. Las celebraciones creadas por mujeres han constituido momentos importantes en la expresión de la espiritualidad. Compartir rituales, símbolos y gestos para celebrar la vida. Las mujeres, sin ponerse de acuerdo, prepararon las celebraciones, todas centradas en la violencia contra los cuerpos de las mujeres. En el transcurso de la celebración, la representaron y la actuaron, algunas de manera simbólica, otras con un realismo escalofriante;

² Me refiero concretamente al trabajo realizado como parte del equipo de una ONG ecuménica, y luego en el Colectivo Con-spirando, ya que las propuestas metodológicas y las reflexiones son resultado de procesos colectivos, de los talleres que hemos realizado especialmente con Josefina Hurtado, y de las experiencias de (trans)formación en los *Jardines Compartidos* y la *Escuela de Espiritualidad y Ética Ecofeminista*.

luego vino la acogida, la curación de las heridas y todas terminaron abrazadas, bailando. A pesar de este final, la impresión más fuerte que quedó fue la de la violencia en los cuerpos, cuerpos de mujeres que han hecho un proceso de desarrollo personal, de sanación, de reflexión, cuerpos de mujeres que trabajan con otras, que buscan ayudar y acompañar a otras mujeres en estos procesos.

Desatar los nudos de la violencia, desarmar las relaciones de violencia en el propio cuerpo y en el cuerpo del texto sagrado, en el cuerpo social, eclesial y teológico, parece ser un desafío que se hace más grande en la medida que avanzamos, ya que descubrimos capas más profundas, mitos y opresiones más arraigados en nuestros cuerpos. Adentrarme/nos en estos territorios me/nos ha llevado a la afirmación de la vida y del cuerpo de las mujeres como texto sagrado (Elsa Tamez). Entender la vida de las mujeres como texto sagrado y los cuerpos de las mujeres como texto-tejido de múltiples experiencias de opresión, liberación, violencia, deseos y placer, nos desafía a abrirnos a sus diferentes lecturas, a descifrarlos, interpretarlos y reescribirlos. ¿Qué teologías saldrán de ahí, qué textos de opresión y liberación, qué maneras de simbolizar y celebrar lo sagrado?

Partir del cuerpo, ¿qué cuerpo?

Cuando afirmamos la importancia de partir del cuerpo no lo hacemos en un sentido ingenuo o idealista; trabajamos con un cuerpo socializado, disciplinado, nombrado y erotizado, el cuerpo de la cultura:

"En el curso de nuestra historia nuestro cuerpo ha vivido el disciplinamiento de género que nos lleva a ser las mujeres y los hombres que somos hoy día. A través de un proceso complejo y sistemático que se inicia antes de nacer y permanece en la memoria colectiva, vivimos en el cuerpo los reforzamientos y represiones explícitos e implícitos de género.

Cuando hablamos del cuerpo y proponemos trabajar desde allí como punto de partida nos estamos refiriendo a este cuerpo con historia, disciplinado, domesticado. Allí donde se encuen-

tran registradas las huellas del sufrimiento y del placer. Al explorarlo afloran sentimientos y emociones latentes y profundas del proceso de domesticación: en qué momento aprendí a ocultar mis pechos, llevando los hombros hacia adelante; cómo se fueron estirando los músculos de mi espalda para dar espacio al miedo; cuándo se hizo necesaria esta coraza muscular para protegerme, para pasar desapercibida. ¿ Y el placer? ”³.

Trabajar corporalmente en los talleres tiene muchas veces un efecto terapéutico, aunque su intención primera no sea ésta, sino proponer ejercicios, movimientos, contactos que quieren abrir la posibilidad de tomar consciencia, entrar en y habitar el propio cuerpo, conectarse con sus sensaciones y emociones. A través de la autoobservación y el espejo que somos unas/os para las/os otras/os; aceptando sin juicio y afinando la percepción. Luego vienen las preguntas: *“¿Qué sensaciones siento? ¿Qué sentimientos me despiertan? ¿Qué pensamientos me provocan? ¿Hacia qué comportamiento hacia el entorno me llevan? ”⁴.*

Ensayo de una metodología que es abierta y flexible, escucha las necesidades del momento, el conflicto, la resistencia, aquello que necesita ser explorado, hacerse presente, emerger, expresarse para poder ser leído y modificado en cualquiera de las tres áreas: cuerpo, mente o relaciones interpersonales, ya que *“la persona es su cuerpo, pero también su mente y sus vínculos”* (Enrique Pichón-Riviere).

*** La mujer encorvada**

Caminen por la sala normalmente, sientan el apoyo de sus pies, el movimiento del cuerpo hacia arriba, los brazos, la postura/movimiento de la cabeza, su respiración.

Lentamente, después de haber registrado todas las sensaciones e imágenes, se van levantando, caminen de manera normal, y luego conscientemente muy erguidas... ¿cómo están sus pasos?, ¿qué pasa con la espalda, la cabeza, los brazos?, ¿dónde

Josefina Hurtado: *(In) corpo narrado*, en **Con-spirando**, N°26/98, p. 30.

⁴ Susana Kesselman: **El pensamiento corporal**, p. 31.

está el peso del cuerpo, cómo respiran, qué pueden mirar?, ¿cómo sienten caminar así?, ¿qué imágenes aparecen?

Después de este ejercicio cada una encuentra un pedazo de greda y modela en silencio una mujer encorvada y una erguida. Luego miramos las creaciones de cada una, compartimos la vivencia. Y después la pregunta: ¿qué nos hace encorvar a las mujeres? ¿qué nos ayuda a levantarnos?

En este diálogo aparecen las experiencias de sometimiento, carencias y abandono, la falta de autoestima y la falta de recursos y oportunidades, la preocupación por los demás que aplasta tanto como el machismo y la violencia dentro de la familia. Los grupos de mujeres, lugares seguros que permiten expresarse, compartir y sentirse escuchada y acogida, levantan la autoestima, considerada muchas veces como lo fundamental para poder levantarse y enfrentar los próximos pasos; y el compartir momentos y espacios gratuitos, sin exigencia de deber ser para... De esta manera hemos luego dialogado con el relato de Le 13, 10-17.

Re-presentar con el cuerpo, asumir posturas corporalmente, expresar una emoción o una relación con el cuerpo, "ponerse en el lugar de la otra" en un movimiento, un desplazamiento, un gesto o una postura abre nuevas comprensiones porque estamos presentes "de cuerpo entero", podemos usar los diferentes canales de conocimiento para acercarnos a entender. Es una manera de relectura de los relatos y personajes bíblicos (como lo ha desarrollado por ejemplo el Bibliodrama). Se puede convertir en un momento clave dentro del proceso de hacer teología crítica feminista, ya que desde la vivencia del trabajo corporal y plástico surgen preguntas no habituales, emerge la sospecha, el cuestionamiento, se aclaran gestos o movimientos de los cuerpos en el texto al leerlos desde las propias memorias y sensaciones; se pueden desmitificar personajes y actitudes tomados por normativos hasta el momento; y a través del juego se pueden recrear, simbolizar y llegar a un nuevo ordenamiento, una nueva comprensión.

* **Cuerpo y memoria, hitos de nuestra historia**

Cuando descubrimos las vidas y los cuerpos de las mujeres como textos sagrados necesitamos formas que nos permitan descifrar estos textos, las marcas de violencia y opresión que allí se han plasmado, como también los lugares y momentos de transgresión y conflicto, de placer y bienestar.

Una manera que hemos utilizado para este fin en diferentes momentos es el trabajo con los hitos de la historia en nuestros cuerpos para descubrir la historia personal y colectiva. En diferentes contextos que requieren conectarse con la memoria en el cuerpo (por ejemplo para comprender qué nos ha pasado durante los años de la dictadura y la transición a la democracia, o para abordar el tema de la violencia o mirar -en forma más global- nuestros procesos como mujeres).

Después de una relajación, conectadas con la respiración y recorriendo las diferentes partes del cuerpo, se propone una imagería que ayuda a que cada persona se visualice, retrocediendo en el tiempo y mirándose hace 3, 5, 10 y 20 años atrás. ¿Qué imágenes aparecen, qué sensaciones, qué emociones, qué pensamientos?, ¿qué de estos momentos está presente en mi vida actual?, ¿de qué manera me ha marcado?, ¿cómo llego con esta historia a ser la que hoy día soy? (¿Y qué me gustaría resolver, completar, transformar?).

Luego cada persona recibe cuatro hojas de papel con la silueta de una mujer. Se invita a que plasmen allí en este cuerpo de mujer cuatro momentos importantes en su vida; se puede dibujar, escribir, simbolizar de alguna manera los acontecimientos; cada mujer le coloca también algún signo especial a sus siluetas y se le pone a cada hito el año correspondiente.

En pequeños grupos se comparten las historias, cada mujer es escuchada, aparecen coincidencias, historias similares y se destacan diferencias.

⁶ Ver Josefina Hurtado/Ute Seibert, en **Con-spirando** N°26, pp. 44s. Las imágenes aquí recogidas corresponden al trabajo realizado durante el Encuentro *Jardín Compartido* realizado en Santiago, enero de 1997.

Al volver al plenario, cada persona coloca sus siluetas en la gran línea del tiempo que está puesta en la pared (y que marca en intervalos los últimos 50 años y termina hoy día). Cuando termina de poner sus figuras, al final de su recorrido, es recibida por otra mujer que la acoge, la puede abrazar y afirmar en su historia.

Cuando miramos luego la línea del tiempo con las siluetas coloridas y marcadas de las memorias de las participantes, hay hitos que se repiten: *imágenes de la infancia conectadas con miedos, intentos de violación, figuras tras rejas, trajes de niña, colores suaves y flores, la prohibición de tocar el cuerpo, experiencias de trabajo temprano: tener que lavar ropa todo el día, también poder jugar sin preocupación, surge el recuerdo de la soledad; los hitos de la adolescencia aparecen asociados a rebeldías, menos ataduras que en la infancia, mujeres con vientre, pechos, pisando hierbas, pololeo (noviazgo), grupos de jóvenes, ser revolucionaria, tener que cumplir con roles femeninos tradicionales: cuidar, servir, ser responsable, fiestas y rebeldía; en la edad adulta los hitos se asocian a la pareja, el nacimiento de los hijos, abortos, la vida en casa, un cuchillo sobre el útero, separación de pareja, duelo y mayor conocimiento de sí misma, con pocas ataduras, pechos, corazón y vientre, mirada abierta.*

Muchas de estas vivencias hacen aparecer una historia colectiva de las mujeres, una manera de formar nuestra identidad de género.

En un próximo paso colocamos otros contextos a nuestros textos-historias-cuerpos: escribimos en carteles acontecimientos políticos, sociales, económicos y eclesiales, hitos importantes en el movimiento de mujeres, los movimientos sociales, las comunidades, los grupos de pertenencia de cada una que forman los contextos dentro de los cuales nuestras historias se desarrollan. Terminamos en círculo, bendiciendo nuestras vidas, nuestros cuerpos mutuamente.

*** Posturas de cambio. El espejo de la postura**

Afirmamos la necesidad de cambio, social, político, económico, buscamos cambiar las relaciones machistas, de violencia.

¿Desde qué lugar? ¿Cuáles han sido las dificultades que vuelven a aparecer, los patrones de relación que no se modifican de manera radical y duradera?

Trabajamos en parejas, una se para con su postura habitual, la otra observa bien hacia todos lados; luego se para de la misma manera, ofreciéndole un espejo a su compañera. Esta observa su postura reflejada, percibe las tensiones, aquello que le parece incómodo en esta postura (un hombro más bajo, la cabeza hacia un lado, las rodillas tías, etc.) y va modificando ¡postura de la otra de una manera más cómoda, más en el eje... y al finalizar la mira y asume ella misma esta postura corregida.

En estos ejercicios ambas están atentas a sus sensaciones, tanto corporales como emocionales.

Comentan muchas veces lo incómodo que fue la "nueva" postura, por mucho que era más adecuada, facilitaba repartir el peso, estar en el eje, aliviar tensiones. Surgen las resistencias al cambio; los patrones habituales, por poco cómodos o sanos que sean, en algún momento fueron adoptados como la mejor manera de pararse en el mundo, ayudaron a sobrevivir, a enfrentarse a la violencia, etc. Quizás hoy día no se necesita andar siempre a la defensiva o dispuesta para el ataque (y expresar eso corporalmente), pero al modificarlo me hace vulnerable. Para algunas resulta cómodo, atractivo para seguir explorando las emociones, las situaciones que llevaron a asumir determinadas posturas, a ensayar otras posturas corporales de acuerdo con sus nuevas intuiciones y pensamientos.

En este proceso se reflexiona también acerca de la complejidad del cambio:

"Nosotras no podemos pedir a los otros que cambien y asuman ciertas cosas si el cambio no se produce en nosotras... Entiendo la política como la manera de relacionarse humanamente; este trabajo me sirve mucho ya que tengo que estar atenta a que las personas tengan espacio para sus cosas personales.

Eso es un trabajo político de frentón, lo muerdo no va a cambiar si no cambian las relaciones en lo cotidiano".

* Relaciones de poder

El tema del poder representa un importante nudo para las mujeres; por su condición de género, en el contexto de sociedades y culturas machistas, con tradiciones dictatoriales e iglesias que representan relaciones autoritarias y jerárquicas y predicán a un Dios que es todo poder. La consecuencia es que muchas mujeres interpretan el poder como algo que no les pertenece, afirman que no tienen poder (y que tampoco lo quieren, porque es "malo"). Al mismo tiempo hablamos entre mujeres del empoderamiento, muchos de nuestros trabajos apuntan a que las mujeres reconozcan y ejerzan su poder.

Todas nuestras relaciones, que siempre son relaciones de poder, las aprendemos e internalizamos en contextos emocionales y afectivos; desde ahí surgen imágenes, interpretaciones, mitos, símbolos, maneras de acercarnos y entender el mundo. ¿Podríamos acercarnos a las relaciones de poder vivenciándolas/evocando su presencia y resonancias en nuestros cuerpos?

Esa fue la propuesta durante la / *Escuela de Espiritualidad*) *Ética Ecofeminista* con el tema "Mitos y Poderes"⁸. A través de una serie de ejercicios que gradualmente pasaron de lo individual al trabajo con una pareja, a lo grupal y lo colectivo, con la intención de contactar cada vez un sentido diferente de poder, de detectar las huellas que de estas relaciones han quedado en nuestros cuerpos y reflexionar sobre ellas.

Cada mujer busca su lugar de poder dentro del jardín, explora posturas, *sensación que se traduce en una potente conexión con el suelo, el cuerpo se pega, vibra en una intimidad y expansión profunda*. De ahí trabajan en parejas, sosteniendo una a otra alternadamente, *ser grande, contenedora, poderosa, sentirse dependiente, acogida, amenazada*; ambas midiendo fuerza,

Ute Seibert, *Mujeres configurando espacios*, p. 49.

Realizada en Chile en enero del 2000; ver *Con-spirando* N°. 32, especialmente Luz María Villarroel, **Mito** y poder; de ahí las citas.

empujándonos una a otra, *resistir y ceder...*; dejándose guiar una por otra, con los ojos cerrados por el espacio, y luego acoger dentro de un círculo a una persona que se deja caer y enviada hacia otro costado, cuerpos que viven esta experiencia *con entrega, resistencia, confianza en el cuidado de sus pares, tensión y miedo, control del cuerpo*. Terminan la experiencia con una danza en espiral que se va cerrando cada vez más, acercándose las mujeres y apoyando la cabeza sobre el hombro de la compañera, un movimiento-fusión.

Cada uno de estos ejercicios, movimientos y relaciones evoca diferentes sensaciones, memorias de relaciones de poder. A partir de este registro en el cuerpo podemos revisar los diferentes tipos de poder: poder jerárquico (poder sobre), poder desde adentro y poder-con. Cada persona detecta cuáles son sus posturas de poder en diferentes ámbitos de la vida cotidiana. La afirmación inicial, más bien estereotipada, de que las mujeres no tenemos poder... cede espacio a miradas más diferenciadas y reflexiones sobre nuestras relaciones de poder en la vida cotidiana.

Este trabajo se abre también a un análisis de nuestras imágenes de Dios. ¿Cómo se ha ido modificando a partir de los procesos de toma de consciencia y del empoderamiento que las mujeres han vivido? Nos acercamos a eso a través del dibujo -como un recurso metodológico más conectado con el hemisferio derecho- que permite un acercamiento más intuitivo, menos "pensado" o intencionado. Con trazos sencillos y colores simbolizan las imágenes de Dios/lo sagrado en la niñez y la vida adulta.

Las imágenes muestran un desplazamiento del *Dios del cuco* de la niñez (simbolizado por el ojo en el triángulo, la correa, la mirada desde arriba, Jesús con la corona de espinas) hacia círculos de mujeres diversas, amigas, una espiral de múltiples colores, el pan compartido, imágenes de la naturaleza. Los testimonios relatan el cambio de un dios lejano al que había que tener miedo al igual que a los padres, que todo lo miraba y sabía, hacia un Dios cercano amigo/a que está dentro de cada una, y está allí porque la persona lo escogió .

⁹ Ver Verónica Cordero/Ute Seibert, Entre búsquedas y pertenencias. Mujeres y espiritualidad. Informe de investigación. Santiago, 1999.

* Cuerpo y palabra

Luego de estos ejercicios en los grupos siempre conversamos. A veces después de un trabajo individual, en grupos pequeños y luego en un espacio común.

Palabras encarnadas en los cuerpos -como los mensajes que afirman la negación-, el menor valor y el pecado pueden ser dichas, reconociendo cómo han moldeado los cuerpos, cuál ha sido su fuerza de deformación. Es posible reconocer las huellas que estas palabras han dejado en los cuerpos, las múltiples maneras en que han truncado el despliegue de la vida. Surge el dolor, la rabia y la pena por lo no o lo mal vivido. Pero también se pueden reconocer en estos diálogos los lugares de las alegrías, las caricias, la fuerza, la creatividad y el placer. Aparece el cuerpo como lugar que guarda las memorias de las heridas, produce tensiones y enfermedades, y a la vez hay un cuerpo capaz de transformarse y de sanar. Lugares desde donde una se siente querida, puede afirmarse, es bella y buena; una autoestima y valoración que permiten también una mirada diferente a las demás mujeres, las/os hijas/os y que abre a transformar las relaciones con los demás.

En la confrontación con otras, las propias experiencias se relativizan, se ponen en contextos, pueden ser comprendidas y cuestionadas; a la vez se pueden constituir en interrogantes de certezas, mitos y verdades de los cuerpos sociales, teológicos, ideológicos. El espacio grupal permite los reordenamientos y el aprendizaje.

Las celebraciones o rituales constituyen otro paso importante, donde es posible conjugar diversos lenguajes simbólicos, como la música, la danza, colores, objetos, gestos y posturas a fin de confirmar o sellar un aprendizaje y celebrar un momento especial en el proceso de (trans)formación.

Desde ahí se despliega un movimiento/una reflexión constante como en una espiral; aparece la necesidad de crear espacios para otros cuerpos, otras mujeres, los/as jóvenes, los/as niños/as. Y aunque no es nuevo que las mujeres se comprometen para resolver los problemas que las rodean, sin embargo parece

que hoy el "deber ser" tiene menos fuerza y llega a ser reemplazado por una entrega porque lo bueno (los descubrimientos, las liberaciones, las nuevas herramientas y visiones) necesita ser compartido, y abre a un proceso de nuevos caminos compartidos, revisiones y proyectos.

Ponerle cuerpo a la teología

Las mujeres somos cuerpo y tradicionalmente en nuestra cultura y religión se nos concede más corporalidad que a los hombres: Las vivencias de la menstruación, los embarazos y los partos llevaron a atribuirle al cuerpo de la mujer una mayor cercanía a la naturaleza, mientras a los hombres se les ha identificado con la mente y la cultura; visión dualista que separa y descalifica los cuerpos con relación a la mente, y los cuerpos femeninos con relación a los masculinos.

En la cultura cristiana occidental el cuerpo de la mujer como cuerpo sexuado ha sido visto frecuentemente como el cuerpo del pecado; como señala Ivone Gebara:

"El cuerpo de la mujer es el lugar privilegiado para simbolizar el enigma de la sexualidad humana. El cuerpo de la mujer, lugar de placer difuso, de útero oscuro, de sangre de vida, de las secreciones, de larga espera gestadora de vida, lugar de prisión y de libertad, lugar de resurrección. Este cuerpo es privilegiadamente el símbolo del misterio de la vida, del enigma de la sexualidad humana. Desafía cualquier principio preestablecido, cualquier teoría que desea ser única o absoluta.

Una figura mítica a-simbólica en este contexto es Eva, 'la madre de todo lo viviente': El útero oscuro, primer espacio de vida en conjunto, la profundidad de la tierra fértil, las grandes aguas, o la leche que alimenta, o la sangre que corre, o el regazo que acoge y protege, seduce y asusta al mismo tiempo ""

En la historia del cristianismo esta ambivalencia frente al cuerpo ha llevado a teo-políticas del cuerpo, donde los cuerpos

¹⁰ Gebara, Ivone: **As incomodas filhas de Eva na Igreja da América Latina**, Ed. Paulinas, Sao Paulo, 1990, citada en **Con-spirando** N.º. 33, pp. 40/1.

parecen tener presencia como cuerpos de servicio, cuerpos para los demás, para el Señor, cuerpos negados o sacrificados, y muy escasas veces como cuerpos habitados con placer.

En el caso de las mujeres el disciplinamiento del cuerpo -con justificación teológica- ha sido constante, llegando al extremo en la persecución de millones de mujeres como brujas. Hoy no se dan estos extremos, sin embargo las políticas acerca de la sexualidad humana que actualmente imponen los representantes del Vaticano en las Conferencias internacionales y a nivel nacional siguen promoviendo una teología del sometimiento de los cuerpos de mujeres, hombres, jóvenes y niñas/os a una teología dogmática con verdades absolutas.

El trabajo relatado se realiza a partir del cuerpo y en la dialéctica entre cuerpo y palabra en el contexto de espacios grupales. La capacidad de observar(se), de percibir y de reconocer las propias sensaciones como válidas abren nuevas posibilidades. Los espacios grupales favorecen el proceso de escuchar y compartir, confrontar y reflexionar -y con eso la posibilidad de flexibilizar los estereotipos y permitir nuevos movimientos. Aparece en este proceso la riqueza de la diversidad y la posibilidad de una mayor integración. Surgen palabras propias enraizadas en las experiencias de vida, palabras capaces de desconstruir la teología patriarcal y las relaciones de violencia.

Palabras que habitan los cuerpos y hacen habitables los espacios, palabras que contribuyen a desarrollar teologías que reflejen la diversidad y contradicción, la belleza y la vulnerabilidad de los cuerpos humanos, y de todos los cuerpos vivientes. Teologías que puedan tomar en cuenta la relación entre la represión del cuerpo, la depresión y ausencia de fe por un lado y la fe, el placer y la energía de vida por el otro, entendiendo el cuerpo no como objeto de la teología, sino como su fuente e inspiración.

Bibliografía:

Heyward, Isabel Cárter, **Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung.** Kreuz Verlag, Stuttgart, 1984.

Kesselman, Susana, **El pensamiento corporal,** Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 1989.

Kesselman, Susana/Volosín, Susana, **Diálogos sobre lo corporal. Cartas España-Argentina,** 1986, 1991, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 1993.

Matoso, Elina, **El cuerpo como territorio escénico,** Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 1992.

Navarro, Mercedes (Ed.), **Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética,** Verbo Divino, Estella, 1996.

Ress, Mary Judith/Seibert, Ute/Sjorup, Lene, **Del Cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista,** Sello Azul, Santiago, 1994.

Seibert, Ute, **Mujeres configurando espacios,** El Programa desde la Mujer del Centro Ecueménico Diego de Medellín 1983-1993, Santiago, 1994

Seibert, Ute/Cordero, Verónica, **Entre búsquedas y pertenencias. Mujeres y espiritualidad.** Informe de Investigación, Santiago, Nov. 1999.

Sjorup, Lene, **Religión, nationalism and the resistance of women living in poverty in Pinochet's Chile,** manuscrito, Copenhagen, 1998.

LO MASCULINO EN EL HORIZONTE DEL NUEVO PARADIGMA CIVILIZACIONAL

Leonardo Boff

La crisis de lo masculino va íntimamente ligada al paradigma dominante de la cultura que desde el neolítico es hegemonizada precisamente por los hombres. ¿Qué propósito se esconde tras todo este inmenso proceso civilizatorio que alcanza en nuestros tiempos una de sus cumbres?

Se esconde la figura del Adán bíblico que se siente llamado a dominar la Tierra y todo cuanto ella contiene: las aves del cielo y los peces del mar. Se oculta la figura mitológica de Prometeo que, al conquistar el fuego, se constituyó en señor sobre la naturaleza y sobre la mujer.

La voluntad de poder y dominación es el proyecto antropológico hegemónico desde el neolítico. Sujetar la tierra, aprovecharse de sus recursos, conquistar otros pueblos y someterlos para construir la prosperidad humana: he aquí el sueño mayor que movilizó desde siempre a aquella porción de la humanidad que siempre buscó ser la detentadora de los medios de poder, del tener y del saber y a partir de esa instancia de poder subordinar a los otros y conducir la historia, o sea, los hombres.

1.- El paradigma patriarcal del poder-dominación

El proyecto de poder-dominación alcanzó su máxima expresión a partir del siglo XVI, con la modernidad, como lo vio Nietzsche con clarividencia. A partir de esa época empezó a ser estructurada la máquina mercantilista e industrial. Ya se habían construido las bases filosóficas para dicha empresa a través del pensamiento de los padres fundadores del canon universal: Descartes, Bacon, Copérnico y Newton. Rene Descartes, por ejemplo, enseñaba que el ser humano debe ser "el maestro y el dueño de la naturaleza". Y Francis Bacon, el padre del método científico, veía el laboratorio como una cámara de torturas de la Inquisición. Se debe forzar, obligar, torturar la naturaleza -escribía- hasta que entregue todos sus secretos. El fue el autor de la expresión "saber es poder". Y el poder era entendido como capacidad de dominar.

Aquí se radicalizó el antropocentrismo: la dominación total de la naturaleza por el ser humano. Se confirma el patriarcalismo, pues el proyecto de dominación fue pensado e implantado por el hombre marginando a la mujer e identificándola con la naturaleza. Una y otra, a su entender, deben ser sometidas por el hombre-macho. El antropocentrismo se revela, pues, como androcentrismo.

Esta base filosófica estuvo unida a la base científica. Galileo, Copérnico y Newton proporcionaron la nueva imagen del mundo fundada en la matemática, en la física y en la astronomía heliocéntrica. La unión de la teoría con la práctica originó la cosmología llamada moderna.

Esta cosmología posee las siguientes características: es materialista y mecánica; es lineal y determinista; es dualista y reduccionista; es atomística y compartimentada. El universo, según esta percepción del mundo (cosmología), está compuesto de materia, esencialmente estática e inerte. El funciona como una máquina que existe desde siempre. Las leyes son deterministas y permiten una descripción matemática exacta de todos los fenómenos. La lógica es lineal, pues a cada efecto la antecede su causa

correspondiente. Toda la complejidad de la realidad es reducida a sus elementos más simples. Es reduccionista porque reduce la capacidad de conocimiento de los seres humanos solamente al enfoque científico y reduce la capacidad de la naturaleza de regenerarse creativamente, al someterla a la manipulación técnica. Ve todos los sistemas compuestos por los mismos elementos básicos (los átomos indivisibles e inertes), discretos, yuxtapuestos, sin ninguna relación de unos con otros, y cuyos procesos son todos mecánicos. Es dualista porque separa materia y espíritu, hombre y mujer, religión y vida, economía y política, dios y mundo. El espíritu queda ignorado o reducido a la esfera de lo privado. Lo que cuenta es la materia, despojada de cualquier irradiación y propuesta, entregada al proyecto de desarrollo querido por el ser humano.

Se ha dicho que los efectos sobre la mente humana de esta visión reduccionista corresponde a una verdadera lobotomía: nos volvió cerrados a las maravillas de la naturaleza e insensibles de cara a la reverencia que el universo provoca naturalmente. Nos dejó desencantados. ¿Habría peor cosa que perder la magia, el brillo, la irradiación de la vida, de las personas, de las cosas y del universo?

En términos sociales, la voluntad de poder se concretó como voluntad obsesiva y desmesurada de enriquecerse, de conquistar nuevas tierras y de subyugar a otros pueblos. Tal propósito se tradujo en colonialismo, en imperialismo y en la imposición de una monocultura material. Se aplicó a la sociedad lo que Darwim enseñó acerca de la evolución de las especies y de la selección natural: sólo sobrevive el más fuerte. Lo cual significa que las clases tenidas por más débiles y los pueblos considerados menos desarrollados deben quedar subordinados a los dichos más fuertes. Estos asumieron, efectivamente, la función de mostrarles su lugar de subordinados y de conducirlos a él. Generalmente utilizando la violencia, mucha violencia.

2.- La emergencia del nuevo paradigma de la re-ligación

Ya desde comienzos de este siglo, este paradigma comenzó, teóricamente, a ser erosionado por la física cuántica, por la teoría de la relatividad, por la nueva biología, por la ecología y por la filosofía crítica. Ya entonces estaba surgiendo un nuevo paradigma. Que tiene un carácter holístico, sistémico, inclusivo, pan-relacional y espiritual. Entiende el universo no como una cosa o yuxtaposición de cosas y objetos, sino como un modo de ser de todas las cosas, relacionando todo con todo, en todas las direcciones, generando una inmensa solidaridad cósmica. Cada ser depende del otro, sustenta al otro, participa del desarrollo del otro, participando de un mismo origen, de una misma aventura y de un mismo destino común.

El Universo (desde las energías más primitivas y las partículas más elementales hasta la mente humana) constituye una comunidad de sujetos pues todos sus componentes, el mismo universo como un todo orgánico, están caracterizados por lo que constituye un sujeto: la historicidad, la interioridad y la intencionalidad. Está inserto en un inmenso proceso evolutivo de un orden riquísimo que se manifiesta de muchas formas, bien como materia y energía, bien como información y complejidad, bien como conciencia e interioridad.

Al contrario de ser un universo atomístico, compuesto de partículas discretas, universo cuya complejidad debe ser desmenuzada en componentes menores y más simples, ahora este universo es considerado como un todo relacional, inter-retroconectado con todo y mayor que la suma de sus partes. La naturaleza de la materia, cuando es analizada con mayor profundidad, no aparece como estática y muerta, sino como una agitación de energías y de relaciones en todas direcciones. La Tierra ya no es vista como un conglomerado de materia inerte (los continentes) y agua (los océanos) sino como un superorganismo vivo articulando todos los elementos: las rocas, la atmósfera, los seres vivos y la conciencia en un todo orgánico, dinámico, irradiante y lleno de propósito, parte de un todo aún mayor que nos incluye: el universo en cosmogénesis y en expansión.

Esta visión proporciona la base para una nueva esperanza, para una sabiduría más alta y para un proyecto civilizacional alternativo. Ella nos permite pasar del sentimiento de pérdida y de amenaza, que la escena actual nos provoca, al sentimiento de pertenencia, de promesa y de un futuro mejor.

Tres éxitos articulan esta cosmología naciente: la sustentabilidad ecológica de la Tierra y de las sociedades, basada en una nueva alianza de fraternidad/sororidad para con la naturaleza y entre los seres humanos; la diversidad biológica y cultural, fundada en la preservación y en el respeto a todas las diferencias y en la acogida y en el desarrollo de todas las culturas; la participación y la comunión en las relaciones sociales y en las formas de gobierno, inspiradas en la democracia entendida como valor universal a ser vivido en todas las instancias (familia, escuelas, sindicatos, iglesias, movimientos de base y estado) y con todo el pueblo.

Sin embargo este nuevo paradigma no es hegemónico. Perdura ampliamente todavía el de la modernidad, atomístico, mecánico, determinístico y dualista, a pesar de su refutación teórica y práctica. Perdura porque es funcional para los propósitos de las clases dominantes. Ellas mantienen al pueblo e incluso a las personas bien instruidas en la ignorancia acerca de la nueva visión del mundo. Continúan imponiendo un sistema global cuyo mayor fruto es la dominación, la mundial y cortoplacista.

Pero la crisis ecológica confiere actualidad y vigor al nuevo paradigma. El es subversivo respecto al orden vigente. Necesitamos una nueva revolución, una revolución civilizacional. Que será de naturaleza diversa a las nacidas a partir de la revolución del neolítico. Tendrá por base e inspiración la nueva cosmología de la religación, de la sinergia, de la lógica de la complejidad, de la pan-relacionalidad.

Mas para ello hemos de cambiar nuestra forma de pensar, de sentir y de actuar. Debemos tener más sabiduría que poder, más humildad que arrogancia, más voluntad de sinergia que de autoafirmación, más deseo de decir nosotros que yo, más capacidad de integración entre el principio masculino y el principio

femenino que de perpetuar la dominación de los sexos. Gracias a estas actitudes los seres humanos podremos salvarnos y salvar nuestro bello y radiante planeta.

Abrazamos la idea de que estamos en crisis de parto, asistiendo al nacimiento de un nuevo tipo de hominización, su carácter planetario, rumbo a una única sociedad mundial, constituyendo la noosfera soñada por Teilhard de Chardin ya en los años 30: la humanidad, finalmente, descubriéndose como una especie, como familia, con una sola mente, con un solo corazón, convergiendo en la diversidad de culturas, de visiones del mundo y de desciframiento del misterio del ser humano y del universo.

Rechazamos la idea de que los 4.5 billones de años de formación de la Tierra tengan que servir para su destrucción. Las crisis y el sufrimiento preanuncian un hermoso amanecer, que nadie podrá detener. Una nueva revolución civilizacional está por nacer y ya da sus primeros vagidos. De una época de cambio pasamos a un cambio de época.

3.- El rescate del principio femenino

El poder es una de las características fundamentales de lo masculino en el hombre y en la mujer. Su forma de dominación representa una patología. Por eso nuestra civilización estigmatizada por la dominación en casi todas las áreas representa la inflación de lo masculino, del patriarcalismo y del machismo. El tipo de ciencia que practicamos y el tipo de desarrollo que llevamos a cabo, ambos reduccionistas, fragmentados y excluyentes de la naturaleza y de la mujer, son productos del patriarcado. De este modo el poder-dominación no deshumanizó sólo a los hombres, sino también a las mujeres. Los hombres recalcaron su dimensión de '*anima*' y no permitieron que las mujeres realizasen su dimensión de '*animus*'.

Debido a este error queda claro que la cuestión de lo masculino en nuestros días es lo femenino, negado, reprimido o no integrado. Para ser plenamente humano el hombre necesita reanimar en él su aspecto femenino y reeducar su aspecto masculino.

Sólo entonces podrán ambos, hombre y mujer, entretejer relaciones civilizatorias, humanitarias y realizadoras del misterio humano femenino-masculino.

La gran tarea civilizacional, quizás la más urgente en este tiempo, consiste en el rescate del principio femenino. Hago hincapié en que no hablo de categoría femenino/masculino, sino de principio femenino/masculino. Me aparto decididamente de la ideología de género, sexista, basada en el sexo biológico, que construye social y culturalmente las categorías de lo masculino y de lo femenino de forma dualista y excluyente. Que distribuye los papeles, los valores y antivalores: la creatividad, la actividad y la violencia atribuidos a lo masculino, y la pasividad, la receptividad y la no-violencia a lo femenino.

Es necesario rebasar esta visión excluyente y entender la sexualidad en un nivel ontológico, no como algo que el ser humano tiene, sino como algo que él es. Lo masculino no dice relación solamente al hombre, sino también a la mujer. Lo femenino no adquiere cuerpo sólo en la mujer, sino también en el hombre. Es el principio de vida, de creatividad, de receptividad, de ternura, de interioridad y de espiritualidad en la naturaleza, en el hombre y en la mujer. Por tanto se trata de un principio inclusivo y original que entra en la constitución de la realidad.

El rescate del principio femenino junto con el masculino propicia una nueva forma de humanidad al trascender las distorsiones en la relación hombre-mujer y al rebasar el sexo biológico de pertenencia. Significa no sólo liberación de los humanos, especialmente de la mujer, sino también de la naturaleza y de las culturas no estructuradas en torno al eje poder-desarrollo acelerado, equiparadas a lo frágil y débil, por tanto a lo femenino cultural.

La recuperación del principio femenino permite un proceso de liberación más integral y verdaderamente inclusivo, porque parte del femenino oprimido. El oprimido tiene un privilegio histórico y epistemológico por el hecho de poseer una percepción más alta que incluye al opresor en cuanto ser humano. El opresor excluye al oprimido, dado que lo considera una cosa o un ser humano menor, subordinado, dependiente. La liberación debe co-

menzar por el oprimido para terminar con el opresor. Sólo entonces ambos se encontrarán sobre el mismo lugar común, como humanos, construyendo juntos en igualdad y en la diferencia la sociedad y la historia.

La inclusión del principio femenino obligará a toda la cultura masculinizante a cuestionar su paradigma fundacional, que, como vimos, radica en el poder-dominación, hoy en crisis. El pensamiento de la crisis, al interior del mismo paradigma, no puede aportar soluciones. El veneno que mata no puede servir como remedio que cura. Los únicos que pueden ofrecer algo alternativo y terapéutico son quienes fueron considerados incapaces de pensar, por no ser, como alegan, suficientemente racionales y productivos. Ahora bien, quienes pretendían aportar las luces (el iluminismo), quienes propugnaban difundir la razón, la ciencia y la técnica por todos los rincones nos están conduciendo por el camino de los dinosaurios, a la destrucción y a la desaparición.

El principio femenino es sanador y liberador, pues se mueve en otro paradigma y actúa en otro tipo de lógica. Su paradigma básico es la vida y no el poder, el respeto y la veneración por la vida y no la agresión y la dominación. La lógica de la vida no es la reducción y el aislamiento, arrancando a los seres de su medio real y analizándolos en sí mismos o manipulando células, genes y microorganismos fuera de su ecosistema. La lógica de la vida es la complejidad, es la red de interacciones en todas las direcciones y en todos los sentidos, es la sinergia y la pan-relacionalidad.

Pero lo femenino consiste en la capacidad de vivir lo complejo, de elaborar síntesis, de cultivar el encantamiento del universo, de cuidar la vida, de venerar el misterio de la persona, de elaborar un desarrollo con la naturaleza y no contra ella, de alimentar el *esprit definesse* (la razón emocional y simbólica) para contrabalancear el *esprit de géometrie* (la razón instrumental y calculadora).

Lo femenino obedece a la lógica de lo complejo y por lo tanto es naturalmente inclusivo. Representa el único camino ac-

tual para la humanidad, para un planeta sustentable y para la convivencia pacífica y solidaria entre el Norte y el Sur.

La introducción del principio femenino representa un desafío al paradigma machista cuyo desarrollo y práctica científico-técnica implicó el dominio, la destrucción, la violencia, la expropiación y marginación de la mujer y de la naturaleza, hoy considerados superfluos. El principio femenino propicia una economía política de la vida, devuelve su importancia a la naturaleza, rescata el sentido de la Tierra como Gran Madre, superorganismo vivo, *Gaya* y *Pachamama*. El se transforma en un camino no violento de interpretación y de transformación del mundo, en un refuerzo de todos los procesos sinérgicos que respetan la diversidad y que buscan en ella convergencias que interesan a todos, el bien común humano y socio-cósmico.

El hombre que evoca en sí e integra su dimensión de 'ánima', junto a su vigor incorpora la ternura, junto al trabajo crea espacio para la gratuidad, junto a la razón asocia la emoción, junto al *logos* se abre al *pathos* y al *eras*. Emerge más humano, relacional y liberado, en fin más libre de las redes que lo deshumanizaban y que deshumanizan a la mujer y a la naturaleza. Ahora, diferentes y juntos, pueden construir lo humano de forma más dialéctica, tensa, dinámica, abierta a nuevas y sorprendentes síntesis.

4.- Arquetipos de la integración masculino/femenino

No bastan las ideas. Hace falta presentar símbolos reales y arquetipos evocadores que hayan vivido existencialmente la relación paradigmática de lo femenino con lo masculino. Cada cultura posee sus figuras representativas y ejemplares a partir de las cuales cada uno se refleja y se siente motivado a realizar su mito personal. En nuestra cultura occidental tenemos dos figuras que se han transformado en arquetipos de gran irradiación, pues son arquetipos de integración y de síntesis: Jesús de Nazaret y Francisco de Asís.

En Jesús notamos la convivencia fascinante de la ternura y el vigor. Si por una parte posee la determinación de los profetas al denunciar la manipulación de lo religioso y de la imagen de Dios, por otra parte muestra una ternura propia de lo femenino y de lo materno para con los niños, los enfermos, los desgraciados y los marginados. Contrariamente a los hábitos culturales del tiempo, deja que algunas mujeres le sigan como discípulas, mantiene una tierna amistad con Marta y María y una libertad escandalosa para con la pecadora pública María Magdalena, al permitirle que haga el rito erótico de ungirle los pies con perfume y secárselos con sus cabellos. La imagen que nos revela de Dios, Abba, en el lenguaje infantil de la cultura aramea, "mi querido papito", muestra trazos claros de madre por la incommensurable misericordia e ilimitada bondad al dar "el sol y la lluvia a buenos y malos, a justos y pecadores".

Francisco de Asís (1182-1226), llamado "el primero después del Único" y "el último cristiano", en su seguimiento de Cristo vivió una rara integración de lo femenino y lo masculino. Nunca antes en Occidente se había visto tanta conmoción ante la naturaleza y ante todos los elementos, tratándolos como hermanos y hermanas. Mantuvo con Clara de Asís una relación de profundo amor que se transfiguraba por el ágape, pero sin perder su densidad de afecto y de eros. Entendía la función de coordinación en la comunidad como un ejercicio de maternidad, hasta el punto de rogar a sus seguidores a ser madres unos para otros, en el cuidado de todas sus necesidades. Y el tema más difícil de ser integrado en el proceso del individuo -el de la muerte- fue integrado genialmente por él, invocando a la muerte como hermana y al querer morir cantando.

Tanto Jesús de Nazaret como Francisco de Asís son arquetipos de nuestro inconsciente colectivo. Como tales, ellos pueden ser evocados y adquirir encarnaciones actuales frente a la crisis de los paradigmas y de nuestra alianza para con la Tierra. Pueden ser inspiradores de alternativas bienhechoras para toda la humanidad.

Podemos identificar en nuestra cultura brasileña figuras que adquirieron significado universal y de ese modo asumieron la

función de arquetipo, o que evocaron en nosotros el arquetipo de la integración. Seguro que uno de ellos es Chico Mendes (asesinado en 1988), el mártir de los pueblos de la selva y de la ecología. Vivía integrado como nadie en la selva amazónica y al mismo tiempo entregado a la formación de sindicatos combativos y de resistencia frente a la devastación de la biodiversidad de las regiones amazónicas. Era atrevido como un profeta y tierno como una madre, una figura de gran dulzura que irradiaba serenidad y paz.

En el campo religioso cabe presentar la figura de Dom Helder Cámara, el mayor profeta del Tercer Mundo. Figura frágil y combatida que irradiaba una ternura y benevolencia contagiantes. Y al mismo tiempo, cuando erguía su mano en ristre contra las injusticias contra los condenados de la Tierra, mostraba un vigor inusitado.

En América Latina adquirieron relevancia mundial las figuras del Che Guevara (1928-1968) y José Martí (1853-1895). Guevara representa al revolucionario absoluto, totalmente entregado a la causa de la liberación de los oprimidos, con todo el empeño que tal misión conlleva. Y al mismo tiempo podía sinceramente vivir y testimoniar: "hay que endurecerse pero sin perder nunca la ternura". José Martí es uno de los mayores genios latinoamericanos, poeta, escritor, pedagogo, pensador de "nuestra América", estratega y luchador por la libertad de Cuba y de la Patria Grande, que murió con las armas en la mano. Y al mismo tiempo sus poemas, su figura y su producción intelectual revelan una dulzura y un encanto sólo posibles para quien realizó en alto grado la integración de lo masculino y de lo femenino en su proceso de personalización.

Todos éstos y tantos otros constituyen referencias excelentes de la realización del sueño de la síntesis siempre ansiada y raramente realizada, pero posible y realizable. Sus vidas revelan la posibilidad de la anticipación de lo utópico en las condiciones y límites del tiempo histórico. Por eso se transformaron en arquetipos de la transformación y de la síntesis.

El hombre-varón es llamado a visitar su *ánima* y junto con el *animus* construir una historia de integración, de pan-relacionalidad y de sinergia. No se definirá ya por su condición sexual (casado, soltero, divorciado, heterosexual, homosexual, bisexual, etc.) sino por las características de la personalidad, femenina/masculina, solidaria, cooperativa, antiautoritaria y abierta a nuevas síntesis. Sentirse un ser espiritual, capaz de dialogar con su yo profundo y escuchar aquel mensaje que viene de allá, captar la Palabra reveladora que se expresa en mil ecos en las culturas y en las tradiciones espirituales y religiosas de la humanidad.

Integrado en la diversidad masculino/femenino, podrá irradiar una vida con más inocencia (= el poder no destructivo), con menos conflictos lacerantes y con más posibilidades de ser feliz, en la medida en que eso sea posible, pues su proyecto es infinito, asociado al destino del Planeta y del universo entero.

Algunas referencias bibliográficas:

Biehl, J.G.: **De igual para igual**. Petrópolis, 1987

Boff, L.: **The Maternal Face of God. The Feminine and its Religious Expressions**. Harper&Row, San Francisco, 1987

Boff, L.: **O feminino e o Espírito Santo**. Petrópolis, 1987

Nolasco, S.: **A deconstrucao do masculino**. Rio, 1995

Varios: **Homem e mulher, una relacao en mudanza**. Centro Cultural Banco do Brasil. Rio, 1995

(Traducción de José Luis Burguet)

CON LAS LAMPARAS ENCENDIDAS Y EL DELANTAL PUESTO

Mujer, servicio y autoridad en la Iglesia

Geraldina Céspedes

Hago esta reflexión desde un rincón concreto, como quien está echando una mirada situada desde una ventana concreta: El Limón, Zona 18, un barrio marginado de las afueras de Guatemala, con el que nuestra comunidad de Misioneras Dominicanas comparte la vida cotidiana con sus alegrías, su humor, su inseguridad, sus balaceras nocturnas, su violencia, sus sueños, su sencillez, su capacidad de compartir, sus salidas sorprendentes. Un barrio en el que, como en otras colonias marginales de Guatemala, la mayoría son mujeres y jóvenes. Estos son dos rasgos que al mezclarse parecen hablarnos de esperanza, de búsqueda, de sueños, de un futuro distinto como pueblo y como Iglesia. Quizá esa esperanza no sea tan grande, pero hay un germen, hay unas señales que nos dicen que el futuro de nuestra sociedad y de nuestra Iglesia puede ser distinto, y parece que ese futuro pasa por las manos de las mujeres y las jóvenes generaciones.

Precisamente quisiera hacer una reflexión a partir de la vida de las mujeres que compartimos estos espacios y lugares donde la vida muchas veces es tan dura, pero tan llena de gratas sorpresas y de signos de vida. Es una reflexión desde la óptica de quienes soñamos con una Iglesia diferente que sea un poco más una señal clara del Reino y en la que todos y todas podamos ejercer con alegría y sin barreras el derecho a servir; una Iglesia en la que podamos vivir la libertad, entendida ésta como que nada nos obstaculice para dedicarnos a cualquier servicio al cual nos sintamos llamados.

De los sujetos ignorados a los sujetos emergentes

Estamos asistiendo a un cambio importantísimo en el que un aspecto de hondo significado lo constituye el paso de sujetos ignorados a sujetos emergentes. Esto es significativo, dice mucho, pues nos habla de sectores que siempre han sido sujetos, pero que por muchos siglos nosotros hemos ignorado en cuanto sujetos teológicos, sujetos eclesiales y sujetos sociales. Dentro de los sujetos emergentes encontramos que son tres los que en este momento están marcando el quehacer teológico y están haciendo nuevos planteamientos a la pastoral de la Iglesia: las mujeres, los/as indígenas y los/as negros/as. Y todavía quedan como ignorados otros sujetos, como lo son los jóvenes. En este artículo no podemos tratar todos estos sujetos. Así que nos referiremos a la mujer marginada y a su estilo de pasar de sujeto ignorado a sujeto reconocido, sobre todo reconocido por los más pobres y excluidos y por quienes han optado por ellos y ellas. También, en un segundo momento, vamos a acercarnos a la cuestión del servicio pastoral y los aspectos que es necesario replantear o revisar en orden a una práctica ministerial inclusiva dentro de la Iglesia.

La mujer que consultó a la comunidad

Siempre me ha impresionado el texto de 1 R 22, 1-20 en el que se consulta a la profetisa Juldá. Es a ella a quien hay que preguntarle qué sentido tiene el hallazgo del libro de la Ley. Es

interesante ver cómo estos cinco hombres, de parte del rey Josías, van a buscar el parecer y la interpretación de una mujer, una profetisa, para que descifre lo que Dios le está revelando al pueblo en el libro encontrado. Es a los sujetos ignorados, entre ellos a la mujer, a quien hoy la Iglesia tendría que preguntar el sentido que van teniendo los acontecimientos que vivimos, la llamada de los signos de los tiempos y qué tipo de Iglesia necesitamos para posibilitar la justicia para con los hombres y las mujeres empobrecidos.

Una mujer agarró a un hombre de un asentamiento tan pobre como en el que ella vivía aquí en la Zona 18. El hombre estaba robando en su casa. La mujer llamó a otras vecinas y, con la ayuda de éstas lo amarró. Se hizo un escándalo, llegaron otros vecinos. Algunos incitaron a conseguir gasolina para quemar a este hombre, tal como se estaba haciendo en otros lugares de Guatemala, donde los linchamientos ya eran frecuentes y la política de limpieza social estaba siendo aplicada descaradamente. La mujer detuvo la acción y dijo que ella iba a tomar la decisión, pero que no lo quemaran ni tampoco llamaran a la policía. Ahí estaba el hombre atado. A las dos de la tarde, la mujer lo vio desmayado por el hambre y le pasó una tortilla con frijol para que comiera. En la tarde la mujer llegó a la reunión de su pequeña comunidad y consultó a las otras mujeres de la comunidad sobre qué hacer. Fue así como entramos en una reflexión: qué haría Jesús, hay que corregirlo, pero no usar la violencia porque la violencia acarrea más violencia..., decían algunas. Fue así como toda la comunidad fue a hablar con el hombre y le prometió acompañarlo, ayudarlo para que no lo volviera a hacer y que si tenía alguna necesidad, la comunidad lo podía apoyar. Ese día, por la iniciativa de la mujer de consultar a la comunidad y por la reflexión y decisión de las demás mujeres, se salvó una vida y se rescató a un hermano.

Aparte de lo anecdótico del caso, este episodio nos lleva a reflexionar y a constatar la capacidad de la mujer para buscar salidas comunitarias ante los distintos problemas que se presentan en la vida diaria. Es un ministerio tan importante y decisivo en este duro momento que vivimos los pobres. Esta búsqueda de pequeñas salidas es, por lo general, un ministerio ejercido comunitariamente, en colectivo y para el bien de toda la comunidad.

Es esperanzador el constatar en los acontecimientos de la vida diaria cómo la fuerza creadora de la mujer sigue viva, a pesar de que en esta era geoeconómica la mujer siente con mayor crueldad los efectos nefastos del sistema neoliberal que intenta destruir su capacidad organizativa y creativa. Son las mujeres las que están tejiendo nuevas relaciones dentro de los hogares, dentro de la Iglesia y la sociedad. El sistema no puede con la fuerza y creatividad de las mujeres. Ciertamente, las golpea duramente y a veces las que se quedan solas y aisladas pierden el horizonte y son recuperadas por el sistema, pero la mayoría, las que buscan congregarse, unirse en algún tipo de organización, experimentan una fuerza misteriosa que las lleva a resistir y a intentar vivir un modelo alternativo de felicidad, una forma diferente de enfrentar lo que trae la vida cada día.

Lo nuevo siempre nace pequeño y desde abajo

Hay una serie de gestos y prácticas alternativas en nuestras áreas marginales protagonizadas por mujeres. Y esto es realizado por mujeres que sufren la marginación moral, la marginación social, la marginación sexual, la marginación de las mismas iglesias. Son prácticas sencillas que van contracorriente a lo que nos invitan los predicadores del sistema. Ellas nos recuerdan que lo nuevo siempre nace pequeño y nace desde abajo. Lo nuevo, lo alternativo, se parece a la plantita que nace o a la criatura que una mujer acaba de dar a luz. Ellos nacen pequeños, frágiles y por eso requieren de mucho cuidado y de tratarlos con delicadeza y ternura. Y sobre todo hay que saberlo descubrir, pues no todos ni todas saben verlo y creer en su significado y su fuerza escondida.

El sistema golpea duramente, pero no logra matar el humor de muchas mujeres que en nuestras reuniones comparten sus tragedias, se desahogan, enseñan sus cuerpos golpeados, sus espaldas llenas de moretones, expresan su rabia y su impotencia, pero también hay chistes, hay bromas, hay risas, hay palabras de ánimo y de esperanza para las compañeras. Esta capacidad de reírse a veces de la propia desgracia es uno de los aspectos más impresionantes que encontramos en las mujeres de nuestras colo-

nias. Hay gente que a veces tiene valor para reírse hasta del techo que se le está cayendo encima.

En las reuniones de las Comunidades Eclesiales de Base hay logros sencillos, pequeños. Nos alegramos de nuestros aprendizajes: una mujer que aprendió a vencer el miedo al varón, que superó el complejo de inferioridad y el machismo. El que alguien aprenda a hablar en público, el decir la propia palabra, el que alguien no tuvo miedo de ir a apoyar un reclamo justo, el participar en una marcha, en una protesta contra la impunidad, contra el alto costo de la vida, el participar en las caminatas recordando a nuestros y nuestras mártires... El que alguien vaya aprendiendo a educar a los niños y niñas en clave de igualdad, el que le enseñe a compartir y a no consumir los productos materiales, ideológicos y religiosos que hacen daño a nuestro cuerpo, a nuestro corazón y a nuestra cabeza...

Los logros que nosotras celebramos, de los que nos alegramos, son muy pequeños, diríamos que casi sin significado en medio de un sistema que valora lo grandioso, lo aparatoso, los grandes eventos, lo que se ve a simple vista, lo que tiene visibilidad. Lo nuestro se trata de cosas que no se ven a simple vista, hay que acercarse para poder verlo y poder sentirlo. Sólo quien se acerca al fuego logra calentarse. Para esto necesitamos acercarnos a la realidad del pobre, a la realidad de las mujeres pobres, a su estilo de percibir y de construir una sociedad y una Iglesia distinta.

Hoy más que nunca nos hace falta esa confianza en la fuerza de lo pequeño en medio de un sistema que nos hacer ver la convicción en la fuerza de los pequeños como un producto discontinuado. La única forma en que nosotros y nosotras podemos hacer frente al sistema es a través de lo pequeño. Siempre es bueno recordar cómo es que Dios nos salva: con medios sencillos, débiles y pobres. Siempre nos viene bien recordar el episodio de David y Goliat para recobrar la esperanza en estos momentos de tantos Goliats, pero también de tantos Davids que no son muy conocidos, que todavía están en el anonimato, están ocultos, trabajan y van construyendo un mundo distinto desde el lado oculto de este mundo, desde lo que aparentemente no es publicable ni

aparece en las pantallas ni en los diarios. El lugar de salvación resulta ser siempre el lugar desde donde sólo creemos que hay debilidad y desgracia. Pero no sólo desde el lugar, sino desde las personas ignoradas, especialmente las mujeres.

En la brecha del servicio incluyente

Hoy asistimos a un momento especial e importante marcado por un despertar irreversible de la conciencia femenina de la humanidad en hombres y mujeres. Crecen en cantidad y calidad las organizaciones de mujeres a todo nivel y desde distintos énfasis, todos ellos importantes y que es necesario articular. Pero siempre tenemos que revisarnos para que dichos movimientos no resulten siendo elitistas y las mujeres más pobres y marginadas sigan quedando en el anonimato, en su misma situación de esclavitud mientras un grupito selecto se prepara, se supera, viaja, come bien, reivindica sus derechos... En toda nuestra reivindicación de una comunidad de iguales, de búsqueda de nuevas relaciones de género, siempre hemos de tener presente el carácter inclusivo y la opción por los y las más pobres para que no se nos filtre por los poros ningún tipo de exclusión, que es un peligro que siempre acecha. A veces en los altos niveles se están discutiendo temas de vital importancia para el conjunto de las mujeres, pero las de los barrios más abandonados y marginados quedan al margen en cuanto actoras. No son tomadas en cuenta, ellas no participan en el diseño ni en la discusión de ciertos procesos que ciertamente van ayudando a la conquista de espacios para las mujeres. A veces ni siquiera conocen ciertas leyes que se han conquistado y que van a favor de la dignificación de la mujer. Parece que también con respecto a las mujeres se puede dar cierto tipo de exclusión y un poco de esa división que crece en nuestro mundo entre los que saben y los que no saben, quienes manejan la alta tecnología y quienes no tienen acceso a ella.

Por eso uno de los compromisos que tenemos hoy es la lucha para que en nuestro mundo desaparezca no sólo la frontera entre los que comen y entre los que no comen, sino también la frontera entre los que saben y los que no saben. Y esto último tiene aún más urgencia desde la realidad desde donde hablamos,

Guatemala, un país que ocupa el segundo lugar en analfabetismo en América Latina (con un 52% de analfabetas) y donde de cada 100 personas analfabetas 58 son mujeres y donde de cada 100 mujeres analfabetas 75 son indígenas¹. La combinación del factor género con el factor étnico hace todavía más dramática la situación que viven las mujeres más pobres.

Con las lámparas encendidas y el delantal puesto

El texto de Le 12, 35-38 nos recuerda cuál es la actitud con que nos quiere Dios como hombres y mujeres. Son dos símbolos muy importantes y necesarios en este momento que vivimos, que parece estar dominado por la oscuridad y por la fuerza de una ideología y un sistema en el que servir, "tener el delantal puesto", no tiene ningún valor, porque no es rentable y no es eficiente ni nos lleva a ser ganadores ni triunfadores, a la manera como lo predica el sistema.

Pero para que todas y todos podamos tener nuestras lámparas bien encendidas y el delantal puesto es necesario sortear algunos obstáculos y cambiar algunas de las raíces o fundamentos en que nos apoyamos y que no posibilitan una práctica del servicio que sea incluyente.

Uno de los desafíos más serios que hoy tenemos como Iglesia es el replantear la pastoral de la Iglesia desde una perspectiva incluyente, en medio de un sistema cuya característica principal es la exclusión brutal de las personas más pobres. La inclusividad no es moda sino que es parte fundamental del proyecto de Jesús que incluyó y privilegió a los excluidos de su tiempo y los llamó a formar parte de su equipo para anunciar y vivir el Reino.

También es necesario plantear una nueva comprensión y una nueva práctica de los ministerios dentro de la Iglesia. Hay que reconocer que muchas veces, cuando se toca la relación entre

¹ Fuente: Informe sobre la situación de los derechos de la niñez en Guatemala, Oficina de Derechos Humanos de Guatemala, 1998.

género y ministerialidad, afloran o están por debajo otras cuestiones, entre ellas la cuestión de la autoridad y del poder.

Quisiéramos enfocar brevemente cuatro aspectos que es necesario profundizar, como cuestiones de fondo que bloquean una práctica pastoral más incluyente, diversificada y por lo tanto más rica: la imagen de Dios, el modelo eclesiológico, la teología de los ministerios y el paradigma de autoridad. Un cambio en la reformulación de éstos permitirá sentar las bases que posibiliten una visión más fresca e incluyente del servicio pastoral realizado por la Iglesia, que haga justicia a hombres y mujeres y tome en cuenta tanto la vocación de cada uno y cada una como también las necesidades y llamadas que nos hace la realidad concreta que vivimos hoy.

1.- La imagen y el poder de Dios

La imagen que nos hemos hecho de Dios muchas veces es una de las principales dificultades para una comprensión y práctica adecuada del servicio de la Iglesia. Sobre todo un serio obstáculo lo constituyen las imágenes distorsionadas del poder divino. Hemos dibujado y concebido a Dios como un monarca supremo (hombre), rodeado de subditos (dominador). Dios es Todopoderoso, Rey, Señor, Altísimo, Omnipotente..., términos que en el fondo implican una buena carga de poder y dominio. Olvidamos que el "gran poder de Dios" que nos manifestó Jesús tuvo otro estilo. Más bien podríamos decir que Jesús lo que hizo fue vaciarse de poder. Su vida fue una *kénosis*, un abajamiento, un despojarse (Flp 2, 6-8). Podríamos decir que el poder de Cristo se sostuvo en la debilidad. En vez de ejercer el poder como dominación, lo que hizo fue más bien empoderar a otros y a otras. Es decir, capacitarles para servir a otros y otras.

A propósito de la imagen de Dios como varón, como Padre, Sallie McFague² afirma que "el problema no es representar a Dios como Padre, sino haberlo convertido en una metáfora raíz para el cristianismo, reemplazando el mensaje del reino de Dios por un mensaje del patriarcalismo". Ese refuerzo patriarcal pare-

Citada por Letty Russel, **Bajo un techo de libertad. La autoridad en la teología feminista**, DEI, Costa Rica, 1997.

Geraldina Céspedes

ce oponerse a la intención de Jesús cuando llama a Dios "Abba". Cuando Jesús utiliza la palabra Padre, invocación que, según J. Jeremías, implica ya muy claramente "algo de lo que para nosotros supone la palabra madre"³, es con la intención de enfatizar la libertad y el amor de la nueva familia del reino de Dios, en oposición a las estructuras familiares patriarcales que existían. Para Robert Hamerton-Kelly⁴, es importante evitar una metáfora (Padre) que haya llegado a ser identificada estrechamente con la autoridad patriarcal.

Muchas veces tenemos dificultades para desempeñar nuestro servicio pastoral sin hacer sentir nuestro poder por la forma inadecuada y negativa en que hemos entendido el poder de Dios como si éste fuera un soberano que lo domina todo. Podríamos decir que el poder de Dios consiste en cuidar tiernamente el mundo y preocuparse diariamente del mantenimiento y la vida del mismo, no en dominar el mundo. "El poder de Dios funciona en forma sencilla y humilde, como la levadura, pero transforma no sólo las relaciones personales, sino también las sociales" .

¿Cuáles son las consecuencias de estas imágenes de Dios como rey poderoso y como varón? Ciertamente entender a Dios a partir de estas imágenes frena la posibilidad de un acceso de todos y todas a los distintos servicios a que cada una y cada uno nos sintamos llamados y llamadas. Si Dios es Dios de poder (entendido éste como dominio), entonces quienes ejerzan un servicio a la causa de Dios tienen que ejercerlo a imagen y semejanza de Dios (que actúa con este tipo de poder). Entonces las personas entienden que han de hacer sentir su poder, demostrar que ellas son quienes tienen la última palabra y son quienes, al fin y al cabo, han de decidir. También si la imagen de Dios es de un Dios que tiene marcados solamente los rasgos masculinos, entonces las personas más idóneas para servirle tienen que ser aquellas en las cuales los rasgos masculinos son predominantes, es decir, los hombres.

¹ Citado por Andrés Torres Queiruga, El Dios de Jesús, Aproximación en cuatro metáforas, Santander: Sal Terrae, 1991.

⁴ También citado por Letty Russell, o.c.

⁵ Letty Russell. o.c.

Y en cuanto al hablar de ese Dios, también nuestro discurso será desde arriba. Pero Jesús de Nazaret nos manifiesta que el Dios de bondad y misericordia habla desde abajo. Para revelarse El usa las mediaciones y símbolos de abajo, del margen, de la vida cotidiana de hombres y mujeres sin brillo y sin importancia para el orden establecido. Esto lo vemos claro en la elección de personas marginadas, especialmente de mujeres, para llevar a cabo su plan de salvación. Cuando Dios quiere mostrarnos su gloria y enseñarnos que la fuerza de su amor se manifiesta en la debilidad elige a mujeres. Ellas permiten que la acción de Dios se revele y se comunique sin las interferencias provocadas por la suficiencia y las pretensiones de poder, saber o dominar, tantas veces personificadas en lo masculino⁶.

2.- El modelo eclesial

Al hablar de ministerialidad femenina es posible que a muchos y muchas se nos active un prejuicio jerárquico y patriarcal que nos hace pensar, de entrada, que nos estamos refiriendo exclusivamente a que la mujer tenga acceso al ministerio ordenado. Además de ser un prejuicio, ésta es una visión reduccionista de los ministerios. A lo largo de la historia hemos dado importancia sólo a los tres ministerios ordenados: el diaconado, el presbiterado y el episcopado.

Las reivindicaciones y propuestas de las mujeres dentro de las iglesias no se reducen a reclamar el acceso al ministerio ordenado. Va mucho más lejos y trata de tocar la raíz que imposibilita dicho acceso. Como consideran muchas teólogas feministas, muchas mujeres hoy día no están dispuestas a aceptar ciertos "cargos" o servicios dentro de una estructura que manifiesta pocas señales de cambio, pues sería echar el vino nuevo en odres viejos (Me 2, 22).

Por eso ante todo lo que hay que replantearse es la eclesiología. Es decir, el modelo de Iglesia por el que cada uno y cada una estamos apostando desde nuestra práctica diaria. Tenemos que preguntarnos: ¿Cuál es el centro y la razón de ser de la Iglesia? ¿Qué tipo de Iglesia es la que andamos buscando y qué estilo

⁶ Dolores Aleixandre, *Círculos en el agua*, Santander, Sal Terrae, 1993.

Geraldina Céspedes

de Iglesia estamos construyendo? No creo que una Iglesia que tenga como centro la misión, el servicio a los más pobres, la pasión por el crecimiento del Reino... sea capaz de excluir a nadie de los ministerios, porque lo que le importa es servir al pueblo, que el Reino crezca, no importando si quien hace este servicio es un hombre o es una mujer.

Creo que entender los ministerios desde la clave de la **misión** nos ayudaría mucho a una transformación de la práctica de los mismos. Todo ministerio eclesial sólo se justifica en función de la misión. Un ministerio es una tarea, no es un título o un privilegio. La clave para interpretar un ministerio no es, pues, lo sacral, sino lo misional. Esta perspectiva tiene muchas consecuencias positivas para la revitalización de la práctica de la Iglesia.

Otro aspecto importante es la misma visión de los sacramentos dentro de la Iglesia, especialmente la Eucaristía. El Vaticano II afirmó que la eucaristía dominical es el corazón de la vida cristiana. Pero muchas comunidades cristianas son privadas de la eucaristía, sólo porque hemos reducido el ministerio sacerdotal a varones célibes. Ahora bien, la consideración de que como cada vez faltan más sacerdotes la Iglesia tendrá que llegar un día a ordenar mujeres es un triste argumento. "Esto indica la necesidad de hacer algo a regañadientes, algo que en sí no quería hacerse pero que por las circunstancias no ha habido más remedio que hacerlo, algo indeseable en sí mismo pero impuesto porque no había otra solución. Es muy triste reducir temas de santidad sacramental a cálculos de necesidad numérica... sería penoso si la Iglesia anunciara algún día que está dispuesta a ordenar mujeres al sacerdocio porque no hay suficientes hombres" .

Este es un tema dramático y polémico, pero que en el fondo es cuestión del modelo de Iglesia y de que no hemos puesto el centro donde debe estar. Como considera el teólogo dominico E. Schillebeeckx, "la exclusión de las mujeres del ministerio es una cuestión puramente cultural que ahora no tiene sentido. ¿Por qué las mujeres no pueden presidir la eucaristía? ¿Por qué

⁷ Carlos González Valles, s.j.. **Querida Iglesia**, 2ª. Edición, Ed. San Alberto, 1996.

no pueden recibir la ordenación? No hay argumentos para oponerse al sacerdocio de las mujeres"⁸.

• **Mujer y servicio en las CEBs**

En este apartado sobre el modelo eclesial quisiera referirme a la práctica ministerial que se intenta vivir en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).

En las CEBs se parte del sacerdocio universal de los fieles. Todos y todas participamos del único sacerdocio de Cristo. Lo que sucede es que todos participamos de diferente forma, según nuestra vocación específica. El énfasis se pone, pues, en nuestra condición de bautizadas y bautizados. Se parte de que la Iglesia, toda ella, es ministerial. Es decir, que toda la Iglesia está orientada al servicio. Recordando las palabras del papa Pablo VI, la Iglesia tiene que ser la humilde sirvienta de la humanidad.

Las CEBs toman en cuenta una eclesiología de comunión: ésta no gasta energías contraponiendo sacerdotes-laicos, sino que descubre y hace crecer la diversidad de carismas y ministerios dentro de la comunidad. Todos los ministerios son valorados y se ayuda a crecer y a ser fieles en responder con autenticidad a la vocación de cada persona.

La participación activa de las mujeres en las CEBs está anunciando, en el seno de las iglesias cristianas, una nueva organización de los ministerios. Muchos de éstos, aunque no sean reconocidos oficialmente, son valorados por los más pobres, a quienes se dirige particularmente este servicio. "La novedad de esos ministerios está en la respuesta que dan a cierto número de necesidades vitales de la comunidad, y en el temor que producen en los responsables de la Iglesia que, poco a poco, van perdiendo su prestigio. Ciertamente, el ministerio de las mujeres desestabiliza el de los hombres, cuestionando su práctica y el ejercicio de su autoridad"⁹.

⁸ **Soy un teólogo feliz**, 2ª. Edición. 1994. p. 117.

Ivone Gebara (1995). **Teología a ritmo de mujer**, lid. Dabar. México.

Otro aspecto importante es que en las CEBs se da la circulación de la autoridad: se va favoreciendo el crecimiento de la comunidad para que las personas asuman compromisos y vivan la ministerialidad de forma adulta y creativa. Una persona no se perpetúa en un servicio ni tampoco se pone por encima de los demás. Es una autoridad abierta a la crítica y autocrítica. Se deja evaluar, no por una apariencia ante la comunidad, sino por motivación evangélica de dejarse podar para dar más frutos (Jn 15, 2). También el ejercicio de cualquier ministerio en la CEB ha de estar movido por esa actitud de que "El crezca y yo disminuya" (Jn 3, 30) y estar dispuestos y dispuestas a "desaparecer" como autoridad para que otros en la comunidad vayan compartiendo las responsabilidades.

3.- Cómo entendemos los ministerios

Los ministerios son un don de Dios para el servicio de la Iglesia. En la Iglesia desde sus orígenes existe una variedad de servicios, funciones y tareas que reciben el nombre genérico de ministerios, del latín *ministerium*, que significa servicio.

La ministerialidad de la Iglesia significa que ésta es una **comunidad organizada para servir**. Esta ministerialidad se fundamenta en el ministerio de Jesús de Nazaret de anunciar el Reino. El ministerio, en todas sus formas, tiene su origen y su modelo en ese estilo de diakonía y entrega de Jesús. "Todo ministerio implica, en cierta forma, un voto de entrega por los demás sin calcular las consecuencias" .

Es importante recordar cómo en la Iglesia primitiva los ministerios se ejercían como servicio, no como un cargo o un rango. Era una Iglesia con una gran riqueza ministerial. Esos ministerios surgen de las necesidades de las comunidades. Así lo vemos en los escritos del Nuevo Testamento: las primeras comunidades se sintieron libres para crear los ministerios que bajo la guía del Espíritu consideraron necesarios en cada caso. Tampoco la comunidad eclesial primitiva consideró que en los distintos

¹⁰ José Cristo Rey García Paredes, *La mujer consagrada en la ministerialidad de la Iglesia*, en **Algunas mujeres nos han sobresaltado**. Publicaciones Claretianas. 1993.

servicios sólo podrían participar hombres, sino que era una práctica en la cual participaban hombres y mujeres.

A los ministros y ministras en la Iglesia primitiva no se les consideraba como personas especiales, separadas de los demás. Ellos y ellas no tenían vestiduras especiales que los distinguieran de los demás. Es hasta el siglo VI que se reserva vestiduras especiales, sobre todo para la liturgia. Estas vestiduras no son sino los vestidos romanos, que se diferencian netamente de los vestidos usados por los bárbaros. Esta costumbre de mantener los vestidos romanos es el origen de los ornamentos actuales. Ahora bien, la vestidura ha llegado a marcar una separación, diferenciando el ámbito sagrado del ministro con respecto al resto del pueblo. Otro signo de esta separación es el cambio en cuanto al altar. Este fue llevado al fondo de la Iglesia y allí sólo estaba el sacerdote, separado del resto de los fieles; cosa que antes no era así, pues el altar estaba en el centro y era rodeado por el pueblo.

Todos estos detalles de la práctica ministerial en la Iglesia primitiva nos ayudan a cuestionar e iluminar la práctica de los ministerios hoy. Nos motiva a volver a nuestras raíces como Iglesia, ubicándonos en las situaciones y necesidades actuales. Tenemos que reconocer que nuestra visión de la ministerialidad dentro de la Iglesia se ha vuelto muy estrecha y excluyente. No porque no haya diversidad de ministerios dentro de nuestras comunidades, pues ciertamente tenemos una pluralidad de servicios. El problema es que hemos jerarquizado y clericalizado los distintos ministerios. Una revisión de la teología de los ministerios que actualmente tenemos en nuestra Iglesia sería una buena base para la revalorización de los mismos y también para reorientar y reinterpretar los otros ministerios como el diaconado, el presbiterado y el episcopado.

4.- El paradigma de autoridad

• Poder y autoridad

Con frecuencia confundimos poder y autoridad. Quizá esto se deba a que tenemos poca experiencia de una autoridad que no sea de cuño patriarcal. Es decir, la mayoría de nuestras expe-

riendas de autoridad se confunden con el poder porque han sido formas de dominación y coerción. El poder se ejerce por medio de la influencia o la fuerza y usualmente es competitivo.

La autoridad es un "vínculo relacional que lleva a las personas a consentir sin coerción o persuasión, porque encuentran la seguridad que necesitan en la fuerza real o imaginaria de otros y otras". Desde la perspectiva de los excluidos y de la mujer, la autoridad, para provocar consentimiento, debe surgir de la experiencia de lucha de las mujeres y de toda persona oprimida que busca liberarse de toda opresión patriarcal¹².

Es un hecho que en nuestras iglesias hay una comprensión patriarcal de la autoridad, lo que impide una adecuada práctica ministerial. Las relaciones de autoridad que se han desarrollado a lo largo de la historia han sido de una autoridad impuesta y no compartida.

Hay que reconocer que todas las relaciones humanas implican dinámicas de autoridad y de poder. Desde el punto de vista psicosocial, las amarras relacionales de la autoridad proveen imágenes de fuerza que son necesarias en nuestra vida. "Los seres humanos no pueden funcionar sin estructuras de autoridad, pero pueden buscar estructuras que contribuyan al bienestar y a la justicia de todos". En el caso de Jesús, los evangelios nos dicen que actuaba y hablaba "con autoridad". El tenía una autoridad, una autoridad carismática, pero su carisma se convierte en un don para potenciar a otros y a otras, en vez de dominarlos y manipularlos. Estamos de acuerdo en que todo grupo humano o religioso siempre necesita guías, líderes y lideresas. Otra cosa distinta es que ese liderazgo se ejerza como poder o como servicio, con prepotencia o con humildad, de forma impositiva o desde una actitud de escucha, respeto y diálogo.



¹¹ Así la define Richard Sennett en su libro **Autoridad**.

¹² Así lo entiende Elizabeth Schüssler Fiorenza, citada por Letty Russell. o.c.

¹³ Letty Russell, o.c.

• La autoridad patriarcal

La raíz latina de la palabra autoridad es *autoritas*, que se deriva del verbo *augere*, que quiere decir "aumentar" o "acrecentar". Nuestro concepto de autoridad en la civilización occidental se deriva de la idea romana de que los y las que tienen autoridad construyen sobre los fundadores de los antepasados o fundadores de Roma. Desde esta perspectiva la autoridad da forma al paradigma romano patriarcal.

"El paradigma patriarcal de la autoridad como dominación controla las mentes, los corazones y las instituciones de la Iglesia y la sociedad"¹⁴. La autoridad como dominación funciona a través de una cadena de mando que va de arriba hacia abajo y funciona con mayor eficacia cuando no se cuestiona el derecho a ejercer el poder y cuando se aceptan las estructuras aún sin comprenderlas.

Vivimos en una sociedad, en un mundo en que, como considera Letty Russell, la autoridad se entiende como dominación legítima por aquellos y aquellas que tienen el poder social, político, económico y eclesial, y los que se salen de su lugar de subordinación en la pirámide son considerados pretenciosos y pretenciosas, gente que altera el orden establecido tanto en la sociedad como en la Iglesia.

La tradición de la autoridad patriarcal fue cuestionada por Jesús y por algunos de los modelos de vida de la Iglesia primitiva. Pero después fue reforzada por el Imperio romano y por las tradiciones teológicas que representaban a Dios como el patriarca gobernante.

Desde el tema que tratamos, los ministerios, tenemos que decir que este paradigma de autoridad no sólo no nos interesa sino que resulta y ha resultado destructivo y empobrecedor, ya que no posibilita un ejercicio de los ministerios desde una perspectiva plural e incluyente. No sólo presenta problemas por excluir del ministerio a una parte de la comunidad cristiana, las mujeres, sino también porque, si dicho acceso fuese posible, desde este para-

digma las mujeres ejercerían su ministerio en clave de poder y dominio, cosa que va no solamente contra las reivindicaciones más auténticas del feminismo sino contra la práctica y la enseñanza de Jesús.

• **La autoridad alternativa o del compañerismo**

La manera en que cualquiera ejerce la autoridad y el poder determina si es autoridad como dominación o como compañerismo. El poder y la autoridad pueden ejercerse por medio de la dominación, pero también pueden ser ejercidos por medio del empoderamiento y la autorización cuando las personas buscan vivir lo que en el evangelio se visualiza como una comunidad de iguales y de servicio mutuo.

En el Nuevo Testamento se nos presenta a un Dios cuya autoridad funciona por medio del poder del amor. En los evangelios descubrimos que Jesús actuaba con autoridad y tiene autoridad como instaurador del reino de Dios. Pero Jesús rechazó todos los roles de autoridad de la tradición patriarcal que se esperaba que el Mesías debía asumir .

El paradigma del compañerismo "es una autoridad de libertad que se vale de la necesidad de solidaridad y cuidado que tienen las personas, para 'empoderarlas' por medio de relaciones recíprocas"¹⁶. Al igual que la fe, el compañerismo es una relación de confianza en Dios y en otras y otros, un compañerismo que se extiende a toda la creación y que lleva al ser humano a entenderse no como el dueño y dominador del universo, sino como el hermano y la hermana mayor de toda la creación.

La autoridad del compañerismo crece en una comunidad cuando las personas toman tiempo para ser compañeras y compañeros los unos con los otros. Se trata de que lleguemos a desarrollar estructuras alternativas de autoridad. Un nuevo paradigma de autoridad nos llevaría a diseñar la misma pastoral de una manera distinta. También nuestras celebraciones litúrgicas reflejarían ese estilo nuevo y los ritos y símbolos no reflejarían relaciones de

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Letty Russell, o.c.

poder sino relaciones de compañerismo entre todas y todos y con el cosmos.

La base de una autoridad alternativa es negarse a adorar los poderes de dominación y adorar al único Dios. Es seguir el estilo de Jesús, que resistió la tentación de saltar desde el pináculo del templo en una demostración de poder. El escogió un camino alternativo: la solidaridad con las personas excluidas. "Así también aquellos y aquellas que siguen a Jesús encuentran que deben rechazar la tentación del 'complejo de pináculo' y trabajar, no para estar en la cima de la pirámide, sino para transformarla de manera que más personas tengan acceso a las estructuras de toma de decisiones". Cuando más personas tienen acceso a participar en la toma de decisiones, a menudo hay una explosión de energía que posibilita el surgimiento de algo nuevo. "Esto fue lo que sucedió entre los seguidores y las seguidoras de Jesús. Eran pobres y estaban mal organizados, pero descubrieron que era posible compartir juntos, alimentándose mutuamente y descubriendo nuevos dones para el ministerio"¹⁷.

A modo de conclusión: algunos desafíos

- * Buscar una alternativa de ministerialidad eclesial participativa, frente a una ministerialidad exclusivamente clerical y monopolizadora. Además tenemos el desafío de superar la oposición clero-laico.
- TM* Desarrollar conciencia de que dentro de la comunidad eclesial todos los servicios son importantes. Hay que devolverles su valor y su sentido de responsabilidad: hay diferentes ministerios, pero esa diferencia no tiene que crear rango ni privilegio. También hay que considerar que "todos los dones carismáticos pueden y deben ser ministerializados"¹⁸.
- Poner como centro a Jesús, a la comunidad y a los pobres: recuperar el sentido comunitario. Es la comunidad la que es ministerial, ja que envía y la que sirve. Esto nos hace pasar del protagonismo personal al protagonismo colectivo y del buscar un servicio splo al interior déla Iglesia, a servir a los

¹⁷ Letty Russell, o.c

¹⁸ José Cristo Rey García Paredes, o.c.

pobres desde la comunidad. No se trata de servirnos a nosotros mismos, a los que estamos dentro de la Iglesia, sino de preocuparnos por los que a veces ni siquiera se sienten dignos de estar con nosotros en la Iglesia, ya que su vida está marcada por distintas formas de carencia (económica, afectiva, moral).

- ** Descubrir hoy las nuevas necesidades y crear nuevos ministerios, buscando una alternativa de ministerialidad que enlaza con todos los aspectos de la vida y no se quede en lo puramente cultural. Muchas mujeres de nuestras comunidades saben hacer muy bien la síntesis, el no separar aspectos y realizar múltiples servicios que empiezan desde la casa, se prolongan en el barrio, en la Iglesia y llegan a otros niveles de la sociedad, todos ellos al servicio de la vida.
- * El acceso de hombres y mujeres por igual a cualquier ministerio eclesial. Si los ministerios son un don y una llamada de Dios, ¿quiénes somos nosotros y nosotras para restringirlos sólo a algunas personas? No podemos negar a nadie el derecho de responder a la llamada de Dios, su vocación de servicio. El "delantal" no es propiedad de nadie ni la "lámpara" tampoco. Ellos son la herencia que Jesús dejó para todas y todos los que quisiéramos apuntarnos a ser parte de su equipo.
- La persona que ejerce un ministerio, cualquiera que éste sea, no puede ser alguien separado o separada del pueblo. Al contrario, por su vocación y compromiso tiene que ser la persona más inserta y encarnada en ese pueblo. Es, por vocación, la persona más cercana al sufrimiento de la gente, la más sencilla, reconociendo que tanto los hombres como las mujeres no somos más que "inútiles siervos" y que de lo único que tendríamos que gloriarnos es de sabernos llamados y llamados a salvar el mundo al estilo del Siervo y de Jesús, es decir, no desde el poder sino desde la pobreza y la solidaridad con los pobres.

**III. CLAVES DE
ESPIRITUALIDAD
Y ESPIRITUALIDADES
DE LA MUJER**

LA ESPIRITUALIDAD DE LAS MUJERES EN EL MISTERIO PASCUAL

Georgina Zubiria Maqueo

Hablar de "espiritualidad" y "género" supone hablar del Espíritu y de lo humano, de la Ruah de Dios que habita, se reconoce y se expresa a través de las personas humanas, sean del género que sean.

Consciente, pues, de que el Espíritu es el aliento de Dios que impulsa a mujeres y a hombres a participar en su proyecto de plenitud de vida en comunión, ahora he decidido volver a los orígenes de la espiritualidad cristiana a través de las mujeres que acompañaron a Jesús.

Desde mi realidad como mujer y mirando la experiencia de muchas mujeres de nuestro hoy, en un primer momento intento acercarme a la experiencia pascual según creo que pudieron vivirla las mujeres de entonces. Sólo después, en un segundo momento, ofrezco algunos rasgos de la espiritualidad que las mujeres vamos descubriendo, nombrando y compartiendo con el deseo de recrearla en fidelidad a la experiencia cristiana originante.

I.- Las mujeres y el misterio pascual

1.- La Cena del Jueves

El Jueves Santo la Iglesia recuerda de manera especial que el amor de Dios a la humanidad quedó sellado definitivamente con la entrega total, lúcida y libre de Jesús de Nazaret.

Dos mil años después podemos pensar que Jesús, cuando decidió subir a Jerusalén, ya percibía la inminencia de su muerte. Era evidente que sus acciones y sus palabras en favor de la vida justa y digna resultaban peligrosas para las autoridades religiosas y políticas de su tiempo.

Donde se anuncie la buena noticia será recordada esta mujer y lo que ella ha hecho (Mt 26,13)

Las mujeres que le habían acompañado desde Galilea, María de Nazaret, María de Magdala, Marta y María de Betania, María Salomé, María la madre de Santiago y de José, María de Cleofás y otras estaban con Jesús en Jerusalén. Ellas habían comprendido la trascendencia de la decisión de Jesús de subir al centro de poder y, ahora, permanecían con él en su pasión.

De hecho, seis días antes de la fiesta de la pascua judía, como a dos kilómetros y medio de Jerusalén, María de Betania ya había presentido que la muerte violenta de Jesús estaba cerca. Su intuición la impulsó a anticiparse para el día de su sepultura. Ella entonces realizó un gesto que ni Jesús ni sus compañeros olvidarían: derramó casi medio litro de perfume de nardo puro, muy caro, en los pies de Jesús y, transgrediendo la norma de llevar cubierta la cabeza, los secó con sus cabellos.

Con seguridad el olor del nardo impregnó la habitación en la que cenaban. El aroma del perfume, la memoria táctil y visual de las manos de María ungiendo sus pies y de sus cabellos secándolos, y la escucha de su amor sin palabras, acompañaron a Jesús hasta la muerte. Creemos que este gesto fue muy importante para Jesús y que, además, percibió en él la pasión de María con su pasión.

¿Recordaría Jesús este acontecimiento cuando lavó los pies a sus compañeros? ¿Haría memoria de María de Betania cuando les preguntó si comprendían lo que acababa de hacer? Jesús sí había comprendido la incondicionalidad del amor de María y su opción por El, por Dios, por su Proyecto.

De manera semejante muchas mujeres de nuestra historia, de nuestro continente, de nuestros barrios, han presentado la inminencia de la muerte violenta de sus hijos o amigos, de sus padres o esposos, de sus compañeros. Los grupos poderosos de nuestro tiempo también consideran peligroso que existan personas que defiendan el derecho a la vida justa y digna porque estorban a sus intereses y dificultan la realización de sus proyectos.

¡Cuántas mujeres han preparado la "última cena" de sus seres queridos porque los poderes de este mundo han decidido eliminarlos! Y los han ungido con besos y con bendiciones, los han animado a mantenerse fieles a la causa de la vida como la causa de Jesús, les han colgado una cruz al cuello y les han dicho "que Dios te bendiga". Incluso hay mujeres que les han acompañado hasta el final o que han decidido entregar su propia vida para que otras y otros vivan.

Hagan esto en memoria mía (Le 22,19)

El mismo Jueves Santo, después de lavar los pies a sus compañeros de camino, Jesús tomó pan y vino para simbolizar su cuerpo y su sangre que entrega para la vida del mundo. "Hagan esto en memoria mía", dijo Jesús aquel día. Entreguen su vida, su carne, su sangre, por amor a la vida que ama Dios. Les he dado ejemplo para que hagan lo mismo. Por eso, cada vez que comemos este pan y bebemos este vino expresamos el deseo de que Jesús tome cuerpo en nuestro cuerpo para continuar su proyecto y para actualizar su trabajo en favor de toda la humanidad.

A la luz de este acontecimiento percibimos agradecidamente la dimensión eucarística que late en el cuerpo de las mujeres. Reconocemos que es la madre quien nutre con su carne y con su sangre la vida nueva que comienza. Por su cuerpo, las mujeres conocen la sabiduría de la vida, el amor que la origina, la espe-

ranza que persevera, los dolores de parto, el gozo y el sufrimiento que implica dejar en libertad al otro. Por su sangre que se derrama y se renueva, las mujeres conocen la sabiduría de la entrega, del amor que se arriesga, de la disposición a dar la vida para que otras y otros la tengan.

Son incontables las mujeres que han gastado su vida anunciando el evangelio, viviendo la buena nueva de Dios. Ellas dan de comer al hambriento y de beber al sediento, visitan al enfermo y al prisionero, visten al desnudo y consuelan a los que están tristes, acogen a las niñas y a los niños desamparados y luchan por la vida de quienes sufren alguna discapacidad.

Con su trabajo muchas mujeres de nuestros pueblos mantienen viva la fe en el evangelio. Ellas multiplican el pan en las mesas y anticipan el día del gran banquete en común. Su sangre no se desperdicia, se gasta y se renueva en favor de la vida.

2.- El Viernes "mirarán al que traspasaron"

Después de cantar los himnos salieron al monte de los olivos, donde Jesús fue aprehendido como un malhechor. Podemos pensar que las mujeres que habían estado con él, como la amada del Cantar, mantuvieron desde entonces su corazón en vela.

Aunque los evangelios guardan silencio, la vida habla de la infinidad de veces en que las mujeres se mantienen en vela, con una pequeña lámpara encendida, durante la pasión del mundo. Co-padecen con quienes aman. Impotentes ante su dolor, permanecen con perseverancia.

Estaban **allí** las mujeres que lo habían seguido
(Le 23, 49)

Así las vemos el Viernes Santo. Las mujeres están ahí, delante de la cruz injusta de Jesús. Ellas sienten presente a Dios, sufriendo con su Hijo y sufriendo con ellas... esperando, impacientes, la aurora de la resurrección.

Georgina Zubiria Maqueo

Viernes Santo para muchas mujeres junto a la cama del hijo, de la hermana, de la amiga con cáncer, con sida o con tuberculosis. Viernes Santo junto a ancianas desprotegidas, junto a niñas y niños abandonados, con personas heridas de guerra, o refugiadas políticas. Viernes Santo con miles de damnificados por los desastres naturales.

Viernes Santo para cientos de mujeres religiosas que, en nuestro continente, han elegido vivir en zonas marginadas para compartir y acompañar a los crucificados de nuestra historia, para anunciarles que Dios está en medio de ellos. Viernes Santo, tiempo y espacio de la presencia de muchas mujeres con entrañas de misericordia.

Viernes Santo en los rincones marginados de nuestras grandes ciudades. "Una gota de agua nos está quitando el sueño esperando que caiga", decía una pancarta de las mujeres que reclamaban su derecho a la vida. Lucha solidaria y perseverante por el agua para ellas, para sus hijas e hijos, para toda la comunidad.

Viernes Santo para mujeres jóvenes que sufren la violencia en sus cuerpos, que son golpeadas física y psicológicamente por quienes se creen superiores a ellas. Mujeres violadas obligadas a participar en juicios denigrantes en los que se les acusa de provocadoras. Muchachas, adolescentes, niñas que han sufrido abusos sexuales y cuyo rostro humano ha quedado desfigurado y mudo.

Viernes Santo para muchas mujeres que por trabajar eficazmente en favor de una sociedad nueva han sido heridas y mutiladas. Mujeres que por esperar creativamente un orden social más justo se han convertido en prisioneras políticas.

Viernes Santo para las mujeres que nuestra cultura patriarcal recluye en sus hogares, para las que no tienen voz, para las que venden su cuerpo a cambio de pan en su mesa. Viernes Santo, tiempo y espacio de la solidaridad de Dios con las mujeres.

Las mujeres observaban todo de cerca (Le 23, 55)

Para ellas, el Crucificado tiene rostro y nombre, historia y proyecto, relaciones y realidades, anchura y profundidad. En silencio, las mujeres meditaban estas cosas en su corazón, copade-ciendo con Jesús en su dolor.

Ellas dan testimonio de la fuerza del mal que mata al Justo. Ellas comprenden el poder asesino de la riqueza y del prestigio de las autoridades de su tiempo. La lanza que abrió el corazón de Jesús, abrió su propio corazón a la compasión de Dios.

Regresaron y prepararon aromas y ungüentos (Le 23, 56)

Este es el poder de lo cotidiano, del poder que moviliza. Habían grabado en su memoria el sepulcro y el modo en que habían colocado el cadáver de Jesús. Desafiando a las autoridades que ordenaban vigilar la tumba, ellas pensaban volver con aromas y ungüentos.

La muerte injusta y violenta, la muerte prematura o progresiva, moviliza a las mujeres en lo cotidiano, las llena de valor y de audacia, de creatividad y ternura. Sus manos, sus ojos, sus pies, su olfato entran en actividad con un proyecto definido. Trabajan en común con un deseo compartido, con un dolor que las hermana para caminar en la misma dirección.

En América Latina, las Comunidades Eclesiales de Base están integradas mayoritariamente por mujeres. Ahí ellas meditan la Palabra de Dios para ponerse en movimiento y realizar acciones eficaces en favor de la vida. Como grupos de la base de la sociedad, no sólo dan testimonio de la fuerza asesina de los poderosos sino que la sufren. Como comunidades, trabajan solidariamente para transformar realidades y relaciones de muerte.

Las mujeres se capacitan para ofrecer una alimentación alternativa, económica y nutritiva. Ellas se organizan para comercializar los productos del campo a un precio accesible. Frente al costo de los medicamentos, los grupos de medicina natural se in-

crementan. Preparan sus microdosis, sus esencias y ungüentos y los comparten con sus comunidades para mejorar la salud del pueblo. Se alfabetizan para ayudar a sus hijas e hijos, para adquirir el poder de la lectura y de la palabra.

Las mesas compartidas actualizan la multiplicación de los panes. Al dividir lo propio, hay comida para todas, para todos. Las mujeres se organizan "en grupos de cincuenta y de a cien" para preparar un encuentro, para pronunciarse públicamente, para acompañarse en sus gozos y en sus sufrimientos.

El Viernes Santo que viven las mujeres en sus cuerpos, o en los cuerpos de sus seres queridos, las llena de valor y de creatividad para luchar contra el dolor y para urgir a Dios en su proyecto de salvación.

3.- El Sábado descansaron

Según lo establecido, las mujeres guardaron el sábado. Día de intensa vida interior. Cada una con su soledad habitada como espacio de encuentro con Dios en su más profunda y auténtica verdad. Sábado de dolor y de recuerdo.

Sábado Santo lleno de tiempo. Tiempo del que también nos habla el cuerpo de las mujeres pues les impone un conocimiento de lo real, del tiempo para reír y del tiempo para llorar, del tiempo para cantar y del tiempo para guardar silencio, del tiempo para abrazar y del tiempo para dejar los abrazos, del tiempo para fecundar y del tiempo para que madure lo fecundado, del tiempo para crear y del tiempo para recordar.

Su ritmo cíclico descubre las posibilidades de la paciencia, de la urgencia y de la esperanza. Su procesualidad las remite al pasado para mantener, en el presente, el futuro abierto.

Sábado Santo para las mujeres que acompañaron a Jesús, tiempo para madurar lo fecundado y para recordar lo que su Maestro les había enseñado: Sobre todas las cosas, amen a Dios y a sus semejantes como a ustedes mismas.

"Ámense a ustedes mismas"

El Sábado Santo las amigas de Jesús tal vez recordaron aquel día en que, en medio de las multitudes, una mujer contó toda su verdad. Llevaba doce años con flujo de sangre continuo y había hecho todo lo que estaba a su alcance para recuperar la salud sin conseguir nada. Ella percibía en su cuerpo la muerte progresiva, pero su terco deseo de vivir la llevó a tomar la iniciativa de transgredir la ley de la pureza y tocar a Jesús por la espalda.

Inmediatamente sintió que su cuerpo quedaba liberado de la enfermedad. En ese momento, muchos sentimientos se encontraron en su interior: gozo, temor, reverencia, adoración. El temblor de su cuerpo expresaba la emoción que la invadía y la desbordaba, el gozo profundo de sentirse viva y, en su vida, a Dios en lo más profundo.

Fue su temor a que se desvaneciera esta experiencia de plenitud la que la impulsó a confesar delante de Jesús toda su verdad. Le habló de sus sufrimientos, le reveló el contenido de su fe, le confesó la razón de su esperanza y le manifestó que su Dios, el Dios que él anunciaba y practicaba, ya se había hecho verdad en ella bajo la forma de liberación. La iniciativa de esta mujer de amarse a sí misma y el hecho de sentir su cuerpo sano permitió a las mujeres del Sábado Santo reconocer que la salvación se había hecho historia para la mujer anónima.

Con la muerte de Jesús ellas sentían su propia muerte. La muerte de sus deseos profundos, la muerte de sus proyectos, la muerte del dinamismo vital que había suscitado su Maestro. Pero ahora, madurando lo fecundado a través de la mujer que durante doce años había sufrido de un flujo continuo de sangre, también ellas podían esperar el cumplimiento de la salvación y la apertura irreversible de la historia a la vida definitiva.

"Amen a sus semejantes como a ustedes mismas"

En medio del silencio del Sábado Santo, tal vez vino a la memoria del corazón de las mujeres el recuerdo de la sirofenicia,

aquella extranjera dispuesta a defender la vida de su hija como la suya propia.

Las mujeres recordaban aquel día en que Jesús, como cualquier persona, deseaba estar un rato a solas, descansar, mirar lo vivido para decidir sobre el futuro. Pero no le fue posible, pues una mujer irrumpió en la casa donde se encontraba. Su hijita estaba enferma y, seguramente, con el paso del tiempo empeoraría. Así que, al oír hablar de Jesús, relativizó las diferencias de nacionalidad y de creencias y salió inmediatamente a buscarlo.

Al principio el encuentro no fue fácil. Postrada a los pies de Jesús la mujer extranjera le suplicaba que sanara a su niña. Ella sabía que en el presente y el futuro de su hija estaban implicados su presente y su futuro de vida. Jesús, hombre judío de su tiempo y heredero de las tradiciones religiosas de su pueblo, pensaba que la salud era sólo para Israel y sabía que los paganos, como la mujer, eran llamados "perros". Por eso le dijo: "Deja que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos".

El Sábado Santo las mujeres recordaban con admiración a la sirofenicia. Ella tenía un proyecto y no renunciaría a él sin antes hacer lo imposible. Recordaban una a una las palabras de la extranjera: "Es cierto, Señor, pero también los perritos, debajo de la mesa, comen las migajas que tiran los niños". Bien podía haberse callado y salir descorazonada de la casa. No fue así. Ella pronunció su palabra, confesó sus convicciones, luchó por la realización de sus deseos. Estaba segura de que Dios quería la vida para todos los pueblos, razas y culturas.

Jesús la escuchó y se dejó transformar por ella en sus convicciones más arraigadas. En las valientes palabras de la mujer, Jesús reconoció el querer más profundo de Dios.

La urgencia de la sirofenicia por alcanzar la vida para su hija, su valor para defender sus certezas, su osadía para irrumpir en el corazón de Jesús, recordaron a las mujeres del Sábado Santo que el amor por la vida de los semejantes es un valor universal, inclusivo y extensivo para toda la humanidad.

Las palabras y los gestos de la extranjera llenaron de valor y de aliento a las mujeres del Sábado Santo. En el dolor intenso del tiempo de silencio impuesto por la muerte de Jesús, las mujeres alimentaban su amor hacia El y su deseo de mantener vivo su proyecto con sus gestos y sus palabras, con su urgencia y su esperanza.

"Sobre todas las cosas, amen a Dios"

Acompañando a María de Nazaret el Sábado Santo, las mujeres posiblemente evocaron a aquella viuda pobre a la que Jesús puso como modelo ante sus compañeros.

María de Nazaret, viuda y pobre, había dado todo lo que tenía con su confianza puesta sólo en Dios. Había padecido el dolor de la libertad de su propio Hijo que quiso entregarse hasta el fin en favor de la vida del pueblo.

Tal vez Jesús pensaba en su madre cuando miraba a la mujer que, en su pobreza, daba todo lo que tenía en aquellas dos moneditas. Sí, todo lo que tenía, recordaban las mujeres.

En ella, Jesús les ofrecía un camino, un único mandamiento: que sólo Dios gobierne sus vidas, que sólo el poder de Dios tenga autoridad en la historia, que sólo el amor de Dios sea paradigma de acción en el mundo. Pero este camino debe elegirse con lucidez y honestidad y no con engaño, como sucedía con aquellos ricos que daban sólo un poco de lo que tenían.

En la viuda pobre y en María, Jesús ofrecía una buena noticia muy paradójica: quedarse sin nada para tener sólo a Dios como único absoluto, como único tesoro en el que centrar el corazón, el cuerpo, la vida.

Entonces, ese Sábado Santo, las mujeres se pusieron a recordar todo lo que dicen las Escrituras a propósito de los profetas asesinados por su fidelidad a Dios. A cuántas personas había enviado a su viña para que la cuidaran... y, ahora, había enviado a su Hijo Amado, el preferido. Por totalizar su vida en Dios, a El también lo habían asesinado como a un criminal.

En el denso silencio del Sábado Santo, en la dolorosa soledad que surge ante el misterio de la muerte, Dios ocupó todo el tiempo y todo el espacio de las mujeres. En el seno del abandono, del despojo, de la entrega, Dios fecundó totalizantemente la vida de las mujeres. Llegaba para ellas la madrugada de la Resurrección.

A lo largo de dos mil años y a lo ancho del mundo entero, millones de mujeres han querido vivir el mandamiento de Jesús: Amen a Dios sobre todas las cosas y a sus semejantes como a ustedes mismas.

La experiencia de Dios -que toma la iniciativa de amarnos en absoluta gratuidad y de manera incondicional- y la experiencia de la historia -que clama por la injusticia y la opresión-, han suscitado mujeres santas que han decidido totalizar su vida en Dios y en su deseo: que la humanidad tenga vida y la tenga en abundancia.

Millones de mujeres, anónimas o conocidas, blancas o indígenas, jóvenes o ancianas, han decidido con lucidez, valentía y abnegación amar a Dios y a sus semejantes. Como la viuda pobre y como la sirofenicia, han puesto sus bienes humanos y materiales al servicio de la vida que ama Dios.

En las últimas décadas muchas mujeres han ido descubriendo la importancia de atender al llamado de Jesús: "ámense a ustedes mismas". Ellas se organizan, buscan alternativas y ponen en común sus recursos para aprender a amarse a sí mismas y así responder en fidelidad a la invitación de Jesús. Como la mujer con flujo de sangre, ellas trabajan en favor de su propia vida como causa de Dios.

En sus intentos por vivir el mandamiento de Jesús como un todo inseparable, seguramente las mujeres han debido pasar por su "Sábado Santo", por ese tiempo de intensa vida interior, por ese espacio de encuentro con Dios en la más auténtica verdad. En Sábado Santo madura la certeza de la resurrección.

4.- El domingo, antes de salir el sol

Las mujeres pasaron en vela la noche del sábado al domingo; oraban y recordaban, esperaban ansiosas la madrugada para salir corriendo al lugar donde habían puesto a su amigo, a su maestro y señor.

María, la de Magdala, María de Santiago y Salomé se adelantaron. Estaban impacientes por ungir a Jesús. Cuando llegaron encontraron que habían quitado la piedra que tapaba la entrada y el sepulcro vacío. Ante la sorpresa fueron a buscar a los demás pero, al ver lo sucedido, regresaron a casa. Sin embargo, María Magdalena permaneció ahí. Como la mujer sirofenicia, no quería regresar hasta conseguir lo que quería: tocar el cuerpo de Jesús.

Desconcertada, María lloraba por el hombre que cariñosamente la había acompañado en su proceso de ser mujer, en su búsqueda de ser persona humana. Jesús, como lo había hecho hasta entonces, se acercó a ella con profundo respeto ante su dolor y ante sus necesidades y le preguntó "¿Por qué lloras? ¿A quién andas buscando?" Su intenso dolor la mantenía confundida pero valiente: "Dime dónde lo has puesto y yo misma iré a recogerlo".

Fue entonces cuando Jesús le regaló la primera experiencia de la resurrección: él la llamó por su nombre: "María". Nombre que encierra una historia, unas raíces, una vida que Jesús amaba y acogía enteramente. María pudo entonces ver y reconocer la Vida que andaba buscando.

Ella se acercó a Jesús, lo tocó y le llamó "¡Rabbuní!". El cuerpo de María, abierto al otro y al Otro, lo acogió, lo estrechó, lo abrazó. En su cuerpo ella supo lo que es la comunión y lo que es la diferencia. Desde sus entrañas percibió lo que es el gozo y el dolor del Otro que la habita. En su seno ella abrigó sueños y promesas y sintió el gozo y el dolor de respetar la libertad del Otro. Al pedirle Jesús que no lo retuviera le ofrecía, en ese momento, incorporarse definitivamente a su proyecto de Plenitud de Vida en Comunión.

Junto al sepulcro, justo ahí donde parecía que ya no había remedio, Jesús presentó nuevas alternativas capaces de totalizar la persona entera de María: le ofreció la posibilidad de relacionarse con Dios como hija, la oportunidad de relacionarse con las demás personas como hermana y el derecho a realizarse humanamente como mujer plena, portadora responsable y agradecida de una gran noticia.

En un mundo que no aceptaba el testimonio de las mujeres, Jesús lo reconoció irreversiblemente. El entregó a María Magdalena la misión de anunciar que está vivo, que ha resucitado. Ella, digna de toda la confianza de su Maestro, se realizó como Apóstol de la primitiva iglesia, mensajera incondicional del Resucitado.

También ahora podemos recordar a numerosas "Marías Magdalenas" en su terca insistencia por anunciar con sus vidas que Jesús está vivo en nuestra historia. En ellas podemos tocar a Jesús cuando comparten su techo y su pan con el hermano, cuando tienen su puerta abierta de par en par, cuando trabajan por hacer de su casa y de su ciudad un hogar habitable, digno para la vida, cuando en la liturgia incorporan el canto y el color, la vela y la Palabra.

Es cierto que muchas veces se dice que estas "Marías Magdalenas" sólo hablan desatinos y que no se cree en su capacidad para dar testimonio de la verdad. Ellas, sin embargo, insisten tercamente en lo que creen, y buscan con creatividad caminos alternativos para cumplir con la misión que se les encomienda de anunciar que Jesús está vivo en cada una de ellas, en la comunidad y en cada intento por recrear las realidades y las relaciones de acuerdo a la Buena Nueva.

Gracias a tantas "Marías Magdalenas" muchas niñas y niños saben que Jesús vive en nosotras y entre nosotras. Con su palabra evangelizadora recuerdan lo que aquellas mujeres recordaban el Sábado Santo y con su alegría pascual anuncian que Jesús es siempre Buena Noticia.

Junto con María Magdalena, muchas mujeres han ido descubriendo que "amar a Dios sobre todas las cosas" significa realizarse como sus hijas recorriendo el camino que abrió Jesús. Con ella anuncian que "amar al/la semejante" supone realizar signos concretos de hermandad. Finalmente, con la Apóstol de los Apóstoles, proclaman que el amor a sí mismas implica la inclusión personal en el deseo de Dios.

El envío siempre actual: "Ve y diles que subo a mi Padre y a su Padre, a mi Dios y a su Dios" es otro modo de expresar el mandato de Jesús: Con María Magdalena las mujeres celebran, agradecen y proclaman el don y la urgencia de realizarse como hijas de Dios, como hermanas de las/os demás, como personas plenas. Esta es, y será siempre, Buena Noticia de Dios para la humanidad.

II.- Espiritualidad y género

Con lo dicho hasta ahora considero que contamos ya con elementos para nombrar algunos rasgos de la espiritualidad cristiana desde la perspectiva de las mujeres.

Lo primero que me parece honesto compartir es que no pude comenzar esta reflexión sino hasta después de retomar algunos datos de la experiencia que las mujeres van teniendo de Dios. Experiencias concretas, compartibles, aterrizadas. Sin ellas habría hablado de una espiritualidad abstracta y, muy posiblemente, no cristiana. Por lo tanto, un primer rasgo de la espiritualidad de las mujeres es que la experiencia es su punto de partida, su referencia y su criterio de autenticidad.

Por otra parte, ha sido mi deseo explicitar en los párrafos anteriores que el Espíritu se comunica a través de nuestros cuerpos. Creo que el Espíritu de Dios vive y se expresa en lo humano y que nuestros cuerpos son mediación de su Amor, de su aliento. Por tanto, en contra de una espiritualidad dualista que concibe la materia y el cuerpo como realidades malas, afirmamos una espiritualidad unitaria. Nuestros cuerpos llevan el sello indeleble de Dios, somos su imagen y semejanza en el conjunto de la creación

entera. En ella nuestros cuerpos femeninos, revelan cualidades divinas irrenunciables. Tenemos tiempos, espacios y formas habilitadas por Dios para hacerle presente en nuestra historia como misericordia entrañable, como compasión transformadora, como paciencia esperanzada. En cuanto que somos templos del Espíritu, estamos llamadas a vivir en nuestros cuerpos la encarnación del Hijo para incorporarnos todas, todos, en Dios.

Al confesar que Dios está presente entre nosotras y que Jesús está vivo nos obligamos a trabajar por la vida con acciones eficaces desde dentro de la historia que nos toca vivir. El don de su Espíritu es lo que garantiza que los seres humanos seamos capaces de crear realidades y relaciones nuevas acordes con el querer de Dios. En contra de una espiritualidad ahistórica, centrada en la vida de "arriba", percibimos que la Ruah nos impulsa a trabajar aquí y ahora con nuestras manos, nuestros pies, nuestros ojos y oídos, en favor de la vida que ama Dios. Hoy y aquí, los sentidos de muchas mujeres están en actividad colaborando con Dios en la creación de una nueva sociedad. Hoy y aquí las manos de muchas mujeres preparan el banquete que anticipa el gran día en que no habrá llanto ni lamento porque todas y todos tendrán pan en sus mesas y vino para alegrar su corazón. Hoy y aquí, las manos de las mujeres tejen vestidos y túnicas para los desamparados. Hoy y aquí, nuestras manos tejen relaciones de colaboración solidaria.

Encarnada en nuestra historia, la espiritualidad que está naciendo desde las mujeres es una espiritualidad trinitaria. Porque el Espíritu es primicia, quedamos incorporadas a la Trinidad y, como ella, queremos vivir apasionadamente los misterios gozosos y los misterios dolorosos de nuestro mundo. Sabemos que ella co-padece con sus criaturas, se conmueve con sus sufrimientos y vuelca su corazón hacia las mayorías que mueren de manera violenta o progresiva a consecuencia de la injusticia y de la ambición de los grupos más poderosos. Confesamos que al sentir y sufrir la muerte impuesta por los sistemas opresores, la Trinidad busca actuar y participar en la historia a través de una cadena de mujeres y hombres de fe, a través de nosotras.

Reconocemos, celebramos y agradecemos que las personas de la Trinidad, como pregoneras de la equidad, la libertad y la inclusión, comparten y participan en un único Proyecto Común: la Vida y Vida en abundancia para la humanidad que habita la creación y a quien invita a administrarla con responsabilidad y creatividad.

Con nuestra vida en el Espíritu, las mujeres intentamos confesar que las personas de la Trinidad son una comunidad de diferentes donde cada una pide y hace posible que la otra descubra y dé lo mejor de sí. La dimensión trinitaria de nuestra espiritualidad nos alienta a vivir nuestras relaciones en condiciones de igualdad y colaboración, y a compartir agradecidas la riqueza de nuestra pluralidad.

La dimensión trinitaria de la espiritualidad nos permite acercarnos al acontecimiento pascual como momento cumbre en el que Dios nos revela su radical solidaridad y la apertura irreversible de la historia a la plenitud del su proyecto. Creemos que ahí donde parecía que no había nada que hacer, ahí donde parecía que la muerte había vencido, ahí donde parecía que el mal tenía la última palabra, ahí, y precisamente ahí, surgió la vida.

De esta manera, la espiritualidad trinitaria es para nosotras horizonte de nuestra fe, paradigma de nuestra práctica, referencia creyente y agradecida de una ética solidaria capaz de dinamizar lo mejor de lo humano y capaz de generar la creatividad y la fortaleza que hoy requieren los nuevos proyectos de trabajo en favor de la vida. Desde esta perspectiva vemos que nuestra espiritualidad se concretiza en lo cotidiano, en nuestras relaciones y en nuestros proyectos.

Regar las plantas, escuchar el canto de los pájaros, contemplar a la gente, servir la mesa, barrer la casa, encender la vela, perfumar el cuerpo, poner levadura en la masa, son ritos de nuestro diario vivir en los que el Espíritu está pronto para tomar cuerpo.

Sonreír a la vecina, visitar a la amiga, ungir la herida de la enferma, prepararle el tecito caliente, escuchar a la compañera,

sugerirle alternativas, acoger las diferencias, decir nuestra palabra, estar con Dios, son relaciones que se alimentan y se recrean con la Ruah de Dios.

Organizamos junto con otras y otros para conseguir la luz, para ampliar un servicio, para ofrecer alternativas educativas, para informar y formar la conciencia, para obtener recursos y ponerlos en común, para asegurar la salud, para confrontar a los/las líderes, para dinamizar la vida de la comunidad, del pueblo, de la ciudad, para exigir se respeten los derechos humanos, para celebrar y actualizar la fe común, son acciones en las que el proyecto de Dios, por la fuerza del Espíritu y a la manera de Jesús, toma carne en nuestra historia.

Invitación

La Ruah de Dios se nos ha dado definitivamente. A nosotras nos toca elegir acogerla o rechazarla, escucharla o silenciarla, transparentarla u opacarla. Creo que cada una tenemos nuestra propia palabra sobre la espiritualidad que vivimos; las invito, pues, a hacer pensamiento de su propia experiencia y a compartirla para enriquecernos colectivamente.

Invito también a los hombres a reconocer lo propio de su espiritualidad, lo semejante y lo distinto, para poner en común nuestros bienes y juntas, juntos, seguir re-creando la Iglesia que re-nace siempre desde Ella.

DOMINICANÍSIMO, ¿TRAVESÍA CON ROSTRO DE MUJER?

Desafíos del feminismo en el nuevo milenio

María Teresa Sancho Pascua

Introducción

Siempre creí en ti... tú lo sabes, como lo saben las mujeres geniales que no escriben. Diotima de Mantinea, mi madre, algunas criadas de servir y así. Y cuando esto se da en una mujer que escribe, pues, Rosa querida, hay que escribir, sí. Tienes que hacerlo¹.

De la mano de mi madre, mujer que me regaló el cuerpo y la **palabra**, quiero hacer una **travesía**, un viaje en el tiempo, por la historia de una familia que amo: la Familia Dominicana. Pero esta singular historia la contemplaré dentro de una historia más amplia: la Historia de la Humanidad. Nuestra historia, la Historia **¿tiene rostro de mujer?**

¹ María Zambrano. *Cartas a Rosa Chacel*, p.46.

Viajo en busca de la mujer perdida, invisibilizada, amordazada y explotada; de la mujer sin derechos, que somos la mayoría. Abrazo a la negra, a la mulata y a la blanca, a mujeres multicolores... A la que no ha tenido oportunidades de ser nombrada en la historia, pero que ha hecho historia, y a la que, por privilegio de condición social o porque su talento se impuso, ha dejado y sigue dejando, con la vida y con la palabra, marcas del ser y hacer femenino, creadoras de vida para otras mujeres.

Viajo con un bolso lleno de regalos para las mujeres y los hombres: con las joyas preciosas de **la equidad**, entre los géneros, como medida; **la solidaridad** como norma de relación entre hombres y mujeres; **la fraternidad** democrática como principio de relación entre los hombres; y **la sororidad** como alianza entre las mujeres.

Es un viaje rápido, porque el tiempo que se me ha concedido es corto. Pero es un viaje en un **tiempo nuevo** que me ha permitido escuchar voces **nuevas**. Voces que me invitan a desconstruir mitos, resituar paradigmas, nombrar con género propio a cada componente de la humanidad. Voces que proponen la igualdad no sólo entre semejantes, sino entre diferentes. Entre personas que, más allá del antagonismo y la complementariedad, son diversos y equivalentes.

De la mano de mi madre, invito a la Familia Dominicana a abrir nuevas puertas a la mujer, en este nuevo milenio.

1.- Domingo y el don de la madre

"Cada ser humano crea de nuevo el mundo", afirma Winnicott, pero en este acto creador hay alguien próximo que estimula e inspira desde el mismo momento de la concepción: **la madre**. Hay una estrecha relación entre el lactante y la matriz de la vida, aunque ambos sean diferenciables. Esta relación es dinámica, de ser a ser, co-creativa y autónoma. Al respecto, Luisa Muraro en su obra **El orden simbólico de la madre** escribe que: *El ser-parte puede establecer, en ciertas condiciones, unarela-*

ción creativa con el ser-ser (p. 41). ¿Qué relación creativa se dio entre Domingo y su madre?

En el seno materno el niño o la niña escuchan un concierto de voces: la más continuada, la más estimulante es siempre la de la madre. El anhelo que la madre tiene de dar a luz a su criatura hace que ésta, por contagio, quiera irrumpir a la luz y abandonar el cómodo ambiente intrauterino. En el seno materno hay sueños...

Nada más gráfico al respecto que el sueño de Juana de Aza durante el embarazo de Domingo. Sueña que lleva en su seno un mastín con una antorcha encendida en su boca, con la que iluminaría el universo; abejas que se posaban sobre los labios del recién nacido; la estrella que brilla en su frente. Presagios llenos de simbolismo. ¿Sueñan a un tiempo Juana y Domingo?

Además, podemos hablar de la relación de la madre con la palabra. Luisa Muraro, en la obra citada, afirma que: *saber hablar es una dote o un don revocable de la madre, que la inhibición de la palabra es la anulación de la dote y que, para recuperarla, es necesario pactar con la matriz de la vida* (p. 47).

Esta dote, este don de la palabra, regalo gratuito de Juana de Aza a su hijo, ¿no tendrá estrecha conexión con Domingo, insigne predicador de su tiempo, fundador de una Orden de Predicadores? ¿No es, acaso, la matriz de la vida la matriz de la palabra? Aunque quiero destacar esta idea, no resto importancia al intercambio social entre hablantes. Pero hay una peculiaridad en ambas dimensiones. No ignoro la teoría de Saussure en el "Curso de lingüística general", donde explica que la lengua es producto social de la facultad del lenguaje y que sin intercambio social no habría lengua... Sin embargo, yo me pregunto: ¿Podremos separar el origen de la vida del origen del lenguaje? El de Juana de Aza, mujer de la nobleza castellana, es muy posible que fuera un hermoso atributo y un legado cultural privilegiado, para iniciar a su hijo en la comunicación con el mundo.

Domingo, además de la palabra, bebe en las entrañas de su madre un lenguaje que se traduce en gestos, en actitudes que hablan de solidaridad, de **compasión**. Juana de Aza padecía con las desgracias y sufrimientos de las mujeres y hombres que se acercaban a ella. Desbordaba ternura y buscaba soluciones; algunas, asistidas de lo alto, como el milagro del vino de la cuba. Esta virtud de la **compasión** en Juana de Aza no sólo signó a Domingo de Guzmán, sino a toda la Orden de Predicadores, a toda la Familia Dominicana. El don de una madre no sólo fue regalo para su hijo, sino para hijos e hijas de los cinco continentes que hoy poblamos la Madre Tierra.

Domingo aprende en las entrañas de su madre el lenguaje del **desprendimiento**, de la generosidad. Juana de Aza se daba a sí misma y cuanto poseía. No escatimaba el afecto y la cercanía a los vecinos de la Villa de Caleruega; era generosa a la hora de satisfacer las necesidades de los hombres y mujeres pobres. Se desprendió de lo que más quería, sus tres hijos: Antonio, Manes y Domingo, para entregárselos al Señor. ¿No tendrá mucho que ver el sentido de la pobreza de Domingo con los ejemplos de su madre? Después de todo lo que vio en su infancia ¿puede extrañarnos el despojo de sus pergaminos en favor de la gente que padecía hambre en Palencia?, ¿el ofrecerse como cautivo para que otra madre recuperara a su hijo?, ¿el tener como supremo bien al Señor, por encima de los lazos de la carne y de la sangre?

Domingo y su intensa **vida espiritual** hablan de raíz materna. De la peregrina, camino de Silos, para orar y colmar de luz su espíritu. De la mujer que vive en presencia del Señor y educa a sus hijos de cara al Absoluto. No educa para la guerra -carrera de las armas- sino para la paz, enseñándoles a dar sus primeros pasos por ese camino del Amor que no tiene fin. "Santísima mujer", "devota y amiga de Dios", la denomina Pedro Berrantes Maldonado, historiador del siglo XVI. Por ser vivo testigo de Amor a Dios y al prójimo, Juana de Aza es beatificada el día 1 de octubre del año 1828, por el Papa León II.

¿Quién contradice que la alegría, la mesura y el sentido común, atributos tan propios de Domingo, eran herencia mater-

na? Me dirán que deje algo para el padre, Don Félix Ruiz de Guzmán, y ¡tienen razón! porque es un hombre que se lo mereces. El historiador Pedro Maldonado dice de él que "era de buenas costumbres y mejores ejemplos, más dado a Dios que al mundo, más apartado de las vanidades que llegado a ellas". Aun con todo y eso, no ha llegado a beato ¡qué ya es decir! en los años que han corrido y corren...

Si las vivencias, educación y entorno de los primeros años del humano y de la humana, configuran, para bien o para mal, nuestra personalidad, bien podemos decir que para Domingo de Guzmán su madre fue un don, una mediación femenina armónica y plenificadora. De ahí que, más tarde, su trato con la mujer no es traumático, sino fraterno y valorativo.

"Cada ser humano crea de nuevo el mundo"

Con toda razón podemos decir que **Domingo es un creador**. ¿Acaso no inventó un nuevo espacio eclesial? Dejándose llevar por el Espíritu ¿no fundó una Orden con características hasta entonces inconcebibles? ¿No estaba en la génesis de este hombre de Dios su formación primera, la que le dio su madre, Juana de Aza?

En el horizonte de un **nuevo milenio**, me pregunto: ¿Qué mundo debemos crear las mujeres y los hombres de la Familia Dominicana?

2.- Identidad y género. ¿Somos nombradas en la Familia Dominicana?

Orad, hermanos... Hace unos meses asistí a una celebración eucarística, donde habitualmente sólo participamos religiosas. Cuando escuché que el sacerdote decía *orad, hermanos*, como estaba ubicada en los bancos delanteros, instintivamente miré hacia atrás, por si, en esa ocasión, se habían sumado a la liturgia sujetos masculinos y se dirigía a ellos. Pero no, todas éramos mujeres y, por la fuerza de la costumbre impuesta en **una cultura pa-**

triarcal, teníamos que aceptar ser llamadas 'hermanos'. ¿Qué pasaría en una celebración litúrgica compuesta de hombres, presidida por una mujer que se dirigiera a ellos con estas palabras: *¡orad, hermanas!?* Lo más delicado que dirían es: "Esta mujer está mal de la cabeza".

¿Tendremos que situarnos por encima de las leyes de la gramática? o ¿haremos que esas leyes se dobleguen a un deseo específico de significación?

Primero, tendremos que tener en cuenta que, detrás de la gramática, hay una cultura milenaria, con nombre propio: **patriarcal** (hegemonía masculina), que ha creado estereotipos de género. Se nos adiestra y educa para una manera de ser, pensar y actuar, según seamos mujer u hombre. Marcela Lagarde en su obra **Una mirada feminista en el umbral del milenio** escribe: *Las culturas que nos envuelven y hacen comprensible la vida y manejable aún lo incomprensible producen mitos que nos impiden mirar lo obvio o descalificar lo evidente. Y son las sociedades y las culturas, la historia y no los genes, ni la herencia, responsables de cómo somos las mujeres u hombres de lo que ocurre entre ambos géneros* (p. 49). Luego lo "**masculino**" y lo "**femenino**" no son hechos naturales o biológicos, sino **construcciones culturales**.

Es impresionante cómo nos marcan los procesos de aculturación y endoculturación. Procesos complejos que, a lo largo de nuestra vida, aprendemos, desarrollamos y ejercitamos... En realidad, las enseñanzas de género las hemos recibido de múltiples personas. Tanto la maestra como el sacerdote que me prepararon para la Primera Comunión me enseñaron a decir: *Señor, no soy digno...*

Que la cultura que nos envuelve marca inexorablemente a la persona, no cabe duda. Mientras realizaba este trabajo me visitó un hermano dominico; curioso del asunto que me entretenía ojeó algunos libros y papeles, dando con sus azules ojos en las singulares palabras "**miembras**" y "**genias**". Inmediatamente me dijo: *Supongo que no pondrás en tu trabajo esas palabras,*

no están en el diccionario... Imagínate que una alumna tuya te ponga en un trabajo de Literatura "miembras" y "genias", a buen seguro que se las tachas, pues esas palabras no ¡as contempla la Real Academia de la Lengua Española. ¡Cuántos y cuántas no pensarán así? Pero yo aprendí en la Universidad que el lenguaje es diacrónico. Y también sé que la historia de la mujer y del hombre no está terminada. La hacemos cada día. Y hay que hacerla cada vez mejor, más adecuada a la igualdad y a la diferencia de sexos, más genuina. ¡Más justa!

A las mujeres no nos gusta el uso del masculino como genérico porque lo diferente queda bloqueado por lo desigual. Nos parece más adecuado decir y decirse en femenino y en masculino, como ha escrito el grupo "Nombra", de Madrid. Claro que el que tiene el poder es el que da nombres a las cosas y a las personas. Se trata entonces de "resituat", dice María-Milagros Rivera en su obra **El fraude de la igualdad**, *en su parcialidad sexuada la palabra "hombre" y, en general, el uso del masculino como genérico para referirse a mujeres y a hombres* (p. 62).

Las feministas, de manera lúcida, pusieron el acento en la lengua: en eso que, con el cuerpo, es "**don de la madre**", no reconocido suficientemente, pero que signa de manera indeleble a cada mujer y a cada hombre desde sus orígenes.

También algunos hombres se sirvieron de la lengua para liberar su ego de la dependencia femenina. El **Malleus Maleficarum** (Martillo de Brujas) (1486) prepara la escena para *demonizar lo femenino*. Claro que hay precedentes, al respecto, de toda una fundamentación antropológica en la teología clásica. Pero en todos los tiempos también hay una voz femenina que hace oír su voz. Podría citar a muchas, pero en esta ocasión pongo la voz de Marcia Belisarda, poeta del siglo XVII, quien en respuesta a un hombre que escribe de las mudanzas de las mujeres, dice lo siguiente:

*ümbres no desonréys
con título de ynconstantes
a las mujeres, que diamantes
son (...)*

¿Somos nombradas en la Familia Dominicana?

Si acudimos a los textos de la Liturgia de las Horas y al Misal Dominicano, como género, estamos ausentes. Otra cosa es que se celebre la fiesta de mujeres tan singulares como Catalina de Siena, Ana de los Angeles, Magdalena Panattieri, etc. y otra es que **todas**, al igual que **todos**, tengamos un espacio, un lugar, un nombre propio. Al respecto, hermanas y hermanos necesitamos potenciar la relación, la ley de la unanimidad, tan propia de la Orden, suplantando la subordinación al poder vigente por la ley de la libertad, reconocer la autoridad simbólica. Dice Luisa Muraro: *La autoridad es esto en sí misma: "capacidad de acuerdos que revalúan, potencia de relación. Por otra parte, autoridad simbólica que por definición no se impone desde el exterior, aunque se impone. No es facultativa. Se impone por la necesidad de la mediación en que estamos, so pena del desorden simbólico y la consiguiente inseguridad, o la subordinación al poder vigente o la sujeción al ciego autoritarismo de las cosas"*.

Con el surgir de la Familia Dominicana el género femenino fue entrando en escena y fue siendo nombrado y reconocido. Los Maestros de la Orden han tenido especial sensibilidad al respecto. Que yo sepa, a partir del P. Aniceto Fernández, quien en 1968 escribe a las Religiosas Dominicas del mundo entero proponiendo un trabajo en conjunto con los Frailes, hasta nuestros días. Vicente de Couesnongle O.P., en **Dominicos hoy** (1984), escribe: *Las Hermanas dominicas son un elemento tan dinámico, no sólo por razón de su número, sino por su compromiso. En la misma Carta, el entonces Maestro de la Orden afirma que: Los frailes tienen cierta dificultad en la Familia Dominicana, porque se han acostumbrado a hablar, a enseñar y no tanto a escuchar...* Como habla de familia no se olvida de esa parte que hoy consideramos tan fundamental: laicos y laicas, haciendo referencia desde su especificidad: *También debo decir que los laicos y las laicas son más abiertos que los frailes de la Familia Dominicana. No me refiero a las hermanas, ciertamente más abiertas que los frailes.*

² Cit. por María-Milagros Rivera en **El fraude de la igualdad**, p. 78.

Las Cartas y diversos documentos de Damián Byrne acogen, nombran y valoran, en el contenido y en el continente, nuestra condición de humanas: *Quisiera compartir con "vosotras" y "vosotros" cómo veo yo la Familia Dominicana... Podemos hablar de la dignidad de la mujer, pero nuestras palabras no tendrán valor mientras no se nos vea como una Orden en la que hombres y mujeres trabajan juntos, con mutuo respeto y sin temor. Eso sería de verdad "una palabra hecha carne", encarnación de la teología. Creo que es importante reconocer que tenemos un largo camino que recorrer ...*

Timothy Radcliffe, actual Maestro de la Orden, con su efusión desbordante y con su cálida palabra, parece arropar a un tiempo a mujeres y a hombres, a jóvenes y a ancianos. No de manera genérica, sino con la singularidad que cada una y cada uno tenemos. Sus cartas, en general, casi siempre son para la Familia Dominicana. Al respecto es significativa la Carta "**He visto al Señor**", dirigida por igual *A nuestros Frailes y Hermanas en Formación Inicial (1999)*.

Los últimos capítulos de la Orden son, en mayor o menor medida, teóricamente favorables a la condición femenina, a trabajar "juntos", que yo añadiría y "juntas", en misión. Necesitamos hacer realidad la práctica de la RELACIÓN, que es una parte importante en la tradición histórica femenina. Comporta reconocimiento de autoridad a quien atiende y sustenta mi deseo. La autoridad (del latín *augere*, que significa crecer, acrecentar) es de raíz femenina y es distinta del poder porque atiende al deseo de cada ser humano de existir y de convivir en el mundo⁴.

La voz más auténtica procede de la misma mujer. Aun cuando también nosotras hemos contribuido y, a veces, convivimos alegremente con una cultura patriarcal, sin cuestionamiento alguno. Quiero hacer honor en este artículo a nuestras Hermanas Dominicanas Teólogas de todo el mundo, pero especialmente a las latinoamericanas, quienes han realizado tres fructíferos encuentros a nivel de Latinoamérica y varios Regionales; a las que tra-

³ Las Religiosas Dominicanas, noviembre. 1990.

⁴ María-Milagros-Rivera, **El fraude de la igualdad**, p.57.

bajan en redes de mujeres que luchan en favor de la justicia y la paz; a las animadoras de comunidades cristianas insertas en zonas marginales; a CODAL y al Movimiento de Hermanas Dominicanas Internacionales, con Margaret Ormond como Coordinadora General, con la efectiva ayuda regional de Verónica Rafferty, Rosario de Meer, Christine Mwale, Zenaida Nacpil y Mary Hughes. Estas voces femeninas, junto con otras, cantarán nuevas canciones, harán germinar nuevas semillas y permitirán, a la Familia de Domingo y Catalina, volar al ritmo de los tiempos de Dios, porque volará con dos alas.

Espero que entre las *NUEVAS VOCES...* de Manila se escuche, desde su propia significación, la voz de la mujer.

En el corazón de la Orden de la Familia Dominicana conviven una tradición "mariana" y otra "apóstolico-petrina". De cara al nuevo milenio me pregunto: ¿Cómo conciliar y desarrollar a la vez, en la Familia Dominicana, ese doble perfil de María y de Pedro?

3.- ¿Democracia o, tolerancia?

¿Hay una relación de intercambio, una praxis de reciprocidad en la Familia Dominicana? Las mujeres ¿somos colaboradoras o corresponsables? ¿Se da una convivencia entre iguales? ¿Hay democracia o tolerancia?

Mientras estaba en su largo exilio, escribió María Sambrano en la tumba de Antígona:

*Ni siquiera fuimos acogidos en ninguna de ellas como lo éramos, mendigos, náufragos que la tempestad arroja a una playa como un desecho, que es a la vez un tesoro. Nadie quiso saber qué íbamos pidiendo porque nos daban muchas cosas, nos colmaban de dones, nos cubrían, como para no vernos, con su generosidad. Pero nosotros no pedíamos eso, **pedíamos que nos dejaran dar**. Porque llevábamos algo que allí, allá, donde fuera, no tenían; algo que no tienen los habitantes de ninguna ciudad, los*

*establecidos; algo que solamente tiene el que ha sido arrancado de raíz*⁵.

La práctica de la democracia es posible a través de una *relación de intercambio*, de estar abiertas y abiertos a los dones de las otras y de los otros. En general, nuestros Hermanos siempre han ejercido el papel de nuestros maestros. El sistema patriarcal favoreció el hecho de que los frailes estudiaran teología, mientras que a las religiosas se les asignó un espacio amplio en las tareas domésticas. El acceso a la Universidad para las mujeres, dependiendo de países, fue tardío y a veces a contrapelo. A esto se suma que el pénsum de estudios estaba ¡y está! diseñado desde una óptica estrictamente masculina. En el caso de la mujer **¿anatomía es destino?**

Con frecuencia oigo hablar de *tolerancia* con tono apologético. Como si fuera una palabra feliz. Pero "tolerar" da un tono de superioridad a quien tolera, a quien permite, a quien accede a algo... Democracia y tolerancia forman, en realidad, una gran paradoja. *La tolerancia*, escribe María-Milagros Rivera, *significa, sin duda, progreso frente al genocidio y otras formas de exterminio de quienes son o parecen ser demasiado diferentes o dispares... la tolerancia no es suficiente para vivir humanamente, ni por parte de quien tolera ni por parte de quien es objeto de tolerancia*⁶. Implícita o explícitamente, tiende a reducir a las personas dispares y diferentes a una miseria simbólica.

En su libro **Presente y futuro de la Vida Religiosa** dejó escrito el P. Vicente de Couesnongle: *"La ley fundamental de la democracia es la de la mayoría. Esto no es así entre nosotros... Nuestra ley propia es la de la unanimidad"*. En la democracia cabe la mediación fraterna, la participación entre iguales, la libre expresión, respeto y acogida de lo diferente. Correr la misma suerte...

⁵ Senderos, p. 259.

⁶ El fraude de la igualdad, p. 114.

Dominicanismo, ¿travesía con rostro de mujer?

En las Constituciones de la Orden de Predicadores leemos: *Por lo tanto, los frailes y las hermanas establezcan juntos una colaboración y planificación apostólica* (Nº 145).

Sin lugar a duda, hemos ido dando pasos de la **tolerancia** a la **democracia**, de una praxis de sacerdote y sacristana, maestro y discípula, director y dirigida, hacia una relación de intercambio fraterno, de dar y dejarse dar, de transformación mutua valorando, por parte de nuestros hermanos los frailes, ese mundo simbólico y misterioso que encierra lo femenino. No obstante, hay que avanzar mucho más al respecto. La teoría escrita en los documentos de la Orden está todavía lejana de la praxis.

Desde una perspectiva feminista se vislumbra un horizonte que conduce al **orden simbólico de la madre**, donde el principal significante es la relación de intercambio en confianza que incluye la receptividad, también la pasión: el dar y el dejarse dar. Aquí no hay necesidad de primacías, sino *de apertura, de disponibilidad al intercambio, de apertura a lo incalculable; de atención al sentido, a los sentidos, que da y toma la realidad, lo que ocurre y nos ocurre; la realidad, que es fluida y está siempre en proceso de cambios en parte imprevisibles; que es, por tanto, irreductible al campo semántico de un solo significante, por potente que éste sea* .

La relación humana no se sustenta con supremacías, ni por la fuerza, sino con las mediaciones del amor y de la gracia. Mediaciones para alcanzar la libre participación y comunión entre iguales.

¿Cómo caminar en democracia toda la Familia Dominicana? Creo que el punto de partida es la Formación Inicial. Joan Chittister en su obra **El fuego en estas cenizas** dice con acierto que: *Debemos formar en el feminismo a las mujeres y a los hombres. Todos los noviciados de este país (yo diría de la Familia Dominicana en el mundo; deben informar de la situación de las mujeres en el mundo, de las incoherencias teológicas que engendra el chauvinismo eclesiástico, del peligro que el machismo ins-*

(itucionalizado supone para el planeta y de la pérdida de credibilidad de una iglesia que predica la igualdad, pero no la practica (p. 214).

Cierto que una participación democrática exige preparación. Las mujeres somos conscientes de eso, pero una formación desde nuestra óptica. Durante los siglos XIV y XV la teoría sobre la igualdad de sexos atrajo a hombres y mujeres cultas. Esta teoría genera un tipo de humanismo femenino con las llamadas *puellae doctae*, niñas educadas en casi todos los saberes de la época, especialmente el filológico. Atraídas por su formación intelectual, sospecharon, sin embargo, del proyecto educativo que los defensores de la teoría de la unidad o igualdad de los sexos habían diseñado para ellas, intentando hacerlas a su imagen y semejanza. Como mujeres, sentían la necesidad de decir su palabra, su experiencia femenina, más allá del saber universal masculino.

Teresa de Cartagena, escritora del siglo XV, que a la manera de las humanistas tuvo el privilegio de pasar por la Universidad de Salamanca, siendo ya de cierta edad y reflexionando sobre lo aprendido en la universidad, escribe en su obra **Arboleda de los enfermos** que los conocimientos adquiridos en esa casa de estudios "no le otorgan sabiduría en lo que decir quiere" (p. 103).

Otra experiencia significativa es la de Juana de Contreiras, perteneciente a la nobleza castellana, alumna del humanista italiano Lucio Marineo Sículo. La discípula se enfrenta al maestro porque la gramática latina no le dejaba a ella (y sí a él) expresarse y decirse como quería. En una carta fechada en 1504 Juana plantea, en contra de su maestro y de la gramática, que quiere hacer referencia a sí misma utilizando el femenino, con el apelativo de *heroína* en latín declinado por la primera, y no de *herois*, como le explica pacientemente Sículo (y ella sabe de sobra) que es la forma femenina correcta en los clásicos, una forma sin desinencia propia.

El maestro responde irritado y le pide no se deje llevar por la ambición:

Basta, pues, de este tema, y sobre todo tengo la seguridad de que estarás de acuerdo en no despreciar la autoridad de Sículo... Así pues, no quisiera que te afectase un afán de renombre excesivo, que si ciertamente se te puede conceder con derecho por la nobleza de tu estirpe o por causa de tus dotes intelectuales, con todo no es conveniente todavía a tu edad yjuventuct'.

Ser mujer se ha ido convirtiendo progresivamente, primero en una *condición doloroso* y, con el tiempo, en una *condición femenina*. La historia de la mujer en la Familia Dominicana no escapa al resto de la historia de las mujeres en el mundo. Cierto que en Catalina de Siena tenemos una excepción, pero la excepción no confirma la regla. ¿Podrá ser un paradigma femenino Catalina hoy?

Siento que a la mujer (monja, hermana, laica) se le están abriendo espacios de participación significativos en la Familia Dominicana. Esto es innegable. Y aunque convivan, en mayor o menor medida, la tolerancia y la democracia, de manera especial las mujeres estamos llamadas a agrandar los espacios democráticos dominicanos ¿Cómo? Preparándonos con hondura para la Predicación, hablada o escrita, según dones y carismas. Valorándonos y apoyándonos mutuamente. La formación patriarcal ha hecho que las mujeres valoremos el decir y el decirse en masculino. Tenemos que descubrir que la mediación femenina puede potenciarnos y ayudarnos a ser, decir y decirnos, desde nuestra raíz.

Nuestra Familia Dominicana ¿ha sido una Familia sin mujeres? ¿Cómo emerger en este nuevo milenio? ¿Cómo hacer visible una democracia femenina?

4.- Familia Dominicana ¿de pares?

Durante el siglo XII y parte del XIII las relaciones sociales entre los sexos se entienden de tres maneras diferentes. En realidad no eran tan originales ya que existían desde los orígenes

del patriarcado occidental. Una de esas tres maneras afirmaba que las mujeres y los hombres somos substancialmente diferentes y que somos iguales. La filósofa actual Prudence Alien ha denominado a esta teoría "complementariedad de los sexos". Es interesante constatar que dicha teoría reconoce la diferencia sexual sin jerarquía, suelta y necesaria, ya que ambos sexos son considerados iguales en valor, **complementando ambos la identidad humana, no complementándose entre sí.**

Sus efectos de libertad en la vida de las mujeres fueron grandes: son los siglos de expansión de movimientos sociales más de mujeres que de hombres, como las beguinas y las cataras; son, también, los siglos de eclosión de la gran mística femenina .

Dos nombres de mujer resaltan en este momento histórico: Hildegarda de Bingen (1098-1179) y Heralda de Hohenbourg (abadesa desde 1176), quienes asumen y defienden la teoría de las relaciones sociales entre los sexos, anteriormente mencionada.

Cuando aparece Domingo de Guzmán en escena tiene detrás una historia de cierta significatividad femenina. Esta, unida a su carácter abierto y valorativo de la mujer, le llevan a dar pasos, a tener sueños que mujeres y hombres de la Familia Dominicana soñamos hoy: *ser y vivir la Familia desde la praxis*. El P. Damián Byrne no duda en afirmar que "*la Orden Dominicana nació como familia*". ¿Cómo era la relación de Domingo con la mujer? ¿La consideró inferior? ¿La ignoró? El P. Vicaire en un artículo en **Cahiers de Fanjeaux 23**, destaca la acción de Domingo en la promoción de la mujer por la vida regular en Languedoc y en la Iglesia. Los documentos de Prulla testifican que las Hermanas nacen como pilares de la predicación, son parte del equipo de la "Santa Predicación". Ellas desde la oración, ellos con la predicación itinerante. Escribe el P. Vicaire que Prulla fue para Domingo un paradigma a la hora de fundar conventos en Europa: *una comunidad de predicadores itinerantes apoyados,*

en todo momento, por la oración de sus Hermanas . ¿Intuyó Domingo la riqueza de un grupo mixto de predicadoras y predicadores? El ve cómo beguinas y cataras forman parte eficaz de grupos itinerantes, dedicados a la predicación. ¿Intentó un trabajo de pares? Según el P. Vicaire parece que sí, pero las circunstancias eclesiales no se lo permitieron (p. 231). En el grupo mixto de Prulla, al estilo de la época, sí se da la predicación de pares; hasta jerárquicamente hay dos nombres: Guillermina y Domingo.

El siglo XIII da marcha atrás en cuanto a la aceptación de la teoría de la complementariedad de sexos e identidad humana. Precisamente en la Universidad de París (1255), y más tarde en otras, se impone como obligatoria la lectura de las obras de Aristóteles. Esta teoría androcéntrica, denominada "*polaridad entre los sexos*", hace notar la diferencia entre el hombre y la mujer, resaltando, de manera hiperbólica, la superioridad del hombre sobre la mujer. Teoría abiertamente misógina. En este escenario aparece nuestro hermano Tomás de Aquino (1224/5-1274), que reafirma y fundamenta la teoría aristotélica. La verdad es que no nos hizo ningún favor a las mujeres.

Más tarde las monarquías feudales y la Inquisición que man a unas (Margarita Porete), persiguen a otras (Teresa de Jesús) y no dejan en paz a ninguna. Y, para nuestra desgracia, ahí está la Orden de Predicadores. Recordemos el triste y famoso "**Malleus Maleficarum**", obra de dos dominicos alemanes.

En la era de la Ilustración, el ilustrado más desubicado en la conceptualización de la naturaleza femenina fue Rousseau. Asigna el espacio público para los varones y el privado y doméstico para las mujeres... ¡Y eso que fue el defensor de la igualdad política y económica!

Durante los siglos posteriores los grupos feministas han ido creando una conciencia de las relaciones *asimétricas*, de dominio y violencia, que se ejercen desde el poder patriarcal. Un despertar que lleva a una reivindicación de los derechos de la

mujer en la sociedad y en la Iglesia. Así, progresivamente, hemos llegado al *mito de la igualdad* ¿En la Iglesia? ¿En la sociedad? ¿En la Familia Dominicana?

Los Capítulos Generales de la Orden, de manera especial Oakland (1989) y México (1992), son muy explícitos aunque Roma y Avila también se habían pronunciado al respecto. Las Cartas de los Maestros Generales y nuestras propias Asambleas de Familia Dominicana incitan a una **predicación de pares**, en igualdad y reciprocidad de dones. ¿Qué pasos hemos dado en ese sentido? No voy a escribir una lista de actividades conjuntas a nivel de la Familia Dominicana en el mundo. Sé que vamos dando pasos en la configuración de equipos de predicación mixtos; presencia de las hermanas en las universidades de la Orden; Equipos de Formación Inicial y Permanente configurados por hermanas y frailes; Grupos de reflexión y toma de decisiones; Encuentros litúrgicos y celebrativos; Asambleas de la Familia Dominicana, etc.

Como mujer, uno mi voz a la de **Rosario Castellanos** para decir que debe haber "**otro modo de ser**", como mujer y como hombre, en la Familia Dominicana:

No, no es la solución
tirarse bajo un tren como Ana de Tolstoi
ni apurar el arsénico de Madame Bovary
ni aguardar en los páramos de Avila
la visita del ángel con venablo
antes de liarse el manto a la cabeza
y comenzar a actuar.

No concluir las leyes geométricas,
contando las vigas de la celda de castigo
como lo hizo Sor Juana. No es la solución
escribir, mientras llegan las visitas,
en la sala de estar de la familia Austen
ni encerrarse en el ático
de alguna residencia de la Nueva Inglaterra
y soñar, con la Biblia de los Dickinson

debajo de una almohada de soltera.
 Debe haber otro modo que no se llame Safo
 ni Mesalina ni Clemencia Isaura.
 Otro modo de ser humano y libre.
Otro modo de ser.

5.- Abrir nuevas puertas al feminismo en la Familia Dominicana

¿Qué puertas? Haciéndome eco de las palabras de B. Boutros Ghali: *"Hoy más que nunca, la causa de la mujer es la causa de toda la humanidad"*, pienso que la causa de la mujer debe ser una opción muy específica de la Familia Dominicana. ¿Por qué? Si en el centro de la predicación debe estar la defensa de la justicia, una víctima secular de la injusticia es la mujer. Así que vamos a transitar el nuevo milenio con un mayor y mejor intercambio, tomando en cuenta el paradigma feminista, compratiendo las cualidades específicas de género y tratando de desmontar lo que cada género contiene de probio.

La Familia Dominicana, por vocación profética, está llamada a ver, con los ojos de Domingo de Guzmán, una sociedad de acelerados cambios, de intensas vivencias, en la cual emergen *nuevos sujetos que se afanan no sólo por vivir, sino por vivir con sentido humano e imprimirlo en el mundo*. El cambio nos exige vivir de manera diferente, aproximarnos más las unas(os) a las otras(os) y reconocer nuestra propia historia. En este horizonte multicultural, la *diversidad*, además de una riqueza, es un problema. *Los nuevos sujetos... no son idénticos, sus identidades son multicolores y provienen de historias y procesos particulares*¹². Entre los nuevos sujetos está la mujer.

¿Abriremos una nueva puerta a la mujer? ¿De qué manera? Entre otras actitudes, relativizando el poder y la estructura jerárquica. Esto es válido tanto para la Familia Dominicana como para la Iglesia. Al respecto, afirma Urs Von Balthasar;

¹² Marcela Lagarde, Op. cit. p. 6.

"Para una justa respuesta de los problemas de la mujer en la Iglesia... habría que recordar a todos los católicos -comenzando por las mujeres- que en la Iglesia el principio mariano (esto es, el principio femenino) es más importante que el propio principio jerárquico, confiado al grupo masculino... María, en efecto, es el corazón de la Iglesia. Un corazón femenino, que debemos revalorar como se merece, en equilibrio con el servicio de Pedro... Esta es la teología de la gran tradición católica".

A través de los tiempos y en los diversos lugares, que sepa yo, las relaciones entre mujeres y hombres de la Familia Dominicana han sido, en general, fraternas. Pero eso no basta. Además, al hablar de una opción por el feminismo, pienso no sólo en las mujeres de la Familia Dominicana sino en las mujeres de la gran Familia Humana, en especial en aquellas más desfavorecidas a causa de su condición social, raza o color. Pienso que la Orden no se ha comprometido con la causa de la mujer, sobre todo desde un ámbito social, político y jurídico. Hay que luchar para construir una democracia genérica que abarque a las mujeres:

Se trata de lograr el estatuto -social, jurídico, político, cultural e identitario- de personas humanas para las mujeres... Para empezar, es preciso reconocer que la opresión de las mujeres no sólo es externa a ellas, producto de las relaciones sociales, sino que además la condición femenina como expresión histórica de la denominación patriarcal contiene en sí misma hechos que atentan contra la condición humana de las mujeres, de las "humanas"¹³. ¿Se abrirá la nueva puerta de la identidad de género y a los Derechos Humanos? ¿Se abrirá la nueva puerta para construir a las "humanas"?

Dentro de la democracia dominicana tiene que haber un espacio de identificación y expresión de la mujer, desde su ser femenino. Desde una opción por la identidad de género y ejercicio de la ciudadanía, aceptar que *en la democracia genérica cada mujer es convocada a individualizarse y a actuar descorpo-*

¹³ Marcela Lagarde, Op. cit. p. 42.

ralivizada, desde su propia especificidad, con sus propuestas. Es ahí donde las mujeres pueden dialogar para compartir una visión del mundo radical como es el feminismo. Y, en todo caso, coincidir y disentir acerca de las visiones, las ideas, los valores, los conocimientos y la historia feminista¹⁴. ¿Abriremos la puerta a una nueva alternativa de vida: la democracia genérica?

El estudio es un elemento constitutivo de la espiritualidad dominicana. En Europa, Estados Unidos y América Latina contamos con hermanas teólogas. Las Casas de Formación femeninas, en el momento actual, privilegian los estudios teológicos, de cara a la pastoral y a la predicación. ¿Qué nueva puerta habrá que abrir aquí? Reestructurar las Facultades de Teología de la Orden de acuerdo a una cosmovisión femenino-masculina. Incorporar como elemento importantísimo la teología feminista, de nuestras hermanas y de otras mujeres. Asumirla por parte de los frailes e intercambiar mutuamente. **¿Abriremos una puerta grande a la teología feminista?**

A lo largo de los siglos son muchas las mujeres que han hecho grandes aportes a la humanidad. A pesar de las grandes restricciones al género, hemos contado con grandes humanistas y doctoras. Pero, en realidad, éste ha sido un pequeño número de privilegiadas, frente a una gran muchedumbre de mujeres condenadas al silencio. Recuperar la memoria histórica de las mujeres silenciadas sería otra puerta nueva para abrir. Al respecto, cito un fragmento de E. Galeano, de **El libro de los abrazos**:

Marcela estuvo en las nieves del Norte. En Oslo, una noche, conoció a una mujer que canta y cuenta. Entre canción y canción, esa mujer cuenta buenas historias, y las cuenta vichando papelitos como quien lee la suerte de soslayo.

Esa mujer en Oslo viste una falda inmensa, toda llena de bolsillos, de los bolsillos va sacando papelitos, uno por uno, y en cada papelito hay una historia para contar, una historia de fundación y fundamento, y en cada historia hay gente que quiere volver a vivir por arte de brujería. Y así ella va resucitando a los

¹⁴ Marcela Lagarde, Op. cit. p. 85.

olvidados y a los muertos, y de las profundidades de esa falda van brotando los amores del vicho humano, que viviendo, que diciendo va. i

Abrir la puerta a un nuevo lenguaje teológico-bíblico-anropológico, ya iniciado por las mujeres y que parece algo irreversible. Potenciar los grupos y asociaciones cristianas que demandan la revisión y cambio de las lecturas bíblicas, y, en el caso de la Familia Dominicana, revisar la Liturgia de las Horas, ya que mantienen estereotipos masculinos o femeninos, según el sistema patriarcal jerárquico.

Siguiendo los pasos de Catalina de Siena al cuestionar, interpelar e incitar al cambio a la jerarquía eclesiástica de su tiempo, en el momento actual la Familia Dominicana debe trabajar en favor de un ministerio ordenado para las mujeres. El Decreto Ad Gentes (Nº 16), pone las bases. "El Colectivo de Religiosas en barrios obreros y ambientes marginados. Madrid", en una proclamación del **JUBILEO DE LAS MUJERES**, expresa al respecto:

Es, cuando menos, una falta de sensibilidad y de atención a los "signos de los tiempos" para la acción evangelizadora; e igualmente una injusticia hacia las mujeres el que se hable y conceda sólo a los hombres, ¿por qué privarnos de recibir este fortalecimiento, ya que realizamos desde siempre estos mismos servicios?. ¿Por qué unir este ministerio con el tema del "servicio al altar"? Parece sólo una coartada para seguir excluyendonos de cualquier ministerio ordenado. La pregunta que nos hacemos nosotras es: ¿qué opina Jesús en los evangelios sobre el "servicio del altar"? ¿Qué actitudes reclama Jesús a los apóstoles, hombres y mujeres que le siguieron desde el principio y fueron testigos de su muerte y resurrección?. ¿Es que todavía se pretenderá calificarnos de "impuras" para acercarnos al altar?⁶.

Si a través de las diversas épocas de la historia las mujeres nos hemos unido a los hombres para luchar en contra de la

¹⁵ X Encuentro de Mujeres y Teología. Madrid, 24-26 de marzo del 2000.

esclavitud, el apartheid y la colonización, entre otras cosas que ahora los hombres se unan a las mujeres para abrir la puerta a un nuevo orden relacional, de reciprocidad/alteridad e igualdad. *Tenemos los ladrillos para construir nuevas estructuras, los lazos para establecer unas relaciones distintas, las palabras para crear un nuevo lenguaje... y, como lo han demostrado las mujeres de Hairou..., ¡podemos!*¹⁶.

Pudiéramos seguir abriendo puertas a una legislación laboral no sexista, más igualitaria (el salario de la mujer es del 30 al 40 % menor que en el hombre. En países como Japón y Corea en algunos casos llega a ser un 50 % más bajo). A una imagen de Dios expresada también con símbolos femeninos, de la tierra, de la naturaleza, etc. Y, especialmente, abrir la puerta para estar al lado de las mujeres que sufren las consecuencias de la injusticia, de la pobreza y de la violencia, de múltiples maneras. Ser dignas y dignos sucesores de Catalina, Antón de Montesinos, Bartolomé de las Casas...

En conclusión, se trata de que la humanidad vuele "con dos alas". ¿Cuál es la premisa femenina? Integrar en la Familia Dominicana, en la Iglesia, en la Humanidad, a hombres y mujeres en convivencia fraterna. Humanidad incluyente, totalidad y diversidad, que conduzcan a la concreción de una **utopía universal abarcadora**.

Como dice Albert Camus, *"necesitamos atrevernos a crear y a amar al hombre (a la mujer) que todavía no existe"*.

BIBLIOGRAFÍA

Arana, María José, **Rescatar lo femenino para reanimar la Tierra**. Edita Cristianismo I. Barcelona, 1997.

¹⁶ Bella S. Abzug, **Two views on the Beijing Conference**, The earth times, september 10, 1995, p.7.

Byrne, O.P., Damián y Couesnongle, O.P, Vicente, **Ser Dominicos hoy**. Valencia, 1991.

Chittister, OSB, Joan, **El fuego en estas cenizas**, Sal Terrae, Santander 1998.

González, Sor Carmen, **Santa Juana de Aza "Madre de Santo Domingo"**. Celebraciones Vivas de los Santos y Santas Dominicos/as, N° 14.

Initialis Formatio, **Fratrum Ordinis Predicatorum Documenta Recentiora**. Santa Sabina. Roma, 1999.

Lagarde, Marcela, **Una mirada feminista en el umbral del milenio**. Instituto de Estudios de la Mujer. Universidad Nacional Heredia. Costa Rica, 1999.

Laurenci, Elena, **María Zambrano, Nacer por sí misma**. Cuadernos inacabados, N° 16. Instituto de la Mujer. Madrid 1995.

McNamara, Jo Ann Kay, **Hermanas en Armas**, Herder. Barcelona, 1999.

Muraro, Luisa, **El orden simbólico de la madre**. Cuadernos inacabados, N° 15, Madrid, 1994.

Rivera, María-Milagros, **Nombrar el mundo en femenino**. Icaria, Barcelona, 1994.

Rivera, María-Milagros, **El fraude de la igualdad**. Planeta, España, 1997.

Robles, O.P., Amelia, **La Mujer en el horizonte de Jesús y en la Orden de Predicadores**. Palabra y Misión, N° 11.

ESPIRITUALIDAD Y GENERO EN LA EXPERIENCIA PENTECOSTAL

Elida Quevedo

Tal como sugiere el título de este breve escrito, lo que comparto a continuación es una valoración (hay muchas) de la espiritualidad en la experiencia pentecostal y de cómo ésta influye en sus relaciones comunitarias y fraternales, con el deseo de que se puedan apreciar algunos aspectos positivos de esta experiencia para la visión de género.

I.- Andar en el Espíritu

Me parece importante en primer lugar aclarar la comprensión que tengo de la espiritualidad. Muchas personas suelen pensar en la espiritualidad como un conjunto de prácticas o ejercicios piadosos de oraciones, ritos y penitencias. Y así, una persona puede ser más espiritual que otra, toda vez que sea capaz de una vida totalmente consagrada a tales prácticas. En la experiencia pentecostal esto es lo que significa para algunas personas **andar en el Espíritu**. Pero la espiritualidad es más que eso, y hay otras perspectivas pentecostales acerca de lo que es "andar en el Espíritu".

Espiritualidad es una palabra que proviene del vocablo espíritu, o "relativo al espíritu"¹. En el Antiguo Testamento, espíritu es la palabra hebrea *ruah*, que se traduce como viento y también como aliento. Este viento es el que sopló Dios en la nariz del hombre. "Y así el hombre comenzó a vivir" (Gn 2, 7). El espíritu (*ruah*) es vehículo y fuente de la vida para el ser humano y para los animales. Pero puede también "designar procesos vitales que expresan una disposición interna", como por ejemplo: *humildad* (Pr 16, 19; Is 57, 15; Dn 3, 39), *orgullo* (Sal 76, 13; Pr 16, 18; Qo 7, 8; Dn 5, 20), *fidelidad* (Nm 14, 24; Sal 51, 12-14; 78, 8; Pr 11, 13) o, de manera general, *una intención* (Ez 11, 19; 36, 26²).

Según esta perspectiva del Antiguo Testamento, el espíritu es principalmente señal de vida. Alguien que respira y se mueve es alguien que tiene vida. Y, asimismo, alguien que tiene vida y se mueve es alguien espiritual (animado o animada por el espíritu). Es preferible entonces entender la espiritualidad como una determinada e intencionada manifestación, en la vida concreta, de ese aliento o soplo de vida que Dios ha depositado en cada ser, una esencia de vida que mueve a las distintas acciones, o, como sugiere el diccionario: "Vigor natural y virtud que alienta y fortifica el cuerpo. Animo, valor, aliento, ingenio"³.

Podemos decir, según esto, que todas las acciones de una vida con propósitos de fe se pueden aceptar como expresiones de espiritualidad y representaría el "andar en el Espíritu".

II.- Espiritualidad y género en el ámbito de lo institucional y lo devocional.

A partir de estas aclaraciones es posible también afirmar que no hay una única espiritualidad, sino muchas espiritualidades. Es decir, muchas formas de experimentar a Dios, muchas

¹ Diccionario Enciclopédico Quillet, Tomo V.

² J. B. Bauer, Diccionario de Teología Bíblica, p. 338.

Cf. Pr 16, 32; 25, 28.

Diccionario Enciclopédico Quillet, Tomo V.

formas como los humanos y humanas manifiestan su esencia vital (ánimo, valor, ingenio, disposición interior) en relación con la fe y el mundo que les rodea. Nos preguntamos entonces: ¿Existe una espiritualidad de género? Por supuesto que sí. Tanto el hombre como la mujer manifiestan una espiritualidad diferenciada, determinada por la construcción histórica de los sexos; así, la mujer puede dar rienda suelta a ciertos sentimientos (disposiciones interiores) que en el varón se reprimen desde temprana edad, como el llanto, o ciertas muestras de afecto (como besos) por ejemplo.

Esta realidad hace que las mujeres desarrollen su experiencia de los sentidos de una manera más libre y más plena, y así, en el ámbito de la experiencia de la fe, son también más expresivas, más espontáneas, más sueltas y audaces para explorar lo nuevo. De ahí que sean ellas las principales aliadas de los procesos espirituales de renovación y cambio que se están desarrollando actualmente en el continente.

Otra consecuencia de la construcción histórica de los sexos, relativa a la espiritualidad, son las dos maneras como ésta se ha desarrollado en la tradición litúrgica cristiana de occidente. Me refiero a la línea oficialista o institucionalista de la espiritualidad, con marcado énfasis en lo sacramental, denominada "espiritualidad del Altar".

Y la otra es la "espiritualidad devocional", que es aquella experiencia de la oración, la alabanza, la fraternidad cristiana y la celebración de la Palabra en la vida misma. En la espiritualidad del Altar el rito es lo central, pero en la espiritualidad devocional lo esencial lo constituye la dedicación de las propias vidas para Dios. Es éste un espacio que se expande desde el ámbito de los ritos y los símbolos hacia la plenitud de la vida toda; y es ahí donde la realidad humana realiza lo divino y lo divino exalta las potencialidades humanas, produciendo una espiritualidad vivida y expresada en la integralidad de los sentidos, el cuerpo y el corazón.

La espiritualidad del Altar, con su énfasis en lo institucional, ha sido históricamente discriminatoria; en este ámbito las mujeres no han encontrado espacios para una participación digna de su herencia litúrgica, ya que esta espiritualidad ha estado dirigida por oficiales de la iglesia, y exclusivamente varones. Y tampoco se visibilizan los niños, ni la comunidad en general, que en los orígenes del cristianismo llegó a ser "el sacramento primero"⁴.

Las causas de la marginación de la mujer se encuentran en la teología que desarrollaron los primeros Padres de la iglesia, influenciada fuertemente por las posturas misóginas de los pensadores griegos. Tomás de Aquino, por ejemplo, de quien se dice que tuvo la mayor influencia "repitiendo a Aristóteles"⁵, considera a la mujer como un varón deficiente, destinado a ser mero receptáculo de la fuerza generativa única del varón. Esta deficiencia biológica explicaría la *imbecillitas naturae* de la mujer y su dependencia total del hombre. La mujer, enseñaba el santo, "necesita del varón no solamente para engendrar, como lo hacen los animales, sino también para gobernar, ya que el varón es más perfecto debido a su razón y más fuerte debido a su valor"⁶.

Semejante prejuicio sobre la insuficiencia de la mujer, comenta Leonardo Boff a propósito del antifeminismo de la tradición cristiana, la hacía efectivamente incapaz de las responsabilidades públicas, tanto civiles como eclesiásticas⁷. Y así, aunque hay evidencias de la participación de la mujer en diversos ministerios de la iglesia en los primeros siglos⁸, terminó finalmente excluida por la influencia de una sociedad que marcó la desigualdad entre los sexos.

⁴ Casiano Floristán: **Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral**, p. 61.

⁵ Margarita Miguel: **La mujer en la vida y la doctrina de la Iglesia: una forma más de injusticia y dominación**, p. 22.

⁶ Leonardo Boff: **El rostro materno de Dios: Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas**, p. 91.

⁷ Ibid.

⁸ Margarita Miguel: Op. cit, pp. 114-118.

Por eso las personas, en su mayoría mujeres, niños y gente de las clases desposeídas, encuentran en la espiritualidad devocional, menos estructurada y más cercana a su realidad, un ambiente más propicio de celebración de la fe. Es éste un ambiente de intimidad personal pero a la vez comunitaria y fraternal, que se vive en todas partes y lugares, y se expresa libremente en formas espontáneas y más acordes con las necesidades espirituales de la gente.

III.- La fuerza testimonial y la devoción en la espiritualidad pentecostal: justicia de los géneros

Quiero contarles un testimonio. *El caso de Chiquinquirá*. En una pequeña comunidad en el sector de Chiquinquirá, habitado por gente de la raza guajira en el Estado Zulia de Venezuela, se celebró hace algunos años un Taller sobre "La mujer en la cultura Wuayú". Fue dirigido por un grupo de estudiantes de teología que realizaban en ese momento un curso sobre "Pastoral de la Mujer".

Antes de la investigación se daba por sentado que las mujeres sufrían discriminación en la iglesia, producto de la evangelización occidental que se había realizado en estas comunidades indígenas, fuertemente marcada por el machismo. El objetivo del taller era investigar sobre los elementos de la cultura wuayú (de la gente guajira) que dignificaban a la mujer, para proponerlos como valores positivos para la comunidad de fe.

El taller contemplaba por lo tanto una línea de investigación sobre la participación que las mujeres tenían en sus respectivas iglesias locales. Se invitaron mujeres y hombres con mayor experiencia, de varias comunidades guajiras, pertenecientes a iglesias de la Unión Evangélica Pentecostal Venezolana. Con una dinámica de preguntas y respuestas, comparadas entre sí por diversas exposiciones y reacciones, se recogió la información. Fue una verdadera sorpresa el resultado de la investigación ya que se determinó que también en su cultura indígena las mujeres eran

víctimas de discriminación. Se suponía que ocupaban un lugar predominante por ser la mujer la que establecía la descendencia, sin embargo, esto deja de ser un privilegio cuando se deriva de ahí la práctica de responsabilizar a la mujer por la sobrevivencia del grupo familiar, a lo cual el varón no está obligado de la misma manera. Y, por otra parte, es el varón el que representa al grupo familiar en la comunidad, en este caso el de su familia materna, no su propia descendencia, que es representada a su vez por otro varón, hermano de la mujer⁹, y asimismo es el varón el que toma las decisiones más importantes.

Otra sorpresa fue constatar que en la comunidad pentecostal a la que pertenecían, las mujeres se sentían mejor tratadas porque podían contribuir a la vida de la iglesia desde distintos ministerios y sin discriminaciones derivadas de su sexo. Ellas manifestaron que predicaban, dirigían cultos, oraban por los enfermos, evangelizaban, ayudaban en toda clase de tareas y participaban con derecho a voz y voto en las asambleas donde se tomaban decisiones sobre la iglesia. En suma, la experiencia pentecostal, que es la experiencia del Espíritu que habilita con sus dones a cada uno y cada una en la comunidad, las mujeres se sentían valoradas como personas.

Las estudiantes de teología no sabían qué hacer con estas novedades; el objetivo de la investigación era llegar a proponer elementos culturales de la etnia guajira, para una relación recíproca y de mayor consideración hacia ellas en la iglesia; pero su iglesia las había tratado mejor que su propia cultura.

En la celebración de la Palabra las estudiantes dirigieron esta exhortación pastoral a la comunidad:

"Así como en la iglesia son capaces de compartir responsabilidades y participar todos sin prejuicios y sin la supremacía de un sexo sobre el otro, así también en vuestros hogares compartid todo: las responsabilidades, las tareas domésticas, la autoridad, el amor. Así lo demanda Dios de sus hijos e hijas. Estamos viviendo en una sociedad que oprime a una parte impor-

(ante de la humanidad. Nosotros viviremos en nuestros hogares de acuerdo con la voluntad de Dios. Nadie oprimirá ni abusará de nadie. Seremos la excepción, porque así no viven el resto de los hogares, pero seremos el fermento que a la larga producirá cambios importantes en las relaciones entre hombres y mujeres. Y ustedes, mujeres, tienen un compromiso serio con el Reino. Deben seguir participando. Con más fuerza. Porque la iglesia necesita que ustedes sigan participando. Olviden los temores. Dios nos dio dones a cada una de nosotras, así como también a nuestros hermanos varones. Vamos pues a servir con amor ""

Fue conmovedora aquella experiencia, pero además muy significativa para todas las personas que estuvieron involucradas, porque descubrieron que su experiencia de fe había sido valiosa en sus vidas. Me impacta este testimonio porque me permite valorar hasta dónde una determinada expresión de espiritualidad puede limitar o contribuir al enriquecimiento personal de la gente tradicionalmente olvidada, discriminada, postergada. Y, con pocas excepciones, es así en casi todas las iglesias pentecostales, en donde las mujeres han encontrado un lugar fértil para su participación y para la promoción y valorización de su género. En la mayoría de las iglesias ellas colaboran mucho con la realización de la liturgia. Y en la proclamación de la Palabra han llegado a destacarse bastante. Pero es en el ámbito de lo cotidiano, en oración y devoción, donde han podido desplegar todas sus potencialidades y toda su experiencia:

1.- La oración por las personas que sufren y la visitación

Aunque es parte de las obligaciones de todo pastor o pastora realizar este ministerio en la iglesia, las mujeres son casi siempre las más preocupadas y las que más colaboran en esto. Es una tarea permanente en cada grupo organizado de mujeres la visitación y oración en las casas, hospitales y aún en las cárceles. En esta experiencia ellas realizan una espiritualidad de la vida, una verdadera espiritualidad integral, porque esta alabanza, emo-

⁰ Nidia Fonseca, Dayse Guillen: **Curso Pastoral de la Mujer**, 1991. Maracaibo, PACTO, inédito.

ti va y profunda, se encarna en la realidad de las personas que sufren penalidades de todo tipo; y la palabra de Dios, leída y compartida en estos contextos particulares, se hace vida también y cobra una fuerza inusitada en la comunidad humana.

2.- La evangelización personal

Constituye otro espacio para la contribución de las mujeres en la vida de la iglesia. Esta tarea requiere de una serie de virtudes ya que, con verdadera paciencia y mucho gozo, comunican la Palabra, aconsejan, convencen, enseñan, comparten la amistad y crean con la gente una verdadera fraternidad humana, hasta que Dios "les entrega el fruto", que es la vida convertida. Cuando esto ocurre la fiesta es grande y son ellas las protagonistas.

Esto es lo que se denomina en la experiencia pentecostal dimensión testimonial de la fe. La gente vive la fe diariamente con gestos concretos; y la consecuencia de ello es una **comunidad** de adoración. Y en esto consiste la fuerza de lo testimonial (crea comunidad). No es posible que hombres y mujeres que se encuentran diariamente dando testimonio de la fe que han abrazado, se discriminen luego mutuamente al reunirse como hermanos y hermanas para la celebración de esta fe. En el caso de la comunidad pentecostal esto es lo que ocurre. Lo testimonial rompe esquemas y barreras que imposibilitan la libertad del Espíritu.

IV.- Pentecostés, sopro de Dios, viento recio que estremece al mundo

"Gracias Dios, gracias Espíritu Santo, porque mediante tu gracia especial nos habilitas a todas las personas para crear y aportar en la comunidad; ayúdanos para que, confiados y confiadas en esta Palabra, rechacemos toda práctica discriminatoria, ya sea sexista, racial o clasista, que menoscabe el desarrollo personal de nuestros hermanos y hermanas en la comunidad; recuérdanos siempre que el Espíritu pertenece a Todos y Todas y que las distintas formas de servir son todas por encargo de un mismo Dios".

Esta oración se inspiró en el texto paulino de 1 Co 12, 4-11, según el cual el mismo Dios, y su Espíritu, bendice a cada persona con una gracia especial o dones. Y éste es el significado histórico del evento de Pentecostés, que se crea a instancias de este mover el Espíritu un pueblo nuevo. El pueblo de Dios compuesto por mujeres, hombres, niños, esclavos, gentiles (Hch 1, 14; 2, 14-21; Ga 3, 28). Un pueblo audaz y creativo, que bajo el impulso del Espíritu da formas concretas a la renovación de las relaciones humano-divinas que ya Jesús había inaugurado en su ministerio. Las personas fueron liberadas de las separaciones humanas que oprimen y empequeñecen y es un signo de fidelidad permanecer en esa libertad "con que Cristo nos hizo libres" (Ga 5,1).

Pentecostés pues inaugura tiempos renovados en relación con la forma visible que adopta la comunidad de fe. Bajo el influjo del Espíritu Santo, el pueblo nuevo de Dios se estructura a partir de los dones o carismas que el Jesús glorificado otorgó a cada persona para la edificación de la comunidad al servicio del reino. Y algo muy importante, que tiene grandes implicaciones para la estructuración de la iglesia, es, primero, la claridad con la que Pablo señala que hay diversidad de dones, diversidad de ministerios, diversidad de operaciones y un solo Espíritu (1 Co 12, 4-6), y segundo, su manifiesta preocupación por el respeto y dignidad de cada miembro del cuerpo estructurado a partir de los dones o carismas.

En ese sentido, podríamos orar dando gracias a Dios, Padre y Madre de todos y de todas, porque nos ha llamado para formar comunidades que honren su verdad, misericordia y justicia; y pidiendo que nos ayude a ser fieles a ese llamado y corrija por su Santo Espíritu las desviaciones que pervierten su voluntad y su designio de unidad y libertad en las comunidades que ha formado; porque en Cristo su hijo ha querido reunir todas las cosas y a todas las personas. Pidamos también que nos dé a beber siempre de su Espíritu para que podamos, en su nombre, perfeccionarnos en todo, a fin de poder agradarle, y para que pongamos siempre nuestra mirada en Cristo su hijo que tanto nos amó.

V.- Por una inclusividad del Espíritu en la comunidad de adoración

La doctrina del Espíritu es por esta razón histórica una tradición bíblica favorable al género. Al respecto quiero citar el escrito de Wanda Deifelt, 1994, "Teoría feminista y metodología teológica", en el que la autora, refiriéndose a la hermenéutica feminista, dice que la tarea de dicha ciencia es afirmar (con su metodología particular) la presencia de las mujeres en el pasado y fomentar su participación activa en el presente. En esa tarea, el descubrimiento de una tradición de nosotras mismas y de tradiciones alternativas en la Biblia y en la Historia son importantes".

En ese sentido, hemos encontrado que la doctrina del Espíritu Santo es una tradición bíblica, teológica y pastoral alternativa, y resulta un recurso excelente para la hermenéutica de género, porque es una experiencia de la comunidad inclusiva. Valdría la pena entonces acercarse a la doctrina del Espíritu Santo para recrearla como un recurso a favor de la justicia de los géneros. Según la perspectiva bíblica, el Espíritu es quien da vida a las comunidades (1 Co 12, 12-26). En esa experiencia del Espíritu se inscribe el apostolado de Pablo hacia los gentiles (Hch 13); en la experiencia del Espíritu se ubican Pedro y Juan cuando ofrecieron al cojo en la puerta de la Hermosa lo único que tenían: fe y compromiso (Hch 3); el Espíritu le hizo comprender a Pedro la dimensión ecuménica de la fe en Jesús (Hch 10). Y asimismo, fue la experiencia del Espíritu de Dios la que habilitó a más de una mujer para la Vida.

En Le 1, 5-25, relato del nacimiento de Juan Bautista, y en Le 1, 26-30, relato del anuncio del nacimiento de Jesús, aparecen dos mujeres: una es Isabel, la madre de Juan Bautista, mujer ya vieja y estéril, esposa de Zacarías, un sacerdote del templo. Una mujer estéril era una vida seca, sin fruto, inútil, una terrible afrenta (Le 1, 25). La esterilidad de Isabel parecía ser sin esperanza, hasta que la acción divina transformó esta realidad, haciéndola madre del que habría de preparar las sendas para la lle-

gada del Salvador del mundo (Mt 3, 1, 11). La maternidad de Isabel fue una experiencia extraordinaria de liberación divina. Una increíble habilitación por el Espíritu, que además la hizo participar de la misma gracia maravillosa de María, madre de Jesús, cuando Isabel, totalmente sensibilizada por el Espíritu, es capaz de percibir, tanto ella como la criatura en su vientre, la futura liberación del pueblo (Le 1,13, 44-45).

La otra mujer en estos relatos, María, madre de Jesús, es una joven de origen humilde que concibe por el Espíritu Santo al Mesías tan esperado. Lo grande en este acontecimiento no es tanto que sea madre, sino que haya sido elegida para traer al mundo y educar para la misión al hijo de Dios. Y también, por supuesto, que ella, de humilde condición, sin casarse, en un contexto totalmente hostil a las mujeres, creyera valientemente al anuncio del ángel y asumiera tan gran compromiso (Le 1, 45), percibiendo su poder liberador (Le 1, 46-55).

María puede ser el modelo para las mujeres que se recrean, se hacen de nuevo, se vuelven personas de gran testimonio en la fuerza del Espíritu. Condenada al mundo de lo común, María, por la fuerza del Espíritu, se torna aliada importante en el Plan de Dios para la humanidad.

Poder liberador y movilizador. Ese es el significado de la experiencia del Espíritu Santo en la vida de mujeres y personas de humilde condición. Es el Espíritu quien da la autoridad, es el Espíritu quien da la fuerza y el poder, es el Espíritu el que comisiona y compromete, por eso será una fuerza inspiradora y aliada de los débiles, fuerza también de las mujeres.

En las iglesias pentecostales la experiencia del Espíritu es una fuerza liberadora que desata las lenguas y las inhibiciones, da seguridad y habilita dones para la comunidad. Así, las personas, no importa cuan humildes puedan ser, llenas del poder del Espíritu, son legitimadas para la participación activa en el culto y la vida general de la iglesia. Y es esta experiencia particular del Espíritu Santo en las vidas de las personas lo que hace posible que las mujeres, como sector importante de la comunidad de fe,

se hagan presentes en forma significativa y visible en la iglesia, ya sea en ministerios ordenados o en ministerios laicos que ofrecen un espacio vital para la dignificación humana y el desarrollo de sus habilidades espirituales.

1.- La liturgia como espacio para la justicia de los géneros: Recurso pastoral

La espiritualidad está cobrando un renovado interés en la actualidad. Por muchas razones en estas sociedades globalizadas la gente recurre a la espiritualidad en el deseo de llenar sus fuentes con nuevas esperanzas. Las vivencias propias y el encuentro humano hacen posible que el espacio litúrgico se vuelva también espacio para promover una cultura alternativa a la cultura de la dominación genérica.

Ya está bastante difundida en los ambientes teológicos y en las comunidades cristianas la idea de la animación litúrgica y la búsqueda de una espiritualidad latinoamericana, que tome en cuenta la participación de todas las personas en la celebración religiosa y la vida de la comunidad de fe, y que promueva la plenitud de vida como opción teológica fundamental.

La animación litúrgica no es otra cosa que la inspiración espiritual y la educación en la fe que es capaz de realizar el movimiento litúrgico en una comunidad particular. Por supuesto, no es una influencia automática, es decir, la liturgia por sí sola, como experiencia desligada de las vivencias concretas y los desafíos de una cultura de la muerte, no es capaz de inspirar cambios ni movilizar hacia la cultura de la Vida y la solidaridad; para ello ésta debe vivirse como un proceso de toma de conciencia y promoción de los valores culturales alternativos. Pero no cabe duda de que a través de los distintos elementos del culto, así como de los distintos recursos que se utilizan como la música, la poesía, el arte en diversas formas, la comunicación popular del mensaje y otros, se va dando vida y fuerza a la comunidad que "camina a la luz de Dios", procurando la participación de todos y todas, promoviendo la inclusividad.

Un recurso muy importante en esta experiencia es el trabajo con la música y las distintas expresiones simbólicas en la celebración; a la gente le gusta la música, le gusta cantar; cuando se utilizan canciones con mensajes de justicia, solidaridad, paz, etc., la toma de conciencia en la comunidad se realiza con menos traumas y va más rápido. Además de crear un ambiente comunitario celebrativo y vigoroso. Y de igual manera, las acciones e imágenes simbólicas que les confrontan con la realidad impactan profundamente hacia la fidelidad evangélica y la justicia.

Y no debemos olvidarnos de cambiar el lenguaje por uno inclusivo, así como también las imágenes y símbolos masculinizantes por imágenes y símbolos que favorezcan a todos los géneros; en ese sentido debemos apreciar la dinámica liberadora del evangelio que cambia la circuncisión (masculino) por el bautismo (inclusivo) como signo que hace visible la fe; en esto se aprecia que hay una escuela y una tradición alternativa en la misma Biblia, la cual debemos encontrar; ése es el gran desafío para la hermenéutica y la espiritualidad con visión de género.

Conclusión

Dios nos llama a formar comunidad (Ga 3,26-29)

Beatriz Melano en su escrito **Hermenéutica feminista: el papel de la mujer y sus implicaciones**, al respecto del concepto de la verdad, nos recuerda que en la perspectiva bíblica la verdad "es una realidad encarnada". En el AT la verdad es una cualidad de Dios y de sus acciones, y es algo que se demanda de nosotros. Y en el NT la verdad no es sólo lo que se cree o se piensa, sino que es algo que debe ser hecho, y a partir de Jesucristo la verdad se encarna. Entonces la verdad es una actividad divina y humana.

Este concepto de "la verdad encarnada" establece la unidad sujeto/objeto, porque la verdad deja de ser algo puramente objetivo que se da fuera de nosotras, y se nos presenta como algo que construimos con nuestras experiencias, culturas, intereses y

demás. Y esto representa para las mujeres una posibilidad real de poder contribuir, desde nuestras particulares situaciones vitales, a la construcción de una verdad de fe que nos haga justicia. Pero también, en ese sentido, la hermenéutica moderna se enriquece porque la tarea interpretativa ya no es de una sola vía, sino que tiene muchos caminos (porque parte de distintas y variadas experiencias), y muchos sujetos y sujetas (incluye las perspectivas de los géneros).

La tarea de la hermenéutica es doble, dice Melano, porque primero hay que liberar la Palabra de las interpretaciones sexistas que dominan en nuestra sociedad, y segundo, hay que encontrar esa Palabra y lenguaje liberadores para todo ser humano (incluye a los géneros) en la propia Biblia¹².

Un ejemplo de esto son los famosos pasajes bíblicos de Pablo que han sido interpretados literalmente en contra de la mujer, pero contradictoriamente, un escrito tan importante como Ga 3, 26-29, que abiertamente elimina en nombre de Cristo todas las separaciones humanas, no haya sido estudiado en las comunidades con la misma fidelidad; y es sin embargo un texto que podríamos considerar inspirador para las relaciones entre los géneros en la comunidad de fe, porque, en nombre de esta exhortación pastoral paulina, podemos volver a leer todos los otros pasajes discriminatorios y de lenguajes sexistas, en Pablo y en la Biblia toda, para encontrar, en honor a Cristo, el camino de la equidad, la justicia y la solidaridad humanas.

El mismo Pablo, en nombre de Cristo, exhortó en otra oportunidad a la comunidad cristiana acerca del discernimiento del Cuerpo de Cristo, lo cual es precondition para una digna participación de su cuerpo y sangre. Cabe preguntarnos: ¿Cuántos siglos llevamos participando indignamente del cuerpo y la sangre del Señor? Pablo pregunta por los pobres, pero ¿y qué de las razas?, ¿y qué de las mujeres?

¹² Beatriz Melano: **Hermenéutica feminista: el papel de la mujer y sus implicaciones.**

BIBLOGRAFIA

Beatriz Melano: **Hermenéutica feminista: el papel de la mujer y sus implicaciones**, en Janet W. May ed., **Primer encuentro-taller de Profesoras de Teología**. San José. SBL, 1994.

Casiano Floristán: **Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral**. Salamanca. Sigüeme, 1993.

Diccionario Enciclopédico Quület, Tomo V. México D.F. Cumbre, S.A. Diciembre de MCMLXXXVII.

J.B. Bauer: **Diccionario de Teología Bíblica**. Barcelona, Herder, 1985.

Laura Guzmán Stein et al.: **Estudios Básicos de Derechos Humanos IV**. San José, Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1994.

Leonardo Boff: **El rostro materno de Dios: Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas**. Madrid, Paulinas, 1979.

Marcela Lagarde: **Identidad de Género y Derechos Humanos: la construcción de las humanas**. Veá Guzmán Stein 1994.

Margarita Miguel: **La mujer en la vida y la doctrina de la iglesia: una forma más de injusticia y dominación**. México D.F, Orion, 1979.

Nidia Fonseca, Dayse Guillen: **Curso Pastoral de la Mujer**. Maracaibo. PACTO 1991. Inédito.

Wanda Deifelt: **Teoría feminista y metodología teológica**. Mayo, 1994.

Yanet May W: **Primer Ecuencio-taller de Profesoras de Teología**. San José, 1994. Inédito.

IV. TESTIMONIOS Y EXPERIENCIAS

SEGUNDO ENCUENTRO-TALLER DE PROFESORAS DE TEOLOGÍA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE¹

Pedagogía teológica y género

Irene Foulkes

Después de siglos de exclusión, ahora las mujeres estudian teología y en muchas iglesias reciben la ordenación al ministerio pastoral. También se incorporan al cuerpo docente de seminarios teológicos y facultades de teología. Las profesoras participan activamente en la enseñanza y la investigación en todas las disciplinas teológicas. Junto con su contribución al proceso teológico en general, aportan un enfoque nuevo a la educación teológica frente a los desafíos de una época nueva en el mundo y en las iglesias. Formulan preguntas como la que articuló la Dra. Anaida Pascual, catedrática de la Universidad de Puerto Rico, en una ponencia clave del Encuentro-Taller de Profesoras de Teología:

¹ Evento internacional celebrado en El Crucero, Nicaragua. Enero del 2000.

"¿Cómo podríamos transformar una pedagogía de exclusión y desaliento a una que privilegie la identidad intersubjetiva, multivocal e integral de toda y todo ser humano?"

Las participantes estaban de acuerdo con ella en que... "tal vez... parte de la respuesta resida en la creciente presencia de acentos liberadores con alientos de mujer".

Así fue el tema que ocupó a las 35 profesoras de 15 países latinoamericanos que se dieron cita en Nicaragua, convocadas por la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana (CETELA) y la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) de Costa Rica. Participó en el comité organizador la decana de la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos (FEET), de Managua, junto con la rectora y las docentes de la UBL, institución de trayectoria evangélica y carácter ecuménico. La amplitud del Encuentro se reflejó en el panorama eclesiástico representado por las participantes: desde denominaciones pentecostales hasta iglesias protestantes históricas y la iglesia católica.

La trayectoria

Aunque se podría pensar que un evento de esta naturaleza fuera una novedad del tercer milenio, este Segundo Encuentro, como su nombre indica, se construyó sobre la base de un Primer Encuentro, que tuvo lugar en 1994 en Costa Rica. En aquel momento se trabajó con teología feminista, hermenéutica bíblica feminista, pedagogía y mujer y los primeros aportes de la teoría de género, que se encontraba en pleno desarrollo. Cinco años después llegó el momento de convocar de nuevo a las profesoras de teología, ya más numerosas, para explorar nuevas dimensiones de la teoría de género y su relación explícita con la pedagogía teológica. El objetivo: integrar el enfoque de género a todas las áreas del quehacer de las instituciones teológicas.

La agenda es ahora más universal. El aspecto de género se toma en cuenta dentro de muchas disciplinas que tienen relación con la educación teológica, como la sociología, la filosofía, la psicología, la historia, la pedagogía y las ciencias literarias. Se

difunde el concepto de que la formación social y psicológica de las personas en una cultura dada incluye su conformación a los moldes que su sociedad ha elaborado para definir el carácter y la conducta que se consideran apropiados para un hombre o para una mujer. La atribución de cualidades específicas a cada sexo (un ejemplo trillado: el "pensamiento racional" que supuestamente caracteriza a los hombres, en contraste con un supuesto "carácter intuitivo y emocional" femenino) va acompañada de la asignación de un valor relativo, y por consiguiente desigual, del conjunto masculino frente al femenino.

Formaciones culturales de género, por más equivocadas que sean algunos de sus elementos, constituyen parte del bagaje de todo ser humano. Por ende, reconocemos que toda ciencia -inclusive la ciencia teológica- está afectada por la óptica de género que sus investigadores y expositores, inconscientemente tal vez, llevan consigo a su trabajo. Durante la etapa del desarrollo de la teología latinoamericana se señaló reiteradamente que la condición socio-económica y la identificación étnica o racial de los teólogos siempre ha jugado un rol en sus presuposiciones y actitudes, como también en la forma en que han enfocado su objeto de estudio. Tradicionalmente no se ha tomado conciencia de este hecho, o bien no se le ha dado importancia. Fue cuando en América Latina algunos teólogos asumieron conscientemente una ubicación social, económica y étnica distinta a la europea, cuando se demostró claramente que la identificación social influye en el quehacer teológico. Influye profundamente en lo que se descubre por medio de la exégesis bíblica y la forma en que los descubrimientos se incorporan a la construcción teológica. Lo mismo podemos decir de los teólogos negros de los Estados Unidos, quienes, incorporando la interpretación bíblica de sus antepasados del siglo 19 en las plantaciones esclavistas, elaboraron una teología del Dios liberador, anti-imperialista, constructor del valor de los marginados.

Crece la conciencia de que, junto con los factores de clase y raza/etnia, el condicionamiento de género ha influido directamente en el desarrollo de la exégesis y la teología desde los primeros siglos del cristianismo. Lugares privilegiados para investigar este hecho y para desarrollar perspectivas más inclusivas

en la exégesis y la teología son las facultades de teología y los seminarios, con su creciente número de docentes y estudiantes mujeres. Este proceso actual se parece a lo que sucedió en el desarrollo de la teología desde la óptica de los pobres o de los pueblos excluidos por su raza o etnia: las personas marginadas son las que primero reclaman una nueva perspectiva en la teología y con más conocimiento vivencial y teórica empiezan a construirla. En el asunto de género, este privilegio epistemológico pertenece a las mujeres.

La presente generación de profesoras de teología se encuentra en pleno proceso de afinar los elementos teóricos y forjar las herramientas de trabajo apropiadas para hacer exégesis y teología con plena conciencia de género. Las profesoras llegaron al Encuentro-Taller motivadas por este proyecto que promete cambiar profundamente el histórico androcentrismo de las disciplinas teológicas y, con ello, contribuir a superar la marginación y opresión de las mujeres en la tradición cristiana. Esperan desentrañar y focalizar elementos liberadores que ayudarán a las iglesias e instituciones cristianas a promocionar una vida plena para todas las personas, tanto hombres como mujeres. No lo consideran, sin embargo, una tarea exclusiva de mujeres. La meta de lograr una equidad de género en todos los ámbitos de la vida dicta que el trabajo sea compartido.

Los objetivos

Como tarea inicial del Encuentro las profesoras definieron lo que querían lograr en sus cuatro días de trabajo. Entre los objetivos estaba el de aumentar su manejo de los avances teóricos y metodológicos en la teoría de género, la pedagogía de género, la problemática de la mujer -todo con el fin de aportarlo a la pedagogía teológica.

Además, señalaron la importancia de compartir, desde sus respectivas áreas de investigación y docencia teológica, la experiencia que han adquirido en cuanto a prácticas pedagógicas que incorporan la perspectiva de género. Con base en estas experiencias ^{co} ⁱ ^t _{las profus} formularon estrategias para im-

pulsar en sus instituciones y entre sus colegas (hombres y mujeres) una conciencia de género en todo el quehacer teológico y pedagógico. Para lograr algo de esto a mediano plazo, vieron la necesidad de trazar planes para la capacitación del personal docente de sus instituciones en cuanto a la teoría de género y la didáctica con perspectiva de género.

Las recomendaciones

Repartidas en grupos según su área de enseñanza (Biblia, teología, teología pastoral y liturgia, educación cristiana, consejería pastoral), las profesoras elaboraron algunas recomendaciones concretas para sí mismas y sus colegas en cuanto a cómo lograr una pedagogía teológica con óptica de género.

Para el trabajo en el área de Biblia, las docentes explicitaron primeramente algunas presuposiciones; entre ellas, ésta: "La crítica bíblica tradicional refleja la supremacía de una perspectiva masculina, blanca, occidental y de clase media, que efectivamente subordina o invisibiliza a las mujeres y otros grupos sociales marginados y privados de poder". Las estrategias para la investigación bíblica, entonces, deben incluir pasos como los siguientes, entre otros:

- "Redimensionar la crítica bíblica en su diversidad, matizándola con el análisis de género, para buscar los juegos de poder que estructuran la realidad y los textos.
- Tratar el texto del A.T. como fruto de un largo proceso de recolección y retransmisión de la memoria de un pueblo, en el cual los grupos minoritarios han sido silenciados o subordinados a la voz de la mayoría. De manera parecida, en el período breve del N.T., las mujeres, como grupo sin poder, han sido ocultadas y silenciadas.
- Reconstruir y visibilizar la presencia activa de las mujeres como parte del pueblo en cada contexto bíblico, a pesar del carácter androcéntrico de los textos".

El grupo de teología recomendó "el principio metodológico de la *deconstrucción* de los temas teológicos por medio de

des de sus instituciones de nivel superior. Recomendaron, entre otras cosas:

- "Conformar equipos, articular esfuerzos y crear instancias de capacitación en educación cristiana con óptica de género dirigidas a profesores/as de religión y maestros/as de escuelas dominicales.
- Sugerir a las distintas facultades teológicas la creación de Escuelas de Pedagogía con miras a la formación de docentes en dos campos distintos: a) docentes de facultades de teología, y b) profesores de religión para instituciones educativas eclesiales, líderes de escuelas bíblicas, maestros/as de escuelas dominicales. En estas Escuelas de Pedagogía debe desarrollarse un curriculum que incorpore materias de educación y género, y la óptica de género debe ser un eje transversal en todas las materias restantes de dicho curriculum".

Por último, las profesoras de consejería pastoral hablaron de la importancia de "estimular la auto-observación para apropiarse de la subjetividad e incorporarla en la investigación de forma consciente". Recomendaron también que "el tema de género debe ser parte de toda tesis y monografía".

Logros y desafíos

Lo que sucede actualmente en la integración de la teoría de género con la pedagogía teológica se manifiesta de varias maneras en la imaginativa respuesta de la Dra. Wanda Deifelt, profesora de teología en el Seminario de la Iglesia Luterana en Sao Leopoldo, Brasil, al tema que se le pidió, "Desafíos del nuevo milenio para pedagogía y género en la educación teológica". Ella respondió con un pequeño relato metafórico que recoge en forma imaginativa varios logros y algunos desafíos que enfrentan las profesoras de teología.

"La casa llamada Teología" (Wanda Deifelt)

"Había una vez una casa llamada Teología. Era una casa vieja, llena de aposentos, y llena de hombres, también viejos y estudiosos. Era una casa milenaria, con reputación de ser un lugar casi sagrado, pues allí se estudiaba sobre Dios, las verdades de la fe y la manera como debería portarse la gente. La casa exigía respeto y temor.

En esta casa no había mujeres, pero ellas venían todos los días para dejar la comida en la puerta. Un día, algunas mujeres se atrevieron a entrar por la puerta del fondo (la puerta de la cocina)... y decidieron quedarse. Algunos de los teólogos se asustaron al ver a mujeres ahí, pero se convencieron de que, bueno, era hermoso tener una presencia femenina en la casa; además, las mujeres podrían servirles el café y el té.

Las piezas en la casa eran grandes y estaban destinadas a distintos temas. Había una pieza de teología, otra de biblia, una tercera de pastoral. Con acceso común desde todos estos aposentos estaba la biblioteca, llena de libros escritos por otros varones muy conocidos y renombrados. En cada pieza los varones mayores enseñaban a los varones más jóvenes. Trataban de reproducir de generación en generación lo que les habían enseñado otros teólogos, en otras épocas, acerca del Dios padre todopoderoso en los cielos.

Con el pasar del tiempo algunas mujeres, pasando por la biblioteca, entraron en las piezas y se colocaron como alumnas, escuchando lo que decían los teólogos. Una que otra en biblia, otras en pastoral, pocas en teología. Al principio los teólogos hombres no les prestaron mucha atención; creían que estaban ahí para servir el café. Pero cuando ellas empezaron a opinar, demostrando su competencia y conocimiento teológico, los teólogos las escuchaban pero no estaban muy convencidos de que las mujeres debían estar ahí. Argumentaban teológicamente que la teología no era apropiada para mujeres, que no era propio de la naturaleza femenina interesarse por la teología. Pero las mujeres argumentaban más.

La mayor parte de las mujeres se quedó en la cocina, pero también a ellas les gustaba dialogar sobre Dios y sobre su fe. A veces las mujeres que habían entrado en las piezas más amplias de la casa, y que ahora también podían enseñar teología, Biblia y

pastoral, volvían a la cocina para escuchar a las mujeres que estaban ahí. Las mujeres de la cocina invitaban a las académicas a hablar con ellas sobre sus estudios, pues ellas también querían saber más sobre temas teológicos.

Un día, en una de esas conversaciones, las mujeres empezaron a analizar con más profundidad los arreglos de la casa: cómo estaban distribuidos los espacios, cuáles eran las necesidades que tenían, qué cosas les faltaban y qué propuestas tenían ellas para sí mismas y para los demás habitantes de la casa.

Una de las mujeres estaba descontenta con el hecho de que se privilegiaban los conocimientos teológicos y académicos, menospreciando la experiencia de fe que venía de lo cotidiano, de la experiencia de la exclusión, de la explotación de su trabajo, de la ausencia de celebrar el placer. Todo estaba volcado solamente al intelecto, menospreciando al cuerpo, los sentidos. 'Hay que valorar esto', decía, 'y elegir temas conectados con las necesidades de las mujeres, tales como los derechos reproductivos, la violencia en el hogar, el incesto, el trabajo infantil -y reflexionar teológicamente acerca de todo eso'.

'Pero... ¿no te parece', decía una compañera, 'que hemos sido vistas solamente como cuerpo, como naturaleza, como seres aptos solamente para la reproducción y la maternidad, incapaces de reflexionar acerca de cosas más complejas que una receta de cocina? A mí me parece que tenemos que invertir más esfuerzo en la formación académica especializada, en publicar más acerca de nuestros descubrimientos'.

'A mí me parece que estamos demasiado aisladas, ¿no es cierto?' dijo otra mujer. 'No sólo en las piezas de esta casa, sino también aisladas de las demás casas de nuestra calle. Hay mujeres que estudian en las casas al lado -en la filosofía, la psicología- pero no conocemos sus ideas. Deberíamos buscarlas; creo que eso se llamaría interdisciplinariedad. Sería una buena idea abrir puertas de acceso de una pieza a otra y hacer más amplias las ventanas para poder discutir con otras disciplinas. Pero, más importante', decía la mujer, 'me parece que tenemos que unirnos a otros grupos que, como nosotras, entraron en la casa pero no están en las piezas más amplias y mejor acondicionadas de la casa'.

'Sí, es verdad', continuó otra mujer. 'El otro día, en el sótano, encontré gente muy interesante hablando de negritud y de espiritualidad indígena. Entre ellos hay algunas personas que es-

tan en los espacios académicos, pero todavía no ha empezado el diálogo con ellas. Es un reto. Además, hay mujeres ahí que tienen las mismas frustraciones y sueños que nosotras. Quizás podríamos escuchar más de sus experiencias e introducirlas en nuestras enseñanzas también'.

'Me parece correcto eso', decía otra mujer por ahí. 'La perspectiva con que miramos esta casa llamada teología, y la manera como somos descritas por los teólogos, es muy parecida a lo que viven estas personas que están en el sótano. Estamos marginadas en los currículos, las publicaciones, el arte. Tenemos que juntarnos con estos grupos socialmente excluidos para revisar todo esto y proponer una manera más íntegra de trabajar nuestra historia'.

A algunos hombres les gustaba llegar a la cocina para escuchar a las mujeres, pero cuando las mujeres hablaban de relaciones asimétricas de poder dentro de la casa y fuera de ella, se sentían un poco amenazados. Unos pocos, sin embargo, se solidarizaron con las mujeres y se mostraron muy interesados en la discusión, particularmente en una palabra que se escuchaba mucho: la palabra género. Estos hombres sintieron que ellos también debían reflexionar acerca de los marcos teóricos, la epistemología, la universalización equivocada de sus experiencias masculinas como representativas de toda la humanidad.

Las mujeres intentaban discutir sobre el género con sus colegas; trataban de ahondar más en la teoría y al mismo tiempo en la reflexión sobre la realidad. Sin embargo, lo que se enseñaba en la casa que se llama Teología, y la manera como se enseñaba, no les daba mucha apertura.

Algunas de las mujeres que ya estaban involucradas en la enseñanza intentaban desarrollar métodos distintos, trabajando con creatividad y compromiso con la realidad de sus hermanas. A la vez enseñaban los contenidos curriculares de sus colegas hombres, pero anhelaban revisar los contenidos programáticos, las maneras de evaluar el aprendizaje. Sobre todo anhelaban presentar a las mujeres como sujetos históricos.

En la cocina las mujeres hablaban y soñaban con el día en que se sentirían ellas también como dueñas de esta casa llamada Teología, donde, junto con los grupos de hombres, indígenas, negros, pobres, podrían compartir sus vidas como don de Dios".

S E M .
bÁiaUOTECñ

MUJERES CRISTIANAS CELEBRANDO LA VIDA: A PROPOSITO DE LOS RITUALES ECOFEMINISTAS

Sergio Abreu

Introducción

En los últimos años hemos visto un cierto avance de la reflexión teológica ecofeminista en algunas iglesias de América Latina. Está lejos de ser lo ideal, pero son algunos pasos: algunas mujeres que hacen teología han contribuido al rescate del papel de las mujeres en la Biblia, en la historia de las iglesias, en los movimientos y pastorales, intentando ampliar la participación de las mujeres en la vida de nuestras comunidades.

Se ha fortalecido la lucha y se han dado pasos importantes en el esfuerzo colectivo que las mujeres están haciendo en busca de espacios en los varios niveles de la vida eclesial, sobre todo en la liturgia.

Este es un asunto que nos atañe a todos, mujeres y varones, pues en materia de liturgia la participación, plena y efectiva, de las mujeres devuelve a las iglesias el equilibrio inicial de la danza cósmica y de la liberación.

De ahí procede mi interés por trabajar en este artículo el tema *"Mujeres cristianas celebrando la vida: a propósito de los rituales ecofeministas"*. Fue el contacto con muchas mujeres pobres, prostituidas, marginadas, que enfrentan la dureza de la vida para garantizar su sustento, el sustento de sus hijos e hijas, quedándoles todavía alegrías que compartir con las personas, la vida y la fe en Dios, lo que me hizo escoger este tema.

A partir de mi experiencia en relación a la teología ecofeminista, tanto en el campo teórico (estudio) como en el práctico (pastoral), me propongo fijarme en algunos elementos de los rituales ecofeministas, recordando que *"sólo se ama aquello que se conoce"*.

Conozco mis limitaciones y el poco espacio para presentar aquí una reflexión de este porte, sin embargo me sitúo en la actitud de quien anda en búsqueda, intentando afinar los instrumentos para después presentar una sinfonía que quiere tocar hermosos sonos y melodías, que hagan que todos y todas puedan vibrar con entusiasmo ante tal orquesta.

"Hay todo un aprendizaje creativo que necesitamos hacer unas con otras, unos con otros, para expresar en nuestras celebraciones las cosas esenciales que forman parte de nuestra vida".

Lo que en realidad me gustaría es que pudiesen surgir liturgias que fuesen capaces de romper con el ritualismo, el formalismo, el mecanicismo y el rubricismo que permean nuestras celebraciones litúrgicas y que no traducen, afectiva y efectivamente, el verdadero modo de celebrar al Dios de la Vida de nuestro pueblo, en especial de las mujeres.

Quiero terminar usando las palabras del poeta Thiago de Mello y que expresan lo que me propongo hacer en este trabajo:

*"No, no tengo nada de nuevo.
Lo que tengo de nuevo es el intento de caminar."*

¹ I. Cebara, Trindade palavras sobre coisas velhas e novas, p. 51.

*Aprendí (el camino me enseñó) como me
conviene a mí
y a los que van conmigo.
¡Pues ya no voy sólo!*"

1.- El concepto de ecofeminismo

Es muy importante entender desde el principio que no hay un concepto rígido y cerrado acerca de qué es el ecofeminismo y es útil también resaltar que la influencia del ecofeminismo todavía es pequeña en nuestro medio: "La influencia del ecofeminismo ha sido pequeña en nuestros medios intelectuales y religiosos de América Latina. A pesar de ello, la alianza entre feminismo y ecología ha sido múltiple, hasta el punto de que ya existen ecofeminismos en América Latina"². Al afirmar que existen ecofeminismos decimos que hay varias maneras de realizarse la conexión entre feminismo y ecología.

En este artículo parto de la reflexión de algunas teólogas feministas que vienen trabajando el ecofeminismo desde hace algún tiempo. Destaco entre ellas el trabajo de Ivone Gebara, que, tanto a nivel de Brasil como de América Latina, ha dado una grande y valiosa contribución en este campo.

El término ecofeminismo fue usado por vez primera por Françoise D'Eaubonne, una socióloga feminista francesa, en la década de los 70, cuando afirmó que "las mujeres tenían intereses y necesidades específicas para defender la ecología" . Intereses y necesidades que iban en la línea de mostrar la ligazón entre la lucha por el cambio de las relaciones entre hombres y mujeres, así como el cambio de las relaciones con la naturaleza.

Ivone Gebara afirmó en una sesión para los/las agentes de Pastoral de la Mujer Marginada, en mayo de 1995, en Sao Paulo, que el ecofeminismo percibe esa conexión estrecha que el mundo

² I. Gebara, *Teología Ecofeminista*, p. 11.

³ Trapasso, R. D., *Ecofeminismo: revisando nuestra conexión con la naturaleza*, p. 3.

patriarcal hace entre la destrucción y ocupación de la naturaleza y la destrucción y utilización de las mujeres.

Al afirmar la conexión entre opresión de las mujeres y la dominación de la naturaleza, entre destrucción y utilización de las mujeres, Ivone Gebara no quiere sacralizar ni el mundo de la naturaleza ni el de las mujeres, sino que quiere abrirnos a la reflexión, de manera que podamos comprender mejor las relaciones existentes entre nosotros y en especial la manera de eliminar esas relaciones que son opresoras/destructoras, adoptando nuevas posturas y relaciones de mutualidad y reciprocidad, en relación a la naturaleza y a las mujeres.

El lenguaje ecofeminista es un lenguaje impregnado de nuevas relaciones entre hombres y mujeres; entre mujeres, hombres y la naturaleza; entre mujeres, hombres, la naturaleza y el cosmos; en fin, un lenguaje que busca nuevas formas de vivir nuestras relaciones cotidianas, sin la marca del mundo patriarcal que utiliza la naturaleza y a las mujeres como objetos que sirven a sus intereses.

Podemos afirmar que el ecofeminismo es *"una postura político-crítica, relacionada con la lucha anti-racista, anti-sexista y anti-elitista. Mujeres, niños, pobladores de origen africano e indígena son las primeras víctimas, los primeros en ser excluidos de los bienes producidos por la Tierra. Son ellos quienes ocupan los lugares más amenazados del ecosistema. Son ellos quienes viven más fuertemente en propia carne las amenazas de muerte que les impone el desequilibrio ecológico producido por los "otros". Al andar por las barriadas de las grandes ciudades latinoamericanas y por las aglomeraciones habitacionales en zona rural, percibiremos el color de la piel y el sexo de las personas que viven en las pequeñas chabolas (ranchos) rodeados de niños de diferentes edades. La problemática ecológica tiene que ver con la raza, el sexo y la clase y por eso no puede ser aislada de la problemática social mundial.*

Como podemos ver, lejos de ser una cosa alienante y burguesa, como afirman algunas personas, las preocupaciones que

vienen del ecofeminismo son preocupaciones con la vida en primer plano, en especial de aquellas y aquellos que están más amenazados por el sistema capitalista, excluyente, opresor y sexista.

El ecofeminismo conlleva un carácter profético que denuncia la opresión existente y anuncia nuevos rumbos, nuevos caminos para la sociedad y para las iglesias; por lo cual no siempre es bien visto por quienes se creen los "dueños del poder" social y eclesial. *"El ecofeminismo ha servido de faro para varios grupos feministas o de mujeres de barrios pobres en América Latina. Un continente en el que la población indígena vive en mayor conexión con la naturaleza y sufre de exterminio paulatino; en el que la población negra con sus tradiciones religiosas acentúa la Ínter ligazón de las fuerzas humanas y de la naturaleza, es la más empobrecida y marginada; en el que los racismos crecen marcados por diferentes ideologías (especialmente la del "blanqueo de la piel y de la cultura"); en el que los bosques, lagos y ríos son destruidos deforma espantosa como objetos de lucro para el capitalismo internacional; en el que la población femenina es la más desprotegida de los derechos ciudadanos; en el que la cruz y la espada patriarcales fueron los vencedores y los "machos" son los más importantes mediadores de lo sagrado"*⁵.

Hablar de ecofeminismo es hablar de una reflexión que todavía está al comienzo de su formación y que está dando los primeros acordes, como quien intenta oír la música que brota del universo. Intenta oír más, sentir más, vivir más, para elaborar después una partitura, algunas palabras respecto a una nueva comprensión del ser humano, más articulada con la naturaleza, con todos los seres, con el universo. Para, después, ¡cantar y tocar con mucha emoción!

En este sentido es que tenemos conciencia de que al hablar de rituales ecofeministas estamos hablando de un modo de celebrar que trata de integrar esas dos dimensiones del feminismo y de la ecología dentro de nuestro celebrar lo cotidiano.

⁵ ibidem, p. 22.

2.- La experiencia de un ritual ecofeminista

Me gustaría que pudiésemos dar algunos pasos más allá en nuestras celebraciones, posibilitando una apertura a lo nuevo que se está generando en ciertos grupos de mujeres. Con ello no estoy hablando de destruir o romper con la Tradición sino que hablo de desarrollar un modo nuevo de celebrar a partir de nuevas situaciones que están surgiendo, como es el caso del ecofeminismo y de la teología ecofeminista.

Como dice la teóloga Mary Hurit: *"La perspectiva feminista es un estilo litúrgico en el que se da poder a toda la comunidad. Lo cual muestra un nuevo modelo de liderazgo, en el cual debemos encarar el ministerio de forma compartida. Lo importante en este modelo es la incorporación en la celebración de experiencias de mujeres como agentes religiosas y de espiritualidad, lo cual es una cosa nueva en nuestra generación"*.*

Cuando en la liturgia unimos la perspectiva feminista, representada por Mary Hunt, a la dimensión ecológica ya tenemos una primera comprensión de cómo podemos conceptualizar los ritos ecofeministas: *"Para muchas mujeres el ecofeminismo se expresa en una profunda relación con la tierra y en una espiritualidad que celebra los ciclos vitales del nacimiento, crecimiento, decadencia, muerte y regeneración... Hay una variedad de estilos, como sonidos de muchos instrumentos musicales, que surgen del ecofeminismo y que demuestran su vitalidad y creatividad"*.

Aquí llamamos rituales ecofeministas a las celebraciones de lo sagrado y de lo cotidiano, celebraciones que actualizan el Misterio Pascual, o sea la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús, que se prolonga en la vida, pasión, muerte y resurrección de tantas mujeres que hacen memoria de lo sagrado presente en lo cotidiano de sus vidas. Es un intento por realizar la memoria de la Pascua de Jesús a partir de la realidad, del contexto y de la experiencia vivida por las mismas mujeres en su día a día y con ello

⁶ Hunt, M., La liturgia desde una perspectiva feminista, p. 8.

⁷ Trapasso. R. D., op. cit., p. 3.

contribuir a una nueva visión teológica y una nueva manera de celebrar.

*"Las mujeres que celebran liturgias feministas en la tradición católica romana están dando una decisiva contribución a la vida de la Iglesia... La tesis que defiende es la siguiente: tales liturgias feministas celebran y alimentan a las cristianas feministas en nuestra larga jornada de fe rumbo a la liberación. Nosotras, mujeres, estamos tratando de crear juntas el lenguaje, los símbolos, las historias, las liturgias y la espiritualidad basada en la justicia que exprese las experiencias de fe de la mujer. Nuestra búsqueda está cuestionando los sistemas tradicionales de la cultura jerárquico-patriarcal de la Iglesia porque está dando a las mujeres el poder de proclamarnos Iglesia "**.*

Presento aquí un ritual ecofeminista, que fue elaborado y celebrado en el Curso de Actualización en Liturgia, promovido por el Centro de Liturgia de la Facultad Nuestra Señora de la Asunción, en enero de 1997, en Sao Paulo. Este ritual fue elaborado por un equipo que se propuso hacer, a partir de los elementos que forman parte de los rituales ecofeministas, la experiencia de ese modo de celebrar dentro del espacio de la Celebración de la Palabra que estaba previsto en uno de los días del curso. En un segundo momento paso a comentar los elementos que forman parte de dicho rito:

1. El lugar de la celebración: hicimos nuestro altar en el suelo, en el centro de la sala, sobre una gran toalla floreada, en la que colocamos en el centro el pan y la Biblia; en los cuatro ángulos fueron colocados un frasco de perfume, un pote de miel, flores y algunos utensilios usados en la celebración: cucharas de palo, platos, servilletas y otros. Fuera de la toalla, en los cuatro puntos cardinales colocamos los elementos de la naturaleza: aire (incienso), fuego (candela), agua (un vaso lleno) y tierra (un trasto con ella).
2. Sonido ambiental (música suave para crear un clima orante, para relajar las tensiones e irnos adentrando en el misterio que se iba a celebrar).

3. Un canto para comenzar el ritual: *"¡Viva, viva la mujer de esta nación! Que va engendrando en el vientre la nueva semilla de la liberación. Que viene trayendo en la sangre la semilla nueva de la revolución"* (el estribillo fue iniciado por una solista, en un tono bajo y suave, después fue creciendo a medida que la asamblea iba cantando junta).
4. Motivación para la celebración: *"Celebrar a la mujer como fuente de vida"* (fue el momento en que, además de motivar a la celebración, la asamblea expuso los motivos por los que nos reunimos en esta celebración).
5. Canto de Judit (16, 2-8. 14): *"Porque el Señor es un Dios quebrantador de guerras, porque en sus campos, en medio de su pueblo me arrancó de la mano de mis perseguidores. Vinieron los asirios de los montes del norte, vinieron con tropa innumerable, su muchedumbre obstruía los torrentes y sus caballos cubrían las colinas. Hablaba de incendiar mis tierras, de pasar mis jóvenes a espada, de estrellar contra el suelo a los lactantes, de entregar como botín a mis niños y de dar como presa a mis doncellas. El Señor Omnipotente por mano de mujer los anuló. Que no fue derribado su caudillo por jóvenes guerreros, ni le hirieron hijos de Titanes, ni altivos gigantes le vencieron; le subyugó Judit, hija de Merarí, con sólo la hermosura de su rostro. Se despojó de su vestido de viudez, para exaltar a los afligidos de Israel, ungió su rostro de perfumes, prendió con una cinta sus cabellos, ropa de lino vistió para seducirle... Sírvante a ti las criaturas todas, pues hablaste tú y fueron hechas, enviaste tu espíritu y las hizo, y nadie puede resistir tu voz"*. (Juntando nuestras intenciones y motivaciones para la celebración, nos unimos a Judit en su canto, en alabanza a Dios, que nos invita a celebrar la vida que vence a la muerte).
6. Silencio (momento para interiorizar el canto, continuar la alabanza silenciosa ante Dios y prepararnos para oír el Evangelio).
7. Proclamación del Evangelio: usamos el texto de Le 7, 36-50 -la unción en Betania- leyendo los versos 36-38. 44-48. 50

(tras una breve aclamación oímos la proclamación, que fue cantada de manera suave y pausada).

8. Silencio (un nuevo momento de interiorización para dejar calar el Evangelio en el corazón, donde florecerá para la vida).
9. Compartir la Palabra y la Vida.
10. Rito simbólico: perfume, miel y pan (el presente rito tiene la finalidad de ser el momento de acción de gracias. Después de una breve motivación iniciamos el rito de la unción con perfume haciendo referencia a la unción de Jesús en Betania):
 - unción con perfume: cada participante en la celebración unge a la persona que está a su lado, diciéndole una palabra significativa que la anime a seguir buscando la construcción del Reino de Dios que es Vida (música suave de fondo);
 - pasar el pote de miel: el pote se iba pasando acompañado de cucharitas de madera, una para cada persona. Cada uno/a iba saboreando la miel mientras continuaba la música de fondo, intercalando algunas invocaciones:

Mujer y Hombre, cántaros de miel, expresión de la ternura de Dios...

Mujer y Hombre, gotas de miel, lenguaje de la intuición...

Mujer y Hombre, jarro de miel, plenitud de amor...

Mujer y Hombre, azúcar o miel, llenos de paz ante los conflictos...

Mujer y Hombre, pozos de miel, sabiduría inacabada...
(después se dejó un rato para que la asamblea pudiese manifestarse con otras invocaciones);

- compartir el pan: una mujer del equipo va al centro, donde está el pan, y canta: "*María en su fogón coció un poco de pan, después se lo repartió a sus hijos como si fuese su corazón. Rehizo el gesto de Nuestro Señor, rehizo el gesto de su amor*" (toda la asamblea repitió el canto. Luego se compartió el pan, haciendo memoria del gesto que Jesús hizo en la cena con sus discípulos

y discípulas. El gesto era hecho con un abrazo deseando la paz que surge del compartir).

11. Bendición final (tras el compartir y el abrazo invocamos la bendición de Dios sobre todas/os nosotras/os):

La bendición del Dios de Sara, Abraham y Agar.

La bendición del Hijo nacido de María.

La bendición del Espíritu Santo de amor,

que cuida con cariño, como una madre cuida de la gente, esté con todos nosotros. Amén.

12. Canto final (con alegría y en la esperanza de un tiempo nuevo que llegará cantamos el canto final de la celebración, haciendo también una danza alrededor del altar): *"Llegará un nuevo día, un nuevo cielo, una nueva tierra, un nuevo mar. Y en ese día los oprimidos cantarán a una sola voz la libertad".*

3.- Elementos para un ritual ecofeminista

A partir del ritual que quedó expuesto arriba podemos destacar algunos elementos que caracterizan los ritos ecofeministas como una manera de celebrar partiendo de la propia integralidad de la persona humana y a partir de una visión holística, en que "todos y todas somos, en el cosmos y en la tierra".

Pablo Richard, en su artículo "*¿/ Dios de la Vida y el resurgimiento de la religión*"*, afirma que existen cuatro elementos característicos de la religión popular que forman parte de la experiencia profunda del pueblo: el uso del cuerpo, la dimensión comunitaria, la ligazón con el cosmos y el protagonismo de la mujer. Los destaco aquí porque tienen una gran relación con los otros elementos de los rituales ecofeministas y también están presentes en esos rituales ecofeministas, en los cuales podemos hasta aventurar una afirmación de que muchas comunidades ya celebran de manera ecofeminista.

*cf. Concilium, 258; 1995/2.

Además de dichos elementos característicos de la religión popular, la liturgista feminista y codirectora de WATER (Alianza de Mujeres para la Teología, la Ética y los Rituales, por sus siglas en inglés), Diann Neu, nos presenta algunos otros que forman parte del modo de celebrar feminista y que son también comunes a los rituales ecofeministas:

Ambiente: las personas son colocadas en círculo, sin diferencias entre ellas, simbolizando el poder que existe en el compartir en el Espíritu de Dios presente en la comunidad.

Responsables: las personas responsables forman parte del círculo, al contrario de lo que pasa en los ritos tradicionales, en los cuales el responsable de la celebración esté frente a una mesa y el resto de los participantes miran hacia él.

Colores: los colores forman parte importante de la celebración. Se debe escoger el color o los colores adecuados (¿de acuerdo con el año litúrgico?) para lo que se desea celebrar; toallas, paños, velas, flores, todo debe estar en armonía. En los ritos ecofeministas hay una preocupación con la sencillez de la belleza y el cuidado estético de los elementos y objetos que son utilizados.

Lecturas y músicas: las lecturas empleadas tienden a concientizar y apoyar la lucha de las mujeres. Son textos que dan poder a las mujeres, destacan su acción y relación con la persona de Jesús. No una relación de dependencia, sino de reciprocidad con el Señor, en que ellas aparecen como participantes del proyecto del Reino. Sucede lo mismo con las músicas. Es importante escoger algunas que hablen de la realidad y la experiencia de las mujeres, que sean canciones de origen religioso o no, así como incorporar nuevas canciones a las tradicionales.

Palabras inclusivas: en casi todas las lenguas occidentales la palabra "hombre" es de raíz masculina y es usada como término genérico que incluye varones y mujeres. La propuesta ecofeminista es utilizar un lenguaje que diferencie claramente a cada uno de los géneros, incluso con relación a los textos bíblicos, que vayan a usarse.

Cuerpo: es una dimensión del ser humano que, generalmente, no es usado o es poco usado en la liturgia tradicional. En los ritos ecofeministas las diferentes partes del cuerpo son valoradas e incorporadas al rito litúrgico, por ejemplo las manos, los pies, los labios, los oídos, son elementos de bendición, de compartir, de sentido. El movimiento del cuerpo también forma parte de la celebración.

Silencio: los intervalos de silencio, en los cuales la persona se vuelve hacia sí misma, o hacia alguna compañera/o sin que medien palabras, ayudan a descubrirnos como hermanos y hermanas de una manera renovada, así como a descubrir el profundo sentido espiritual de la comunidad de fe.

Símbolos y acción: los símbolos tienen un papel muy importante en la celebración. Sal, agua, uvas, ramos, flores, incienso, pan, vino, velas, cintas y los diferentes elementos de la naturaleza y de la vida diaria adquieren un variado sentido simbólico, dependiendo de la creatividad de las acciones en las que son utilizadas y de las motivaciones de la celebración.

Programas: se enfatiza especialmente la necesidad de programarse y de detallar con anticipación todo el rito; haciendo cuenta de lo que se va a celebrar, las partes del rito y sus momentos.

Instrucción: en la planificación previa, preparación del programa, seguir con cuidado las observaciones indicadas previamente y determinar a quién le corresponde cada parte de la liturgia y lo que deben hacer para que la armonía del rito no se pierda .

Estos son los elementos de un ritual ecofeminista que nos ayudan a celebrar la presencia de Dios en la vida, la bondad de la creación y de la naturaleza, de manera sencilla, pero llena de alegría, no de forma austera, mas sintiendo la presencia del Resucitado que anima y da fuerza en el caminar rumbo a la liberación.

Conclusión

A lo largo del artículo intenté recorrer un camino en el que pudiéramos observar y reconocer los rituales ecofeministas como una propuesta de celebración. El celebrar es algo fundamental en nuestra vida y la experiencia de los ritos ecofeministas merecen una atención especial dentro de nuestra reflexión teológico-litúrgica. Sé que el camino recorrido es todavía muy reciente, pocas personas lo han transitado, incluso muchas tienen miedo y hasta una cierta aversión a seguir ese camino, diciendo que es una pérdida de tiempo o sencillamente un atajo que no lleva a ninguna parte.

Fui consciente de mis limitaciones ante un tema tan sorprendentemente amplio; sin embargo, como sueño con una liturgia nueva en sus dimensiones, me arriesgué y busqué cómo presentar algunas pistas para que quizás alguien en el futuro pueda continuar haciendo el camino. Sé que no debemos desanimarnos, pues las experiencias de los rituales ecofeministas han tenido lugar aquí y allá, despertando en mujeres y hombres el deseo de forjar una nueva manera de vivir lo sagrado que habita en nosotros, en la naturaleza y en el cosmos.

Hace mucho que caminamos por veredas ya abiertas, pero en ellas no se camina solo. Juntos y juntas vamos abriendo horizontes, ajustando los pasos en el camino, conversando, mirando, admirando, sintiendo, intuyendo, experimentando la ternura y las caricias del amor, agradeciendo a la naturaleza el don de ser presencia, en fin, haciendo aflorar la vida como misterio de amor. Esa experiencia de los rituales ecofeministas me concedió la gracia enorme de la amistad compartida, del compañerismo y de la complicidad de quien busca junto, anhela cambios, sueña con la libertad, la justicia y la paz.

Fue a partir de esas experiencias de los rituales ecofeministas como aprendí la resistencia de lo cotidiano porque, a pesar de la prohibición impuesta desde siglos, las mujeres nunca han dejado de ejercer un papel fundamental en el recuerdo permanente de las acciones de Dios que se hace presente en la historia. Y

hoy más que nunca ellas nos recuerdan esa resistencia siempre oprimida pero nunca vencida.

De este modo, en la amistad, en la solidaridad y en la resistencia es como soñamos juntos y juntas: *"Sueño con una liturgia estructurada y funcionando bien, pero sin frialdad ni rigidez. Sueño con una liturgia plena, densa, en la cual, de acuerdo con Péguy, 'lo espiritual se vuelva carnal y lo carnal espiritual'. No quiero una litúrgica esquelética, sin carne ni músculos ni nervios. Sueño con una liturgia que tenga cohesión, aunque quizás una cohesión oculta, subterránea. No quiero una liturgia coherente pero sin alma. Sueño con una liturgia en la cual la abundancia de los símbolos sea señal de la superabundancia de Dios y de la salvación que él nos da... Sueño con una liturgia viva y animada, pero sin excitación. Sueño con una liturgia impregnada, llena de sentido implícito, en la cual no todo esté desvelado, así como la humanidad de Cristo está oculta en los sacramentos para que continuemos buscándola... Sueño con una liturgia que me dé la presencia (del Señor) y el sueño de poder vivirla mejor¹¹.*

Como sabemos, todos los cambios son lentos, pues el miedo a lo nuevo incomoda a muchas personas que están acostumbradas a la seguridad del poder, de los esquemas preestablecidos y al bienestar de que gozan. Pero el camino ya fue iniciado y no se puede volver atrás, aun con peligro de perdernos en la maraña de pequeñas sendas que otras personas y grupos ya han iniciado. No debemos detenernos; necesitamos traspasar barreras, romper obstáculos, intentar volar... *"Tal vez aquí sólo pueda ayudar la confianza en el Espíritu de Dios, el ruaj de Yahveh, que dirige al pueblo de Dios. Y entonces, un día, tal vez un Concilio Vaticano III. pueda decir sobre el movimiento eclesial de las mujeres lo que dijo el Vaticano II en su Constitución sobre la Liturgia respecto del movimiento litúrgico: que él representa un paso del Espíritu de Dios, del ruaj de Yahveh, por su Iglesia"*¹².

(Traducción de **José Luis Burgueí**)

¹¹ Barros. M.. *Celebrar o Deus da Vida*, p. 36-37.

¹² Berger, T.. *As mulheres como corpos estranhos no corpo de Cristo?*, p. 159.

ENTREVISTA A RIGOBERTA MENCHU

Colectivo de Revista Alternativas

1.- ¿Cuál es la situación de la mujer hoy en América Latina?

Hay algunos avances. Aunque es muy difícil hacer una síntesis de los mismos, creo que en los últimos años hay mujeres que participan en distintas iniciativas desde las organizaciones sociales, los movimientos de base, hasta en las movilizaciones políticas, aunque no siempre son electas las mujeres para los cargos públicos, pero hay una gran participación de ellas en diversos ángulos que yo creo que muchas veces no lo vemos a partir del hecho de que la situación económica, la situación política, la situación de marginación, es cada vez más para toda la humanidad. Entonces los avances que hay a veces se quedan opacados por la crisis en general, por la crisis política, por la crisis de valores o la crisis económica, pero he conocido tantas mujeres haciendo muchos trabajos, teniendo muchas iniciativas... y no se toman en cuenta sus iniciativas.

2.- ¿Qué avances ha habido desde la reunión de Beijing? ¿Qué le parece el papel de la Iglesia?

A mí me parece que muchas de las resoluciones de la Conferencia de Beijing se quedaron en una élite, se quedaron en una visión institucional, muy Naciones Unidas, muy instituciones macro, pero que no trascendió a nivel de las poblaciones en general como para que sea una herramienta, porque tal vez no sólo de Beijing, sino los instrumentos internacionales que hay sobre las mujeres, sobre los delitos que atentan contra las mujeres, especialmente las violaciones, no han llegado a la población que más lo necesita. Creo que hacen falta campañas más dedicadas a la población para que pueda enterarse no sólo de esos derechos sino también pueda buscar mecanismos de defensa de sus derechos. Creo que la participación de las mujeres a nivel de la política institucional existe pero no necesariamente con la relevancia que debería tener. Yo veo que las mujeres muchas veces tienen limitaciones de recursos, porque no se destinan suficientes recursos a sus iniciativas de parte de los gobiernos o de las instituciones, o simplemente estas mujeres tienen limitaciones políticas porque normalmente son los que enfrentan los estereotipos en contra de las mujeres y que no necesariamente estos estereotipos son combatidos como deben de ser combatidos el racismo y la marginación que hay. Hay mucha actividad que hacer, muchos esfuerzos, y yo normalmente apoyo las iniciativas que hacen las personas que inspiran confianza, que inspiran una esperanza de futuro, que buscan un mundo mejor y reclaman justicia.

Creo que hay muchísimos esfuerzos que se han dado en los últimos tiempos, si bien la Iglesia y la formalidad de la fe a veces también ha estado con dificultades para responder a las inquietudes de todos los cristianos del mundo, especialmente los cristianos críticos, los cristianos que opinan sobre los temas de los valores, de la vida, de la justicia y la injusticia o los temas de la impunidad, a pesar de que en muchos momentos no se ha podido responder a esas expectativas. Veo que la fe ha jugado un papel tremendo, un papel grande, especialmente en eso, que el consuelo de las personas está en cómo valoran su propia dignidad y cómo valoran su propia identidad y su propia fuerza para seguir

adelante, y no es de ignorar que América Latina está llena de muchas injusticias, recuerdos de los militares, de las dictaduras, recuerdos de las desapariciones forzadas, de las tremendas violaciones y a pesar de eso la gente tiene su espiritualidad, tiene su fe, sus creencias..., sigue adelante y creo que no se puede valorar exactamente qué es bueno, qué no es bueno, más bien hay que saber que la gente de América Latina es un pueblo creyente y que sigue creyendo de acuerdo a su condición de vida y de acuerdo al mundo que conoce, al momento y entorno que tiene. Aparte de lo formal, porque si hablamos de contribución de la Iglesia en los temas de la lucha contra la impunidad o la recuperación de la memoria histórica, pues basta recordar los símbolos que tenemos: Mons. Juan Gerardi (Guatemala) fue extraordinario, los recuerdos que dejó tanto en las investigaciones que él encabezó sobre derechos humanos y que nos está sirviendo actualmente en los tribunales, especialmente en el juicio que llevamos en España en contra de los genocidas de Guatemala, pues uno de los informes más importantes que estamos teniendo es el de la Iglesia Católica guatemalteca, este informe superó todas las expectativas que había sobre la Iglesia en toda América Latina, realmente es un pago de una deuda que tenía la Iglesia Latinoamericana en relación a darle la palabra a las víctimas, a recoger el horror que vivieron las víctimas en Guatemala. Siento que es muy grande para nosotros recordar a Mons. Gerardi y recordar el informe "*Guatemala Nunca Más*". Aparte de esto está vivo en la conciencia universal Mons. Osear Arnulfo Romero. Mons. Romero está vivo en la fe de mucha gente, ha cambiado la vida de mucha gente, el punto de vista de mucha gente sobre los temas sociales; siento que esto también es una contribución. Igual como éstos puede haber otros elementos que no son necesariamente positivos, siempre se reclama que la Iglesia Católica debe hacer una promesa, por ejemplo: Combatir todo el tema del racismo y discriminación al lado de los pueblos indígenas, pero ya éstos son otros puntos de vistas, y no me refiero a todos los cristianos de América Latina. Lo que a mí más me impresiona es que indígenas, no indígenas, pobres, que desde un barrio, desde las condiciones más duras, la fe de la gente está muy profunda, muy fuerte, sigue adelante porque tiene fe.



3.- ¿Qué problemas quedan pendientes que le parezcan muy importantes?

Creo que hay muchos problemas. Uno es la crisis de valores: que la gente ha perdido mucho el sentido del respeto, de la solidaridad; siento que hay mucho individualismo, a la vez hay un mundo bastante lleno de injusticias y mucho sufrimiento; siento que es necesario rescatar el sentido de la cooperación mutua, el apoyo y respeto mutuo entre las personas. Hay otro problema, que es todo lo que está causando la llamada globalización en este siglo que estamos iniciando, que está generando muchas contradicciones: globalización como negocio, cómo cruzar las fronteras con el comercio, cómo hacer dinero para unos cuantos y hacer y aumentar la pobreza para otros, hay un mundo demasiado desequilibrado.

Antes la violencia sólo se registraba entre los pobres, o los ricos y los pobres, hoy también entre los ricos se fomenta la violencia para competir en un mercado libre. Siento que hay esos grandes problemas en la globalización que afecta a la inmensa mayoría de la población, que afecta a la educación, afecta la salud de mucha gente, afecta la estabilidad. Hoy uno de los temas más fundamentales es la migración; la gente está migrando a lugares donde piensa que hay esperanza y es una cadena porque el que emigra del campo va a la ciudad con la esperanza de encontrar una mejor vida y resulta que no encuentra la mejor vida, entonces se cae en el incremento de la falta de oportunidades para la población y en muchas fronteras están cazando a la gente como si fueran animales, así lo vemos desde el ángulo de México, del Norte al Sur; son millones de gentes que aspiran a ir a los EE.UU. o a los países ricos, y no van a encontrar la felicidad porque tal vez mueren antes de llegar a esa meta. Hay muchos problemas que son difíciles de resumir pero el mundo global no es global para todos; es global para los ricos, pero no es global para defender los derechos humanos, no es global para defender los derechos de las mujeres, no es global para la aplicación de los derechos de los niños, porque hoy en América Latina hay más niños trabajando que adultos, entonces estas grandes injusticias y desigualdades han roto los esquemas de como pensábamos hace unos años. Antes pensábamos que la lucha contra la opulencia se podía hacer por-

que hay ricos y pobres en un país, ahorita ya no sólo eso, hay más ricos en el mundo que compran un país entero; sólo en Nicaragua, cinco veces más el producto del patrimonio de los nicaragüenses está empeñado, su deuda cuesta más que 5 veces lo que tiene en riqueza nacional, hay una desigualdad muy fuerte; creo que la desigualdad es algo que se tiene que combatir. Y finalmente, siempre estoy soñando en un mundo sin racismo; ojalá que algún día todos podamos luchar contra el racismo, no sólo el racismo entre indígenas y no indígenas sino el racismo en general, el racismo contra los migrantes, el racismo contra las mujeres, el racismo contra la marginación, la intolerancia, la falta de respeto a todas las personas diferentes a uno mismo. Creo que son los problemas graves que tenemos; y buscar un mundo más armonioso va a tener que pasar por una enorme cantidad de esfuerzos, desde el estado hasta las instituciones privadas y la sociedad en general.

4.- ¿A qué se dedica su Fundación y qué logros ha tenido?

La Fundación está totalmente involucrada en promover la década contra la violencia, la década por una cultura de paz. Es una década que hizo la ONU pero gracias a nuestro esfuerzo y a nuestro empuje logramos que las Naciones Unidas declarara del 2001 al 2010 como Década Internacional Contra La Violencia; una década por la tolerancia y una década de cultura de paz. Es precisamente lo que nosotros siempre hemos dicho: la paz es cultura y no es solamente un acuerdo de paz, o ausencia de guerra. Entonces la Fundación está muy involucrada en estas campañas mundiales, está vinculada a una red de aproximadamente 60 dirigentes indígenas del mundo para promover una campaña mundial en contra del racismo, en contra de la intolerancia y la marginación, un poco llamando la atención sobre que muchos de los conflictos son producto de la intolerancia y de la falta de respeto a la gente.

Somos parte de la iniciativa indígena por la paz que forma parte de otras muchas iniciativas en Ecuador, Venezuela, Perú, Australia, Filipinas... Tenemos una red muy hermosa donde la Fundación está coordinando iniciativas, trabajos, hacemos con-

vocatorias para que estos miembros de la iniciativa indígena, que son personalidades indígenas, se reúnan, discutan y digan con mucha fuerza lo que piensan. También la Fundación lleva un tema que es Justicia y Lucha contra la Impunidad, y es lo que estamos haciendo, empezando por Guatemala. Nosotros estamos llevando el caso Guatemala en un tribunal en España, ante la Audiencia Nacional, para condenar los delitos de genocidio, terrorismo de estado y tortura que existió en Guatemala durante el conflicto armado interno. Pero no es durante todo el conflicto, realmente es durante un período de diez años del conflicto armado en Guatemala. Este juicio es increíble porque llevar un proceso penal implica investigación, implica documentación de testimonios, implica involucrarse... Así que estamos involucrados en las exhumaciones en Guatemala, estamos involucrados en buscar la información fehaciente de lo que pasó y no basta acusar a los responsables, sino hay que demostrar que son responsables de lo que pasó. Eso es una parte muy dura de lo que hace la Fundación. Pero también hacemos otro tipo de acciones, como participación ciudadana, promover la capacidad de nuestra gente para que vuelva a votar, para que vuelva a impugnar aquel sistema de impunidad que hay. En fin, estamos en varios juicios... El Juicio Chamán es otro juicio que llevamos en Guatemala, que seguro va a la Corte Interamericana de Justicia... estamos trabajando bastante el tema de injusticia.

Otro tema que llevamos es el de la educación, por eso tenemos el Instituto Indígena para la Educación; no es lo mismo que decir Instituto para Educación Indígena que decir una educación que promueven desde las comunidades indígenas hacia la población no indígena. Y en eso hemos hecho varias cosas: tenemos algunas investigaciones, hemos hechos diagnósticos, estamos elaborando conceptos educativos en una visión intercultural, en una visión pluricultural y multiétnica que creo va a ser nuestra mejor contribución a las reformas educativas que deben existir en América Latina en relación a los pueblos indígenas.

Finalmente llevamos procesos como el proceso de paz de Chiapas: estamos apoyando el diálogo, las negociaciones, la solución política del conflicto. Estamos haciendo solidaridad con el proceso de paz en Colombia; es algo que nos duele mucho. El

proceso de paz en Colombia tiene grandes desafíos y estamos solidarios con varios colegas premio Nobel. Aquí la fundación coordina trabajos con Dalai Lama, Desmond Tutu Pérez Esquivel... todo el tema del Timor del Este, es difícil que nosotros lleguemos hasta allá pero tenemos que hacer un enlace de amistad y de apoyo a través de las personas que hacen un loable trabajo en otras partes, es una manera de poder tener fuerza frente a los acontecimientos. La Fundación está involucrada en muchas cosas, hay logros que nosotros los vemos directamente, pero hay otros logros que tal vez son utopías, son sueños, creo que vale la pena soñar para el futuro, si no vemos sus resultados por lo menos no estamos pasivos.

5.- ¿Cómo está la situación en Guatemala?

Está difícil. Creo que es una gran cosa que se haya terminado el conflicto armado interno, pero nos demuestra que la paz no sólo es la firma de unos acuerdos, sino que es encarar un proceso de reconocimiento de la verdad, un proceso de recuperación de la dignidad de los guatemaltecos y creo que en ese proceso ni siquiera hemos entrado; realmente es lamentable que incluso gobiernan personas totalmente involucradas con el pasado, involucradas con las masacres, involucradas con la tierra arrasada, con la violencia, eso es un síntoma de lo grave que está la situación. Lo más terrible es que en los últimos tiempos hemos vivido una situación de zozobra, de muchas amenazas, intimidación a las personas, amenazas de muerte. Mi familia y yo cuando regresamos en el año 94 a Guatemala, a pesar de que no había terminado el conflicto, dijimos: "Volveremos para siempre" y creímos que el proceso de paz culminaría con el síndrome de terror, miedo, el horror en el país, pero hace 4 meses tuvimos que volver a México... es tan difícil pensar que tendríamos que regresar de nuevo a un país vecino porque no hay garantía, no hay seguridad, porque hay amenazas de muerte, porque nuestros hijos están expuestos a la violencia. Y eso le ha pasado a muchos guatemaltecos... De hecho en el último mes han entrado en muchas oficinas, entraron a la oficina de un movimiento de mujeres que se llama Mujeres Siempre Adelante y violaron a dos mujeres allí. Los mismos tipos fueron y quisieron entrar en la Fundación nuestra en la

capital y quisieron entrar en mi casa en Guatemala, los mismos tipos quisieron entrar en otras oficinas de las organizaciones de derechos humanos, con el mismo cuento, diciendo: "Venimos de parte de la compañía eléctrica para revisar su computadora..." Estas personas deambulaban por la ciudad intimidando gentes. También en los últimos tiempos ha habido algunos atentados contra personas que obviamente están en contra del régimen, que están vinculadas al tema de derechos humanos, obviamente es porque esas personas están sistematizando información sobre las exhumaciones. Entonces son crímenes políticos. Hace poco, un fin de semana, también atentaron contra un personaje del propio ejército, familiares del señor Otto Pérez Molina, éste fue el general que favoreció y participó en la firma de los acuerdos de paz hace varios años..

Hay una situación muy delicada. Creo que si no hay protesta, si no hay sanción a Guatemala, podríamos volver a un clima del pasado, estamos a punto de retroceder demasiado de lo que ya se había logrado en una época.

Ahora vivo en México -sin tiempo específico de retorno- con mi hijo, que se llama Mash, tiene 6 años, y mi esposo Ángel Canil. Sé que soy una persona expuesta porque estoy juzgando, estoy demandando en un tribunal al general Ríos Mont y a otros generales en Guatemala y seguramente el costo iba a ser esto, pero lo más terrible es que no sólo somos nosotros, hay una situación muy delicada para las organizaciones de derechos humanos, para las viudas, las personalidades que tienen una vocación democrática y que tienen una visión democrática del futuro. Visito Guatemala por poco tiempo, porque allá están los compañeros, allá está la Fundación, porque allá está un buen paquete de trabajo. Soy una mujer pública para toda mi vida y no puedo ausentarme de Guatemala, voy cuando hay una razón y cuando hay mínimas garantías de la comunidad internacional.

¡Muchas gracias, Rigoberta, ánimo y que Dios los proteja!

RECENSIONES

Letty M. Russell: **Bajo un techo de libertad: La autoridad en la teología feminista.** DEI, 1ª edición, San José, Costa Rica, 1997, 120 pág.

Con este título tan sugerente y lleno de simbolismo, la pastora presbiteriana Letty Russell hace llegar hasta nosotras y nosotros un libro que constituye, sin duda, un aporte fundamental para quienes buscamos un modelo eclesial inclusivo y una sociedad marcada por nuevas relaciones y nuevos estilos de compartir los bienes, las tareas, las responsabilidades, las luchas, los problemas..., en fin la vida.

"Bajo un techo de libertad" es un estudio bíblico-teológico sobre la autoridad, analizada desde la perspectiva de la mujer. El análisis y la reflexión que nos presenta la autora en este libro constituyen un aporte significativo en esta hora que vive la humanidad, marcada por un creciente despertar de la conciencia femenina de la humanidad y la búsqueda de una sociedad sin excluidos por motivos raciales, sociales, morales o de género.

La autora nos plantea que la autoridad es un problema teológico fundamental. Pero nosotras y nosotros hemos perdido el verdadero sentido de la autoridad. Y lo hemos perdido porque no estamos conectados con la fuente de nuestra vida. En la sociedad y en nuestras iglesias la autoridad se ha vivido como dominación y no como empoderamiento (potenciar, capacitar para el servicio). Además, tanto en la sociedad como en nuestras iglesias se da por hecho que la autoridad únicamente viene del género masculino. El problema de la autoridad hoy se considera un asunto teológico y feminista crucial. Muchas mujeres que, dentro de las

iglesias tienen algún ministerio, se encuentran con una serie de pequeños, y a veces grandes, incidentes que reflejan cómo el tocar la autoridad puede constituirse en un peligro y en un punto desestabilizador para quienes ejercen un ministerio en forma de dominio (ya sea éste un dominio declarado o un dominio discreto).

Letty Russell parte de un análisis de los problemas de autoridad vividos en la relación entre hombres y mujeres en un contexto teológico-ecclesial. Trata de explorar los paradigmas de poder y de autoridad que no nos han permitido vivir bajo un techo de libertad, sino en la casa del amo. Dentro de las herramientas que utiliza el amo para impedirnos desafiar el paradigma patriarcal están: la presuposición de que el grupo dominante está en lo correcto, el tener la conciencia dividida (las incoherencias) y el creer que es necesario que exista un control tanto dentro de la iglesia como dentro de la sociedad (ley y orden).

El segundo aspecto importante que desarrolla en su libro es la presentación de alternativas para poder vivir la autoridad bajo un techo de libertad. Nos abre a la esperanza de que es posible cambiar los paradigmas de dominación por un paradigma de compañerismo, comunitario, de servicio mutuo. Nos recuerda que éste es el camino que están siguiendo las teologías que, como la de la liberación y la feminista, están preocupadas por la sobrevivencia de nuestro mundo.

Es importante notar cómo la autora no se opone a la autoridad. Reconoce que "los seres humanos no pueden funcionar sin estructuras de autoridad, pero pueden buscar estructuras que contribuyan al bienestar y la justicia de todos" (p. 26).

Hoy es indispensable que sepamos hacer un éxodo: pasar del **paradigma del patriarcado**, que es un paradigma de dominación, al **paradigma del compañerismo** o de la comunidad, que parte de la convicción de que la autoridad ha de ejercerse en comunidad y no **sobre** la comunidad. Lo que se pretende no es solamente cambiar el paradigma patriarcal de dominación, sino sobre todo buscar una forma alternativa de vivir, de organizarnos y de relacionarnos que sea menos dañina para los hombres, para las

mujeres, para la naturaleza, para toda la creación. Este paradigma del compañerismo es una alternativa para lograr la sobrevivencia de nuestro mundo.

El paradigma de autoridad que tenemos en nuestras iglesias y en la sociedad necesita cambiar. Tenemos que llegar a entender la autoridad como lo que "autoriza" la inclusión de todas las personas como compañeros y compañeras y también entender el poder como "empoderamiento" para la autorrealización juntamente con otros y otras. Este cambio tiene que llevarnos a interpretar la autoridad desde la perspectiva de los que hoy son excluidos y se encuentran en los niveles más bajos de la sociedad. La inspiración para hacer esto es el mismo estilo de poder y autoridad que vivió y practicó Jesús: él potenció al pueblo pobre, lo empoderó, y en su práctica nos manifestó que su poder se sostuvo en la debilidad.

La nueva casa de autoridad necesita ser construida sobre una base cristiana firme, como la casa sobre la roca. Esto implica una lucha por la despatriarcalización de la Biblia y acercarnos a los textos con "una posición de sospecha radical" hacia el prejuicio patriarcal tanto de los escritores como de los intérpretes. Se trata de escuchar a los del reverso, lo cual "nos pone en contacto con aquellos y aquellas que viven de la esperanza y no de la nostalgia".

Podemos afirmar que esta obra de Letty Russell es un valioso aporte para todos los hombres y mujeres que creemos que es posible superar divisiones y exclusiones y encaminarnos hacia un futuro distinto en el que compartamos la misma casa como comunidad de iguales, viviendo nuevas relaciones y un estilo más evangélico de practicar la autoridad. "Este libro es una invitación para explorar algunas formas de incluir a todo el pueblo de Dios en el compartir la autoridad en una misma casa de libertad" (p. 17).

Geraldina Céspedes, O.P.

Antología Latinoamericana y del Caribe. Mujer y Género. Período 80-90, UCA. Managua, Nicaragua, 1999. Dos volúmenes: el primer volumen 571 pág. El segundo volumen 599 pág.

La obra es producto de los acuerdos adoptados en el Seminario Latinoamericano de Estudios e Investigación sobre la Mujer y Género en América Latina y el Caribe, realizado en Managua, entre el 29 y 31 de enero de 1997, y forma parte también de los estudios de apoyo a los Programas Interdisciplinarios de Estudio de Género (PIEG) de las universidades de la región. La Universidad Centroamericana previó la producción de una Antología en dos tomos.

El primer volumen tiene tres partes: La primera contiene un conjunto de artículos que abordan las experiencias sobre la temática de género en el campo de lo académico. En ellos se expresan las experiencias y estrategias utilizadas para la introducción de la categoría de género como herramienta teórica metodológica para la reconceptualización del conocimiento científico en diversas disciplinas en la práctica docente e investigativa.

La segunda parte la integran seis trabajos que tratan el tema de género desde la perspectiva de las ciencias sociales, antropología y humanidades. Los primeros tres trabajos llevan a cabo un análisis riguroso sobre la categoría de género, su uso e implicaciones. Los tres restantes tocan aspectos relativos a la identidad, poder y desarrollo, algunos de ellos enfocados desde la antropología.

La tercera parte corresponde a los aspectos históricos. Los once trabajos seleccionados que abordan la situación de las mujeres en la época pre hispánica, la colonia y contemporánea, fueron escritos en diversos momentos; todos ellos reflejan la condición y quehacer de las mujeres en esas épocas. Los artículos correspondientes a la etapa contemporánea son un recuento de la historia del movimiento de mujeres de América Latina y el Caribe; se analizan las etapas, crisis y avances transitados por este movimiento social durante las décadas de los ochenta y noventa.

Los trabajos contenidos en esta Antología, a pesar de haber sido escritos en diversos momentos, tienen un eje común, por lograr la ruptura epistemológica como recurso metodológico, cuestionando algunos supuestos teóricos básicos, que suscitan la concepción androcéntrica dentro del pensamiento científico, logrando de esta manera tener una nueva visión de los comportamientos sociales.

El segundo volumen está organizado en tres ejes temáticos, cada uno de los cuales se constituye en un capítulo. El primero tiene como tema: **La construcción de género. Alcances, limitaciones y contradicciones por resolver.** Trata de resolver el problema de cómo entender el género y recuperar, por lo menos parcialmente, la evolución histórica del concepto. El capítulo se divide en dos secciones. La primera trabaja el género como categoría de análisis recurriendo a una selección de artículos que introducen a la persona lectora al concepto, planteando sus alcances y limitaciones y algunas consideraciones críticas por resolver. La segunda sección está dedicada a introducir el debate reciente sobre el género como construcción social, principalmente en torno al tema de la identidad y las relaciones de género.

El segundo tema: **Construyendo ciudadanía en sociedades patriarcales. Aproximaciones al poder en las relaciones de género.** Este es un tema complejo, pero fundamental. Existe una vastísima producción que desarrolla el tema desde diversas perspectivas y en múltiples espacios sociales. Este capítulo se organiza en tres secciones; la primera: ¿Cómo se construye el poder en las relaciones de género? La segunda introduce un conjunto de trabajos que recogen reflexiones sobre las relaciones de género, ejercicio del poder por parte de hombres y mujeres y la violencia que se ejerce desde distintos ámbitos contra la mujer. La tercera sección se sustenta en los conceptos y procesos analizados en las dos anteriores para debatir no sólo cómo se producen las desigualdades de géneros anteriores... Busca responder a la pregunta: ¿cómo construir ciudadanía desde lo femenino?

El tercer tema: **La globalización y flexibilización del mercado del trabajo:** agendas diversas ante las desigualdades del género. Este eje analiza los grandes efectos de las medidas

económicas impuestas por la globalización en la situación de las mujeres latinoamericanas y en las relaciones entre los géneros destacando los efectos de la flexibilización del mercado del trabajo en las mujeres.

De manera alguna se pretende abordar la globalidad de la temática con esta publicación. Es una antología producida con una población en mente: docentes y estudiantes de universidades latinoamericanas. Es un volumen introductorio a cada uno de los ejes temáticos y que, como tal, tiene vacíos y limitaciones que tendrán que ser atendidos por otros medios.

Los coordinadores de la obra, conscientes de que el trabajo realizado enriquecerá el debate sobre un tema de tanta trascendencia como lo es el de género, esperan que los destinatarios de esta antología -programas académicos, centros de investigación y organismos oficiales y no gubernamentales de la región- saquen el mejor provecho posible a este esfuerzo integracionista centroamericano.

Las notas de la presentación están tomadas de Ivonne Siu Bermúdez, autora de la introducción al primer volumen y de Laura Guzmán y Wim Dirckxsens, autores de la introducción al segundo volumen.

TÍTULOS PUBLICADOS DE *ALTERNATIVAS*

¿Qué queda de la opción por los pobres? N° 1

La vida religiosa de cara al futuro. N° 2

El pueblo, ¿sujeto de su historia? N° 3

Hacia una evangelización inculturada. N° 4/5. "¿Cómo combinar la inculturación del Evangelio en la pluralidad de culturas existentes en América Latina? y a la vez ¿cómo afrontar los retos de la cultura adveniente, cada vez más avasalladora?".

Ecología: una respuesta alternativa. N° 6. "Queremos dedicar estas reflexiones a los pueblos indígenas, porque ellos son representantes típicos de una conciencia ecológica profunda".

Globalización, neoliberalismo y resistencia. N° 7. "La globalización... es una dinámica que nos envuelve, nos atraviesa y nos fetichiza, querámoslo o no. Pero no podemos entender nuestro presente histórico sin percatarnos de una serie de fenómenos que avanzan a una velocidad geométrica y ante los cuales nos sentimos inertes".

Nuevos paradigmas y vida religiosa. N° 8. " No estamos en una época de cambios sino en un cambio de época!... se ha repetido con frecuencia en diferentes ambientes, provocando... planteamientos, tanto teóricos como prácticos, que nos invitan a evaluar el camino recorrido".

Globalización: ¿respuesta o desafío? N° 9. "La crítica al capitalismo nihilista no se puede hacer si no es a partir del análisis de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana".

En vistas al tercer milenio. N° 10. "La llegada del año 2000 está despertando distintas reacciones e intereses en todos los ámbitos de la sociedad..., que quieren iniciar el nuevo milenio ofreciendo propuestas concretas a los grandes desafíos que tiene planteados la humanidad..."

Nuevas hermenéuticas bíblicas. N° 11/12. "Este número... nace con el objetivo de recoger el trabajo que en América Latina se está haciendo de la lectura bíblica en múltiples ambientes eclesiales: grupos de mujeres, de indígenas, de negros y comunidades populares del campo y la ciudad".

Deuda externa y Jubileo 2000. N° 13. "Hay que reconocer que existe una crisis sistémica y que por lo tanto la teoría económica no funciona como debiera. Se requiere de nuevas instancias internacionales en varios ámbitos de la vida política y económica para rescatar una economía que esté al servicio de la persona y del bien común".

Hacia una nueva espiritualidad. N° 14. "En nuestra época ha desaparecido el horizonte de las grandes alternativas que ofrecía la modernidad, sin embargo se pueden encontrar medios espirituales que nos invitan a vivir juntos, aceptando la alteridad, naciendo así una espiritualidad solidaria, globalizada, signo de la nueva cultura que nos invita a volver a la experiencia de la gratuidad del amor de Dios, más allá de las leyes y normas..."

Cambio de época y desafíos a la espiritualidad. N° 15. "La modernidad, con todos sus logros y conquistas, no ha alcanzado la meta soñada del hombre y la mujer liberados de todas sus alienaciones y atropellos a su dignidad, y menos la conquista de un mundo en la convivencia de armonía, que pueda satisfacer las aspiraciones de las personas en un ambiente de tolerancia, de paz y de justicia social".

Esta revista se terminó de imprimir en los
talleres de Editorial Ciencias Sociales-INIES
en el mes de diciembre del año 2000.
Su edición consta de 1,000 ejemplares.
Managua, Nicaragua

"En la teología feminista, por lo tanto, el problema no es asunto de intercambiar pronombres, sino que es asunto de otro modo de pensar sobre la trascendencia. La trascendencia no hay que seguirla entendiendo como algo independiente, sino como ligada en la red de la vida. Dice Goethe en sus aforismos sobre el amor: 'La dependencia voluntaria, el más bello estado, ¿cómo podría ser posible sin amor?' Dios no es menos voluntariamente dependiente de lo que cada uno puede serlo mediante el amor. Ello significa que nos movemos del Dios-sobre-nosotros al Dios-en-nosotros y que sobrepasamos la falsa trascendencia concebida jerárquicamente. Debemos confrontar el misticismo, que se acerca, muy cercanamente, a este sobrepasar la concepción masculina jerárquica de Dios -con misticismo, seguramente, en el que la sed por una verdadera liberación no conduce al ahogamiento en el mar de la inconsciencia.

De acuerdo a una frase de Jacob Boehme, Dios es 'la Nada que desea devenir todo'. La impotente Nada realmente experimentada de la vida herida con que comienza la teología femenina de la liberación no se redime desde fuera. Para nosotras también 'ningún Ser, ningún Dios, emperador o tribunal' está presente, sino que existe una integración en el fundamento femenino de lo viviente. La certidumbre mística de que nada podrá apartarnos del amor de Dios crece cuando nosotras nos hacemos una en el amor ubicándonos, libremente y sin garantía de éxito, del lado del amor". **(Dorothee Solle)**