



TEOLOGIA FEMINISTA

Colección dirigida por el Comité Científico de la ESCUELA FEMINISTA DE TEOLOGÍA DE ANDALUCÍA:
Mercedes Arriaga, Isabel Gómez Acebo, Mercedes López Herrera, Mercedes Navarro Puerto, Lucía Ramón Carbonell.

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright" ©, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción parcial o total de esta por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo.

© 2008, de los textos EFETA

www.efeta.org

© 2008, de la edición: Mercedes Arriaga Flórez y Mercedes Navarro Puerto.

Diseño de Portada: Gabinete gráfico de ArCiBel Editores, S.L.

Imagen de portada: Mercedes Navarro Puerto

www.arcibel.es

editorials@arcibel.es

Impresión: Publicaciones Digitales, S.A.

Impreso en España – Printed in Spain

ISBN: 978-84-96980-36-5

Depósito Legal

**TEOLOGÍA FEMINISTA
II**

EFETA

(Escuela Feminista de Teología de Andalucía)

**Mercedes Arriaga Flórez
Mercedes Navarro Puerto
(Eds.)**

ArCiBel Editores

PREÁMBULO

El volumen que las lectoras y lectores tienen en sus manos es el segundo de la Introducción General a la Teología Feminista, tal como es impartida por la EFETA en sus cursos de docencia regular. Da continuidad al texto que recogía el primer ciclo y completa dicha Introducción. En este volumen presentamos la Antropología Teológica, la Cristología y Mariología, la Ética y la Espiritualidad, materias todas ellas que llevan el determinativo de Feminista, pues cada una, conservando el nombre con el que se conocen en los programas básicos de los estudios teológicos convencionales, cambia al introducir las categorías propias de los estudios de género y feministas. Esta perspectiva, paradójicamente, en lugar de devaluar tales disciplinas, revalida su importancia, permite que renazcan y las iluminan tanto desde su dimensión crítica, como desde sus propuestas reconstructivas. Huelga decir que no es un texto que las autoras hayamos escrito como mujeres sólo para mujeres. Al entrar en la perspectiva crítica feminista de género, tanto dicha crítica como su dimensión propositiva se tornan inclusivas y, por ello, orientadas hacia la justicia, con una clara intención de ayudar a crear y recrear un mundo mejor. Tal orientación coloca nuestros intentos en la dimensión regeneradora y renovadora de la divina Ruah que *hace nuevas todas las cosas*.

En esta línea la Teología Feminista que presentamos tiene presente el horizonte del Reinado de Dios inaugurado por Jesús, explora una imagen de la divinidad y de la humanidad más acorde con esta propuesta universal, coherente con aquella que se desprende de los evangelios, y no pierde de vista la realidad, la cultura y la vida en la que nos desenvolvemos los humanos, mujeres y hombres, diariamente. Tal vez esta conexión con la vida cotidiana lectoras y lectores tiendan a percibirla, más claramente, en el artículo de la ética teológica feminista o la espiritualidad. Tal vez, piensen, equivocadamente, que tal conexión se encuentra más lejana a disciplinas como la Cristología o la Mariología. La lectura de cada artículo les llevará sin duda a darse cuenta de que nada más lejos, pues la reflexión teológica convencional se apoya en símbolos tan básicos como el Cristo, concebido como prototipo de humanidad plena, o María, utilizada como estereotipo de la supuesta y esencialista *feminidad*.

Éstas y otras razones son suficientes para animar la lectura y para tomar este libro como lo que es y pretende ser: un manual introductorio al apasionante mundo de la Teología Feminista.

Mercedes Navarro y Mercedes Arriaga, editoras.

Madrid y Sevilla, 9 de junio de 2008 (2º aniversario de la inauguración de EFETA)

**INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA
TEOLÓGICA FEMINISTA BÍBLICA Y
SISTEMÁTICA**

*Mercedes Navarro Puerto
Universidad de Sevilla*

Escuela

Introducción

Como el alumnado conoce por el curso de antropología feminista realizado¹, las mujeres no hemos sido incluidas de derecho (sí de hecho, evidentemente) en el concepto y elaboración de *lo humano*, en la reflexión (filosofía), la religión, la política, la economía, la sociedad, el derecho, el conocimiento, la historia... y todo lo que ha supuesto pertenecer no ya a la especie, sino a la significación que la especie humana se ha ido dando a sí misma. El sentido de pertenencia implica una conciencia (en este caso conciencia refleja) La antropología feminista ha sido un instrumento crítico analítico valioso para hacer visibles las exclusiones, las diferencias entendidas como desigualdades y sus consecuencias de subordinación e invisibilidad. En todo caso, en la cultura occidental y hablando de modo general, tendríamos dos antropologías, la *normativa* propia del varón que la ha ido construyendo y cristalizando fuera y dentro de los individuos, y la *desviada*, propia de las mujeres en todas las épocas y culturas, gracias al patriarcado, sistema regulador y legitimador de esta duplicidad.

La antropología cristiana contiene elementos suficientes como para romper este sistema en pedazos, pero hasta el día de hoy, es decir, hasta hace algo más de un siglo, no hemos contado con las condiciones necesarias para realizar una revisión en profundidad y sacar a la luz las categorías que harían saltar el sistema opresor, multiplicador de desigualdades y discriminaciones, de dualismos polares que se han llegado a convertir casi en una segunda naturaleza. La antropología teológica cristiana, católica, lleva casi dos mil años reforzando este sistema, e incluso la antropología bíblica, con sus impresionantes posibilidades, ciega a la perspectiva de género en sus elaboradores y formalizadores, no ha sacado las consecuencias de sus propios análisis². Esta antropología teológica, basada en determinadas interpretaciones de textos bíblicos³, ha tenido una enorme influencia en la historia y estatus de género de las mujeres a lo largo de los siglos en la civilización occidental. Aunque el impacto ha sido general (varones, menores, universo, materia...), y ahora más debido a la globalización de esta cultura, las que lógicamente lo han sufrido con mayor propiedad, como víctimas primeras, han sido y son, las mujeres de todo el planeta.

Este curso, en la perspectiva crítica feminista, pretende introducir en

otra visión alternativa a la actual, basada en los mismos textos sagrados interpretados para la antropología *femenina* de segundo orden, y en aspectos no considerados ni puestos de relieve por quienes elaboraron esta materia. Pretende ofrecer los aspectos más luminosos, esperanzadores y recreadores que aporta la Biblia Hebrea. Pretende, en definitiva, dotar a las mujeres y a los varones que lo deseen, de instrumentos para percibirse y entenderse de manera igualitaria, y por ello diversa, en un marco y paradigma donde se puede realizar una lectura diferente y positiva de lo humano. Es sólo una introducción, pero como tal, puede abrir un horizonte de sentido liberador y dotado de gracia.

Una Antropología Teológica Feminista (ATF) de base bíblica necesitaría de un desarrollo mucho más amplio, por lo que en esta introducción nos vamos a reducir a los textos que han marcado más las significaciones dadas a los géneros, a las mujeres, concretamente, y a lo femenino superpuesto a hembra y mujer. Es decir, nos limitaremos a estudiar Gn 2-3 (teniendo en cuenta Gn 1) en la doble perspectiva del análisis narrativo (exégesis) y de la reflexión sistemática que se deriva de él.

Comenzaremos con unas cuestiones metodológicas referidas a la narración, para, en una primera parte, posteriormente explorar el texto exegéticamente y poder en un segundo momento sistematizar algunas de las categorías antropológicas derivadas del estudio exegético. Terminaremos con una conclusión.

0. Cuestiones preliminares y metodológicas

0,1 La antropología feminista y la antropología teológica feminista: semejanzas y diferencias

La primera y obvia diferencia entre una antropología feminista y aquella otra que se califica como teológica, es el presupuesto metodológico que aporta el ámbito de la fe⁴ desde el que la abordamos. También se diferencian en el objetivo. Recordemos que la antropología

Tiene como principal objetivo descubrir, analizar y explicar las diferencias y las similitudes entre culturas. O lo que es lo mismo, tiene la misión de encontrar lo que es universalmente humano y separarlo de aquellas concreciones culturales que distinguen unas sociedades de otras (...) Se diferencia de las demás ciencias porque su objeto de estudio son los sujetos y porque combina en una sola

disciplina los enfoques de las ciencias sociales y biológicas, es decir, el ser humano como parte de la naturaleza y como ser social⁵,

todo ello mediante la aplicación de la categoría analítica del género y en la perspectiva crítica feminista.

Los objetivos de la antropología teológica feminista se resumen en mostrar la dimensión de humanidad nueva, igualitaria, propuesta por Jesús y su movimiento a tenor de los evangelios a partir de la experiencia de la Resurrección, así como sus rasgos de universalidad⁶. En esta propuesta se encuentra una revisión profunda de los textos bíblicos que han sido normativos para varones y mujeres antes de Jesús y después de él. La Antropología Teológica Feminista (a partir de ahora ATF) orienta sus estudios en dos dimensiones, la dimensión crítica que analiza mediante la categoría analítica de género no sólo la interpretación de los textos y sus consecuencias, sino los procesos a través de los cuales éstos han cristalizado⁷ como tales (textos referenciales) y la dimensión constructiva que pretende poner en relación todo lo anterior con los modelos vigentes y emergentes en nuestras culturas, a fin de transformar el sistema injusto y opresivo del patriarcado en un sistema igualitario en el que quepan y se desarrollen las diferencias individuales y sociales. Las teólogas feministas creemos que estos objetivos contribuyen a lograr que las mujeres sean conscientes de su semejanza con la divinidad, así querida por D*s desde siempre, y se realicen en esa autonomía y libertad que les permite relacionarse y convivir en igualdad y diferencia con los varones y el resto de los humanos. En este sentido, la ATF es personalista⁸. En cuanto se ocupa de los contextos y las repercusiones de todo lo anterior, es ella, también, sociocultural.

0.2 categorías básicas en la ATF

Las categorías con las que vamos a operar son las ya conocidas, propias de los estudios feministas, en general y en la teología. Esto es: la *experiencia*, la *paradoja*, el *cuerpo* y el *texto*, especialmente el texto como *relato*, y en último término, cómo no, la *interpretación* (hermenéutica de la sospecha). Dado que las categorías de experiencia, hermenéutica, cuerpo, género... ya han sido estudiadas, voy a detenerme en la del relato.

Lo que sabemos del ser humano es un conocimiento *narrado*. Lo que sabemos las mujeres de nosotras mismas (qué somos, de dónde venimos, qué debemos hacer, cómo y cuándo, cuáles son nuestros roles y por qué, a dónde vamos...) nos ha sido narrado, ya sea directa o indirectamente, pues

la identidad humana es una identidad narrada. Lo más importante que la Biblia dice sobre el ser humano está narrado en los 5 libros del Pentateuco y en los 4 evangelios. Todo lo demás se le remite. Por ello es preciso volver a la narración, ver las conexiones entre antropología y narración y entre biografía y narración. Una antropología bíblica debe ser, antes que nada, antropología narrativa.

Normalmente la antropología teológica se desarrolla como disciplina teológica sobre la base de los conceptos que definen al ser humano a la luz de D*s, de la fe y de Jesucristo, el ser Humano Nuevo. Y estos conceptos los obtenemos de la reflexión y, a través de ella, los introducimos en dicha disciplina. Pero lo cierto es que, sin menospreciar esta tarea necesaria, habría que mirar un poco más todo el material narrativo, en especial bíblico, que nos dice quién es el ser humano, mujer y varón, a partir de relatos fundantes. En el material bíblico del que disponemos, un alto porcentaje lo conservamos en forma narrativa y eso, curiosamente, junto con su realismo,⁹ los hace en la mayoría de los casos enormemente cercanos a los seres humanos de todos los tiempos.

El ser humano, desde siempre, ha sentido la necesidad de explicarse la realidad, el mundo, Dios y sí mismo, *narrando*. Lo ha expresado simbólicamente en los mitos: mitos para explicarse la génesis del universo, mitos para explicarse la antropogénesis, mitos para explicarse la identidad de pueblo, o de raza. Ha necesitado de la historiografía, que también es narración, para quedar en la memoria. Ha necesitado narrar las gestas, las hazañas y la vida ordinaria. Ha necesitado de la literatura y seguirá necesitando de la narración. Cada ser humano se expresa a sí mismo y para sí mismo en sus sueños. Los sueños no son ideas, ni abstracciones, sino *narraciones*, escenas, secuencias y dramatizaciones de una situación concreta de la persona. Nadie nos enseña a soñar. Es un mecanismo de cuyo origen se sabe poco, pero del que se tiene noticia hace muchos siglos. ¿Por qué sueña el ser humano?, ¿por qué necesita de los parámetros narrativos...? Subyace algo antropológico en el hecho de soñar y en la forma misma del sueño. ¿Qué es nuestra vida más que la secuencia narrativa de nuestra historia? Tal vez porque nunca acabaremos comprendiéndonos a nosotras mismas, tal vez porque la complejidad es uno de nuestros rasgos distintivos, necesitamos vernos proyectadas en las narraciones, propias y ajenas.

El *mito*, como saben bien los estudiosos hoy, no son narraciones fútiles, sino fuerzas activas en la vida humana que, cuando faltan, necesitan ser reinventadas, reformuladas o recreadas en forma narrativa. Pensemos en el significado de una figura como Superman y sus posteriores secuelas

(Batman, Spiderman...). Sus rasgos responden al mito del salvador y redentor masculino: no se sabe bien de dónde viene, tiene forma humana pero lleva dentro algo que le remonta por encima de lo humano, es inmortal, es bueno y hace el bien a su paso, acude a las necesidades humanas cotidianas y extraordinarias, es semejante y diferente a la par y rescata al ser humano de su finitud orientándolo hacia una realidad que le supera. ¿De dónde nace esta figura, en un mundo como el nuestro?, ¿a qué arquetipo responde y ante qué necesidades surge?

En un mundo secularizado como el nuestro esta figura que hemos tomado como ilustración, es un exponente del mito del héroe-redentor, varón, que, en una sociedad teocrática y cristiana era Jesús de Nazaret, Hijo de Dios. Estas figuras redentoras del cómic, y luego del cine, vienen a llenar un vacío antropológico y religioso. Es la recreación de una figura de rasgos míticos y trasfondo arquetípico. Ciertamente que no es comparable con la figura evangélica e histórica de Jesús, pero su trasfondo mítico occidental es muy semejante. Los mitos deben ser coherentes con las raíces mismas de la propia cultura. Sin ellos los pueblos no podrían sobrevivir. Puesto que los relatos de procedencia mítica y arquetípica están impregnados de los sesgos de género, y son enormemente reacios a los cambios profundos, podremos entender que en una sociedad y cultura patriarcal estos héroes no hayan tenido apenas éxito ni eco cuando se les cambia de género. No hay redentoras femeninas, tal vez algunas co-redentoras...¹⁰.

Quizás por eso, ahora que se borran fronteras, necesitamos reforzar nuestros mitos cercanos y lejanos que nos hacen reconocernos como seres humanos y como pueblos ante los demás. Los mitos, según los existencialistas, están estrechamente conectados con el problema de nuestra identidad personal. En ellos aparecen las grandes tensiones y paradojas de nuestra existencia, del mismo modo que aparecen en la literatura de todos los tiempos. Pensemos en los grandes ejes: vida/muerte, libertad, esperanza, finitud y anhelo... La autoconciencia de la muerte, por ejemplo, expresada en el mito, es un elemento esencial de nuestra especie que nos distingue de los animales. Tener siempre delante la muerte nos induce a buscar un esquema herméutico en el que interpretar el carácter transitorio y finito de la existencia humana.

Todo esto no significa que cuando leo un mito, una novela o veo una película me encuentre tal cual en ella, o que vea la esencia de lo humano, sino que me permite entrar dentro de mí, saliendo de mí (mímesis) y penetrar en un horizonte nuevo.

Las narraciones bíblicas, dan cuenta de muchas realidades antropológicas.

Han funcionado como verdaderas categorías antropológicas que han ayudado a los seres humanos a ser ellos mismos a lo largo de los siglos. Ellas, en la Biblia Hebrea (BH) y el Nuevo Testamento, contienen muchos elementos míticos en los que el ser humano se sigue reconociendo.

No todos los rasgos los encontramos en las narraciones. Pero las narraciones dan cuenta de las características antropológicas básicas. Ellas fundan otras formas de expresión, como recuerda todo lo que deriva de las historias del Pentateuco, o de los llamados Libros Históricos. A veces encontramos variaciones sumamente ricas, como es el caso del libro de Job, pero aún en él hallamos la forma narrativa... ¿Por qué la narración, por qué las narraciones, por qué todavía seguimos prendados de ellas?¹¹.

En las narraciones se encuentran los pueblos consigo mismo, se reinventan, se redescubren, se rehacen. En ellas se buscan los seres humanos para salvarse del sinsentido o de la pérdida de identidad. En nuestro momento histórico la narratividad puede ofrecer un esquema antropológico de totalidad que puede rescatar al ser humano de la fragmentariedad en que parece estar inmerso. En lo que sigue, sin pretender otra cosa más que contextualizar este curso, quiero ofrecer diez razones que justifiquen la necesidad de una antropología teológica (bíblica) basada en la narratividad¹².

1. La narración es un elemento constitutivo de la consciencia humana porque, como ella, da cuenta de lo que es un ser humano. Lo sitúa en las coordenadas vitales de espacio y tiempo y lo coloca ante situaciones ordinarias o extraordinarias de la vida. El *logos* narrativo es anterior al *logos* de la comprensión abstracta. El esquema evolutivo podríamos sintetizarlo en estos tres momentos: primero la *narración*, segundo la *pregunta* y tercero la *abstracción* (deducción, inducción, conclusión...). Cada cual puede evocar su propia vida, su propia biografía para comprobarlo. El mismo ejercicio de la memoria que busca los recuerdos, ya actúa bajo parámetros narrativos: el pasado, la secuencia de lo ocurrido, los actores o actrices, las acciones, el escenario...

Las narraciones conectan con las dimensiones existenciales comunes a la experiencia humana: espacio / tiempo, yo/tú/otros, proceso/realización. Yo no puedo entenderme a mí misma más que en el tiempo; tomar conciencia de la edad que tengo implica una síntesis de pasado-presente y futuro. El hecho de saberme cuerpo me sitúa en seguida en el espacio, los sentidos me dan la experiencia de las dimensiones espaciales.

A través de la fe las y los creyentes entramos en la consciencia narrativa de nuestra historia cristiana, puesto que compartimos los mismos recuerdos, la misma memoria, la misma persona, los mismos hechos y relaciones básicas... Nuestro credo, no lo olvidemos, tiene una parte narrada, como lo tenía el credo histórico de Israel:

- el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo, por la toma de conciencia que supone,
- la narración de las historias *in illo tempore* son las historias actualizadas del *aquí y ahora* cuando alguien las cuenta,
- son la metáfora de la vida: en las narraciones hay un *principio*, un comienzo que conecta con una de las grandes preguntas biográficas y humanas: yo tengo un origen, de dónde vengo... El principio es la promesa de su fin o realización. Lo que comienza debe terminar. En las narraciones hay un *itinerario*, que evoca un proceso, un camino, un íterin entre principio y final, un discurrir. Y hay un *final*, que evoca otra de las grandes preguntas: hacia dónde voy, yo soy finito o finita, acabo, esto termina y mi vida también. El proceso supone un punto de llegada,

En las historias, en las narraciones, se ofrece el sentido de la vida. Por tanto, lo que el ser humano reciba como narración va a ir conformando su vida, su mentalidad, sus afectos... y lo que el ser humano narre va a expresar proyectivamente lo que es, lo que piensa, cree, ama...

La historia de la salvación muestra quién es el ser humano, D*s y la historia de las relaciones entre ambos, a través de las narraciones que se contienen en los libros bíblicos. En ella emerge la consciencia humana, la consciencia de D*s en el ser humano y en su historia, la consciencia de la liberación. Baste contemplar la función del relato del paso del Mar Rojo en la celebración anual de la Pascua israelita o la función de la Eucaristía, verdadero relato, en la consciencia cristiana...

2. Las narraciones objetivan situaciones en las que nos podemos reconocer. No son discursos sobre cosas, ideas, sino proyecciones de la misma realidad de la vida. Cada ser humano se reconoce en los diferentes personajes sólo por el hecho de que también son humanos. Nuestra limitación choca con una paradoja: soy lo que soy, pero puedo ser otra cosa sin dejar de ser lo que soy. Es la apertura a lo posible, a lo desconocido. Situaciones que resultarían difícilmente concienciables, nos las ofrecen concienciadas muchas narraciones. Las epopeyas y tragedias griegas

dramatizan realidades básicas y fundamentales humanas: Edipo, Antígona, Ulises... nos hablan de realidades estructurales.

En las narraciones bíblicas el ser humano lector puede aprender de sí mismo y de los otros y otras. Se puede situar en un horizonte distinto y ver a otros/as que le devuelven rasgos humanos que se pueden compartir o no, pero en los que podemos reconocernos. Y en esa humana realidad se encuentra con D*s. Si leemos la historia de David con Betsabé es probable que no nos identifiquemos con el personaje, rey o víctima, pero sí lo es reconocer lo humano de la situación y, en la actuación de Natán, en nombre de Dios, podemos reconocer su actuación en la humana realidad. Y esa historia, aún cuando no sea compartida por *mímesis*¹³, puede llevarnos a un acto de fe y de reconocimiento del D*s que entra en la humana y cotidiana realidad. En la Biblia el lector o lectora se encuentra con sus limitaciones y sus posibilidades, en cuanto humanas. Se encuentra con situaciones interiores y exteriores que ha vivido o puede vivir. El carácter ejemplar viene dado por el mimetismo de la realidad. La salvación y el pecado, la responsabilidad y el mal, el estímulo y la superación... se ofrecen allí donde los lectores y lectoras lo pueden encontrar verosímil. ¿Qué es lo que hace catártico, a la experiencia de un niño o una niña, el cuento de caperucita o de la cenicienta? No es la identificación con la literalidad de su contenido, sino con lo que ese contenido simboliza y significa.

3. Las narraciones son concretas, pero se pueden generalizar. Las narraciones ofrecen la totalidad y la continuidad en la parcialidad y des-continuidad en que nos mantienen los conflictos, porque las situaciones conflictivas en las historias se incluyen en un todo. Esta unidad que ofrece el sentido (*gestalt*) nos ayuda a recomponer datos dispersos de nuestra vida. Necesitamos verlo objetivado. Las narraciones enmarcan en las coordenadas vitales las situaciones en que se mueven sus personajes y ese marco unifica, totaliza y globaliza lo que a menudo solemos vivir de forma dispersa, o desprovista de sentido unificador.

Las narraciones bíblicas se encuentran en el todo que llamamos *Historia de la Salvación* y en este marco más amplio se entienden las situaciones parciales que, miradas en sí mismas, resultan más difíciles de integrar. Pero esto ocurre también en niveles más restringidos, un libro, un capítulo dentro de un libro, un relato dentro de un capítulo, una escena, etc. Funcionan a modo de círculos concéntricos.

4. En las narraciones existen *personajes* con los que el ser humano se

puede identificar. Al ser personajes verosímiles ponen en marcha:

- nuestra mente, a través de la lógica de la argumentación, las estrategias narrativas, la sucesión de la trama... Nuestra mente se estimula por las asociaciones, y activa la memoria, la curiosidad, más que por las situaciones, por los personajes que las van llevando a cabo;
- activan nuestra fantasía, que conecta nuestro mundo racional con el afectivo;
- movilizan las emociones (las narraciones no nos dejan indiferentes) en una complejidad de elementos que a veces sorprende;
- motivan conductas (la mimesis del círculo que va de la realidad a la realidad pasando por el itinerario de la narración contada) y conduce a ellas. De ahí su carácter ejemplar a partir de los diferentes personajes;
- y es que los personajes son, como cada una/o de nosotras/os, protagonistas de sus historias;
- la identificación subjetiva a la que conduce la narración no es otra que una identificación narrativa. Es decir: la narración identifica al sujeto en un ámbito eminentemente práctico: el del relato de sus actos. Los personajes bíblicos indican claramente esta capacidad de mimesis ejemplar y de ello dan testimonio todos los siglos¹⁴.

5. Lo que las historias de vida significan para nosotros y nosotras depende del tipo de personas que somos. Esto nos lleva a preguntarnos por el tipo de narraciones que preferimos, por las que otros prefieren, el por qué de estas preferencias...

- y es que la interpretación de las historias depende de nuestra auto-comprensión. Encontramos y apreciamos en ellas lo que se adapta a nuestro horizonte (lo demás ni siquiera lo captamos porque nuestra atención es selectiva). La interpretación revela al intérprete¹⁵;
- es interesante en este sentido la significación de la *anamnesis* tanto en nuestra liturgia, como en el uso que de ella hace la psicología a nivel individual y de grupo: por ella, la historia, al ser narrada en primera persona por su protagonista, es *recreada*¹⁶. Si no somos capaces de recrear la historia narrada, la narración se queda en nostalgia sentimental del *entonces* sin dar paso al aquí y ahora y por tanto, al futuro.

6. Las narraciones pueden ser *abiertas* o pueden ser *cerradas*. Sus efectos son distintos. Las narraciones abiertas:

- son menos catárticas, dejan una cierta tensión al no dar por terminados todos los elementos del relato;
- pero esto mismo posibilita que el lector o lectora active la búsqueda del final, o de la relación de hilos perdidos, o del conjunto sin terminar;
- estimulan la propia aportación al sentido (por las leyes de la gestalt) y hacen creativa a la lectora.

Es verdad que no se puede abusar de los relatos abiertos, pero cuando éstos aparecen es necesario preguntarse no sólo por su continuación, sino por el sentido o la función que tiene el hecho mismo de ser abierto. En la Biblia hay relatos con estas características (por ejemplo el libro de Jonás, o la parábola de los dos hijos en Lc 15, el evangelio de Marcos...).

7. Los *verbos* son las piedras angulares del discurso. Son ellos los que lo llevan, lo guían, lo vertebran, lo hacen avanzar. En la evolución humana las acciones tienen una función fundamental en el hacerse la persona consigo misma. Por ejemplo, la niña no empieza a hablar, o a ser independiente, cuando dice *mamá* sino cuando dice, por ej. *tengo hambre* o *mamá, ven*: entonces se expresa en primera persona, y expresa o indica un deseo, una necesidad, una acción, en definitiva, de la que hacerse sujeto:

- las personas son agentes que conocemos a través de la historia de la que son sujetos. Cada una es única y diferente. Para comprenderla se precisa el sentido, que es lo que constituye la hermenéutica;
- actuar (verbos) es ser agente de la propia historia, declarar la propia identidad, el propio significado, el propio rol. Los relatos bíblicos utilizan como forma por excelencia de relato la narración de las acciones. Por ellas el lector o lectora tiene acceso no sólo al mundo de los acontecimientos, a su interpretación y comprensión, sino incluso al conocimiento de los personajes sujetos de dichas acciones.

8. El significado de las historias (vida) se obtiene sólo desde su *conclusión*, es decir, a partir de su final. Y ello es tan importante que implica la relevancia o la irrelevancia de las mismas historias. Tanto si las construimos nosotras, como si las contamos o las seleccionamos para que nos fundamenten:

- organizamos nuestras narraciones en torno a las conclusiones que hemos elegido para nuestras historias o en torno a las que creemos que deben ser las conclusiones o los finales de las mismas;

- si creemos en el éxito irrelevante de nuestra vida, viviremos de forma irrelevante. Si esperamos vida después de la muerte nuestra historia tendrá un sentido teórico y práctico muy diferente que si esperamos que todo se acabe aquí. Lo mismo puede decirse de si esperamos que todo va a llegar después o por el contrario está llegando ya... Estas diferentes conclusiones hacen que los recorridos sean diversos. Al elegir las historias con un determinado final reafirmamos el valor que damos a la vida. Pero estas historias también pueden cambiarse si aceptamos un final distinto... En la Biblia son las conclusiones de las historias las que nos revelan todo: su sentido, la actuación de la divinidad, los medios utilizados, las consecuencias, la misma vida de los personajes...

9. La paciencia es condición preliminar para toda creación de historias, divinas o humanas. Y es que se requiere tiempo para contar una historia, pero, sobre todo, para crear una historia. Se requiere tiempo para vivir la vida y poder contarla, se requiere tiempo para poder realizar la historia de la salvación y para poder escribirla, narrarla, contarla. Nos lo muestra la Biblia al presentarnos a un D*s paciente en comunicar su historia a su pueblo, en hacérsela entender como historia salvadora y liberadora. La historia de la salvación está llena de pausas, de silencios creativos, de sueños llenos de sentido, de expectación. Sin estas pausas no se podría tener una imagen global de las historias reveladoras. Por eso, también en la lectura de las historias es preciso contar con la paciencia que nos va llevando de secuencia en secuencia hasta el final.

10. La seguridad humana se funda en las historias que escuchamos y narramos, en su sustrato histórico. Es necesario para la autocomprensión individual y colectiva. Ellas crean la red de radicales (raíces) que sustentan nuestra identidad. Estamos fundadas y fundados en la misma historia de D*s y en la historia que Ella crea con nosotros y nosotras. Por eso la historia de la salvación es historia sagrada. Recrearla es encontrarnos con nuestros fundamentos.

A las mujeres, que en general somos buenas narradoras de historias, que dan fundamento a los humanos en su niñez sobre historias, nos ha faltado todo este sustrato narrativo de género liberador, autoconsciente, respecto a nuestra identidad. El patriarcado nos ha *narrado* lo que somos y en poco más de un siglo hemos tenido que hacer frente individualmente, en grupos y en colectividades, a la necesidad de deconstruir y reconstruir

las narraciones identitarias que han creado una específica identidad femenina sin nosotras y al servicio del patriarcado y sus objetivos. En lo que respecta a los relatos bíblicos de orígenes, es posible una recuperación parcial, como han hecho ya muchas exegetas e historiadoras en fases anteriores de la exégesis bíblica feminista¹⁷. Mucha de nuestra historia, en la que además de las construcciones antropológicas del patriarcado existían líneas propias de mujeres al margen del sistema, se ha perdido porque no se ha considerado importante relatarla, transmitirla, conservarla. Es una de las lagunas que acusamos las mujeres en todas las partes del mundo y en la mayor parte de la historia. En la Biblia, pese al importante y generalizado sesgo patriarcal, hay narraciones que recuperar desde el punto de vista feminista.

0.3. Marco de las ciencias de la complejidad

El marco en el que vamos a desarrollar la materia es el marco actual de las ciencias de la complejidad, es decir, la línea científica (ciencias humanas y naturales) que, tras una observación desde puntos de vista nuevos, ya no percibe ni entiende la realidad y la vida según el principio restrictivo de la causalidad (linealidad de causa seguida de efecto), sino como un sistema discontinuo, de equilibrio inestable, multicausal, sistemas en red, de naturaleza abierta y orientados hacia la novedad y el cambio, sistemas autoorganizativos o autopoieticos, con capacidad para el aprendizaje continuo. En él, cuando el ser humano alcanza la libertad, el efecto no sigue a la causa, deja de ser lineal, se bifurca, origina lo inesperado y sitúa el fenómeno psíquico en un mundo de sorpresa¹⁸. En este contexto la antropología ha de explorar las paradojas humanas, aquello propio que no es susceptible de explicación racional reductivista y empirista, de lo cual, sin embargo, da probada cuenta la experiencia.

El análisis narrativo de los relatos de orígenes en Gn 2-3, la perspectiva feminista en la que nos movemos, y la base experiencial de la que partimos las mujeres, hace que la antropología teológica que de todo ello se deriva, se encuentre dentro de este marco que, lentamente va socavando el sistema patriarcal, y ayuda a la emergencia de una antropología más esperanzadora, optimista y creativa. Una antropología, como diremos al final, más acorde con el plan divino de que las mujeres, lo mismo que los varones, nos parezcamos a la divinidad y que, de alguna manera, en la inversión de esta similitud, percibamos a un D*s que se parece a nosotras.

1. Exégesis narrativa de Gn 1-3

Todos los pueblos y culturas se han preguntado por sus orígenes y todos se han dado sus respectivas respuestas. En la antigüedad las grandes preguntas se respondían mediante *los mitos*, configuradores de identidad colectiva e individual. En la actualidad también intentamos responder con mitos, revestidos de un tipo de racionalidad que no importaba a los antiguos, pero que para los humanos de nuestra era resulta tranquilizador. En lugar de acudir a los dioses y diosas del Olimpo y relatar historias de sus conflictos y tragedias en los que mirarse y reconocerse, ahora acudimos a hipótesis científicas y teorías como las del Big-bang, los agujeros negros, la energía primera y omnipresente con sus infinitas variaciones y posibilidades...; o a la neurociencia que pretende explicar todos y cada uno de nuestros rasgos humanos en términos de física y química, o a la genética, o, y orientada hacia el futuro que condiciona críticamente nuestro pasado, la ciencia ficción¹⁹, cuyas explicaciones pretenden (sin lograrlo del todo) sustituir los relatos de épocas consideradas primitivas. También hoy acudimos a relatos de estructuras arquetípicas, y aunque los privamos de su halo de grandeza y misterio, de hecho siguen siendo fundantes (reinvenciones) de nuestra identidad individual y colectiva. El feminismo aporta instrumentos para reinterpretar crítica y constructivamente no sólo los mitos y relatos antiguos, sino también los nuevos.

La ATF debe fundamentarse en los textos sagrados judeocristianos que constituyen nuestras raíces, en un acercamiento exegético y hermenéutico feminista.

Hasta no hace mucho el punto de partida de la reflexión teológica era la Verdad, formulada de modo abstracto, encontrada y rastreada en la revelación cuya fuente principal es la Biblia. Esta Verdad Absoluta, formulada en otras verdades parciales, se encontraba por encima de nuestra realidad, venía a ella, la iluminaba y la enriquecía. Tenía, por tanto, una orientación vertical descendente, que luego volvía a su destino en una dirección ascendente. Este esquema ha impregnado las grandes disciplinas teológicas y ha conducido a una hermenéutica de las Escrituras desde arriba y desde fuera. Ha creado una Cristología y una Dogmática de corte externo y ha condicionado la Teología Práctica o moral y la Espiritualidad.

La orientación que imprime un punto de partida antropológico supone un giro copernicano en nuestra forma de entender la realidad completa de nuestra fe. Partimos de lo único que tenemos de verdad a nivel empírico: la realidad humana, la experiencia de realidad humana. Lo antropológico

es la única vía a través de la cual podemos acceder a la realidad. Ésta es externa porque así lo decimos, lo experimentamos, lo formulamos y verificamos a diario. De nada vale que haya una realidad si nadie es capaz de saberlo o de acceder a ella, aunque sea a través de las experiencias y conocimientos de otros. Pues bien, la experiencia de nuestra percepción de mujeres, se convierte en punto de partida para la teología feminista. Cuando el punto de partida comienza a ser antropológico, las preguntas, y lógicamente las respuestas, cambian.

Una de las preguntas fundamentales gira en torno a la afirmación del Génesis de que estamos hechos, mujeres y varones, a imagen y semejanza de D*s. Si esto es así y verdad, sólo partiendo del icono, como ya decía San Ireneo, puede cada sujeto acceder a D*s de modo intuitivo, aproximativo y analógico. Y significa que cada cual lleva dentro de sí aquellos rasgos que le asemejan a la divinidad. Investigando éstos puede acceder al limitado conocimiento divino. El método ya no es deductivo, externo, desde arriba y desde fuera, sino *inductivo*, interno y desde abajo, como es propio, así mismo, de la teoría feminista.

Este punto de partida lleva a interpretar las Escrituras de otra manera. Detrás de las teofanías, por ejemplo, descubriremos una fuerte experiencia religiosa a la que el pueblo califica de *revelación* de Yhwh y nos veremos obligados a preguntarnos qué significa tener una experiencia religiosa y cómo ha llegado Israel a formular esta experiencia como *revelación de Yhwh*. O, al llegar a los relatos de resurrección en los evangelios, nos veremos instadas a preguntar qué experiencia hay detrás, a valorarla a partir de la expresión (el valor, el anuncio, la salida de sí, la expansión misionera, la creación de comunidades...) y a partir de la formulación.

1.1 Origen del ser humano en los textos bíblicos y proceso de maduración

Génesis 2-3 es una narración. Esto significa que no se puede violentar la forma sin violentar su sentido. Como narración se articula según todos los parámetros narrativos: hay una voz que narra (el narrador), un escenario (lugar y tiempo), unos personajes que realizan unas acciones ordenadas secuencialmente que forman una trama o argumento en donde ocurre algo. Finalmente, existen unas relaciones entre el narrador y el lector que distingue diferentes niveles en el texto, el nivel de la historia (intranarrativo) y el del discurso (extranarrativo). El método adecuado es el análisis narrativo²⁰.

Este relato de la creación sitúa al ser humano ante varios puntos fundamentales de su identidad y de su vida: las relaciones entre vida y muerte, las relaciones D*s-criatura, las relaciones entre los seres humanos y en especial entre los dos géneros, las relaciones con el trabajo, la tierra, la transmisión de la vida, los conflictos y las posibilidades de la libertad, la emergencia a la conciencia con sus contradicciones, el sentido y la función del jardín, los deseos más absolutos e ilimitados del ser humano, la ruptura interior, el sufrimiento y el esfuerzo. Abordaremos sólo algunos de estos puntos. Otros resultan más adecuados para un tipo de acercamiento al texto desde otras perspectivas y desde otros métodos²¹. Junto a esta opción metodológica está también la opción hermenéutica de la que daremos cuenta más adelante.

En el pórtico de la Biblia, por lo tanto, encontramos estos relatos en los que se apoyan (todavía) el esencialismo y biologicismo jerárquico entre los géneros. El texto de la creación, entendido como una jerarquía entre varón y mujer, y entendiendo que es la mujer quien, con su trasgresión, altera definitivamente el idílico paraíso. Esta comprensión de los textos ha dado pie a presentar una imagen de la llamada Eva bajo una antropología negativa y pesimista que no se corresponde con el relato, y ha hecho mucho daño a la conciencia, autoconcepto y subjetividad de las mujeres.

La literalidad rígida de las interpretaciones y la visceralidad en las resistencias para admitir otras alternativas en relatos con elementos míticos, dan mucho que pensar. El cierre de los textos induce la sospecha de violencia interpretativa que sigue legitimando y sacralizando atemporalmente la violencia cotidiana de género. El contenido del arquetipo de lo primordial femenino pervive en el trasfondo de nuestro patriarcado a pesar de los intentos de ofrecer una comprensión alternativa. Tal es el poder de las narraciones fundantes y de origen. Los textos nacieron en el Antiguo Oriente Próximo, en la zona mediterránea más alejada de la nuestra, pero su influjo ha traspasado los límites de espacio, tiempo y civilizaciones. Las sociedades occidentales mediterráneas siguen hoy todavía bajo el enorme influjo de la hermenéutica de estos textos fundantes. Las mujeres de este lado del Sur occidental del Mediterráneo sufrimos, todavía, sus consecuencias. Esta pervivencia del influjo cognitivo y práctico, hace necesaria la revisión de los textos y la hermenéutica feminista²².

En lo que sigue exploraremos algunos puntos del relato: la igualdad y las diferencias, el reconocimiento de los géneros, y los resultados respecto a la autonomía, la sabiduría y el conocimiento.

1.1.1. Igualdad y emergencia de las diferencias²³

La igualdad (Gn 1,26-27)

Los relatos de Gn 2-3 son narraciones atravesadas por los principios de *diferenciación y perfeccionamiento*. La palabra de Yhvh los activa en Gn 1 partiendo de unidades mayores indiferenciadas hacia unidades menores diferenciadas y más perfectas, por ejemplo la separación entre luz y tinieblas (1,4), entre las aguas (1,6b), entre los seres vivos... y los humanos. Los vv.26-27 indican tres estadios:

primero: *dijo Dios: hagamos un ha'adam a nuestra imagen y semejanza* (Gn 1,26a). Discurso directo de Dios. Ser humano esencial, indiferenciado²⁴

segundo: *y creó Dios al ha'adam a su imagen, a imagen de Dios lo creó* (Gn 1,27a). Discurso del narrador. Ser humano indiferenciado y determinado, en singular²⁵

tercero: *macho y hembra los creó*²⁶ (Gn 1,27b). Discurso del narrador. Ser humano diferenciado en dos sexos, en plural.

La secuencia de este proceso muestra la gradación de la perfección cuyo resultado es la progresiva autonomía.

La creación y el reconocimiento de los géneros (Gn 2)

En Gn 1,26-27 Dios crea al ser humano en igualdad de especie, como indican los vocablos *zakar* y *neqebah* términos hebreos que se traducen literalmente por *macho* y *hembra*. En el relato siguiente, Gn 2, se da un paso adelante y el narrador (editor final) utiliza unos términos diferentes, *'is* e *'issâh* que se traducen por *varón*, *mujer*. El personaje de Dios crea los géneros en tres momentos y con una complejidad narrativa mucho mayor que en el relato primero de Gn 1²⁷.

En el primer momento el *ha'adam*²⁸ indiferenciado se caracteriza porque ha salido de la *ha'adamah* (= la tierra) y del aliento divino (*nephes*). En el segundo, el personaje divino forma los géneros contemporáneamente del seno del *ha'adam* indiferenciado, de un espacio, *selah* en hebreo, que además de costilla significa seno, costado, de manera que si deseamos eliminar la ambigüedad sexual del *ha'adam* genérico, tendremos que identificarlo más con la hembra que con el macho. En seguida toma la palabra este humano genérico identificándose con el varón, algo que se reconoce

en el acto mismo de su discurso, que es decir en el primer intento de establecer relación y comunicación²⁹. Su discurso es narcisista en espejo, orientado, en primer término, a formular el reconocimiento de la semejanza y, en segundo lugar, de la diferencia.

En el nivel narrativo de los hechos, el personaje dice “*ésta sí que es hueso de mis huesos carne de mi carne*”, una fórmula habitual israelita para expresar la identidad y semejanza étnica que, en este contexto y en la lógica narrativa, se refiere a la identidad de especie, pues el ser humano indiferenciado no ha logrado encontrar en los otros seres vivos *una ayuda que le esté enfrente*.

En el segundo momento del reconocimiento el *ha`adam* pone nombre a quien está enfrente de sí: “*ésta será llamada `issah porque del `is fue tomada ésta*”³⁰. Se trata de una interpretación que hace el ser humano. El lector sabe, sin embargo, que no ha sido formada del *`is* sino del *`adam*, de manera que la *`issah* no es producto del *`is* ni tampoco directamente del *`adam*, sino del trabajo divino con la costilla/seno/costado del *`adam*:

hueso de mis huesos	<i>‘esem me`asamay</i>
carne de mi carne	<i>ubasar mibbesari</i>
varona del varón	<i>`issah ki me`is</i>

En esta interpretación del personaje parlante se alteran algunos datos al descubrir a la mujer: a) se identifica el ser humano genérico con el varón y b) se identifica a la mujer con la costilla/seno/costado. Esta alteración puede significar que el ser humano sólo percibe la semejanza y necesita justificarla³¹, o puede significar que el ser humano varón se apropia de la realidad humana y se convierte en norma de la que deriva la mujer. Desde mi punto de vista esta segunda explicación, aunque plausible, no entra en la lógica narrativa del relato³². Prefiero subrayar la interpretación según la cual se afirma la semejanza sobre cuya base se descubre y reconoce una de las diferencias.

El tercer momento tiene lugar en el capítulo 3, en el relato (mal) llamado de la caída.

1. 2. La autonomía, la sabiduría y el conocimiento

Se presenta un nuevo personaje, la serpiente, a la cual la mujer nunca llamará por su nombre, aunque el lector conoce su identidad y su principal característica, la astucia. Su posición respecto a la mujer es superior. El

narrador juega con la asimetría en la información a favor del lector/a, a quien se le pide atención al enigma de la astucia, a través del juego sonoro de los términos, 'arum- 'erummim

La serpiente pide indirectamente a la mujer razón de la prohibición divina. Ella (la serpiente) *conoce* no sólo lo que conoce Dios, sino que juega con información divina desconocida por los humanos, que ahora desvela a la mujer. Muestra a Dios parcial (en la información que ofrece) y con motivos desconocidos. El lector sabe que la serpiente es una criatura de Dios (3,1). La mujer, en cambio, no parece conocer esta relación subordinada. La serpiente se muestra en posesión de la información sobre la prohibición. El lector advierte que la prohibición estaba hecha al 'adam genérico, pues el 'is no había sido diferenciado. Esta prohibición afecta a los humanos, no al mundo animal, por eso la serpiente, venida de este otro mundo, se encuentra fuera del mandato.

Puesto que la mujer (humanos) no conoce la razón de la prohibición, la serpiente le provoca la curiosidad de *saber*. El juego de distorsiones en la percepción y atribución de significado ante esta información divina, tiene una dimensión importante: es la primera vez que un personaje toma a Dios como objeto de su discurso, la primera vez que muestran tener conocimiento sobre Dios a partir de una palabra suya (prohibición) y se muestran críticos ante su acción (su discurso de prohibición). Esta *discusión* introduce en los orígenes del surgir humano y de su proceso de diferenciación la *praxis de la teología*. Todo el discurso de ambos personajes se refiere a lo que D*s ha dicho, al significado y pretensiones de su Palabra. Asociada al conocer, es la mujer el primer personaje de la Biblia que, junto con la serpiente, *hace teología*. Mediante el astuto diálogo de la serpiente la mujer practica un discurso teológico en vez de la obediencia³³

Si la serpiente introduce en la escena el enigma verbalizado la mujer introduce la interpretación para abordar el enigma. Y ella, en el tono sapiencial del relato y en su trama de revelación pertenece a los orígenes, al surgimiento de la identidad humana. Esta escena termina con la incorporación del fruto del árbol del conocer bien-mal, el *merismo* con el que el narrador indica al lector/a el conocimiento diferenciador de toda la realidad. El diálogo entre ambos personajes transforma la prohibición en opción y por esta causa, se abre un ámbito de libertad y se inaugura un nuevo tipo de discurso cargado de consecuencias. La ingestión del fruto, con la incorporación del conocimiento diferenciador de la realidad, da a la mujer y los humanos un poder que transforma paulatinamente su autoconciencia y su percepción de la realidad³⁴.

Así la función de la serpiente es múltiple: anticipa para el lector el poder del conocer (ella, antes que la mujer), la capacidad para manipular la realidad, para inducir y transformar esa realidad. Introduce las cuestiones e interpretaciones propias del enigma y hace de la existencia humana, además, un verdadero enigma que sólo es posible descifrar a medida que se va viviendo, que se toman opciones, se experimenta y, se descubre la finitud y la mortalidad. El lector/a espera que algo importante cambie cuando los humanos hayan comido del fruto del árbol. Sabe que tienen en su mano un poder. Es la palabra astuta de la serpiente la que abre una alternativa a la conciencia humana preparando la opción de la mujer. La prohibición de Dios está orientada en una dirección: comer —> morir. Pero no se muestra reversible: no comer —> vivir³⁵. El rol de la serpiente es introducir otra posibilidad: no morir, ser como dioses, conocedores de bien y mal, mostrando un ámbito de libertad que permite elegir y tomar decisiones.

El lector, en este punto del relato, puede preguntarse por qué no ha sido el mismo Dios quien ha mostrado la hondura de su palabra. El personaje de Yhwh Elohim, en todo el relato, da razón de sus acciones sólo cuando el ser humano (la mujer) ha intentado comprenderlas, cuando le ha dado vueltas, intentando descifrar su faz oculta. A medida que se hace más compleja la identidad de los humanos, la faz de Yhwh Elohim revela poco a poco su profundidad.

Esta tarea de la serpiente, su función en el relato, no justifica su manejo del discurso divino, la tergiversación de los intereses de Yhwh Elohim que, de estar a favor de sus criaturas, pasa a parecer interesado en su perjuicio. Los intereses que la serpiente propone como beneficiosos a D*s se refieren a la cualidad y tipo de la vida: o vida con muerte o vida sin muerte. Aquí adquiere todo su sentido el discurso sapiencial sobre el conocimiento, se juega la identidad de los humanos y su parecido con Dios y la serpiente muestra su astucia ambivalente.

En 3,6 la mujer, dice el narrador, *vio* indicando que ella ya tiene los ojos abiertos. *Ve*, parcialmente, la dimensión *buena/ bella* (*tób*³⁶) y deseable del fruto del árbol. La serpiente la engaña orientando su curiosidad y deseo de inteligencia en una dimensión y anulando la otra que Yhwh Elohim había puesto de relieve en su prohibición. La mujer, así, tiene abiertos los ojos en una percepción unilateral positiva. La utilización del término *bueno* evoca analépticamente la valoración divina de su obra en Gen 1. De esta forma el narrador da una pista a su lector para que una esta línea positiva de la creación de Dios con el deseo humano de conocer y adquirir sabiduría. Cuando en 3,22 diga que este ser humano ha llegado a ser *como uno de nosotros*,

conocedor de bien y mal, el lector evocará esta dimensión creadora y positiva del ser humano como imagen de D*s, conocedor de bien y mal y creador del árbol que representa esta cualidad de la vida.

En el último episodio del relato Yhwh Elohîm habla con sus criaturas de una en una. Comienza por el varón al que pide una explicación: *quién te ha informado de que estás desnudo*³⁷. Ha sido ella, en efecto, la que ha inducido el conocimiento, verdadera causa de la consciencia de desnudez, la cual, es consecuencia de un conocimiento, de una información. Yhwh Elohîm, en seguida, relaciona esta información con la comida del árbol del conocer bien-mal, con la trasgresión de su prohibición. Cuando pide cuentas a la mujer, ésta responde *la serpiente me engañó*. En su breve discurso ella introduce la categoría nueva del engaño. Nada dice el narrador sobre lo que significa. El lector está ante otro enigma. La primera pista de resolución es la relación inmediata entre conocimiento diferenciado y desnudez³⁸. La acción de ocultarse y el sentimiento del temor se relacionan con el conocimiento. Sin él no tendrían consciencia de haber transgredido la prohibición divina. Si la desnudez es el resultado de una información (*¿quién te ha informado de que estás desnudo?*³⁹) y ésta proviene de la mujer y de la serpiente, el engaño está en lo que significa la desnudez, nueva situación en horizontal (modifica la relación entre los humanos por el hecho de cubrirse con cinturones) y en vertical (modifica la relación con Yhwh Elohîm por el hecho de ocultarse y temerle).

La mujer sabe que la serpiente le ha engañado porque tiene ahora capacidad para conocer diferenciadamente, algo imposible si no hubiera comido del árbol. Sólo quien es capaz de diferenciar (conocer discriminadamente) puede decir *he sido engañada*. Es un acto de toma de conciencia. Sólo puede saberlo *después* de haber incorporado el conocimiento. Dios pide a la mujer razones de su acto. El conocer implica, también, la capacidad para dar razones. Conlleva la responsabilidad en las decisiones que derivan de él y que la convierte en un sujeto con capacidad ética. El engaño consiste en la parcialidad de la focalización de la serpiente sobre las consecuencias del conocer. Ésta pone de relieve una modificación: *se os abrirán los ojos, seréis como dioses, conocedores de bien y mal*, pero nada dice de la complejidad y conflictividad de este conocimiento (el conocimiento diferenciado es intrínsecamente conflictivo). La complejidad de lo que experimentan es un elemento nuevo que surge del hecho de comer.

Dios, en seguida, maldice a la serpiente por su *engaño* (*por haber hecho "esto"...*) y luego maldice la *ha`adamah* (la tierra) a causa del *`adam*. Es el engaño el que desencadena el siguiente episodio. Yhwh Elohîm explicita

la parte oculta del conocer diferenciado enfatizando el aspecto más duro, conflictivo y negativo del mismo. Contrabalancea la parcialidad de la información de los humanos sobre la nueva situación en la que están.

1.2.1. *La `issah y la cualidad de la vida humana*

Desde el comienzo, el narrador ha colocado en relación yuxtapuesta el árbol del conocer bien-mal y el árbol de la vida⁴⁰ y relaciona los dos árboles, su significado, la identidad de los humanos, su crecimiento, el conflicto del relato... Aquí nos interesa explorar la relación entre los dos árboles a través de las acciones de la mujer, su trasgresión de la prohibición divina, sus consecuencias y la relación con su nombre.

En el episodio de Gen 3,1-7 Yhwh sólo se encuentra en el discurso; no es un personaje. No se le nombra como Yhwh Elohîm sino solamente como Elohîm. Entre diversas explicaciones de este fenómeno yo ofrezco la mía⁴¹.

A partir de la presentación de la serpiente (*la serpiente era el más astuto de los animales que había creador Yhwh Elohîm*) desaparece Yhwh y queda sólo Elohîm que es el nombre dado al Dios de Gen 1 que crea al ser humano a su semejanza. Nunca se le llama Yhwh⁴² (es de la fuente P o sacerdotal). La separación de Yhwh y Elohîm en Gen 3,1b-7 lleva al lector o lectora a preguntarse por la cuestión, todavía pendiente, de la semejanza de los humanos a Elohîm. El episodio responderá cuando se hagan conocedores de bien y mal, semejantes a Dios (*dioses. Elohîm, 3,22*). Pero entonces ¿qué ocurre con Yhwh?, ¿pueden ser los humanos semejantes a Yhwh? En la tradición no sacerdotal (llamada J o yahvista hasta hace poco) este Dios está ligado a la oscura significación del tetragrama⁴³. Difícilmente un judío perteneciente a esta tradición podría decir que el ser humano debe ser semejante a Yhwh, dadas las connotaciones de esta denominación, inaccesibles al ser humano. Por eso la creación que le hace semejante a la divinidad está asociada a Elohîm, el Creador. Así, en el nivel del macrorrelato, la ausencia de Yhwh tiene una función narrativa.

1.2.2. *La autonomía*

El narrador no pretende oponer dos nominaciones de Dios. Quiere ayudar al lector o lectora a entender que en este episodio el ser humano intenta realizar eso que le asemeja a D*s. La denominación de Elohîm cuenta con varias ventajas: lo conecta con Gn 1. Gracias a su desinencia plural⁴⁴ a pesar de su significación singular (convención del hebreo para esta

denominación), el lector/a puede vincular mejor esa semejanza divina al ser humano en plural, mujer y varón. En este episodio y en esta escena la serpiente, como quedó dicho, se dirige a la mujer hablándole siempre en plural. La mujer se expresa desde el dual (número gramatical arcaico raramente presente en la Biblia). La ejecución de la acción, sin embargo, es singular.

Desde Gen 1 el lector/a asiste a una puesta en escena en la que Elohîm/Yhwh Elohîm busca la autonomía de lo que va creando de modo que es uno de los fines de su creación. Pues bien, si esto es así entonces la libertad se vuelve necesaria. La prohibición de comer supone en el ser humano, destinatario de esta acción, una voluntad, libertad y capacidad de decisión. Son estas condiciones las que van a permitir que puedan reconocer, agradecer y alabar a Dios. La autoridad divina está íntimamente relacionada con la capacidad humana para su reconocimiento. La prohibición, entonces, tiene una función positiva de cara a la libertad. Si la mujer no hubiera desobedecido tampoco hubiera existido conflicto ni el lector/a hubiera advertido la alternativa ni la capacidad de libre opción de los humanos. El reconocimiento de la autoridad divina necesita libertad e implica una cierta tolerancia respecto a la posibilidad del mal.

1.2.3. La cualidad de la vida y la fertilidad

En el relato destaca otro aspecto. Elohîm aparece en Gn 1 creando al ser humano en un contexto de fertilidad. La analepsis del nombre facilita al lector o lectora atenta la asociación del conocimiento que le asemeja a Dios, con la doble significación hebrea del término: un conocer experiencial/sapiencial de la realidad, (conocer diferenciado) y también conocer sexual para que la vida continúe. *Conocer (yada')* se predica de Dios y del ser humano. El conocimiento, en relación con la sexualidad procreadora, no se restringe a las relaciones sexuales, sino que incluye el *saber/conocer* que es posible tenerlas y la forma en que se realizan. La propuesta de la serpiente es que coman del árbol porque se parecerán a Dios en capacidad para el conocimiento diferenciado y para dar vida. Comer del árbol del conocimiento, por tanto, es también tomar conciencia de la capacidad para dar la vida. Está por decidir qué tipo de vida⁴⁵.

La serpiente ha intentado eliminar la conciencia de la muerte al afirmar categóricamente que no morirán si comen. El final del relato le dará la razón, pero con una importante diferencia: no morirán por el momento, pero morirán. Esta relación entre la vida y la muerte está estrechamente vinculada a la mujer, como dirá el nombre que le impone el varón. Pero

hasta ese momento el relato va preparando la relación, de un modo indirecto, entre fecundidad, vida, mujer y sexualidad, algo que se viene haciendo desde el c.2 *dejará el varón a su padre...* a lo que se suma la alusión a la vergüenza con su polivalencia (2,25 y 3,7) significativa, alusiones que se vuelven explícitas en el (3,8-24) discurso de D*s a la mujer al final del capítulo 3. La imposición del nombre, *hawwah* y su explicación (madre de todo lo que vive), es la última acción que cumple el *ʿadam* en el relato. La información siguiente (4,1) muestra a Eva como una mujer fértil dando a luz a su primer hijo, Caín.

Este recorrido muestra el lugar que ocupa la fecundidad en el relato, estrechamente vinculada al avance secuencial de la vida. Es final y comienzo a la vez. Pero no podemos olvidar que la fertilidad, vinculada a la vida, está estrechamente relacionada con Yhwh Elohim de modo que en este aspecto la mujer y Yhwh Elohim se presentan al lector/a en una sintonía de la que el efecto fonético (sinfónico), es buena prueba.

1. 3. Las relaciones entre YHWH y HWWH (Eva)

¿Por qué se incluye a la serpiente en el proceso humano, en lugar de otro animal? La semejanza de sonidos orientará nuestra respuesta.

1.3.1. El término *hawwah* y la identidad nombrada de Eva

Varios son en el relato los términos que suenan de forma semejante: el tetragrama (*Yhwh*), el verbo *ser* o llegar a ser (*hyh*), el verbo y sustantivo *vivir*, *vida* (*hyh*) y el nombre que el varón impone a su mujer (*hawwah*) se cambia el wau por una yod, el parecido con la raíz verbal *hayah* (un verbo de identidad *ser*), es sorprendente, como lo es su semejanza fonética con el nombre de Yhwh, el tetragrama. En la segunda parte del v.20 hay un predominio fonético de esta raíz (verbo y adjetivo *viviente*). Todos estos datos hacen que consideremos las posibilidades de la relación entre Dios, en cuanto *Yahweh*, y la mujer en cuanto *hawwah*. Dios, *Yahweh*, es poseedor de la vida inmortal y creador de la vida humana como vida mortal y finita. La mujer, *hawwah* es poseedora de esa vida donada por D*s finita y capaz de generarla participando de su condición creadora. Vida eterna y vida continuada. La primera, divina, es constitutivamente excluyente de la muerte, la segunda, para continuar y hacer posible la cadena de sucesión, necesita de la muerte. El posterior discurso de Dios enfatizando el lado doloroso, conflictivo y mortal del conocer bien y mal, hace patente la mortalidad

ligada a la vida de la mujer y, desde ella, a la vida humana⁴⁶.

¿Cómo llega el varón a deducir que Eva es madre de todo lo que vive?, ¿por qué no es Yhwh quien pone nombre a la mujer? El *`adam* pone nombre a la mujer *después* de que Dios le ha indicado las consecuencias de su acción de comer y de dar de comer. Dar de comer es un gesto en pro de la vida. La mujer da al varón a comer del *fruto* del árbol. Y Yhwh Elohím le informa de las condiciones en que será continuadora/dadora de la vida finita y mortal⁴⁷. Le habla de las dificultades de su maternidad después de haber establecido la hostilidad entre la descendencia de la serpiente y la de la mujer. En ningún momento el discurso divino indica que se deba explícitamente al hecho de haber comido (como ocurre en cambio con el *`adam*)⁴⁸.

1.3.2. La disyuntiva del conocimiento humano y la cualidad de la vida

La vida humana emerge y se transmite allí donde emerge y se transmite el conocimiento o cualidad sapiencial de la vida. El relato del Génesis dice una palabra sobre la cualidad de la vida humana ligada a este conocer diferenciado. La gran baza que juega la mujer, como representante de lo humano, es *o conocer diferenciado y conflictivo o conocimiento inmortal e indiferenciado*⁴⁹. La prohibición divina precede a la adquisición de esta capacidad. Quebrantar el mandato es la única forma posible de dar cuenta de esta libertad. Pero, ¿por qué un relato de creación, que relaciona estas cuestiones con el emerger humano? La respuesta nos lleva a la conexión extratextual, que nos permitiría introducirnos en el contexto histórico y cultural en el que parece situarse el narrador y desde el que se dirige a su público (narratario), un trasfondo de praxis religiosas y de reflexión sapiencial polémicas, tentación de idolatría y consiguiente abandono de Yhwh, un trasfondo de mitos e historias sobre dioses y diosas en contexto de creación vivos y activos. Muchas son las interpretaciones que se han dado y se siguen dando a estos capítulos⁵⁰. Fijaremos nuestra atención solamente en aquellos datos del relato relativos a la serpiente y a la mujer, que evocan un trasfondo histórico, cultural y religioso de divinidades femeninas.

1.3. 3. Los trasfondos míticos del relato

Evocaciones analépticas externas de divinidades femeninas en la mujer de Gen 2-3

Diferentes autores/as creen que los motivos de la serpiente, la mujer

como la primera que cede a su engaño, el árbol de la vida, el discurso *de castigo* de Yhwh Elohim a los humanos... serían impensables sin un trasfondo social, cultural y religioso de polémica y tensiones⁵¹, en donde se dan cita diferentes cuestiones como la alianza, el culto, Dios, la diferenciación de roles por sexos... Hay, además, motivos míticos más antiguos que el propio contexto del destinatario que el narrador debió considerar presentes en su mentalidad y por el que consideraba ser entendido. Estos motivos pueden remontarse a culturas y religiones, mitos y símbolos de corte mesopotámico- babilónico.

En la Babilonia antigua se asignaba, habitualmente, a divinidades femeninas la ejecución efectiva de la decisión divina de crear al hombre. Se trata de diosas madres como Aruru, Mami, Nammu, Nihursanga, Nininsina, Ninah, Nintu. Esta última diosa en el mito de Atrahasis es considerada también *señora de todos los dioses*. Importante, sin duda, es Istar, diosa guerrera pero considerada también la diosa del amor y de la fecundidad. A ella se atribuye la *curiosidad* por saber. Istar, empujada por la curiosidad de conocer las condiciones en que vive su hermana Ereskigal, desciende a los infiernos. Este descenso conlleva la autocondena a la muerte y una profunda alteración de toda la realidad terrena. Para restablecer el equilibrio debe dejar a alguien, en su nombre, en los infiernos. De esta historia, nos interesa la relación entre la mujer y la curiosidad, aun cuando en el mito es considerada debilidad y no una cualidad.

La mitología mesopotámica, en el mito de Gilgamesh, exalta la sabiduría de dos cortesanas (una inicia en la civilización al salvaje Enkidu y la otra, Siduri, es considerada una prostituta), vinculada una a la cultura y a la ética y religión, y relacionada otra con la sexualidad⁵².

El nombre de Ninti (NIN.TI) de Gilgamesh es, literalmente *Señora de la costilla* y *Señora de la vida*. No es difícil encontrar en la escena de la creación de la mujer, Gen 2,21-22, una evocación analéptica a un motivo presente para el lector/a implícito/a.

Esta tradición, que se remonta al segundo milenio antes de Cristo, relaciona el nombre mismo dado a la mujer, *Eva*, con una diosa llamada en hurrita Hebat o Hepat⁵³. Era considerada como la Madre Diosa por excelencia y en las cartas de Amarna el jebusita rey de Jerusalén, era llamado *siervo de Hepat*. Esta diosa invadió el panteón hitita como suprema diosa femenina y entró en Asia Menor hacia el 1250 a.n.e., siendo atribuida la introducción de su culto a la reina Puduhepas, consorte del rey Hattulisis. Ella misma era sacerdotisa de la diosa⁵⁴. A Hebat siguieron Hutena y Hutellura, mitológicas creadoras de la humanidad. En su lado más frágil se

la asocia con la diosa babilonia Istar⁵⁵. El nombre de Hebat aparece en escritos hititas y hurritas hasta que un nuevo grupo lingüístico invadió Asia Menor y Hebat se fusionó con la frigia Cibele. Esta diosa, cuyos orígenes según la iconografía se remonta al 5.500 a.C., está relacionada con Eva. Mantuvo su identidad durante 4 siglos como madre de dioses y seres humanos⁵⁶. En Egipto Eva era identificada con Isis, una antigua diosa que fue recuperada en el período helenístico. Su culto era popular en todo el mundo Mediterráneo, incluyendo Éfeso y estaba relacionada con serpientes⁵⁷.

Lo que más nos interesa resaltar de la diosa Hebat, además de su nombre, es su asociación con rituales hititas. Las mujeres que se adherían a ellos eran conocidas como *mujeres sabias* o *mujeres ancianas*. La relación con la sabiduría y la asociación con un poder creador (su *maternidad*), en las diferentes versiones, revelan un trasfondo de poderosa deidad de los orígenes. La mujer de Gen 2-3, así, evoca un telón de fondo en el que se vincula la figura femenina con diosas y protagonistas de mitos relacionadas con la sabiduría, la creación, la maternidad entendida como fuente de vida, la cultura y la dimensión sexuada de la realidad. La interpretación de estas vinculaciones depende más de factores culturales concretos del lector empírico, de diferentes épocas, que de las mismas evocaciones. En unas será motivo de exaltación y en otras de denigración⁵⁸.

Trasfondo evocativo analéptico de divinidades femeninas en el personaje de la serpiente de Gen 3

El otro gran trasfondo se refiere a las evocaciones analépticas del personaje de la serpiente. Recordemos algunas cosas: Dios toma postura frente a la relación entre la serpiente y la mujer, el *engaño* se refiere al ocultamiento de la faz mortal del conocer diferenciado, el enigma al tipo de vida y la serpiente está en relación con la vida inmortal, mientras que la mujer cree que comer del árbol del conocer bien y mal le reportará la inmortalidad aunque al comer descubre la mortalidad. La oposición de ambas descendencias es la hostilidad, ya establecida por el conocer diferenciado, entre una supuesta descendencia (futuro) de inmortalidad (serpiente) y una descendencia de mortalidad (mujer). Esta hostilidad queda como una especie de *marca* en la humana descendencia. Esto implica que el personaje de la serpiente no está elegido al azar. Debía asociarse a los enigmas planteados en los dos episodios en los que aparece. Al maldecirla y reducirla al polvo Yhwh Elohim le inflinge la máxima humillación. Su engaño, que apela a la divinidad como la única inmortal, es sumamente castigado. Pero

lo que ella evoca será algo que nunca estará resuelto del todo, porque acechará el talón de la mujer-generación humana. No es difícil asociar la serpiente a una divinidad.

En el Enuma Elish la deidad de Tiamat, dentro de los mitos de creación, es representada como un dragón o alguna forma de serpiente. Y en mitos antiguos aparece asociada al árbol primordial y central (Etana, Gilgamesh, árbol de Huluppu) en torno a cuyo tronco se enrosca⁵⁹. Puede ser considerada bien la que guarda el árbol o la que lo destruye. Se considera que ella representa la eterna batalla entre bien y mal, o, más propiamente, entre orden y caos. La serpiente es una figura ambigua, que simboliza tanto la muerte (asesinato) como la curación (cf Nm 21,4-9), la seducción, la sexualidad y la fertilidad pudiendo representar tanto lo masculino (símbolo fálico) como lo femenino. En el Mediterráneo Oriental las serpientes son consideradas guardianas de los pueblos⁶⁰.

La figura de la serpiente, en los mitos del Oriente Próximo Antiguo, es polivalente. Por un lado simboliza la eterna juventud, apoyándose probablemente en la muda de la piel. En el poema de Gilgamesh aparece como una ladrona que roba al protagonista la planta de la vida. Junto a este simbolismo, la serpiente aparece ligada a la *sabiduría*, como ocurre en Egipto donde se la asocia con la búsqueda de la inmortalidad⁶¹. Es también símbolo del caos. Además de Tiamat, en la mitología ugarítica Leviatán era representado como una enorme serpiente. Y, por último, también se la consideraba símbolo de fecundidad y fertilidad, como aparece en el trasfondo cananeo⁶².

Otras asociaciones tienen que ver con el episodio de la serpiente de bronce de Nm 21,4-9, erigida por Moisés para la curación de los mordidos por serpientes y con el de 2Re 18,4 en que el rey Ezequías la elimina del templo de Jerusalén⁶³. En el episodio del desierto la serpiente de bronce no sustituye a Yhwh, ni parece poner en peligro su soberanía divina. Más bien estaría en la línea de aquellas divinidades menores, intermediarias o mediadoras que ejercían funciones mundanas, como curar enfermos. La serpiente de bronce que destruyó Ezequías formaba parte del panteón judío y ciertamente era una divinidad curativa. Pero éste es el único caso de la Biblia que asocia la serpiente de bronce con la imagen de una divinidad menor. No hay evidencias bíblicas que conecten la imagen de la serpiente de bronce con cultos de fertilidad, sino, en todo caso, con ceremonias de curación.

Pero la presencia de esta figura de los dos textos citados no parece tener relación, más que en la figura misma, con la serpiente del episodio del Génesis. Más probable son las evocaciones de motivos como la sabiduría, la inmortalidad, la sexualidad en general (no exclusivamente la femenina)

y la fertilidad. El contexto de la escena hace plausibles estas conexiones para el lector/a implícito/a no solamente en la figura de la serpiente, también en la del personaje de la mujer que, como ella, desea alcanzar conocimiento e inmortalidad, después, quedará vinculada por el discurso divino y su nombre al rol materno (fertilidad) y al proceso de conversión del orden en el caos y de nuevo el orden.

El lector/a implícito/a de Gen 2-3 ve desmitificarse y asociarse al emerger humano todo aquello que en otros ámbitos culturales ha sido asociado a la realidad sobrehumana. La tarea desmitificadora de estas evocaciones es, por tanto, más creativa que destructiva. Es la mujer la que incorpora los atributos que en otros contextos se daban a los dioses, seres extrahumanos. A la vez, se reserva a YHWH el origen y la cualidad de la vida inmortal. Y, no olvidemos que en la escena de Gen 3,1-7 la mujer, haciendo uso del plural y el dual (lo mismo que la serpiente), es la representante de la total humanidad (varón y mujer). La humanidad llega a ser *como* dioses, en el conocer bien y mal, pero no puede ser Dios. La mujer y su descendencia (*hawwah*) tienen vetado para siempre el camino del árbol de la vida, custodiado por seres no humanos.

1.3.4. Conclusión

Los relatos bíblicos muestran un interesante proceso de creación y maduración del ser humano mujer en la figura de la Eva original. El interés desdeificador semita, a contracorriente del interés deificador del entorno cultural del Mediterráneo, mantenidos durante numerosos siglos, podría haber sido un pilar antropológico muy interesante de no ser por el marco patriarcal en el que se inscribe y por las consecuencias negativas y discriminadoras que ha tenido, y tiene todavía, la lectura sexista de los relatos de origen. Al finalizar mi trabajo de análisis narrativo y su colocación en el entorno cultural, me quedan una convicción y una duda. La convicción de que los textos míticos apuntan siempre a lo básico y universal y, por ello, siempre tienen algo de constructivo. La duda de si podremos recuperar lo valioso en un entorno sociocultural que, en estas cuestiones, peca de racionalista.

2. Principios antropológicos de Gn 2-3

El relato es una verdadera antropogénesis y la psicología brinda una ayuda valiosa para ordenar y entender los datos del texto. Los resumiré brevemente en lo que sigue.

2. 1. Constitución del ser humano: barro y aliento

El *`adam* atraviesa por tres fases diferentes y secuenciales en su constitución: primero es *tomado de la `adamah*, luego es *soplado de nismat* y por último se convierte en un *nephes hayah*

2. 1.1. Tomado de la *`adamah* (*min-ha `adamah*)

En cuanto *tomado de la `adamah* el ser humano es polvo, ligado a la tierra constitutivamente, pero en una sola de sus dimensiones: su horizontalidad. Dios lo forma con esta sustancia que lo sitúa en varios niveles ante la realidad de nuestro mundo. Por un lado participa de la *realidad cósmica*. Estar hecho de suelo es, antes que nada, estar en la realidad. Lo cósmico no es aquí algo impreciso. Por el contrario, es realidad palpable, que se puede tocar, que tiene consistencia desde el momento en que ese polvo del suelo es trabajado. Su situación compacta material, no se elabora en la tierra, sino en unas manos, no es dada por la misma materia, sino debida a la acción manual de Dios. Esto puede tener mucha importancia a la hora de entender el significado de la realidad material del ser humano. Estar hecho de suelo, además, es estar hecho de *horizonte* que es la dimensión de totalidad que ofrece a la vista la superficie de la tierra. La horizontalidad, el sentido de horizonte, es por una parte visibilidad, y por otra significativa que va remitiendo a otros significantes. Es, decir, pura evocación. El significado del ser humano, por tanto, no está donde parece: en sí, pero siempre más allá de sí. Su visibilidad es como el horizonte, presente, pero también infinito en la medida que pretendemos acercarnos. Quedarse en lo literal de polvo y de suelo es no entender el sentido metafórico del relato no sacerdotal de la creación, plagado de imágenes, abierto en su interpretabilidad, puesto que las imágenes y metáforas no se dejan nunca apresar del todo.

No hay horizonte sin *suelo*, y esta constatación ayuda a establecer las conexiones de este momento del relato sobre la horizontalidad espacial. Desde el momento en que D*s toma el polvo del suelo, que es también horizonte, esta horizontalidad pasa a ser una realidad constituyente del ser humano. Además de serlo en el sentido apuntado, evocando ese otro momento de creación, en que se hace especialmente patente la horizontalidad, Gn 2, 21-22, cuando Dios le trabaja el cuerpo al humano genérico para formar la mujer. En este momento la dimensión horizontal se hace metáfora de comunión interhumana. No se trata sólo de que el ser humano esté formado de polvo del suelo y que por tanto comparta la misma materia. No

podemos olvidar que el ser humano completo no es éste primero, como ha quedado patente en la exégesis del relato. Es en ese otro momento de horizontalidad en donde tiene lugar la posibilidad de la comunión interhumana, luego no tenemos más remedio que hablar no sólo de suelo como constitutivo del ser humano, sino de la dimensión de horizontalidad que está de fondo. Y esto plantea diferentes cuestiones.

La horizontalidad como posibilidad de comunión interhumana no es sólo la evocación de lo común, de lo compartido por semejanza. Es algo más complejo, es compartir esa visibilidad que no puede confundirse con lo que somos, que lo evoca pero para decir que el significado no está donde parece. Por tanto, ningún prejuicio que se apoye en los elementos puramente empíricos y visibles hace honor a lo humano. La constitución de horizontalidad que se desprende de estos relatos no permite prejuicios sexistas ni jerarquizaciones y estratificaciones profundas (por ejemplo, racistas). La horizontalidad es la pertenencia común a esa infinitud que, paradójicamente, nos acerca en tanto tomamos conciencia de que nos aleja. Es una garantía de la irreductibilidad humana en nuestra visibilidad humana corporal. Se trata, por tanto, de la realidad opaca que nos constituye. Y esto es lo que Dios trabaja en su labor de alfarero. La horizontalidad de los humanos, que habla de su igualdad radical, se contraponen sólo a la verticalidad proveniente de la divinidad. Por ello, está fuera de lugar interpretar estos momentos del relato desde una clave inexistente de jerarquización. Es ajeno al sentido del relato cuando se trata de los humanos.

La mejor exégesis bíblica del todos los tiempos ha ofrecido bases más que suficientes para la visión unitaria de lo que es y quiere ser el ser humano. Situándonos en esta línea también aquí queremos intentar, desde los mismos textos, ofrecer una interpretación unitaria. Este primer elemento que el texto expresa con *tomado del polvo del suelo* (*'apar min-ha`adamah*) remite a esa unidad ya en la misma expresión, vista en el contexto de la horizontalidad. *Del polvo del suelo* no excluye, sino que incluye, el elemento espiritual. Diríamos que es su evocación primera. La visibilidad humana, como el horizonte, se muestra evocación de ese más allá que sobrepasa a la misma materia, que la catapulta, pero que sólo se hace posible por ella, so pena de perder su realidad y su consistencia. Dicho de otro modo, para que exista evocación de infinitud (horizonte) es necesario el suelo (materia compacta). La realidad ha de ser, en primer término, empírica, palpable. La superficie se define justamente como visibilidad, sustentada por otras dimensiones de profundidad. El suelo se sustenta en lo compacto de la tierra y apoyarnos en él es suponer su fondo, aún cuando no se

entre en él, aún cuando se desconozca. Por tanto, cuando D*s toma el polvo del suelo del que forma al ser humano, hace constitutivo de éste la visibilidad de su fondo. Su misma acción de trabajar ese polvo (más el agua, que aparece al comienzo) como alfarero, insiste en la realidad compacta, en la visibilidad y en lo que esta visibilidad no sólo evoca, sino que supone.

La *infinitud*, así, no es una realidad posterior, o añadida con el siguiente elemento, sino que ya está presente en la masa de polvo o en la arcilla (lógicamente hablamos de la imagen). Hay que conjugar en esta realidad, ya desde ahora, la visibilidad con la opacidad. La paradoja de ser visiblemente opaco y opacamente visible. Se ve algo, pero eso es imagen de lo que no se ve y, además, por su consistencia, eso que se ve es opaco, denso, complejo.

El polvo evoca, también, *la fragilidad*, la posibilidad de erosión, el peligro de desaparición. Una paradoja, de nuevo: lo compacto y denso es al mismo tiempo frágil y erosionable. Es la coherencia misma de la imagen que muestran los dos textos que nos hablan en estos términos. Y a este respecto es curioso que Gn 3,19 no diga *tú eres ha`adamah* sino *tú eres polvo* ('*apar*). Coherentemente dice *hasta que vuelvas al suelo porque de ella fuiste tomado* (*luqqahta ki-`apar `attah w^eel-`apar tasûb*) (Gn 3,19). Hay un paralelismo entre ambas frases que indica la unidad de su sentido, pero la no identidad o equivalencia total permite una interpretación que las conjugue en el todo que forman. El polvo reposa sobre el suelo pero proviene de ese mismo suelo. Hay por tanto tres niveles en esta procedencia: el *implícito* de la tierra compacta, el *visible*, suelo, superficie y el *polvo* que está en la capa más externa de la misma. D*s hace al ser humano del polvo del suelo, pero aún llevando en sí lo que significa ese suelo le dice que *es* polvo en contexto de muerte, de mortalidad en sentido más genérico. Que el ser humano es polvo significa que está en continuo peligro de erosión, de desgaste, de anulación. Indica la fragilidad de su consistencia por contraste con la tierra y el mismo suelo. Otra paradoja, decíamos.

2.1.2. Soplado de "nismat"

El ser humano es soplado de *nismat* (aliento) por D*s. Sólo a partir de los contrastes con el otro elemento constitutivo humano se puede advertir la fuerza constructiva del aliento divino. No se trata de mera oposición. El verbo que expresa la acción divina es el verbo activo *naph~* que significa *soplar, resoplar, exhalar*⁶⁴, *inspirar* utilizado en diferentes contextos, incluso en el de la forja significando atizar, y en el de la agricultura, significando

aventar. El aliento o la respiración, la *nismat*, es dada al ser humano a partir de un acto concreto. Reducir el significado a la oposición material (suelo)/ espiritual (aliento de vida) es inexacto, pobre y literal. Hay un contraste bien definido entre las implicaciones de ambos elementos, marcado especialmente por la visibilidad.

Si antes aparecía clara la visibilidad, ahora se acentúa *la invisibilidad* que realiza otro desplazamiento en la significación. El aliento de vida no se percibe a simple vista sino por sus efectos. La percepción discrimina entre la presencia y la ausencia. La presencia del aliento y la respiración es signo de vida y la ausencia es signo de muerte. La vida no se reduce a la respiración, evidentemente, pero ésta notifica de una premisa sin la que la complejidad de lo vital no se podría sostener. D*s sopla, insufla en su maqueta de humanidad la premisa mediante la cual la vida puede comenzar, el empuje intencional para que marche (sea) por sí. El principio de la autonomía. El aliento divino, soplado en las narices de ese *'adam*, pone en marcha la posibilidad de esa complejidad vital. La alusión a dos órganos abiertos lo muestra.

En la imagen divina que el narrador nos ofrece, el acto de soplar aliento de vida supone en D*s no sólo la vida, su principio, y su posibilidad de darla, sino el órgano de apertura, *la boca*, del que sale. Como destino, el texto habla de *las narices* del ser humano, otro órgano abierto. El primero, la boca de D*s, es el órgano activo y el segundo es receptivo. Al formar al ser humano del polvo o barro del suelo, Dios le ha dotado de una dimensión receptiva que aparece significada en este órgano corporal. Es la apertura, la posibilidad, de recibir los principios de la vida. El aliento (la dimensión vital espiritual) se lleva a cabo mediante imágenes corporales (antropomorfismo de la imagen divina) de la divinidad y la humanidad: boca y nariz, donde se asientan, además, dos de los humanos sentidos⁶⁵.

Pero estos órganos son, también, canales de comunicación. La boca que sopla el aliento de vida (implícita, dando así más relieve a la invisibilidad directa de este elemento; las narices aparecen explícitamente) es asimismo el órgano en que se articula la comunicación y la palabra, *la oralidad* en sentido amplio y la expresión en las relaciones interpersonales. La posibilidad de vida del ser humano es una palabra de D*s, como muestra Gn 1, también aquí. Su acción de darle aliento de vida es verdadera comunicación. La visibilidad que se desprende se encuentra en la boca (implícita) porque el aliento o la respiración nacen dentro. Remite a la misma intimidad de Dios. Visto desde la imagen divina presentada por el narrador, significa que D*s en su intimidad es comunicación vital, más aún, que es

apertura de su comunicación vital. Lo invisible de su intimidad se hace visible en los efectos de su acción. Una nueva cadena de significantes. La visibilidad del ser humano respirando remite a la misma intimidad de Dios de tal forma que ser imagen suya implica realizar lo que pretendió D*s al soplar su aliento de vida, es decir, su intimidad, apertura comunicativa. La dependencia del ser humano, maqueta todavía de humanidad, se muestra en su receptividad, en un primer momento, que pone en marcha las capacidades comunicativas.

Por tanto, el segundo elemento (antropológico) constitutivo del ser humano es, en consonancia con la horizontalidad a la que remite el suelo, la comunicatividad. D*s sólo la pone en marcha, no la realiza. Con ello comienza a delinarse el ámbito de libertad humana. La comunicatividad es, como la respiración, condición sin la cual no es posible la vida de los humanos, pero, como la respiración, no es garantía de su plenitud y realización. La autonomía de la respiración, en su complejidad, es signo de la libertad de realizar esa comunicatividad. Y si falta o se cierran las vías de la comunicatividad, la vida desaparece. El texto indica que esta capacidad es obra de Dios y elemento fundamental sobre el que se construye humanidad y humanización.

Llevando un poco más allá la significación⁶⁶ de la imagen con que se nos narra la creación del ser humano en su paso a la vida por obra de Yhwh Elohîm, nos lleva a referirnos a sus implicaciones afectivas. No sólo por la evocación del beso⁶⁷ sino por asociaciones con el aparato respiratorio. Tener vida o carecer de ella se traduce a menudo en carencia o presencia de afecto, no cualquiera, sino ese afecto fundamental que es base para el resto de los afectos y que remite a las relaciones arcanas con la madre. El soplo de D*s sobre el ser humano es signo de su amor, de su afectividad. Lo dice el hecho de la comunicatividad, de su don de sí mismo o participación de su vida, lo dice la boca y la oralidad ligada a ella, lo dice sobre todo su intención de crear a ese ser humano, de hacerlo ya estructuralmente capaz de autonomía, lo dice la preparación del resto de la creación para su posibilidad de habitar en ella, lo dice, por último, este aliento que evoca afectos compartidos y comunicación de amor básico. D*s es la madre que da vida dando amor. El uno y la otra se posibilitan mutuamente, pero si hubiera que hablar de dependencia, tendríamos que decir que es el amor, pues de él depende la vida. La creaturalidad humana es aquí dependencia del amor. La autonomía de la realidad creada, permite que todo amor remita a este otro Amor, como dirá de una forma radical y profunda *el deseo* en su juego de significantes en busca de significado.

El aliento divino es soplado sobre el ser humano y así éste participa de la vida misma de la divinidad. Se adelanta ya lo que luego ese mismo ser humano aprenderá por sí mismo: que ser como dioses no es ser D*s. Dios le hace participar de sí pero no se confunde, le da de lo más íntimo suyo, pero sigue siendo D*s y el ser humano depende de El/Ella. Buena prueba es la distancia que establece el mismo acto de soplar aliento de vida en sus narices. En la misma realización del acto divino de creación media *el vacío*. Se incluye la *distancia* como otro de los elementos estructurales constitutivos de lo humano. Soplar es ejercer una acción con un cierto esfuerzo no sólo de intención, sino de violencia del aire al que se dirige, de un modo concreto, hacia un destino orientado, preciso. No importa si es mayor o menor la distancia. La estructura de la acción implica esta distancia. Así, junto a la comunicación que es pura cercanía, el aliento que evoca también lo cercano e íntimo, está la distancia que delimita y diferencia los dos seres. La *distancia* como elemento constitutivo remite a la autonomía y singularidad, pero también, y por ello, a la diferencia. D*s queda de un lado, y el ser humano queda del otro. Esta distancia diferenciadora, frontera ella misma, está profundamente matizada por lo que de D*s queda en el ser humano, como si El/Ella pasara a entrar en este ser humano, pero destinado a la autonomía, que implica estructuralmente la dependencia de criatura pero que impide todo tipo de fusión, entre la divinidad y la criatura. La criatura llevará siempre esa marca, como dirá la expresión siguiente, en un anhelo continuo que tiene características fusionales. Al ser humano le costará comprender y aceptar esta separación radical con D*s en la experiencia de su inmensa cercanía. Pero la distancia le recordará su condición estructural de criatura⁶⁸. Le costará entender la relación que existe entre la dependencia y la autonomía. Otra paradoja más. Se sentirá tentada de negar cualquiera de estas dos dimensiones propias, o de reducir la una a la otra o la otra a la una, en lugar de mantener la tensión paradójica. Tal vez porque al estar entre cielo y tierra, participando de ambos límites sin confundirse con ninguno, se constituye en criatura de frontera, con un tipo de límites y posibilidades irreductibles a cualquier otra realidad creada, remitida a su Creador/a pero separado radicalmente de El/Ella. Tal vez porque lo humano permanecerá siempre abierto, siempre abocado al cambio, a las infinitas posibilidades de transformación, tal vez porque la misma reacción relatada en estos textos fundacionales hablan ya de su limitación ilimitada y su ilimitada limitación, mostrando incoativamente que la humanización (tanto en los niveles individuales u ontogenéticos, como en los niveles de la especie o filogenéticos) no está jamás acabada. Su aprendizaje estará vinculado

a estas tensiones inevitables y la consecuencia, aceptada sólo cuando D*s mismo la explicita, es el sufrimiento de saberlo y seguir realizando humanidad.

2.1.3. La expresión “*nephes hayyah*”, ser viviente.

Aunque no es adecuado separar los dos términos que forman la expresión, por necesidad metodológica quiero diferenciar sus componentes y comenzar por el término *nepheš* sin perder de vista la totalidad de la expresión completa.

El narrador indica que el resultado de las acciones de modelar e insuflar aliento en las narices del humano genérico, tiene como resultado la constitución de un *ser viviente*. Que puesto que se trata del resultado, no se puede separar de los elementos que hasta ahora se han dado cita en la acción de Dios para llegar a esta realidad nueva. El término, por tanto, debe ser entendido en su contexto no sólo inmediato, sino amplio. Este vocablo se sitúa en un campo semántico amplio en el que se incluyen relaciones de tipo corporal, puesto que *nephes* es la garganta⁶⁹. Es un término de carácter relacional, pues la garganta es el órgano de la fonación, y es un término de tipo vital personal, en tanto puede expresar, en diferentes momentos, la totalidad de la persona y la vida misma del ser humano. Vemos que no pierde su sentido en relación con lo que le precede y en cercanía gramatical con la acción de D*s de soplar su aliento en las narices del ser humano.

El ser humano es *nephes* viviente. Percibe la vida en la garganta, metáfora corporal de sí mismo, de sus posibilidades y de sus conflictos con relación a esta tarea y este don que es vivir. El ser humano es sujeto responsable de su “respiración”. Las vivencias psicológicas de la vitalidad o no vitalidad se apoyan a menudo en la garganta, en el aparato respiratorio. Es el movimiento que supone existir, un movimiento autónomo que, no obstante, refleja con perfección la normalidad o anormalidad de esta vida, asumirla o rechazarla, gozarla o sufrirla, obstaculizarla o dejarla fluir. La garganta es un órgano-conducto, otra forma corporal de expresar la apertura o cerrazón a la vida. Cuando D*s le sopla su aliento, abre su boca y su garganta al movimiento fluido de la vida, a esa comunicación básica con el mundo de fuera y con el mundo de dentro. El soplo del aliento de Dios le hace no sólo tener garganta, sino ser garganta de vida, conducto de vida, en principio para sí mismo y más tarde también para transmitirla. La vida, así, tiene connotaciones básicas de fluidez, de comunicación entre un dentro y un fuera, subjetividad y objetividad, invisible y visible. Por tanto, el aliento

divino tiene una sede, un apoyo corporal (no sólo somático) que se convierte en memoria suya y de su obra. La acción humana de respirar será el ritmo autónomo que remite a un inicio relacionado directamente con la divinidad. De momento se trata de una memoria corporal inconsciente. La psicogénesis de la religiosidad indica que, efectivamente, la realidad parcial y total de la madre, se vuelve para todo niño y niña, inconscientemente, memoria estructurante de una imagen de D*s relacionada con la percepción y significación de la vida. Si la experiencia es positiva se estructura la posibilidad de una imagen de la divinidad gratuita, de vida positiva, de confianza básica, de gracia. Si fuera negativa la imagen de la divinidad quedaría estructurada, cuando menos, con serias dificultades ante el don y la tarea de vivir. Y no es necesario, a estos niveles, que medien la palabra, los contenidos religiosos o los mismos símbolos. Se trata de algo primario, estructural.

La acción de Dios, como nos cuenta el relato, estructura en el ser humano una respiración, un aliento, una garganta, que es memoria positiva de su acto creador, que lleva la marca de la afectividad primaria e intensa (soplar el aliento propio, dar de sí la misma vida). Pero no sólo por la vinculación semántica entre *nephes* y garganta, sino además por su sentido de *anhelo*, *suspiro vital*, *deseo*. La vida y la vitalidad están estrechamente ligadas al anhelo y al deseo. La gradación de las intensidades son signo y test de la vivencia subjetiva de la vida, valga la redundancia. El anhelo puede resultar excesivo y derivar en ansiedad y la ansiedad obstaculiza el normal fluir de la vida. Curiosamente la psicología psicosomática y en general la psicología clínica, saben que en la ansiedad se las tiene que ver con la garganta y con el tragar. La ansiedad y la acción de tragar son incompatibles pues la segunda alivia la primera. Anhelar excesivamente expresa, así, conflictos en relación con la vida, con la conciencia de la vida y con su extensión e intensidad. Con la temporalidad. En el diálogo entre la mujer y la serpiente hay algo relacionado con esto, anhelar una vida sin límites lleva, por la ansiedad o al menos como ella, a una mayor conciencia dolorosa de la limitación de la vida. La fluidez normalizada de una vida en positivo hace de la garganta y del ritmo de la respiración un signo a interpretar. El relato de la creación nos indica que es una imagen básica y bastante arcana.

El ser humano como *nephes* viviente es garganta que anhela, desea y suspira por. La condición humana deseante está presente ya aquí, aún antes de que el relato en Gn 2,9 hable de desiderabilidad en relación con los árboles (relación con la vista y el gusto) y de nuevo lo mencione en conexión con la percepción de la mujer en Gn 3,6. La presencia de esta realidad indica estructuralidad configuradora de lo humano. La *nephes* es su signo y su

recordatorio. La apertura, posibilidad y frustración en la misma posibilidad, llenarse (*inspirar*), al tiempo que un movimiento concomitante y contemporáneo lo matiza y balancea como vaciamiento (*expirar*), la plenitud del recibir que a la par no se puede retener y es necesario expulsar. Y, sobre todo, la sustitución de un movimiento por otro. Desear es situarse en esa cadena ininterrumpida e infinita de los significantes, la búsqueda continua del significado siempre desplazado. Y está vinculada a la lucha entre lo posible y lo no posible, es decir entre la aceptación y el rechazo de la limitación. La paradoja de la finitud infinita y de la limitación ilimitada. El deseo, nos dice la psicología profunda, está profundamente vinculado a la carencia estructural.

¿Qué tiene que ver con D*s toda esta implicación de la *nephes* humana? Como el texto seguirá diciendo al unir elementos de complejidad en las relacionales del emerger humano a la consciencia, tiene que ver con el saber insaciable y con la vida ilimitada. Sólo Dios sabe del todo. El ser humano puede tener acceso al conocer bien y mal en una estructura de realidad que si por un lado es estructura de totalidad, por otro es limitado, cerrado por sus propios extremos. Realizando este saber de la realidad, el ser humano se asemeja a D*s pero no es El/Ella. Al ser humano, cuando es consciente de esta realidad, la consciencia le lleva a tomar percibir las distancias. Y el anhelo insaciable de saber se renueva. Ser como dioses es tan sólo una realización parcial que deja abierta una profunda y creativa herida en la misma condición humana. Nada mejor que cumplir el deseo de saber, como hará la mujer en Gn 3,1-8, para darse cuenta de la herida.

Del mismo modo, remite el anhelo insaciable de vivir a la vida en perpetuidad. Su condición paradójica y dolorosa de *nephes* viviente hará al ser humano un buscador infatigable de la vida inacabable. Las variaciones del ritmo que la temporalidad produce en la respiración humana, son hitos del camino en avance o en retroceso, según desde donde se quiera ver la muerte.

Por último, encontramos vinculado a la expresión *nephes hayyah* lo relacionado con la palabra, puesto que *nephes* remite a la fonación, allí donde se articulan las palabras o, de modo más general, allí donde toma forma la condición parlante del ser humano. Y ser sujeto de la propia vida tiene que ver con la doble realidad que implica el tener y ser palabra⁷⁰ y el crear palabra o comunicación o lenguaje, es decir, que remite tanto a su condición de persona individual como a su condición de persona social y en relación y no como derivado, sino constitutivamente, básica y fundamentalmente. La articulación del deseo y del anhelo en la palabra es una posibilidad humana que distingue cualitativamente lo que es y está llamado a ser este ser humano de cualquier otro ser vivo.

2. 2. *El proceso de diferenciación del ser humano*

La realización del ser humano como imagen de Dios tal como el relato nos lo va indicando pasa por la interpretación de la pausa y la expectativa que aquí llamamos proceso y gradualidad. La pausa y la expectativa acaban siendo una de las constantes de este relato. El YHWH Elohîm sometido a la pausa implica una imagen divina serena y sin prisas, una conciencia de su intervención respetuosa y calmada. La ruptura del ritmo de Gn 1 ofrece una perspectiva de Dios lenta y secuencial.

El *adam* genérico es pasivo en el primero (2,4b-6) y segundo episodio (2,7-25)⁷¹. La mujer comienza a ser activa en el tercer episodio, Gn 3,1-7. ¿Qué camino recorre el ser humano de un lugar a otro de la realidad?, ¿qué lógica evolutiva posibilita el cambio de una orilla a otra? En la parte exegética ya lo hemos tratado, y conviene recuperarlo aquí en otra perspectiva. El ser humano evoluciona de la pasividad a la autonomía, no, contra lo que pudiera parecer, de la pasividad a la actividad. No se trata de polos opuestos y el texto nos lo irá diciendo cumplidamente, se trata de proceso⁷². El ser humano es pasivo al comienzo. La actividad, camino a la autonomía, pasa sobre todo por el lenguaje. Primero por el lenguaje de reconocimiento, cuando se van nombrando las cosas, los seres vivos, que permiten tomar conciencia de ellas. Y luego por el lenguaje más complejo de la discriminación (discernimiento) del discurso en un desdoblamiento que todavía es fruto del narcisismo estructurador. La mujer es interpelada por la serpiente y le responde intentando establecer un orden y una delimitación activa en su propio pensamiento y su discurso⁷³. La forma de lenguaje utilizada no es pura recepción ni mera repetición. Se trata de la propia actividad interior hecha palabra, ordenada y simbolizada en el lenguaje, que prepara el resto de la actividad en que la palabra no tendrá un lugar directo y explícito. La mujer ahora pone orden en su referencia a otra palabra de la que depende su misma actividad. No la palabra de la serpiente, mediación ante sí misma, sino la Palabra de D*s, un tercero trascendente, que no pertenece al mismo nivel de lo humano, que es la referencia básica que organiza el discurso y en torno a la que tendrá lugar la actividad como tal⁷⁴.

Y cuando la actividad llega, Gn 3,8, estas palabras toman consistencia a partir de la percepción individual y de la propia iniciativa de la mujer. Todavía no podemos llamar autonomía a esta acción, pero ciertamente es su puerta de entrada. Será la adquisición del conocimiento la que señale los resultados de la autonomía, pero ésta sólo es posible a partir de dicha actividad. En ella nos vamos a detener un momento.

Resulta verdaderamente curioso e irónico que aquella que durante siglos ha sido calificada y caracterizada por la pasividad sea precisamente la que desarrolle iniciáticamente la actividad que hace posible la autonomía como *adquisición humana*. Pertenece a la creación divina, pero significativamente D*s no interviene directamente en esta fase. Es la referencia del discurso que interioriza y ordena la realidad en relación con la vida y con la muerte. Pero cuando el ser humano mujer se adueña de la situación real, Dios desaparece y deja que sea ella sola la que acceda a la autonomía por su propia iniciativa. Dios no estorba la autonomía del ser humano. O mejor, respeta la secuencia y la gradualidad del proceso de tal forma que se deja ocultar y sólo reaparece cuando la consistencia de esa autonomía permite el reordenamiento de la misma realidad.

La semejanza en espejo. No es posible la alteridad sin el pasaje por la semejanza narcisista. Si se accede a la alteridad directamente el ser humano acabará alienado (sin identidad propia) y la alteridad no sería tal. La alteridad pasa por el estadio del espejo. Es lo que encontramos en este relato. Cuando en Gn 2,18 Dios piensa acerca de la soledad de su criatura y la necesidad de ofrecerle alguien que le esté enfrente, no sólo juzga su obra desde lo que le falta, sino que sitúa en un nuevo estadio a esta criatura señalando dónde reside el problema o mejor, donde se encuentra la dificultad para el crecimiento: en la ausencia de un semejante, de alguien que *le esté enfrente*. Una determinada lectura del texto ha puesto el acento, excesivamente adelantado, en la alteridad. Las palabras de D*s, por el contrario, están remitiendo la falta del ser humano justamente a lo narcisista. Esta etapa, planificada por la divinidad, pasa por dos fases. En la primera crea el nivel animal y el ser humano es impulsado a pasar por ella discriminando, discerniendo rudimentariamente. Es la primera vez que sabemos, por el narrador, del uso del lenguaje del ser humano, aún genérico e indiferenciado. Dios invita y el ser humano responde. D*s dice que va a dejar como definitivo el uso de la discriminación que el ser humano haga. Y éste, efectivamente, hace como D*s le dice y usa su lenguaje para diferenciar. En esta tarea el ser humano reconoce a los animales. Se autoafirma ante un nivel inferior de la vida, como algo necesario. No ha cubierto la etapa, pero sí la primera de sus fases⁷⁵. No obstante, no es él quien cae en la cuenta de ello, sino el mismo narrador el que nos dice que no encontró una ayuda semejante, que le esté enfrente (*'elohîm lo'-tôb heyot ha`adam l`baddô 'e`eseh-llô 'ezer k`negdô*). El término *ayuda* (*'ezer*) se ha interpretado en relación con un ser humano necesitado de alguien que le ayudara en su tarea de cultivar y guardar el jardín. Una cuidadosa investigación muestra

unas implicaciones más radicales y fundamentales, vinculadas al hecho mismo de ser persona, en relación con la evaluación divina de soledad y solitariedad de dicho ser humano, verbalizado por D*s como un riesgo mortal.

Que D*s tenga que intervenir explícitamente está justificado por la misma dinámica de esta fase. La semejanza no es algo fortuito en las primeras etapas del ser humano. Está mediado por la madre y por la corporalidad semejante, visible, continuamente para el recién nacido y el niño/a pequeño/a mientras se considera prolongación de esa realidad abarcante y omnimedadora de toda la realidad que es la madre. Y es ella quien hace de espejo, consciente o inconscientemente. A partir de estos estadios más primarios el ser humano va aprendiéndose en otras semejanzas pasando así en una gradualidad casi imperceptible a las diferencias, es decir, a la alteridad. Si no se estructura bien la semejanza no se podrá estructurar sanamente la alteridad. Y la estructuración de la semejanza tiene unos altos componentes narcisistas que no son un mal menor, sino instrumentos estructuradores del yo incipiente.

La realidad ajena es esencialmente amenazante para quien no tiene su identidad asentada en la seguridad básica que da lo conocido, lo semejante, lo parecido. Cuando existen problemas en la alteridad, en el reconocimiento de las diferencias como riqueza y se experimentan la inseguridad, la amenaza, la dificultad de aceptación del otro/a en cuanto otro u otra, de forma sistemática, es que no existe una buena radicación narcisista. En estos casos la autoestima es baja y la autoaceptación difícil. El riesgo de alteraciones no sólo en las relaciones sino en la misma autopercepción, identidad y salud es alto. Las relaciones, además, se convierten en fuente de angustia o en problema sin solucionar, en evitación, negación y otras mil formas defensivas de encarar y admitir lo desconocido. Con frecuencia se expresa proyectivamente en intolerancia y violencia. Todo ello remite, como decíamos, a una deficiencia narcisista, del narcisismo primario.

La semejanza se va a percibir en primer término en datos corporales como dirá el *ha'adam* ante la mujer. Será D*s quien construya el cuerpo en la semejanza como una nueva creación: la creación de la mujer. Y sorprende que sea una realidad salida también de las manos constructoras de Dios y que sea hecha, construida, en la puerta de acceso a la semejanza, como salvaguarda de la soledad del genérico humano. D*s, al hacer la mujer, no hace todavía la alteridad, sino la semejanza. Su punto de referencia es immanente a lo humano en general y se refiere tanto a lo humano como a lo divino. Lo humano de la especie. Lo divino, que sitúa lo humano en

niveles de mayor humanización⁷⁶, por tanto aquí sólo prepara, no remite el ser humano dual a sí mismo todavía.

D*s crea, en la semejanza, la diferencia. No crea sin más *la* diferencia creando a la mujer, sino que, del genérico, crea las diferencias, cuya primer obra es la mujer. El varón, sin embargo, no está capacitado todavía para verla como diferente, por eso la significa refiriéndola a sí mismo en dos niveles: como cuerpo-persona semejante⁷⁷ en la relación de expresiones *hueso de mis huesos y carne de mi carne* y como prolongación de su propia identidad, en el juego de palabras 'iš-'išhah, haciéndola derivar de sí mismo, que no podemos deducir, por otro lado, de la operación realizada por Dios, sino del mismo juego (fonético) de palabras⁷⁸. De esta operación del varón que se goza de reconocer a la mujer desde sí mismo, resultan cosas interesantes. En primer lugar lo que supone el espejo invertido, es decir, la dependencia narcisista, que, por ello, es proyectiva. En vez de reconocerse desde ella, narcisistamente la reconoce desde sí. En realidad no la reconoce (en su singularidad), sino que se mira en el espejo (ella) y se ve. Por otra parte, aparece la fuerza misma de la semejanza humana entre ambos, mediatizada por la ilusión del varón de identificarse con lo humano genérico, que conectaría con toda la tradición patriarcal multiseccular (ella es referida a él por sí mismo, ella, cree él, es derivada de sí mismo). Son necesarias algunas precisiones. Lo narcisista del 'adam identificado con el varón o 'is, lo establece el narrador, cayendo en su propia trampa: es él quien utiliza este término para introducir sus palabras jubilosas. La trampa está (no sabemos si intencionada o no) en que el varón remite a la mujer *tomada de* desde el término con que se nombra justamente al varón y no al genérico. No dice *tomada del ser humano* (*ha'adam*), sino *tomada del varón* ('is), cuando en realidad el texto no ha nombrado para nada al 'is mientras tenía lugar la operación divina. Lo que resulta de ella sí es mencionada desde el 'adam como el juego entre 'iš-'išhah. Esto, si queremos tomar al 'adam como el varón. Revela así el mundo androcéntrico del mismo narrador.

Pero podemos tomar la otra posibilidad. El ser humano, considerado 'is o varón cuando habla, sigue siendo un varón que no ha sido todavía diferenciado (reconocido como tal por la mujer semejante y diferente), sino que está en los niveles de genérico y aunque toma la voz del varón, podría haber tomado la de la mujer. La corrección estaría en el v.24 que no es coherente con lo que acaba de decir el varón. Si la mujer ha sido tomada de él ¿cómo es entonces que el varón deja su propia parentela y se une a su mujer?...

¿Qué ocurre entonces con la mujer? ella es la primera significada, la primera diferenciada en un contexto de semejanza, que inaugura otra etapa de mayor perfección en la creación. Está significada como una forma cualitativamente superior de ser humano, salida de las manos divinas. Es diferente porque determina una forma de lo humano, algo que hace el narrador en la perspectiva divina. En el vocabulario empleado por el varón ella es remitida a la semejanza en cuanto forma específica y cualificada de humanidad. La referencia de la mujer al varón (que él hace de ella) en un vocabulario diferente al genérico, indica que ella está referida narcisísticamente no al género (es decir no a otra mujer) sino a lo humano semejante, pero ya especificado. Y en esto las coincidencias varón y mujer son equidistantes. El varón refiere la mujer a él y en realidad se está refiriendo a ella en sí mismo (juego de palabras). La mujer, que es la primera que ha pasado a categoría de humana cualificada diferenciada, es referida a lo humano semejante que ella misma ha generado al ser la primera diferenciada. Por tanto el texto no permite discriminación jerárquica (secundaria o inferior) alguna.

La horizontalidad a que reduce D*os al genérico para poder transformarlo en dualidad implica la común humanidad y la importancia del nivel narcisista y semejante antes que ningún otro. La presentación de lo semejante en primer término es garantía de entendimiento de los humanos diferentes.

El motor de la diferenciación sucesiva y secuencial es D*s mismo. Activa la creación a partir de este principio y la autonomía que ésta va realizando parte de dicha activación. Con los humanos ocurre igual. Activa los momentos fundamentales de diferenciación, de un medio más amplio e indiferenciado a otros más restringidos y perfectos en diferenciación. Primero lo realiza a partir de la realidad de la *`adamah* y luego a partir del cuerpo dormido e inconsciente del *`adam*. El siguiente nivel de diferenciación ya no requiere su acción concreta y precisa. La mujer será la que siga los pasos divinos y active los otros momentos de diferenciación.

El nombre dado por el varón, a pesar de no ser todavía nombre propio, es una paradoja porque por un lado simboliza al ser humano individual con lo que tiene de irreductible, pero a la par remite a la relación del grupo como comunidad lingüística que lo establece o lo ampara⁷⁹, y por lo mismo se trata de una institución, aunque sea una institución que individualiza. El nombre común tapa la posible angustia. La continuidad oculta la discontinuidad evidente que supone el paso del uno al dos. D*s la lleva al varón como esa ayuda que le esté enfrente en la cual se acentúan a la par lo semejante y lo diferente.

En Gn 3,1-7 la mujer, como continuadora inconsciente del plan humanizante de Dios, activa de nuevo las diferencias. Lo comienza con el esfuerzo de discernimiento dialogal en el que tiene que ir separando, delimitando las palabras que son de D*s, las que son de la serpiente y las que son de ella misma. El curso del diálogo va precisando las posturas y afinando los contenidos. Son sus palabras las que traen de nuevo la muerte como fondo de toda la realidad, que ocupa lo que ocupa la Palabra de Dios. La mujer se mueve en un ámbito de palabra y su Palabra de referencia es la Palabra divina que ocupa toda la realidad. En ese espacio de Palabra ella va forjando la suya y lo hace desde el principio en contexto dialogal. Por tanto el espacio en el que ella va emergiendo es el espacio de la comunicación. La tarea diferenciadora se realiza ya en el nivel de la comunicación, de diálogo y de interrelación, propiciado por la misma divinidad, pero, en una fase más avanzada, teniendo como protagonista a la mujer, ya que ella es quien lleva lo humano a este terreno. En él, como fondo, aún en la remisión a la Palabra de Dios, reaparece la muerte y con ella los intentos de resistencia a las fases decisivas de la diferenciación. En ella, conectando con la capacidad propia de transmitir la vida, la mujer niega la muerte o la máxima diferenciación, y, por ello, los propios límites le resultarán después más dolorosos. Ella cree el *no moriréis de ninguna manera*. Los plurales que emplean la mujer y la serpiente hacen que no abandone en ningún momento su continuidad con lo humano genérico. La mujer expresa la necesidad o el anhelo secreto de los humanos de eliminar la muerte y de llegar a conocer la realidad en cuanto tal.

La mujer consigue para los humanos el acceso a la diferenciación cuando su sensorialidad queda fijada a la negación del discernimiento. Una fuerte paradoja. En el momento en que ya no ve más que el árbol del conocer bien y mal, ni su gusto percibe otra cosa más que la posibilidad de conocer sensiblemente su fruto, la mujer niega la diferenciación. Es paradójico, porque justamente lo que desea es obtener inteligencia, capacidad discriminadora o discernidora. Cuando come, efectivamente, se le abren los ojos. Y eso indica que los tenía cerrados a la diferencia, como pone de relieve la frase del narrador que explica los efectos del comer una vez que ha dado al compañero. La mujer, así, no sólo accede a la diferencia sino que hace de diferenciadora con el resto de lo humano. Se les abren los ojos y perciben por primera vez las diferencias. El plural remite cada uno a su otro y al resto de la realidad. Se trata de un acceso a la diferencia que es recíproco en el que cada uno percibiendo las diferencias del otro, las activa. La mujer lo ha iniciado pero los efectos son contemporáneos.

El conocimiento discernidor forma parte del proceso de humanización impulsado secuencialmente por la divinidad y aquí descubrimos que en ello va una parte de la realización de los humanos como imagen de D*s. Ahora, paradójicamente conscientes de su creaturalidad, se parecen a D*s en uno de los aspectos que D*s había puesto en ellos para que lo realizaran cuando les sopló su propio aliento vital y a medida que los iba conduciendo de diferenciación en diferenciación a través de un largo camino.

Las consecuencias de este parecido sitúan a los dos humanos ante sus propias diferencias y abre entre ellos la zona del conflicto que hará que la semejanza y la diferencia necesiten un continuo ajuste y reajuste a fin de realizar la comunicación y la convivencia.

3. Conclusión. Antropología teológica feminista de los orígenes

3.1. Rasgos generales

La antropología derivada de estos capítulos del Génesis, tiene, a mi modo de ver, los siguientes rasgos:

1. Es una antropología positiva, entusiasta, progresiva y respetuosa con la gradación, el ritmo y los tiempos de maduración.
2. Es una antropología que subraya la autonomía y, por ello, abre un espacio de libertad en el que los humanos, especialmente la mujer, pueden optar y tomar decisiones. Por eso mismo esta antropología da a la mujer un alto estatuto moral y reconoce en ella su condición individual y su tarea de iniciadora y concienciadora de diferencias
3. Es una antropología igualitaria, que se fija específicamente en la base de semejanza que une a los géneros, y sobre esta base va realizando progresivamente las diferencias.

3.2. Deducciones conclusivas

3. 2.1. En la perspectiva deconstructiva

- a) El análisis narrativo de los textos de Gn 1-3 no permite hablar en términos de ser humano *complementario*, tal como suele entenderse en relación con los géneros: sólo sería completo en su relación intersexual e intergénero (heterosexual)⁸⁰. En ningún momento del proceso se indica que el ser humano alcance su total realización en dicha relación heterosexual y heterogénica. Las funciones de producción

(varón, en relación con la tierra y el trabajo) y procreación (mujer, en relación con la generación) son posteriores a los actos creadores divinos, tanto del humano genérico (Gn 2,7), como de la diferencia de los géneros (Gn 2,22).

- b) Los actos creadores de la divinidad desde Gn 1,27-29 hasta Gn 3,25 muestran, por el contrario, que cada ser humano, individuo, es completo e incompleto en sí mismo⁸¹. Su relación, y la ayuda a la solitaria estructural de cada cual sin la que el ser humano no podría existir, se refiere a la condición humana (especie) de cualquier otro ser humano, y no al sexo o género de cada otro u otra.
- c) La creación de la mujer como primera diferenciada por el mismo Yhwh Elohim hay que entenderla en el conjunto del proceso narrativo de Gn 1-3 y tomar nota de sus peculiaridades, a saber: en Gn 1, 27-29, en el contexto básico de la creación de toda la realidad viviente *según su especie*, el proceso diferenciador biosexual lo lleva a cabo el mismo Elohim, repetido por el narrador, pero no se da cuenta de la consciencia de diferencia en los seres creados. Éstos toman consciencia, primero, de sus semejanzas (Gn 2,23-24) y de sus diferencias tan sólo después de comer del árbol del conocer bien y mal (Gn 3,7).

En *resumen*: 1. Elohim crea al ser humano semejante (en su especie) y biosexualmente diferente; 2. Yhwh Elohim crea al ser humano diferente genéricamente a partir de la semejanza del genérico *'adam*; 3. Los humanos toman consciencia de sus semejanzas a partir de la diferenciación de género llevada a cabo por Yhwh Elohim; 4. Los humanos toman consciencia de sus diferencias en general a partir de la adquisición del conocimiento y en un espacio de libertad.

El análisis narrativo de los relatos de Gn 1-3 no permite concluir que la creación de la mujer y del varón, de la humanidad, sea la palabra última y definitiva. Su carácter fundante y referencial no puede entenderse como punto de llegada, sino como punto de partida.

3. 2.2. *En la perspectiva reconstructiva*

- a) Los textos analizados muestran el *valor individual* de cualquier humano independientemente de su sexo y género. El texto no superpone explícitamente sexo y género, por lo que la condición plástica de la identidad humana queda implícita y, en todo caso, el ser humano aparece como un ser abierto que se va haciendo a sí mismo

(impulsado por el D*s de la creación y acompañado, seguido y enseñado por El/Ella), en un proceso biográfico que en estos relatos de carácter fundante y mítico se encuentra en niveles altos de condensación narrativa.

- b) Este irse haciendo confirma la *configuración biográfica* del ser humano, su condición histórica y social (incoativamente) sin hacer diferencias fundantes por géneros. La forma de relato, la secuencialidad y el proceso gradual, lo confirman.
- c) Gn 3, 17ss manifiesta funciones preasignadas por YHWH Elohîm de cara a la continuidad de la realidad de la tierra (trabajo) y de la generación (parir). Estas asignaciones primarias no indican explícitamente, que a cada uno de los humanos se le prohíba la del otro. Es cierto que no se indica que la mujer participa del trabajo de la tierra, pero tampoco se habla del varón como *generador* de la vida, cosa que el resto de la Biblia ha tomado como fundamental y se ha mantenido prácticamente hasta hoy. ¿Por qué hacer uso del silencio narrativo respecto a la mujer y no respecto al varón?
- d) La frase del supuestamente sometimiento de la mujer al varón como orden divina, es preciso entenderla en el sentido más adecuado de la expresión, referida a la reciprocidad del deseo sexual. A partir de estos textos queda afirmada la legitimidad del deseo (sexual) de la mujer en contexto heterosexual.
- e) La plenitud del ser humano, según los textos, parece orientarse al logro de la semejanza con la divinidad, siempre que acepte la condición de finitud que incluye la muerte. El ser humano, mujer o varón, alcanza su plenitud y realización en la paradoja que implica aceptar su mortalidad y parecerse a D*s. Su completitud no se refiere a otras criaturas, sino a ese Ser que le sobrepasa, a D*s. Podemos entender e interpretar los relatos como el proceso de creación y maduración del ser humano hacia su meta: parecerse a la divinidad, hacerse semejante a Ella.
- f) Según lo dicho y en función de lo que se deriva del relato de Gn 2-3, ningún ser humano puede proporcionar plenitud (completitud) a otro ser humano, pues cada uno de ellos es una criatura y el aliento de divinidad que existe en cada cual remite a la divinidad misma. Por

tanto, en estos relatos fundantes encontramos una antropología que implica en la humanidad el deseo de asemejarse a D*s, que le lleva más allá de sí y de cualquier otra criatura, y, como consecuencia, la experiencia continua de la distancia (horizonte).

g) Esta distancia, en las imágenes del suelo, el polvo, el horizonte, subrayan en la antropología de los orígenes la condición abierta, incompleta, anhelante, imperfecta, por creación, de cada ser humano mujer y varón, como capacidad para la superación, el continuo cambio y transformación, como posibilidad de perfeccionamiento y, sobre todo, de plenitud. El texto dice la primera palabra sobre la mujer y el varón. De ninguna manera la última y definitiva. El deseo de conocimiento de la mujer, su impulsora curiosidad, la trasgresión que le lleva a construir el espacio de libertad en el que poder probar, (ensayo y error) parece ir en la misma dirección.

h) La antropología de los orígenes inicia, decíamos, un camino hacia la escatología, y por ello, las cristianas (y cristianos) hemos de mirar nuestros orígenes desde la persona de Jesús, el acontecimiento que fue su vida, su muerte y resurrección. Jesús plenifica la condición humana ya abierta, expresando esa apertura de manera definitiva como indica la resurrección, pero también en su aceptación de la finitud, en su impulso transformador y, especialmente, en su condición de Hijo de lo Humano e Hijo de D*s, que, como Rsucitado, ha completado, o mejor, plenificado, su total semejanza a la divinidad, de una manera única y sin confundirse con Ella (D*s es su Padre, él es su Hijo).

Consecuencias

1. Las mujeres somos *teóforas*, portadoras de la divinidad, por el hecho de ser personas humanas insufladas por el aliento e intimidad de D*s (su Ruah o Espíritu). Lo somos, por tanto, constitutivamente. Nadie puede infravalorar la condición de las mujeres en su semejanza con D*s apoyándose en estos relatos.
2. Ninguna mujer tiene por qué admitir, apoyada en determinadas interpretaciones de Gn 1-3: que es inferior al varón; que es secundaria en el proceso creador; que es tentadora originalmente y, por ello, de naturaleza maligna; que es la primera pecadora⁸²; que su misión en la vida y la

naturaleza es procrear por mandato divino; que los procesos generadores estarán definitivamente ligados al dolor.

3. Por el contrario, cada mujer puede entenderse a sí misma en referencia a los textos fundantes del judeocristianismo, como sujeto de deseo y curiosidad ante la realidad, como sujeto pensante y con capacidad introspectiva y reflexiva, como portadora de conocimientos mediante los cuales puede entender la vida, la realidad y la sexualidad e iniciar a otras y otros en todo ello; como sujeto de deseo sexual y de cualquier otro tipo; como persona completa en su incompletitud; como ser humano abierto a posibilidades de cambio y transformaciones inauditas; como sujeto moral, y por ello, libre y responsable, con capacidad para abrir en la realidad ámbitos de libertad que hagan posibles la toma de decisiones; como sujeto capaz ella misma de tomar sus propias decisiones y asumir sus consecuencias; como persona capaz de crear vida y ser co-creadora con D*s (cf Gn 4, 1).
4. Los relatos no dan razón alguna que lleve a menospreciar la corporalidad humana en sí misma, y el cuerpo de las mujeres. La antropología bíblica no es dualista como sucede con la antropología helenista. Las mujeres, que perciben su cuerpo espiritual y su espiritualidad corporal, pueden muy bien encontrar en estos relatos de orígenes los fundamentos para percibirse corporalmente dignas y para evaluar positiva y creativamente su corporalidad.

Bibliografía

- ALONSO SCHÖKEL, Luis, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Valencia 1991.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis, “Motivos sapienciales y de alianza en n 2-3” en Id. *Hereméutica de la Palabra III*, Ega-Mensajero, 1991, 17-36.
- AMIT, Yairah, “Biblical Utopianism: A Mapmaker’s Guide to Eden”, *Union Seminary Quaterly Review* 44 (1990) 11-17.
- ARMSTRONG, Karen, *In the Begining: A New Interpretation of Genesis*, A.A. Knopf, New York 1996.
- ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes y NAVARRO PUERTO, Mercedes (eds.), *Teología Feminista I*, Arcibel, Sevilla 2007.
- AUERBACH, Erich, *Mimesis*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- BAL, Mieke, *Femmes imaginaires*, Hes, Utrech, Nizet, Paris 1986.
- BIRD, Phyllis A., “Bone of My Bone and Flesh of My Flesh”, *Theology Today*, 50 (1994) 521-534.
- BONORA, Antonio, “La creazione: il respiro della vita e la madre dei viventi in Gn 2-3”, *PSV* 5 (1982) 9-22.
- BRADLEY, Marion Z., *Las cadenas rotas*, ed. B, Barcelona 1995.
- BRADLEY, Marion Z., *La casa de Hardcover*, ed. B, Barcelona 1995.
- BRENNER, Athalya, (ed.), *Genesis. A Feminist Companion to te Bible*, Sheffield A.Press, Sheffield 1998.
- BUTTING, Klara, “Pauline Variations on Genesis 2,24: Speaking of the Body of Christ in the Context of the Discussion of Lifestyles”, in *Jorunal for the Study of tje New Testament* 79 (2000) 79-90.
- CLARK KROEGER, Richard and CLARK KROEGER, Catherine, *I Suffer Not a Woman. Rethinking 1Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence*, Grand Rapids, Michigan 1992.
- DE VAUX, Roland, *Historia antigua de Israel*, Madrid 1979.
- LE DU, Jean, *El cuerpo hablado*, Barcelona, 1976.
- FUSCH, Esther, “For I Have the Way of Women: Deception, Gender, and Ideology in Biblical Narrative”, *Semeia*, 46 (1988) 68-83.
- GÓMEZ ACEBO, Isabel, “Un jurado femenino declara a Eva: No culpable”, en GÓMEZ ACEBO, Isabel (ed.), *Relectura del Génesis*, DDB, Bilbao 1997,17-70.

- LADARIA, Luis F., *Antropología Teológica*, UPCM y U. Gregoriana Editrice, Roma 1983.
- MAYERS, Carol, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford U.Press, Oxford- New York 1988.
- NAVARRO PUERTO, Mercedes, *Barro y aliento. Exégesis y antropología narrativa de Gn 2-3*, San Pablo, Madrid 1993.
- NAVARRO PUERTO, Mercedes, “Sobre Eva, diosas y sabias: el buen “Género” de Génesis 2-3”, en Mercedes ARRIAGA y col. (eds.) *Desde Andalucía: mujeres del Mediterráneo*, Arcibel, Sevilla 2006, 322-336.
- NAVONE, Jonh y COOPER, Thomas, *Tellers of the Word*, New York, 1981.
- CROSSAN, Jean Dominic, “Felix Culpa and Foenix Culprit. Comments of “Direct and Third Person Discourse in the Narrative of the Fall” by Hugh C. White”, *Sem* 18 (1980) 107-111.
- HANDY, Lowell K., “Serpent” en *ABD* vol 5, 1113-1117.
- PENNA, Romano, “Il discorso paolino sulle origini umane alla luce di Gen 1-3 e le sue funzioni semantiche”, id. 233-239.
- PIKAZA, Xabier, *Antropología Bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*, Sígueme, Salamanca 1993.
- PINILLOS, José Luis, en el prólogo de Manuel ALMENDRO, *Psicología del caos*, La Llave, Vitoria 2002.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Librería editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración*, I y II, Cristiandad, Madrid 1987.
- SCHMITT, John J., “Like Eve, Like Adam: *mšl* in Gen 3,16”, *Bib* 72 (1991) 1-22
- SERRA, Aristide, “Valenze creative e distruttive della figura di Eva nel giudaismo antico”, *RSB*, 1-2 179-199
- STRATTON, Beverli J., *Out of Eden. Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2-3*, Sheffield Press, Sheffields 1995.
- WESTERMANN, Claus, *Genesis 1-11. A Commentary*, Minneapolis 1990.
- WILLIAMS, A. J., “The Relationship of Genesis 3,20 to the Serpent” in *ZAW* 89 (1977) 357-374.
- WOLFF, Hans W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975.

Notas

¹ Cf. M^a Isabel MATILLA BLANCO, “Antropología feminista” en ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes y NAVARRO PUERTO, Mercedes (eds.), *Teología Feminista I*, Arcibel, Sevilla 2007, 49-100.

² Véase Hans W. WOLFF *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1975 (orig. alemán 1973) y Xabier PIKAZA, *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*, Sígueme, Salamanca 1993.

³ Rosa CURSACH, *Hermenéutica teológica feminista*, en ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes y NAVARRO PUERTO, Mercedes (eds.), *Teología Feminista I*, 211-236.

⁴ Contra lo que cierta ciencia, basada en el falso supuesto de la total neutralidad de quien observa, investiga y muestra sus resultados. La filosofía de la ciencia y, especialmente, la feminista, ha dado cumplida cuenta de la necesidad de hacer consciente las propias creencias y los propios condicionamientos individuales y contextuales, para hacer posible una ciencia más objetiva.

⁵ M^a Isabel MATILLA, “Introducción a la Antropología Feminista”, en ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes y NAVARRO PUERTO, Mercedes (eds.), *Teología Feminista I*, Arcibel, Sevilla, 2007.

⁶ Ésta es la perspectiva que aborda Xabier PIKAZA en su *Antropología bíblica*, y la que asumen en ámbito sistemático autores como Luis F. LADARIA, *Antropología teológica*, UPCM y U. Gregoriana Editrice, Roma 1983, un manual con el que han estudiado varias generaciones de estudiantes no sólo españoles, sin incluir la perspectiva crítica de género ni pretensión alguna de inclusividad.

⁷ Así los estudios de reconstrucción de escenarios, de sociolingüística, antropología cultural antigua, historia feminista, etc. llevados a cabo por numerosas estudiosas.

⁸ En términos actuales, si se nos entiende bien, es individualista altruista.

⁹ Puede verse al respecto Erich AUERBACH, *Mimesis*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

¹⁰ En el mundo oriental han surgido figuras narrativas femeninas, como la película de dibujos animados *Mulan*, o las mujeres que protagonizan *Tigre y Dragón*, *La Casa de las dagas voladoras...* En Occidente las heroínas imitan a los varones como figuras agresivas, asesinas o en roles masculinos asumidos (policías, por ejemplo).

¹¹ El cuadro de Benozzo Gozzoli, *La danza de Salomé y la decapitación de Juan el bautista* se compone de tres escenas que resumen la historia del episodio evangélico: a un lado encontramos a Salomé bailando para el rey Herodes, al otro encontramos a un soldado a punto de decapitar a espada a Juan bautista y, en el centro, encontramos a Salomé entregando la cabeza de Juan en una bandeja a su madre.

¹² En lo que sigue, tomo como base de estos 10 puntos la segunda parte de la sugerente obra de Jonh NAVONE, y Thomas COOPER, *Tellers of the Word*, New York 1981, así como mi propio ordenamiento y síntesis desde la reflexión psicológica y teológica.

¹³ Para un buen estudio de estos conceptos, véase Paul RICOEUR, *Tiempo y narración*, I y

II, Cristiandad, Madrid 1987.

¹⁴ A este respecto me resulta evocadora esa intermitencia que se advierte en la novela y el cine con respecto a la recreación del personaje de Jesús. No se trata sólo de la interpretación que los diferentes autores realizan, sino de su mismo carácter ejemplar. La introducción a la cristología feminista, en este mismo volumen, incide en ello.

¹⁵ A propósito del ejemplo del cine y la novela con respecto a la figura de Jesús, se advierte con claridad que la interpretación que realizan de él los diferentes escritores/as y directores /as les revela a ellos mismos y define sus posturas ante el personaje.

¹⁶ De aquí la importancia que Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, en su danza hermenéutica de los textos bíblicos, otorga a la fase de la recreación.

¹⁷ Puede verse el artículo de Isabel GÓMEZ ACEBO en ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes y NAVARRO PUERTO, Mercedes (eds.), *Teología Feminista I*, 181-208.

¹⁸ Véase José Luis PINILLOS, en la introducción de Manuel ALMENDRO, *Psicología del caos*, La Llave, Vitoria, 2002, 14.

¹⁹ No deja de ser interesante que la mayoría de las producciones literarias y filmicas de ciencia ficción lleven el sello de la catástrofe, la tragedia, la destrucción, la violencia aniquiladora... Algunas obras literarias escritas por mujeres, como Marion Z. BRADLEY, *Las cadenas rotas*, Ediciones B, Barcelona 1995, y *La casa de Hardcover*, muestran alternativas más creativas y esperanzadoras, pero llama la atención que se coloquen en escenarios en cierto modo atemporales y aespaciales (si se nos permite el neologismo)..., en un mundo ajeno a la tierra. La serie de TV *Stargate*, a su vez (por poner otro ejemplo), muestra a una raza, descendiente de humanos, aunque en otro lugar de la galaxia, en donde sus protagonistas tienen no sólo poderes superiores a los humanos (que no hemos desarrollado), sino valores superiores cuyas portavoces y garantes son las mujeres (cf. *Stargate*, temporada 1, disco 2, capítulo 4: "Los Nox", de la MGM).

²⁰ Que incorpora, desde luego, el método histórico crítico y acercamientos desde otras disciplinas.

²¹ Quedan sin estudiar la dimensión histórica y contextual, más propia de una aproximación diacrónica, las discusiones filológicas, los temas que abordan la historia de las religiones comparadas y los estudios sobre los mitos. Pero he tenido en cuenta algo de todo esto. No voy a referirme a las claves más tradicionales que han guiado una determinada lectura e interpretación del relato, tales como la llamada *caída* en referencia al capítulo 3, o la del *protoevangelio* en referencia a Gn 3, 14ss, aunque con respecto a estas lecturas, desde el mismo método, tomo postura. Me he alineado en la corriente, ya de una tradición de más de 30 años, de la exégesis narratológica de la Biblia Hebraica.

²² El acercamiento feminista a la Biblia forma parte de las aproximaciones contextuales en el documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 60-63.

²³ Para profundizar en la dimensión exegética narrativa, puede verse mi libro *Barro y aliento. Exégesis y antropología narrativa de Gn 2-3*, San Pablo, Madrid 1993. Para otras cuestiones he seguido mi trabajo posterior "Sobre Eva, diosas y sabias: el buen "Género" de Génesis 2-3", en Mercedes ARRIAGA y col. (eds.) *Desde Andalucía: mujeres del Mediterráneo*, Arcibel, Sevilla 2006, 322-336.

²⁴ El salto cualitativo que comienza en este momento de la creación, tiene que ver con el mismo comienzo en que la palabra imperativa de Dios llama a la existencia a las realidades mayores e indefinidas.

La secuencia gramatical es la siguiente: imperativo + nombre sin artículo (*y^ehî 'or*, haya luz, 1,3).

En la creación del ser humano la secuencia es muy semejante, pero en lugar de imperativo el texto propone ee cohortativo, otra forma verbal:cohortativo + nombre sin artículo (*na 'a-seh 'adam*).

²⁵ *b^eselem 'elohîm bara' 'otô*.

²⁶ *zakar uneqebah bara' 'otam*, donde *zakar* tiene que ver con algo puntiagudo y *neqebah* con algo hueco.

²⁷ La existencia de dos relatos sobre la creación indica que el editor del libro del Génesis ha unido dos tradiciones textuales, no ha querido perder la riqueza de sentido de ninguna de ellas, aunque eso haya supuesto que el relato final no sea tan perfecto como si hubiera elegido una sola entre las tradiciones disponibles. También es indicio de pactos entre los grupos que adoptaban las diferentes tradiciones, a la hora de crear un texto referencial único. La unidad final contiene, por tanto, una pluralidad interna.

²⁸ El término ha sido traducido generalmente por *hombre*, entendido no como equivalente al humano genérico, sino como varón.

²⁹ Este dato converge con los estudios actuales de algunas psicoanalistas (Emilce Dio Bleichmar, Nancy Chodorow...) que observan la emergencia de la identidad de género en el hecho mismo de la relación intersubjetiva.

³⁰ En el segundo estico aparece un *kî* explicativo que pretende dar razón invirtiendo el orden de la lógica del mismo relato.

³¹ Digo rudimentos porque todavía no se puede hablar de consciencia de especie, pero la comunidad de género sí queda expresada en el juego de palabras *'is - 'issah* Para que haya consciencia clara de especie es necesario que se conciencien también los sexos como diferentes, cosa que por el momento el texto no permite deducir.

³² Lo que no obsta para que, desde fuera del relato sepamos que se ha hecho esta interpretación tanto con estos textos que ahora analizamos, como con otros de la Escritura. En este caso, además, estaríamos hablando más de lo que expresa el narrador valiéndose de su personaje, que de lo que dice este mismo personaje en la lógica interna del mismo relato que, por otro lado resultaría contradictorio puesto que, el narrador en cuanto tal, ya se ha expresado en el versículo anterior.

³³ Nuevos motivos sapienciales del relato: las relaciones entre Palabra y obediencia; las relaciones entre vida y muerte; las relaciones entre verdad y libertad, entre discurso e interpretación.

³⁴ La acción de comer es fundamental en la antropología antigua y, de otro modo, lo sigue siendo. Comer es incorporar (crear cuerpo), e incorporar es hacer propio algo externo, convertirlo en una o uno mismo. Comer del fruto del árbol del conocimiento es incorporar este rasgo como propio. Dar de comer del fruto del árbol del conocimiento es alimentar de este rasgo, además de compartirlo. No es difícil reconocer aquí el rol de las mujeres a lo largo de los siglos, bien como iniciadoras del conocimiento, bien como las madres que alimentan a los otros/as (hijos e hijas). Es curioso que en el texto ancestral y fundante el primer alimento que ofrece la mujer primigenia sea el fruto del árbol del conocimiento.

³⁵ En el ámbito sapiencial, en cambio, la reversibilidad está presente: *si haces el bien a los ojos de Dios vivirás, pero si haces el mal a los ojos de Dios morirás*.

³⁶ Es importante subrayar la bivalencia de *tôb* en sentido ético y estético (significa bueno/bello) para unirlo analépticamente al capítulo 1. De este modo la percepción del árbol

de la ciencia está focalizada desde uno de sus polos al que se opondrá, después, el episodio siguiente que enfatizará el conocer sobre el otro polo, el *ra'*, el mal con el mismo doble sentido y no sólo el ético.

³⁷ También en este caso se va personalizando e individualizando la apertura de los ojos. Cuando el narrador informa *se les abrieron los ojos y supieron que estaban desnudos* no dice cómo lo sabe cada personaje. Ahora el narrador indica que el varón lo sabe porque la mujer le ha informado (al darle de comer el conocimiento) y que ella lo sabe porque se ha atrevido a comer.

³⁸ El narrador ha utilizado el juego de palabras *astucia* y *desnudez* como indicador fonético de cierta relación (raiz *'rm*) y el lector/a deberá descubrir en qué consiste. *Desnudez* y *serpiente* (astuta) quedan, de este modo, relacionadas. El narrador no vuelve a utilizar el verbo *avergonzarse*, pero propone al lector unas conductas que le ayudan a interpretar esa vergüenza: confeccionan cinturones. El término *cinturón* está relacionado con *cintura*, *lomos...* en relación indirecta con el sexo y la procreación.

³⁹ Es significativo que Dios no pregunte por qué se oculta, por qué se avergüenza, ni siquiera por qué ha comido del árbol, sino sólo quién te ha informado de que estás desnudo, haciendo hincapié en el conocimiento adquirido mediante la información. A menudo nuestras preguntas están sobrecargadas de connotaciones éticas, de forma que nos cuesta entrar en otras dimensiones del texto que le son previas y más importantes. Conviene insistir en la secuencia de las preguntas y sus diferencias: Dios pregunta al *'adam* por una persona o ser *¿quién...?* Le hace consciente de que se lo debe a la mujer. La respuesta del *'adam* es clara. Y a la mujer le pregunta por la razón *¿por qué...?*. Su respuesta también es clara: el diálogo con la serpiente que ella interpreta como un engaño.

⁴⁰ Para la discusión sobre si se trata de uno o dos árboles, Claus WESTERMANN, *Genesis 1-11. A Commentary*, Minneapolis 1990, 211-214 y también Mercedes NAVARRO, *Barro y aliento*, San Pablo, Madrid, 1993, 67-71.

⁴¹ Cf. *Barro y aliento*, 179 y Claus WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 239 aunque con un sentido diferente. Una razón que no voy a desarrollar es que YHWH Elohím es sustituido por la serpiente, que leído en un trasfondo de deidades en las que ésta ocupaba un lugar importante, muestra una fina ironía del narrador. La deja sola y engaña a los humanos en los orígenes de la vida. De este modo Yhwh Elohím tiene el motivo para devolverla a su lugar, la tierra, el espacio de los animales, criaturas de Dios e inferiores a los humanos. Arrastrarse por el suelo y comer polvo enfatiza la humillación. Ser pisada por la descendencia no de los dioses, sino de la mujer, de los humanos, es quedar reducida y colocada en su propio lugar. Sobre este tipo de sustituciones se puede aducir algún ejemplo más en la Biblia, que implica un trasfondo semejante. Es el caso de Jue 4 en que Débora (que en el poema de Jue 5 aparece como guerrera) no acompaña a Baraq en la batalla, sino que es sustituido por Yhwh, el verdadero Dios guerrero que da la victoria a Israel sobre sus enemigos. Débora, como indican algunos datos del relato, está dibujada sobre el fondo de la figura de Anat, la diosa guerrera. Con ello, a la vez que se recupera una tradición del trasfondo cultural cananeo, se desmitifica a la diosa y se da a Yhwh su lugar en Israel (Dios único).

⁴² La teoría de las fuentes del Pentateuco (Teoría documental) explica la diferencia en los nombres atribuyendo el relato de Gen 1 a la fuente sacerdotal (P) y el de Gen 2-3 a la fuente yahvista (J), aunque en las últimas décadas se ha puesto bastante en entredicho. En el nivel narrativo, sin embargo, aceptando que el editor es P, esta explicación no resulta suficiente. La unidad del relato de Gen 2-3 pide razones narrativas que expliquen la diferencia

del nombre. Y, mejor aún, pide una explicación que tenga en cuenta el macrotexto.

⁴³ Sobre la discusión sobre los significados del nombre de YHWH, puede verse el clásico trabajo de Roland DE VAUX, *Historia antigua de Israel*, Cristiandad, Madrid 1979.

⁴⁴ Tanto Gn 1,26-28, como Gn 3,5 hacen uso del código lingüístico hebreo. Elohîm es forma plural con sentido singular. Esto permite al narrador jugar con los términos, relacionando *Elohîm* con los pronombres personales en plural. Mientras estos conservan su sentido plural, el singular de aquel permanece.

⁴⁵ Los términos y los motivos de *vida* en este relato son numerosos y sugerentes. Forman, en efecto, un campo semántico rico y simbólico: aliento, agua, árbol, fruto, comer, jardín, parto, mujer, madre...

⁴⁶ Pertenece a la antropología patriarcal considerar a las mujeres cercanas tanto a la vida como a la muerte.

⁴⁷ Para poder entender esta polarización del relato en lo negativo, conflictivo, doloroso y finito, no debemos desligar esta escena del episodio precedente, polarizado en lo opuesto, (positivo, sin conflicto, agradable y de apariencia infinita). Comer del árbol tiene doble consecuencia, el placer estético, cognitivo, de deseo, y los conflictos y problemas de las consecuencias. El ser humano, la mujer en primer término, realizaba la autonomía por propia iniciativa, en primera persona del singular. La resistencia a admitir las limitaciones explica que sea Dios mismo quien se las deba señalar. Comiendo del árbol los humanos han accedido al conocer bien y mal. En 3,1-7 conocieron un polo de la realidad, el bien, ahora van a conocer el otro polo, el mal. Los problemas que se han derivado del texto en perjuicio de las mujeres también tienen que ver con las asociaciones entre la consecución del deseo (de conocer, sexual, etc.) y sus consecuencias conflictivas, negativas y dolorosas. El relato es más rico y complejo y esta interpretación, que tanto daño ha hecho a los humanos y a las mujeres especialmente, olvida las relaciones entre la obra de la creación en Gn 1 por parte de Yhwh y su placer o complacencia, consecuencia de la realización de sus deseos. Los humanos también son semejantes a Elohîm en la relación creación-placer. En realidad el relato muestra la complejidad de la realidad. El bien y todo lo que evoca, tiene también sus riesgos, su mal, cara oscura. Es, sin más, el producto de la observación de la experiencia. Y toda vida, así como la experiencia de vivir (con muerte) es conflictiva, porque es compleja.

⁴⁸ Sobre la interpretación de la última parte de la sentencia, (3,16b) adopté los resultados del estudio de J.J. SCHMITT, "Like Eve, Like Adam: *mšl* in Gen 3,16", *Bib* 72 (1991) 1-22. El autor parte del estudio del contexto de este relato para ver si es adecuado traducir el verbo *mšl* por *dominar*; es decir, pretende dilucidar si su sentido jerárquico es adecuado o no. Concluye que no hay elementos en el relato que lleven a introducir un vocabulario de mandato, dominio o sujeción entre los dos humanos. El hecho, por ejemplo, de nombrar a los animales, es más un acto de reconocimiento que un acto de dominio. El verbo *mšl* tiene diferentes significados y es el contexto el que puede decidir su sentido. El autor muestra que el verbo tiene tres posibles significados: a) *ejercer dominio* sobre, significado que adopta la generalidad de las traducciones, incluidas la de los LXX y la Peshita y expresan ya ideología, b) *burlarse de* que no conviene al contexto y, por último, c) *ser igual a, ser como*, que es la más adecuada al contexto de Gen 3. El significado de *mšl* como *ser como, ser igual a* aparece en nifal, hifil e hitpael; en el significado de *usar como proverbio, hablar en parábola* se utiliza en qal y en piel, y el sentido de *dominar, tener dominio sobre*, aparece en qal y en hifil. Estos son los usos que aparecen representados en Fenicia y en el hebreo moderno, cf. SCHMITT, o.c. 8. El sentido de *dominar* aparece en contextos políticos y de

mandato real. En Gn 3,16 no existe un contexto que permita este uso (id. o.c. 12). Y en cambio el significado *ser igual a ser semejante a*, es el más adecuado al contexto en el que nos movemos.

⁴⁹ Cf. Jean Dominic CROSSAN, “Felix Culpa and Foenix Culprit. Comments of “Direct and Third Person Discourse in the Narrative of the Fall” by Hugh C. White”, *Sem* 18 (1980) 107-111, en especial 110.

⁵⁰ Cf. Luis ALONSO SCHÖKEL, “Motivos sapienciales y de alianza en n 2-3” en Id. *Hermenéutica de la Palabra III*, Ega-Mensajero, 1991, 17-36.

⁵¹ Así, G. BORGONOVO, “La *donna* di Gen 3 e le *donne* di Gen 6,1-4. Il ruolo del femmineo nell’eziologia metastorica”, *RSB* 1-2 (1994) 71-99, encuentra un contexto eminentemente apologético, una confrontación entre dos o más visiones religiosas (la baálica y la yahvista) que podrían expresarse mediante estas preguntas: ¿cual es el camino de la sabiduría que lleva a la vida?, ¿qué Dios asegura la vida y la fecundidad, el futuro y la posesión de la tierra?. El autor cree que este texto no hubiera podido ser redactado sin el problema de la confrontación religiosa que se desarrollaba en Canaán en los ss. IX-VII a.C., sin la constelación simbólica instituida por Oseas sobre la base de los cultos baálicos y sin la predicación del Deuteronomio. Cree que por eso se explica que no hayan sido tenidos en cuenta por los profetas de los ss. VIII-VII a.C. y si en cambio por libros como Ben Sira (90-92). Al identificarse Israel (como esposa infiel) con una mujer, sigue diciendo el autor, se explica que sea ella la que primero transgrede la prohibición divina, aunque, en seguida el narrador cambia el registro simbólico e introduce a Adán, de forma que sea la pareja humana la transgresora. Como lo explica, igualmente, que en la religión cananea baálica la fecundidad tenga un rol importante y las mujeres desempeñen un protagonismo en los cultos, a diferencia de Israel.

A mi modo de ver el autor fuerza la explicación en algunos puntos y, en particular, en la lectura conclusiva, pero se coloca en la perspectiva de quienes creen ver en el relato un trasfondo de polémica idolátrica con puntos comunes a la tradición profética de Israel.

⁵² Cf Luigi CAGNI, “Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro tradizione interpretativa: considerazione sui dati della tradizione sumerica e babilonese-assirica”, *RSB*, 1-2 (1994) 13- Istar, no debe olvidarse, es una divinidad femenina ambigua, entre otros aspectos, en su relación con Tammuz que es a la vez hijo y amante. Aunque existen profundas diferencias con la figura de la mujer de Gen 2-3, algunos elementos pueden estar de fondo. La *Eva* de 3,20, en boca del mismo varón, es considerada mujer suya y madre: porque la frase: *es madre de todos los vivientes* no le excluye, sino todo lo contrario.

⁵³ Véase Richard CLARK KROEGER and Catherine CLARK KROEGER, *I Suffer Not a Woman. Rethinking 1Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence*, Grand Rapids, Michigan 1992, 153 que, citando a Speiser asegura que es el nombre semita de Eva el que tomó la lengua hurrita y no al revés.

⁵⁴ Bajo el ímpetu y entusiasmo de esta reina, la nueva deidad fue asimilada con la gran diosa solar Arinna, diosa mayor en el pateón hitita. Cf ANET 393 y 398.

⁵⁵ ANET 89; 205.

⁵⁶ Richard CLARK KROEGER y Catherine CLARK KROEGER, *I Suffer*, 156.

⁵⁷ APULEYO, *Metamorfosis*, 11,3.4.

⁵⁸ Es lo que indica, por ejemplo, el proceso por el que se fue negativizando la figura de Eva en una línea de la literatura judía tardía y en los primeros siglos del cristianismo, incluyen-

do a Pablo. Junto a un judaísmo que veía e interpretaba a Eva como la primera de las madres de Israel (cf Tg Gen 3,1), existen comentarios a Gen 2,22 que hablan de la belleza de Eva como factor de seducción que condujo a la serpiente a hacerla suya y planear el asesinato de Adán (R 18,6 a 2,25 y 3,1), cuyo eco se remonta hasta Ireneo en el s.II (*Adversus Haereses* I, 30,7) y pasa a ser considerada tentadora, seductora e introductora del mal en el mundo. A este respecto puede consultarse Aristide SERRA, “Valenze creative e distruttive della figura di Eva nel giudaismo antico”, *RSB*, 1-2 179-199 y Romano PENNA, “Il discorso paolino sulle origini umane alla luce di Gen 1-3 e le sue funzioni semantiche”, id. 233-239.

⁵⁹ Este motivo se ha conservado en gran parte de la tradición pictórica cristiana occidental al representar la escena de Gen 3,1-7. Resulta curioso que, aun cuando no se menciona el lugar en el que tiene lugar el diálogo entre la serpiente y la mujer, ni quede explicitada relación alguna entre el lugar de la serpiente y el del árbol, haya quedado en la cultura una escena paradigmática: un árbol frondoso, lleno de frutos, la serpiente enroscada en su tronco con su cabeza orientada hacia la mujer que permanece en pie con una manzana a punto de ser mordida o con la huella de un mordisco.

⁶⁰ Lowell K. HANDY, “Serpent” en *ABD* vol 5, 1113-1117.

⁶¹ Ligada a la sabiduría en contexto egipcio aparecen Thermuthis-Remenutet y Ma’at, representada a veces como una cobra, la misma que lucían las coronas de los faraones.

⁶² WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 238-239, disiente de autores que, como VRIEZEN, ven dicho trasfondo en Gen 3. Cree que el texto difiere notablemente al representarla como criatura de Dios, salida de sus manos. Según él, en el texto juega un papel relacionado con la persona y descrito como un acontecimiento personal. El rol de la serpiente estaría limitado a la iniciación de la tentación. Se muestra de acuerdo con Von RAD en que la introducción de este personaje es incidental y el autor no está preocupado por el personaje de la serpiente, sino por lo que dice. Para Westermann este episodio muestra que no es posible conocer el origen del mal, que permanece en un completo misterio. A mi modo de ver Westermann simplifica la cuestión y no da razón de los motivos por los que el narrador, teniendo en su cultura otras posibilidades para la figura tentadora, elige precisamente la de una serpiente y no otro animal, símbolo o figura.

⁶³ Se ha especulado con la posibilidad de que *Nehustan*, el nombre que se le da a esta serpiente de bronce en el templo de Jerusalén, fuera una divinidad del culto jebusita de Jerusalén, que David retuvo después de haber tomado la ciudad. Pero no resulta fácil relacionarla con el episodio del libro de los Números.

⁶⁴ Véase Luis ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Valencia 1991, ad voc.

⁶⁵ Sin olvidar que la imagen antropomórfica de la divinidad ya utiliza el *tacto* al trabajar el polvo del suelo y formar al ser humano.

⁶⁶ Tal vez sería mejor hablar de *significancia* que no de significación, como dice José Luis Pinillos.

⁶⁷ Que, como dice algún fenomenólogo, tiene la misma estructura física necesaria para decir *tú*.

⁶⁸ Esta distancia fronteriza evoca lo que el psicólogo Donald W. Winnicot llama *espacio transicional*.

⁶⁹ Para lo que sigue a nivel de semántica del término sigo fundamentalmente a Hans W. WOLF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975, 25-44; también tengo en cuenta a Luis ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico...*, o.c. ad voc.

⁷⁰ Digo no sólo tener, sino *ser* palabra porque la misma expresión *nephes hayyah* muestra la

totalidad de lo conseguido por Dios. Que todo ello esté aún sin realizar no impide significar ya de forma proleptica todo lo que básicamente está llamado a ser este ser humano.

⁷¹ Los cuatro episodios son a) Gen 2,4b-6, b) Gen 2,7-25; c) Gen 3, 1-7; d) Gen 3,8-24.

⁷² Al ser humano corresponde tanto la pasividad como la actividad, que han de verse en un todo conjunto y no como meras oposiciones (jerarquizadas, además, y asignadas, polaramente, a cada uno de los géneros)

INTRODUCCIÓN A LA CRISTOLOGÍA FEMINISTA

*M^a Pilar de Miguel Fernández
Bilbao (IDTP)*

FEminista

Introducción

Hace unos años leía en un periódico español que el responsable de un teatro de New Jersey (USA) había designado a un actor negro para el papel de Jesús. La controversia que provocó fue de tal calibre que hubo de intervenir el obispo de Nueva York. Pero la cosa no acaba ahí; lo interesante del caso es que debido a las dos funciones diarias de la obra, el otro actor que comparte el papel de Cristo es blanco. Esto hace que la afrenta sea más evidente cuando algunas personas piden cambiar su entrada para la representación del “otro Jesús”. Apostilla el periodista: “inmigrantes alemanes - rubios y pálidos, claro está- empezaron a representarla en New Jersey hace 82 años. Con lo que ha llovido desde entonces, el antiguo barrio germano es ahora una mezcla racial de predominio latino”¹.

Controversia de mayor envergadura, si cabe, fue la despertada por una obra de arte de Margaret Argyle (Manchester). Tiene por costumbre crear una obra cada Cuaresma que le ayude a reflexionar hasta el tiempo de Pascua. En 1993 quedó terriblemente impresionada por la ola de violaciones de mujeres bosnias que estaba teniendo lugar. Al mismo tiempo que oía de parte de sus amistades agnósticas la pregunta por su Dios en semejantes atrocidades. Movida por la indignación, sus manos empezaron a actuar y salió una pieza a la que llamó *Crista bosnia*. Es una imagen de mujer-que da la impresión de pender de una cruz- dentro de una vulva. Cuenta que fue una experiencia muy dolorosa para ella encontrarse con esto. La polémica y los malentendidos que todo ello trajo consigo fuera y dentro de las iglesias es sumamente revelador².

Basten por ahora estos dos ejemplos cotidianos para situar el estado de la cuestión de la pregunta por Jesús el Cristo y la dificultad de la respuesta. Se da el caso que en unas sociedades, al menos las occidentales, tan secularizadas están apareciendo en los últimos años invitaciones, respuestas, provocaciones permanentemente. No puedo entrar a detallar el número de películas, novelas, etc. que han trascendido en los tiempos recientes sobre el tema³. Solamente destaco que este mismo otoño se ha estrenado en Madrid una nueva versión del musical *Jesucristo Superstar*. Es sumamente interesante escuchar, en las campañas de promoción televisiva, a sus actores y

director, las explicaciones sobre la actualidad del mismo. En concreto, el director parte de la base de que si hoy día alguien con las características de Jesús se mezclara entre nosotros, acabaría igual que hace 2000 años.

Personalmente creo que responde a una búsqueda seria de valores que se intuyen y que estas sociedades hace tiempo parecen no percibirlos en las iglesias institucionales, a las que sienten alejadas de sus vida e intereses y sus discursos un tanto obsoletos, cuyas formulaciones aparecen distantes de las angustias y de las preguntas cruciales de hoy.

Resulta reveladora en este sentido la reflexión de Umberto Eco al Cardenal Martini: “Admita que aunque Cristo no fuera más que el sujeto de una gran leyenda, el hecho de que esta leyenda haya podido ser imaginada y querida por estos bípedos sin plumas que sólo saben que nada saben, sería tan milagrosamente misterioso como el hecho de que el hijo de un Dios real fuera verdaderamente encarnado. Este misterio no cesaría de turbar y hacer mejor el corazón de quien no cree”²⁴

1. Importancia de la Cristología

Por otro lado, no está de más que caigamos en la cuenta que la polémica sobre Jesús el Cristo no es de hoy, que le persiguió ya en vida. Para unos era un profeta (Lc 7,16), para otros un comilón y un borracho (Lc 7,34); para unos endemoniado (Mt 12,24), para otros hijo de David (Mt 12,23); para unos un impostor (Mt 27,63), para otros el Mesías; para unos un destructor de la ley santa de Dios (Jn 9,16).⁵

Jeroslav Pelikan recoge como ha venido siendo a través de los siglos: Rabino en el siglo I, Rey de Reyes en el IV, hombre universal en el Renacimiento, libertador en los siglos XIX y XX. El hecho de que en un determinado siglo predomine una imagen o símbolo o metáfora de Jesús es un síntoma cierto de la imaginación activa de la Iglesia, del modo en que trata de discernir los signos de los tiempos, a fin de dar una respuesta siempre nueva, más de acuerdo con la contemporaneidad.

Cada persona, grupo y generación no está exenta de verse confrontada con la pregunta honda, necesitada de respuesta: ¿Y tú, y vosotras y vosotros quién decís que soy?

La cristología es uno de los campos de la teología donde se han producido avances más significativos en los últimos años. Ello ha sucedido, no sólo en el terreno teológico, sino que ha habido importantes repercusiones en la orientación general del cristianismo, en sus relaciones con otras religiones, en el modo de vivir la fe los cristianos y cristianas, en su presencia

en la sociedad y en su organización y orientación de la Iglesia.

La distancia entre algunas concepciones antes del Concilio Vaticano II y después no es sólo cronológica. Hay que hablar también de los avances de la exégesis neotestamentaria, la aplicación de las ciencias históricas, sociológicas y antropológicas al estudio del cristianismo primitivo y en un clima de diálogo intercultural, interdisciplinar e interreligioso. Todo ello ha obligado a un replanteamiento y a una reformulación de los grandes temas en torno a la figura de Jesús de Nazaret y a su significación para el presente y el futuro.

La principal diferencia entre aquellos estudios y los actuales sobre Jesús de Nazaret radica en el horizonte en que se mueven unos y otros. Aquél operaba en el plano conceptual de la filosofía griega; sus principales categorías eran: naturaleza, persona, sustancia, accidente, esencia, subsistencia, unión hipostática, comunicación idiomática, satisfacción vicaria, etc.

Los estudios postconciliares se sitúan en el horizonte de la cultura moderna, crítica de la religión y en el contexto de la civilización de la pobreza, cada vez más extendida, desmitificadora del Cristo espiritualista y ahistórico.

El acento se pone en la humanidad, afirmarán algunos autores⁶, en las actitudes y en las prácticas significativas y liberadoras de Jesús como mediaciones históricas de la salvación. Y es ahí donde se intenta descubrir la manifestación plena de Dios.

Hay una primacía de lo antropológico sobre lo eclesiológico, de lo utópico sobre lo fáctico, de la dimensión crítica sobre la perspectiva dogmática, de lo social y comunitario sobre lo individualista, de lo histórico sobre lo mítico, del método inductivo sobre el deductivo, de la práctica de Jesús sobre las definiciones metafísicas en torno a su esencia, del significado liberador de los milagros sobre su verificación empírico-biológica, de las dimensiones público-liberadoras sobre la privada-espiritualista, de lo ecuménico sobre lo confesional, de la vertiente ética sobre la orientación metafísica, de la praxis de Jesús de Nazaret sobre la ortodoxia cristológica, del seguimiento del Jesús histórico sobre la imitación de Cristo.

Una cristología que quiera ser históricamente significativa hoy y en el futuro debe estar atenta a los actuales condicionamientos culturales, religiosos, ecológicos, sociales y de género. En otras palabras, si se quiere que la persona y la vida de Jesús de Nazaret, su mensaje y su práctica constituyan una oferta de sentido creíble para nuestro tiempo, abran caminos de esperanza y sean portadores de liberación, la cristología debe ubicarse en los nuevos escenarios. Aquellos más relevantes: del nuevo clima cultural,

el diálogo inter-religioso, la aportación feminista, la nueva conciencia ecologista, el horizonte ético y la nueva investigación histórica sobre Jesús.

2. Cristología y Cristología feminista

Comencemos por una historia cotidiana⁷: Había una mujer que mientras estudiaba teología y se hacía este tipo de preguntas, se le animó a leer un libro de un teólogo católico. El pasaje siguiente le impactó:

“Creer que Dios es padre es tomar conciencia de que uno mismo no es un extraño, no es un marginal o una persona alienada, sino un hijo que le pertenece, una persona con un destino maravilloso que comparte con toda la comunidad. Creer que Dios es Padre significa que debemos ser capaces de decir un “nosotros” respecto a todos los hombres”

Cuenta que cerró el libro y que pensó que estaba segura de que el autor no lo admitiría nunca, pero lo que hacía era escribir a los hombres-varones sobre la experiencia masculina de Dios.

Ella reescribió el pasaje y quedó así:

“En mi experiencia de mujer... Creer que Dios sólo es padre es tomar conciencia de que soy una extraña, una marginal, una persona alienada, una hija que no le pertenece, que no tiene el maravilloso destino ofrecido a los hijos del padre. Creer que Dios es sólo Padre dice que “yo soy la otra” en relación a todos los hombres y en relación a lo divino”.

El uso de la imagería exclusivamente masculina convence a las mujeres de que ellas son deficientes, inferiores y nunca suficientemente buenas. Ya sabemos o intuimos lo que todo esto significa en la práctica. No me resisto a exponer un par de ejemplos de la experiencia de algunas mujeres al respecto:

“los sacerdotes eran hombres y eran atendidos por mujeres. Las monjas enseñaban en la escuela, pero el sacerdote acudía cuando ocurría algo realmente importante. No pude ser monaguillo porque era chica. Si Dios es hombre, yo soy distinta de Dios, limitada y de segunda clase”.

“Según mi padre, la religión estaba asociada con la credibilidad y la debilidad, en otras palabras con las chicas y las mujeres. Sentía tanta vergüenza de ser mujer que durante años me he resistido a identificarme con mi lado femenino y con el lado femenino de la vida. Me alejé de lo femenino para

agradar a papá. El era muy crítico y aunque lo intenté, nunca fui capaz de agradecerle del todo”.

Esto es sólo un ejemplo, eso sí, muy significativo, de cómo las imágenes y palabras del Dios masculino limitan los sueños, las posibilidades y expresiones de los dones más propios de las mujeres y, en última instancia, de todos. El sistema patriarcal es nefasto para todos y todas.

Andrés Torres Queiruga traza, al pensar en un planteamiento cristológico actual, algunos logros de los últimos tiempos y algunas cuestiones pendientes, destaca, al igual que hacemos aquí, un principio decisivo: la significación humana de los enunciados cristológicos. Uno de ellos será que “No la <la letra>” de la Escritura, sino la “experiencia” que en ella se anuncia; no los “enunciados” cristológicos como tales, por lo demás plurales y no fácilmente compatibles entre sí, sino la “cosa” misma a la que apuntan; no el contexto más o menos “mitológico”, en todo caso, no ya el nuestro, sino el “significado” permanente que debe ser expresado en el nuestro.

Conviene distinguir, pues, lo accesorio de lo fundamental cuidadosamente y hacerse muy conscientes de la diferencia hermenéutica y entre la “experiencia” de fondo y los intentos de “interpretación “conceptual” no puede haber separación limpia, aunque⁹ tampoco son idénticos. Conviene no reducirlo todo a lo conceptual. Muchas veces el énfasis ha de hacerse recaer en lo confesante, lo expresivo, lo pragmático. En concreto, lo soteriológico ha de seguir primando sobre los más especulativamente cristológico, conscientes de que sólo de la experiencia viva y hecha propia, esto es, orada, practicada, vivenciada, irán naciendo los conceptos que, siempre inadecuados, logren de alguna manera expresarla de nuevo. Además, lo profundo necesita siempre tiempo para madurar y es posible que lo que hoy extraña pueda mañana aparecer como evidente.

2.1. Irrupción de la categoría de género

En los años 90 comienza el diálogo con otras áreas, antropología (Gayle Rubin), historia (Joan Scott) y psicoanálisis (Carol Gilligan y Nancy Chodorow). Sitúan a las mujeres en el sistema patriarcal y estudian la cuestión sobre naturaleza y cultura. Demuestran que el tema de la mujer se construye de modo contextual e histórico. Las analistas elaboran una nueva categoría, la categoría de género; que no es sinónimo de sexo, sino de “sexo definido socialmente”.¹⁰

La incorporación de la categoría de género, como mediación analítica para la teología hecha por mujeres, nos hizo comprender que las luchas

feministas se dan en un contexto sociopolítico económico marcado por el sexismo, clasismo, imperialismo y racismo.

Ya no estamos en la fase de hacer de las mujeres víctimas y culpar a los hombres. Nos referimos a hombres y a mujeres en sus relaciones, como categorías sociales, independientemente de su buena o mala voluntad.

Por eso, la categoría de género, entendida como categoría de análisis, es un instrumento. Es una clave hermenéutica que nos permite superar el patriarcado y explicar las relaciones entre mujeres y hombres, hombres y hombres, mujeres y mujeres, pues nos permite relacionar sexo, clase y raza.

Con la irrupción de los estudios de género, de la reflexión hecha por mujeres, se llegó en muchos casos a desechar el cristianismo por su carácter irremediamente patriarcal y androcéntrico como lugar adecuado para el desarrollo de la vida total y plena de las mujeres. Emergieron así corrientes de espiritualidad postcristianas.

La experiencia de otras se negaba a capitular a pesar de compartir muchos de los análisis. La razón básica, entre otras, es que su experiencia cristiana era, a pesar de todo y en medio de grandes dificultades, liberadora y posibilitadora de plenitud de vida. Esta experiencia ha de ser repensada y ofrecida, no vale de cualquier manera hoy y aquí para las mujeres. Es preciso dar razón (razonable-viable) de nuestra esperanza (1 Pe 3,15).

La producción teológica surgida de este diálogo es enorme y hace que las cuestiones cruciales para la significatividad de Jesús el Cristo hoy, no puedan obviar las experiencias de las mujeres en general y la clave de género.

2.2. La experiencia de las mujeres

Tomar en serio la experiencia de las mujeres como clave interpretativa y caer en la cuenta de que toda creencia es una construcción situada en el tiempo y en un espacio e impregnada por ello, es de una enorme importancia. En primer lugar, porque nos da pistas de análisis de algunos elementos y, en segundo, porque nos abre un camino de futuro investigativo en esa dirección.

Se ha dicho con frecuencia que la teología y la teoría de la interpretación feminista se basan en la experiencia de las mujeres como fuente de conocimiento y parece que no queda claro lo que esto significa. Dice Rosemary R. Ruether que

“generalmente la teología tradicional da por sentado que cualquier experiencia, y por supuesto la experiencia de las mujeres, es simplemente

una fuente de ideas subjetivas, ligada a una cultura, y no se la puede comparar con la objetividad de la Escritura, que revela la Palabra de Dios, independientemente (contra y por encima) de la subjetividad y de los impulsos pecaminosos de la experiencia humana”¹¹.

Una respuesta de este tipo, además de considerar insignificantes a las mujeres, interpreta mal el papel de la experiencia humana en la Escritura y en la tradición teológica. La experiencia humana es el punto de partida y el punto de llegada del círculo de la interpretación¹².

La cristología feminista es un intento de responder a la significatividad de lo de Jesús desde la perspectiva de si es buena noticia o al menos algún tipo de noticia para las mujeres. Es un esfuerzo legítimo y específico que nace en el seno de la teología y de ella se nutre también: La escriturista Sandra M^a Schneiders dirá que a la *pregunta “¿quién decís que soy yo?” han respondido los cristianos de todos los tiempos y de todas las culturas con una profesión de fe que se apoya a la vez en la tradición viva de la iglesia y en su propia imaginación religiosa. Este esfuerzo de construcción imaginativa es parte de la tradición cristológica de todos los tiempos*¹³.

Ya en el siglo I asistimos a las diferentes cristologías de Marcos o de Juan o a la de Q diferente de Mateo o Lucas. Así, lo vemos también en las “profundas alteraciones paradigmáticas¹⁴” a que venimos asistiendo en la cristología de los últimos años. Ejemplos son el paso de un Cristo “con dos naturalezas” a un Cristo “sin dualidad” (Schoonenberg), de una cristología “desde arriba” a una cristología “desde abajo” (Küng, Anne E. Carr), de una cristología “ontológica” a una cristología “funcional” (Sobrino), de una cristología entendida como un tratado autónomo de la teología dogmática a una cristología interconexa con la creación (Rahner), con la Trinidad (H. von Balthasar) o con la política (Metz, E.Schüssler F.). Además de una serie de teologías “locales” que toman en serio la cultura y el cambio cultural, lo que ha llevado a la adopción de nuevos modelos de teología contextual y, por consiguiente, a nuevas interpretaciones de la figura de Cristo.

Los enfoques de las distintas autoras son, por tanto, plurales e imbuidos y coloreados de toda esta discusión y actualidad cristológica.

Se constata una evolución desde los comienzos hasta este momento. No obstante, a pesar de lo específico de cada una, creo que existen algunos elementos comunes o presupuestos que quiero destacar primeramente. Seleccionaré algunas de las discusiones que parecen sobresalir en el panorama actual.

3. Algunos presupuestos

3.1. *Contenido y perspectiva de la cristología feminista*

En la Cristología se tematiza y se reelabora la identificación y confesión de Jesús como el portador de la salvación definitiva y decisiva de Dios para la humanidad y la historia. Es una reflexión creyente sobre el significado del hecho histórico de Jesús de Nazaret, para hacer explícito todo el significado que encierra este acontecimiento.

Entre los tratados de la teología que buscan repensarse a partir de la perspectiva de las mujeres, es quizá uno de los más importantes y, por ello, de los más polémicos.

Por un lado, Jesucristo es el centro de la fe y de la teología cristianas, la posibilidad de acceso de la persona humana a la salvación ofrecida por el Dios vivo y, por tanto, a la vida en plenitud.

Por otro, el hecho histórico-teológico de que Dios se haya encarnado en la persona de un varón de Palestina hace 2000 años, es decir, la masculinidad de Jesús, no está exento de problemas para las mujeres de hoy¹⁵. El tipo de interrogantes que se cuestionan tienen que ver con la interpretación del concepto de “naturaleza” según las ciencias biológicas y antropológicas al uso, por ejemplo. Y vamos entreviendo que la dificultad se desplaza del hecho de la masculinidad de Jesús a la elaboración teológica que de este dato se hace, y el uso que se le da en la práctica eclesial, proveniente de una mentalidad androcéntrica¹⁶ y patriarcal¹⁷.

3.2. *La masculinidad de Jesús o su interpretación distorsionada*

Hasta Calcedonia, y tras muchos devaneos, el problema cristológico por excelencia fue la plena humanidad de Jesucristo; una humanidad en la que, en principio, parece incluirse también a las mujeres.

Pero muchas veces esta asunción se hace problemática, sobre todo cuando al hilo de otros desarrollos teológicos, como el del ministerio ordenado de las mujeres, se habla de la “naturaleza especial” de la mujer. Sin embargo, en estos desarrollos se hacen afirmaciones que van más allá del tema del ministerio o de la eclesiología, y se adentran en la cristología y en la soteriología, llegando a plantear un grave problema a las mujeres, pues la masculinidad de Jesús, se interpreta como un rasgo esencial de su función e identidad crística, es decir, de su significatividad para toda la humanidad.

Esta distorsión en la valoración de la masculinidad de Jesucristo conlleva unas implicaciones que normalmente no se ponen de manifiesto.

Tres modos de interpretación teológica distorsionados¹⁸ por la sobrevaloración de la masculinidad de Jesús.

3.2.1. Jesús como revelación de Dios

Desde esa sobrevaloración, el símbolo Cristo estaría indicando la masculinidad como característica esencial del ser divino.

3.2.2. Jesús como encarnación del Verbo

El subrayar el sexo masculino en esa encarnación, hace que los varones, gracias a su semejanza corporal natural tengan la posibilidad de una identificación más estrecha con Cristo que las mujeres. Quienes piensan así no aceptan, ni siquiera pueden imaginárselo, que la Palabra pudiera haber tomado carne femenina; a pesar de Gn 1,27 donde se dice que son creadas a imagen y semejanza de Dios, y de la teología del Bautismo según la cual todo bautizado es incorporado a Cristo.

3.2.3. Jesús como salvador

Desde esta mentalidad esencialmente dualista que separa la humanidad en masculina y femenina, la masculinidad de Jesús pone en peligro la salvación de las mujeres, porque para el cristianismo Dios salva desde dentro, entrando en la naturaleza humana y asumiéndola: “lo que no se asume, no se salva”, dice el viejo adagio patristico. Si el “se hizo hombre” del Credo se entiendo como un “se hizo varón”, haciendo de la masculinidad algo esencial para la identidad y la función crística de Jesús, las mujeres no entrarían en esa salvación, al menos no de modo tan perfecto como los varones. A pesar de que el cristianismo cree que Dios quiere salvar a toda la humanidad.

La teóloga pionera Rosemary R. Ruether pensando en este problema, hace algunos años, y desde la experiencia de abandono de las Iglesias de muchas mujeres, la inconsciencia de muchas todavía, como afectada y crítica formuló una pregunta metodológica que abarca este asunto: *¿Puede un salvador masculino salvar, ser significativo, para las mujeres?*, aludiendo al fallo de los planteamientos habituales: la sobrevaloración de la masculinidad de Jesús, tal y como se hace en muchas elaboraciones teológicas habituales

y en la práctica eclesial derivada de las mismas. Desde ellas, después de lo que hemos visto, habrá que responder con toda coherencia que no¹⁹.

3.3. Limitaciones bíblicas-biológicas-antropológicas-filosóficas y teológicas de la distorsión

La Cristología trata de articular lo que en Jesús constituye lo definitivo, lo salvífico, la revelación de Dios. Para hacer Cristología hay que tener en cuenta las raíces bíblicas del acontecimiento Jesucristo (a fin de buscar la verificación de lo que, en este evento, pertenece a la esencia misma de la Revelación divina y lo que es dado culturalmente -o ideológicamente- y que se impone a lo largo de la historia, a veces, tal vez, anacrónica e inadecuadamente).

Debemos tener en cuenta, por tanto, los testimonios evangélicos y la tradición que ha ido creando símbolos cristológicos que expresan el significado de Cristo en las diferentes experiencias; se ha de contar, asimismo, con los nuevos conocimientos de las ciencias humanas, donde se encuadra la antropología (que ciertamente ha superado el concepto biológico de Aristóteles que, a su vez, fundamenta la antropología-teológica de Aquino); así como la experiencia y sensibilidad contemporáneas.

La Cristología que se hace desde la óptica de las mujeres, relee desde la hermenéutica bíblica feminista²⁰ los testimonios neotestamentarios²¹ y revisa críticamente los símbolos teológicos usados para hablar de Jesús como el Cristo, sabiendo que los símbolos son ambiguos, nunca exhaustivos, y con posibilidad de ser utilizados en contra de las mujeres.

Es evidente que, a menos que se fuercen mucho, los relatos evangélicos no pueden ser utilizados para legitimar el dominio patriarcal; de hecho, en las cartas pastorales y el proceso de silenciamiento de las mujeres, jamás se recurre a ninguna palabra de Jesús. En su estilo de vida y predicación fue todo lo opuesto a un modelo de prepotencia y sobrevaloración de lo masculino. Su reto al predominio patriarcal que no sólo se ejercía sobre las mujeres, sino respecto a otros hombres marginados por diferentes motivos, le supuso la condena y la muerte. Pero Dios, al resucitarlo, reivindicó su persona y su vida, dijo un sí a su opción, a sus actitudes.

Las concepciones antropológicas y la cristología están interrelacionadas con el tipo de comunidad en el que se dan. De modo que revisar la antropología que subyace en determinadas cristologías supone revisar y proponer otro tipo de comunidad. Cristología, antropología, soteriología y ecle-siología están imbricadas entre sí²².

3.4. *Títulos-símbolos inclusivos*

Los símbolos, aunque participen en cierto modo de la realidad que significan, no son uno con ella. Los símbolos de lo divino no son idénticos con lo divino. Ellos ayudan a comprender, a desvelar, pero también velan. Son relativos y nunca definitivos.

El primitivo cristianismo da títulos a Jesús: Señor, Cristo, etc. tomando imágenes y títulos de la tradición judía y de las culturas circundantes que les eran familiares. Una de esas, hay quienes piensan que la primera y más potente, fue Sofía. Es una personificación femenina de Dios relacionada con el mundo²³.

Sofía crea, redime, establece justicia, protege a los pobres, enseña los misterios del mundo, y sobre todo da vida. La cristología de la sabiduría ofrece la posibilidad de afirmar el significado de Jesucristo y confirmar su divinidad incluso en un marco no androcéntrico: Jesús como Sofía es coincidencia de los opuestos (crucificado/glorificado), encarnación de Dios, un profeta-un hombre, la Sofía misma...²⁴.

Las funciones y cometidos masculinos (la paternidad) cuando se aplican a Dios son sólo de carácter analógico y no son superiores a las femeninas (maternidad). Para Dios sirve tanto lo uno como lo otro; la filiación de Cristo sería tanto de un Dios Padre como Madre. Pero aún se debe ir más lejos; no se trata tan sólo de añadir la imagen de madre (también ambivalente) a la de padre, sino de revisar la imagen parental, pues es también limitada y generadora, muchas veces, de infantilismos permanentes que obstaculizan la madurez y la responsabilidad morales²⁵.

Junto a este símbolo quizá habría que hacer hincapié en otros que teniendo también base en el evangelio, como es el de “amante” o “amigo/a”, posibilitan una inclusión de todos los seres humanos, así como una asunción más global de la responsabilidad humana con la creación²⁶. Se trata de pensar símbolos que engloben la totalidad de la experiencia del ser humano. Las ramas que sostienen el vino (Jn 15,1-11), Cristo de la vida, Cristo de la gracia, Cristo libertador, Sanador, Puerta, Camino, Pan, Banquete, son algunos entre los múltiples ejemplos que diferentes autoras sugieren²⁷.

La gran pluralidad de símbolos neotestamentarios nos están diciendo, además de sugiriendo, que adoptaron estos según las diferentes experiencias y adaptados a sus situaciones diferentes. Es algo que hoy la teología ha de seguir haciendo, así como una Iglesia que sea imagen de Jesucristo, que no es compartir el sexo masculino del varón Jesús, sino asumir su

opción y sus valores de vida, de compasión, justicia, liberación, sanación, cuidado, plenitud de vida, solidaridad, a través del Espíritu, de la Ruah que irá ayudando a desvelar, y ya ayuda, a descubrir las formulaciones teológicas y las formas más adecuadas en cada momento de acuerdo a la intuición original, a fin de que la basileia- el reinado de Dios sea una realidad plena que abarque toda la creación.

4. Evolución de las Cristologías feministas

4.1. Fase primera: El "reencuentro"

Se corresponde con el momento en que las mujeres, teólogas, académicas y cristianas que se juntan a reflexionar sobre su fe, se acercaron a la figura de Jesús desde su experiencia vivencial y teórica. Como sucedió en los siglos I y II de nuestra era, lo primero fue el encuentro con él a partir de los Evangelios y la propia vida. Para ella era lo fundamental. Pero al verlo desde la perspectiva de género, se dieron cuenta de cuántas cosas se habían construido en torno a su figura, a los relatos, a la interpretación de los textos, al lenguaje utilizado y a la comprensión de su persona y su mensaje que las excluían o no las incluían del todo. Es el momento de la lectura de los relatos de Jesús y las mujeres. Por ahí comenzó el reencuentro con el Evangelio. Y de ahí se fue hacia atrás desde la historia, recuperando entornos, alternativas, personajes..., comparando, mirando el A.T., la literatura rabínica..., acudiendo a los mitos, religiones, prácticas y costumbres, sociología, antropología cultural del mudo grecorromano. La obra más significativa de esta etapa es *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica feminista de los orígenes cristianos*, escrita por Elisabeth Schüssler Fiorenza en 1983²⁸, que sintetiza logros fundamentales en la investigación, sin vuelta atrás.

4.2. Fase segunda: las preguntas

En un segundo momento algunas teólogas, tanto biblistas como sistemáticas, se hacen otro tipo de preguntas. Se abren camino los estudios de género en las universidades y la Biblia y los otros tratados de la teología comienzan a ser interrogados desde esta categoría analítica. Las mujeres no se interesan ya y sólo por el modo como Jesús se relacionaba con las mujeres o sobre los tabúes que había roto en su contexto patriarcal. Se interesan también por un dato más antropológico: ¿entendía Jesús, de verdad, a las

mujeres?, ¿reconocen las mujeres algo en Jesús de lo que se acuerda en llamar “femenino” de Jesús? Autoras italianas y latinoamericanas (M^a Clara Bingemer) se hacen estas preguntas y ensayan algunas respuestas. Jesús, en efecto, no se caracteriza en los relatos evangélicos (a pesar del androcen-trismo de sus autores) por los rasgos masculinos del estereotipo, sino que incluye los llamados tradicionalmente “femeninos”, como se deduce de su forma de actuar, del tipo de relación que establece con la gente, de sus prio-ridades...

No obstante, ronda la pregunta, sin fácil respuesta, acerca de si un sal-vador masculino puede salvar a las mujeres. Esta pregunta estimula la investigación antropológica y teológica acerca de la naturaleza humana y de la identidad de Jesús como segunda persona de la Trinidad (Carter Heyward, Elisabeth Johnson o Rosemary R. Ruether). Se retoman las dis-cusiones de Nicea y Calcedonia.

4.3. Fase tercera: la reflexión

Hace ya algunos años que temas tan cristológicos como la cruz, la Resurrección, los títulos de Cristo total, la Sofía, la humanidad, divinidad, autoconciencia, etc. han comenzado a interesar a las cristólogas feministas y a otras teólogas de diversas disciplinas. A la perspectiva de género y la experiencia de las mujeres, se suman, ahora más que en otros momentos, la interdisciplinariedad y la interculturalidad. Los resultados se gestan todavía, aunque nos llegan ecos, escritos y pequeños resultados, de vez en cuando. Esbozo brevemente algunas reflexiones dedicando especial aten-ción a las teólogas del centro y norte de Europa, junto con las norteamerica-nas y tomando en consideración la reflexión que viene de otros continen-tes y otros contextos.

También es preciso mencionar la Teología del Proceso o la Contextual, en las que se colocan algunas teólogas y su tímida incidencia en la cristo-logía feminista. En ella, como ocurrió con la Teología de la Liberación, se abre una vía de exploración para la perspectiva feminista.

4.3.1. Humanidad-divinidad

Dice Carter Heyward: “creo que la doctrina de la divinidad de Jesús es falsa, como lo es cualquier enseñanza teológica que nace de relaciones sociales injustas y que se alimenta de estas mismas relaciones”²⁹.

Afirma también que

“la naturaleza “totalmente divina” de Jesús no fue nunca apropiada, no se trata sólo de que caduquen algunas categorías y debamos adoptar otras. Sino de que tampoco entonces representaba de manera justa y verdadera la relación entre Dios y todos los pueblos (introduce el tema de la universalidad: judíos, cristianos, hindúes o no practicantes de nada). Y la razón es porque fue resuelta esta cuestión en Nicea por los “bien pensantes” y posteriormente no ha podido abrirse otra puerta, salvo para ser tachada de herejía...”.

Insiste en que la concepción de Dios está deformada por un orden social, sexista, racista y lo hemos aprendido a aceptar como esencial en nuestras tradiciones. Por eso, dice que la creencia cristiana ha sido frecuentemente opuesta al bienestar no sólo de las mujeres sino de todos los “otro” de la tierra.

Ella cree que hay tarea que hacer en explorar cómo la cristiandad de hombres blancos y privilegiados ha utilizado la doctrina de la divinidad de Cristo, la imagen del Hijo Eterno de Dios, la historia del rey de reyes, como un instrumento político que sirve para difundir el poder del relato de Jesús humano, exaltando ese poder como el de un hombre espiritual, orientado hacia el otro mundo, más que como un poder que impulsa hacia la liberación y la justicia en este mundo.

Ella apostaría por las posibilidades espirituales de un compromiso humano serio que podría inspirarse en el relato de Jesús como relato humano: una historia de fe humana, del amor humano y de la posibilidad humana como el lugar del movimiento divino en la historia.

Se empiezan a ver algunos de los temas que se van repitiendo desde distintas perspectivas: identidad, humanidad, relacionalidad, Vida-plena para todos/as, universalidad.

Comparto con Mercedes Navarro³⁰ la objeción hacia algunas autoras (Heyward o Brok) ante el desplazamiento del personaje a la comunidad o ante la polarización en lo sociohistórico y sociopolítico, porque ignora el principio feminista de que lo personal es político y construyen una nueva dicotomía entre lo burgués/personal/individual y lo liberacionista/político/colectivo.

4.3.2. Cristolatría

Mary Daly³¹ dirá que la insistencia en Jesucristo como Señor y Salvador para todos los pueblos es destructiva no sólo para las mujeres sino para

todas las personas que rechazan a este hombre en concreto como divino.

Para las mujeres es muy confuso, dice, porque debemos andar buscando siempre a un hombre para nuestra inspiración, para nuestro liderazgo, nuestra organización de los roles.

La función social de esta creencia se ve, dice, en cómo líderes cristianos justifican y bendicen en nombre de Cristo el capitalismo, el racismo, el sexismo, el antisemitismo en sociedades en las que para ser “uno con Cristo” y “miembros de su cuerpo” es necesario rendir culto a varios supuestos sostenidos con firmeza y tenacidad por los que están en el poder.

La actitud fundamental de estas sociedades es la obediencia y los valores en alza, la sumisión y la pasividad frente al sufrimiento, corolarios, dicen, de una creencia centrada en Jesucristo que dice que sufrió con alegría en obediencia a su padre. No parece una coincidencia que a los sin poder de cada generación se les inste a identificarse con la imagen del humilde hermano Jesús, mucho más el siervo sufriente que el Cristo rey...

Parece que la confesión de la divinidad de Jesús problematiza algunas cuestiones, dirá esta autora, como el desviar a la otra vida el compromiso con la humanidad, la no universalidad de la salvación para quienes no le aceptan como Dios, la identidad e identificación con la masculinidad de Jesús con la construcción refleja que de ella se hace como producto de unas condiciones sociopolíticas y culturas injustas y sexistas.

Se destaca el carácter contextual de la producción de creencias así como la función social de éstas. Hay una llamada a apuntar directamente a la fe y enseñanzas de Jesús, más que a darle vueltas a su comprensión simbólica (a esto se apuntaría también L. Schottroff como exegeta).

Brota entonces una nueva objeción: también pueden manipularse las enseñanzas sobre Jesús. Tal vez encontramos en los textos bíblicos lo que vamos buscando: un judío marginal, un profeta, la Sofía de Dios, una persona de paz...¿No están acaso todos de algún modo en la tradición y en los textos sobre quién fue Jesús y qué hacía?

Así caemos en la cuenta del componente ideológico de toda religión o expresión de la misma. El tema no es si puede ser malinterpretado, injusto, mal dirigido, que puede ser. Sino ver si puede haber o no formas de vivir y profesar una fe respetuosa frente a todos los seres humanos, abierta y tolerante frente al pluralismo religioso y a otros campos de la vida y, al mismo tiempo, fuente de compromiso con cualquier acción o valor concreto que acreciente el respeto por todos los seres humanos.

Por eso, la particularidad de Jesús, la pretensión de que sus actitudes, palabras y acciones tocaron profundamente a la gente, es un factor tan

crítico para la fe cristiana. No obstante, debemos reconocer también, que muchos de los problemas que nos preocupan hoy no estaban en su agenda en su época, militarismo, ecologismo, marginalidad, peligro nuclear, asuntos relativos a la biogenética, etc. Así que no es en el relato de Jesús en el que encontramos las respuestas a nuestros interrogantes, sino más bien entre nosotras y nosotros aquí ahora, según el Espíritu que acorde a nuestra creencia fue revelado con tanto poder, tanto coraje y gracia en la vida de Jesús y que en última instancia hace referencia a un Dios comprendido como fuente de amor a este mundo y que se actualiza siempre en la justicia.

En estas reflexiones empezamos a vislumbrar otro de los temas importantes y que con nombres diferentes aparecen en distintas autoras, la importancia de la comunidad (llámese Crista, relaciones de mutualidad, ekklesía, etc.) ¿Por qué vías puede ir identificándose y realizándose lo crístico?. En palabras de Elizabeth Johnson: “En el poder del Espíritu, la historia de Jesús libera una historia de discipulado igualmente entre hombres y mujeres, que avanza en fragmentos anticipatorios de curación y liberación”³².

4.3.3. La autoconciencia

La búsqueda del Jesús histórico es extremadamente importante. Enfatiza la humanidad sin precedentes y desafía a los cristólogos que lo proclamaron el agente de la acción divina universal a través del rechazo de su existencia física. Ya no es posible escribir sobre Jesús sin mencionar su humanidad y el carácter escatológico de su mensaje.

También algunas cristólogas feministas, a pesar de algunos intentos como Rosemary R. Ruether, se centran en Jesús como el Cristo, aún cuando se cuidan de convertir a Jesús en la exclusiva revelación de Dios.

Tanto la antigua como la nueva búsqueda del Jesús histórico presupone la importancia fundamental del individuo. Sin embargo, los individuos sólo tienen sentido en un contexto mayor de eventos enclavados en estructuras históricas particulares. La tendencia a centrarse en los héroes puede desviar nuestra atención de los factores más importantes para comprender un acontecimiento. Se trata de cambiar de perspectiva y restablecer a Cristo en la comunidad de la cual Jesús es una parte histórica³³.

Rosemary R. Ruether dice que el aplastamiento del poder dominante debe ir acompañado por una actitud de autopercepción y autoafirmación. Para ella, faltaría la crucial presencia de miembros de la comunidad de Jesús que encarnan a Dios y tienen un impacto transformador sobre él. *Sin relaciones alternativas, el aplastamiento iconoclasta del poder significa*

también la fragmentación del ser. Necesitamos relaciones que nos ayuden a desarrollar espacios que nos permitan desenmascarar los poderes destructivos, incluso los nuestros. Es esencial la cualidad de intimidar, de dar y recibir entre las personas.

Estos estudios del Jesús histórico, cuando lo hacen aparecer como figura profética, presentan un Jesús heroico que por sí mismo es capaz de lograr una autoconciencia poderosa a través de una relación solitaria y privada con Dios...

Si Jesús es descrito como alguien capaz de sentir profundo amor y preocupación por otros, él fue amado y respetado en primera instancia por las personas concretas de su vida. Él está involucrado en una comunidad. La narración del evangelio nos hace vislumbrar, sigue la autora diciendo, la reciprocidad de las relaciones de Jesús en Cafarnaún, un lugar donde regresa continuamente en busca de apoyo y nutrición, y en las escenas en que Jesús está en casa de amigos en busca de conversación y consuelo físico.

Incluso en los momentos más activos de su quehacer, rara vez se le ve solo. Uno de los primeros actos de su misión fue llamar a otros para participar en la creación de la basileia, comunidad de Dios. Esta visión creció hasta incluir a los marginales, desposeídos, mujeres, etc, y debido a esa interacción cocrean la liberación y sanación, las relaciones crean la posibilidad de una nueva visión.

Dice que le interesa una cristología construida sobre la suposición de que el poder erótico divino libera, sana y crea la plenitud a través de nuestra voluntad de participación mutua. Lo que resulta es una cristología de interconexión y acción por la justicia, el amor y la paz. Dice haber encontrado destellos de esta cristología del poder erótico en la historias de los milagros en el evangelio de Marcos, en el exorcismo y sanación de los corazones rotos en la Crista-comunidad...

Como vemos, reflexiones y balbuceos sobre otros temas de gran interés en el presente y futuro de la cristología feminista: las dualidades cuerpo espíritu e individuo comunidad. Así como el tema de la construcción de la identidad, la de las mujeres y la de Jesús.

4.3.4. La cruz

Desde la importancia que concedemos a los contextos sociohistóricos y los valores de donde brotan las creencias y sus formulaciones, nos toca hablar de las experiencias de las mujeres afectadas por la creencia de la cruz o las interpretaciones de la misma.

La experiencia de las mujeres ha interiorizado que nuestro destino es el sufrimiento. Se ha interiorizado tanto el abuso en tantas cosas que nos han convencido que nuestro sufrimiento se justifica: interpretaciones del siervo doliente, memoria *passionis*³⁴...

En general se nos lleva a silenciar nuestras experiencias de abuso sexual, denunciar violaciones, soportar malos tratos en el matrimonio, a renunciar a esfuerzos creativos, a gastar todas nuestras energías en apoyar vidas ajenas y no la propia, a aceptar que un hombre nos interrumpa, a castigarnos por tener éxito, a negar habitualmente nuestro derecho a la autodeterminación, sintiendo que no tenemos identidad a menos que nos sea dada por otra persona.

Rebecca Parker y Joanne C. Brown lo plantean así de duro: El cristianismo ha sido una fuerza fundamental en la aceptación del abuso. El mensaje que da la imagen de Cristo en la cruz como salvador del mundo es que el sufrimiento logra la redención. Así como la persona más perfecta que haya vivido nunca dio su vida por los demás, así nosotras debemos igualmente sacrificarnos. Cualquier sensación que indica que tenemos derecho a preocuparnos de nuestras propias necesidades, estará en conflicto con la necesidad de Jesús. Teológicamente se complica más: Cristo sufrió por obedecer la voluntad de su Padre. El divino maltrato del niño-hijo se considera salvífico y el hijo bueno sufre sin ni siquiera levantar la voz y esto es alabado como la esperanza del mundo.

Quienes han sido moldeadas por la tradición cristiana consideran el autosacrificio y la obediencia no sólo virtudes sino la definición de una identidad de fe. La promesa de la resurrección nos induce a soportar el dolor, la humillación y la violación de nuestros derechos de plenitud, libertad, autoidentidad, autonombramiento.

¿Fue realmente así que Jesús murió por nuestros pecados?, ¿tan mala soy?, ¿no hay otra manera de perdonar los pecados?. La tendencia del cristianismo ha sido perpetuar la Caída para perpetuar un Salvador así. Por eso algunas rechazarán estos conceptos de caída para que no haya necesidad de esta redención³⁵.

Como dice Mary Daly: *las cualidades que el cristianismo idealiza, especialmente en las mujeres, son las cualidades de una víctima: amor, sacrificio, aceptación pasiva del sufrimiento, humildad, cualidades idealizadas en Jesús: chivo expiatorio* (cualidades consideradas “femeninas” a veces, curiosamente...).

Así, la experiencia del sufrimiento de las mujeres hace revisar todo el tema de la concepción de la cruz y su carácter salvífico. Se dirán cosas

como (ayudadas de la teología negra³⁶): la cruz es un signo de tragedia y toda tragedia es eternamente lamentada. La crucifixión no es liberadora, sí lo es la resurrección (y nuestras creencias pueden ser parte de nuestra opresión).

La cruz ha sido motivo de escándalo para muchas mujeres, teniendo en cuenta que es el símbolo crucial del cristianismo. El cuerpo torturado de Cristo y la muerte en cruz, ya no les da ninguna fuerza³⁷.

La cruz, tal y como ha sido predicada frecuentemente, ha tenido consecuencias fatales para la mujeres. Cargar con la cruz ha significado en tantas ocasiones tolerar pacientemente un marido violento, injusticia social, y otras parecidas. Esa predicación contribuye a oprimir a las mujeres y a continuar bajo los yugos. Crucificar la carne se ha entendido habitualmente como renuncia al placer, al gozo, crucificar los deseos.

¿Puede una historia de la cruz con semejantes elementos ser rescatada? ¿Qué significado puede tener para las mujeres la crucifixión de Jesús y la cruz como símbolo? Además de ser criticada una y otra vez por la teología feminista le añadimos que desde la psicología se puede entender también que es un símbolo necrofilico.

Algunas exegetas como Louise Schottroff³⁸ responderán no dándole ninguna importancia, pues, puesta en su contexto, piensa que sólo era un instrumento romano de tortura y de pena capital. Y que habla todo esto más bien de un sistema de interpretación androcéntrico en un contexto patriarcal; por tanto todos esos patrones interiorizados pueden y deben ser cambiados. Tal vez, esta teología de la cruz contiene elementos de cómo concibe el mundo un varón o una mujer y cómo se conciben a sí mismos. Temas de la construcción de la identidad masculina y femenina están imbricados fuertemente en todo esto. No deja de ser paradójico que se invite a las mujeres a la identificación con Cristo crucificado pero se les niegue la posibilidad de la plena identidad con el cuando se trata de poder, autoridad o capacidad de actuar a su imagen en el simbolismo sacramental³⁹.

Se distingue también entre teología paulina, más abundante en todas estas interpretaciones, que la presente en los Evangelios. Se critica también que un Dios que sólo sea gozo y placer no tiene en cuenta la realidad humana; ella contesta que donde hay gozo también hay dolor (imaginaria sexual y relacional, etc.).

Hay dificultad para entender el abandono por parte de Dios, algunas lo niegan y dicen que aún tenía sus relaciones (Rita N. Brok). Ella dice que una cosa es el abandono de los demás (que el NT distingue muy bien) y otra

es el abandono de Dios. Dice que las mujeres estaban, pero aún así Dios no... Tal vez aquí podríamos introducir también la categoría de la ausencia (Cettina Militello, Stella Morra) que es, creo, muy apropiada.

Esta crítica se ha extendido también a campos como la soteriología, la ética y la exégesis como indica la pregunta de la suiza Regula Strobel: “¿Quería Dios redimirnos a través de la cruz?”⁴⁰ ¿Cómo podemos pensar que pueda redimirnos un acontecimiento brutal, una condena a muerte?, ¿cómo podemos ponerlo unido a la teología de la redención en la crucifixión? ¿Puede semejante acto mortal represivo traer redención, bendición y salvación?

Consecuentemente habría de aceptarse un sacrificio sangriento humano en el nombre de Dios, por el bien de la humanidad.

La conclusión que podemos sacar de este breve esbozo de historia de los efectos de esta teología de la cruz es que lo que salva y redime es la vida de Jesús y sus actos y no su muerte. La salvación tiene lugar siguiendo ese modelo de vida de curación y de relaciones de reciprocidad.

Lo que hay es un rechazo o reacciones a la violencia sufrida personal o social. Se trata de desarrollar una teología más amable, que trate de desarrollar la vida, de estar a su favor, no violenta, que persiga la felicidad⁴¹, seguramente también de retomar una teología más de la creación que de la caída.⁴² Asimismo se rescata un tono apofático frente al Misterio⁴³.

Debemos pensar que quizá en la socialización en la construcción de la identidad masculina hay un elemento de aceptación de la violencia demasiado fácil, demasiado natural. La teología tradicional debe pensar si no recoge demasiado de ese “masculino”, si su imagen de Dios no está orientada en una dirección que ha justificado incluso ese Dios violento.

La cruz puede y debe ser interpretada, no sólo como redención del perdón de los pecados sino, de otros modos y también según otras culturas fuera de Occidente. Con su protesta las mujeres nos dicen cómo puede ser de paralizante esta interpretación y nos abre a otras posibles, prácticamente olvidadas, a otras dimensiones.

Una teología feminista de la cruz podrá rescatar, desde la perspectiva de la relación, todo el tema de la sanación, las curaciones. La cruz como solidaridad en el sufrimiento, donde la gente sufre, Cristo sufre. El punto de partida es estar con los amigos en el sufrimiento. Se hace más teología evangélica y menos teología paulina. Las mujeres estuvieron al pie de la cruz. La cruz como sufrimiento por el pecado estructural y la presencia del mal en el mundo. De ahí una posible reflexión sobre las mujeres crucificadas. Una reflexión sobre la realidad de las mujeres⁴⁴, identificación con

sus aspectos y sus vidas crucificadas. Así puede hacer de dinamismo de esperanza hacia la vida (A. Carr). Al final la Resurrección recobrada como esperanza hacia la vida.

Incluso también podría verse como paradoja del árbol de vida. A pesar de que la mayoría de las teólogas de la liberación (C. Heyward, L. Schottroff, D. Sölle) insisten en estas ideas. E- Moltmann-Wendell y Stroibel, estando de acuerdo en parte, introducen algunas matizaciones. Por ejemplo Stroibel considera excesivamente negativo presuponer que la lucha y el compromiso necesariamente conducen al sufrimiento y al rechazo. Aunque las cautelas vienen sintetizadas en esta pregunta que se hace: “¿Tenemos capacidad alguna de interpretar la violencia contra una persona inocente-y eso fue la muerte de Jesús en la cruz- sin caer en el abismo de la necrofilia, ni trivializar la violencia?”⁴⁵.

No obstante, mirando también las interpretaciones cristológicas asiáticas, la teóloga feminista coreana Chung Jun Kyung afirma que la imagen central de la teología asiática es la del siervo sufriente. Sugiere que esta imagen tiene tanto poder para las mujeres asiáticas porque se conecta con su “trayectoria vital” llena de experiencias de sufrimiento. Parece natural para las mujeres asiáticas encontrarse con Jesús por medio de la experiencia que le es más familiar. Aunque ella misma reconoce también que “darle sentido al sufrimiento es un asunto peligroso”. Asimismo la teóloga nacida en Hong Kong y radicada en EEUU, Kwok Pui-Lan afirma: *es precisamente la persona en la Cruz la que sufre con nosotras, la que fue hecha un no-cuerpo que ilumina la trágica existencia humana y la que habla a innumerables mujeres de Asia. Vemos a Jesús como el Dios que toma la forma humana y sufre y llora con nosotros*⁴⁶.

E. Schüssler Fiorenza dice que han de entenderse tanto las discusiones feministas críticas sobre la teología de la cruz como los intentos retóricos cristianos primitivos para dar sentido frente al “desastre”, ambos surgidos de la experiencia, ambos utilizan el lenguaje de su época para la construcción de ese sentido. Ambos evocan una pluralidad de imágenes y articulan ideas diferentes e incluso contradictorias acerca de este proceso de dar sentido. Ambos insisten en que la resurrección es una justificación simbólica pero “real” de Jesús y de todos aquellos “insignificantes” o “nadies” que luchan por la supervivencia, por la dignidad humana y la liberación de la opresión. Así que estamos justificadas al situar ambos discursos dentro del espacio hermenéutico de *la Ekklesia* de mujeres, la comunidad del discipulado de iguales que lucha por la liberación y el bienestar de todos.

Ella propone, tras un estudio exhaustivo y tremendamente interesante,

el espacio imaginativo de “la tumba vacía”, que proviene y recoge la fórmula confesional original:

“Que Cristo murió, que fue enterrado y que fue resucitado” y lleva la proclamación de Jesús como el resucitado que ha sido Vindicado. Y que puede ser hallado únicamente cuando experimentamos “que va delante de nosotros” y que nos abre un futuro. Al mismo tiempo que, al situar los discurso feministas sobre la cruz dentro del espacio retórico de la “tumba vacía” como un “espacio abierto” ambiguo, nos permite proclamar este espacio de resurrección para la elaboración de sentido actual de las mujeres frente a la deshumanización y la opresión⁴⁷.

4.3.5. La resurrección

Dice la teóloga brasileña Ivone Gebara que las tareas prioritarias que ha de asumir una cristología feminista de liberación tendrá que ver con el descubrimiento de la importancia de las mujeres en los evangelios, el valor que Jesús daba a sus amigas las discípulas y la afirmación de las mujeres como testigos de la resurrección y como lugares prioritarios de salvación⁴⁸.

Rita Nakashima Brok lo resumirá de esta manera: La resurrección significa que la muerte ha sido vencida cuando los seres humanos eligen la vida. Es la elección de la vida en las relaciones, en lo cotidiano, en la propia autodeterminación y búsqueda de autonombramiento, de identidad dada desde una misma. Así explica lo que ella llama el Jesús del poder erótico y la Crista-comunidad feminista⁴⁹. Tocamos aquí de nuevo un tema fundamental que tiene que ver con la construcción de la identidad de Jesús y la de las mujeres⁵⁰. Hay que resituarse a Cristo en la comunidad, será su visión.

Rosemary R. Ruether dirá:

“En realidad, la necesidad constante que la cultura patriarcal ha tenido de reiterar la exigencia de la subordinación y el silencio de las mujeres indica que estas nunca han perdido el sentido de su propio valor, sino que lo han mantenido permanentemente a pesar de las exigencias patriarcales”.

Veamos por ejemplo en el NT cómo se apropian de la Buena Noticia, así como el intento patriarcal de borrar esa memoria. Sigamos estas huellas.

La imaginación pascual es absolutamente necesaria para la reinterpretación creativa total del cristianismo hoy, si es que pretende transmitir un discurso significativo a nuestro mundo. No es suficiente “adaptar”

el contenido del Nuevo Testamento a nuestra sociedad y culturas contemporáneas. Es necesario, como en cualquier época y cultura, por otra parte, una *reinterpretación creativa*⁵¹. Eso significa que hemos de encontrar un lenguaje y un discurso de fe nuevos, capaces de tender un puente por encima del lapso temporal y cultural que media entre la experiencia y el testimonio fundamentales del NT por un lado y nuestra experiencia humana y nuestras actitudes actuales por otro. Y no cesará en el empeño generación tras generación con la esperanza de captar algo nuevo, algo más de este misterio inefable⁵². Dice Sandra M. Schneiders que

“El misterio pascual de Jesús...es ya de por si una construcción imaginativa. El conjunto unitario que llamamos misterio pascual contiene elementos genuinamente históricos (como la muerte de Jesús en la cruz) y acontecimientos transhistóricos (como la resurrección) ,además de una interpretación mediante categorías bíblicas enunciadas en un lenguaje material (como la ascensión a la derecha de Dios). Esta integración de la experiencia histórica y de la experiencia de la fe crea la imagen cargada de tensión que llamamos “el misterio pascual de Jesús mediante la cual se integran en una realidad singular los diversos elementos”⁵³.

Es el pecado de las mujeres no aceptar la redención. El pecado es éste: las mujeres se van aterrorizadas ante la experiencia de la resurrección (al final del evangelio de Marcos), los varones habían huido ante el sufrimiento. Cuando sus objetivos se frustran huyen los hombres, cuando sus relaciones se truncan, huyen las mujeres, la persona objeto de su amor está muerta, el poder de las relaciones se ha puesto en cuestión

Huyen las mujeres en la mañana de resurrección al quedar atrapadas en el cuidado, en el ayudar, incluso a Dios. No pueden soportar la falta de amor, no entran en una nueva esfera de independencia, de encontrarse con la propia autonomía. Lo que está en cuestión es la capacidad de resucitar. Debe ser ella misma, la resurrección trae el miedo y la angustia de ser una misma (no me toques María, no te agarres a mi y sé tu misma) y de entablar nuevas relaciones con el mundo.

Efectivamente unos sufren ante la cruz y otras ante la resurrección, pero ambos la pueden experimentar creciendo y ampliando sus mundos y perspectivas individuales y de género, dejando los patrones femeninos o masculinos, caminando hacia lo social y lo cósmico.

Quizá la búsqueda de signos de resurrección no es un problema sólo de mujeres sino de la humanidad de hoy.

5. Concluyendo y proponiendo

Estas cristologías tienen poca audiencia aunque vayan abriéndose paso, a pesar de su calidad y pertinencia en el conjunto de las comunidades y las iglesias. Todavía en éstas, en la práctica, se continúa reforzando el sexismo.

Los retos lanzados por las cristologías feministas quieren ayudar a salir de una especie de idolatría e inmovilismo en relación con la figura de Jesús camino de la comprensión de Cristo/a como rescate de la dignidad plural. Rescatarla a través de las cosas ordinarias de cada día. El camino de la felicidad o dignidad no depende de las directrices de las élites o autoridades. Es llamativa la sumisión de nuestras sociedades.

Descentralizar la figura de Jesús significa ser capaces de incluir a las marginadas y a los marginados en la dimensión crística de nuestra existencia. Significa afirmar la necesaria solidaridad entre nosotros, la salvación que nos viene de unos a otros, de otras a unos. Creo que a través de estos clarooscuros de las propuestas feministas en relación con Jesús de Nazareth podemos delinear una comprensión diferente de nuestra tradición. Esta comprensión nos ayudará a rescatar la sabiduría y los valores de la ética de Jesús y a conjugarla con nuestra sabiduría, nuestros valores y nuestra ética.

Valoramos de nuevo lo histórico, lo contextual, lo cotidiano, lo cultural para acogerlos como elementos importantísimos de nuestra vida, sin los que no se podría dar ningún paso a favor de la vida, pero no para erigirlos en nuevos absolutos.

Resituamos las utopías en la vida cotidiana, horizonte que ilumina la práctica y alimenta la esperanza. (R. Eisler hablará de la pragmatopía)⁵⁴.

No son caminos derrotistas sino con otros. En ese sentido la Resurrección tiene más futuro. La fiesta, la belleza de la vida, la dignidad de todas y todos hace de la solidaridad la forma cristológica fundamental.

Dice R.R.Ruether⁵⁵: *que el camino de la persona de Jesús de Nazaret fue y es único, como es único el camino de cada persona y de cada grupo*. A lo largo de la historia diferentes iglesias quisieron hacer norma del camino de Jesús para todos sus seguidores y seguidoras. En nombre de esa unidad construida política y religiosamente se crearon formas de control y opresión de personas y pueblos enteros. Despreciaron lo diferente, excluyeron a las mujeres, acallaron a quienes levantaban la voz proclamando justicia. En nombre de la única voz interpretada e impuesta por el poder de las jerarquías masculinas, se apagó la originalidad de muchas personas y su creatividad se redujo a cenizas.

En medio de la babel que vivimos comienza lentamente la resurrección de los diferentes, de las diferentes. Ello confunde, molesta, no ofrece seguridad, inhibe a quienes se creían abiertos y abiertas al soplo del Espíritu. Pero ahí está débil y fuerte al mismo tiempo, invitando a la palabra y al silencio, a la acción y a la meditación. La resurrección diferente, la de los diferentes se está dando provisionalmente de diferentes maneras y en diferentes grupos. Las resurrecciones son provisionales, históricas y en continuo proceso, como nuestra vida. Nos enseñan a valorar ese momento único y provisionalmente eterno de nuestra existencia.

Rescatar la belleza: “¿qué belleza salvará al mundo?”⁵⁶, la Cristología de la gratuidad, más allá de las religiones. Es la cristología entendida como esfuerzo salvífico plural, como ternura de la humanidad por la humanidad, como ternura de la humanidad por la tierra, de la tierra con la humanidad y todos los demás seres vivos.

Por eso, donde dos o tres personas estén juntas viviendo esta proximidad de la gratuidad, traducida de las más diversas formas, están manifestando la presencia del Misterio mayor; expresan la pertenencia a ese único Cuerpo sagrado en el que somos y existimos.

No es un nuevo discurso idealista dice la Ruether sino la fascinación que brota en muchos grupos por la vida y el temor por la constante posibilidad de destruirla.

Nuestras propuestas para nuevos desarrollos tendrán que ver con una cristología corporal, una cristología relacional y una cristología del exceso, de lo intenso y creativo⁵⁷. Según Ana M^a Tepedino, las categorías epistemológicas para esta nueva antropología, ética y espiritualidad serán el cuerpo, lo cotidiano y lo relacional. Se comprueba nuevamente sintonías comunes a la par que acentos propios.

5.1. Lo corporal

Partir del cuerpo es partir de la primera realidad que somos y conocemos. La corporalidad humana incluye la individualidad subjetiva y la social. Y en ella se encuentran implicadas la sensualidad y la sensorialidad de la persona de Jesús, su forma de vivir y expresar su sexualidad, la dimensión erótica de sus relaciones, su forma de integración y maduración personal. Los Evangelios ofrecen datos suficientes para indagar en esta dimensión y sacar las oportunas conclusiones. Jesús pertenece a un mundo judío y greco-romano que da una gran importancia a la dimensión corporal⁵⁸. El Jesús que murió mediante la crucifixión de su cuerpo, que sufrió la

tortura, la humillación, la desnudez, es alguien a quien arrancaron la vida antes de que ésta pudiera agotar todas sus posibilidades. Es, por tanto, un cuerpo y una vida frustrada, no acabada, y ésta misma, incompleta, está incluida en la experiencia de Resurrección de sus discípulas y discípulos. La Resurrección cambia el concepto de corporalidad. La fe, por tanto, tiene algo que decir sobre la dimensión corporal de la persona humana. Así, la humanidad corporal de Jesús no se acaba en la pura dimensión física, sino que se abre a infinitas posibilidades. Las mujeres, que sentimos abierta nuestra humana corporalidad, siempre en proceso de transformación, encontramos en la fe Pascual, pistas, señales, para una expansión de nuestra dimensión corporal. Así los varones quedan también invitados a explorar y desarrollar la suya.

5.2. Lo relacional

Rita Nakashima Brok dice que necesitamos una teología que revele el corazón del universo. Corazón no entendido de modo sentimental, sino como metáfora de nuestra capacidad de sintonizar con otras personas para establecer relaciones, intimidad.

Jesús es narrado en relación, como sucede con la vida de la inmensa mayoría de las mujeres. Jesús es narrado como un hombre hecho desde la relación (Dios, su Padre). En ella necesitamos rescatar las emociones, los afectos y los compromisos existenciales.

La dimensión humana relacional es otra de las claves abiertas y en continuo desarrollo. Es especialmente sugerente para las mujeres del sur de Europa, todavía en proceso de revisión de nuestra forma de ser personas, en relación liberadora y no mutiladora de nuestras dimensiones públicas.

5.3. Lo cotidiano

En nuestra vida cotidiana, dice Anabella Barroso⁵⁹, se pone especialmente de relieve lo específico y la diversidad, dinámica, con sus propias contradicciones y paradojas. Esto da a la vida cotidiana su carácter subversivo pero también ético. Se trata de un ámbito en el que nos podemos mover con cierta autonomía, en el que tomamos decisiones que parecen carecer de importancia pero que tomadas en conjunto apuntan a un horizonte moral. La cotidianidad se convierte así en algo potencialmente subversivo, y por eso, especialmente el de las mujeres, ha querido ser controlado y minimizado.

Tenemos que ser conscientes de que en el espacio físico y de lo cotidiano no tenemos poder y lo ejercemos apropiándonos a nuestra manera de la información que recibimos desde instancias de la autoridad política y religiosa, amoldándola de acuerdo a nuestros gustos y objetivos, a nuestras necesidades y expectativas. Esto es más interesante, si cabe, al constatar que muchas mujeres han interiorizado esta minusvaloración de tal modo que les cuesta relatar sus historias de vida, porque creen su experiencia insignificante.

Lo sagrado se experimenta en este tiempo y espacios cotidianos. Ahí vamos poniendo nombre al Misterio, a Dios, a Jesús, nos apoya para resistir o no, vamos diciendo Dios es negra con los negros, Dios es ella con las mujeres, Dios es más grande que nuestros sufrimientos, con los pobres, etc.

5.4. Lo excesivo, intenso y creativo

Nombramos lo sagrado de esta manera porque lo sentimos cerca, animando, consolando, curando, dando coraje, alegría, amor. Lo que llamamos Dios es más que nuestras palabras; es alguien que da vida, nunca lo acabamos de expresar. Otros lenguajes como la poesía, la liturgia, la música y la danza, el arte nos pueden ayudar en nuestro balbucear.

Para las mujeres hoy entran en este apartado cosas tan dispares aparentemente como el concepto de poder, de autonomía, redes y tejido social, política, economía, poesía, creatividad e imaginación.

Las mujeres van hoy a la cabeza en la experiencia de la expansión de la conciencia y otras vivencias. También situamos aquí la dimensión libre e intensa del placer en toda su gama más constructiva y liberadora.

Los procesos de maduración, recreación, aprovechamiento de aparentes desechos de la persona y de su biografía en muchas mujeres (espacios de acompañamiento, grupos de autoayuda, psicoterapias, etc) conectan con esta dimensión cristológica pascual en la que todo lo humano, por más desechable que parezca, se recicla para la humanidad misma.

La humanidad traspasada de Dios que es Jesús el Cristo se coloca en continuidad con el pasado de la humanidad, en el que surgió a la vida histórica y física, en continuidad, por tanto, con mujeres y hombres de su tierra, raza y religión. Pero también se sitúa en continuidad inacabada e inacabable con el futuro, que incluye el tiempo y espacio presentes, más universal cada vez en extensión y en intensidad.

Bibliografía

¿Quién decís que soy yo?, *Concilium* 269 (1997).

BINGEMER, Maria Clara, “Mujer y Cristología”, en M^a Pilar, AQUINO, *Apuntes para una teología desde la mujer*, Biblia y Fe, Madrid 1988.

DALY, Mary, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston 1963.

DE MIGUEL, Pilar, “CRISTO” en Mercedes NAVARRO, (dir), *10 mujeres escriben teología*, EVD, Estella 1993.

DE MIGUEL, Pilar, *Prácticas de interpretación bíblica. Una guía de lectura de “pero ella dijo”, de Elisabeth Schüssler F.*, DDB-IDTP, Bilbao 2004.

GÓMEZ-ACEBO, Isabel (ed), *Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?*, DDB, Bilbao 2000.

HOPKINS, Julie M., *Towards a Feminist Christology*, Pharos, Kampen 1995.

GEBARA, Ivone, “Quién es el “Jesús liberador” que buscamos?” en Juan José TAMAYO (dir), *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, EVD, Estella 1999.

JOHNSON, Elizabeth, *La cristología hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae, Santander 2003.

JOHNSON, Elizabeth, “la masculinidad de Cristo”, *Concilium* 238 (1991) 489-499.

JOHNSON, Elizabeth, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002.

JOST, Renate y VALTINK, Eveline, *Ihr aber, für wen haltet iher mich?*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloher 1996.

MILITELLO, Cettina, *La Chiesa, il “corpo crismato”. Trattato di Eclesiologia*, EDB, Bolonia 2003.

MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth, “Is there a feminist Theology of the Cross?” en TESTAFI, Yacob (ed), *The Scandal of a Crucified world*, Orbis books, Nueva York 1994, 87-98.

NAVARRO, Mercedes, DE MIGUEL, Pilar (eds), *10 palabras clave en teología feminista*, EVD, Estella 2004.

NAVARRO, Mercedes, *Marcos*, EVD, Estella, 2006.

PERRONI, Marinella, “Murió y fue sepultado”. La contribución de las discípulas de Jesús a la elaboración de la fe en la resurrección” en Mercedes NAVARRO (ed), *En el umbral. Muerte y teología en perspectiva de mujeres*, DDB, Bilbao 2006, 147-180.

QUÉRÉ, France, *Las mujeres del evangelio*, DDB, Bilbao 1997.

RADFORD RUETHER, Rosemary, *To Change the world. Christology and Cultural criticism*, Crossroad, New York 1983.

RADFORD RUETHER, Rosemary, “Liberar la Cristología del patriarcado”, en Ann LOADES (ed), *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997, 193-208.

RADFORD RUETHER, Rosemary, “Interpretación feminista: un método de correlación”, en Letty M. RUSSELL, *Interpretación feminista de la Biblia*, DDB, Bilbao, 1995, 133-148.

RESS, Mary Judith, SEIBERT, CUADRA, Ute, SJORUP, Lene (eds), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile 1994.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Cristología feminista crítica: Hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989

STRAHM, Doris, STROBEL, Regula (eds), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Exodus, Fribourg-Luzerna 1999.

TEPEDINO, Ana M^a, *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid 1994.

TEPEDINO, Ana M^a, “¿Quien dicen las mujeres que soy yo?” en Juan José TAMAYO, *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, EVD, Estella 1999.

TOMASSONE, Letizia, “Le donne si interrogano sulla cristologia”, en *Le donne dicono Dio*, Paolne, Milán 1995.

Notas

¹ Enrique ARIAS VEGA, “Cristo negro”. Diario El Correo (Bilbao, 16 marzo de 1997).

² Julie CLAGUE, “Interview with Margaret Argyle”, *Feminist Theology*, 10 (1995) 57-68.

³ Pueden encontrar una reflexión muy interesante sobre este asunto en el artículo de Karl-Josef KUSCHEL, “Expresión de la cultura, protesta contra la cultura: la paradoja de Jesús...”, *Concilium* 269 (1997) 13-29.

⁴ Umberto ECO- Carlo M^a. MARTINI, *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fin de milenio*, Booket, Madrid 1996, 96-97.

⁵ Todo esto lo desarrollo más en “Siguiendo a Jesús por el camino. ¡Paradójica religión!” en CRISTO REY GARCÍA, José; SARMIENTO, Pedro; TORRES, Fernando (eds), *Salí tras ti clamando...y eras ido*, Claretianas, Madrid 1995, 69-84.

⁶ Juan José TAMAYO, “Los nuevos escenarios de la cristología” en TAMAYO, Juan José (dir), *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, EVD, Estella 1999, 11-55.

⁷ Patricia LYNN REILLY, *Un Dios que se parece a mi (Descubriendo el rostro femenino de Dios)*, Gaia, Madrid 1999, 84.

⁸ Se refiere a Gregory BAUM, *Man Becoming*, Herder and Herder, Nueva York 1970.

⁹ Andrés TORRES QUEIRUGA, “la apuesta de la cristología actual: la divinidad “en” la humanidad”, en *¿Quién decís que soy yo?*, EVD, Estella 2000, 51-63.

¹⁰ Ana M^a TEPEDINO, “Quién dicen las mujeres que soy yo” en TAMAYO, Juan José, *10 palabras...415-452*. Sobre ese diálogo: Diego IRARRAZAVAL, *Theology with Gender Perspectiva*, Ponencia presentada en el Encuentro de la Comisión teológica de EATWOT, Río de Janeiro, Mayo, 1998.

¹¹ *Las tradiciones religiosas comienzan con experiencias pioneras que iluminan de forma reveladora los acontecimientos contemporáneos, estas experiencias como el éxodo o la resurrección son los datos primarios de la experiencia religiosa. Pero las experiencias de este tipo, aunque sean nuevas y transformadoras, no tienen en sí mismas la clave de la interpretación. Siempre son interpretadas en el contexto de una herencia acumulada de símbolos y códigos que se encuentran a disposición para ofrecer significado.*

Las tradiciones mueren cuando una nueva generación no es capaz de hacer suyo el paradigma fundamental de un modo significativo, cuando éste carece de significado e incluso resulta demoníaco, es decir, revela un significado que indica una vida falsa o no auténtica. Así, si resulta que las mujeres experimentan la cruz de Jesús como algo que hace de ellas sólo víctimas y no es causa de redención, considerarán que es falsa y demoníaca... Cuando se habla de experiencia de las mujeres como clave hermenéutica nos referimos a la experiencia que se da cuando las mujeres toman conciencia crítica de estas experiencias “falsificadoras” y alienantes que una cultura de dominación masculina les impone a ellas como mujeres. Nos referimos también a ese proceso por el que esta experiencia de las mujeres analiza la cultura androcéntrica.

Es por eso en sí misma un acontecimiento de gracia, una infusión de poder liberador que supera el contexto cultural patriarcal y les permite criticar y oponerse a esas interpretaciones androcéntricas que les dice quienes son y qué son. Afirman que sus cuerpos y sus expe-

riencias corporales son buenos y normativos para ellas, que no constituyen una desviación; que sus sentimientos y pensamientos son inteligentes y saludables. Desde el poder de esta autoafirmación son capaces de poner en tela de juicio esta cultura que las aniquila y progresivamente de liberarse a sí mismas de ella.

No todas las culturas crean exactamente las mismas experiencias de sexismo y cada mujer concreta puede tener una experiencia distinta de éste. No llegan a hacer exactamente la misma crítica ni a deducir las mismas conclusiones. Por eso ha de dejarse hueco a estas diferencias individuales e interculturales. Sin embargo, el patriarcado, por su propia naturaleza, proporciona un cuerpo suficiente de experiencias que las mujeres, aunque pertenezcan a culturas y religiones diferentes, tienen en común. Esto puede darse cuando están ya en condiciones de tener una perspectiva crítica de la experiencia del sexismo y no lo aceptan como una norma.

La crítica del sexismo implica un principio fundamental de enjuiciamiento. Este principio crítico de la teología feminista es la afirmación y promoción de la plena condición humana de las mujeres. Por consiguiente, hay que considerar que todo lo que niega, minusvalora o deforma la plena condición humana de las mujeres no es redentor. En términos teológicos esto significa que hay que dar por supuesto que todo lo que minusvalora o niega la plena condición humana de las mujeres no refleja lo divino ni la relación auténtica con lo divino, no refleja la naturaleza auténtica de las cosas ni es el mensaje o la obra de un auténtico redentor o de una comunidad de redención.

También podría decirse en positivo: lo que promueve la plena condición humana de las mujeres refleja la verdadera relación con lo divino, es el mensaje auténtico de la redención y de la misión de la comunidad redentora. Rosemary RADFORD RUETHER, "Interpretación feminista" en RUSSEL, Letty, *Interpretación feminista de la Biblia*, DDB, Bilbao 1995, 133-148.

¹² Para ahondar en esta categoría, sus límites, definición y posibilidades es muy interesante ver Rosa CURSACH, "Experiencia", en NAVARRO, Mercedes- DE MIGUEL, Pilar (eds), *Diez palabras en teología feminista*, EVD, Estella 2004, 17-55.

¹³ Sandra M^a SCHNEIDERS, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Michael Glazier Books, San Francisco 1991; "The Paschal Imagination: Objectivity and Subjectivity in New Testament Interpretation", *Theological Studies* 43 (1982) 52-68.

G.D. KAUFMAN, *The Theological Imagination. Constructing the Concept of God*, Filadelfia 1981.

¹⁴ Sigo en esto a Richard G. COTE, "Cristología e imaginación pascual", *Concilium* 269 (1997) 109-118.

¹⁵ *La Cristología es la doctrina de la tradición cristiana que más frecuentemente ha sido usada contra las mujeres. Históricamente, este uso "antimujer" de la cristología alcanzó su formulación más clara en la alta escolástica de Tomás de Aquino. Aquino argumentó que el varón es el sexo genérico de la especie humana. Sólo el varón representa la plenitud del potencial humano, mientras que la mujer, por naturaleza, es deficiente física, moral y mentalmente. No sólo después de la caída original, sino en la naturaleza original de las cosas, la naturaleza deficiente de la mujer la ha confinado a una posición subserviente en el orden social. Ella es por naturaleza subyugada. Por tanto, la Encarnación del logos de Dios en un varón no es un accidente histórico, sino una necesidad ontológica. El varón representa la totalidad de la naturaleza humana en sí mismo y como cabeza de la mujer. Es la totalidad*

de la imagen de Dios, mientras que la mujer por sí misma no representa la imagen de Dios y no tiene la totalidad de la humanidad. Esta visión del carácter genérico del masculino como "imago Dei" también puede ser encontrada en San Agustín. Rosemary R. RUETHER, *To Change the World. Christology and cultural Criticism*, Nueva York 1983.

¹⁶ Se entiende por mentalidad androcéntrica, aquella cuyo centro de referencia es el varón, y, más en concreto, blanco, occidental y de una determinada clase social que se convierte en norma desde la que se juzga todo lo demás como lo "otro". Por patriarcal entendemos, el sistema socio-político que estructura y organiza la sociedad (y la Iglesia) de forma jerárquica, y en el que las subordinaciones y opresiones se ejercen de forma piramidal y graduada según raza, clase social, sexo...

¹⁷ *La historia de Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado, confesado como el Cristo, está en el centro de la fe cristiana en Dios. En el poder gracioso de Sofía-Espiritu, desencadenado a través de la historia y destino, la comunidad de discípulos vuelve a contar y representa de modo continuo esa historia como la historia de Dios con nosotros para sanar, redimir y liberar a todo el pueblo y al cosmos mismo. Buenas noticias, por supuesto. Pero esas buenas noticias se suprimen cuando la masculinidad de Jesús, que pertenece a su identidad histórica, se interpreta como esencial para su función e identidad cristicas redentoras. Entonces, el Cristo actúa como un instrumento religioso para marginar y excluir a las mujeres. El que Jesús de Nazaret fuese un ser humano masculino no se cuestiona. Su sexo era un elemento constitutivo de su persona histórica junto con otras particularidades tales como su identidad racial judía, su ubicación en el mundo de la Galilea del siglo I, y así sucesivamente, y como tales hay que respetarlas. La dificultad surge, más bien, del modo en que la masculinidad de Jesús se elabora en la teología y en la práctica eclesial androcéntrica oficial.* Elizabeth A. JOHNSON, "La masculinidad de Cristo", *Concilium* 238 (1991) 489-499.

¹⁸ Un desarrollo más amplio de todo esto puede verse en Elizabeth A. JOHNSON, *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology*, Crossroad, Nueva York 1990. (Hay trad. La *Cristología hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae, Santander 2003).

¹⁹ Rosemary R. RUETHER, *Sexism and God Talk*, Beacon Press, Boston 1983.

²⁰ Método propuesto por Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA que consta de cinco pasos: hermenéutica de la sospecha, evaluación crítica, hermenéutica de la proclamación, hermenéutica del recuerdo y reconstrucción histórica y hermenéutica de la actualización creativa. Puede ampliarse con la lectura de *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica feminista del cristianismo primitivo*, DDB, Bilbao 1989, fundamentalmente la primera parte, 31-136. *Bread not Stones. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1984. Para más información ver Rosa CURSACH, "Introducción general a la Hermenéutica Teológica Feminista" en ARRIAGA, Mercedes y NAVARRO, Mercedes (eds.), *Teología feminista I*, Arcibel, Sevilla 2007, 211ss.

²¹ Puede verse en mis artículos citados anteriormente sobre Cristología, o sobre el Seguimiento de Jesús, un desarrollo más amplio de lo que significa la lectura bíblica desde la perspectiva de los encuentros de Jesús y las mujeres, de sus reflexiones sobre distintos temas controvertidos de la época que afectan a mujeres, así como el movimiento inclusivo que es la comunidad de Jesús. También puede verse *En memoria...*, 137-400; Carmen BERNABÉ, "Biblia", en NAVARRO, Mercedes (ed), *Diez mujeres escriben teología*, EVD, Estella 1993, 13-62; Pilar DE MIGUEL, "La Biblia leída con ojos de mujer" en id. y col. *La mujer en la teología actual*, Idatz, San Sebastián 2002, 49-72.

²² El problema antropológico puede encontrarse más desarrollado en mi artículo "Cristo", en NAVARRRO, Mercedes, *Diez mujeres...*63-104..Para el tema de modelos antropológicos es muy interesante la obra de Anne E. CARR, *Transforming Grace. Women's Experience and Christian Tradition*, Harper, San Francisco 1988.

²³ Para ahondar en todo esto, además, puede verse el magnífico artículo de Silvia SCHRODER, "La justicia de Sofía: tradiciones sapienciales bíblicas y discurso feminista", *Concilium* 288 (2000) 77-88. El número entero de la revista que lleva por título *En el poder de la sabiduría: espiritualidades feministas en lucha*, es de gran interés. Asimismo Nuria CALDUCH, "Jesús de Nazaret: Sophia de Dios" en GÓMEZ-ACEBO, Isabel (ed), *Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?*, DDB, Bilbao 2000, 173-210.

²⁴ Es de interés el trabajo de Elisabeth A. JOHNSON ya citado para este tema, así como *She who is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, Nueva York 1994 (traducción española: *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002); también Elaine PAGELS, *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona 1987. En mi artículo citado sobre Cristología avanza ya esta problemática, que es una de las que más se trabaja en la actualidad y más futuro tiene. Así lo atestigua también la obra de Elisabeth S. FIORENZA, *Jesus Miriam's Child, Sophias's Prophtet*, Continuum Nueva York 1994. (traducción española.: *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000). Tiene también esta reflexión importantes consecuencias prácticas en la experiencia concreta de las mujeres, así lo demuestra la ponencia de Mary GREY, "Con poder para liberar: las hijas de Sofía trazan un camino" en DE MIGUEL, Pilar (ed). *Europa con ojos de mujer. Primer Sínodo Europeo de Mujeres*, EVD, Estella 1996, 93-117.

²⁵ Suzanne SCHAUP, *Sofía. Aspectos de lo divino femenino*, Kairós, Barcelona 1999.

²⁶ Son muy sugerentes las propuestas provenientes de la Teología Metafórica de Sally MCFAGUE, *Modelos de Dios*, Sal Terrae, Santander 1994.

²⁷ Ejemplos abundantes de ese intento en GÓMEZ ACEBO, Isabel (ed), *Y vosotras...*

²⁸ Sigo aproximadamente el esquema que empleamos en el texto: *Y vosotras...*329-342.

²⁹ Carter HEYWARD, *Te Redemption of God*, Univ. Press of America, Washington 1982; "Re-imaginando a Jesús. Más allá del sexismo, el anti-semitismo y otras estructuras del mal en la teología cristiana", en RESS, Mary Judith-.SEIBERT-CUADRA, Ute- SJORUP, Lene, *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile 1992, 321-333; "Eine feministische Befreiungschristologie jenseits des "Jesús der Geschichte" und des "Christus des Glaubens" en JOST, Renate y VALTINK, Eveline *Ihr aber, für wen haltet iher mich?*, Chr. Kaiser/Guttersloher Verlaghaus, Gütersloher 1996, 29-41.

³⁰ Mercedes NAVARRO, "Identidad de Jesús e identidad de las mujeres", Ponencia dictada en Santiago de Compostela, el 28 de abril de 2001, con motivo de la Asamblea Anual del grupo Mujeres y Teología.

³¹ Mary DALY, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston 1963.

³² Más en mi artículo "Cristo", *Diez mujeres...* 63-104.

³³ Me parece también muy importante a este respecto la postura de Elizabeth .S. FIORENZA en el cap. 1º de su ya citada *Cristología feminista...*15-56. Asimismo autoras como Ross S. KRAEMER, M. Rose D'ANGELO, Margaret MCDONALD, etc. critican las modernas reconstrucciones del Jesús histórico, sesgadas por el actual kyriocentrismo y los distintos positivimos que no reflexionan críticamente acerca de los propios supuestos. Además de aportar una información muy valiosa en sus obras.

³⁴ Joanne CARLSON BROWN y Rebecca PARKER, “¿Tanto amó Dios al mundo?”, en RESS, Mary Judith, SEIBERT-CUADRA, Ute. - SJORUP, Lene (eds), *Del cielo...*, 333-363.

³⁵ También es muy interesante en este sentido: Matthew FOX, *La bendición original*, Obelisco, Barcelona 2002, 189-208.

³⁶ Renita J. WEEMS, *Amor maltratado. Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, DDB, Bilbao 1997.

³⁷ Elisabeth MOLTMANN-WENDEL, “Is there a feminist Theology of the Cross?” en TESTAFI, Yacob (ed), *The Scandal of a Crucified world*, Orbis Books, Nueva York 1994, 87-98.

³⁸ Luise SCHOTTROFF, “Kreuz, Opfer und Auferstehung Christi” en JOST, Renate, VALTNIK, Eveline, *Ihr aber...* 102-123.

³⁹ Carolyn OSIEK, *Beyond Anger. On being a feminist in the Church*, Paulist Press, Nueva York 1986 (especialmente lo relativo a la paradoja de la cruz, 68 ss).

⁴⁰ Doris STRAHM, Regula STROBEL (Hg), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Exodus, Fribourg/Luzerna 1991.

⁴¹ Mercedes NAVARRO, “Placer y felicidad, signos de la Pascua” *Pliego Vida Nueva* 2.133 (18 .04.1998).

⁴² Matthew FOX, *La bendición ...*36-67; 79-97.

⁴³ Dorotee SÖLLE, *The Silent Cry. Mysticism and Resistance*, Fortress Press, Minneapolis, 2001; Pilar DE MIGUEL (ed), *Espiritualidad y fortaleza femenina*, DDB, Bilbao 2006, 11-23.

⁴⁴ Kristine M. RAMKKA, *La mujer y el valor del sufrimiento*, DDB, Bilbao 2003.

⁴⁵ Más en Julie M. HOPKINGS, *Towards a Feminist Christology*, Pharos, Kampen 1995.

⁴⁶ Chung Jun KYUNG, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Nueva York 1990; Kwok PUI-LAN, “God Weeps with Our Pain”, *East Asian Journal of Theology* 2 (1984) 220-232. Citadas por Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista...* 182; 141-182 en donde puede profundizarse toda esta discusión.

⁴⁷ El libro de Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista...* es uno de los textos base recomendados para la asignatura on-line de la EFETA, de modo que se sugiere profundizar en este estudio a o largo del curso. Aquí enunciamos la problemática. Asimismo se sugiere la lectura y el estudio de tratados exegéticos de gran interés que fundamentan las afirmaciones, puede verse Mercedes NAVARRO, *Ungido para la vida*, EVD Estella 1999 y su comentario al evangelio de Marcos, EVD Estella 2006; (ed) *En el umbral: muerte y teología en perspectiva de mujeres*, DDB, Bilbao 2006. También Carmen BERNABÉ, *Maria Magdalena: tradiciones en el cristianismo primitivo*, EVD, Estella 1994. Puede verse también Carolyn OSIEK, “The women at the Tomb: What are they doing there?”, *Ex Auditu* 9 (1993) 97-107.

⁴⁸ Ivone GEBARA, “Quién es el “Jesús liberador” que buscamos?” en TAMAYO, Juan José, *Jesús de...* 149-188.

⁴⁹ Rita N. BROK, *Journeys by Heart. A Christology of Erotic power*, Crossroad, Nueva York 1992; “La redención feminista en Cristo”, en RESS, Mary Judith, SEIBERT-CUADRA, Ute, SJORUP, Lene (eds), *Del cielo...* 363-383.

⁵⁰ Me parece muy sugerente la reflexión de Anne FORTIN-MELKEVIK, sobre el “paso de la identidad cristiana a la identidad del cristiano” *Concilium* 269 (1997) 121-133. “La significación no queda dada de una vez por todas, de modo que ya sólo haría falta recibirla,

apropiarla, integrarla en una estructura identificatoria. Seguir a Jesucristo no es adentrarse en un camino ya trazado. La suspensión del sentido implica que el paso de la identidad narrativa y de la identidad argumentativa a la genuina identidad del cristiano tendrá que ser rehecho continuamente en función de unos contextos siempre distintos”.... 132.

⁵¹ Richard G. COTE, “Cristología e...”,110.

⁵² *Si la imaginación humana es la facultad natural e innata con que contamos para trascendernos, para ir “más allá” de lo que llamamos la realidad, es decir, más allá de lo que hasta el momento nos parecía real y posible, la imaginación creyente de los cristianos nos ofrece unas posibilidades sin precedentes de reinterpretación y, por consiguiente ,nuevas posibilidades existenciales, 115.*

⁵³ Sandra M. SCHNEIDERS, *The Revelatory Text...*105.

⁵⁴ Sobre la importancia del presente como condición de futuro, puede verse también mi artículo “Propuesta” en NAVARRO, Mercedes, DE MIGUEL Pilar, *10 palabras ...*411-452; Riane EISLER, *El cáliz y la espada*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile 2006.

⁵⁵ Sigo especialmente a Rosemary R. RUEHER, *Women and Redemption. A Theological History*, Fortress Press, Minneapolis 1998.

⁵⁶ Me refiero a Carlo María MARTINI, *¿Qué belleza salvará al mundo?*, EVD, Estella 2006.

⁵⁷ Para mayor desarrollo, ver Pilar DE MIGUEL y Mercedes NAVARRO, “la cristología feminista” en GÓMEZ-ACEBO, Isabel (ed), *Y vosotras...*329-342, uno de los libros básicos aconsejados para quienes cursan esta asignatura en Efeta.

⁵⁸ Elisa ESTÉVEZ, “Y todos los que lo tocaban quedaban curados. El cuerpo como espacio de gracia” *Sal Terrae* (1997) 323-336.

⁵⁹ Anabella BARROSO, “Mujeres, resistencia y vida cotidiana” en DE MIGUEL, Pilar (ed), *Espiritualidad y fortaleza femenina*, DDB, Bilbao 2006, 168-200; puede verse también Ada M^a. ISASI-DÍAZ, “Lo cotidiano, elemento intrínseco de la realidad”en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Resistencia y solidaridad*, Trotta, Madrid 2003.

INTRODUCCIÓN A LA MARIOLOGÍA FEMINISTA

*Isabel Gómez Acebo
Madrid, U. Comillas*

T eología

I Parte: María en la tradición

Después de muchos años de continuo ascenso que culminaron en la proclamación de los dogmas de la Inmaculada Concepción y la Asunción la mariología entró en un periodo de sospecha y de renovación. Se escucharon muchas críticas para suavemente emprender una nueva senda, más cercana a sus referencias bíblicas, y más alejada de los excesos de la devoción popular.

El lenguaje mariano tropezaba con muchas piedras que se precisaba eliminar para que la devoción mariana siguiera viva en nuestro credo. Piedras muy diversas y que responden a problemas que han surgido desde distintos ángulos, problemas antiguos y problemas de nuevo cuño. En este lenguaje mariano el mito ha superado con creces a la realidad de su vida, quizá porque no había muchas referencias a su persona en el NT y había que rellenar las lagunas. Un mito que siempre va a estar presente, lo que no importa en la medida en que seamos conscientes de su existencia. El mito en el caso de María es el del eterno femenino, el de la mujer ideal y soñada expresado en muchos casos por varones célibes.

Los problemas sobre el lenguaje y la imagen de María como mujer son de dos tipos. Hay problemas que vienen de lejos, como las denuncias del protestantismo, y otros problemas actuales como la nueva concepción que el mundo actual tiene sobre la mujer. Los protestantes en las reuniones ecuménicas se quejaban de que la Mariología era un obstáculo en el camino hacia Cristo. Les parecían exageradas e inadmisibles las declaraciones de la Inmaculada y la Mediación de María ante Dios pues se equiparaban los dos orígenes humanos como inmaculados y se ponía junto a Cristo una mediación innecesaria puesto que la del Mesías era suficiente, única e universal. Incluso la piedad mariana desplazaba a la de su Hijo tanto en las iglesias como en las romerías a los diferentes santuarios.

La nueva visión sobre las mujeres se centra en negar la mirada patriarcal sobre nuestro sexo por considerarla distorsionada y alejada de la realidad femenina. A nivel de cristianismo la Teología Feminista ha levantado la voz contra lo que considera una visión falsa de lo que es una mujer, una visión ideal y proyectada por varones¹. En el mundo del catolicismo algunas

mujeres se quejan de no verse reflejadas en la imagen de la Virgen pues siempre que se define a María se utiliza un vocabulario que la coloca fuera del mundo femenino, un vocabulario que se mueve dentro de las categorías del privilegio o la excepción: NO sufrió dolores, NO sangró en el parto, NO fue asaltada por las dudas, NO podía cometer errores; incluso se llegó a decir que subió al cielo antes de su muerte. El mismo tema de la virginidad ante un mundo femenino que cree que su sexualidad es un valor y que pretende que todo el mundo la valore, dejó de ser un privilegio y pasó a ser un recelo.

Un hecho curioso nos debe de cuestionar y es la relación que existe entre las sociedades que dan más culto a María y el hecho de que sean más reacias a aceptar la igualdad de los hombres con las mujeres. Son sociedades que subrayan los privilegios y las glorias de María haciéndolos irrepetibles e inalcanzables para las demás mujeres. María es equivalente a la madre contra la que no se puede hablar mientras que se abusa de la mujer y de la hija.

No es sino a partir del Concilio Vaticano II cuando se comienza a realizar un esfuerzo por recolocar a María en su lugar, haciéndola peregrina en la fe y demostrando que la grandeza de los seres humanos no está en los privilegios de Dios sino en la vida que desarrollan, en la respuesta que dan al convite de la fe y en su compromiso de vida. Estas afirmaciones del Concilio son la base para el nuevo pensamiento sobre María que nace en las últimas décadas del siglo pasado.

El Concilio recomienda que se tengan en cuenta:

1. El criterio antropológico. La forma en la que el área mediterránea ha descrito a las mujeres perfectas.
2. El ecuménico. Considerando la visión de las confesiones protestantes y ortodoxas.
3. El psicológico. El análisis de la importancia sobre las figuras maternas en la vida de los individuos y el hecho de una religión que parte de un Dios asexuado pero que en la realidad se ha convertido en un varón.
4. El pastoral. La necesidad de cambiar la imagen antigua y formar una nueva en la que el pensamiento de las mujeres tuviera algo que decir. Que incluso se hablara de un Dios que se parece a las mujeres tanto como a los varones.

La combinación de estos criterios lleva en la práctica a una imagen de María mucho menos espectacular. Su figura adolecerá de privilegios,

coronas y joyas pero estará más anclada en la realidad. El camino no es fácil pues la fe siente más atracción por un Jesús que caminó sobre las aguas que por la imagen del crucificado y con María pasa lo mismo. Tiene más tirón la reina de los cielos que la campesina que caminó por la polvorienta Palestina.

Un buen camino para hablar de una nueva Mariología debe empezar por analizar aquellas sendas que han contribuido a legarnos una imagen distorsionada de su realidad de mujer para, centrándonos en la Biblia y en la antropología actual, ver qué claves ofrece María a los habitantes del siglo XXI. Claves que serán válidas para nosotros pero que las generaciones posteriores tendrán que volver a evaluar, pues el pensamiento no es estático.

Una serie de factores intervinieron a la hora de construir la imagen clásica de María. Analizaremos los más importantes para tomar conciencia de sus claves.

1. La religiosidad popular

¿Cómo funcionó la religiosidad popular en la construcción de la imagen de María? El NT tiene muy pocas referencias marianas y la necesidad de responder a las preguntas que se fueron formulando sobre su persona hizo que se fueran rellenando los huecos. Ya a finales del siglo I tenemos algunos escritos apócrifos que muestran interés por la vida y la persona de María. Aunque desposeídos de todo valor histórico o revelado ejercieron notable influencia en el culto, la devoción, el arte y la predicación. El ejemplo más paradigmático de este fenómeno lo tenemos en los nombres de sus progenitores, pues Joaquín y Ana, aparecen en los evangelios apócrifos, unos textos en los que la Iglesia no ve reflejada su fe pero que el pueblo ha seguido con fervor. Uno de los más influyentes fue el *Protoevangelio de Santiago*². El burro y el buey en el portal de Belén, san José viudo, la dormición de María acompañada de los apóstoles y la aparición de Jesucristo antes que muera su madre, los milagros en el camino a Egipto, la vida de María en el templo... son relatos que aparecen en estos textos no canónicos.

Son relatos milagrosos, hijos del escapismo de un pueblo que sueña con que uno de sus componentes tenga una vida maravillosa exenta de dolor y sufrimiento, exenta incluso de muerte. Pero son también relatos que pretenden devolver protagonismo femenino a una religión que no tiene mujeres en el cielo pues Dios, aunque asexuado, se describe en masculino. Un Dios que ha ido sufriendo un proceso histórico que acentuaba su carácter de juez

a la par que creía su trascendencia con el efecto de alejarle del mundo que había creado. Incluso la imagen de Jesucristo también sufrió “una patada para arriba” de forma que el abismo entre Dios y los seres humanos se hizo enorme y fue necesario buscar figuras que hicieran de puente. Éstas fueron los santos y dentro de ellos la intercesora por antonomasia fue la figura de María. El efecto final fue que Jesús que se encarnó para salvar al mundo se convirtió en juez del mundo y necesitó de figuras intercesoras que dulcificaran sus exigencias.

Los excesos fueron en parte fruto del alejamiento del pueblo de la cultura teológica encerrada en círculos especializados (hoy pasa lo mismo) y distante del pueblo inculto. No ayudó la liturgia que se realizaba en una lengua, el latín, que cada vez era más desconocida. Este desarrollo fomentaba expresiones más libres y espontáneas que compensasen la aridez de lo oficial. La figura de María ofrecía muchas posibilidades en este sentido pues los cristianos podían entablar una relación fuertemente individualista con ella fuera del culto oficial. Para su imagen de intercesora se resaltaban su poder y autoridad como madre de Cristo y de la Iglesia pues los poderosos son los que tienen las llaves de los beneficios. De aquí que se fuera desarrollando mucho más interés por sus privilegios que por su personalidad humana.

La religiosidad popular también influyó en pensadores cristianos. San Anselmo la convirtió en creadora de la nueva creación y en los salmos del AT substituyó a Dios por María mientras que San Buenaventura ve el Reino de Dios dividido en dos partes: el de la justicia y el de la misericordia. María como reina de esta última tenía mejor parte que Jesús, que era el rey de la justicia. Incluso un teólogo moderno, Schillebeeckx, dice que Jesús por su masculinidad no puede reflejar todas las facetas maternas del amor divino y que por eso es necesaria María.

La reforma protestante es en buena medida una reacción frente a los abusos de una piedad popular que tenía el riesgo de caer en la superstición y en el sincretismo. La primera reacción protestante no fue de hostilidad y rechazo a María pues encontramos en Lutero un comentario al Magnificat que es una auténtica obra de piedad mariana. Al principio se limitaron a rechazar exageraciones que también denunciaban católicos como Erasmo, aunque es cierto que con el tiempo se fueron radicalizando.

Un ejemplo muy español de estas exageraciones lo encontramos en un político que ha dicho recientemente que era ateo pero que no le tocaran a la Macarena. Indudablemente, para él, la Macarena es una figura afín a la de Dios aunque puede que ni siquiera se haya dado cuenta. Como este

político hay muchos españoles a los que si se les quita esa figura divinizada de María se quedan en la nada pues es el único punto que les mantiene unidos al cristianismo. De aquí la necesidad de podar con cuidado y respeto³.

2. Las diosas mediterráneas

Esta religiosidad popular se encontró con que en las primeras décadas y centurias del cristianismo en el Imperio Romano las diosas jugaban un papel vital en el culto. Es sobre todo la Reina de los cielos quien influyó en María pues su figura también reinaba junto a la de Cristo Rey en el cielo. Incluso hasta el día de hoy se la compara con el papel típico de las reinas madres que hacen de mediadoras ante sus maridos e hijos. María en el cristianismo hace de mediadora del mediador pues según León XIII: “Si ningún ser humano va al Padre sin pasar por el Hijo, así nadie llega a Cristo sin pasar por María”. Una indudable exageración de la que se quejarán los protestantes que tienen poco o ninguna devoción a María y que no por ello, ven cerradas las puertas del cielo.

El propio título de Reina del cielo fue su denominación más sublime. Un vocablo que llevaron Juno, Isis, Artemisa y otras muchas diosas de la antigüedad y cuya descripción en el Apocalipsis la exégesis cristiana aplica a María. Siguiendo esta línea de pensamiento durante la Edad Media se empiezan a coronar las imágenes de la Virgen. Pío XII *Ad Coeli Reginam* habló de María como: “Reina del cielo, reina de la familia, reina de los ángeles, reina de reina de las madres...” para finalmente instituir su fiesta en 1954. Hoy hay miedo de que estas grandezas puedan hacer olvidar su perfil bíblico, mucho más modesto.

Junto a la Reina de los cielos la figura de Isis también tuvo su influencia en el desarrollo del pensamiento mariano. Y se comprende que así fuera ya que es una diosa que hace resucitar a su esposo Osiris y que salva a su hijo Horus. Esta labor actuaba en las mentes paganas de manera semejante a lo que la muerte y resurrección de Jesús proyectaba en los cristianos. La diosa se representaba de diversas formas, en una de ellas aparecía sentada con su hijo en su regazo dando, en ocasiones, de mamar al niño. Las representaciones de *Isis Lactans* tienen una gran similitud con las de *Maria Lactans*.

También Cibeles, una diosa bella y cariñosa que impulsaba una religión salvadora tuvo su influencia en la madre de Jesús. Sus partidarios se sumergían en estanques llenos de sangre, lo que les hacía renacer para la eternidad

y lo que se podía comparar con un bautismo por inmersión muy semejante al nuestro. Sus ritos contaban, asimismo, con celebraciones comunitarias de banquetes en los que la similitud con nuestra eucaristía, una vez más, es obvia.

La urgencia en el método rural de evangelización para superar el paganismo hizo que los pueblos que se iban convirtiendo al cristianismo utilizaran los antiguos templos de estas diosas reconvirtiéndolos en santuarios cristianos. San Gregorio Magno (595) aconseja que no se destruyan los templos paganos sino que se conviertan en iglesias. Era una forma de cristianizar los templos y los fieles que a ellos acudían a rezar.

También encontramos una serie de herejías que deificaron a María. La secta de las coliridianas, le sacrificaban pan y sólo permitían que tomaran parte en su culto a las mujeres. Probablemente el pan que cocían tenía que ver con un culto a la fecundidad.

Junto al cielo, el concepto de tierra como origen de la vida, también influyó en María. De la tierra nacemos y a la tierra volvemos, polvo eres y en polvo te convertirás, decía la antigua liturgia del Miércoles Santo. La diosa tierra, Gea, se representaba negra queriendo ese color representar la fecundidad de esa tierra madre. Muchas estatuas de María también son negras de color pero no tienen los rasgos de la raza negra en su cara. Se han buscado muchas razones para ese tono oscuro que pasa por haber sufrido fuego o haber estado enterrada para preservarla de revoluciones o guerras para la mejor razón es esta comparación con la tierra fértil que crea hijos para el cielo.

Decíamos antes que en la Biblia el relato del Apocalipsis 12 “Una gran señal apareció en el cielo, una Mujer, vestida de sol, con la luna bajo sus pies y una corona de 12 estrellas sobre la cabeza; está encinta y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz....”es un reflejo de la diosa pagana “Reina del cielo” pues reproduce un mito pre-cristiano dentro de una preocupación astrológica que estaba muy de moda en aquel momento.

Pero también la mujer del Ap 12 tiene los rasgos de una diosa de la fertilidad del Mediterráneo, todo lo que *Caelestis* supone para Cartago, la *Dea Syria* para Hierapolis, la gran Madre de los dioses para Julián el Apóstata.... es el aspecto femenino de Dios. El primer autor que identifica la mujer del Ap con María es Epifanio (403) aunque asegura no estar convencido. Ecumenio en el VI sigue la misma línea aunque e muchos autores de su tiempo identificaban la imagen con la Iglesia. Hoy los exegetas se inclinan por ver en la figura al pueblo de Dios⁴.

Por su lado, el *Protoevangelio de Santiago*, ese evangelio apócrifo temprano de tanta influencia en el pensamiento mariano, también intenta elevar a María a la misma categoría que las diosas de su entorno. En este escrito se nos dice que sus pies no tocaron el suelo hasta que llegó al templo, único lugar digno de ella mientras que su dormitorio se convirtió en un santuario donde vírgenes impolutas la atendían en sus necesidades. Una descripción muy alejada de lo que debió de ser la vida de la campesina judía de Nazaret y muy próxima a la vida que discurría en el palacio de los emperadores para sus mujeres e hijas⁵.

3. Los factores psicológicos

La realidad histórica del Mediterráneo se conjugó con las necesidades psicológicas del ser humano. El cristianismo predica que Dios es un ser anterior al mundo de lo creado y que por lo tanto ninguna realidad terrenal es capaz de describirle. Por otro lado, el Dios cristiano no es una realidad abstracta o puramente metafísica sino que se nos presenta como un ser personal que busca relacionarse con los seres humanos. A lo largo de la historia del cristianismo las descripciones, metáforas y simbolismos que se han utilizado para referencia de Dios han sido siempre masculinos, siendo incumbencia del componente humano el asumir la parte femenina en la relación. Al final del camino apareció una consecuencia lógica: nuestro psicoanálisis ha interiorizado la imagen de un Dios varón.

El problema es que todas las religiones necesitan representar en el cielo las dos categorías relacionales que más marcan al ser humano y que son sus padres. Especialmente la madre que aparece como fuente de la vida y del calor, de la cercanía y de la ternura de los primeros años de la vida. De aquí que la madre es el primer Dios con el que nos relacionamos y que es capaz de solucionar todas nuestras carencias tanto físicas como afectivas. Este desarrollo se aprecia con toda claridad en el infantilismo de muchas devociones marianas pues a diferencia del protestantismo, que vive a sus espaldas, esos valores femeninos en el catolicismo fueron asumidos por María.

La evolución de la figura de María siguió un camino muy distinto al de su hijo pues Jesús, como varón, asumió la historia y la razón mientras que en María mujer se proyectaron toda una serie de ideales conectados con los sentimientos y que encarnan el eterno femenino. Su figura se convirtió en la fuente del cariño que necesita todo ser humano en su dimensión religiosa. Con el tierno y cálido amor de la madre se ofrece a sus creyentes que

aparecen como hijos suyos. Su intercesión también se asemeja a la de la madre que protege al hijo frente a un padre lejano y autoritario. De aquí, que se llegara a decir que en el cielo Jesús es el rey de la justicia mientras que su madre es la reina de la misericordia. Un factor añadido, en el que entraremos al hablar de María madre, supuso la especial relación en el mundo mediterráneo de los hijos varones con sus madres.⁶

Todo este desarrollo permitió que en el catolicismo se creara un cierto equilibrio entre masculinidad y feminidad en la experiencia religiosa. Ante imágenes de María los creyentes han podido dar rienda suelta a sentimientos y emociones que hubieran sido impensables ante un Dios varón. Para los consagrados María era el paladín por el que luchaban.

Este camino lo ha seguido con más intensidad la religiosidad popular pues el pensamiento teológico es más cognitivo mientras que el pueblo se deja llevar más por intuiciones y experiencias. El mundo de las devociones marianas populares no está exento en sus procesiones, romerías, peregrinaciones, visiones... de aspectos mágicos que no son experiencias religiosas maduras en muchas de las personas que acuden a estos actos.

No es necesario que un cristiano ofrezca culto a María pero yo creo que se pueden y se deben de revitalizar los símbolos marianos, incluso se deben de crear otros nuevos, contar de otra manera las narraciones del NT y reinterpretar los dogmas. El psiquismo colectivo no se puede eliminar pero sí emplearlo a favor de corriente. La figura de María siempre es capaz de movilizar energías psíquicas creativas siempre que integre adecuadamente lo femenino⁷.

4. María y la cultura mediterránea

Toda cultura se caracteriza porque tiene una serie de valores que todos los ciudadanos comparten. Valores que hacen referencia tanto al mundo público como al privado y que afectan a todo el saber y el obrar de esas comunidades. El mundo mediterráneo tiene el valor añadido en el hecho que su cultura ha permanecido inalterable durante centurias. Sólo con la revolución industrial en la ribera norte han cambiado patrones que siguen vivos en la ribera sur lo que nos permite comprender mejor el pensamiento de nuestros antecesores.

Judaísmo y claves culturales mediterráneas son la fuente en la que bebieron los primeros pensadores cristianos creando la figura de María que ha llegado hasta nuestros días; María se ha convertido en un símbolo que

está unido a una determinada área cultural. Un área cultural que en los primeros 4 siglos de cristianismo pone la base de toda la reflexión mariológica ulterior. Esta reflexión también se movía impulsada por las herejías. Si se negaba la encarnación se colocaba el peso en la humanidad de Jesús y de su madre; si la duda era a nivel de divinidad se daba rienda suelta a la tendencia a divinizar a María.

Las mujeres en esta zona estaban subordinadas a los varones de su familia lo que exigía a su vez que no gozaran de personalidad propia y que siempre se las definiera en relación al varón. Eran hijas de sus padres, madres de sus hijos, esposas o viudas de sus maridos. María no escapa a la norma y cuando se habla de ella se la llama la virgen, por su no relación con un varón; la hija de Dios Padre; la madre de Jesús y la esposa del Espíritu Santo.

Es curioso que aunque se reconocía que las palabras que pronunciaban las mujeres podían tener calidad, tanto a nivel espiritual como natural, esta bondad no las exime de estar calladas. “Es impropio para una mujer hablar en una asamblea, diga lo que diga, incluso si pronuncia cosas admirables o santas; eso no importa ya que provienen de la boca de una mujer”⁸. Para conformar a María con estos conceptos no se le quita la palabra ¡cómo sustraerle su faceta de profeta! pero se la hace hablar en voz baja. Nos dice Atanasio que: “Su voz era grave, hablaba en voz baja y en su corazón se proponía no difamar a nadie”⁹.

Creo que en la misma línea conceptual están todas las imágenes de María en las que aparece mirando al suelo, imágenes muy frecuentes incluso en nuestras iglesias actuales. Mirar de frente para una mujer puede aparentar arrogancia mientras que ocultar la mirada es sinónimo de humildad pero una pretendida humildad que presenta a María en un mundo ajeno al nuestro. Pero en el mundo de las relaciones humanas esta postura elimina el lenguaje de los ojos, el intercambio de las miradas que es tan elocuente como las palabras. Una alegría desenvuelta tampoco concuerda con el tipo de mujer ideal. María no debía de reír con fuerza porque el ascetismo de los primeros siglos lo veía con malos ojos ya que se equiparaba la risa con un exceso de mundanidad¹⁰.

También se declaraba probado que las mujeres eran incapaces de controlar sus sentimientos lo que resultaba palpable en su facilidad para llorar. Muchas de las apariciones hablan de que María llora e incluso hay imágenes de las que se dice que vierte lágrimas de verdad como la Virgen de Siracusa. Seguimos dentro del estereotipo pues las mujeres ante las grandes penas lloran mientras que los varones son capaces de sufrir por dentro sin reflejar externamente el dolor.

La organización del Imperio Romano contribuyó al nacimiento de relaciones de patronazgo pues no estableció escuelas de funcionarios para la preparación de técnicos en cuyas manos dejar la administración del estado. El pueblo sabía que las ventanillas no funcionaban salvo si había dentro un amigo. En el cielo también funcionaban las relaciones patrón – cliente pues en la cúspide de la pirámide cristiana se colocaba a Dios como gran patrón y en cuya mano están todos los beneficios a los que aspiramos. Jesucristo, por su lado, se presenta como el gran mediador a través de quien podemos alcanzar el acceso al mundo celestial. Pero resultó obligada la aparición de nuevos mediadores capaces de salvar las distancias que se habían establecido entre el cielo y la tierra. María es la archi – intercesora hacia la que las peticiones de los otros santos se dirigían.

María sigue siendo en España la patrona de numerosas ciudades y pueblos, un patronazgo que consiguió en la mayoría de los casos tras su intercesión para paliar alguna calamidad: peste, guerra, sequía... Hoy, con los cambios de nuestra sociedad democrática, este modelo relacional es visto con recelo pues todas las personas se consideran con el mismo derecho y las mismas obligaciones para acceder a los bienes, ya sean terrenales o espirituales. Muchos santos intercesores desaparecen de nuestras iglesias y este peligro también amenaza a María pues su función mediadora ha sido vista negativamente por el protestantismo que consideraba, por un lado, que el culto a María podía sustituir al de su Hijo y por otro que, para acceder a Dios, no hacen falta intermediarios¹¹.

5. El mundo de la familia

5.1. El espacio

Los datos históricos siempre hacen referencia a las clases altas con tendencia a generalizar sus descubrimientos a toda la población. En lo que respecta a María fue la descripción de la elite la que configuró su figura. Fue descrita como un jardín vallado, una mujer cuya vida transcurría dentro de los muros de su casa que era el espacio adjudicado a las mujeres ricas; mientras que las plazas públicas y los foros eran el feudo masculino.

En el relato de la anunciación que describe Lucas no se especifica el sitio de la aparición del ángel lo que permite jugar con los posibles lugares. En el *Protoevangelio de Santiago*, se describe el momento junto a un pozo al que acudió María en busca de agua. El autor posiblemente tuviera en

mente todos los relatos de encuentros junto al pozo que refleja el AT. Pero aunque el lugar no fuera inapropiado para una mujer, pronto la leyenda encierra a María en casa donde la visita el ángel. El momento la sorprende donde debía estar - en el hogar - y haciendo lo que debía hacer: leyendo o hilando. En el mismo evangelio mencionado se dice: "Cogió la púrpura y se sentó en una silla para empezar a hilar." Se habla de púrpura pues aunque hilara lo debía de hacer con el mejor hilo, el destinado a la confección de ornamentos litúrgicos o vestiduras reales.

Pero para ser totalmente inofensiva la visita del ángel tenía que respetar las habitaciones de las mujeres honorables de la casa a las que no tenían acceso más que otras mujeres y el padre o esposo. La famosa discusión sobre el sexo de los ángeles admitía la posibilidad de que Gabriel fuera un varón con lo que para evitar interpretaciones maliciosas se coloca en la iconografía una pared entre María y el ángel; una pared dividiendo la zona reservada a las mujeres de aquella en la que aparece el mensajero. San Atanasio la describe: "María no quería ser vista por varones... Estaba constantemente en casa, viviendo una vida retirada e imitando a la abeja...Distribuía generosamente a los pobres lo que sobraba del trabajo de su manos"¹² .

Lo más curioso es que en el evangelio, nos dice Lucas, que María, poco después de la anunciación, salió sola y presurosa para visitar a su prima Isabel que, como ella, estaba embarazada. Esta incongruencia con lo esperado impide que tengamos muchas representaciones gráficas de María, sola, atravesando las montañas de Galilea para visitar a su prima. Tampoco la literatura hace del viaje leyenda ni lo adorna con descripciones varias como se hizo con el de Egipto de la Sagrada Familia.

5.2. *El cuerpo de la mujer*

Matrimonio, espacio, laboriosidad... no son ajenos a la especial importancia que se daba a la virginidad femenina. El varón guardaba celosamente el himen de la joven pues era una cualidad que pasaba por delante de belleza o dinero a la hora de elegir esposa. El miedo a problemas impulsaba los matrimonios en cuanto la niña alcanzaba la pubertad pues la doncella que la había perdido tenía difícil el camino del matrimonio.

El propio José, en el *Protoevangelio de Santiago*, se culpa de no haber sabido guardar, como era su deber, la virginidad de su joven esposa. "¿Con qué cara me voy a presentar yo ahora ante mi Señor? ¿Y qué oración haré yo por esta doncella? Porque la recibí virgen del templo y no he sabido guardarla".

Toda una serie de métodos sirven para guardar a las mujeres. Muchas descripciones de María la representan cubriendo su cabellera con un velo y ataviada de blanco. Para Tertuliano la falta de velo en una mujer virgen significaba su falta de preocupación por la vergüenza algo que la conduciría a un embarazo no deseado y a un posible aborto inducido para ocultar su maternidad.

En cambio, los cuerpos masculinos son potentes o impotentes con lo que se identifican con la acción y sus genitales no sólo no se cubren sino que son fuente de admiración y respeto pues contienen la semilla; una semilla que participa del poder creativo de Dios. Esos genitales dejan una impronta indeleble en el cuerpo de la mujer de tal manera que ésta debe tener un único dueño. “Jamás hubiera podido caer José, el varón justo, en semejante locura de querer profanar con sus obras a la Madre del Señor”.

El mundo judío veía la sexualidad con ojos positivos pues esperaba el nacimiento del Mesías salvador de su pueblo y también el Imperio Romano deseaba que creciera el número de ciudadanos por puros criterios económicos. Los jóvenes tenían licencia para un comportamiento libertino en sus años mozos y hasta que alcanzaran un momento de madurez, pero pasado ese período la razón debería de ser capaz de dominar a los instintos.

Con el cristianismo la tendencia a renegar del sexo se acentúa. Poco a poco, se formó la idea de que el celibato acercaba más al Reino de los Cielos que el matrimonio. Uno de los fundamentos esgrimidos para la negatividad sexual fue que nuestros primeros padres se habían mantenido vírgenes hasta la ingestión del fruto de lo que se derivaba la idea de que el matrimonio no entraba en los planes primigenios de Dios. La conclusión era clara: se hacía necesario recuperar lo perdido en el Paraíso renunciando a su consecuencia que era el sexo¹³.

En la renuncia a la sexualidad las mujeres podían seguir el mismo camino que los varones, incluso con ventajas añadidas, pues al no casarse dependían de sí mismas, gozando de mayor libertad que sus compañeras casadas. El desprecio a la sexualidad tenía el añadido del desprecio a todo lo que arrastraba la maternidad. No nos puede extrañar que, desde esta óptica, hubiera quienes propugnaban que la esperada vuelta de Cristo estaba ligada a que las mujeres dejaran de tener hijos.

Esa heroica vida célibe en las mujeres acabó por hacerlas despreciar sus cuerpos y la posibilidad de ser madres; su anhelo era convertirse en un grado superior de ser humano que no estaba sujeto a estos avatares: ansiaban hacerse varones, un tipo de humanidad superior¹⁴.

5.3. El cuerpo de María

Toda esta evolución del pensamiento tenía que afectar al pensamiento mariano con lo que la virginidad de los evangelios que quiere afirmar que Jesús es un producto divino, hijo de la semilla del Padre, da un giro copernicano y pasa a hablarnos de la integridad del cuerpo de su madre. El primer problema se presenta a nivel de intención pues los jóvenes esposos de Nazaret tenían el proyecto de convertirse en matrimonio; no entraba en sus cálculos esa vida de celibato sublime que se propugnaba. La solución que se encontró pasaba por afirmar que María había hecho voto de virginidad. Su preocupación ante el anuncio del ángel deriva de que, según Gregorio de Nisa: “se preocupa de su virginidad juzgando que es más estimable la integridad que el mensaje angélico”¹⁵.

Incluso tenían que quedar fuera de toda sospecha los padres de María. El *Protoevangelio de Santiago* habla de este matrimonio estéril que concibió a su hija de manera milagrosa a partir del tierno beso que el marido había dado a su mujer bajo la puerta dorada del templo de Jerusalén.

Que la virginidad de María era una cualidad de la madre obligaba a prolongar esa virginidad a lo largo de toda su vida matrimonial. En primer lugar, era necesario salir al paso de toda una tradición que hablaba de un embarazo ilegítimo. Para ello, el *Protoevangelio de Santiago* en su cap. XVI hace pasar a María y a José por la prueba de las aguas amargas de la que ambos salen sin secuelas. “Y todo el pueblo se maravilló porque no se manifestó pecado en ellos”¹⁶.

En los primeros tiempos las descripciones del parto en Belén hablaban de los dolores de la madre y describían al niño envuelto en las secreciones que suelen acompañar a los nacimientos normales. El niño Jesús es bañado y atendido por comadronas o sirvientas mientras que María recostada se repone del mal trago. Para nuestros ojos y oídos son aclaraciones innecesarias y de mal gusto pero se hacían para combatir a los docetas que negaban la humanidad de Cristo.

A pesar de estas descripciones y aunque a nuestras mentes les pueda parecer incongruente la tradición antigua seguía defendiendo la virginidad de María en el parto. Para ello se relata la presencia de dos comadronas, dos mujeres, pues un testimonio único era insuficiente para el pueblo judío. La primera sale de la cueva donde ha dado a luz María y le cuenta a la segunda el gran milagro al que ha asistido.

Poco a poco, estas descripciones dieron paso a otro tipo de nacimiento mucho más glorioso y menos humano ¡Ya no había que luchar contra el

docetismo! Y encajaba mejor con una María progresivamente espiritualizada. Posiblemente la visión que tiene Brígida de Suecia en el siglo XIV es un buen ejemplo del vuelco que ha dado el relato. “Se arrodilló la Virgen con gran veneración en actitud de oración, su espalda al establo y su cabeza mirando al cielo... Estaba perdida en el éxtasis de la contemplación, en un raptó de dulzura divina.... De súbito se movió el feto que llevaba en el vientre y dio a luz un niño del que radiaba tal luz y esplendor que la del sol palidecía...fue tan rápido e instantáneo que nunca pude comprobar cómo o de qué manera dio a luz... El cuerpo del niño yacía en el suelo desnudo y brillando. Su cuerpo no estaba polucionado por tierra o impureza alguna”¹⁷.

Quedaba por defender la virginidad post parto de María y dar una explicación de los hermanos de Jesús que cita el evangelio. Al principio los relatos hablaban de la ancianidad de José pues con ello se alejaba toda duda del embarazo originado por el Espíritu Santo. Los hijos los había tenido el padre adoptivo de Jesús de una unión previa de la que había enviudado.

Pero cuando la sociedad se volvió crítica y burlona de los matrimonios entre mujer joven y varón viejo, los autores de las vidas de María se esforzaron en igualar las edades. La explicación sobre los hermanos derivó a que en realidad eran primos una posibilidad que se apoyaba en la terminología que emplean los evangelios.

Consecuencia lógica de todo este intento por hacer del cuerpo de María algo muy excepcional es el interés último de que permaneciera incorrupto. La devoción popular veía en María una diosa imperecedera y la Biblia no decía nada de las circunstancias de su muerte. Lo que no dicen los evangelios lo rellenan una vez más los apócrifos relatando el tránsito de María, rodeada de los apóstoles y con la ternura de un hijo que promete no abandonarla¹⁸.

5.4. Las relaciones madre – hijo

Cualquier mediterráneo sabe lo que un hijo supone para su madre y viceversa; especialmente el hijo varón primogénito de la casa. Para entenderlo hay que comprender la figura del padre en una sociedad en la que está mal visto que los varones pasen excesivo tiempo en sus hogares. Esta costumbre representa la razón última del machismo: “Una familia sin padre efectivo”. En estos hogares los hijos de ambos sexos crecen sin la presencia masculina a su lado y es sólo la madre la que engendra la

autoridad, se ocupa de su cuidado y de lo que es más importante, aún, de su afecto.

Las características del machismo que engendra este tipo de sociedad son bien conocidas de todos. Los varones honran a su madre física como si fuera la pureza en persona, una madre inmaculada a la que nadie puede mentar. Sus novias tienen que acceder al matrimonio, virginales e invioladas, pues esto les da derecho para considerar a todo el resto de las mujeres como débiles, seductoras e incapaces de fidelidad. El desapego se muestra con un comportamiento agresivo con todas las mujeres en general a las que contemplan bajo un prisma negativo. El resumen es que se conforma una sociedad que perdona y no ve con malos ojos la promiscuidad masculina, el engaño y los malos tratos.

Pero es también una sociedad en la que las madres mandan en el corazón de sus hijos. Es famosa la contestación de Alejandro Magno a una carta de Antípato denunciando a su madre: “Antípato no parecía saber que la lágrima de una madre borraba el contenido de diez mil cartas”¹⁹.

Con todo, en la adolescencia, momento de paso hacia la vida adulta, también tienen que demostrar públicamente el desapego hacia su madre y hacer comprender al mundo entero que los años de la niñez se han terminado. Hay algún evangelio gnóstico que presenta a Jesús con las salidas impetuosas típicas de la adolescencia. Y ya dentro de la literatura canónica muchos comentaristas ven en la respuesta de Jesús a sus padres, tras los días de su pérdida en el templo, la reacción brusca del adolescente que debe marcar las distancias con su madre.

Los fieles ven esta posición privilegiada de María en el corazón de su único hijo como un camino lleno de posibilidades de intercesión. ¡Ya lo demostró en el relato de Caná! Cientos de milagros hacen referencia a esta actitud mediadora de María con Jesús de los que sale siempre escuchada²⁰.

II Parte: María y los signos de los tiempos

Tras esta larga introducción sobre los mimbres que tejieron la imagen mariana ya estamos en condiciones de sugerir pistas que puedan servir para fundamentar un pensamiento que no sea rechazado y que sirva en el camino de la fe. Me parece que es bueno comenzar centrándonos en la vida real de María. Lo que sabemos y lo que podemos deducir de la arqueología, historia y sociología de Palestina en el siglo I.

1. Una mujer judía

Las mujeres no interesaban en el siglo I de nuestra era, algo que no nos puede chocar pues no han interesado hasta hace muy poco. De aquí, que no tengamos relatos de vocación en el NT y que los personajes femeninos que aparecen en los evangelios sean menos, en cantidad y descripción, que los masculinos. María no es una excepción de la regla.

Conocemos su nombre, María, en hebreo Myriam, el mismo que el de la hermana de Moisés. No es casualidad que todos los parientes de Jesús lleven nombres que recuerden los momentos fundacionales de Israel: la época de los patriarcas, el éxodo y la entrada en la tierra prometida. El fenómeno no se da en el AT hasta la revolución macabea y nace como expresión de un fuerte sentimiento nacionalista y religioso incrementado por las dominaciones extranjeras.

Parece, pues, que María nace en una familia conservadora judía, los campesinos suelen ser conservadores, que guarda escrupulosamente la ley como indica el que acudiera al templo para ser purificada tras el nacimiento de Jesús y acudiera a Jerusalén en tiempos pascuales como prescribía la Torah. Puede que su parentesco con Isabel, hija de Aarón, la haga, como ella, de la tribu de Leví, es decir, de linaje sacerdotal.

Posiblemente la mayor parte de su vida la pasó en Nazaret, una pequeña aldea galilea de unos 2000 habitantes, la mayoría familiares en diverso grado, familiares formando parte de esa familia extendida tan característica del Mediterráneo. Un alto porcentaje de las viviendas encontradas en las excavaciones arqueológicas son cuevas practicadas en la roca. No sabemos si era de ese tipo la vivienda de María pero no sería mucho mejor.

La modestia de Nazaret contrastaba con la rica ciudad de Séforis a una hora de camino, una ciudad nueva y helenizaba que contaba con circo, termas, teatro... extendiéndose a lo largo de 60 hectáreas. La lengua hablada por María era el arameo y posiblemente conociera alguna palabra de griego que es la lengua que se hablaba en Séforis. No sabría leer y escribir pues aunque la dominación romana había disminuido el porcentaje de analfabetos se calcula que no llegaban al 3% los familiarizados con la lectura, un porcentaje inferior aún en mujeres.

No es probable que José fuera un hombre mayor, una tradición que se mantuvo para evitar suspicacias. Lo normal era que se desposaran dos chicos jóvenes. Ella estaría cercana a los 13 años pues las bodas se celebraban poco después de la primera menstruación de la mujer. Los padres no querían correr el riesgo de embarazos sin matrimonio que arruinaba la vida de

la joven y de su familia. Si como la tradición afirma estaba firme junto a la cruz de Jesús, su edad en aquellos momentos rondaría la cincuentena, una cifra que pocas mujeres de su época alcanzaban y que nos habla de que sería mujer de buena salud. ¡Qué pocas imágenes tenemos de María vieja! Y sin embargo aceptar el deterioro del cuerpo y la falta progresiva de las fuerzas fue una lección que también tuvo ella que aprender.

¿Cómo se vivía en aquellos tiempos en Galilea? Los peor parados eran los campesinos pues las tierras acabaron en manos de los romanos o de sus simpatizantes. En las aldeas llegó a faltar la comida pues todos los alimentos terminaban en las cocinas de Séforis y de Tiberiades que se habían convertido en dos grandes ciudades. El campesino sin tierra se colocaba de asalariado o trabajaba de artesano para sobrevivir. Por ello, la cantidad de mendigos, aunque eran tiempos de prosperidad, aumentó progresivamente. Que San José fuera un artesano nos indica que no tenían tierras propias y que el sustento diario no estaba garantizado.

Tras este pequeño recorrido podemos llegar fácilmente a la conclusión de que la vida de María no fue boyante y que la iconografía que nos la describe rodeada de sedas y oropeles cambia radicalmente esa realidad. Nuestro siguiente paso nos lleva a asomarnos a lo que la Biblia nos dice de su persona ya que el NT es una partida irrenunciable a la hora de hablar de María de Nazaret²¹. Al abordarlos tenemos que ser conscientes de que no van a resolver todas las dudas de los que son un claro ejemplo la mención a los hermanos y hermanas de Jesús.

2. El Kerigma primitivo

Vamos a ver en primer lugar los textos más primitivos de la Iglesia pues nos permiten comprobar cómo fue creciendo la expresión de la fe. Ese kerigma se compone en primer lugar de frases cortas pronunciadas por Jesús, luego se escribe un relato de la pasión, para más adelante ofrecer una lista de milagros. El primer escritor del NT es Pablo y luego Marcos que recoge toda la información dispersa que le había llegado para escribir el primer evangelio.

2.1. Pablo

Pablo parte de una cristología descendente por lo que la figura importante no es María que está al principio de su origen humano, sino Dios, que es la

fuerza del divino. Este planteamiento le lleva a no mencionar a María en sus cartas. El único texto que tiene una velada referencia mariana es Gál 4,4 que habla de Jesús: “nacido de mujer”²².

2.2. Marcos

Los sinópticos, en cambio, parten de una cristología ascendente lo que hace que no les interese la preexistencia de Jesús en el cielo. Intentan, además, superar la cristología adopcionista (que Jesús fue adoptado por Dios en el bautismo) y retrotraen a la concepción el origen de Jesús por eso si les importa resaltar la persona de María. Con todo, Marcos que el primer evangelista se caracteriza por una parquedad extrema en cuanto a la madre de Jesús. Su evangelio no contiene relatos sobre la infancia de Jesús, no habla de bodas en Caná, no sitúa a María en el Calvario²³. Sólo se refiere a María en dos brevísimos pasajes y lo hace con objetividad de cronista. En ellos dice lo que terceros hablan de María, personas que, además, son incrédulas y enemigas de Jesús. El primero nos presenta a su familia que ha salido con la pretensión de que Jesús abandone sus pretensiones de fundador y vuelva a casa:

“Decían: Está poseído por un espíritu inmundo. Vinieron, su madre y sus hermanos y, quedándose fuera, le mandaron llamar. Se había sentado gente a su alrededor y le dicen: Mira, tu madre y tus hermanos te buscan ahí fuera. El replicó: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y mirando entorno, a los que se habían sentado a su alrededor, dijo: Aquí tenéis a mi madre y mis hermanos. El que haga la voluntad de Dios, éste es mi hermano y mi hermana y mi madre”. Mc 3, 31-38.

Hasta este momento Marcos no había mencionado a la familia de Jesús que aparece en este texto como una persona independiente de los suyos. Da la impresión que no ha creado una familia propia ya que no se hace referencia a esposa e hijos. Este texto lo coloca Marcos entre los que dudan de Jesús y después relatará la parábola del sembrador. Lucas, en cambio, coloca esta parábola antes, de manera que parece que María y sus hermanos son la buena tierra donde ha caído la semilla.

La mención de María en el primer lugar nos alerta de que José ha muerto o está enfermo pues recae en ella la autoridad frente a los hermanos y hermanas y frente al propio Jesús. Para las mujeres es muy importante que Jesús incluya a las hermanas en su credo. Máxime cuando esto lo hace

mirando a su alrededor lo que nos indica que las que le siguieron desde Galilea formaban parte de su grupo constantemente. María como mujer no está sola y las hermanas aparecen en paridad con los hermanos dentro de sus palabras.

Es muy curioso que el último versículo altera el orden de prioridad y coloca a la madre al final. Pero no le basta con esto sino que proclama que en su nueva familia pueden aparecer más madres suyas. Jesús planta cara al sistema israelita pues primero se enfrenta con fariseos y escribas por la ley y ahora con su familia. No pretende acabar con la familia pues reconoce la necesidad de los lazos del afecto sino que crea una forma nueva, mucho más amplia en la que no hay padre pues esta figura se refiere solo a Dios. Pero no podemos negar que al tocar el régimen familiar Jesús también habla de una nueva maternidad que afecta a su madre biológica. Todos podemos ser madres de Jesús en la medida que seamos capaces de sembrar la semilla de su credo en el corazón de los que lo desconocen²⁴.

Jesús, con estas palabras, amplía la condición de madre a muchos de los que le siguen sirviéndose del ejemplo de la suya. Cumplen el papel de la maternidad todos aquellos que le siguen y le facilitan la vida. Son madres de Jesús todas aquellas mujeres “que venían de Galilea siguiéndole y sirviéndole” (Mc 15,40); mujeres, que como su madre, y a lo largo de muchos años proveyeron a sus necesidades materiales para que estuviera libre de dedicarse a otras cosas. Esa labor, anónima y callada, que han hecho las mujeres en la Iglesia durante siglos y que ahora invitan a los varones a compartir. Todos tenemos la posibilidad de ser madres, hermanos y hermanas dentro de la Iglesia de Cristo.

Pero incluso el cristiano puede hacer nacer a Jesús de nuevo. El ejemplo de sus vidas acompañado por la misión de la palabra es capaz de hacer germinar la semilla del Logos en el corazón de las nuevas generaciones. Un papel, que a nivel infantil, realizaron las madres de todos los tiempos y que hoy ha visto como se partían los eslabones de una continuidad de 2000 años. De nuevo se nos invita a todos los cristianos a suplir las carencias de esa labor maternal.

El tema del texto nos lleva a reflexionar sobre la convivencia de María con Jesús y sus problemas. Parece claro que el proyecto de su hijo le va a resultar difícil de comprender y mucho más aún de asimilar. Todo el sistema de creencias de María, la campesina galilea, se desmoronaba. María conservadora y defensora de las creencias de sus antepasados tiene ante sí a un hijo revolucionario (no estoy hablando en términos políticos sino comparativos con el pensamiento materno). Su Hijo se presentaba como superior a

Moisés, a la ley, al templo... Las creencias de la niñez de esta mujer se desvanecían y con ellas experimentaba María lo que los psicólogos llaman una pérdida de su ser. A lo disparatado de sus pretensiones se sumaba el hecho de que era carne de su carne y las madres tendemos a ver a nuestros hijos como eternamente niños. Le asusta, además, que Jesús se meta en líos que puedan comprometer su persona, e incluso su vida, pues los revolucionarios en Galilea tienen asegurado un mal fin. Ante ella se abría la alternativa de apoyar su creencia en la fe israelita secundada por toda la tradición o en las nuevas ideas que le ofrecía Jesús. No tuvo que ser fácil pues aunque iba guardando datos en su corazón la comprensión final no le vino hasta la resurrección.

Este texto de Marcos nos demuestra dos cosas. La primera es que María actúa como se esperaba de ella. Es la suprema autoridad familiar e intenta convencer al Hijo que daña la imagen de la familia para que vuelva a casa. La segunda nos asoma a los roces entre Jesús y los suyos. Unos roces que se amplían a toda la familia extendida que son los habitantes de Nazaret a los que alude el segundo texto de Marcos:

Se marchó de allí y fue a su tierra, y le siguieron sus discípulos. Cuando llegó el sábado, se puso a enseñar en la sinagoga, y los muchos que le oían se admiraban diciendo: ¿De dónde le viene esto? ¿Y qué sabiduría es ésta que se le ha dado? ¿Y tales milagros hechos por sus manos? ¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago y José y Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanos aquí con nosotros? Y se escandalizaban de él. Mc 6,1-3.

Vuelven a salir en el relato los hermanos y hermanas de Jesús junto a María. Ellos, para el pueblo son gente corriente como todos los paisanos con los que conviven. El que se muestra distinto es Jesús que ha escogido una profesión que no es la del padre y que se arroga unos conocimientos que nadie sabe donde ha adquirido. Y eso que es simplemente “el hijo de María”. Como la frase es despectiva nos queda por saber si había muerto José o el texto hace eco a una maternidad irregular. De cualquier manera está claro que hablan de su madre como una persona de poca importancia en el pueblo.

El texto, por un lado parece reforzar la incompreensión de la familia en la que Jesús se inserta como hijo de María pues el pueblo los ve distintos. Por otro lado, la mención a su familia biológica les acerca y les hace formar parte del mismo grupo humano. En Mateo se habla del hijo del

carpintero, en Lucas del hijo de José. Juan menciona a los dos padres ¿no conocemos a su padre y a su madre? Su familia tiene importancia en su vida²⁵.

Pero más interesante para nuestro mundo es la alusión a los hermanos de Jesús Santiago, José, Simón y Judas. Todos sabemos que los textos sobre los hermanos de Jesús contradecían la virginidad permanente de María y que se buscaron una serie de soluciones: hermano, *adelphos*, equivalente a pariente y la otra solución es la de hermanos de padre pues José era un viudo que aportó hijos al matrimonio con María. Hoy nadie se aventura por esas soluciones y nos encontramos con el hecho que la virginidad de María es un escollo para las nuevas generaciones más que algo positivo²⁶.

No se contempla por igual la virginidad en cuanto a la concepción de Jesús de la que habla la Biblia que la virginidad posterior que no es bíblica sino fruto de la tradición. Una tradición secular en la que se han abierto brechas. ¿Por dónde han ido estos pensadores innovadores? La mayoría son biblistas y aseguran que en la Biblia si no hubiera existido la tradición eclesial quedaría bien demostrado que Jesús tuvo hermanos de madre. El Nuevo Catecismo Holandés de 1965 habla de que hay que abandonar la virginidad biológica de María para hablar de Jesús como regalo de Dios a los hombres. A Roma no le pareció bien esa redacción y pidió que se añadiera la palabra virginidad perpetua pero a partir de ese momento desde el libro de Brown, pasando por todos los escritores actuales sobre el Jesús histórico, Pesch, Meier, Crossan, Sanders...²⁷ el texto hace referencia a estos hermanos y sólo una pequeña nota a pie de página dice que es la fe y la doctrina posterior de la Iglesia donde se defiende la virginidad perpetua de María. El gran comentario a Marcos de Pesch defendió la posición de que eran verdaderos hermanos de Jesús y se levantó una gran polémica en Alemania pero la Iglesia oficial nunca le desautorizó. La Iglesia innegablemente deja hacer ¿para que suavemente vaya calando la idea?

¿Virginidad teológica o virginidad histórica? Una distinción que es cierto que la Iglesia no admite pero se puede presentar como algo que a lo mejor algún día lo hará. Una distinción que también puede entrar en la concepción de Jesús. Ni Mateo ni Lucas querían decir algo sobre María sino que salían al paso del adopcionismo afirmando que Jesús no había sido adoptado por Dios en el transcurso de su vida sino que era hijo de Dios desde su mismo nacimiento. Pero con esto entramos en los evangelios de la infancia.

3. Los evangelios de la infancia

Su importancia para el tema mariano en los evangelios de la infancia es grande pues las mayores referencias marianas están entre sus relatos. Relatos contruidos sin fidelidad histórica y con un marcado interés teológico. La cristología ascendente de los sinópticos obligaba a preguntarse quién era aquél a quién Dios había resucitado. Todas las profecías de Israel sirvieron para dar fe a los escritores de una infancia prodigiosa en la que los ángeles, los sueños, las visiones van revelando la personalidad extraordinaria de aquel niño. Unos relatos muy distintos de la vida de incompreensión de Jesús que reflejan las otras narraciones de los sinópticos.

3.1 La genealogía de Jesús en Mateo

La primera referencia que aparece sobre María está en la genealogía de Mateo que empieza con Abraham y termina con la madre de Jesús colocando a las dos figuras en parangón como padre y madre de la fe.

En el medio y contra todo pronóstico el nombre de 4 mujeres sobre las que planea la sombra del escándalo. María es la figura central de un mandala del que formarían parte todas estas mujeres. Es curioso, pues ninguna de ellas es afamada por su aspecto materno. Tampoco María. Todas aceptan sus responsabilidades y se mantienen fieles a Dios en su caminar. Ninguna es hija de su padre pues no obedecen los patrones de su cultura. Ni hijas de su madre pues no están preocupadas por cuidar a sus hijos. Salvo el caso de Betsabé a la que se le ha suprimido la voz no se las puede definir por sus maridos ni por sus hijos: son ellas. Betsabé nos da mucho que pensar. La mujer ancestral que ha pasado su vida dedicada al cuidado de los demás de manera que ha pasado desapercibida. También están en la genealogía de Cristo todas estas mujeres olvidadas.

Todas actúan, además, de psicopompos, (introdutores) esa palabra que habla de introductores en el mundo de lo divino, lideradas por María. Introducen en la humanidad nueva que va a inaugurar Cristo los rasgos temidos del mundo femenino: el temor supersticioso que tiene Judá a la mujer que es Tamar; la sangre menstrual de la que se debe purificar Betsabé; las uniones incestuosas de Tamar y de Rut; las adúlteras de Betsabé; la amistad entre mujeres; la maternidad real.... Ellas usaron su cuerpo, una de las escasas armas con la que contaban para luchar, pero añadieron corazón y cabeza. Tenemos que quedarnos con esta idea en la mente: no sólo cuerpo ni tampoco privilegios serán las medallas que podemos colocar en María.

Y tenemos que volver al parangón de María con Abraham ¿qué tienen en común? La historia de una fe sin fisuras aunque ni estuviera exenta de dudas que cree lo increíble y que permanece en la creencia a pesar de las circunstancias en contra. A los dos Dios les va preparando para la paradoja que va a ser su vida. ¿Hay algo más absurdo que la petición de sacrificar a Isaac, el hijo de la promesa?. El brazo de Yahveh paró la ejecución, un brazo que no se levantó para impedir la cruz de Cristo. Hay algo más terrible que ver a Jesús crucificado, una crucifixión que terminaba con las esperanzas de su madre²⁸.

3.2 La anunciación

Como toda muchacha joven sueña María con su matrimonio, con José, con los hijos posibles... con su familia futura que se convertirá en la mejor del mundo. Es en estos momentos cuando recibe la visita inesperada del ángel que le anuncia un cambio de planes. Rehuyo entrar en la historicidad de los evangelios de la infancia pero sí creo que es bueno preguntarse el tipo de sueño o de visión que tuvo María. ¿Qué imaginan los lectores que pasó? Esa visión, ese sueño de María ¿se desvanecería? cuando años más tarde Jesús llevaba una vida normal, cuando las autoridades se le pusieron en contra, cuando acabó ajusticiado en nombre de Dios... ¿Se preguntaría su madre si aquella visita no había sido un sueño más, un sueño humano sin revelación divina?.

En Mateo la anunciación es a José que está en Belén. Lucas cede el protagonismo a María que es visitada por el ángel en Nazaret. No nos da más detalles sobre el lugar ni nos indica lo que estaba haciendo María en esos momentos. De hecho en el actual Nazaret se marcan dos lugares, una presunta casa de María y el pozo que era el punto de encuentro de las mujeres. Con el tiempo fue ganando prioridad la casa pues era un lugar más honesto para una joven casadera. De aquí, todas las obras pictóricas que nos presentan a María y al ángel dentro de una habitación, incluso en habitaciones separadas pues se dudaba sobre el sexo del mensajero²⁹.

Como el texto no habla de lugar puede dar la impresión de que Lucas coloca en paralelo el templo del anuncio a Zacarías y el cuerpo y persona de María, con todo lo que significa el desplazamiento de un sistema sacro - sacerdotal a otro familiar - laical. Si comparamos la grandiosidad del templo de Jerusalén con el pequeño Nazaret, la figura de María con la de un sacerdote y los niveles de actividad de los dos relatos llegamos a la conclusión de que éste es mucho más simple. No hay ritos, no hay público, no hay

idas y venidas... En general es una narración más pobre pero que está preñada de un milagro mucho mayor al que el episodio cede la primacía. Un milagro que no se va a dar en el centro de la religiosidad judía sino en los márgenes a los que Dios mismo se desplaza.

Los protagonistas principales son Dios, representado por el ángel y en menor medida María. Como trasfondo la anunciación anterior a Zacarías sobre el nacimiento de Juan que tiene que ser superada. El ángel dice que el Señor ha llenado a su interlocutora con su gracia, *kecharitomene*, a la vez que promete su presencia y acompañamiento. Es una manera de adelantarle que no la va a abandonar en la tarea que le va a pedir que asuma, una tarea a la que no le van a faltar riesgos. Esta actuación de Dios no viene motivada por méritos de la joven sino que es pura gratuidad divina. Dios se muestra como un gran patrón que distribuye sus favores a sus clientes con la diferencia con respecto a los patronos de todos los tiempos que se los da a quién no le pueden corresponder.

Es gracias a esa benevolencia divina que va a quedar embarazada de un hijo al que llamará Jesús. A partir de este momento la mayor parte del discurso angélico se dedicará a explicar las características y la función del niño que va a nacer. Tras esta descripción habla el ángel de la bajada del Espíritu Santo que cubrirá a la joven con su sombra. La referencia al Espíritu sugiere una referencia al poder creador de Dios presente en su espíritu.

Si no hubiera en el evangelio de Mateo una referencia explícita a una concepción virginal de María de los textos de Lucas no se hubiera tenido que sacar esa conclusión, lo que defiende Fitzmyer. Esa nube que cubre a María podía limitarse a una simple presencia y protección como en los textos del AT donde aparece. Pero, si a Mateo sumamos la necesidad de comparar la vida de Juan Bautista con la de Jesús, de manera que éste salga favorecido, nos encontramos con un dato más que apoya la idea de la concepción virginal. Isabel quedó embarazada cuando por su edad eso parecía imposible pero más milagroso todavía es un embarazo sin el concurso de un varón. En Zac 8,6 escuchamos a Yahveh decir estas palabras: *Si ello parece imposible a los ojos del Resto de este pueblo, en aquellos días ¿también a mis ojos va a ser imposible?*

Hasta el siglo XVIII la concepción virginal de María no tuvo excesiva contestación pero a partir de ese momento se levantaron voces negando su historicidad ya que al no aparecer en ningún otro texto del NT, y dada su importancia, resultaba extraño. Unos consideraron que el origen de la doctrina estaba en el mundo pagano donde algunos héroes nacieron de la unión

de dioses con mujeres lo que daba al relato una cuasi concepción sexual que ha permanecido viva en algunos ambientes populares. Se apoyan en ejemplos de otras religiones como el nacimiento de Buda. También se puede inferir, según un pasaje de Filón, que había tradiciones judías que atribuían concepciones divinas de algún patriarca.

Otros que niegan la virginidad histórica dan como argumento que los hermanos de Jesús no creyeron en su persona lo que no hubiera pasado si hubieran conocido su concepción virginal. En otra postura están los que defienden que el relato pretendía salir al paso de una ilegitimidad ya que Jesús habría nacido antes de las fechas correctas.

En toda la discusión moderna ha influido una nueva consideración de la sexualidad humana que ha dejado de ser mirada con sospecha y ya no es considerada como vehículo de transmisión del pecado original. Muchas teólogas feministas consideran que esa mirada peyorativa sobre la sexualidad era más fuerte en el caso de las mujeres y que eso obligaba a que María no entrara en esa relación. También se argumenta que si Jesús se hizo hombre asumiendo la naturaleza humana en toda su plenitud no tiene sentido nacer de forma diferente. O ¿cómo podía ser Jesús descendiente de David si no era su padre José? Los que abogan por estas tesis niegan que la virginidad quede afirmada en los evangelios de la infancia lo que defienden es que su sentido es teológico y no histórico.

Uno de los argumentos que aportan es el empleo frecuente del género literario de la generación de un héroe por una virgen, un recurso para afirmar su procedencia divina. En la antropología mediterránea hasta hace muy poco tiempo la semilla estaba exclusivamente en el semen del varón con lo que la mujer sólo aportaba el habitat para que pudiera crecer y desarrollarse. El nacimiento de una virgen dice a los destinatarios de Lucas, que conocían este género literario, que Jesús es hijo de Dios que hace en el caso las veces de varón y de padre. María ni aporta ni estorba la identidad divina.

La dificultad de aunar comprensiones me lleva a quedarme con la frase de John P. Meier:

El resultado final de este análisis habrá de parecer pobre y decepcionante tanto a los defensores como a los oponentes de la doctrina de la concepción virginal. Por sí sola la investigación histórico – crítica carece simplemente de las fuentes y los medios necesarios para llegar a una conclusión definitiva sobre la historicidad de la concepción virginal como la narran Mateo y Lucas. La aceptación o el rechazo de la doctrina

estarán condicionados por las ideas filosóficas y teológicas de que se parta, a sí como por el peso que se conceda a la enseñanza de la Iglesia. Una vez más se nos recuerdan las limitaciones inherentes a la crítica histórica. Esta es una buena herramienta con tal que no esperemos demasiado de ella³⁰.

Brown defiende una conclusión muy parecida a la anterior. Los datos bíblicos no son suficientes para tomar partido. En lo que creo que todos estaríamos de acuerdo es que ni Mateo ni Lucas pretendían expresar un tema biológico.

3.2.1 *El protagonismo de María*

Prácticamente es Dios, personalizado en Gabriel, quién se apodera de la escena pero la joven a quién se aparece el ángel también tiene algo que aportar. La joven se llamaba María, de nuevo un nombre con una etimología muy amplia. Para unos significa aguas amargas mientras que otros expertos hablan de relación con un vocablo relacionado con excelso, cumbre. Se la define por su relación con un varón como era frecuente en esa época ya que las mujeres no tenían identidad propia. La joven estaba desposada con José, un varón que era descendiente del rey David. Esa descendencia es la que iba a permitir que Jesús entrara en el mismo árbol genealógico aunque fuera por vía de paternidad de adopción.

No sabemos qué hace María ni dónde está lo que nos permite considerarla como el nuevo templo cristiano que ya no precisa de edificaciones, como el templo de Jerusalén, ni de sacerdotes, como la persona de Zacarías, pues la presencia de Dios se aloja en las personas. Que sea Nazaret el lugar escogido también nos aleja del AT en la medida que no hay ninguna referencia a esta localidad en el libro sagrado.

Nada se dice de su piedad ni de su linaje pues se quiere enfatizar la humildad de la persona e incluir a la joven entre los que tienen toda su confianza puesta en Dios. Muchos han visto aquí reflejada la espiritualidad de los *anawim*. No es extraño entonces que el narrador nos diga que la joven se turbó no tanto por la visión del ángel - algunos hablan de la presencia de un varón - sino por las palabras que acaba de escuchar ¿Dios con ella y colmada de su gracia? Parecía imposible.

Aunque alega que no conoce varón da su aceptación a la oferta de Dios: He aquí la esclava del Señor hágase en mí su palabra. Esa esclavitud no tiene nada que ver con la que se practica en el mundo. Da por supuesto que

todo lo que dice el ángel va a ocurrir y no pide signos especiales. Acepta el reto, acepta las palabras del mensajero, acepta el poder de Dios y se pone a disposición del poderoso ella que es una persona humilde. Lucas está aquí prefigurando la postura que va a tener Jesús con su familia, sólo lo son aquellos que aceptan su palabra, como María. Con esto se la describe como el discípulo ideal. Su importancia no está en ser la madre biológica de Jesús sino en escuchar la palabra de Dios (el ángel) y aceptarla.

La afirmación doble y opuesta de María como virgen y madre nos avisa de que entramos en un campo distinto del habitual, un campo que nos abre la puerta a un mundo ignorado. Mircea Eliade aclara ese tipo de mundo ya que: “la abolición de los opuestos son siempre de signo escatológico”. A partir de este momento debemos tener claro que la maternidad de María inicia un proceso nuevo en el que ella se embarca la primera y, precisamente en razón de su novedad, se embarca rumbo a lo desconocido pues nadie antes que ella había discurrido esa senda.

Yo no creo que María tuviera constancia de la identidad de su Hijo durante su vida. Si acaso lo barruntaría pues lo que describe Lucas es un texto claramente post resurrección en los que la identidad de Cristo ha quedado desvelada.

¿Qué dice el relato? Entra de lleno en las expectativas de una mujer israelita que sólo adquiere categoría y personalidad si es capaz de ser madre. El problema viene dado por la irregularidad de ese embarazo ya que el Niño ha sido engendrado por el mismo Dios. Lucas presenta un camino difícil para la joven madre pues las reglas del honor y de la vergüenza exigían de los varones que guardaran la virginidad de sus mujeres. Su pérdida suponía una afrenta humillante para toda la familia. De aquí, todas las prácticas que ha desarrollado esta cultura para disuadir a los jóvenes de tomar esta vía, prácticas que siguen vigentes en muchos países de la ribera sur del Mediterráneo.

La muerte por lapidación estaba prescrita en la ley pero no parece que de hecho se llevara a cabo. En el caso de María la circunstancia de estar desposada era un atenuante si el padre era José pero un agravante en caso contrario. ¿Se da cuenta María de los hechos que se pueden desencadenar? Yo no pienso que su grandeza está en el momento de la encarnación. Creo que la grandeza en este relato corre del lado de Dios que se digna cuestionar a la criatura antes de realizar sus proyectos.

María era aún una niña y las promesas del ángel la ofrecían ser la madre del esperado de Israel. ¿Quién se hubiera negado? Pero además por oscuro que se presentara su futuro estaba anclado en toda la historia milagrosa de

Dios para su pueblo. Si Yahvé había mandado plagas, abierto mares, ganado guerras para proteger a los suyos no dejaría de hacerlo con ella, convertida en instrumento de su causa. Para mí, su valor como mujer fiel a Dios fue la coherencia cuando todo no era tan claro. ¿No vemos todos los días matrimonios que hacen promesas de vida eterna que duran unos meses?

Dice Simone de Beauvoir que la mujer no nace sino que se hace lo que me viene bien en estos momentos pues María no es humanidad nueva desde el principio sino que tiene que seguir todo un camino que ahora se inicia. Nacer de nuevo supone aceptar lo gratuito del don de Dios pero falta el esfuerzo personal. Dios pide la colaboración del hombre y ahí está lo grandioso de la humanidad que se hace interlocutora de Dios. Ahí está la grandiosidad de María.

Como los profetas de Israel la mujer niña ha recibido una misión que acepta y en ese momento se coloca en el grupo de los dirigentes del pueblo elegido. La diferencia es que ahora estamos en los orígenes del verdadero pueblo y María se convierte en su primera guía, en su primera ungida, primera inhabitada por el E. Santo. En suma su primer modelo para nosotros. En la encarnación María representa a todo el género humano en cuanto que Dios une su divinidad con nuestra humanidad. Su respuesta es nuestra respuesta. Su fidelidad debería empujar la nuestra³¹.

3.2.2 *Recuperar a José*

Después del itinerario mariano que hemos hecho a nadie le puede chocar que San José desapareciera de la vida de María. Primero lo reflejaron como un varón entrado ya en años y cuando en la Edad Media se puso de moda la burla de los matrimonios entre varón viejo y joven esposa la iconografía le devolvió la juventud pero no le devolvieron la presencia junto a María.

Vivieron muchos años juntos. Al menos 14 o 15 lo que es un record para la mortandad en edades jóvenes. En las mujeres las relaciones humanas dicen los psicólogos que son casi más importantes que en los varones. El libro de Carol Gilligan *In a different voice*, del que se han vendido millones de copias, defiende que las mujeres practican un a ética diferente a los varones en cuanto priman no romper las relaciones frente a la legislación. En la vida de María la persona de José tuvo que ser vital

Siempre pensamos en Jesús pero nos olvidamos todos los años de su infancia en los que le interlocutor de María era José. Hablarían sobre el crecimiento, las virtudes, los adelantos de aquel niño que iba creciendo. María

encontró en José a la persona de que la dependía su sustento diario. Caería en sus brazos al caer la tarde, reposaría su cabeza en el hombro de su esposo, le besaría, le contaría como había discurrido la jornada, las noticias de la casa y de Nazaret.... María ha sido diseñada como modelo de religiosas pero ya va siendo hora que lo sea también de mujeres casadas. Hoy en nuestra sociedad mucho más importante que ser madre es encontrar al cónyuge de tu vida, a la persona que se convierte en tu propia carne. Ya no son dos sino una sola carne y María tuvo a José a su lado.

3.3 La visitación

Su primera actuación, tras la encarnación, es salir de viaje para visitar a su prima Isabel, encinta como ella y con mucha edad. Dejamos atrás al ángel pues el protagonismo lo van a tener dos mujeres del pueblo, dos madres que actúan acorde a su fe y cuyas esperanzas se abren al mundo entero. Van a predominar dos temas: la fe de los hombres y la certeza de que Dios cumple sus promesas. Lo que esas promesas han ofrecido hasta ahora se convierte en garantía de las promesas futuras. Estamos ante el embarazo de una mujer pasada la menopausia y el de una joven que no conoce varón lo que parece más obra del mundo de la fantasía que de la realidad. Es un relato de fe compartida tan importante en la vida de todo creyente especialmente en los momentos difíciles.

María se pone en camino. Ponerse en camino supone poner en acto la fe, convertirse en la primera portadora de la buena noticia. La distancia del viaje es grande, varios días de camino, y se nos dice que parte sola. Tan es así que prácticamente no hay obras pictóricas en las que aparezca una María realizando este viaje. Tan escandaloso es el viaje que hay quienes defienden que la ignorancia de la geografía de Palestina ha hecho que Lucas incurriera en un error calculando mal las distancias. María se nos representa saltándose todas las normas de su tiempo, de nuevo un ejemplo del cristianismo que predicará Cristo en el que los hombres son antes que el sábado. Para María las necesidades de su prima pasan antes que las leyes no escritas de una sociedad que encierra a las mujeres.

No es la típica imagen de mujer modosita y callada la que aquí se dibuja. Me da igual que el viaje no se realizara de hecho pues lo importante es que Lucas la presenta haciéndolo. Lucas se salta todas las convenciones sociales con el deseo de que dos personajes claves de su evangelio puedan encontrarse aunque sea a través de sus madres. Pero la personalidad de María, para los que la conocieron, encajaría dentro de estos parámetros.

Que María viajara sola y que Zacarías estuviera privado de la palabra nos va a permitir conocer las palabras de estas mujeres que posiblemente sin estos hechos no se hubieran transcrito pues los varones hubieran copado la escena.

Lo que sucede en casa de Isabel es muy importante pues de nuevo apunta a lo que va a ser el cristianismo. Hay todo un juego simbólico en el relato lucano pues junto a la contraposición pobre – rico del himno del Magnificat aparecen las del relato: varón – mujer; sacerdote – laico; templo – casa. Son las figuras de Zacarías y de María las que pierden y ganan protagonismo. Zacarías es el sacerdote del templo que queda mudo y María la mujer laica que pronuncia sus palabras en una casa. El vuelco es total, vuelco de protagonistas, de espacios y de palabras. María prefigura al cristiano que tiene que vivir como templo de Dios y como sacerdote que ofrece su vida junto a su palabra para implantar el reino de Dios.

3.3.1 Habla Isabel

Curiosamente la primera respuesta al saludo de María viene del feto que lleva en el vientre pues la criatura da un salto que su madre se apresura a explicar. No era un movimiento cualquiera sino que estaba impulsado por el gozo lo que apunta al papel que tendrá Juan en el futuro ya que reconoce en Jesús al Mesías esperado. Isabel cuenta para su explicación con el apoyo del Espíritu Santo lo que demuestra que Dios no se ha apartado del todo y sigue moviendo los hilos de la historia. Pero el mensajero de Dios ya no es un ángel sino una mujer e incluso su hijo embrionario³². A pesar de contar con pocas líneas hay autores como Brown que defienden que este saludo de Isabel compone un himno.

La respuesta de Isabel se desdobra en dos partes con una explicación intermedia sobre su persona: No llama a María por su nombre sino por su relación con Dios y con el niño que gesta. La bendice a ella y al fruto que lleva en su vientre. Bendice una mujer del pueblo que no tiene prerrogativas sacerdotales aunque estuviera casada con un sacerdote y lo hace sobre otra con características aún menores socialmente. Se produce una clara inversión social de la mayor a la joven, de la estéril a la virgen, de la mujer de un sacerdote a una galilea famosas por su impureza y mezcolanza.

Isabel sigue diciendo que se asombra del favor que le ha concedido Dios al contar con la presencia de María en su casa. Emplea una frase semejante a la que utilizó su prima con el ángel y que demuestra su humildad pues se está considerando inferior a su visitante ¿Quién soy yo? Aquí Isabel

sigue toda la tradición judía de considerar a las mujeres en su capacidad de vientres reproductores. Su frase nos recuerda a la mujer jerosimilitana alabando el vientre portador y los pechos que alimentaron a Jesús, un Jesús que todavía no la puede corregir. Curiosamente la frase que utiliza Isabel es la misma que emplea el AT para Jael y Judith. Dos mujeres de las que no se nos dice que fueran madres sino que acabaron asesinando a los enemigos de Israel que es otra forma de dar nueva vida a un pueblo que la tenía perdida. Es la primera vez que se escucha una bienaventuranza en el evangelio pero sabemos que no será la última pues en este mismo episodio se vuelve a repetir.

Su paso siguiente es ampliar la bendición que ahora abarca la fe de la joven, la bendice porque ha creído y le asegura que las palabras del ángel se cumplirán. En esta frase sí nos acercamos a la respuesta de Jesús a la jerosimilitana pues el valor de María no será su maternidad biológica sino su capacidad de creer. Es una creencia de la que ella también participa. María aparece de nuevo como creyente frente a la figura del sacerdote Zacarías y como prototipo de los nuevos cristianos: pobres, temerosos de Dios y con la convicción de que ese Dios todo lo puede.

Su prima Isabel ha dado en el clavo. Inspirada por el Espíritu Santo dice de María: Feliz la que ha creído. Esa va a ser la tónica de la vida mariana: su valor no está en los privilegios que Dios derramó sobre ella. Su valor no está en la virginidad, ni en la maternidad en sí, sino en la forma de llevarlo a cabo. Puede haber vírgenes egoístas y desprendidas, puede haber madres egoístas que utilizan a los hijos para su satisfacción y madres entregadas. Las profesiones a priori no dicen nada.

3.3.2. *Habla María*

María irrumpe tras las palabras de Isabel en un himno de alabanza que añade a su fe. Es un canto auténticamente revolucionario que el político francés Maurras recomendaba no se tradujera precisamente por ese carácter. De nuevo unas palabras que no se conforman con la personalidad de una mujer tímida y callada sino todo lo contrario. La fe israelita se ha hecho realidad, una fe preñada, como nuestras dos mujeres de esperanzas que anuncian la aurora de un nuevo día en el que caerán todas las injusticias de la tierra.

Este himno que conocemos como *Magnificat*, una palabra que proviene del griego *megalynai* y que quiere decir magnificar. En María la experiencia abrumadora de lo grandioso la hace estallar alabando a esa gran potencia que

es Dios. No parece que sus palabras son de respuesta a su prima ni tampoco tienen como interlocutor a Dios, ni al propio Jesús. Más bien es algo que le sale espontáneo en el momento que se encuentra con otras personas tras la anunciación del ángel. El tema principal es la alabanza a Dios especialmente en su faceta salvadora³³.

Es la primera vez que aparece en el evangelio la palabra salvador que va a ser uno de los pilares sobre los que gira la obra lucana. En este momento hace referencia al Dios del AT y a su faceta salvadora de Israel. Un título que luego aplicará a la persona de Jesús ya que lleva la alianza davídica a su culminación. María se alegra por participar de esta dinámica. Se considera personalmente salvada y goza, un sentimiento que compartirán todos los que sean capaces de entender las claves de esta nueva faceta salvadora de Dios.

Nos da la razón por la que Dios se ha fijado en su persona que no es otra que su humildad. El término griego es *tapeinosis* y hace referencia a un status social bajo, mal considerado. El Dios grande en paralelo con el hombre pequeño. Un vocablo que no sólo hace referencia a las personas sino que puede involucrar al mismo Israel. Dios la ha mirado. Se fijó en ella, una manera de decir que ha actuado sobre su persona. Y lo ha hecho con afecto pues la mirada de Dios podía ser buscada pero también temida. Lo que se entiende bien y depende de las circunstancias concretas de los fieles.

Lía en Gn 310,13 dice: "*Feliz de mí pues me felicitarán las demás*". La esperanza de María es aún más amplia que la de la matriarca pues la proyecta al futuro afirmando que la llamarán bendita todas las generaciones, una bienaventuranza que se puede considerar en una doble vertiente: por ser la madre del Mesías y por su fidelidad a Dios. Su valor no está en ser la madre de Jesús sino en su respuesta. Una respuesta que apunta a que está dispuesta a seguir el camino, a veces oscuro y anónimo, de su hijo. En que será fiel a lo largo de su vida al sí de la encarnación.

Se compara con Dios a sabiendas que todas esas bendiciones son gracias a las cosas grandes que El ha hecho sobre su persona, como convertirla en la madre del Mesías. A Señor y Salvador que mencionó antes se le añaden nuevos atributos: Poderoso y Santo. Dos vocablos ligados pues cosas grandes fueron originariamente las victorias que Yahveh conseguía para los suyos y cuyo máximo ejemplo fue la liberación de Egipto. Una liberación que consigue gracias a su poder que hoy ha actuado sobre la joven de Nazaret.

A partir del versículo 50 empieza una nueva sección. En esta segunda parte cambia el objeto de la alabanza que se amplía. Lo que Dios ha hecho

por ella se extiende como una gran mancha de aceite sobre el mundo. Un reconocimiento por el que la alabanza particular de María se ensancha a la alabanza de toda la comunidad. En estos momentos introduce una nueva cualidad divina que es su misericordia, intrínsecamente unida a los atributos anteriores pues es ésta la que mueve al Dios fiel hacia los suyos.

La mujer que va a ser madre se coloca en el Dios que ha dado a luz a la creación y le adjudica los atributos de toda maternidad. Un Dios que se coloca a favor de los suyos protegiendo en especial a sus hijos más desfavorecidos. Entramos en la típica transición de lo individual a lo general que se encuentra frecuentemente en los salmos. Pero iremos descubriendo en la medida que avanza el himno que la amplitud de la compasión de Dios no es total. Se marca un límite, los fieles o los temerosos de Dios, pues aunque se desdobra en el tiempo englobando a todas las generaciones futuras éstas deben contar con unos requisitos. Dios está abierto a todos pero las condiciones sociales de los poderosos con frecuencia obran en contra suya.

En el v. 51 se compara a Dios con los soberbios de corazón que es el centro de los sentimientos y del razonar. Son los insensibles a su persona, una cualidad interior que sólo puede conocer Dios mismo y que le mueve a “esparcirlos con su brazo”. Dispersar a los arrogantes es un término muy utilizado en el AT y cuando se habla de brazo se hace referencia a la fuerza. Dios los aleja de su persona.

De las relaciones con Dios se pasa a la de los humanos entre sí estableciendo dos nuevos pareados que se contraponen. Poderosos /humildes y hambrientos / ricos. Ella ha empezado a notar un cambio en su persona y anuncia que la transformación la experimentarán todos los necesitados de este mundo. María se da cuenta que el cristianismo no es un credo que se puede vivir en solitario, lo que le pasa a ella está abierto a todos los hombres de buena voluntad del planeta. Curiosamente emplea un lenguaje militar: “derribó a los potentados de sus tronos, desplegó la fuerza de su brazo”, un lenguaje en general ajeno al mundo femenino, pero su guerra y sus espadas van dirigidas al mundo espiritual, a la poda de los corazones, para que gobierne en ellos la fuerza.

Pero, además, resulta muy provocativo que estas palabras las pronuncie una mujer. Una mujer que se interesa por el campo de la vida pública: plano económico – los hambrientos; plano político –los poderosos; plano ideológico – los orgullosos. Lo que anuncia María es que el nacimiento del nuevo niño va a acabar con los privilegios y opresiones de algunos con lo que entramos de lleno, tras lo religioso, en los 3 planos de la convivencia humana: económico, social y político. El Dios grande del Magnificat se enfrenta

a los presuntamente grandes de este mundo y para Dios ya sabemos que no hay nada imposible.

Una tercera parte se abre en el versículo 54. Si de lo particular, María, íbamos a lo general representado por la humanidad entera, ahora se invierte la tendencia cuando esta parte del himno se circunscribe a Israel. Volvemos a encontrarnos con Abraham y las promesas que Dios le había hecho ya que “no se ha olvidado” de su pueblo.

¿Dónde está esa María callada y modosa? No es de extrañar que la teología de la liberación utilice este texto como el liberador por antonomasia. Las palabras de María recuerdan a las bienaventuranzas y recuerdan también al juicio final de Mateo: porque tuve hambre y me diste de comer... Si todos actuaran así se acabarían muchas hambres en el mundo. Terminado el himno María sale silenciosamente de la escena y vuelve a Nazaret³⁴.

3.4 María madre

María va a da a luz pronto. Comienza el capítulo de Lucas sobre el nacimiento de Jesús con la mención de un censo que Augusto ordena que se celebre en el mundo entero precisando que era el primero con Quirino como gobernador de Siria. Lucas no quiere problemas con Roma con lo que María y José se apresuran a cumplir con la obligación de censarse. De esta manera también se consigue que todo un emperador se convierta en instrumento de Dios pues hace que mediante sus edictos Jesús nazca en Belén. Nos dice el texto que subieron de Nazaret a la ciudad de David que era Belén quizás porque el nuevo emplazamiento se encuentra a 800 metros frente a los 650 de la ciudad Galilea. Sorprende que califique a Belén como la ciudad de David pues en el AT esta referencia se le hacía siempre a Jerusalén.

Según el texto la iniciativa del viaje la toma José ya que era descendiente de David. Es extraño que se llevara con él a María, a punto de dar a luz, pues entre las dos ciudades hay una distancia de 150 Km que considerando los caminos de la época y las condiciones de la mujer, suponían muchos días de marcha y de sufrimiento.

3.4.1 María asume el protagonismo

Prácticamente no se vuelve a hablar de José y es María la que pasa a primer plano. El texto no emplea la palabra *gyné* que sería la adecuada para hablar de una persona casada sino *evmnhsteume,nh* que se debe traducir

como prometida. ¿Una prometida encinta? Ante el posible escándalo en muchos códices se ha alterado el vocablo para hacerlo más ortodoxo. Pero con ello cambian el sentido que le quiere dar Lucas: dejar bien claro que José no tuvo nada que ver con esa gestación.

Llegó el momento y María dio a luz. No parece nada extraordinario, un parto normal que la mariología posterior ha convertido en milagroso. Lucas parece más interesado en otros datos que adornan el hecho. En primer lugar habla de que el niño que acaba de nacer es el *to.n prwto, tokon*, primogénito de María. Una palabra que ha servido de controversia sobre si su significado abría la puerta a que María hubiera tenido otros hijos con posterioridad. Parece que la intención de Lucas tiene más puesta la vista en el pasado que en el futuro; María no tuvo otros hijos antes, Jesús es el heredero.

Dice Lucas que no encontraron sitio en el albergue, *katalu,ma*. Previsiblemente no fuera tanto la falta de sitio como la de intimidad para dar a luz al primer hijo. Pues creo podemos imaginar el albergue como un espacio techado donde convivirían hombres y bestias, durmiendo los primeros en un altillo. Una vez nacido lo envolvió en lienzos, una costumbre oriental de tratar a los recién nacidos fajándolos y lo colocó en un pesebre. Esta referencia, combinada con un texto de Isaías 1,3: “*El buey conoce a su dueño y el burro el pesebre de su señor pero Israel no me ha conocido*” está en la base de nuestros portales en los nacimientos navideños.

El NT habla de Belén y de un establo. Los historiadores prefieren señalar su hogar de Nazaret. ¿Virgen en el parto? Los primeros textos hablan de un nacimiento normal pues había que luchar contra el docetismo que negaba la plena humanidad de Jesús. Más tarde se idealizó la figura mariana. Hoy es difícil de mantener esa virginidad pues se entienden mal sus claves. El valor de un himen intacto es denigratorio para la mujer a la que se mide por su relación con un varón. También el ahorrarle a María los dolores de parto supone deshumanizarla. Además ¿por qué ahorrarle estos dolores y no otros? Pienso que un silencio respetuoso es la mejor fórmula. A quién pregunte la respuesta es fácil es una declaración formulada desde otras claves que hoy ya no comparte la sociedad.

A la madre y al niño, pues casi no se habla de José les visitan pastores y reyes con lo que nos enfrentamos a todas las capas sociales que reconocen la personalidad excelsa del recién nacido. El itinerario de María sigue su curso pues ella pondera. Por el ángel ¿conocía la identidad del niño que iba a nacer? Si así era las circunstancias del parto la confunden. Tiene que meditar lo que vive para comprender mejor. Tiene que ir juntando los distintos acontecimientos para ir subiendo peldaños en la escalera de su fe.

Y es que el evangelio va a seguir su curso, la buena noticia tiene que madurar y la fe tiene que seguir este proceso. Una fe activa y no simplemente acrítica que tiene María y que se nos presenta como modelo.

3.4.2 *La madre biológica.*

¿Anularon las palabras de Jesús todo valor a la maternidad biológica cuando corrigió a las mujeres jerosimitanas que alababan al vientre que le crió? Pienso que Jesús da un nuevo valor a las mujeres, incluida a su madre, en el sentido de que no las considera en función de la fertilidad de sus cuerpos sino en relación con la vida que desarrollan. Pero el énfasis no anula una maternidad corporal que está llena de mensajes a nivel de humanidad de todos los tiempos y de todas las culturas.

Los cuerpos humanos proyectan una simbología que les lleva más allá de sus límites, un fenómeno que se acentúa en el caso de una mujer embarazada. La figura de María, virgen encinta y grávida de Dios, proyecta más ideas que muchas palabras pues “lo visual como estructura tiene la capacidad de sugerir pensamientos que no se pueden expresar de forma discursiva”.

Un credo que tiene como pilar principal la idea de la resurrección no debe ser ajeno a la noción de que, en la maternidad, el cuerpo de María también juega un papel que va más allá de lo psicológico. Ante un embarazo no deseado, pues podía costarle el repudio de José con todas sus consecuencias, decide no interrumpirlo para cumplir la voluntad de Dios. Las técnicas abortivas, con mayor o menor riesgo y fiabilidad, han existido siempre y esta posibilidad también se le ofrecía a María.

Aceptado el reto, la humanidad de Jesús es fruto de sus entrañas, una humanidad que nace con un genoma que fija los condicionamientos físicos que influyeron en su vida. Es el cuerpo de María el que posibilita que Jesús pueda llamarse a sí mismo Hijo del hombre, perteneciente a la raza humana. Seguramente los meses de embarazo imprimieron en la mente del Dios encarnado la nostalgia de un lugar de reposo, de calor y de amor; la nostalgia de un paraíso perdido al que toda persona sueña algún día volver y que Jesús fácilmente identificaría con las moradas del cielo.

El último acto de la maternidad corporal se cierra con la lactancia del hijo. La *Maria Lactans* nos sirve de puente entre las aportaciones materiales y espirituales pues en frase de San Agustín “ella dio leche a nuestro Pan”.

3.5 Presentación del niño en el templo

Con Lucas nos toca dar un salto para pasar del mundo rural de los pastores al ambiente más sacro para Israel que es el templo. La idea que preside este movimiento es que Jesús triunfa por igual en todos los entornos. Ha pasado un tiempo y ha llegado el momento de viajar a Jerusalén. El viaje se hace con la intención de purificar a la madre y rescatar al hijo primogénito. Entramos de lleno en la obediencia de dos leyes que estaban relacionadas en cuanto se debían de cumplir al poco tiempo del parto. Dos leyes distintas que Lucas no conoce bien pues mezcla sus ritos ya que dice que entregaron dos tórtolas o pichones para el rescate del niño que son las ofrendas necesarias para la purificación de la madre³⁵.

Es curioso que Lucas cuando habla de la purificación emplee el plural. Como la ley no incluía al niño en estas exigencias los exegetas consideran que está hablando de José. Para unos, éste había quedado afectado por su contacto con María mientras que otros piensan que está representando al pueblo de Israel y a su necesidad de purificación. Si ese plural era intencionado o un error de transcripción nunca lo sabremos³⁶.

Algunos autores han mostrado su extrañeza por la necesidad de María de ser purificada y aluden a la virginidad en el parto. Una creencia que no es bíblica y que se desarrolló muchos años después de la muerte del evangelista. Para Lucas, María siguió el mismo itinerario de cualquier mujer a la hora de dar a luz por lo que quedaba sujeta a las prescripciones de la Ley. La purificación de una mujer tras el parto se cree que seguía distintas fases. Probablemente al final de la primera fase de 7 o 14 días lavaba su ropa y se bañaba. Cuando todos los días prescritos habían llegado a término ofrecía un sacrificio doble: un cordero o ave en ofrenda que debía quemarse en holocausto y un ave para purgar la impureza, una impureza que desaparecía al final de todo el proceso. Si no tenían dinero para el pago de una res menor se podía cambiar por dos aves. Estas aves eran unos pichones que no migraban con lo que se podían encontrar todo el año en Palestina. Para ver estas prescripciones de la Ley se puede leer el capítulo 12 del Levítico.

Hay un viejo en el templo que al ver al niño pronuncia un canto, el *Nunc Dimitis*, cuyo segundo oráculo se dirige a María estableciendo un paralelismo entre la madre y el hijo. Como buen profeta que es, no sólo está capacitado para ver la salvación sino que también es consciente de que va a haber un rechazo en la vida de Jesús. Es la primera vez que oímos una voz discordante y pesimista en el evangelio de Lucas. Una voz que se hace más dura en la medida que se contrasta con los versículos anteriores inundados

de luz. Ahora son sombras lo que anuncia Simeón. Aunque haya un triunfo final éste pasa antes por el dolor.

El oráculo se condensa en un único versículo el 35 que se puede dividir en tres partes. La primera habla de que Jesús será una bandera discutida dentro de Israel que hará que unos se levanten y otros caigan. En la segunda le anuncia a María que una espada atravesará su corazón. Mientras que las palabras finales nos introducen de lleno en el corazón de los hombres para desvelar sus intenciones.

Tras las palabras sobre Israel, Simeón se refiere a María a la que anuncia que una espada atravesará su corazón³⁷. Para la mayoría de los comentaristas esta espada se refiere al dolor compartido que sufrirán la madre y el hijo pero también se han ofrecido toda clase de interpretaciones:

1. La interpretación más antigua se remonta a Orígenes que considera que María se escandalizó y dudó de Jesús durante la pasión. Lo que no concuerda con la visión positiva que tiene Lucas sobre María.
2. La espada se refiere a la muerte violenta de la propia María de lo que no hay evidencia histórica alguna.
3. La interpretación más popular que hace coincidir la espada con María en el Calvario como *Mater Dolorosa*. Una visión que se enfrenta con que sólo Juan coloca a María al pie de la cruz.
4. Una variante de lo anterior es que María sufrió el mismo rechazo y sufrimiento que su Hijo. Esta es la interpretación que se ha dado a Ap 12, 4-6 pero que tampoco aparece en el evangelio de Lucas.
5. El dolor que sufrió María al ser tachado su embarazo de ilegítimo lo que podría concordar con el evangelio de Mateo pero no con Lucas.
6. Una longevidad larga en María que le permitió ver el rechazo de Jesús y la caída y destrucción de Jerusalén.
7. La espada como palabra de Dios una idea que nace de San Ambrosio y que siguieron muchos Padres occidentales pero que tiene que responder a ¿cuándo y por qué la palabra de Dios atraviesa el corazón de María?.
8. Una referencia a Gen 3,15 y a la lucha que se entabla contra la serpiente. Sin embargo la metáfora aplicada a María del Génesis es triunfadora pero en Lucas parece que la división también ha entrado en su corazón³⁸.

La mayoría de los exegetas modernos consideran la espada en clave de AT y la contemplan como una metáfora del juicio divino. El texto básico para esta interpretación es de Ezequiel 14,17 “*Si mando la espada contra este país, si ordeno a la espada que atravesase el país y extirpo de él hombres*

y animales...”. En otros textos del mismo profeta esa espada discrimina destruyendo a unos y salvando a otros. “Haré que os queden entre las naciones algunos supervivientes de la espada cuando seáis dispersados por los países” Ez 6,8. María se convierte en la personificación del pueblo elegido pues su condición de madre no la exime de tomar partido por su hijo y entrar en la nueva familia ligada por la palabra de Dios.

Mientras esto llega de momento la madre hace ofrenda a Dios de su hijo y toda ofrenda es renuncia y anticipo de la renuncia total que será cuando esté a los pies de la cruz³⁹.

3.6 Jesús entre los doctores del templo

Aunque este pasaje siempre se incluye en los evangelios de la infancia más que hablar de la infancia tendríamos que hacer referencia a un episodio que nos habla de los años escondidos de Jesús en Nazaret. Una escena en la que también podríamos incluir al relato de las bodas de Cana del evangelio de Juan. Allí parece que Jesús sigue viviendo en el hogar paterno y no ha dado comienzo a su vida pública. Allí, también, responde a su madre con brusquedad pues no coinciden sus tiempos. En esta escena tiene que seguir los mandatos de su otro Padre mientras en Caná consideraba que no había llegado la hora de salir a la vida pública.

Lucas nos presenta los primeros rasgos de la personalidad de Jesús: un joven que quiere vivir su vida en torno a su especial relación con Dios y que está dotado de una sabiduría excepcional. Una actitud que afectará a su madre. El relato comienza con la imagen de un Jesús de 12 años, pasivo, que sigue a sus padres a Jerusalén donde iban a celebrar las fiestas de Pascua. De nuevo la imagen de una familia devota e interesada en cumplir la ley.

La familia de Jesús pertenecía al grupo de los que vivían lejos de Jerusalén con lo que probablemente sólo harían un viaje anual lo que parece confirmar el texto cuando dice: cada año. Atravesando Samaría la distancia desde Nazaret era larga y se tardaba en recorrer entre 3 o 4 días. El viaje se hacía en caravana, *synodia*, para poder hacer fuerza conjunta contra los salteadores de caminos. En general se colocaba a las mujeres y a los niños delante para proteger su retaguardia.

No explica Lucas lo que hicieron en Jerusalén, no sabemos si los padres decidieron quedarse toda la semana o si se fueron antes. El texto nos dice que en su marcha no apreciaron que el niño se había quedado en la ciudad. Aquí Lucas nos presenta un cuadro en el que sobresale la parte humana. La

angustia, el desasosiego, la preocupación de esos padres que buscan en la caravana, entre parientes y conocidos, y no encuentran a Jesús teniendo que volver a la ciudad. No saben dónde se ha quedado, por qué no les ha advertido y lo que es peor ignoran si le van a encontrar.

A Jesús le encuentran en el templo sentado en medio de los doctores. ¿Qué le llevó a Jesús a ocultar a sus padres sus propósitos y a ir al templo? Era una actuación más escandalosa en su sociedad que en la nuestra pues el respeto a los padres era total y obrar en contra suponía atentar contra su honor. No sabemos sus razones pero las respuestas que se han dado son diversas. Hay quienes afirman, para respetar la devoción filial de Jesús, que éste había avisado a sus padres de sus intenciones pero que no le entendieron.

En un momento dado parece como si todo el público hubiera desaparecido de la escena incluidos los maestros de la ley. Se quedan Jesús y sus padres mano a mano. Nos dice Lucas que éstos se sorprenden al verlo sin especificar el tipo de sorpresa. ¿Qué les asombra: el sitio, sus respuestas, su inteligencia? Es María la que toma la palabra para reprochar al hijo su actitud pues José pierde todo el protagonismo: « *Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Tu padre y yo te buscábamos angustiados.* Invoca las horas de zozobra que han pasado por su culpa pues legitiman su conducta. Eso sí coloca a su marido delante lo que para San Agustín supone aceptar el *ordo coniugalis* según el cual el marido pasa antes de la mujer. Los protagonismos femeninos ya sabemos que siempre son mal vistos.

María considera que ese comportamiento extraño, esa conducta despedada de su hijo exige una explicación. Es coherente que tras los días de angustia venga la reprimenda. Si en su momento preguntó al ángel la manera en la que Jesús iba a ser concebido ahora le pregunta a Jesús por el motivo de su conducta. Es curioso que la respuesta, aunque por diversos caminos, vaya a ser muy semejante pues con ella se revela la identidad de Jesús. La madre con sus preguntas fuerza las primeras palabras de su hijo en todo el evangelio. Ya no será el cielo quién suministre la respuesta. Es interesante este pasaje ya que Lucas no tiene relatos como en el evangelio de Marcos contra María. La tensión entre madre e hijo sólo se refleja en esta narración pues el evangelio de la infancia es mariano.

Jesús responde preguntando a su vez y ofreciendo una respuesta ambigua y enigmática. Empieza afirmando “debo”, *dei*, una partícula que empleará Lucas con frecuencia y que supone un plan que ha concebido Dios y que exige el cumplimiento de los hombres. En la frase se revela a sí mismo en cuanto habla de “la casa de mi Padre” pero sin mencionarse

como hijo. Una nota de intimidad al hablar de Dios como Padre nos abre al lenguaje de los fieles a una postura especial de Jesús respecto a Dios que le lleva a instruir a los seres humanos.... Es como decir tengo un puesto especial en la historia de la salvación por mi filiación y debo cumplirlo. Jesús no depende de los hombres, ni siquiera de sus padres sino de Dios mismo.

Le ha costado a la exégesis cristiana reconocer que sus padres no le comprendieron. Una incomprensión que se puede comparar con la que exhibirán los discípulos y que nos lleva a la afirmación de que entender a Dios no es algo natural sino que exige dosis de fe. Pero ¿cómo no iba a comprender María tras todos los acontecimientos por los que había pasado? Hay quienes defienden, a pesar del plural del texto, que la incomprensión sólo hacía referencia a José o al público en general. Para otros esa incomprensión se refería a unos hechos que Lucas no cuenta en su relato. Pero tenemos que aceptar que no fue fácil para sus padres, que no es fácil, aceptar el nuevo camino que Jesús iba a plantear y que aquí empieza a desbrozarse.

Su madre guardaba todos estos recuerdos en su interior pues continuamente tenía que repensar la identidad de su hijo que se mostraba distinto de todos los demás. Los recuerdos permiten, llegado el caso, rellenar las piezas de un rompecabezas que se va formando por eso María no tiene una incomprensión permanente. Se convierte en un modelo para todos los cristianos a los que se les pide pensar, reflexionar y orar ante lo que no entienden⁴⁰.

Jesús tras este episodio se volvió a casa con sus padres. ¿Por qué retorna a Nazaret si las cosas de su Padre están en Jerusalén? Un maravilloso ejemplo para los hombres de nuestro tiempo que sabemos que los negocios de Dios están donde viven los hombres, cualesquiera sea ese lugar⁴¹.

4. Las bodas de Caná

La primera salida de su Hijo a la vida pública nos presenta a Jesús junto a su madre en unas bodas a las que acudieron por separado. El texto nos da pocos datos de la celebración pues incluso no habla de la novia. En cambio relata prolijamente el tema de las tinajas de agua que se usaban para las abluciones. Este distanciamiento de lo que hubiera sido una descripción tradicional de una boda nos indica que el sentido que tenemos que buscar en el texto no es histórico sino simbólico⁴².

Va a ser el primero de los signos que ofrece Jesús en el evangelio de Juan, unos signos que pretenden aproximarnos a la realidad del Hijo de Dios. Será María la que alerte a su hijo de que falta el vino un componente básico en los festines judíos pues evoca la gran comida escatológica que se celebrará al final de los tiempos⁴³. También podemos ver que todavía no se ha celebrado la última cena con la sangre de Jesús como vino que sella la nueva alianza.

Curiosamente el evangelista no le adjudica su nombre propio cuando Jesús le habla sino que la llama mujer algo no acostumbrado en Israel como forma de hablar de un hijo con su madre. Algunos consideran que es una forma de anticipar el diálogo con la samaritana donde hay muchos elementos comunes: agua, tinajas, mención de la hora, escena de compromiso nupcial... Pero también recuerda a la Magdalena ¿Mujer, a quién buscas? Con lo que María aparece relacionada con otras mujeres del NT.

¿Qué tipo de mujer representa? Todos los personajes del evangelio de Juan giran en torno a Jesús y por lo tanto su misión en el relato es aportar datos que amplíen la biografía del Salvador. María en estas bodas toma el papel de la novia/ Israel, que no se había mencionado, para que Jesús pueda ser el novio que establece su alianza eterna con el pueblo elegido. Una alianza que está ligada con la llegada de “la hora” que no culminará hasta la muerte en cruz donde de nuevo María es llamada mujer para darle un sentido que va, de nuevo, más allá de ser la madre del crucificado⁴⁴. La conexión con el Calvario queda fijada muy pronto cuando este relato empieza con la frase “al tercer día”. En ambos relatos el Padre va a revelar la gloria del Hijo.

La advertencia a su hijo sobre la falta de vino se ha visto y, con razón, dentro de una gama de mujeres del AT que tenían hijos importantes sobre los que podían ejercer alguna presión para conseguir sus propósitos⁴⁵. ¿Conocía María los poderes extraordinarios de Jesús? No parece que su camino de fe haya ya llegado a estos niveles. Como mujer es capaz de darse cuenta de los problemas que giran en torno a la comida y bebida puesto que caen dentro del ámbito de las responsabilidades femeninas. Comenta la carencia para ver si al hijo se le ocurría algo que arreglara la vergüenza de esa familia.

Esta María atenta a las necesidades de su entorno es lo que hace que generaciones de cristianos de todos los tiempos hayan elevado sus plegarias a su persona para que interceda ante su Hijo.

A nivel simbólico si Jesús es el novio también es el responsable de que haya vino en las mesas. Un Jesús que contesta con distanciamiento a su

madre con una frase “¿Qué tengo yo contigo mujer?” que en el mundo semítico equivalía a ¡Déjame en paz! Pues no tenemos nada que ver en este hecho⁴⁶. Muchos exegetas han intentado dilucidar los motivos de esta frase poco amable de Jesús para su madre. La respuesta parece que está ligada con que todavía no había llegado su hora y no había que precipitar los acontecimientos marcados por un tiempo que no es humano sino que entramos en el tiempo de Dios. María estaba pendiente de una carencia de vino material algo que Jesús eleva a una realidad espiritual relacionada con su hora.

María no se arredra y, aunque puede que no haya entendido, de nuevo hace una petición a Jesús esta vez oculta en las palabras que dirige a los criados: Haced lo que él os diga. Está utilizando la vieja fórmula de la alianza: “*Nosotros haremos cuanto ha dicho Yhvh*” Ex 19,1-8 con lo que de nuevo se identifica con el pueblo elegido. Es una forma de dejar libertad a su hijo para obrar y a la vez ejercer alguna presión sobre su persona. Entramos en una línea propia de algunos relatos del NT en los que las mujeres perseveran como la samaritana, la sirofenicia, María Magdalena... hasta conseguir sus propósitos frente a unos varones incapaces de perseverar como muestra su abandono del sepulcro al verlo vacío.

Todos conocemos el final: los criados obedecen, llenan las tinajas de agua que se convierte en el mejor vino. María ha ejercido una función mediadora entre su hijo y unos siervos que a su vez simbolizan a los discípulos de Jesús encargados de distribuir su enseñanza por el mundo. El agua es necesaria para la vida, el vino le da la alegría de la esperanza mesiánica futura.

En este texto de Juan nos han llegado las últimas palabras de María en el NT. El mensaje que diera antes en casa de Isabel lo amplía ahora en público y sin dar muchas explicaciones: Haced lo que el os diga. Será Jesús quién marque el cómo y el dónde. Su ambición legítima de madre coincide con los designios de Dios. María ha pronunciado unas palabras humildes en la encarnación, revolucionarias en casa de Isabel y con una misericordia acelerada en Caná. No es una imagen de mujer silente típica del mundo mediterráneo donde Sófocles defendía que “el silencio era la mejor virtud de la mujer”. Todo lo contrario, su ejemplo nos impulsa a las mujeres a seguir sus pasos y pedirle a la Iglesia que adelante la hora de nuestra paridad en la institución eclesial entre otras cosas. No volverá a aparecer hasta que todos abandonen a su Hijo⁴⁷.

5. María al pie de la cruz

Si en Caná Jesús sostenía que no había llegado su hora este es el momento en que junto a María van a dar a luz al hombre nuevo. Lo más curioso es que muchos exegetas ven a María sufriendo los dolores de parto que no tuvo en el nacimiento de Jesús. Yo prefiero ver a Jesús en esa madre que da a luz en medio de un gran sufrimiento. Su último aliento de vida coincide con el grito de la humanidad nueva que entrega en brazos de su madre y el discípulo amado. La escena se plantea de esta manera.

María fue mencionada con las otras mujeres que miraban de lejos la crucifixión pero Juan la coloca de pronto al pie de la cruz junto al discípulo amado; es el signo de la fidelidad materna que no se arredra ante los obstáculos. Una madre que sufre por dolor de su Hijo por lo que la piedad la conoce en esta faceta de su vida como la Dolorosa. El discípulo que parecía haber huido con los otros también está presente. Estamos ante unas palabras de Jesús que se pueden considerar formando parte de su testamento y de sus últimas voluntades.

Jesús coloca a su madre y al discípulo amado en una relación nueva. Se dirige primero a su madre pues es la persona con más autoridad de las dos y le dice: “Mujer ahí tienes a tu hijo”. Al evitar la palabra madre y optar por mujer consigue ampliar el rol futuro de María dentro del cristianismo. María va a ocupar el puesto de las ciudades, consideradas femeninas, al poder albergar bajo su protección a los habitantes con los que cuentan. María personifica a la nueva Jerusalén, a la Iglesia, que reunirá en el futuro a todos los que siguen a su hijo. Con estas palabras la maternidad de María se abre ahora a toda la Iglesia que, como cuerpo de Cristo, puede contar con la fidelidad inquebrantable de su Madre. Su leche sigue convirtiéndose en nuestro Pan.

Pero no se termina aquí la escena pues si en Caná era la Madre la que mostraba el camino del Hijo ahora es Jesús el que apunta a María. Le dice al discípulo que amaba: “Hijo, ahí tienes a tu madre”, a la mujer - madre siempre fiel. La interpretación tradicional de la Iglesia ha considerado que como buen hijo dejaba encomendada a su madre, desde este momento indefensa, en manos de su mejor amigo. Una línea de pensamiento ajena al concepto que tenía Jesús de la nueva familia que predicaba. Tenemos que abandonar la vida real para buscar el sentido teológico de estas palabras. Sus palabras apuntan a los que siguen su credo que se identifican con su persona convirtiéndose en hijos de María⁴⁸.

María desde este momento abandona su puesto de madre biológica de

Jesús para formar parte junto a Juan de la nueva familia que se ha constituido a base de sus discípulos. Además de simbolizar a la Iglesia – madre también lo hace en su calidad de discípula. Es una forma que tiene Juan, como también hace Lucas, de modificar la mala imagen sobre la familia de Jesús para introducirla en el nuevo credo.

Y el discípulo la acogió entre sus cosas. Una frase que va más allá de que la alojó en su casa. Ambos participaron de los mismos valores de la fe, de la eucaristía, del amor fraterno... de todos los tesoros que les dejó el crucificado en sus manos.

Tras estas palabras a los testigos fieles de su muerte Jesús dice que todo está ya terminado. Su obra ha quedado rematada, y entregado el testigo a María y a Juan como representantes cualificados de su credo, como ejemplos a seguir.

El ejemplo de la fidelidad a ultranza, una cualidad que se le adjudica a las madres por antonomasia y que María llevó a cabo junto a la cruz y cuando todo parecía perdido es otra forma de maternidad que puede seguir el cristiano. Fidelidad a un Cuerpo de Cristo, que como Iglesia ha perdido el esplendor de la Cristiandad y que muchos consideran no avanza a la velocidad que requieren los tiempos. Fidelidad guardando muchas cosas en el corazón hasta que llegue el momento de su comprensión final⁴⁹.

Tras la muerte de Jesús vemos en los últimos episodios de los evangelios a María como la autoridad que representa a la Iglesia de los hermanos de Jesús. Ella es la madre de Santiago, José, Judas y Simón, familiares que reivindicaban el protagonismo que les otorga la ley judía. Cuando Hechos 1,14 narra que “todos ellos perseveraban en la oración” María aparece en medio; hace de puente, junto a las mujeres galileas, entre la familia y los apóstoles. Ella es la garante de la paz y de la reconciliación entre los que renegaron del hermano en vida pero cuyos triunfos quieren recoger y los discípulos, que le siguieron, pero fallando a su vez en la hora de la muerte. De nuevo un oficio de madre que se nos invita a imitar a todos los cristianos.

6. María discípula de su Hijo

Durante siglos se ha venerado a María por su condición de madre de Jesús descuidando otra faceta de su vida que la convierte en discípula de su Hijo. Por la inexorable ley del péndulo ese descubrimiento ha dejado a la maternidad en un segundo plano restándole importancia. ¿Dónde poner el

acento, madre o discípula? ¿Ha influido en el pensamiento la reciente relativización de la maternidad femenina? Mi propósito es demostrar que no se puede abandonar ninguna de estas facetas pues el interés por María en el cristianismo nació de su cualidad de madre mientras que su comportamiento es el que nos lidera en el camino del discípulo.

Dos veces, en Caná y en el Calvario, llama Jesús a su madre mujer y rectifica la bienaventuranza de la jerosimitana en el sentido de que María no es bendita por haberle llevado en su seno o por haberle amamantado sino por haber escuchado su palabra y haberla llevado a la práctica. También afirma que ningún miembro de su familia tiene un status especial que no le venga de ser el mejor de sus discípulos. Afirmaciones todas que nos conducen a ver en María a la cristiana antes que a la madre, a la persona humana antes que a las funciones de la biología.

Al introducir el Concilio Vaticano II el tratado sobre María dentro del de la Iglesia se nos marcaba el camino para verla como la primera y más excelsa seguidora de Jesús. La idea no es nueva pues la intuición se remonta a Orígenes, una intuición que se descubre sobre todo en los escritos de Lucas. En su evangelio coloca el texto en el que Jesús hace referencia a su familia inmediatamente después de la parábola del sembrador con lo que da a entender que su madre y sus hermanos ya se habían mostrado como la tierra fértil en la que había brotado la semilla.

6.1 Una creyente en dos tiempos

Para Lucas el verdadero discípulo es aquel que escucha y luego pone en práctica el itinerario que le ha marcado la voz. Y en María ese camino empezó con la escucha de la palabra mediada por el ángel. Esa creencia inicial, aunque encarnada en una oferta insólita, era más fácil. El anuncio del ángel proyectaba una serie de hechos maravillosos que se podían entender insertados en la larga historia de salvación de Israel. María da su consentimiento para que su cuerpo cobre un protagonismo capital en los planes de Yahvé. Dice Platón en *Las Leyes* que la creencia en los dioses va naciendo por persuasión paulatina en las almas de los niños que oyen a nodrizas y madres. Y a María sus padres le habrían transmitido toda una herencia judía yavista, plagada de intervenciones milagrosas de Dios a favor de su pueblo. Su nueva vida la entiende insertada en esta línea.

Las primeras dificultades, a nivel de fe, llegarían en la adolescencia de Jesús pues aquel joven defendía unas ideas que contradecían muchas de su madre. No tuvo que ser fácil pues aunque iba guardando datos en su

corazón la comprensión final no le vino hasta la resurrección. Pero los que se fían de Dios siguen sus caminos aunque a primera vista sean torcidos y María se colocó en los brazos de su enviado que además era su Hijo.

6.2 La fe se concreta en esperanza

Tenemos muy pocos datos sobre la vida de María pero tanto el texto del Magnificat como sus palabras en Caná nos ofrecen la posibilidad de asomarnos a sus creencias que trascienden la fe israelita. Una fe preñada de esperanzas que traspasan muchos límites anunciando que a un mundo injusto se le presenta una nueva aurora.

En el mundo de María no quedaba constancia de las palabras de las mujeres. Resulta curioso que, todavía hoy, hay muchos libros que hablan de su silencio. Siguen la línea de muchos Padres de la Iglesia pues los autores antiguos conectaban la sexualidad femenina con su forma de hablar de tal forma que la mujer casta, salvo para su legítimo esposo, debía tener boca y vagina cerradas.

Son afirmaciones injustas que van en la línea de conformar a María con un patrón de virtuoso silencio femenino que ella rompió. Es cierto que, como mujer, los evangelios hablan poco de ella pero cuando lo hacen aparece como persona recia que sabe defender sus ideas haciéndose apóstol de su fe. María, como las mujeres de Corinto, rechaza los convencionalismos sociales que la hace aparecer muda. El nuevo eón que ha irrumpido en su vida consigue que lo impensable se haga realidad: una mujer se convierte en portavoz del Hijo que lleva en sus entrañas. Se hace vocera de Dios.

Creyó las palabras de Jesús que afirmaban que las mujeres eran más que vientres fecundos con lo que ensanchó los límites de su vida de mujer mediterránea tomando la palabra y saliendo de la reclusión de su casa.

Además de mujer María es pobre. Es en el Magnificat donde se nos desvelan las esperanzas de una mujer pobre, un himno inspirado por el Espíritu de Dios. Hubo y hay reticencias para declarar a María profetisa, algo que en la antigüedad pudo tener fundamento en cuanto que la unión de mujer y profecía era fácilmente tachada de magia; la magia como poder de los pobres sin status religioso. Reticencias que se acentuaban en el mundo judío por sus posibles connotaciones con las religiones orientales. Pero las reticencias se desvanecían ante las mujeres vírgenes.

María cumple a la perfección estos requisitos pues vacía de todo puede ser llenada de Dios. Su esperanza como persona nos habla de que será exaltada gracias a su Hijo y lo hace jubilosa a sabiendas de que lo que espera

se hará realidad. Su esperanza de gloria está anclada en que ha seguido la primera el camino del Hijo, un camino oscuro y anónimo que desemboca en la gloria. Los límites de una madre humilde se ensanchan como nadie jamás hubiera imaginado.

Esta esperanza se desdobra en dos fases pues a su esperanza particular sucede un canto que alude a los necesitados de todos los tiempos. Los hambrientos y los humildes, junto a Israel, van a ver su suerte cambiada. Y ella como madre – virgen, signo escatológico, anuncia lo que en ella misma ha comenzado a ser realidad. Su cuerpo de madre – discípula transparenta la maternidad universal de Dios que crea a impulsa la fraternidad humana. Es el anuncio de una utopía, las palabras que sugiere el Espíritu a una mujer pobre pero que precisamente por su pequeñez supo aceptar la grandeza de Dios.

Nadie como ella puede defender el conocimiento profundo de la vida de Jesús. Testigo privilegiado de su nacimiento y de su infancia, presente en los inicios de su vida pública y a su lado en los peores momentos, junto a la cruz del Calvario. Ese testimonio exige de su palabra cuando el niño todavía no puede hacerlo por sí mismo.

Los testigos de la infancia tienen diversos papeles. Zacarías, el sacerdote del templo, con el símbolo de su mudez. Juan el Bautista saltando en el regazo de su madre. Isabel como María prestando su voz a un hijo. María no está sola sino que forma parte de un grupo como lo hará más adelante cuando se incorpore a la Iglesia. Desde el principio es consciente de que el cristianismo no se puede vivir en soledad.

A todas partes debe llevar la alegría que es el signo primordial del testigo de Dios y a ello la invita el ángel. En su vida y a través suyo ha irrumpido en el mundo la gracia de Dios por lo que todo cambia de color y exulta de gozo. Los protagonistas de los relatos de la infancia se alegran con una María que irrumpe en un canto triunfal que corroboran más tarde ángeles y pastores.

7. María sacerdote

No quiero dejar de mencionar una tradición de la Iglesia hoy en desuso por razones obvias. Me refiero a la mención de María como sacerdote. “Ella es después del primer gran sacerdote que es Jesucristo, otro gran sacerdote” son las palabras de Teófilo de Nicea. El teólogo Rábano es uno de los que mejor lo explica: “su consentimiento hace de María el sacerdote que ofrece a Jesús en la cruz,”. Sus palabras en la encarnación son más eficaces que las que pronuncia el sacerdote en la misa. Ella concelebra con Cristo.

El desarrollo del título llegó a su culminación a finales del XIX principios del XX. Pio IX concedió una indulgencia a la invocación “*María virgo sacerdos*”. Se entiende bien pues nadie como ella puede decir: Esto es mi cuerpo y esta es mi sangre. Pero en un momento dado se desató la polémica pues se veían venir las consecuencias. El Santo Oficio en 1916 no prohibió el título pero sí previno sobre sus posibles desviaciones. A partir de aquel momento aunque las discusiones permanecieron se fue acallando y hoy es un título mariano desconocido para la mayoría de los cristianos. María, aunque situada por encima no dejaba de ser mujer. Y esto me lleva a la última mención que tiene que ver con la relación de María con el resto de las mujeres⁵⁰.

8. María y las mujeres

8.1. Eva y sus hermanas

La comparación entre Eva y María es uno de los temas básicos de la mariología tradicional. Esto ha tenido un doble impacto. Ha señalado a María como la Mujer Nueva, aquella en la que el varón podía ver la perfección de la feminidad encarnada. Un precio hubo que pagar por esta singularidad: identificar a todas las mujeres restantes con la primera Eva considerándolas ligeras, incapaces de fidelidad, seres moralmente inferiores en su condición natural.... Esto permitió que el varón cristiano proyectara todo su respeto, honor, amor, en un ideal, en una mujer María con lo que liberaba a su conciencia de la sujeción y baja condición en la que obligaba a vivir a las mujeres en su mundo patriarcal dominado por varones. Se puede ver algo profundo y negativo en este elemento de la devoción mariana. El excelso lugar acordado a María se consigue en cierta medida a expensas de las mujeres. Decir que el cristianismo exaltó a María es verdad pero sólo supone contar la mitad de la historia.”

Por otro lado, aunque afirmamos que las comparaciones son odiosas el ser humano vive comparando y otra frase, también peyorativa, afirma que cuando se alaba se hace contra alguien. En nuestro caso, las alabanzas a María servían para resaltar su diferencia en primer lugar respecto a Eva y en segundo, con relación al resto de las mujeres pues el varón ve en María lo que desea y en la mujer con la que convive, lo que tiene. El cardenal Suenens, uno de los paladines liberales del concilio Vaticano II, afirmaba que las mujeres teníamos que escoger entre ser Evas o Marías pues: “o

ennoblece y sube al hombre a su lado... o lo arrastra con ella en su falta”.

Pero el resto de las comparaciones entre las dos mujeres fue en detrimento de Eva. Se jugó con muchos elementos comunes de los dos relatos: el jardín del Paraíso y el del Gólgota, el árbol de la cruz y el del conocimiento del bien y del mal, la obediencia en un lugar y la desobediencia en otro, la virginidad perdida y la conservada, la condena al dolor en el parto y la gracia de superarlo, el juego de las letras Eva y Ave con el mensaje que conllevan....

Con ello se seguía toda una tradición bíblica que describe a las mujeres como rivales. Los ejemplos más claros son los de las matriarcas Sara y Agar, Lía y Raquel o la descripción de los hechos previos al nacimiento de Samuel en donde las mujeres de Elkana, Penina y Ana aparecen como rivales. Sólo cuando las mujeres no pueden rivalizar por diferencia de edad aparecen queriéndose y colaborando como en el caso de Ruth y Noemí o en el de María con su prima Isabel.

Precisamente esta rivalidad que no aparece en el NT es la que desarrollan los Padres de la Iglesia al contraponer a dos figuras bíblicas: Eva y María. Fue Justino mártir el primero en plantear la comparación entre ambas. “Eva, virgen y pura, concibió la palabra de la serpiente dando a luz desobediencia y muerte. La Virgen María, en cambio, habiendo recibido fe y alegría cuando el anuncio del ángel Gabriel... respondió: Hágase en mí según tu palabra”. Eva se convierte, por su debilidad innata, en la gran tentadora del varón. Como le dijo San Agustín a un joven que se quejaba de las interferencias de su madre en su vida: “Sea la esposa o la madre, es siempre Eva la tentadora la que hay que temer”.

Con el pecado no sólo se perdió la vestimenta de la gloria sino algo peor: la virginidad. Los cristianos ascéticos de los primeros siglos proyectaron su celibato idealizado al Paraíso y convirtieron la historia de nuestros primeros padres en el relato de dos vírgenes cuyo pecado, y el despertar de la sexualidad que conllevó, acabó en su expulsión del Edén. El matrimonio era ajeno a la intención original del creador. Mientras que fue gracias a la concepción virginal de María que se rompió la maldición en la que había caído la humanidad. Nos dice San Jerónimo:

Ahora que una virgen ha concebido en su seno y dado a luz un hijo... se ha roto la cadena de la maldición. La muerte entró por Eva, pero la vida volvió por María. De esta manera el regalo de la virginidad ha supuesto más para las mujeres teniendo en cuenta que en sus comienzos está una mujer.

Ni que decir tiene que si el castigo -¿fue castigo? – de Eva consistió en dar a luz en medio de fuertes dolores, María, que no había transgredido, debía de estar exenta de este mal trago. Incluso se encuentra un texto de Isaías que profetiza este nacimiento indoloro para la madre. “Antes de que llegaran los dolores de parto emprendió la fuga y dio a luz un varón”. Is 6,7

Por último, una traducción equivocada del texto latino de la Vulgata transformó el neutro *ipsum* que hacía referencia a la semilla de la humanidad, a los hijos de Eva, aplastando la cabeza de la serpiente por el femenino *ipsa* que hacía referencia a María. Era la fuerza y el valor de María quién destruiría el poder de la serpiente que había desatado Eva. Un pasaje del que tenemos numerosas referencias en la iconografía mariana.

Al final del desarrollo nos encontramos con el parangón entre dos mujeres que se escaparon de la realidad de sus vidas para convertirse en personajes legendarios. En el caso de María para encarnar todos los mitos de la parte positiva del eterno femenino y en el de Eva para asumir los negativos. En lo referente al Paraíso, María se convierte en el personaje principal de la nueva creación, de esa edad de oro que todo ser humano proyecta retrospectivamente o hacia el futuro mientras que Eva es la tentadora que destruye los principios paradisiacos.

Creo mucho más acertado imaginar a María, llevando a la máxima perfección que puede alcanzar un ser humano, todas las cualidades femeninas con las que la adornó Dios para cumplir el papel que le tocó cumplir en la Historia de la Salvación. No hay antagonismos sino ejemplo viviente, un ejemplo que hay que trasladar a otras circunstancias históricas en las que las mujeres hemos alcanzado el protagonismo que nos era debido. Viajar solas (no necesitamos la tutela del varón aunque gozamos con su compañía), pronunciar discursos públicos a veces revolucionarios e instar a los poderes religiosos para que cambien el *tempo* de la Iglesia son un modelo que María ha colocado ante nuestros ojos de mujeres⁵¹.

9. A modo de conclusión y resumen

Pienso que todo el campo devocional a María no ha estado exento de un cierto infantilismo. La vida de los hombres y de las mujeres de nuestro mundo es dura y parece que está disociada de unas oraciones marianas marcadas por la inmadurez.

No vamos a cambiar nuestras maravillosas imágenes pero a su lado deberían aparecer otras que reflejaran la realidad de su vida. Yo apuesto por representaciones de mujer madura y menos niña, representaciones en las

que aparezcan arrugas, pies grandes, manos encallecidas. Imágenes que no miren hacia abajo, como tantas que aparecen en nuestros templos, sino de frente para mirar, ver, solucionar, no caer.

Su maternidad es el reflejo más fiel de la maternidad de Dios, el espejo de unos brazos siempre dispuestos a recoger a sus criaturas, sufriendo con sus sufrimientos y gozando de sus alegrías. Un camino que también nos invita a seguir. Podemos actuar de madres de muchos seres humanos con los que nos encontramos en nuestro diario vivir.

Si suprimimos el oropel que envuelve a María nos encontramos con la mujer auténtica. La mujer a la que Dios no le ahorró una vida dura pues la grandeza de un ser humano no estriba en los dones que recibe sino en su respuesta. María dijo sí y mantuvo su palabra a lo largo de su vida. Su ascensión a los cielos es la confirmación del agrado de Dios. Un camino que de nuevo nos invita a todos a seguir y que ella abre la primera.

Es curioso pues ella desde su papel de madre es invitada a vivir como discípula y hermana. A nosotros, en nuestra condición de discípulos se nos invita a actuar de madres y hermanos. Cada uno en el papel y en el lugar que Dios nos ha colocado. Seguir el ejemplo de la mujer – madre que supo ser fiel nos garantiza un final glorioso como el suyo, participar para siempre de la urdimbre relacional de la Trinidad.

Bibliografía

- AA.VV., *María en la religiosidad popular*, Paulinas, Bogotá
- APARICIO, Ángel (ed) *María del evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María*, Claretianas, Madrid 1994.
- ARANA María José y María SALAS, *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...?*, Claretianas, Madrid 1994.
- BALZ, Horst (ed); *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I-II*; Sígueme, Salamanca 1996.
- BARTINA, Salvador, “María en la Biblia y el signo de la visitación” en *EE* 45 (1970) 99-102.
- BEN CHORIN, Schalom, “La madre de Jesús en perspectiva judía”, *Concilium* 188 (1983) 201- 207.
- BENGOECHEA, I., “Los motivos de Caná” *Scripta de Maria* 2 (1979) 25-36.
- BENKO, Stephen, *The Virgen Goddess. Studies in the pagan and christian roots of mariology*, E.J.Brill, Leiden, 1993.
- BENOIT, Pierre, «Et toi – même, un glaive te transpercera l’âme Lc 2,35» *CBQ* 25 (1963) 251-261.
- BERGER, Pamela, *The Goddess Obscured: transformation of the Grain Protectress from Goddess to Saint*, Beacon Press, Boston 1986.
- BLANCO PACHECO, Severiano, “Las mujeres en la genealogía mateana” pp.11-39 en A.APARICIO (ed), *María del evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María*, Claretianas, Madrid 1994.
- BOFF, Leonardo., *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid 1979.
- “La figura di Maria nella cultura brasiliana” en AA.VV. *L’Immagine teologica di Maria oggi*, Roma 1996, 205-270.
- BROWN, Raymond; *El nacimiento del Mesías, comentario a los relatos de la infancia*, Cristiandad, Madrid 1982.
- (Ed), *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1994.
- BROWN, Peter ; *El cuerpo y la sociedad*, Muchnik, Barcelona 1993.
- CARROLL, Michael; *The cult of the Virgin Mary. Psychological origins*, Princeton University Press, 1992.
- COLERIDGE, Mark, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa*

como cristología en *Lucas 1-2*, El Almendro, Córdoba 2000.

COLOMINA, TORNER, Jaime, “La renovación pastoral en la Iglesia y la devoción popular a María” *EM* 30 (1980) 317-332.

CROSSAN, John Dominic, *Jesús, vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994.

CUNNEEN, Sally, *In Search of Mary. The woman and the symbol*, Ballantine Books, N.York 1996.

DE LA POTTERIE, Ignace, “Las palabras de Jesús “he aquí a tu madre” y la acogida del discípulo Jn 19,27b” en *La verdad de Jesús*, Madrid 1979 pp. 187-219.

DE VAUX, Robert; *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985³.

DIEZ MERINO, Luis, “Desde ahora me felicitarán todas las naciones” *SM* 9 (1986) 7-26.

DORNISCH, Loretta, *A Woman Reads the Gospel of Luke*, The Liturgical Press, Minnesota 1996.

EPHEMERIDES MARIOLOGICAE todo el número XLVI de 1996.

ESQUERDA BIFET, Juan., *Espiritualidad mariana de la Iglesia*, Madrid 1994.

EVDOMIKOV, Paul, *La mujer y la salvación del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1978.

EXUM, Cheryl, “Madre en Israel: reconsideración de una figura familiar” en Letty RUSSELL, *Interpretación feminista de la Biblia*, Desclée, Bilbao 1995.

FEHRIBACH, Adeline, *Las mujeres en la vida del novio. Un análisis histórico-literario feminista de los personajes femeninos del cuarto evangelio*, Desclée, Bilbao 2001.

FERNÁNDEZ, Domiciano, “Virgo in partu. Cuestión marginal reincidente”, *Marianum* 58 (1996) 199-214.

María en la historia de la salvación, Claretianas, Madrid 1999.

“Natus ex Maria virgine. Reflexiones sobre el nacimiento de Jesús” en *Kécharitoméné*. Mélanges René Laurentin, Paris 1990 pp.291-308.

“Breve antología de textos antiguos”, *EphMar* 43 (1993) 115 – 128; 279 – 291 y 419 – 429.

FERNÁNDEZ, María, *La mujer de la ilusión*, Barcelona 1993.

FEUILLET, André, « L'épreuve prédite à Maria par le vieillard Simeon Luc 2,35a » en el Memorial A.Gelin, *A la rencontre de Dieu*, Mappus, Le Puy 1961.

FLANAGAN, Donald, *The theology of Mary*, Clergy Book Service,

Londres 1976.

FRANQUESA, Pedro, “La figura de María en Lucas 2,19.51 y 2,35” en A. APARICIO (ed), *María del evangelio*, Claretianas, Madrid 1994, pp. 251-265.

GAVENTA ROBERTS, Beverly, “All Generations will call me Blessed. Mary in Biblical and Ecumenical Perspective” pp.121-130 en Amy Jill LEVINE (ed) *Mariology*, Sheffield Academic Presss, Sheffield 2005.

GIRONÉS, G., “María comparada con Eva en el NT” *EM* 29 (1979) 279-284.

GOMÁ, Isidro, *El Magnificat*, BAC, Madrid 1982.

GÓMEZ ACEBO, Isabel., “La nueva Eva en la teología feminista” *EphMar* 46 (1996) 97-112.

(ed), *Relectura de Lucas*, DDB, Bilbao 1998.

(ed), *María, mujer mediterránea*, DDB, Bilbao 1999.

Lucas, EVD, Estella 2008.

(ed), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 2005, “Convertirse en varón. Un camino de salvación para las mujeres en la literatura apócrifa, budismo, hinduismo y taoísmo”, en J. CAMPOS SANTIAGO-V. PASTOR Julián, eds., *Actas del Congreso Internacional Biblia, Memoria histórica y encrucijada de culturas*, Zamora, 2004, pp. 678-685.

HALKES, Catherina, “María y las mujeres”, *Concilium* 188 (1983) 283 – 292.

HARDING, Susan, *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid 1996.

ILAN, Tal, *Jewish woman in Greco – Roman Palestine*, J.C.B. Mohr, Tubingen 1995.

JEREMIAS, Joachim, *Palestina en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985³.

JOHNSON, Elizabeth, *Friends of God and Prophets*, Continuum, N.York 1998 (hay traducción española).

LAURENTIN, René, “¿Qué enseña sobre María el hallazgo de Jesús en el templo? Lc 2,41-52” en A.APARICIO (ed), *María del evangelio*, Claretianas, Madrid 1994.

LEAL J., “La hora de Jesús, la hora de su madre Jn 2,4” *Estudios Eclesiásticos* 28 (1952) 147-166;

“Sentido literal mariológico de Jn 19,26-27”, *Estudios Bíblicos* 11 (1952) 303-319.

LÉON – DUFOUR, Xavier, “Libro de la génesis de Jesucristo” en *Estudios de evangelio*, Estela, Barcelona 1969.

- MAECKELBERGHE, Els, *Desperately seeking Mary*, Kampe, Netherlands 1994.
- MAGGI, Alberto., *Nuestra Señora de los herejes. María y Nazaret*, El Almendro, Córdoba 1990.
- MALDONADO, Luis, *Religiosidad popular, nostalgia de lo mágico*, Cristiandad, Madrid 1975.
- MALINA, Bruce “María, doncella y madre mediterránea” en *EphMar* 45 (1995) 76.
El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural, EVD, Estella 1995.
- Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del s.I*, EVD, Estella 1996.
- MEIER, John; *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, EVD, Estella 1998.
- MIGUEL Pilar de, “Sin memoria somos como el aire” en Isabel GÓMEZ ACEBO, *Relectura de Lucas*, DDB, Bilbao 1998.
- “Esponsalidad – virginidad” *EphMar* 46 (1996) 319-332.
- MUÑOZ IGLESIAS, Salvador; *Los evangelios de la infancia de Jesús IV*, BAC Madrid 1990.
- NAVARRO, Mercedes, *María, la mujer. Ensayo psicológico bíblico*, Madrid 1987.
- “La mujer en las bodas de Caná (Jn 2,1-12) en A.APARICIO (Ed), *María del evangelio*, Madrid 1994, 295-326.
- “María madre: el paso de una a otra fe” *EphMar* 44 (1994) 67-96.
- “Rasgos de inculturación de la figura de María en el NT” en AA.VV, *L’Immagine teologica di Maria, oggi*, Fede e Cultura, Roma 1996, 42-92.
- “Nacido de mujer (Gál 4,4): perspectiva antropológica” *EphMar* 47 (1997) 327 – 337.
- “Culto a María y apariciones marianas: acercamiento psicológico” *EphMar* 47 (1997) 369 – 395.
- “La mujer en Caná. Un relato de los orígenes” *EphMar* 43 (1993) 313-338.
Marcos, Verbo Divino, Estella, 2006.
- NAVARRO, Mercedes / BERNABÉ, Carmen; *Distintas y distinguidas, mujeres en la Biblia y en la historia*, Claretianas, Madrid 1995.
- NEUMANN, Erich; *The Great Mother*, Princeton University Press, Princeton 1991² (hay traducción española).
- NEYREY, Jerome, “Maid and mother in art and literature”, *BTB* 20 (1990) 65-67.
- NUEVO DICCIONARIO DE MARIOLOGÍA, San Pablo, Madrid 1988.

NUEVO DICCIONARIO DE LITURGIA, San Pablo, Madrid 1984.

PASCUAL CALVO, E., “La genealogía de Jesús según San Mateo”, *EB* 23 (1964) 109-149.

PEDREGAL, Amparo, “La mujer virilis *virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo” en Isabel GÓMEZ ACEBO (ed), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclee, Bilbao 2005, 141-168.

PEINADOR M, “El problema de María y la Iglesia. La interpretación de Apocalipsis 12,1ss”, *EM* 10 (1960) 161-194.

PINKUS, Luis, *El mito de María. Aproximación simbólica. Materiales para la comprensión del psicodinamismo de lo femenino en la experiencia cristiana*, DDB, Bilbao 1987.

PIKAZA, Xabier, “La madre de mi Señor, Lc 1,43” *EphMar* 46 (1996) 413-417.

Amiga de Dios, mensaje mariano del Nuevo Testamento, San Pablo, Madrid 1996.

“María: de la historia al símbolo en el NT”, *EphMar* 45 (1995) 9-41.

“El Magnificat, canto de liberación” *Misión abierta* 69 (1976) 230-247.

PONS, Guillermo., *Textos marianos de los primeros siglos*. Antología patristica, Madrid 1994.

RÁBANOS Isabel, “¿De dónde a mí esto, que la madre de mi Señor venga a mí? Lc 1,43” *Eph Mar* 8(1949) 9-28.

REID, Barbara, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, The Liturgical Press, Minnesota 1996.

RUBIO, Miguel, *Un rostro nuevo de mujer. La figura cristiana de María en la hora de los feminismos*, Madrid 1989.

RUSSELL, Letty, *Interpretación feminista de la Biblia*, DDB, Bilbao, 1995.

SANTOS OTERO, Aurelio; *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 1956.

SERRA, Aristide, *María en el evangelio*, Sígueme, Salamanca 1988.

SESTIERI, Lea, “María, donna, sposa e madre ebrea”, *EphMar* 44 (1994) 45-65.

SCHILLEBEECKX Edward y Catharina HALKES, *Mary, yesterday, today, tomorrow*, SCM Press, Londres 1993.

SCHNEIDER, Jane, “Of vigilance and virgins: Honor, shame and access to resources in mediterranean societies “, *Ethnology* 10 (1971) 1-24.

SCHREINER, Klaus, *María, Virgen, Madre, Reina*, Herder, Barcelona 1996.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth, “La verdadera familia de Jesús” 119-130 en A.APARICIO (ed), *María del evangelio. Las primeras genera-*

ciones cristianas hablan de María, Claretianas, Madrid 1994.
 THURIAN Max., *María, madre del Señor, figura de la Iglesia*, Hechos y Dichos, Zaragoza s/n.
 TORJESEN, Karen, *When women were priests*, Harper, S.Francisco 1995 (hay traducción española).
 TOURON DEL PIE, Eliseo, “Comer con Jesús” en *Revista española de Teología* 55 (1995) 285-329.
 TOUS L., “María y la Iglesia. La madre de Jesús en el IV evangelio” *ByF* VI (1980) 227-334.
 VAZQUEZ FERNÁNDEZ, Antonio, “Psicología religiosa” en AA.VV., *Cuestiones de psicología*, U.P. Salamanca, Salamanca 1983.
 “Las apariciones marianas y el inconsciente colectivo” *EphMar*, 45 (1995) 349-374
 VERGOTE, Antoine, *Psicología religiosa*, Madrid 1975.
 VILLAR, Evaristo, “El Magnificat en la teología de la liberación” *EM* 36 (1986) 89-112.
 WARNER, Marina, *Tú sola entre las mujeres*, Madrid 1991.
Monuments and maidens. The allegory of the female form, Londres 1985.
 WIJNGAARDS, John, “The priesthood of Mary” *The Tablet* 253 (1999) 1638-1640.

Notas

¹ La obra de Miguel RUBIO, *Un rostro nuevo de mujer. La figura cristiana de María en la hora de los feminismos*, Madrid 1989 ofrece muchas de las claves que proponen las teólogas feministas.

² El *Protoevangelio de Santiago* es una leyenda centrada sobre la persona de María que se escribió hacia el año 150 de nuestra era. Nació con una finalidad apologética pues trataba de defender a María de las acusaciones de adulterio que se habían levantado sobre su persona. Con este fin el libro enfatiza su santidad y virginidad incluso después del parto. Una comadrona, Salomé, es la encargada de comprobar tras el parto que la madre permanece virgen. Muchos exegetas defienden que este texto está en estrecha relación con los inicios del culto mariano.

³ Para profundizar en textos sobre el desarrollo de María en la piedad popular se pueden consultar varias obras: AA.VV., *María en la religiosidad popular*, Paulinas, Bogotá; Jaime COLOMINA TORNER, “La renovación pastoral en la Iglesia y la devoción popular a María” *EM* 30 (1980) 317-332; Luis MALDONADO, *Religiosidad popular, nostalgia de lo mágico*, Cristiandad, Madrid 1975 y del mismo autor, *Génesis del catolicismo popular*, Cristiandad, Madrid 1979.

⁴ M. PEINADOR, “El problema de María y la Iglesia. La interpretación de Apocalipsis 12,1ss”, *EM* 10 (1960) 161-194; Xabier PIKAZA, “Apocalipsis XII. El nacimiento pascual del Salvador” *Salmaticensis* 23 (1976) 217-256.

⁵ Hay muchas obras que tratan de la influencia de las diosas del Imperio Romano en la figura de María. La más completa es la de Stephen BENKO, *The Goddess Obscured. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, E.J.Brill, Leiden 1993. Para quienes no lean inglés en Angel APARICIO (ed) *María del evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María*, Claretianas, Madrid 1994 José GARCÍA PAREDES hace una síntesis del libro en las páginas 423-448. También toca el tema la gran obra de Erich NEWMANN, *La grande madre*, Roma 1981 (hay traducción española) y el libro de Marina WARNER, *Tú sola entre las mujeres*, Taurus, Madrid 1976.

⁶ De nuevo hay que mencionar la gran obra de Erich NEUMANN, *The Great Mother*, editada en muchos países y lenguas para comprender la evolución de la psicología humana en torno a la figura materna.

⁷ Para ampliar el tema se pueden consultar las siguientes obras: Mercedes NAVARRO, “El símbolo de María en la perspectiva de la psicología de la religión” en Isabel GÓMEZ ACEBO, *María, mujer mediterránea*, DDB, Bilbao 1999; Paul EVDOMIKOV, *La mujer y la salvación del mundo*, Sígueme, Salamanca 1980 y Lucio PINKUS, *El mito de María. Aproximación simbólica. Materiales para la comprensión del psicodinamismo de lo femenino en la experiencia cristiana*, DDB, Bilbao 1987. La obra de Carl G. JUNG, *Respuesta a Job*, dio mucha importancia al dogma de la Asunción, pues pensaba que el catolicismo por fin hacía caso al inconsciente colectivo de la humanidad al incluir lo femenino en la trinidad masculina, que ahora sería ya una cuaternidad, más plena, arquetípicamente hablando.

⁸ Cita de Orígenes en Karen Jo TORJESSEN, *When women were priests*, Harper, S.Francisco 1995, 114 hay traducción española (*Cuando las mujeres eran sacerdotes*, El Almendro, Córdoba 1996)

⁹ *Carta a las vírgenes*, CSCQ 187,80.

¹⁰ En la película de producción italiana “María, figlia di suo Figlio”, la María juvenil no responde a este estereotipo, sino que es alegre, excesiva, llena de energía, que mira a la cara y tiene una alta autoestima. La película refleja muy bien el mundo que ha estudiado la antropología mediterránea antigua, pero ha dado un carácter al personaje que rompe los estereotipos en muchos aspectos (no en todos).

¹¹ He tomado la mayoría de las referencias de este apartado de mi capítulo “María y la cultura mediterránea” en el libro editado por mí, *María, mujer mediterránea*. Otras referencias en René LAURENTIN, “Marie et l’anthropologie chrétienne de la femme”, *NRT* 99 (1967) 485-515 y los estudios de Bruce J. MALINA, “María, doncella y madre mediterránea”, *EphMar* 45 (1995) 69-91 y *El mundo del NT: perspectiva desde la antropología cultural*, EVD, Estella 1995.

¹² “Carta a las vírgenes”, cita en Sally CUNEEN, *In Search of Mary. The Woman and the Symbol*, Ballantine Books, New York 1966, 99.

¹³ Peter BROWN tiene un magnífico y largo estudio sobre la comprensión del cuerpo en el cristianismo primitivo, *El cuerpo y la sociedad*, Muchnik, Barcelona 1993.

¹⁴ Para la amplitud de esta tendencia: Isabel GÓMEZ ACEBO, “Convertirse en varón. Un camino de salvación para las mujeres en la literatura apócrifa, budismo, hinduismo y taoísmo”, Jesús CAMPOS SANTIAGO-Victor PASTOR JULIÁN (eds), *Actas del Congreso Internacional Biblia, Memoria histórica y encrucijada de culturas*, Zamora, 2004, 678-685. También Amparo PEDREGAL, “La mujer *virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo” en Isabel GÓMEZ ACEBO (ed), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 2005, 141-168.

¹⁵ *In Nativitate Domini*, PG 46, 1140 – 1141.

¹⁶ Leer el libro de Olga RUIZ MORELL, *Las aguas amargas de la mujer: la ordalía de los celos en el rabinismo estudio lingüístico y literario del Tratado Sotah de Tosefta: texto rabínico bilingüe*, EVD, Estella 1999.

¹⁷ Cita en Jerome H. NEYREY, “Maid and Mother in Art and Literature”, *BTB* 20 (1990) 73.

¹⁸ La literatura moderna sobre la virginidad de María es copiosa. Aunque la Iglesia hace de la virginidad antes del parto, en el parto y después del parto dogma de fe los distintos exegetas le dan distinto valor primando siempre la de antes del parto que tiene que ver con la maternidad de Jesús. Entre las obras en español merece destacar las de Domiciano FFERNÁNDEZ, “Virgo in partu. Cuestión marginal reincidente”, *Marianum* 58 (1996) 199-214; *María en la historia de la salvación*, Claretianas, Madrid 1999, 299-354 y “Natus ex Maria virgine. Reflexiones sobre el nacimiento de Jesús” en *Kécharitoméné* en *Mélanges René LAURENTIN*, Paris 1990, 291-308.

¹⁹ Otro libro escrito por un varón es una novela poética de Erri LUCA, *En el nombre de la madre*, Siruela, Madrid 2007, muy breve y muy distinta a todo lo que se ha leído sobre ella.

²⁰ Trato más ampliamente estos temas en *María y la cultura mediterránea* que es de donde he extraído algunos párrafos. También es interesante la lectura de la obra de Michael P. CARROLL, *The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins*, Princeton University Press, Princeton 1992.

²¹ Dentro del interés en conocer mejor la vida de María se han llevado a cabo varios estu-

dios que pretenden incluirla en el mundo hebreo al que perteneció. La obra crítica de Alberto MAGGI, *Nuestra Señora de los herejes. María y Nazaret*, El Almendro, Córdoba 1990, ofrece un buen cuadro de la situación de las mujeres en la Palestina de María. También Lea SESTIERI, “María, donna, sposa e madre ebrea”, *EphMar* 44 (1994) 45-65. Dentro de la teología feminista tenemos a Ross SHEPARD KRAMER, “Hellenistic Jewish Women. The Epigraphical evidence”, *SBLSP* 25 (1986) 183-200; Leonie J. ARCHER, *Her Price is Beyond Rubies: The Jewish Woman in Graeco Roman Palestine*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990.

²² Ver Mercedes NAVARRO, “Nacido de mujer (Gál 4,4). Perspectivas antropológicas”, *EphMar* XLVII (1997) 327-337.

²³ Para una opinión que defiende la presencia de María en el Calvario, Mercedes NAVARRO, *Marcos*, EVD, Estella, 2006.

²⁴ Stephen SHERWOOD, “La verdadera familia de Jesús” en Ángel APARICIO (ed), *María del evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María*, Claretianas, Madrid 1994, 119-130. También la obra consensuada con el protestantismo de Raymond BROWN y otros, *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1994, especialmente el capítulo que trata del evangelio de Marcos.

²⁵ Para ampliar la exégesis de estos textos de Mateo se pueden consultar los textos en la magnífica obra de Mercedes NAVARRO, *Marcos*, EVD, Estella 2006.

²⁶ Sobre los hermanos de Jesús Pere FRANCESCA, “Los hermanos de Jesús” en Ángel APARICIO (ed), *María del evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María*, Claretianas, Madrid 1994, 105-117.

²⁷ John MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, EVD, Estella 1991, obra en varios tomos. John Dominic CROSSAN, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*, Crítica, Barcelona 2000. Ed Parish SANDERS, *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Filadelfia 1985.

²⁸ Se pueden consultar numerosas obras sobre el tema. Severiano BLANCO PACHECO, “Las mujeres en la genealogía mateana” en Ángel APARICIO (ed), *María del evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María*, Claretianas, Madrid 1994, 11-39. Raymond BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; Xavier LEON-DUFOUR, el capítulo “Libro de la génesis de Jesucristo” en *Estudios de evangelio*, Estela, Barcelona 1969.

²⁹ He sacado muchos párrafos de la obra de próxima publicación Isabel GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, EVD, Estella 2008. Sobre la anunciación en Lucas en perspectiva narrativa, Mercedes NAVARRO, *María, la mujer*, Claretianas, Madrid 1987 y por la misma autora, *Espiritualidad mariana del Nuevo Testamento*, San Pablo, Madrid 1994.

³⁰ *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo I, EVD, Estella 1998, 136.

³¹ Para los que quieran saberlo todo sobre la anunciación Salvador MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia*, IV tomos, BAC, Madrid 1986 y Raymond BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982. También la obra más reciente de Mark COLERIDGE, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1-2*, El Almendro, Córdoba 2000.

³² Para la respuesta de Isabel, R. RÁBANOS, “¿De dónde a mí esto, que la madre de mi Señor venga a mí? Lc 1,43” *Eph Mar* 8 (1949) 9-28 y S. BARTINA, “María en la Biblia y el signo de la visitación” en *EE* 45 (1970) 99-102.

³³ Es interminable la lista de libros que hacen referencia al Magnificat. Mencionaré algunos

aparte de las obras sobre los evangelios de la infancia que ya he citado: Evaristo VILLAR, “El Magnificat en la teología de la liberación” *EM* 36 (1986) 89-112; Xabier PIKAZA, “El Magnificat, canto de liberación” *Misión abierta* 69 (1976) 230-247; Luis DIEZ MERINO, “Desde ahora me felicitarán todas las naciones” *SM* 9 (1986) 7-26; Isidro GOMÁ, *El Magnificat*, Bac, Madrid 1982. Desgraciadamente hay muy pocos libros de teología feminista que traten este texto. Hay un española, Demetria RUIZ, *El Magnificat. Un canto para el tercer milenio*, BAC, Madrid 2000. En inglés tenemos: Barbara E. REID, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, The Liturgical Press, Minnesota 1996; Loretta DORNISCH, *A Woman Reads the Gospel of Luke*, The Liturgical Press, Minnesota 1996 y Beverly ROBERTS GAVENTA, “All Generations will call me Blessed. Mary in Biblical and Ecumenical Perspective” en Amy Jill LEVINE (ed) *Mariology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2005.

³⁴ De nuevo he seguido mi libro de próxima publicación Isabel GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, EVD, Estella 2008.

³⁵ Los mejores textos de consulta son las obras sobre los relatos de la infancia que ya han sido citados.

³⁶ Los rituales de purificación para las mujeres que han dado a luz se han llevado a cabo en España hasta no hace mucho tiempo. Ver Pilar de MIGUEL, “Sin memoria somos como el aire” en Isabel GÓMEZ ACEBO, *Relectura de Lucas*, DDB, Bilbao 1998, donde narra lo que le sucedió a su madre.

³⁷ André FEUILLET, « L'épreuve prédite à Maria par le vieillard Simeon Luc 2,35a » en el Memorial Albert GELIN, *A la rencontre de Dieu*, Mappus, Le Puy 1961, pp 243-263.

³⁸ Raymond E. BROWN, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la Infancia*, Cristiandad, Madrid 1982, 482 – 484.

³⁹ Pierre BENOIT, « Et toi – même, un glaive te transpercera l'âme Lc 2,35 » *CBQ* 25 (1963) 251-261.

⁴⁰ Pedro FRANQUESA, “La figura de María en Lucas 2,19.51 y 2,35” en Ángel APARICIO (ed), *María del evangelio*, Claretianas, Madrid 1994, 251-265. Mercedes NAVARRO, *Espiritualidad mariana del NT*, Paulinas, Madrid 1992 y *María la mujer*, Claretianas, Madrid 1987, dedica varias páginas para demostrar que María aparece aquí como prototipo del “sabio” en la tradición de la sabiduría israelita, muy vigente en tiempos de Jesús.

⁴¹ Junto a los textos sobre el evangelio de la infancia de Lucas se puede consultar: René LAURENTIN “¿Qué enseña sobre María el hallazgo de Jesús en el templo? Lc 2,41-52” en Ángel APARICIO (ed), *María del evangelio*, Claretianas, Madrid 1994.

⁴² Mercedes NAVARRO, “La mujer en Caná. Un relato de los orígenes” *EphMar* 43 (1993) 313-338.

⁴³ Ver Am 9,13-14; Jl 2,24 e Is 25,6.

⁴⁴ Adeline FEHRICBACH, *Las mujeres en la vida del novio. Un análisis histórico-literario feminista de los personajes femeninos del cuarto evangelio*, DDB, Bilbao 200, hace un recorrido de estas mujeres en clave de novias de Jesús.

⁴⁵ Analiza pormenorizadamente esta línea Cheryl EXUM, “Madre en Israel: reconsideración de una figura familiar” en Letty RUSSELL, *Interpretación feminista de la Biblia*, DDB, Bilbao 1995.

⁴⁶ Jue 11,12; 1 Re 17,18; Lc 4,34...

⁴⁷ Para aumentar conocimientos de pueden consultar además de todos los grandes comentarios al evangelio de Juan: I. BENGOCHEA, “Los motivos de Caná” *Scripta de María* 2

(1979) 25-36; J. LEAL, “La hora de Jesús, la hora de su madre Jn 2,4” *Estudios Eclesiásticos* 28 (1952) 147-166.

⁴⁸ Es muy curiosa la interpretación de Adeline FEHRIBACH, *Las mujeres en la vida del novio*, 204-212 donde sostiene que en la muerte de los reyes éstos entregaba a sus esposas e hijas en manos de su sucesor. Para la autora estamos ante un relato patriarcal que elimina la importancia de las mujeres que dan a luz que son suplantadas por el ritual sangriento que padece Jesús en la cruz para poder “nacer” de arriba (cf. Jn 3,3-6).

⁴⁹ Hay varios estudios en español de esta perícopa: J. LEAL, “Sentido literal mariológico de Jn 19,26-27”, *Estudios Bíblicos* 11 (1952) 303-319; Max THURIAN, *María, madre del Señor, figura de la Iglesia, Hechos y Dichos*, Zaragoza s/año; Ignace DE LA POTTERIE, “Las palabras de Jesús “he aquí a tu madre” y la acogida del discípulo Jn 19,27b” en *La verdad de Jesús*, Madrid 1979, 187-219 y L.TOUS, “María y la Iglesia. La madre de Jesús en el IV evangelio” *ByF* VI (1980) 227-334.

⁵⁰ Al introducir en la red *María sacerdote* aparecen en inglés toda una gama de archivos con todos los enfoques distintos. Como artículo John WIJNGAARDS, “The priesthood of Mary” *The Tablet* 253 (1999) 1638-1640. En español la obra conjunta de María José ARANA y María SALAS, *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...?*, Claretianas, Madrid 1994, 104-107.

⁵¹ *Ephemerides Mariologicae* tiene todo un número dedicado a María como la nueva Eva, XLVI de 1996. También G.GIRONÉS, “María comparada con Eva en el NT”

**INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA
PRÁCTICA FEMINISTA**

*Lucía Ramón Carbonell
Valencia, Cátedra Tres Religiones*

1. Transformaciones histórico-sociales y teológicas en el siglo XX como marco de las éticas teológicas feministas¹.

1.1. Cambios sociales y culturales

La moral es el ámbito en el que la teología feminista constituye un reto más evidente para la teología, ya que pone en cuestión muchas de las ideas que han configurado la identidad católica tradicional. Como ha señalado Lisa Sowell Cahill muchas de esas ideas están directamente relacionadas con expectativas de género, es decir, con los papeles atribuidos socioculturalmente a hombres y mujeres², y estos han sufrido una drástica transformación en el siglo XX. A medida que las mujeres han ido accediendo de modo irreversible al ámbito laboral remunerado, obteniendo una mayor autonomía, se ha ido erosionando la consideración de la mujer, también por parte de ella misma, como un ser pasivo y dependiente, programando biológicamente para desempeñar determinadas funciones en la familia y en la sociedad. Los cambios sociales y culturales y la reflexión de la teoría feminista y la acción de los diversos movimientos de mujeres han puesto en cuestión de forma generalizada los modelos de relación tradicionales entre varones y mujeres, caracterizados por la subordinación y la postergación de las mujeres y su reclusión en el ámbito doméstico. Actualmente asumen cada vez más responsabilidades en la esfera pública y en el último siglo han accedido por primera vez en la historia de forma generalizada a la producción del saber.

Sin embargo, frente a una visión excesivamente triunfalista y simplificadora del siglo XX como el siglo de la conquista de los derechos por parte de las mujeres, conviene recordar que ninguna conquista es absoluta ni definitiva, y que los retrocesos siempre son posibles. De ello da cuenta precisamente la historia de las mujeres en occidente en el siglo XX³. Es cierto que la vida de las niñas actuales en muchos países no se asemeja en nada a la de sus madres. Pero también tienen menor conciencia de sus derechos, de las dificultades que sus predecesoras han padecido para alcanzarlos y de la importancia de no retroceder. Los efectos de la globalización económica,

la pujanza de los fundamentalismos, el Sida y otras enfermedades, los movimientos migratorios o los conflictos bélicos han empeorado considerablemente la situación de las mujeres en algunos lugares. Todavía hoy podemos afirmar que hombres y mujeres compartimos el mismo espacio pero vivimos en mundos separados⁴.

También en Occidente surgen nuevas problemáticas y contradicciones que se ponen de manifiesto cuando se analiza la representación de las mujeres en los medios de comunicación de masas. Estos reflejan con precisión la evolución del imaginario masculino y de la norma social sobre lo que nuestra cultura entiende por *ser mujer*. Y es llamativo a este respecto el hecho de que en el siglo XX apenas se han desarrollado representaciones positivas de las mujeres. La filosofía como las nuevas ciencias sociales y los medios de comunicación de masas continuaron definiendo la especificidad femenina al servicio del hombre y la familia. El modelo de la madre-esposa responsable de la crianza de los hijos es reforzado ahora por los discursos médico y psicológico, que gozan de un gran prestigio. Los medios de comunicación de masas adornan este modelo tradicional con las galas de la modernidad, y así, “entre las definiciones de la feminidad moderna se impone la de un ama de casa profesional, reina del hogar y avisada consumidora. La publicidad le vende objetos, pero también representaciones de sí misma muy cercanas, en aspectos llamativos, a los modelos antiguos. También convierte a la mujer en objeto sexual, cuya posesión se desea, imagen que se afirma violentamente en una pornografía invasora con el desarrollo de las revistas y luego de los videofilmes...”⁵.

Por otra parte, la *superwoman* de los años ochenta, producto del feminismo y de la sociedad de consumo, capaz de hacer malabarismos entre su carrera, sus hijos y sus amores, que podría parecer un “avance” y que a veces se contrapone al modelo de madre-esposa recluida en el hogar, es otra imagen ambigua e inaccesible que tiene la función social de mantener la división sexual del trabajo y enmascarar el aumento de las desigualdades entre los hombres y las mujeres⁶.

Pero a pesar de estos aspectos negativos o ambivalentes, las grandes mutaciones sociales del siglo XX y grandes conquistas como el derecho al voto, la maternidad sin peligro, el control de la propia capacidad reproductiva, las oportunidades profesionales y la modificación de los marcos legales en muchos países han afectado profundamente a la conciencia de sí mismas de las mujeres. Y esta nueva conciencia les ha llevado a poner en entredicho algunas de las enseñanzas de la moral cristiana tradicional que, hasta hace poco, eran aceptados como dogmas sociales incuestionables.

Especialmente las relativas a la condición de las mujeres y a su sexualidad, a la maternidad responsable, a sus relaciones con los varones y entre ellas, a la concepción de la familia y a la función de las mujeres en la familia y en la sociedad.

1.2. Evolución en el magisterio con respecto a la condición de la mujer

También son llamativos a este respecto los cambios que se han ido produciendo en el magisterio de los papas del siglo XX. Así, por ejemplo, Pío XI (1922-1939) en la Encíclica *Casti Connubii* desarrolló la imagen de la mujer en el hogar, sumisa al marido y dedicada enteramente al matrimonio y de la familia como una institución regida por la “primacía del varón sobre la mujer y la rendida obediencia de ésta a aquél” por la “jerarquía del amor”. Desde estos presupuestos el Papa considera “antinatural” la igualdad entre ambos y falsa la libertad de la mujer fuera del hogar⁷. En otra de sus encíclicas Pío XI considera el trabajo extradoméstico de la mujer como una servidumbre y un gravísimo abuso que le lleva al abandono de “sus peculiares cuidados y quehaceres” y “la educación de los niños pequeños”⁸.

Poco después, Pío XII, en el contexto de la II Guerra Mundial, se rinde ante la evidencia e interpreta el trabajo femenino fuera del hogar de otro modo. En octubre de 1945, ante el aumento del electorado comunista se dirige a las mujeres para que se impliquen en la vida política y voten⁹. En Abril de 1957 en un discurso a las mujeres de la UMOFC (Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas) afirme: “Si en otras edades el influjo de la mujer se restringía a la casa y a su entorno, en nuestros tiempos, quiérase o no, se extiende a una esfera cada vez más vasta: la vida social y pública, los parlamentos, el periodismo, las profesiones, el mundo del trabajo. (...) La mujer, de hecho, es retenida fuera de su casa, no tan sólo por su proclamada emancipación, sino a veces también por las necesidades de la vida, por la continua preocupación del pan cotidiano. En vano, pues, se predicará su vuelta al hogar, mientras perduren las condiciones que con frecuencia la obligan permanecer alejada de él. Y así se manifiesta el primer aspecto de vuestra misión en la vida social y política, que se abre ante vosotras. (...) [La mujer] tiene que concurrir con el hombre al bien de la *civitas*, en la cual es en dignidad igual a él. Cada uno de los dos sexos debe tomar la parte que le corresponde en según su naturaleza, sus caracteres, sus aptitudes físicas, intelectuales y morales. Los dos tienen el derecho y el deber de cooperar al bien total de la sociedad y de la patria...”¹⁰.

Pero a pesar de proclamar la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, tanto León XIII, como Pío XI y Pío XII seguían interpretando algunos textos paulinos como normativos y afirmando que la sumisión femenina podía variar de grado o en sus modalidades, “pero está exigida por el orden esencial de la sociedad doméstica, orden instituido por la autoridad y la sabiduría divinas”¹¹. Sus sucesores, aunque no hablarán más de sumisión, mantendrán el discurso de la diferencia de corte esencialista entre varones y mujeres, y hablarán de una “naturaleza” propia o específica de cada sexo que implica unas funciones sociales y eclesiales también diferenciadas.

Juan XXIII supuso un avance cualitativo en el magisterio del siglo XX. La Encíclica *Pacem in Terris* implica el reconocimiento oficial de la promoción de la mujer como un signo de los tiempos. Dice el Papa en relación con el ingreso de la mujer en la vida pública: “En la mujer se hace cada vez más clara y operante la conciencia de su propia dignidad. Sabe ella que no puede consentir ser considerada y tratada como cosa inanimada o como un instrumento; exige ser considerada como persona, en paridad de derechos y obligaciones con el hombre, así en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública, como corresponde a las personas humanas”¹².

La antropología cultural, además de la economía y los cambios sociales y políticos, también ha contribuido de forma sustancial a revisar muchas de las formas de considerar las relaciones entre hombres y mujeres o la organización social que se han considerado hasta ahora como naturales, inmutables o incluso de origen divino¹³. La teología cristiana, con su fuerte sesgo androcéntrico y patriarcal, necesita transformarse para responder a las nuevas realidades y para acompañar y alentar a las mujeres en su proceso de desarrollo pleno como personas autónomas y responsables de sus propias vidas y del bien común. Sólo desde esa transformación podrá enriquecer el debate público mediante una teología pública que contribuya a buscar caminos y ofrecer soluciones creativas y humanizadoras para los nuevos retos y necesidades sociales, personales y espirituales. Ante las nuevas realidades no valen las “recetas morales” de siempre. Y más todavía cuando no tenían en cuenta la experiencia y la perspectiva moral de las mujeres y su desarrollo integral como personas.

Todo ello constituye un gran desafío y una oportunidad para la teología moral católica y cristiana en general, que necesitan de la perspectiva de género y de las aportaciones de las teologías feministas y de las teologías críticas de la liberación elaboradas por mujeres para articular una teología moral verdaderamente universal. Una teología que no canonicé el punto de

vista moral de un grupo social determinado sobre la revelación cristiana y sus implicaciones morales¹⁴. Una teología moral que de cuenta de la diversidad de lo humano y que articule las perspectivas morales de todos los implicados en los diversos ámbitos de los que se ocupa la moral.

1.3. *El Concilio Vaticano II, las teologías de la liberación y el feminismo*

La ampliación de horizontes éticos y la renovación/revolución que para la teología moral cristiana supone la incorporación de la perspectiva feminista hay que situarla en relación con dos acontecimientos del siglo XX: los cambios significativos de la teología moral católica a partir del Concilio Vaticano II y la emergencia de las teologías de la liberación a partir de los años sesenta. Ambos acontecimientos han tenido importantes repercusiones para la teología en general, no sólo para la teología católica. La teóloga Ann Loades ha subrayado la importancia del Concilio Vaticano II y de todos los cambios que se produjeron en ese periodo de gran efervescencia social para el desarrollo y la consolidación de las teologías feministas en el siglo XX: “La teología feminista tomó carta de ciudadanía en los Estados Unidos de Norteamérica en gran medida porque las mujeres tuvieron acceso a las facultades de teología y a los seminarios en el posconcilio. (...) Los sesenta estuvieron fuertemente marcados por el evento del Concilio Vaticano II y por la publicación de sus documentos, muy reveladores a tenor de lo que decían o dejaban de decir sobre las mujeres. (...) Uno de los más importantes libros de teología feminista apareció precisamente como respuesta al Concilio. Se trata de *The Church and the Second Sex* [*La Iglesia y el Segundo Sexo*] de Mary Daly (parafraseando *El segundo Sexo* de Simone de Beauvoir). (...) Ella y Rosemary Radford Ruether [otra católica] fueron figuras claves en la formación del comité de mujeres de la American Academy of Religion, en la que tuvieron sendas ponencias en 1971”¹⁵. Es en este contexto, y a partir del “despertar” que supone para las mujeres la segunda ola del feminismo, es en el que surgen las diversas teologías feministas prácticas contemporáneas.

La teología feminista práctica asume las grandes aportaciones del Concilio Vaticano II: el retorno a las fuentes bíblicas, la toma de conciencia de la historicidad y el giro antropológico; la concepción de una Iglesia concebida como pueblo de Dios en camino y preocupada por los gozos y las esperanzas de los hombres contemporáneos y en diálogo con el mundo; la afirmación de la igualdad fundamental entre todos los hombres

y el rechazo de cualquier forma de discriminación, ya social o cultural, por motivos de sexo, raza, color condición social lengua o religión como contraria al plan divino; la visión de la Iglesia como pueblo de Dios en camino; o el respeto y el reconocimiento de los “destellos de la Verdad” presentes en otras cosmovisiones y tradiciones religiosas. Y profundiza en estas nuevas perspectivas desde su metodología propia, muy influenciada por las teologías de la liberación, que proponían la inclusión de las perspectivas éticas y sociales de los pueblos y los grupos sociales marginados económicamente, que no habían sido tenidas en cuenta en las teologías morales dominantes. Aunque en un principio los teólogos de la liberación no tomaron en consideración la variable de género, con los primeros desarrollos de las teologías feministas en las décadas de los setenta y de los ochenta del siglo XX, se planteará un nuevo reto a la antropología y las teologías morales cristianas: la naturaleza humana no puede ser adecuadamente comprendida sin tener en cuenta la experiencia personal y social de las mujeres. No basta con incluir a las mujeres entre los pobres de forma indiferenciada o convertirlas en objeto del discurso teológico, especialmente cuando se tratan cuestiones relativas a la familia, la sexualidad y la reproducción.

1.4. En la tradición ético-política del feminismo occidental

Las teologías morales feministas también se sitúan en la tradición ético-política del movimiento feminista contemporáneo. Una larga tradición de más de doscientos años, generalmente ignorada y poco reconocida, incluso por las propias mujeres¹⁶, que arranca con las ilustradas y que ha sido determinante para la mejora de las condiciones de vida y la participación de las mujeres como ciudadanas de pleno derecho en las sociedades occidentales. Gracias a ella muchas mujeres hemos conquistado espacios que nos han estado vedados secularmente y que todavía hoy lo siguen estando para muchas mujeres en todo el mundo. De hecho, la lucha por que la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres sea efectiva continúa. Con perplejidad y dolor las mujeres hemos aprendido en esas luchas que la igualdad en el reconocimiento de los derechos no va acompañada automáticamente de la igualdad de hecho, y que todavía hoy muchas violaciones de los derechos humanos de las mujeres no son recogidas en las legislaciones internacionales o de muchos países del mundo, y que sólo muy recientemente, en la década de los noventa del siglo XX, se ha reconocido esa realidad¹⁷.

Catherine Mackinnon resume su investigación sobre los efectos de la igualdad de derechos en los Estados Unidos reconociendo que las leyes de la igualdad sexual han sido totalmente ineficaces “en cuanto a dar a las mujeres aquello que necesitan y que, por causa de su condición, socialmente se les impide la posibilidad real de tener vidas productivas con una razonable seguridad física, la expresión de su propia personalidad, individuación, y un mínimo de respeto y dignidad”¹⁸. En España, a pesar de que la igualdad de sexos está recogida en la Constitución, y de la derogación de leyes discriminatorias y la promulgación de leyes que promueven la igualdad y protegen a las mujeres de la violencia sexista, las mujeres siguen siendo las que soportan una mayor carga de trabajo para mantener el bienestar social. Son ellas, a menudo a costa de su propia salud y de la merma de sus oportunidades laborales y de desarrollo profesional, las que se ocupan del trabajo doméstico y del cuidado de los niños, los enfermos y de las personas dependientes. Todavía hoy las mujeres hacen mucho trabajo no reconocido ni remunerado en beneficio de sus familias y de la sociedad en su conjunto. Aquellas que tienen un trabajo remunerado cargan con el peso de la doble jornada. La tasa de discriminación salarial continúa siendo muy elevada y las cifras del paro femenino duplican a las del masculino. La feminización de la pobreza es un hecho. Su gran aporte social no se traduce en un mayor poder de decisión sobre asuntos que les afectan directamente: “las mujeres trabajan sobretudo en áreas de reproducción privadas, semiprivadas y públicas, pero viven ajenas de los ámbitos de verdadero poder corporativo, donde se toman las decisiones que verdaderamente condicionan la estructura política y económica de los países”¹⁹. Por otra parte, la violencia doméstica así como otras formas de violencia y degradación de la mujer siguen constituyendo un problema grave. Por todo ello, los análisis de las teorías feministas y los movimientos de mujeres que les permiten tener voz y visibilidad pública y articular sus perspectivas y propuestas morales siguen siendo muy necesarios. Sus aportaciones a la mejora de las condiciones de vida de toda la humanidad no han hecho más que comenzar.

1.5. Perspectivas feministas de análisis de la opresión de las mujeres y éticas teológicas feministas

Aunque podemos distinguir muchos tipos de feminismos, que en algunos aspectos sostienen posiciones antagónicas, “reducido a la mínima expresión el feminismo es un movimiento que busca un cambio a mejor

para las mujeres, en justicia hacia ellas”. Es un término que designa varias realidades: “la doctrina de unos derechos sociales y políticos, la organización que lucha por ellos, la defensa de las reivindicaciones de las mujeres como grupo y del corpus teórico que ellas han ido creando [*en sus luchas por esos derechos*], y el reconocimiento de la necesidad de un cambio social”²⁰. Todos ellos tienen por lo tanto una clara orientación social o ético-política, aunque sus propuestas para promover la mejora de la vida de las mujeres y su concepción de lo político sean muy diferentes. Alison Jaggar dice que el compromiso de terminar con la subordinación de las mujeres informa las diversas formulaciones de la teoría feminista. Pero este acuerdo pronto se diluye en explicaciones radicalmente diferentes acerca de tal subordinación y las medidas requeridas para eliminarla²¹.

Carol S. Robb ha analizado cómo las distintas perspectivas feministas se reflejan en las diversas teorías éticas feministas y en las asociaciones y formaciones políticas feministas. Para ella la diferencia fundamental radica en el modo en que analizan las raíces de la opresión de las mujeres y su mayor limitación de los análisis es que suelen presentar sus análisis socio-políticos como mutuamente excluyentes, cuando, de hecho, las mujeres frecuentemente se identifican con partes de cada uno de ellos²². Ella distingue cuatro grandes corrientes: el feminismo radical; el feminismo centrado en los roles de género, que incluiría dos variantes, una centrada exclusivamente en el análisis de los roles de género y otra que profundiza en el análisis psicológico de la construcción de género; el feminismo marxista-leninista y el feminismo socialista. Otras corrientes que ella cree relevantes a la hora de completar este mapa esquemático de las grandes corrientes teóricas feministas que han influido y siguen influyendo en las éticas teológicas feministas son el feminismo cultural y el ecofeminismo.

En términos generales las teologías feministas críticas de la liberación en Europa y Norteamérica y en el llamado “tercer mundo” comparten hoy el mismo método y objetivos: 1) Analizar críticamente las experiencias del patriarcado y del androcentrismo de una misma y de otras mujeres y no-personas subyugados por este sistema de dominación; 2) Poner en diálogo estas experiencias con una lectura feminista de la Biblia y con otros textos cristianos relevantes; 3) Desarrollar estrategias para la acción transformativa y liberadora. Estas teologías buscan tanto la transformación de las relaciones y de las estructuras patriarcales tanto en la sociedad como en las Iglesias.

1.6. *Unas teologías más allá del sexismo y la falacia androcéntrica*

La mayoría de las teóricas y de las activistas feministas consideran que el cristianismo ha contribuido notablemente a lo que Gerda Lerner denomina la *falacia androcéntrica*. Una falacia que impregna toda nuestra cultura y que nos ha llevado a identificar al varón con toda la humanidad, distorsionando de tal modo la realidad que ya no podemos apreciarla correctamente. Superar esta falacia, esta concepción errónea de la realidad, por limitada y limitadora, implica “una reestructuración radical del pensamiento y del análisis que se adecue a la realidad de que la humanidad consta de mujeres y hombres”, y de que, por tanto, “las experiencias, pensamientos y ópticas de ambos sexos han de estar presentes en cualquier generalización que se haga de los seres humanos”²³. Supone también tomar conciencia de que, en palabras de Ann Loades, “sólo se ha narrado la mitad de la historia”, por lo que para compensar esta visión sesgada “la mitad a la que hemos de dar realce son las mujeres: su contribución al mundo, su participación en la construcción del mismo, así como su centralidad en la gestación de la sociedad y de la civilización”²⁴.

La justicia para las mujeres, también implica el reconocer sus contribuciones a la humanidad y tomar en consideración sus puntos de vista, su comprensión e interpretación de la realidad. Porque “si son los ojos de las mujeres los que miran la historia, ésta no se parece a la oficial. Si son los ojos de las mujeres las que estudian antropología, las culturas cambian de sentido y de color. Si son los ojos de las mujeres los que repasan las cuentas, la economía deja de ser una ciencia exacta y se asemeja a una política de intereses. Si son los ojos de las mujeres lo que rezan, la fe no se convierte en velo y mordaza. Si son las mujeres las protagonistas, el mundo, nuestro mundo, el que creemos conocer es otro”²⁵.

Las teólogas feministas cristianas quieren desterrar el sexismo de la teología cristiana revisando críticamente las teologías androcéntricas y patriarcales²⁶. Esta revisión del androcentrismo teológico forma parte de una revolución científica que acaba de empezar y que afecta a todos los ámbitos del saber. Los estudios de género en las diversas disciplinas ponen de manifiesto que “enfocar un estudio, un análisis o una investigación desde la perspectiva masculina únicamente y luego utilizar los resultados como válidos para todo el mundo, hombres y mujeres, ha supuesto que ni la Historia, ni la Etnología, la Antropología, la Medicina o la Psicología, entre otras, sean ciencias fiables o, como mínimo, tengan grandes lagunas y confusiones”²⁷. También tiene graves consecuencias en la vida cotidiana

de las mujeres. Un ejemplo reciente y llamativo es el de las diferencias en la atención sanitaria de las mujeres en caso de infartos de miocardio y otras patologías²⁸. Como ha demostrado Sandra Harding el sesgo androcéntrico no es exclusivo de la teología, por eso es más difícil percibirlo y es tan necesario que los y las teólogos y teólogas nos dotemos de herramientas teóricas para corregirlo en aras de una aproximación más honesta y respetuosa con la realidad y con la verdad que buscamos y tenemos la pretensión de apresar con nuestro limitado lenguaje. Porque “la objetividad [científica] nunca ha podido ni podrá incrementarse mediante la neutralidad respecto a los valores. En cambio, los compromisos y los valores con los proyectos antiautoritarios, antielitistas, participativos y emancipadores sí aumentan la objetividad de la ciencia”²⁹.

Las teólogas feministas no sólo sospechamos de los relatos y de los discursos en que no hay ni rastro de nosotras, también consideramos una exigencia ética la evaluación crítica tanto de su veracidad como de sus efectos. Porque las teologías androcéntricas y patriarcales han tenido y siguen teniendo efectos devastadores para la vida práctica de las mujeres y su consideración como sujetos morales. En palabras de Ann Loades: “el modo como se ha entendido el cristianismo ha generado consecuencias desastrosas para la autocomprensión de las mujeres y su autoestima (...). Los que se creía que era una teología ‘universal’ tenía excluidas a las mujeres y sus puntos de vista, y no hay justificación racional alguna para que uno de los sexos se arrogue el derecho de monopolizar presuntas verdades sobre Dios y sobre lo humano con sus múltiples variantes”³⁰. Las teólogas feministas cristianas “quieren eliminar la falacia androcéntrica y confiar en sí mismas para entender al Dios que han descubierto que es también suyo, aunque les haya llegado por mediación de una tradición religiosa que les origina graves problemas dada la fuerza de esa falacia mediadora”³¹.

2. Objetivos, método y contenidos de las teologías feministas prácticas cristianas

2.1. Objetivos

Como hemos expuesto hasta ahora el primer objetivo de la teología moral feminista es reformar la ética teológica cristiana tradicional incorporando la experiencia histórica de las mujeres y teniendo en cuenta especialmente sus dimensiones positivas, para acercarla a una norma moral que

incluya verdaderamente a toda la humanidad. También evaluar críticamente el tratamiento que han tenido las mujeres en la tradición teológica. Sobre todo en los tratados de ética sexual y conyugal³².

Junto a esta dimensión crítica la teología moral feminista, y la teología feminista en general tiene como objetivo prioritario fortalecer a las mujeres como agentes morales con creatividad y fuerza para influir en nuestro mundo, potenciando su sentido moral personal o sentido de la identidad y la valía propia junto a su sentido de la comunidad. Para lograrlo es fundamental recuperar el *ethos* subversivo de las mujeres en la Biblia³³ y proponer una visión feminista de los principios de la moral cristiana desde los relatos de experiencia de las mujeres³⁴. Lo que ha llevado a las teólogas feministas cristianas a replantear las categorías fundamentales de la moral cristiana. Conceptos como pecado, virtud, bondad, sacrificio, sufrimiento, mal moral, etc. cobran nuevas significaciones a la luz de la experiencia de las mujeres³⁵.

Para la teóloga feminista Susan Frank Parsons la ética teológica feminista cristiana está llamada a ser una *ética redentora*. Una ética que, siguiendo la estela de las grandes teólogas de la Iglesia, como Catalina de Siena, se caracterice tanto por su implicación en las mayores crisis y desafíos del mundo contemporáneo como por una intensa búsqueda de la verdad y un anhelo profundo de *ver* la salvación³⁶. Pero para la teóloga norteamericana esta expresión tiene también otro significado. La ética teológica feminista es una ética redentora porque también está *llamada a la redención de la ética teológica misma*, a ir más allá de sus propias formulaciones y de los eslóganes que pudieron tener sentido en un momento, para escuchar en nuestro hoy cuáles son los caminos de la sabiduría. Esos caminos teórico-prácticos que nos conducen a la vida en abundancia para todos. La ética teológica feminista es una ética comprometida en la búsqueda de nuevas formulaciones que nos permitan barruntar la calidad de la bondad y del amor de Dios, y preocupada por articular los cauces para que el Amor se encarne en nuestras vidas³⁷.

2.2. *Transformar el silencio vivido en palabra pública*

Uno de los objetivos de la teología práctica feminista es, por tanto, romper el silencio sobre la experiencia moral de las mujeres, transformar su silencio vivido en palabra pública. El teólogo dominico Marie-Dominique Chenu escribió en 1952: “Dicen que los hombres han hecho la historia..., en todo caso son los hombres quienes la han escrito y no las

mujeres. De modo que toda la historia de la civilización debe ser reescrita, pues hasta la fecha se les ha concedido escaso lugar a las mujeres en la evolución de la vida social, cultural e incluso familiar”³⁸. Para Ivone Gebara “la palabra de las mujeres recordará a las diferentes instituciones, incluidas las Iglesias, la urgente necesidad de unos comportamientos basados en el respeto y la igualdad entre los sexos”. Es necesario decretar el fin de la “maldición de las mujeres” en nuestra cultura y en nuestra teología, de su silenciamiento y de su invisibilización. Desde el punto de vista teológico es *profecía* en el sentido más hondo y bíblico de la palabra: denuncia del pecado y la injusticia, invitación a la conversión y anuncio de salvación que impulsa el compromiso la transformación de este mundo de acuerdo con la visión profética de un mundo justo, acorde con los planes de Dios. En este sentido “la palabra ‘escandalosa’ de las mujeres, o el ‘escándalo’ de su palabra, podrían entenderse como un anuncio de salvación, como un acontecimiento de redención, como un intento de restauración de la justicia en una estructura de violencia. La comprensión patriarcal y jerárquica del cristianismo, propia de nuestra tradición, podrá entonces abrirse a una comprensión no patriarcal, más abierta y democrática”³⁹.

La palabra de las mujeres, especialmente de las que Nuria Varela denomina *las nadies* es capaz de ofrecer nuevas perspectivas y nuevas soluciones a los viejos problemas. Porque las nadies son millones en el mundo y aunque su experiencia no tiene altavoces y sus pies están sobre una tierra que nos les pertenece, la comprenden como ningún estadista⁴⁰. Nuria Varela, haciéndose eco del clamor de todo el movimiento de mujeres, afirma que si hubiésemos escuchado a las mujeres, si las escuchásemos hoy, hombres y mujeres seríamos más sabios, nuestros pueblos serían más sabios y las mujeres tendríamos más autoestima. Conoceríamos nuestra genealogía de mujeres sabias, científicas y grandes creadoras en todos los ámbitos. Habríamos aprendido, entre otras cosas, de los conocimientos de “las mujeres quemadas en la hoguera porque eran tan inteligentes que parecían brujas. (...) También nos sentiríamos orgullosos de Hildegarda de Bingen, la monja alemana (1098-1179), que además de monja fue escritora, filósofa, compositora, pintora y médico. Entre otras muchas cosas, autora del *Libro de medicina compuesta*, considerado como el libro base de la medicina. Así, cuando los fanatismos religiosos atacasen de nuevo, recordaríamos la frase de Hildegarda: ‘Cuando Adán miró a Eva quedó lleno de sabiduría’”⁴¹.

2.3. *Una reflexión contextual desde las luchas históricas de las mujeres reales por la emancipación*

Frente a una espiritualidad desencarnada y una ética “de otro mundo”, la teología moral feminista afirma que “la vida misma y el mundo real de carne y hueso son los verdaderos dones de Dios”⁴². Para Beverly Wildung Harrison, su objetivo, el proyecto global, histórico y concreto que la ética feminista aborda es todavía un sueño lejano: “que toda niña, en *todas y cada una* de las comunidades y culturas nazca para compartir un horizonte pleno de potencialidades humanas y que tenga el mismo abanico de opciones ante la vida que cualquier niño varón. Esta es y será la más prolongada revolución. Pero esta revolución, que con todo derecho anhelamos, llegará antes si celebramos la fuerza que brilla en torno a las vidas de las mujeres”⁴³. Por ello otorga un lugar central a la experiencia real de vida de las mujeres: sostiene que “las mujeres y otras personas marginadas están *menos* desgajadas de las condiciones materiales y reales de la vida que aquéllos que disfrutaban de los privilegios del patriarcado”, y afirma la necesidad de “una teología moral perfilada por la lucha histórica de las mujeres reales”. Una teología que articule sus experiencias de lucha valiente por el don de la vida plena y por el reconocimiento de su dignidad contra las estructuras de opresión.

Ante la realidad transcultural de la opresión de las mujeres y la implicación del cristianismo en esa opresión, la teología feminista rechaza el victimismo y quiere poner en el centro de la teología moral feminista la fuerza y el poder colectivo de la humanidad femenina, el hecho de “que, a pesar de las diversas formas de cautiverio histórico de la mujer, también hemos sido *siempre* las que han sacado adelante muchas de las más preciosas artes de la supervivencia humana”⁴⁴. La tesis básica de Beverly W. Harrison es que, para acercarse a una norma moral que incluya a toda la humanidad, “la teología moral cristiana tiene que dar respuesta a lo que las mujeres han aprendido en su lucha por sustentar el don de la vida, por recibirlo, por vivirlo íntimamente y por transmitirlo”, un poder nutricional que no es meramente biológico, sino también social y cultural⁴⁵.

2.4. *Dimensión social y relacional de los problemas morales*

La ética teológica feminista plantea que la ubicación social del autor/a –su clase social, raza, sexo y orientación sexual– son relevantes para el objetivo, los contenidos y el modo de hacer teología, las fuentes de autoridad

que se toman como referencia y cómo se utilizan. Como otras teologías de la liberación la teología feminista sitúa el lugar de la revelación divina “en los esfuerzos concretos de los grupos y de las comunidades por sustentar el don de la vida y por acabar con todo lo que niega la vida”⁴⁶. Esto tiene unas enormes consecuencias para la ética, “significa, entre otras cosas que lo que hay que saber del amor lo debemos aprender desde la lucha por la justicia”⁴⁷.

Otra de las aportaciones fundamentales de las teologías morales feministas ha sido la crítica a una concepción individualista y pretendidamente “asexuada” de la moral que no tiene en cuenta la dimensión social y relacional de los problemas morales. Como ha señalado L.S. Cahill las cuestiones que a menudo son consideradas como pertenecientes a la “moral personal”, como la sexualidad, no pueden ser comprendidas al margen de los contextos, las relaciones y las instituciones sociales. Por otra parte, los roles de género de hombres y mujeres tienen una influencia directa y profunda en las decisiones y acciones de los individuos y en su valoración moral. Por ello es urgente incorporar la perspectiva de las mujeres, cuya contribución debe ser considerada como imprescindible en todos los ámbitos, tanto en el ámbito de lo que tradicionalmente se ha considerado moral personal –en el que se incluyen cuestiones relativas a la sexualidad y a la maternidad- como en el ámbito de la moral social. Hoy es ya indiscutible desde la perspectiva de las ciencias que análisis de género es necesario también cuestiones como la economía, la globalización, los derechos humanos, el desarrollo, las migraciones, la paz, el medio ambiente o la bioética.

2.5. Interdisciplinariedad y holismo frente a “metodología”

Junto a la primacía de la praxis liberadora y de la experiencia de las mujeres, la contextualidad y la visión relacional de los problemas morales, la ética teológica feminista se caracteriza por la interdisciplinariedad de sus análisis y por la búsqueda de una comprensión *holista* frente a la “metodología” característica de la teología y del mundo académico occidental. Para Mary Daly la metodología es la forma de reforzar el patriarcado en el ámbito académico. Esta nos enseña a ver el mundo de manera rígida, rigurosamente compartimentado por medio de categorías estáticas y disciplinas académicas. A la metodología Mary Daly contraponen “el arte de hilar” que es la metáfora que ella emplea para los modos de conocer, de ser y de intelectualmente imaginativos, espontáneos y globalizantes, de los que las mujeres son capaces si no dependen del patriarcado para autodefinirse⁴⁸.

2.6. Hacia una comunidad de carne y hueso, de amor y de justicia

Frente al espiritualismo alienante de muchas teologías cristianas la ética feminista es presentada por Beverly W. Harrison como “la obra del amor radical”, una espiritualidad de la sensualidad, profundamente arraigada en este mundo y en lucha por crear una comunidad de carne y hueso, de amor y de justicia. La moralista norteamericana destaca tres características y ámbitos de reflexión prioritarios para una ética teológica feminista: *la actividad como forma de amar; nosotras, nuestros cuerpos, como agentes de amor; y la centralidad de la relación*. Harrison subraya la actividad de construir dignidad humana y comunidad como la forma de amar de las mujeres en su experiencia histórica –frente a la imagen de *pasividad* que se ha ofrecido de ellas tanto en la antropología y la ética como en la historia contada por los varones-. Frente a una concepción estática de la realidad, de la naturaleza humana y de las identidades y las relaciones sociales la ética feminista considera el *proceso* como la estructura básica de la realidad. El amor *entendido como actividad* es también la característica más propia del teísmo feminista, que entiende a Dios como creatividad moral radical, como libertad y poder para crear un mundo de relaciones morales, frente a una concepción estática y fija de la divinidad.

Otro punto básico de la teología moral feminista es *la corporeidad y la superación de la dicotomía cuerpo/mente* tanto en la vida social como en la filosofía y en la teología occidentales. Muchas teólogas han explorado la conexión que existe entre el dualismo cuerpo/mente y la actitud negativa hacia la mujer y los pueblos no occidentales. En conexión con la revalorización de la corporalidad la ética teológica feminista ha replanteado el papel de los sentimientos en la vida moral. El objetivo de la ética cristiana no es evadirse de los sentimientos y anularlos, sino una buena integración de los sentimientos en contraposición a una piedad subjetiva y sentimental que teme los sentimientos fuertes y una piedad fría y objetiva cuya meta e ideal ético es el desapego⁴⁹.

En tercer lugar, para la teología feminista en general y la ética teológica son centrales *la relación y la relacionabilidad* e interdependencia de toda de la realidad: “la realidad de que nuestras personas morales y nuestros cuerpos se comunican, se tocan y se oyen para vivir” y “la sociabilidad total y profunda de todas las cosas”; el reconocimiento de que “todas las cosas están en coherencia mutua” y de que “ningún ser vivo se mantiene a sí mismo” pues es inconcebible un individuo sin relación alguna. Como han puesto de manifiesto las ciencias actuales y el ecofeminismo, “nuestra

vida forma parte de un tejido cósmico, y una teología que no enfoque la realidad de esta forma no puede servir hoy día de pauta para nuestra vida y nuestras acciones”.⁵⁰

3. Revisión de los conceptos fundamentales de la ética teológica en clave feminista

3.1. Volver a las fuentes.

a) Releer la Biblia críticamente para superara la “indoctrinación de género”

La tradición cristiana ha fomentado un modelo de relación jerárquica entre hombres y mujeres –en términos de superior/inferior, más valioso/menos valiosa- que es necesario revisar críticamente. También ha sido un vehículo privilegiado de la “indoctrinación de género”⁵¹. A menudo se ha utilizado la predicación, la dirección espiritual y la confesión, la hagiografía o el arte para inculcar a las mujeres tanto su devaluación como seres humanos y sujetos morales, como unas supuestas “obligaciones cristianas específicas” que no se fundamentan ni en el mensaje ni en la praxis de Jesús de Nazaret, el fundador del cristianismo. Tanto su obligación de ejercer funciones de cuidadora-asistente subalterna y de someterse siempre a la autoridad del varón: padre, sacerdote, hermano o hijo, como la desconfianza en sí mismas, en su propio juicio y capacidad y en el de otras mujeres no aparecen como mandato de Jesús en ningún lugar de los Evangelios. Más bien al contrario. Esta concepción del “deber moral” propio de las mujeres es más bien el resultado de la asimilación determinadas concepciones filosóficas, estructuras y prácticas sociales que el cristianismo asumió como propias en el proceso de inculturación y que son ciertamente revisables. Es el resultado de un largo proceso histórico, en el que todavía estamos inmersos, que debe ser analizado, reconsiderado y evaluado críticamente⁵².

b) La necesidad de la teología moral feminista para la emancipación de todas las mujeres

Como ha señalado con gran lucidez E. Schüssler Fiorenza, la relectura evaluativa, crítica y creativa de la Biblia, la tradición y las teologías cristianas es imprescindible y urgente para todas las mujeres, sean o no creyentes: “La teoría feminista no puede ignorar ni renegar de su herencia de la

cultura y la religión patriarcales, limitándose a explicitar las configuraciones ideológicas y a destruirlas en un proceso interminable de demolición. En cambio, debe reapropiarse de los elementos emancipatorios del pasado para poder *hablar desde el interior* de la sociedad occidental y de las religiones bíblicas, aunque al mismo tiempo cuestione y tache de falsos sus discursos patriarcales”⁵³. Puesto que el cristianismo ha jugado un papel fundamental en muchas culturas en la configuración de la identidad de las mujeres, también un error forzar un falso dilema entre feminismo y fe cristiana, pues sólo las mujeres creyentes y feministas pueden subvertir y desmontar la política patriarcal en el seno de sus tradiciones, como ha sucedido con las feministas que se insertan en la tradición ético-política de la Ilustración. El problema no desaparece simplemente dándole la espalda.

Elisabeth Schüssler Fiorenza ha defendido esta tesis con rotundidad: “Las estudiosas feministas que rechazan una hermenéutica teológica crítica arguyen que las mujeres comprometidas con las religiones bíblicas padecen una ‘falsa concienciación’ y por ello se las debería animar -si no compeler- a abandonar la Biblia y las religiones bíblicas”. Pero “forzando a las mujeres de las religiones bíblicas a elegir entre la fe bíblica y el feminismo, esta postura feminista no respeta la experiencia religiosa que ha permitido a muchas mujeres rechazar las expectativas culturales patriarcales. Y tampoco es capaz de articular las estrategias feministas de manera que devengan críticas con los discursos bíblicos de dominación y entrevean así una transformación positiva de las identidades bíblico-religiosas de las mujeres”⁵⁴. Y esas estrategias son necesarias en la lucha por la emancipación porque “a través de los siglos se ha invocado la Biblia como un arma en contra de las mujeres y de otros grupos subordinados en sus luchas para acceder a la condición de ciudadanos, a la palabra pública, a la educación teológica o al ministerio de la ordenación”⁵⁵. Y esos discursos que forman parte de la matriz de nuestra cultura necesitan ser contrarrestados eficazmente, no basta con ignorarlos.

c) Jesús nunca propuso una ética diferenciada para varones y mujeres⁵

Si volvemos a las fuentes, tal y como nos invita el Concilio Vaticano II para fundamentar la moral cristiana, no encontramos en la praxis histórica de Jesús nada que pueda justificar la indoctrinación de género, más bien lo contrario. Como ha señalado Xavier Pikaza, en un profundo e iluminador análisis de esta cuestión, Jesús actúa como un profeta cuya misión es anunciar el reino de Dios y realizar sus señales, sus signos. Este reino de Dios

está íntimamente ligado a su propia persona. De tal modo que “seguirle”, hacerse discípulo y discípula suya, en el modo de entrar en el Reino. Acoger el don del Reino –la perla escondida, el secreto de la verdadera alegría que Jesús ofrece gratuitamente a quien quiera recibirlo- implica superar las viejas estructuras sociales de opresión y redefinir las redes de relación. Por eso es necesario convertirse, cambiar de mentalidad, combatir el egoísmo, la codicia y el afán de dominio que anidan en el propio corazón (valores, por otra parte, profundamente patriarcales, que se opondrían a una visión cristiana, que propugna la relacionalidad, la cooperación, el cuidado mutuo y el amor). Jesús asegura que esto es posible por la fuerza del Espíritu Santo. El creyente no está sólo. Queda unido a Cristo y a toda la comunidad de discípulos y discípulas por la acción vivificante y renovadora del Espíritu. Por eso anuncia el fin de un mundo viejo y el advenimiento de una nueva creación que requiere una nueva actitud ante la realidad a aquellos que quieran participar en ella. (Mc 2,18-22). A Jesús no le vale el odre viejo para el vino nuevo.

Jesús inicia su camino de liberación y su proyecto de transformación en el reverso de la sociedad establecida (con las mujeres, los niños, los pobres, los enfermos y los pecadores). Jesús establece un “discipulado de iguales”, llamando a todos y a todas –también las prostitutas y los publicanos- a formar parte de una nueva comunidad. Una familia en la que todos participan igualmente del banquete de la creación. Hay que destacar “la ausencia de padre/patriarca varón” en la nueva familia mesiánica. (Mt 8,22; Mc 3,31; Mc 10,29.30), que en ese contexto patriarcal es claramente intencionada. No hay más que un padre y un maestro: el Padre de los Cielos, que tiene los rasgos de un padre maternal (más allá de los roles específicos del padre y la madre) y que convierte a todos, hombres y mujeres, en hermanos y hermanas (Mt 23,8-9). El padre antiguo tiene que perder su función y convertirse en hermano, hermana (o madre) para hacerse cristiano. Ha de abandonar el dominio sobre la mujer y la autoridad impositiva sobre los hijos.

Jesús invierte la estructura de valores del orden social vigente que establece y determina las funciones de forma jerárquica y marginadora. Lo que caracteriza a la familia de los hijos e hijas de Dios es la libertad, la igualdad y la capacidad de comunión, el amor fraterno. Colocar en el centro de lo que vale, de lo importante, a los niños, afirmando que ellos son los primeros en el reino, y con ellos *las necesidades del ser humano* (Mc 9,33-37; 10,13-15) supone una verdadera provocación.

La llamada a la conversión a todos y a todas, también a los piadosos y a los cumplidores de la ley que se creen a salvo del mal, y el perdón

incondicional y gratuito son centrales en el mensaje de Jesús: todos estamos heridos por el mal y por el pecado, todos estamos en las mismas condiciones ante Dios, lo que nos diferencia a unos de otros es el grado de confianza en Dios y la capacidad de amar y entregarnos (Mt 21,31). El mensaje del Reino es en este sentido una llamada personal a la responsabilidad y a la autonomía tanto a mujeres como a varones. De hecho, es frecuente que en los evangelios Jesús llame a las mujeres a dar testimonio público de la fe. A pesar de los condicionantes de su tiempo Jesús las reconoce como testigos cualificados para el anuncio del Evangelio. El encuentro con la samaritana es un prelude del encargo misionero a las mujeres. Jesús entabla con ella una auténtica disputa teológica, escucha sus objeciones, argumenta y abre nuevas perspectivas a aquella mujer inquieta, buscadora y abierta a la verdad. Jesús la acepta tal y como es, no la descalifica –ni por su heterodoxia, ni por su conducta moral- y la invita a incorporarse a su tarea evangelizadora. A través de ella un pueblo entero llega a creer en Jesús⁵⁷.

Podemos extraer algunas conclusiones generales a partir de los evangelios. Los evangelios, a pesar de ser textos que han sido redactados desde un marco de interpretación patriarcal, que tiende a silenciar y ha ocultar el papel de las mujeres en el movimiento de Jesús, son claros en relación a lo siguiente:

- 1º Jesús no se ocupa de las mujeres en términos de superior/inferior. Tampoco se relaciona con ellas de un modo condescendiente, como a seres débiles. Las trata con ternura, poniéndose en su piel, haciéndose cargo de sus problemas (esa es la verdadera compasión cristiana), y como a personas libres, capaces de entender y acoger el evangelio de Dios, *por lo menos igual que los varones*. Sitúa en un mismo plano de opresión y debilidad a varones y mujeres, todos están necesitados de liberación: publicanos, que venden su honestidad económica, y prostitutas, que venden su cuerpo.
- 2º Jesús llama al discipulado tanto a mujeres como a varones, separándose así de los rabinos de Israel. Las mujeres le siguen como miembros de pleno derecho en su grupo. Hombre y mujeres son iguales ante el don de Dios y de su gracia y en el nuevo espacio social e interpersonal del reino de Dios. Jesús no enaltece ni envilece a las mujeres, las reconoce y las llama a participar en su reino en pie de igualdad con los varones, yendo más allá de lo que podría esperarse en un contexto como el mediterráneo del siglo I.
- 3º Jesús condena fundamentalmente los pecados “patriarcales” por excelencia: el orgullo, la codicia, la dominación y la explotación de los pobres

- y los pequeños. Ellos son los que impiden la llegada del reino.
- 4° La seguidora de Jesús queda liberada del matrimonio entendido como sometimiento al marido, que sería dueño de la mujer por naturaleza (ver Mc 12,18-27). Jesús redefine la alianza matrimonial desde una perspectiva igualitaria, oponiéndose a la ley del divorcio judía, que favorecía al marido y convertía la relación matrimonial en un vínculo de conveniencia (Mc 10,1-12).
 - 5° En el reino cada uno, varón o mujer, vale por su libertad personal y sólo en libertad puede vincularse a otro. El texto acerca del eunuco (Mt 19,12) y sobre la ruptura con el padre y la madre (Mt 12,19) deben interpretarse sobre este fondo de ruptura con el orden patriarcal: la persona no se define por sus relaciones familiares o por el lugar en que les pone el sexo o su “función” biológica. No están obligados a casarse y reproducirse por naturaleza. Cualquier opción se sitúa en el plano de la elección y la libertad, del encuentro personal y la gratuidad.
 - 6° En el Sermón de la Montaña, donde Jesús propone el programa de vida para sus discípulo/as, propugna una moral igualitaria. En él Jesús ofrece las bases de la nueva humanidad que acoge el reino de Dios. No distingue en ningún caso entre funciones de varones y mujeres ni ofrece mandatos específicos para unos y otros o tablas de deberes domésticos, que era lo habitual en los textos morales judíos o estoicos, y que también aparecerán en las cartas paulinas.

3.2. La imagen y el lenguaje sobre Dios y sus implicaciones éticas

Las teólogas feministas han prestado mucha atención a la cuestión del lenguaje sobre Dios y a la repercusión de sus nombres, de sus representaciones metafóricas, tanto en las relaciones sociales como en la vida de las mujeres. No se trata de una cuestión meramente especulativa. Es clave para la transformación de una religión y una sociedad patriarcal, pues el poder del lenguaje es inmenso y no debe subestimarse. Prueba de ello son las reacciones tan viscerales que provoca el uso del lenguaje inclusivo por parte de las teólogas y teólogos feministas. Si fuera algo tan inocuo, si muchas personas, incluso con formación teológica, supieran realmente y tuvieran asumido que el lenguaje sobre Dios siempre es analógico y metafórico, no provocaría tanta irritación el uso de nombres y pro-nombres femeninos para hablar de Dios, que llamativamente suelen ser interpretados como un lenguaje “reductivo” frente al lenguaje masculino tradicional.

Como ha señalado Janet Morley, si nuestra tradición es tan poco pródiga

en imágenes femeninas no es por casualidad: “de algún modo nuestro discurso religioso se ha construido *en contra* de lo femenino; sólo así se puede explicar esa sensación inmediata de que las imágenes femeninas estorban”⁵⁸. Para la teóloga británica “lo que ha sucedido es que la noción que nuestra cultura tiene de lo femenino, lejos de hacer pura y simple referencia a la mujer o a las mujeres concretas, está preñada de connotaciones marcadamente negativas, y de ahí que no se considere apropiado evocarlas para hablar de Dios. Una serie de cualidades que nosotros, miembros de una cultura que siempre ha ponderado lo que se veía como características masculinas, preferiríamos ignorar”⁵⁹. Pero no utilizar imágenes femeninas de Dios tiene consecuencia la incapacidad para percibir, reconocer y valorar el caudal de experiencias y de comportamientos femeninos que pueden acercarnos a Dios y supone primar socialmente unos valores considerados “masculinos” en detrimento de los “femeninos”.

Decir algo tan obvio como que Dios no es varón (ni mujer) y que utilizar sólo nombres masculinos para representar a Dios genera esa identificación falaz Dios=varón, con lo que caemos en la idolatría y empequeñecemos a Dios, sigue provocando agrias polémicas. ¿Por qué? ¿Se debe únicamente a la devaluación de lo “femenino” en nuestra cultura? No únicamente. El lenguaje que usamos recrea y reproduce las relaciones sociales que vivimos: por eso, representar a Dios como pobre, negro o mujer en una sociedad que considerar como mejor, superior, más santo y más poderoso al rico, al blanco o al varón, es un “ataque” al orden establecido. El lenguaje no es neutral tiene efectos políticos, conforma las acciones y las relaciones entre las personas, vehicula valores o contravalores, alimenta o mata sueños y esperanzas de cambio y de justicia, por eso las ideologías dominantes y los grupos sociales que las generan y las sostienen por medio del lenguaje tratan por todos los medios de controlar la palabra y el imaginario social. Como ha señalado prestigiosa escritora británica Sara Maitland: “Cuando las mujeres decimos que hay otros modos de referirnos a o acerca de Dios, no estamos hablando sin más de cómo sentirnos mejor ni invocando nuestra santidad (cosas ambas muy justas); estamos primariamente intentando arrebatar el ‘patrimonio’ de Dios a un discurso de dominio para llevarlo al terreno de la ‘cooperación entre la gente’. Rosemary Ruether sugiere que ‘no es que Dios sea imaginado como varón, sino que lo es como un varón guerrero de élite. Nunca se le imagina como un barrendero negro. Es importante no pasar por alto esto’”⁶⁰.

En la cuestión del lenguaje sobre Dios está en juego un problema teológico, ético y político de primera magnitud. Afecta directamente a las

creencias sobre Dios y a la relación con Ella-Él, al reparto del poder y a la justicia en las relaciones sociales. Cuestionar la identificación varón-Dios y utilizar otros lenguajes es una manera de subvertir una concepción patriarcal de Dios, de la Iglesia y de la sociedad. Desgraciadamente lo que muchos interpretan como ataque a la Iglesia nace del amor a la Iglesia, de la voluntad firme de muchas teólogas y teólogos de que su lenguaje para dirigirse a Dios y sobre Dios y las estructuras eclesiales que refuerzan y son reforzadas por esos lenguajes sean verdaderamente luz para todas las gentes, también para las mujeres, y sacramento de la salvación inclusiva del Dios de Jesús y no símbolo y sacramento del orden patriarcal.

El lenguaje tiene una capacidad de impacto inmensa en nuestras percepciones, en cómo construimos el mundo y nuestra propia humanidad y en nuestras creencias. Por ello, desde el punto de vista antropológico, psicológico y ético es fundamental recuperar las imágenes femeninas de Dios para no desvirtuar el mensaje de Jesús. Podemos encontrarlas tanto en la Biblia como en la mística o en la teología y recrearlas para *verbalizar* a Dios de manera inclusivamente humana. También es necesario buscar imágenes nuevas para expresar la experiencia de fe, teniendo en cuenta que a menudo todo el lenguaje que utilizamos para referirnos a Dios es metafórico y que “las palabras nos tienden trampas, y que no hay metáforas universales, capaces de englobar todas las épocas, a todas las gentes, todas las costumbres, capaces de trascender la realidad social que las produjo”. Por otra parte los cambios en la realidad social o en el modelo científico originan cambios en el significado de las imágenes⁶¹.

Si Dios se identifica con el Bien, la Verdad y la Belleza, y lo representamos y pensamos como unilateralmente masculino, estamos mutilando el Bien, la Verdad y la Belleza y limitando gravemente nuestro horizonte ético y moral, epistemológico y estético. Lo que está en juego no es una cuestión meramente semántica sino un cambio de paradigma y, desde un punto de vista religioso, la posibilidad de una auténtica conversión al Dios de la Justicia, Sanador/a, Amigo/a y Amante de la Vida revelado/a en Jesús⁶². El tránsito de un *Dios excluyente* –que no es otra cosa que un ídolo de poder a un *Dios inclusivo*, que responde verdaderamente a la imagen de Dios de Jesús y de los Evangelios. Es necesario propiciar una auténtica transformación, una revolución de la inclusividad implícita en las primeras formulaciones de fe, pero todavía pendiente en nuestro lenguaje teológico y litúrgico⁶³. Tal y como la expresa Ann Loades “un cambio simbólico, moral y teológico, de modo que lleguemos a compartir una nueva visión de la bondad, nos entreguemos a ella y logremos alcanzarla”⁶⁴.

3.3. *Pecado y virtud*

a) La interpretación tradicional

La primera reflexión sobre teología práctica en perspectiva feminista fue un artículo publicado por Valerie Saiving en una revista teológica en 1960⁶⁵. En él la teóloga norteamericana se planteaba por vez primera las categorías de pecado y redención desde la perspectiva de género. En realidad su objetivo era despertar a los teólogos al hecho de que la situación de la mujer, aunque en la superficie pueda parecer similar a la situación del hombre, es, en el fondo, totalmente diferente, pues, de hecho, el dilema existencial específicamente femenino es precisamente opuesto al masculino⁶⁶. Saiving llamaba la atención sobre el monopolio masculino de la palabra, la verdad y la interpretación en teología y sobre la necesidad de incorporar la perspectiva de las mujeres en la reflexión teológica:

“Soy estudiante de teología; también soy una mujer. Quizás les parezca curioso que ponga estas dos aseveraciones una al lado de la otra, como si quisiera implicar que la identidad sexual de una persona tiene alguna relación con sus opiniones teológicas. Yo, personalmente, habría rechazado tal idea cuando comencé mis estudios teológicos. Pero ahora, trece años más tarde, ya no estoy tan segura de que cuando los teólogos hablan de *hombre*, estén usando la palabra en su sentido genérico. Después de todo, es un hecho universalmente conocido que la teología ha sido escrita casi exclusivamente por hombres. Este solo hecho debería ponernos en guardia, especialmente cuando los teólogos contemporáneos nos recuerdan constantemente que una de las más fuertes tentaciones del hombre es identificar su limitada perspectiva personal con la verdad universal”⁶⁷.

A partir de esta premisa, Saiving muestra convincentemente que las enseñanzas tradicionales, presuntamente neutras y asexuadas, tienen una repercusión diferenciada en función del sexo. Por ello, los conceptos de pecado y gracia deben tener matices distintos en función del género. La virtud del amor cristiano como *ágape* -amor sacrificial- es más apropiada para las experiencias de los hombres, que, en conjunto, están más predispuestos a cometer el pecado de orgullo y egoísmo. En cambio, en general las mujeres al ser educadas en el autosacrificio, lo que necesitan es desarrollar un sentido más fuerte de su propio yo y asumir la responsabilidad de su propia

vida. Las mujeres viven permanentemente la tentación de hacer dejación de sí mismas como consecuencia de su inclinación a estar centradas exclusivamente en los otros. Tienden a renunciar a su identidad y diluirse en el *poder de ser* de otro en nombre del autosacrificio.

Experiencias gozosas como la maternidad no dejan de tener su ambigüedad en una sociedad patriarcal en la que se las responsabiliza casi exclusivamente de la crianza y el cuidado de los hijos. La teóloga americana, reflexiona desde su propia experiencia como madre: “La madre que goza de su rol materno -y la mayoría de las madres lo hacen la mayoría del tiempo- conoce la profunda experiencia de la auto-trascendencia del amor. Pero ella también sabe que esto no envuelve todo el sentido de la vida. (...) También aprende que una mujer puede dar tanto de sí misma, de modo que nada queda de su propia unicidad; puede convertirse en un vacío, casi en un cero, sin valor para ella misma, ni para sus semejantes, o quizás, ni siquiera para Dios”⁶⁸.

De acuerdo con la concepción tradicional del pecado como orgullo o deseo de poder, en el cristianismo la autoafirmación de la mujer tiende a ser considerada como pecado, mientras que se ignoran las tentaciones propias de las mujeres bajo el patriarcado. Tentaciones que “se identifican mejor con términos tales como trivialidad, distracción y ambigüedad; carencia de un centro o foco organizador; dependencia de otros para lograr la autodefinición; tolerancia en detrimento de las normas de excelencia; incapacidad para respetar los límites de la privacidad; sentimentalismo, chismorreos sociales y desconfianza en la razón, -dicho brevemente- subdesarrollo o negación de la personalidad”⁶⁹.

También en el ámbito protestante, veinte años después del artículo de Saiving, Judith Plaskow publica su tesis doctoral sobre la experiencia de las mujeres y las teologías de Reinhold Niebuhr y Paul Tillich⁷⁰. En su trabajo muestra cómo en la obra de estos dos grandes teólogos determinados aspectos de la experiencia humana que se asocian por lo general a los hombres son ensalzados, mientras que las experiencias femeninas se consideran secundarias o negativas. Para J. Plaskow una teología que considera la experiencia masculina como la norma de la humanidad resulta empobrecedora y contribuye a respaldar la imagen tradicional de la mujer. La autora también analiza el tema del autosacrificio y plantea que cuando la teología cristiana lo propone como ideal para las mujeres refuerza su esclavitud, ya que lo que caracteriza a las mujeres no es la tendencia a la autoafirmación pecaminosa sino su tendencia a darse hasta agotarse.

Entre los ideales propuestos a las mujeres en la historia del cristianismo,

y junto al ideal de la *mujer sacrificada* destaca el modelo de la *mujer custodiada*. Siempre definidas con relación al varón -obispo, sacerdote, presbítero, teólogo-, como vírgenes, esposas, madres o viudas, las mujeres rara vez han sido consideradas como fin en sí mismas más allá de la función que les confiere su rol de género. Esta concepción funcional, que ha perdurado hasta el siglo XX, es el que ha sido preconizado con insistencia obsesiva en las prédicas y en los tratados pedagógicos de los teólogos⁷¹: “Las mujeres son ante todo cuerpos destinados a la Iglesia o a la familia: vírgenes incontaminadas e íntegramente dedicadas a la vida del alma, mujeres fecundas que garantizan la continuidad del núcleo familiar, viudas capaces de olvidar las exigencias de la carne para vivir la vida del espíritu. A este público aparentemente ordenado y tranquilizador y aparentemente inmóvil e insensible respecto a los cambios de la historia, se dirigen sermones, consejos, admoniciones y enseñanzas de predicadores, clérigos, monjes, maridos y padres”⁷².

Desde estos presupuestos, las mujeres han sido sometidas a una educación espiritual que las ha orientado principalmente hacia la sumisión y la castidad “por su propio bien”. La mujer ha de custodiarse y ser custodiada doblemente: en primer lugar, debe protegerse -o ser protegida- de su propia naturaleza inquieta, caprichosa y de débil constitución, que le llevó a cometer el primer pecado; en segundo lugar, debe preservar su castidad. Como consecuencia de esta concepción, la formación espiritual ha destinado tradicionalmente a las mujeres a la pasividad y al silencio - la *taciturnitas*-, a la maternidad redentora y expiatoria, a las “tareas serviles”, siempre dentro del hogar o del claustro, y a la desconfianza en su propia naturaleza. Porque muy pronto la tradición cristiana, apoyándose en el pensamiento griego y en la Escritura, descubre que, por su naturaleza inquieta y mudable, las mujeres no pueden custodiarse por sí mismas. Sólo “los hombres tienen autoridad para gobernar y custodiar a las mujeres, las cuales no deben hacer otra cosa que favorecer esa custodia practicando toda la gama de las virtudes de la sumisión: humildad, mansedumbre, obediencia.”⁷³

Toda la literatura didáctica y pastoral se pone al servicio de esa obra de custodia y apoyándose en una lectura sesgada de la Sagrada Escritura, y propone como modelo mujeres que se alejan del mundo e imponen una rígida disciplina a sus cuerpos: “Judith, que se refugia en un rincón secreto de la casa para ayunar, la vieja profetisa Ana, que no abandona nunca el templo donde ayuna y ora, noche y día, y, sobre todo, la Virgen María, que espera inmóvil y silenciosa en su casa el anuncio divino”⁷⁴.

La lógica de la custodia conducirá a un amplio inventario de prohibiciones en el uso de la palabra y en los desplazamientos, a restricciones en el acceso al mundo de la cultura y la vida pública, y a un exilio de su propio cuerpo hacia el interior de su alma, que silenciará y mermará su creatividad. Algunas mujeres excepcionales supieron hacer uso de la palabra y consignarla por escrito. Pero todavía hoy sus contribuciones siguen sin ser reconocidas en las facultades de teología o en la historia de la Iglesia.

Frente a las concepciones tradicionales del pecado, las teólogas feministas aportan nuevas perspectivas, entre las que podemos destacar su reflexión sobre el patriarcado, la misoginia y el dualismo y la lógica de la identidad.

b) El patriarcado y la sociedad de los espejos

Una de las reflexiones más agudas e interpeladoras de la teología feminista sobre la naturaleza del patriarcado pertenece a las páginas conclusivas de *Beyond God the Father –Más allá del Dios Padre-* de Mary Daly⁷⁵. Mary Daly compara el patriarcado y sus dinámicas de relación entre hombres y mujeres con “la sociedad de los espejos”. Su reflexión se inserta en la tradición ético-política del feminismo occidental y del movimiento de mujeres, que tiene en Virginia Wolf uno de sus referentes fundamentales. Virginia Wolf escribía que a las mujeres la sociedad las condena a actuar como espejos que reproducen a los varones al doble de su tamaño real. Este es el principio básico de la sociedad de los espejos, de la sociedad patriarcal, donde las mujeres, es decir, “los espejos ampliadores”, juegan un papel primordial. Si las mujeres llegaran a saberlo dejarían de mirarse en los espejos de juguete que los hombres les han dicho que usen. Podrían negarse a seguir siendo espejos ampliadores. Comenzarían a mirar a hacia adentro, hacia atrás y hacia delante, emprenderían la terrible y estimulante experiencia de llegar a ser ellas mismas: “Buscando alguna cosa en el interior, estarían confundidas por encontrarse, al parecer a primera vista, ante una sala de infinitos espejos. ¿A quién parecerse? ¿Qué modelo imitar? ¿Qué debe hacer un simple espejo? Pero, calma, ¿cómo puede un simple espejo formularse tal pregunta?”⁷⁶.

La pregunta misma hace añicos los espejos: la mujer por fin ha comprendido que no es un espejo y ya nunca lo olvidará. Pero ¿qué pasará cuando cada vez más y más de entre sus hermanas comiencen a oír, ver, y hablar, destruir los espejos y atreverse a ser ellas mismas? Ese paso decisivo es la condición necesaria para la transformación de toda la sociedad,

para acabar con el patriarcado, con la lógica de la exclusión y la subordinación, para liberar también a los varones de la lógica patriarcal y hacer posibles unas nuevas relaciones de igualdad entre ellos y “los otros”, una sociedad más justa:

“Sin espejos ampliadores a su alrededor, los hombres tendrían que mirar hacia el interior y el exterior (...) porque sin los espejos, empezarían a recibir impresiones de las cosas reales de afuera. Tendrían que mirar incluso a las mujeres y no sus imágenes. Esto les confundiría y tendrían que mirar de nuevo en su interior para tener la experiencia de encontrar únicamente *allí* a la Mujer Eterna (...). Hurgando en su interior, los varones encontrarían otros horrores. Todos los demás ‘otros’ -toda una multitud- estaría allí adentro: los negros holgazanes, los sucios chicanos, los odiosos judíos, los parias y vagabundos y toda una multitud de comunistas con toda la población subdesarrollada del Tercer Mundo. Volviendo su mirada al exterior, los varones, desprovistos de espejos, se verían obligados a ver *gente*. ¿A dónde dirigirse? ¿Al paroxismo del Punto Omega? Pero, sin el espejo ampliador, hasta este refugio habría desaparecido. ¿Qué hacer para encontrar alivio? ¿Enviar más misiones con bombas? Pero no, no tiene sentido matar al *enemigo*, después de haber descubierto que *el enemigo* es uno mismo”⁷⁷.

Pero la sociedad de los espejos sigue ahí, proyectando enemigos y guerras, empeñada en su propio exterminio. Contemplando sus propias imágenes ampliadas, los varones se siguen creyendo superiores en tamaño. Y esto constituye una amenaza cada vez mayor para la vida en nuestro planeta. ¿Cómo acabar con esa lógica destructiva, con la lógica patriarcal que convierte a los otros en reflejos desfigurados y en *enemigos*? Para Mary Daly las mujeres deben emprender en *sororidad* una lucha continua y común por ser ellas mismas, atreverse a demoler los espejos y experimentar la libertad no desde un espíritu de confrontación con los varones –porque el poder de las mujeres no es el poder de la guerra- sino atraídas “por la fuerza motriz creadora del Bien, que es el ser auto-comunicativo. Que es el Verbo, desde quien, con quien y en quien se mueven todos los movimientos verdaderos”⁷⁸.

El análisis de Mary Daly saca a la luz algunas dimensiones del patriarcado en las que posteriormente han profundizado otras autoras: su carácter de “pecado estructural”⁷⁹. El patriarcado se ha consolidado como una

política de dominación que priva del acceso al poder de a las mujeres y del contacto con su propio poder, el papel crucial del abuso de determinadas formulaciones religiosas en su consolidación, y la colonización del alma de las mujeres que el patriarcado supone⁸⁰. El patriarcado despersonaliza radicalmente a las mujeres, que son convertidas en meros “espejos” o “cotorras” que repiten lo que otros dicen, incapaces de pensar por sí mismas y desde sí mismas. Para la teóloga Beverly W. Harrison una prueba del control patriarcal en nuestro mundo es precisamente la desgana de las mujeres a la hora de tomar conciencia de su propia capacidad de identificar, caracterizar y definir el mundo⁸¹.

Por tanto, para las teologías feministas la lucha contra del patriarcado se plantea como una necesidad para la supervivencia y un imperativo moral. La teología feminista cristiana propone como un principio ético fundamental que una sociedad plenamente humanizada o moral es una sociedad no sexista, que afirma la plena humanidad de mujeres y hombres. Y que sexismo es pecado, es una expresión del anti-Reino en la historia y debe ser combatido. No cabe en el reino de Dios anunciado por Jesús, que fue propuesto y vivido por él como un espacio sin dominación patriarcal. Desde la perspectiva teológica y junto a la fidelidad al mensaje de Jesús, lo que mueve a las mujeres creyentes a esa lucha por la transformación de la sociedad y de la Iglesia de acuerdo con ese principio ético es la Divinidad, en palabras de Mary Daly, “la fuerza motriz creadora del Bien”. En este sentido la fe fortalece su determinación ética y les impulsa a la acción para combatir la dominación patriarcal. En este sentido la experiencia religiosa y la apropiación creativa de la propia tradición han constituido para muchas mujeres a lo largo de la historia una fuente de sabiduría, de creatividad, de poder y de liberación nada desdeñable.

c) Misoginia y poder

Beverly W. Harrison también ha reflexionado sobre la verdadera naturaleza de la misoginia como una forma de mantener a toda costa del orden patriarcal. La misoginia es algo más que el odio genérico a las mujeres: es el odio al poder real de las mujeres y a las mujeres conscientes de su propio poder que viven y actúan íntegramente como personas de pleno derecho: “Lo que se teme no es la ‘feminidad’, esa inteligente invención del siglo XIX, sino el poder chispeante y misterioso de las mujeres *auténticas* que no tienen necesidad de andar merodeando a la espera de la aprobación del varón. La virulencia real de la misoginia sólo sale a relucir cuando las

mujeres hacemos valer nuestros derechos y nos apropiamos de nuestro poder”⁷⁸².

La reacción que se produce cuando las mujeres ejercen su poder de forma concreta puede ser tan virulenta que algunas mujeres retroceden por miedo. Otras creen que el rechazo del poder es la forma más adecuada para provocar cambios sociales y prefieren permanecer “incontaminadas”, una opción “romántica” que a menudo es alentada por los varones. La teóloga norteamericana advierte de que esta concepción purista del poder no deja de ser una traición a las mujeres que nos precedieron y a otras mujeres contemporáneas que están tan oprimidas que no tienen casi ningún poder de decisión sobre sus propias vidas o la de su comunidad: “Si fuera el *rechazo* al poder, lo adecuado para provocar los cambios sociales en nuestro mundo, no sería difícil acabar con la opresión. Sin embargo, nosotras, mujeres, deberíamos ser las últimas en permitirnos caer en la trampa de esa idea espiritualista de que el cambio real en nuestro mundo de carne y sangre pueda venir acaso, por apartarnos de lo que está ocurriendo en este mundo. Hay muy pocas que estén en condiciones de fantasear al menos con esa opción de abandonar. Casi ninguna de nuestras antepasadas tuvo tal opción”⁷⁸³.

d) El dualismo y la lógica de la identidad

Para las teólogas feministas, en la raíz de la discriminación de la mujer -que se traduce en una amplia gama de violencia espiritual, psicológica, legal y física contra ella- está el miedo a la diferencia y el hábito de pensar en dualismos. Es una forma de ver el mundo y aprehenderlo que subyace a la mayoría de las culturas, no sólo la judeo-cristiana, y que sirve para gestionar el miedo, el temor ante el sufrimiento absurdo y descarnado que por sí mismo se hace insoportable. En el pensamiento dualista las categorías centrales son, en primer lugar la oposición y la exclusión, la idea de que si uno afirma algo simultáneamente tiene que excluir otra cosa; y, en segundo lugar, el combate: la convicción de que en la realidad existen dos principios -el bien y el mal- claramente diferenciados pero equivalentes y en permanente lucha. La lógica de la identidad, que concibe la diferencia como causa legítima de subordinación, es la lógica perversa que subyace al orden patriarcal.

Elisabeth Schüssler Fiorenza denomina a este orden social *kyriarcado*, porque en él cualquier persona diferente del *kirios*, el señor, esto es, el varón, blanco, propietario, occidental y libre, es considerado como “lo

otro” y legítimamente subordinado “por su naturaleza”. Este orden se construye como una pirámide de opresiones multiplicativas en el que la mujer blanca occidental es considerada como legítimamente subordinada al marido, al señor; y, a su vez, los esclavos, los negros o los extranjeros son considerados subordinados legítimamente a las mujeres blancas de élite; en la base de la pirámide están las mujeres pobres, negras, indígenas o extranjeras, que son *las otras* de todos los demás⁸⁴. Como han señalado las mujeres negras, “las opresiones simultáneas no son sólo múltiples, sino además multiplicativas: el racismo se multiplica por el sexismo, por la edad, por el clasismo, por la explotación colonial”⁸⁵. Por ello, la liberación de la mujer ha de entenderse como parte de una lucha contra todas esas formas de opresión que coloque las *diversas* experiencias que las mujeres han tenido de la opresión multiplicativa en el centro del debate y la reflexión teológica, ética y política.

Durante siglos la tradición judeocristiana, que desde muy pronto se pensó a sí misma con las categorías dualistas de la filosofía griega, ha sido prisionera de esta lógica kyriarcal, que tuvo un peso mayor en la teoría y la práctica de los cristianos que la lógica inclusiva de Jesucristo y del Evangelio. Todavía hoy necesitamos hacernos cargo de esa historia, para asumirla críticamente y dejarla atrás. No se trata de un ejercicio estéril de victimismo, porque desgraciadamente su sombra sigue gravitando sobre nosotros y condicionando nuestro presente. El patriarcado/kyriarcado como categoría heurística, que nos permite interpretar la realidad, “es un instrumento analítico que permite investigar la interdependencia multiplicativa de las estratificaciones de género, raza, clase, así como sus inscripciones en los discursos y sus reproducciones ideológicas”, ya que las relaciones patriarcales verían históricamente y producen diferentes constelaciones del patriarcado en los diferentes pueblos y culturas⁸⁶.

3.4. *Experiencia femenina del mal y de la salvación*

a) De de la mujer como mal a la experiencia femenina del mal

El patriarcado o *kyriarcado* es una de las formas en las que las mujeres experimentan el mal, el mal vivido y también el mal practicado por las mujeres, pues también ellas contribuyen a consolidarlo. Entre los grandes desafíos de la teología práctica feminista está precisamente el de profundizar en la comprensión del mal sufrido e infligido por las mujeres. También el análisis del papel que sus diversas interpretaciones teológicas

han desempeñado en la vida de las mujeres. Pero como dice Ivone Gebara, delimitar en concreto los dominios del mal no es una tarea sencilla, especialmente cuando está localizado en una estructura sociocultural más amplia⁸⁷. Tanto el discernimiento como el combate o la resistencia frente a mal son procesos dinámicos e históricos. Cuestiones que hoy consideramos indignas moralmente, como la tortura y la esclavitud, han sido aceptadas sin ningún escrúpulo durante siglos como comportamientos lícitos. Hace falta una conciencia crítica o profética que desvele las actitudes, los comportamientos y las formas de relación que producen violencia y marginación. También hace falta lograr un cierto consenso para reconocer determinados comportamientos como nocivos para una persona. A menudo es un proceso lento, especialmente cuando se trata de un mal infligido a las mujeres y a otros grupos oprimidos.

Desde la perspectiva feminista es fundamental romper el silencio de la teología moral cristiana sobre el mal padecido por las mujeres. Para Ivone Gebara el análisis de la experiencia femenina del mal debe abarcar tres aspectos fundamentales: el mal que cada uno comete personalmente, el mal padecido, soportado y no elegido, y el mal presente en determinadas instituciones y estructuras sociales que lo favorecen. En muchas ocasiones no viene unido a la conciencia de estar viviendo el mal o eligiendo el mal: “se vive en la estructura de lo cotidiano, se sufre sin ser calificado como mal”⁸⁸. Con demasiada frecuencia se acepta como destino, como designio de Dios o como castigo por los pecados ocultos. Esto sucede especialmente con el patriarcado y sus consecuencias. La teóloga brasileña pone como ejemplo de ello “el gran número de mujeres que viven una obediencia prácticamente ciega, tanto en el hogar como en instituciones religiosas o de otro tipo, sin darse cuenta de la explotación que están sufriendo y que, en cierto modo también reproducen”⁸⁹.

En las interpretaciones teológicas sobre el mal suele omitirse y silenciarse la experiencia femenina. Esta es suplantada por la representación de la mujer como mal, por su demonización⁹⁰. Mientras que el mal masculino siempre se ha visto como algo que sorprende al ser humano, que lo rodea y lo atrae, pero que no es constitutivo de la naturaleza humana, que proviene de la libertad, aunque sea limitada, en cambio, cuando se trata de las mujeres, algunos textos de la Escritura y muchos comentarios teológicos de los Padres de la Iglesia afirman su *malignidad en sí*: “En el caso de los hombres, el mal es algo que *se hace* y que, en cierta medida, puede *deshacerse*. Pero en el de las mujeres el mal es algo que está en su ser. Ser mujer es ya un mal o, al menos, una limitación. En este sentido, el mal que hacen

las mujeres se debe a la condición *mala* de su ser, un ser que se considera más responsable debido a la 'caída' (...). La teología ha caído en la trampa del maniqueísmo. Ha llegado a identificar prácticamente a las mujeres con el mal, como si ellas *encarnaran* en su cuerpo un principio malo"⁹¹.

Para Ivone Gebara estas diferencias proceden de una *metafísica dualista y jerárquica masculina* "que sirve de fundamento al reino de los señores y los esclavos" y que constituye "*la lente* que permitió la interpretación de determinados textos bíblicos que favorecieron, sin lugar a duda, la exclusión de las mujeres"⁹². Entre los textos más determinantes que han sido interpretados en este sentido hay que destacar los relatos del Génesis sobre la creación y el origen del mal⁹³. Estos textos siguen estando muy presentes en nuestra cultura y a menudo son retomados por los medios de comunicación social como recordatorio e indicativo del papel de la mujer que seduce y, al mismo tiempo, se somete al hombre.⁹⁴

b) Importancia de los relatos de mujeres

Mercedes Navarro ha planteado la necesidad de una teología que se acercase a las mujeres reales, de carne y hueso, más allá de la *alteridad falseada* que proyectan sobre ellas los estereotipos teológicos. La alteridad falseada consiste en "una percepción superficial que falsea la realidad de la mujer al no tener en cuenta su realidad personal"⁹⁵. Para las teologías feministas una vía de acceso privilegiada a la realidad personal de las mujeres y a sus experiencias del mal son los relatos de mujeres en sus diversas modalidades: textos literarios, poemas, canciones, cine y otras expresiones artísticas. Situados en su contexto social y cultural estos relatos, en primera persona o por medio de testigos lo suficientemente sensibles, revelan la particularidad del mal y el sufrimiento vivido por las mujeres y nos permiten reflexionar sobre él. Aunque sean relatos limitados a una experiencia particular conservan un carácter colectivo, pues siempre remiten a otras experiencias.

Los relatos cotidianos dotan de consistencia a la reflexión teológica sobre la experiencia del mal y revelan que existen lugares en los que existe el mal y "males concretos" que todavía no han sido denunciados y que sólo pueden descubrirse a partir de la escucha atenta de las víctimas. A menudo en esos pedazos de memoria de lo vivido llevan implícita una pregunta por el sentido del mal o una tentativa de comprensión. Son profundamente reveladores de nuestra condición humana. Estos relatos nos permiten analizar críticamente la experiencia de las mujeres y sacar a la luz los

caminos de liberación y de esperanza que ellas han encontrado en sus propias vidas, en medio de sus luchas cotidianas a favor de la vida. También constituyen una interpelación ética, pues, como señala Ivone Gebara, siguiendo al filósofo Paul Ricoeur, “el arte de narrar revela una sabiduría práctica que le permite al lector sentirse afectado por la narración, tomar postura ante los acontecimientos y percibir la distancia ética que media entre el deber ser y el ser, o, con otras palabras, entre lo que hay y el ideal anhelado”⁹⁶.

c) La experiencia femenina del mal

En su extenso trabajo sobre la experiencia femenina del mal Ivone Gebara da prioridad a los relatos de las mujeres pobres y oprimidas, y desde esta opción preferencial agrupa las experiencias del mal de las mujeres en cinco ámbitos: *la experiencia femenina del mal como no tener, como no poder, como no valer, como no saber y la discriminación sufrida por el color de la piel*⁹⁷. No se trata de unificar el sufrimiento de las mujeres, sino de mostrar lo que hay de semejante en el hecho de ser mujer en diferentes partes del globo.

La experiencia femenina del mal como “no tener” está ligada al “universal cultural” que impone en todas las sociedades a las mujeres la responsabilidad principal de alimentar y educar a la familia, y de cuidar a los enfermos, los moribundos y los heridos de guerra. Con frecuencia esta responsabilidad se convierte en un “destino”, en un peso añadido que en situaciones de pobreza se convierte en una carga angustiosa y específica de las mujeres. La carencia de lo esencial para vivir les afecta de modo particular: son “las mujeres quienes sufren de modo especial cuando a los hijos les falta la comida y la bebida. Ellas son las acusadas de no alimentar convenientemente a su familia. Y también de ellas se esperan iniciativas para encontrar qué comer y qué beber cuando falta”⁹⁸. Hasta tal punto se les impone esa responsabilidad que también es un “universal cultural” o social, y por lo tanto no inmutable ni definitivo, el que en situaciones de extrema necesidad las mujeres lleguen a vender el propio sexo para sobrevivir y salvar la vida de aquellos y aquellas que dependen de ellas.

La experiencia femenina del mal como “no poder” sobre la propia vida, como impotencia ante lo inexorable del mal en la enfermedad y la muerte, en la falta de libertad personal y política y en la “monotonía cotidiana y molesta” de la pobreza femenina⁹⁹. Ese mal oculto, el mal sin *gloria* que no entra en los anales de la historia y que acompaña a las necesidades

más vitales del cuerpo: “cuerpo condenado por el hambre, cuerpo condenado por la sed, cuerpo condenado por la falta de vivienda, cuerpo condenado por la enfermedad, cuerpo golpeado, cuerpo expuesto a la violencia..., cuerpo sin salvación”¹⁰⁰. También podríamos incluir en esta categoría la experiencia transcultural de ser excluidas de las funciones religiosas, las barreras que se les imponen para participar en la vida de sus comunidades religiosas por el hecho de ser mujeres¹⁰¹.

La experiencia femenina del mal como “no saber”, el deseo de saber como lugar de crucifixión o la falta de reconocimiento de su saber es otro de los ámbitos del mal que sufren las mujeres. Durante siglos la “sabiduría” se ha considerado el privilegio de una élite masculina convencida de su superioridad. Y a causa de ello cuántas mujeres han pagado con su vida la audacia de querer saber o de afirmar su sabiduría a lo largo de la historia. Todavía hoy muchos saberes siguen estando prohibidos para las mujeres o sólo son accesibles a un coste personal que no es equiparable al de los varones de su cultura y su condición. Permanentemente las mujeres tienen que “demostrar” que saben. Para Ivone Gebara Sor Juana Inés de la Cruz es testigo de los sufrimientos que de todo ello resultan: “su vida profetiza hoy contra la opresión de las instituciones que, en nombre de Dios, mantienen a las mujeres en una situación de inferioridad”¹⁰². Ella, como muchas otras todavía hoy “tuvo que volverse ‘simbólicamente’ hombre para poder degustar los frutos del árbol del conocimiento. Tuvo que aprender a hablar el lenguaje de los hombres (...) para acceder a un mínimo de reconocimiento público”¹⁰³. Denunció el peso de la doble moral que atribuía mayor responsabilidad a las mujeres en aquellos pecados de las que las mujeres sólo eran parcialmente responsables, porque si hay un dominio del saber propio de las mujeres, no es otro que el del mal y el pecado. Y sufrió las consecuencias de vivir en un mundo que la aceptaba como “mujer doméstica” pero la rechazaba como intelectual, como un ser capaz de pensar en términos de igualdad y responsabilidad con los hombres: el exilio del saber y la escritura dentro de su propio convento. Un exilio impuesto por las autoridades eclesiásticas con la complicidad de sus superiores, que habían interiorizado el discurso de la superioridad masculina y vivían una rivalidad interna llena de celos y envidias¹⁰⁴. De su extraordinaria figura la teóloga brasileña destaca que fue precisamente “su deseo de libertad, una libertad que se traduce en sus deseos de saber y de ver reconocido ese saber” lo que le llevó a la trasgresión vital y artística, expresión de la libertad posible, como medio salvación¹⁰⁵.

La experiencia femenina del mal como “no valer” no sólo en relación

con los hombres, sino también en relación con otras mujeres en mejor situación económica o de otras razas privilegiadas. Es la experiencia de ser consideradas como “objetos”, como “mercancía”. Objetos de placer o de odio y de venganza. Su cuerpo es traficado, golpeado, abusado y violado. Utilizado como arma de guerra para minar la moral del enemigo. Sobrecargado con trabajos no reconocido a favor de la familia y de la comunidad, utilizado por la publicidad como moneda de cambio y devaluado por el fundamentalismo estético impuesto por las grandes multinacionales de la cosmética, la moda y los medios de comunicación de masas.

Por último *la experiencia femenina de del mal como “la maldición del color de la piel”* es otra experiencia que rara vez se menciona pero que constituye un sufrimiento impuesto a muchas mujeres de todo el mundo y una de sus principales fuentes de dolor. La desigualdad social, la miseria y la opresión también están ligadas al racismo, pero hasta que las mujeres y los hombres negros afroamericanos no comenzaron a considerar su sufrimiento a causa del color de la piel como un sufrimiento teológico, la teología cristiana no ha comenzado a asumir ese sufrimiento como propio, como elemento fundamental de la ética cristiana y de la búsqueda de la justicia¹⁰⁶.

d) La salvación y el perdón entendidos como sumisión al mal

La teóloga coreana Chung Hyun Kyung ha señalado cómo los relatos sobre la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús, centrados en la obediencia y el sufrimiento, se utilizan de modelo para las mujeres asiáticas para inculcarles la sumisión patriarcal. Estas lecturas sesgadas se utilizan como modelo para las mujeres asiáticas, cuyas vidas están llenas de sufrimiento y sumisión. Cuenta la historia de una catequista coreana que sufría la violencia doméstica. La mujer declaró haber experimentado el amor de Dios a través del juicio de su marido. Al aceptar que tenía que obedecer a su marido como representante de Dios su viejo “yo” murió y nació su nuevo “yo”. Concluyó su testimonio con el abrazo de la congregación: “No ha habido más discusiones, sino sólo paz en mi familia desde que me clavé a mí misma en la cruz y seguí la voluntad de Dios”¹⁰⁷. Este discurso sacrificial, dirigido preferentemente a las mujeres y a los empobrecidos debe ser cuestionado radicalmente. El Dios de Jesús no exige el sufrimiento como precio para la salvación. No es un Dios sádico. No quiere sacrificios, sino misericordia y compasión. La humillación y la denigración de la persona es lo más opuesto al reino de Dios y a la humildad y el perdón cristiano que pueda imaginarse. Sin embargo esta es la imagen de Dios, un Dios exigente

y justiciero. que a menudo se ha inculcado interesadamente y que debe ser desmontada teológicamente desde la cristología para liberar a las mujeres y a los empobrecidos, pues es completamente ajena al Evangelio.

Pero para subvertir este discurso nos enfrentamos a un reto teológico de primera magnitud: incorporar al discurso teológico las experiencias de liberación y de salvación de las mujeres y la praxis de las mujeres como salvadoras y sanadoras a partir de su experiencia del Dios de la Vida. Las mujeres son mediadoras de gracia y de salvación y sin embargo todavía hoy son invisibilizadas en el discurso teológico y eclesial, que no las considera como agentes sino como objeto de la gracia y la salvación divina siempre por la mediación de varones.

e) La búsqueda femenina de la salvación

Pero más allá de los discursos ideológicos interesados en mantenerlas en la sumisión y frente a las experiencias del mal en sus vidas las mujeres buscan “una salvación en lo cotidiano, una salvación para este tiempo, para esta vida y esta historia. Lejos de los grandes proyectos de la economía mundial, de las estadísticas oficiales o de las Apocalipsis religiosos... Lejos también de la salvación de los cielos y de las promesas mesiánicas”¹⁰⁸. En medio del mal de ser una mujer pobre y negra, o latina, extranjera o de otro color, y a pesar de esos tres “pecados” que la sociedad les atribuye y que pesan sobre ellas, en medio de ese “cotidiano” pobre y sucio y/o de la experiencia del mal inexorable en la enfermedad, bajo la opresión política o ante la amenaza de la muerte, los relatos femeninos van mucho más allá de los discursos teológicos abstractos e ideológicamente interesados. Los relatos femeninos revelan las luchas de mujeres pobres y menos pobres que tratan de cambiar las relaciones injustas y de dar sentido a su experiencia para no ser aniquiladas por el mal. Nos hablan de mujeres que luchan por su dignidad, por tener un cierto poder sobre su vida.

Muchas mujeres han buscado la salvación o al menos un sentido para su dolor por medio de la escritura: escribir para seguir luchando por la vida, para vencer el miedo, lo irracional, lo absurdo, la angustia. Esa es una de las formas de encontrar la salvación en lo cotidiano. Ivone Gebara pone como ejemplo la novela de Isabel Allende *Paula*. Al escribir a su hija moribunda la escritora chilena se narra a sí misma, la historia de su familia y su país, y, a través de su narración, revela la diferencia absolutamente significativa de ser mujer. Aunque el conjunto de su vida sea similar a la vida de determinados hombres encontramos ciertas diferencias significativas y

también lo que la ética teológica feminista denomina una *ética o una espiritualidad de la resistencia* típicamente femenina:

“¡Cuántas luchas hay que librar para encontrarse a sí misma, cuando se es mujer en una sociedad en la que los hombres tienen la última palabra! ¡Cuántas luchas para fomentar el bien y la justicia en una sociedad dominada por una sanguinaria dictadura militar, sólo preocupada por el bienestar de una minoría privilegiada! El mal aquí, no es un mal metafísico o un discurso sobre el mal en general, sino que se trata del mal concreto, sufrido, el mal de pasar hambre, el mal de no tener libertad de expresión, el mal de no disfrutar de las mismas oportunidades, la falta de democracia. Se trata de un país y un continente “habitados” por el mal. Y este mal, vivido y narrado para la posteridad, se mezcla con el mal de la muerte. Con la huida serena y perturbadora de la vida de su hija. (...) Pero lo que resulta más sorprendente es que, en ambos casos, hay una conciencia de resistencia, un deseo de restaurar las fuerzas de la vida. No dejarse arrastrar, no dejar que este mal nos invada totalmente y se afirme como la última palabra de la vida”¹⁰⁹.

También podemos hablar de una *ética de la transgresión* como camino de liberación y de salvación que aparece con inusitada reiteración en las historias bíblicas de mujeres. A ellas se les revela de modo especial un Dios *transgresor* que ellas experimentan como llamada a movilizar sus deseos y sus capacidades para alcanzar la justicia y la salvación, como una llamada a *transgredir* sus propios límites y los límites establecidos para ellas por su sociedad¹¹⁰.

4. Principios éticos

4.1. La vindicación de los derechos de las mujeres

a) La concepción moderna del sujeto: logros y ambigüedades

Desde sus orígenes, en el marco de la Ilustración y de las grandes revoluciones burguesas de finales del siglo XVIII y del siglo XIX, el concepto de persona y de la igualdad fundamental entre todos los seres humanos y el discurso de los derechos han sido dos temas centrales la ética feminista cristiana. Los primeros desarrollos de un feminismo teórico sistemático se darán en este contexto de reivindicación de la legítima participación de

todos los ciudadanos en los procesos de toma de decisión política¹¹¹. Tanto para las ilustradas como para las sufragistas, las mujeres debían ser incluidas en la lucha más general de extender la igualdad, la libertad y la fraternidad a toda la sociedad, a todos los estamentos sociales y a todas las razas. Como ha señalado Susan Frank Parsons, estas reivindicaciones estaban ligadas a una nueva comprensión del ser humano que surgió con la modernidad y que las feministas han compartido y criticado en igual medida¹¹². Esta nueva comprensión, que cristaliza con la modernidad, proveía a las feministas de una herramienta útil para el movimiento de liberación de las mujeres cuyo objetivo prioritario era el reconocimiento de las mujeres como agentes morales y políticos y su plena participación en todos los ámbitos de la sociedad. Pero las teóricas feministas también sacaron muy pronto a la luz los límites de la nueva comprensión moderna del sujeto y sus implicaciones perjudiciales, tanto para las mujeres como para el bien común, más allá de sus virtualidades liberadoras y de las nuevas posibilidades que ofrecía para argumentar filosófica y políticamente la exigencia ética del reconocimiento de los derechos de las mujeres.

El autor que mejor articula y sistematiza la comprensión moderna del sujeto es René Descartes. El filósofo y matemático francés, reconocido como el padre de la filosofía moderna, escribió sus obras en la primera mitad del siglo XVII, en un contexto de crisis en todos los ámbitos y especialmente en el campo del conocimiento. Los descubrimientos de Galileo y de la nueva ciencia ponían en crisis la concepción del mundo y de las ciencias vigentes durante siglos y la confianza en la capacidad del ser humano para alcanzar la verdad y establecer una ciencia con garantías de certeza. Esa fue la principal preocupación de Descartes: establecer un método y un criterio de verdad absolutamente indudable que constituyese un cimiento sólido para fundamentar todo el edificio del conocimiento, el sistema de las ciencias¹¹³. Descartes buscará el criterio de verdad, la garantía de la validez del conocimiento en la razón, en el *buen sentido*, en el espíritu del propio sujeto, y no en los textos revelados y en las autoridades eclesiásticas o de antiguos. Para encontrar la verdad el sujeto tiene que pensar por sí mismo, ser autónomo y proceder según un método racional y adecuado al modo de conocer propio de la razón. El descubrimiento de ese método es considerado por Descartes su gran aportación a la filosofía.

Descartes no contrapone la razón, *la luz natural*, a la revelación, *la luz sobrenatural*, las verdades de fe, pero delimita los ámbitos y entiende que son campos distintos. El criterio de verdad en las ciencias no puede ser la autoridad, la costumbre o la tradición, sino la evidencia racional. Por lo

tanto el sujeto debe juzgar cuidadosamente en cada caso evitando tanto la precipitación como la prevención, para descubrir la verdad y aumentar gradualmente sus conocimientos. El ser humano como *res cogitans*, cosa pensante, como alma racional, es el centro de la nueva concepción del sujeto. Ciertamente también *tiene cuerpo*, es decir, es ser humano, es un compuesto *accidental* de cuerpo –*res extensa*- y alma *res cogitans*-, pues mientras que el alma es inmortal el cuerpo es perecedero. El cuerpo es además pura mecánica: es entendido por Descartes como un autómatas movido por el alma racional. Dios no desaparece en el sistema filosófico cartesiano, pero ocupa un nuevo lugar que supone una auténtica revolución frente a la filosofía que predominaba en su época. Partiendo de la existencia del sujeto como alma o *res cogitans* el filósofo francés demostrará –o al menos eso pretende- con argumentos exclusivamente racionales la existencia de un Dios bueno y perfecto que es el garante del conocimiento humano autónomo, cuando este se basa exclusivamente en la razón y la aplica correctamente siguiendo el método adecuado.

Como ha señalado Susan Frank Parsons, la importancia de la argumentación cartesiana no debe ser subestimada, pues a partir de ella se pudo desarrollar una nueva concepción de la persona como sujeto racional, como *substancia pensante* –el alma- dentro de una *substancia material*, el cuerpo, unido al alma pero distinto de ella, y protegida por Dios en su búsqueda individual de la verdad. Y “de esta nueva concepción del sujeto se siguieron tanto la afirmación filosófica de la libertad de pensamiento y la plena dignidad de la persona y de su actividad racional, como los argumentos políticos para defender los derechos fundamentales según los cuales esa libertad debía ser defendida, y también los cambios políticos necesarios para asegurar a cada individuo su reconocimiento como un sujeto autónomo”¹¹⁴. No es casual, por tanto, que el primer pensador sistemático del feminismo fuera precisamente un cartesiano *sui generis*, el sacerdote y filósofo Poulain de la Barre, que publicó en 1673 una obra titulada *Sobre la igualdad de los dos sexos. Discurso físico y moral donde se muestra la importancia de destruir los prejuicios*¹¹⁵. En su libro escribía Poulain: “es incomparablemente más difícil cambiar en los hombres los puntos de vista basados en prejuicios que los adquiridos por razones que les parecieron más convincentes o sólidas. Podemos incluir entre los prejuicios el que se tiene vulgarmente sobre la diferencia entre los dos sexos y todo lo que depende de ella. No existe ninguno tan antiguo ni tan universal”¹¹⁶. Como afirma Celia Amorós, que reivindica al pensador francés como padre del feminismo teórico, “se trata de derivar, a favor de los derechos de las

mujeres, las implicaciones de la crítica cartesiana del prejuicio, la tradición y el argumento de autoridad, así como del dualismo mente-cuerpo”¹¹⁷.

Para las ilustradas europeas del siglo XVIII y para las sufragistas norteamericanas del siglo XIX, la principal preocupación era establecer, en primer lugar, que las mujeres eran, en terminología cartesiana, “seres pensantes” –*res cogitans*- y que, por lo tanto, poseían un alma idéntica a la de los varones, más allá de las diferencias biológicas. Estas autoras basaban sus reivindicaciones de la igualdad entre hombres y mujeres en que la mente no tiene sexo. Existe por tanto una igualdad fundamental y una igual dignidad entre hombres y mujeres, pues ambos poseen un alma racional. Para sustentar esta argumentación también recurrían a razonamientos teológicos: consideraban una creencia razonable que el valor y la dignidad propios e inalienables de la persona humana, varón y mujer, se fundaba en última instancia en la bondad divina, que había creado a ambos a su imagen y semejanza¹¹⁸.

Durante el siglo XIX y el siglo XX, apoyándose en el discurso de los derechos, las mujeres lucharon de forma no violenta pero incansable para lograr aquellos derechos de los que ya disfrutaban los varones¹¹⁹. En un primer momento los derechos civiles y políticos: la libertad de expresión, el derecho a la propiedad, la libertad de reunión, el derecho a la representación política, el derecho al voto, y cuando estos derechos estuvieron ya asegurados en los países occidentales, comenzaron a reclamar la igualdad de oportunidades en el empleo y en todas las instituciones sociales y para la participación social y política, la eliminación de la discriminación y del acoso sexual, la protección frente a la violencia machista o de género –es decir, aquella que se ejerce contra las mujeres por el hecho de ser mujeres-, y el derecho a decidir sobre su propio cuerpo y su salud reproductiva. Gracias a estas reivindicaciones y a estas luchas muchas mujeres han logrado el acceso a la educación, al empleo remunerado, a la representación política, al voto y a la propiedad por sí mismas, sin la tutela impuesta de sus padres, maridos o hijos, como todavía sucede en muchos lugares del mundo¹²⁰.

b) Hacia una nueva concepción del sujeto moral¹²¹

Sin embargo, la capacidad de persuasión de esta argumentación se basa en un proceso de abstracción por medio del cual aquello que se considera distintivo de la persona humana se reduce a lo que los autores modernos consideran sus elementos esenciales. Esto llevará establecer una distinción

entre los aspectos esenciales que constituyen la humanidad y otros aspectos secundarios como el sexo o la raza, la apariencia física o la herencia, y el estatus o la ubicación social. Esta distinción llevará a las mujeres del siglo XIX a comprometerse en la lucha abolicionista y en favor de los derechos de los negros, pues se oponían a cualquier discriminación de las personas basada en la apariencia física o el estatus social inferior, y a buscar con ahínco la justicia, entendida como igualdad de derechos y oportunidades, y el bien común. Pero al precio de relegar a la periferia de la reflexión y del debate ético y político el cuerpo y las diferencias *reales* de sexo, raza y clase social y sus implicaciones en la forma de conocer la realidad y valorarla moralmente¹²².

De este modo, la reflexión ético-política y teológica continuará situándose, incluso con mayor radicalidad en lo que respecta al cuerpo, en un plano esencialista, que se caracteriza por pensar al sujeto moral como un ser descontextualizado históricamente y socialmente y descorporeizado, un individuo autónomo y libre, un ser independiente por naturaleza, que posteriormente establece vínculos con la comunidad por medio de un contrato social¹²³. Hoy continúa vigente la concepción del yo, que Celia Amorós describe irónicamente como el *sujeto iniciático*, el *hongo hobbesiano*, el sujeto del contrato social que brotó de la tierra adulto antes de ser niño y que no debe nada a nadie¹²⁴.

Sólo desde los años ochenta del siglo XX, “cuando las mujeres entran a formar parte del cuadro, ya sea como objetos de la investigación de las ciencias sociales o como investigadoras, se tambalean los paradigmas establecidos. Se cuestionan la definición del *ámbito de objetos* del paradigma de investigación, así como sus unidades de medida, sus métodos de verificación, la supuesta neutralidad de su terminología teórica o las pretensiones de universalidad de sus modelos y metáforas”¹²⁵. Pero esto ha sucedido muy recientemente y todavía la mayoría de los autores no tienen encuenta lo que la filósofa política Nancy Fraser denomina el “subtexto de género” y sus implicaciones en sus teorías. La revolución que supone la introducción de la variable de género en las investigaciones científicas no ha hecho más que comenzar¹²⁶.

De hecho, la concepción esencialista del sujeto y del conocimiento es la que ha prevalecido en los debates éticos y políticos desde el siglo XVII y también en los textos de ética teológica y en los documentos magisteriales y de la Doctrina Social de la Iglesia. Todos ellos parten de sujeto moral teóricamente asexuado, aunque en la práctica social y política la muchos de los autores clásicos de la filosofía -y todavía hoy la mayoría de los

documentos de la Iglesia- establecen tajantemente la distinción entre dos modos de ser persona o dos esencias distintas –la masculina y la femenina- eternas e inmutables y ligadas al sexo biológico, que diferencian radicalmente a hombres y mujeres por naturaleza, y les prescriben un espacio social propio: el ámbito privado o doméstico como específico de las mujeres y el ámbito público y político como propio de los varones. Y, en consecuencia, un estatus y unas funciones diferenciadas¹²⁷. En este sentido podemos hablar del sacrificio de las mujeres como fundamento de un orden social injusto en la constitución de nuestros estados modernos¹²⁸.

c) El fin de la dicotomía público/privado o doméstico

Las teóricas feministas cuestionan la concepción tradicional del sujeto moral y proponen su revisión, ya que incluso en su definición moderna y a pesar de su abstracción, excluía de hecho a las mujeres del espacio público-político y de la producción del conocimiento¹²⁹. Para ello exigen, en primer lugar, el fin la dicotomía entre lo social y lo doméstico, lo público y lo privado, lo personal y lo político. Y cuestionan las teorías clásicas de la justicia de la filosofía moral y política occidental porque no aplican los principios de la justicia a la distribución de bienes y oportunidades al ámbito familiar y a las relaciones familiares¹³⁰. Ni siquiera parece exigible la aplicación de los derechos humanos al interior de la familia. Hasta tal punto que en muchos lugares y muchas personas no conciben que pueda haber violaciones y otro tipo de malos tratos y violencia sexual dentro del matrimonio, pues se entiende que el amor “obliga”¹³¹. Tampoco suele plantearse como un criterio de justicia dentro del matrimonio el principio de reciprocidad en cuanto a cargas, beneficios y responsabilidades. Ni siquiera en la ética teológica, a pesar de que el Código de Derecho Canónico define el matrimonio como “una comunidad de vida y amor”.

La teoría política ha contrapuesto tradicionalmente el espacio doméstico, como ámbito de la naturaleza y la necesidad, al espacio público, que constituiría la esfera de la libertad, la participación política y la justicia. Y ha situado la vida doméstica y familiar, y con ella a las mujeres, fuera del Estado y la sociedad. En el espacio doméstico no se desarrolla la individualidad de la mujer: ésta se dedica a reproducir las condiciones de posibilidad del ejercicio de la libertad del varón, que es el sujeto moral por antonomasia¹³². Al mismo tiempo que no se ha reconocido ni se reconoce toda esa labor educativa y de cuidado realizada por las mujeres sin remuneración alguna. El profesor de filosofía en la Universidad de Toronto, Will

Kymlicka, en su *Introducción a la Filosofía Política Contemporánea* llama la atención sobre el hecho de que incluso los liberales, “a quienes preocupaba la protección de la vida social y el acceso de los hombres a la misma, no se han preocupado por asegurar que la vida doméstica se organice según principios de igualdad y consenso, o por impedir que los acuerdos domésticos restrinjan el acceso de las mujeres a otras formas de vida social”.

¿Por qué? La respuesta del filósofo canadiense es contundente: “La explicación obvia es que los filósofos varones no tenían interés en cuestionar la división sexual del trabajo de la cual se beneficiaban. Esto fue racionalizado por medio del presupuesto según el cual los roles domésticos estaban fijados biológicamente, un presupuesto basado en afirmaciones acerca de la inferioridad de las mujeres, o en la idea más reciente de la *familia sentimental*, que dice que el lazo sentimental que surge naturalmente entre la madre y los niños es incompatible con el tipo de carácter necesario para la vida social o política. Lo más triste de la cuestión es que casi todos los teóricos políticos dentro de la tradición occidental, cualquiera que sea su visión acerca de la distinción entre la sociedad y el Estado, han aceptado una u otra de estas justificaciones para separar la vida doméstica del resto de la sociedad y para relegar a las mujeres a dicha vida”¹³³.

Pero cuando las mujeres hemos accedido a la esfera pública y al trabajo remunerado, y a medida que se ha ido extinguiendo *la mujer cuidadora*¹³⁴, se ha puesto en evidencia que las teorías clásicas de la justicia (y la sociedad en su conjunto) no toman en consideración la necesidad de *agentes de bienestar* que se ocupen del cuidado y la educación de los niños. Una cuestión fundamental que ha planteado la teoría feminista, pues los niños y las niñas son los sujetos morales del futuro próximo y su educación moral y política es condición de posibilidad de la vida social y política de todos. Las personas aprendemos el sentido de la justicia y las aptitudes morales que subyacen al mismo a partir del sentido del cuidado que se aprende en el seno familiar. Es necesario pensar soluciones políticas y económicas justas para resolver esta necesidad social que hasta ahora las mujeres han cubierto como “proletariado moral”¹³⁵.

d) Equipotencia y ser-en-relación

Por otra parte, la ética teológica feminista nos plantea el reto de nuestro desarrollo pleno como personas *singulares* más allá de la dicotomía entre la igualdad y la diferencia. La importancia de articular la independencia y la autonomía del sujeto con su interdependencia tanto con la naturaleza como

con la comunidad, sin las cuales nunca podría constituirse como sujeto moral y político, y su constitutivo *ser-en-relación*. Si bien, como ha señalado Kant y han subrayado la filosofía moderna y contemporánea, la persona tiene un *valor interno* que la hace única y no intercambiable, esta aseveración necesita completarse con la afirmación de que siendo *fin en sí misma* no es *el final de sí misma*¹³⁶. La persona no es cosa, no es algo, su libertad, aunque condicionada y limitada, la convierte en un ser abierto, en construcción y en relación. Desde una perspectiva personalista vocación, encarnación, comunión serían también tres dimensiones constitutivas de la persona¹³⁷. Hacerse persona consiste en un proceso de individuación desde la interrelación con los otros y la inmersión en el momento histórico que nos ha tocado vivir. La tradición personalista al incidir en estos aspectos de persona ha hecho una importante contribución de que puede enriquecer la reflexión feminista y que a su vez puede ser fecundada por el feminismo.

Pero tampoco debe olvidarse, especialmente en el caso de las mujeres, que no existe verdadero respeto de la dignidad ni verdadero amor sin el reconocimiento de la individualidad personal. Celia Amorós plantea la necesidad del reconocimiento de las diferencias femeninas como paso necesario para alcanzar la igualdad real. Para esta autora existen universos simbólicos distintos para varones y mujeres: el orden conceptual de los iguales y el de las idénticas respectivamente. Mientras que los iguales se reconocen como individuos diversos, dotados de esferas propias de opinión y de poder, las idénticas carecen de principio de individuación, de diferencia, de excelencia, de rango¹³⁸. Los varones definen a las mujeres como idénticas, atribuyéndoles una identidad genérica y defectiva, que impide a las mujeres acceder a la igualdad, que no puede darse de forma efectiva sin la *equipotencia*, esto es, el reconocimiento mutuo de la individualidad, más allá de las imágenes estereotipadas o inaceptables de la mujer. Es difícil vencer la inercia histórica y social y no subsumir a las mujeres en el genérico ilegítimo “mujer”, anulando sus diferencias, ya que, como observa Amelia Valcárcel para juzgar la excelencia de las individualidades hace falta más inteligencia y trabajo que para fabricar estereotipos¹³⁹.

En suma, junto con el reconocimiento de las mujeres como personas en sentido pleno y de su individualidad tanto como del *ser-en-relación* como una dimensión constitutiva del sujeto moral, una de las aportaciones fundamentales de la teoría feminista es la toma de consideración del contexto histórico social, del cuerpo y de las variables de sexo, raza y clase social en la reflexión ética.

4.2. Una ética que articule la justicia y el cuidado

a) Aportaciones de Carol Gilligan al debate ético-político

El debate contemporáneo en torno a las relaciones entre feminismo y teoría moral, que se puso en marcha en 1982 con la publicación del libro de Carol Gilligan *In A Different Voice*, que se convirtió en foco de una intensa controversia¹⁴⁰. La mirada de las mujeres y el hecho de focalizar la mirada sobre las mujeres cambia sustancialmente la perspectiva. Se produce lo que la historiadora de la mujer Joan Kelly Gadol ha descrito como una visión doble nueva en la cual cada ojo ve una imagen diferente¹⁴¹. Se escucha lo que Carol Gilligan ha calificado como *una voz diferente*: “las mujeres descubren diferencias allí donde antes habían dominado las similitudes. Perciben disonancia y contradicción donde reinaba la uniformidad, se dan cuenta del doble sentido de las palabras allí donde se habían dado por supuestos los sentidos de los términos y dejan clara la persistencia de la injusticia, la desigualdad y la regresión en el seno de procesos que antes se consideraban justos, igualitarios y progresistas”¹⁴².

Los estudios de psicología del desarrollo moral de Carol Gilligan, discípula del prestigioso investigador del desarrollo moral Lawrence Kolberg, mostraron que el bajo resultado obtenido por las mujeres en las pruebas de desarrollo moral de Kolberg no se debían a una incapacidad de las mujeres para razonar moralmente, sino al hecho de que hombres y mujeres tienden a resolver los dilemas morales de forma distinta. Gilligan llegó a la conclusión de que existen dos lenguajes para codificar el mundo moral, la “voz femenina” y la “voz masculina”. Las dos voces promueven valores y tipos humanos diferentes: “los valores apreciados en el lenguaje masculino serían aquellos que van conformando individuos autónomos, capaces de tomar decisiones acerca de lo justo y lo injusto desde condiciones de imparcialidad. Por el contrario los valores preferidos por el ‘lenguaje femenino’ serían aquellos que protegen las relaciones humanas, se hacen cargo de los débiles, se cuidan de las personas concretas en los contextos de acción concretos”¹⁴³.

En las etapas que Kohlberg había establecido para medir el crecimiento moral de la persona, a partir del estudio de varones, el ideal moral era la toma de decisiones sobre lo que es justo en de acuerdo con unos principios abstractos válidos para toda la humanidad y la autonomía del sujeto. Pero los resultados de las mujeres en sus pruebas no respaldaban sus hipótesis. Kohlberg lo interpretó concluyendo que las mujeres mostraban una conducta “desviada”, en lugar de reconocer que existían diferencias

significativas¹⁴⁴. Analizando una muestra amplia de mujeres y de hombres Gilligan se dio cuenta de que existen dos lenguajes diferentes para codificar el mundo moral: “el lenguaje de la lógica de la imparcialidad de la justicia, que consiste en tomar decisiones poniéndose en el lugar de cualquier otro, y el lenguaje de la lógica psicológica de las relaciones, que asume la perspectiva de la situación concreta y trata de preservar las relaciones ya creadas”¹⁴⁵.

Pero ¿hay que entender la diferenciación de Gilligan entre *las dos voces* en el sentido de que el primero es el lenguaje *natural* de los varones y el segundo el de las mujeres? En absoluto, más que de diferencia en función del sexo habría que hablar de diferencias que se han fraguado históricamente y que tienen su origen en el proceso de especialización funcional y de socialización a lo largo de siglos que ha provocado una disociación de estos valores dentro de cada hombre y de cada mujer. Gilligan subraya la interdependencia entre el cuidado y la justicia y su necesaria complementariedad para una visión moral completa en cada persona. Acentuar unilateralmente uno de los dos aspectos privaría a nuestra perspectiva moral de una dimensión fundamental de la moralidad: “Teóricamente la distinción entre la justicia y el cuidado atraviesa las conocidas divisiones entre el pensar y el sentir, el egoísmo y el altruismo, el razonamiento práctico y el teórico. Esta distinción llama nuestra atención hacia el hecho de que todas las relaciones humanas, tanto públicas como privadas, pueden caracterizarse *tanto* en términos de igualdad *como* en términos de afecto y cercanía, y que tanto la desigualdad como el desafecto y la distancia dan motivos para la inquietud moral. Ya que todas somos vulnerables tanto a la opresión como al abandono, cabe decir que en la experiencia humana concurren dos visiones morales, una de justicia y otra de cuidado. Estas diferentes inquietudes se captan en las prohibiciones morales de no actuar injustamente con los demás y de no volverle la espalda a alguien que nos necesite”¹⁴⁶.

b) Adela Cortina y el poder comunicativo intersexual

Aunque estadísticamente hombres y mujeres se inclinan más en un sentido o en otro, la ética de la justicia y la ética de la compasión son bagaje común y necesario para alcanzar la madurez moral en ambos sexos. Ambas voces inciden en valores imprescindibles que cada hombre y cada mujer han de aprender a conciliar: la responsabilidad y el cuidado con la independencia y la autonomía porque “no hay verdadera justicia sin solida-

ridad con los débiles, ni auténtica solidaridad sin una base de justicia”¹⁴⁷. Para progresar, la humanidad “precisa del concierto de las dos voces, pero no repartidas entre dos géneros, sino armonizadas en cada persona”¹⁴⁸. El secular reparto rígido de virtudes en función del sexo ha ido en detrimento de varones y de mujeres. Porque ha forzado a ambos sexos a renunciar a cualidades que, a fin de cuentas, son patrimonio de la humanidad.

Para Adela Cortina semejante violencia sólo puede superarse desde un *poder comunicativo intersexual* que ayude a articular en cada persona, varón o mujer, lo que Carol Gilligan ha llamado la *voz masculina* y la *voz femenina*, la ética de la justicia y de la imparcialidad y la ética de la compasión¹⁴⁹. El ejercicio de ese poder comunicativo intersexual nos ayudaría a superar esa disociación que todos llevamos dentro y a enriquecernos mutuamente con el patrimonio moral universalizable que cada género ha acumulado a lo largo de siglos de socialización diferenciada. Y esto sólo es posible si se considera a cualquier persona, sea mujer o varón, como una interlocutora válida a la hora de decidir las normas que le afectan y si se entra en diálogo en condiciones lo más próximas posible a la simetría¹⁵⁰.

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

c) ¿Son posibles una ética y una política sostenibles sin tener en cuenta el cuidado?

El cuidado es una cuestión tanto moral como social que debe afrontar cualquier teoría moral o política. Plantea cuestiones que atañen tanto a la responsabilidad personal como a la social y, en muchos aspectos, también está conectada con cuestiones relativas a la justicia. Antes aludíamos a una reflexión de Adela Cortina que pone de manifiesto la interrelación entre ambos ámbitos. Tras la imparable incorporación de las mujeres al trabajo remunerado y la consiguiente *extinción de la mujer cuidadora*, debemos plantearnos las siguientes preguntas: ¿Quién va a realizar las tareas del

bienestar, tanto en el ámbito de la familia como en el de sociedad en su conjunto? ¿Qué personas o instituciones atenderán a los miembros más vulnerables de la sociedad? ¿Quiénes van a ser en el futuro inmediato, próximo y remoto los agentes del bienestar? Nadie, ni siquiera el Estado, señala la filósofa, posee “recursos suficientes como para pagar unos trabajos de 24 horas, sin vacaciones, sin días de fiesta, que hasta ahora han hecho gratis las mujeres”.

Esta cuestión es un reto de primera magnitud para una ética del cuidado de la vida: ¿Cómo podemos organizar la vida social de forma que garanticemos el cuidado de los más vulnerables, entre los que se cuentan los niños, que son el futuro de la sociedad? Y es una cuestión de justicia que esta responsabilidad no recaiga exclusivamente sobre las espaldas de las mujeres (o de inmigrantes explotados y mal pagados que las substituyan y que a su vez han dejado a los suyos lejos para cuidar a otros que pueden pagarlo). Es una responsabilidad de todos. La respuesta a esta pregunta tiene mucho que ver con nuestra capacidad para afrontar problemas de gran calado como la violencia infantil y juvenil, la baja natalidad o la eutanasia. Y pasa por cambios tanto legales como de mentalidad y organización social y familiar.

Llamativamente, en su primera respuesta a las tesis de Gilligan, el psicólogo del desarrollo moral Kohlberg y el filósofo Habermas afirmaron que las obligaciones y las relaciones concernientes al cuidado no pertenecían al núcleo de lo moral y que eran marginales con respecto a ese núcleo, que estaría constituido por las cuestiones relativas a la justicia y la búsqueda de principios y reglas generales y universales que nos permitan establecer lo que es justo en cada caso. Pero como ha señalado Seyla Benhabib esta respuesta presupone una visión limitada, unilateral y escindida del ámbito de lo moral. Ya que no tiene en cuenta que las cuestiones referidas al cuidado también son temas morales y pueden ser tratadas desde un punto de vista universalista. De hecho, existen situaciones moralmente relevantes, que no son relevantes desde el punto de la justicia, aunque ignorarlas, si bien no podría considerarse un acto injusto, pondría de manifiesto un “encallecimiento moral”, una carencia de generosidad y de cuidado, en suma, de sensibilidad moral¹⁵¹.

Para Seyla Benhabib, bajo esa delimitación reductiva del ámbito de lo ético a las cuestiones de justicia subyace un subtexto de género que privilegia la perspectiva del varón adulto. Este enfoque de la ética olvida que todos hemos sido niños/as y que las relaciones humanas de dependencia y cuidado son básicas en la adquisición de las competencias éticas de los

individuos autónomos. Este olvido es debido a la represión de nuestra vulnerabilidad y dependencia como seres corporales en la filosofía moral moderna:

“Habermas y Kohlberg han desconsiderado con excesiva facilidad una intuición central que opera en Gilligan y en otras feministas, a saber, la intuición de que antes de ser adultas hemos sido niñas y de que la nutrición, el cuidado de las demás y responsabilidad hacia ellas nos es esencial para que lleguemos a convertirnos en personas moralmente competentes y autosuficientes. En términos ontogenéticos ni la justicia ni el cuidado poseen primacía alguna, pues ambas dimensiones son esenciales para que la niña recién nacida, frágil y dependiente, se desarrolle como una persona autónoma y adulta. Y no sólo vivimos en el *tejido de los asuntos humanos*, por decirlo en las palabras de Hannah Arendt, o en redes de *cuidado y dependencia*, por hacerlo con las de Gilligan, cuando somos niñas sino que también vivimos así como seres concretos y corporales que tienen necesidades, emociones y deseos, y que son vulnerables. La filosofía moral moderna, y en concreto las teorías universalistas de la justicia, han acentuado nuestro valor como personas morales a costa del olvido y la represión de nuestra vulnerabilidad y dependencia como seres corporales. Tales redes de dependencia y el tejido de los asuntos humanos en los que nos hallamos inmersas no son sólo vestidos que se nos van quedando pequeños o como zapatos que vamos desechando, sino que son como lazos que nos vinculan, lazos que modelan nuestras necesidades morales, nuestras identidades y nuestras concepciones de lo que es la vida buena. El yo autónomo no es un yo desencarnado, y la filosofía moral universalista debiera reconocer esa honda experiencia de la formación del ser humano a la que se corresponden el cuidado y la justicia”.¹⁵²

La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista, al recordar que las relaciones humanas de dependencia, de cuidado, de compartir y de reciprocidad con los demás, necesarias para el desarrollo de todo ser humano y la constitución de sujetos y sujetas morales, han contribuido a un cambio de paradigma en el seno de las teorías morales universalistas de la tradición kantiana. Es necesario, en palabras de Seyla Benhabib, que nuestras teorías morales articulen la perspectiva universal del otro generalizado con la perspectiva del otro concreto. En su artículo “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría

feminista”, Seyla Benhabib argumenta que no sólo la definición del dominio moral, sino también el ideal de autonomía moral, tanto la teoría de Kohlberg como las teorías universalistas del contrato de Hobbes a Rawls, “conducen a una privatización de la experiencia de las mujeres y a la exclusión de que esta sea considerado desde un punto de vista moral”. Porque “en esta tradición el self moral es considerado como un ser desarraigado y desincardinado” que recoge unilateralmente aspectos de la experiencia masculina: “en esta teoría el otro relevante nunca es la hermana, sino que siempre es el hermano”.

d) La propuesta de Seyla Benhabib: un universalismo interactivo

Para la filósofa norteamericana esta visión del *self* –del yo moral- es incompatible con los criterios mismos de reversibilidad y universalidad por los que los defensores del universalismo abogan. Por ello, una teoría moral universalista restringida al punto de vista del *otro generalizado* cae en incoherencias por defender un universalismo *sustitucionalista*¹⁵³. Benhabib distingue entre el universalismo *sustitucionalista* y el universalismo *interactivo*. El primero identifica las experiencias de un grupo específico de sujetos –adultos, blancos, varones y propietarios o al menos profesionales- como el caso paradigmático de los humanos como tales, y es el que han defendido los universalistas de la tradición occidental desde Hobbes hasta Rawls. En cambio, el segundo, que ella defiende, no niega la diferencia ni asimila las identidades reales y concretas de los otros:

“El universalismo interactivo reconoce la pluralidad de modos de ser humano y la diferencia entre los humanos, sin inhabilitar la validez moral y política de todas esas pluralidades y diferencias. Aunque está de acuerdo en que las disputas normativas se pueden llevar a cabo de manera racional, y que la justicia, la reciprocidad y algún procedimiento de universalización (...) son constituyentes del punto de vista moral, (...) considera que la diferencia es un punto de partida para la reflexión y para la acción. En este sentido la *universalidad* es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad incardinada y arraigada, sino que tiende a desarrollar actitudes morales y a alentar transformaciones políticas que puedan conducir a un punto de vista aceptable para todos. La universalidad no es el consenso ideal de *selves* definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en política y en moral de la lucha de los *selves* concretos e incardinados que se esfuerzan por su autonomía”¹⁵⁴.

4.3. *Hacia una transvaloración de la moral y un nuevo contrato social*

En último término el pacto político cobra su sentido desde el reconocimiento recíproco entre sujetos¹⁵⁵. Pero, ¿puede considerarse justo y universal un tipo de contrato que no tenga en cuenta la *voz femenina*, la cuestión del cuidado, o que entienda que es secundaria? ¿Tiene sentido un pacto social, un sistema político que de por supuesto que el cuidado es fundamentalmente responsabilidad de las mujeres? ¿Por qué esas actividades y los valores que los promueven son consideradas como secundarias, o de orden menor, “voluntariado”, en nuestra cultura? ¿Tiene sentido esta baja consideración cuando son valores y actitudes imprescindibles para el desarrollo moral del individuo y de la comunidad y para el bienestar de todos?

Necesitamos un nuevo pacto social entre hombres y mujeres para reorganizar el cuidado. Pero las feministas pensamos que lo que debe cambiar no es sólo el reparto de tareas en función del sexo, sino nuestra *valoración* de las mismas. Esta *transvaloración* es sin duda un desafío ético de primer orden. El error no está sólo en la dualidad, sino en la separación de formas de vida y en el hecho de concebir una de esas formas –la masculina– como muy superior a la otra.

4.4. *Nuevos modelos de relación y relaciones de autoridad*

La visión que ha sostenido el compromiso de las mujeres cristianas por la justicia y el bien común es la del Reino de Dios. Un espacio de nuevas relaciones de no dominación, de mutualidad, reciprocidad y reconocimiento, que Dios quiere establecer en este mundo. Una nueva comunidad humana cuyo advenimiento es un don, ya que excede a los cálculos y las posibilidades humanas. Pero que ha de prepararse por medio de la eliminación de las injusticias causadas por los prejuicios, la creencia en la propia superioridad, el ansia de dominio y la codicia. Para la ética teológica feminista está *visión* debe comenzar a realizarse precisamente en la Iglesia, como comunidad redimida. Para la teóloga norteamericana Rosemary R. Ruether, la Iglesia debería ejemplificar especialmente en su vida institucional esta igualdad entre hombres y mujeres, de modo que pudiera convertirse en “el paradigma de aquello en lo que todas las instituciones sociales deberán transformarse” y en “la portadora de la humanidad redimida”¹⁵⁶.

Beverly Wildung Harrison ha definido la ética cristiana como “la obra del amor radical”, la lucha por crear una comunidad de carne y hueso, de

amor y de justicia¹⁵⁷. En la teología moral feminista la *actividad* como forma de amar es central. Históricamente y en todo el mundo las mujeres han tenido como prioridad y responsabilidad todas aquellas actividades cotidianas que hacen posible la supervivencia humana. Frente a la imagen de “la buena mujer” inventada por la espiritualidad burguesa tardía, para la teóloga moral norteamericana, “las mujeres han sido siempre un vivo ejemplo del *poder de la actividad* frente a la pasividad, de la experimentación frente a la rutina, de la creatividad y el riesgo frente a los convencionalismos”¹⁵⁸. Desde estas experiencias históricas el análisis de una teología moral feminista tiene que arraigarse en la creatividad moral radical del ser humano, en su *poder para crear un mundo de relaciones moral*. En su capacidad para construir dignidad y comunidad humana y también para acogerla¹⁵⁹.

La profesora emérita de ética del Union Theological Seminary de Nueva York plantea cómo partir de la experiencia histórica de las mujeres descubrimos que ser sujeto moral consiste en ser un “agente recíproco”, que no sólo crea lazos con los otros, sino que conforma y configura la personalidad de los otros y la suya propia en esas relaciones. Ello implica una enorme responsabilidad que ha sido subestimado por la tradición ética cristiana: el poder de la acción en el amor o la negación del mismo. La ética teológica cristiana tiene que colocar en el centro la relación, “la terrible, tremenda verdad de que por nuestros actos de amor o de desamor tenemos la capacidad de creamos unos a otros”. Y esta capacidad humana tiene también repercusiones en nuestra relación con Dios, tanto personal como comunitaria, pues las opciones personales tienen repercusiones sociales. Algo que a menudo se olvida, centrando la atención de análisis moral en la “pureza de la intención” o en una consideración puramente abstracta o sentimental del amor: “al igual que no entendemos el amor como la capacidad de actuar unos-en-otros-para-el-bien, tampoco entendemos nuestro enorme poder de frustrar la vida y de mutilarnos unos a otros”¹⁶⁰.

Frente a esta visión individualista de la moral la ética teológica feminista plantea que “tenemos la fatídica opción de dejar que el amor de Dios opere libremente en el mundo o de privarnos unos a otros de lo más fundamental de la persona y de la comunidad”. Desde la perspectiva teológica aquí donde radica nuestro verdadero poder un nuestra semejanza a Dios: “este poder de la actividad humana, tan crucial en el drama de Dios con el ser humano, no es un poder de conquistar el mundo o de crear imperios, ni tampoco es el control de unas personas sobre otras. No somos más que semejantes a Dios en nuestro poder humano” sino *en la obra del amor*, que

consiste en “profundizar y ampliar las relaciones humanas”, “en la comunicación humana, la fuerza del cariño y de la atención al otro, en tender lazos de comunidad”¹⁶¹. Y este poder de recibir y dar amor, negando así el don de la vida es más temible que el poder de la tecnología y al mismo tiempo más frágil. Porque el ejercicio de ese poder empieza y radica *en nosotras/os mismas/os, en nuestros cuerpos*¹⁶².

Para ser agentes morales en sentido pleno también necesitamos estar en relación con el conocimiento que nos proporcionan nuestros cuerpos, nuestros sentimientos y el medio ambiente. Como afirma la profesora Harrison, “no vivir en nuestro cuerpo, en nosotros, destruye la posibilidad de relaciones morales entre nosotros”¹⁶³. La sensualidad es fundamental para la obra del poder del amor. De hecho, para ella, “la teología moral feminista nos permite reconocer que la razón más importante para la creciente pérdida del sentido moral proviene de nuestra falta de contacto con nuestros cuerpos. Mucha gente vive tan inmersa en su cabeza que ya no siente su conexión con los demás seres vivientes. (...) Una teología moral feminista, al contrario, enraizada en la corporalidad, acentúa mucho el ‘discernimiento’, centrarse, buscar caminos que nos permitan estar unidos a otras personas y a nuestro ambiente natural”¹⁶⁴.

Frente a esta concepción de la relación estarían tanto una concepción individualista del sujeto, que entiende la libertad como la independencia de los otros, la “autoposesión” y la invulnerabilidad, como una visión jerárquica dualista o una concepción capitalista y cosificadora de las relaciones que las introduce en la lógica del mercado convirtiéndolas en objetos de consumo, en mercancía. Respecto de la concepción individualista hay que señalar que también se ve alimentada por la tradición teológica en cuanto que esta ha presentado una imagen de Dios como ser autónomo y su trascendencia como no relación, y que ha subrayado la “libertad” contraponiéndola a la reciprocidad y la interdependencia.

La visión jerárquica de las relaciones también está ligada a una determinada forma de concebir el poder y la relación de Dios con el mundo, basada en un modelo patriarcal y monárquico. En este modelo Dios es ante todo Señor y el creyente es siervo, a pesar de que Jesús afirmó con claridad que con él se inauguraba una nueva relación de amigos y no de siervos entre Él y los creyentes. De acuerdo con este modelo la tradición teológica ha cargado la misericordia de tintes patriarcales, al entender las relaciones de amor según el esquema del patronazgo y presentarlas unilateralmente, como mínimo en las metáforas que ha utilizado preferentemente para expresarlas, como una transacción amorosa que va del fuerte al débil, del

superior al inferior, o a la inversa, que exige gratitud servil de los más débiles hacia los más fuertes por sus “favores”. A imagen de este modelo se ha entendido también el matrimonio cristiano tradicional, en el que la parte más débil, la mujer debía someterse al marido “en el amor”. Frente a esta concepción, y desde la recuperación del anuncio y la praxis de Jesús, las teólogas feministas han propuesto alternativas a la hora de concebir las relaciones y los modelos de autoridad que tratan de ser fieles a la propuesta evangélica recurriendo a lenguajes y metáforas que puedan significativas para nuestros contemporáneos¹⁶⁵. Y con frecuencia también han explorado estos modelos en la práctica, como es el caso de Letty Rusell –recientemente fallecida- y de muchas otras, que, en seno de sus Iglesias, desde la base o en los márgenes, están desarrollando estructuras alternativas que nos lleven más allá de las formas patriarcales y paternalistas de dominación y proponiendo un modelo alternativo de autoridad que propicie la interdependencia y la cooperación en un ámbito de libertad¹⁶⁶.

Bibliografía

- AMORÓS Celia, “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación”, en “Arbor” (diciembre 1987).
- AMORÓS Celia (dir.), *Diez palabras clave sobre Mujer*, EVD, Estella, Navarra 1995.
- AMORÓS Celia, *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*, Cátedra/ Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer, Madrid 1997.
- ARANA María José, “Símbolos, corporalidad y ecología. “Tota mulier in utero”, en Mercedes NAVARRO (dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, EVD, Estella, Navarra 1996.
- ARANA, María José (dir.), *Mujeres, diálogo y religiones*, FEM/ DDB, Bilbao 1999.
- ARRIAGA FLÓREZ Mercedes y NAVARRO PUERTO Mercedes, (eds.), *Teología Feminista I*, Arcibel, Sevilla 2007.
- BENHABIB Seyla, “Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral” en “Isegoría” (Madrid), nº 6, (noviembre 1992),37-38.
- BENHABIB Seyla, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista” en Seyla BENHABIB – Drucilla CORNELL (eds.), *Teoría feminista feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia 1990, 119-149.
- BERNABÉ Carmen y Navarro Mercedes, *Distintas y distinguidas*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995.
- CADY STANTON Elisabeth (ed.), *La Biblia de la mujer*, Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer, Madrid 1997.
- COBO Rosa, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Cátedra, Madrid 1995.
- CORTINA Adela, “El poder comunicativo. Una propuesta intersexual frente a la violencia”, en Vicente FISAS (ed.), *El sexo de la violencia*, Icaria, Barcelona 1990.
- CORTINA Adela, “La extinción de la mujer cuidadora”, artículo de opinión publicado en *El País* el 23/11/1999.
- CORTINA Adela, *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid 2001.

- DALY Mary, *Beyond God the Father*, The Women Press, London 1986.
- DE LA BARRE Poulain, “Sobre la igualdad de los sexos”, en *Figuras del otro en la Ilustración francesa. Diderot y otros autores*, Alicia H. PULEO (estudio, traducción y notas), Escuela libre editorial, Madrid 1996
- DE MIGUEL Pilar (Ed.), *Espiritualidad y fortaleza femenina*, DDB, Bilbao 2006.
- DESCARTES René, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Correspondencia*, Biblioteca Universal del Círculo de Lectores, Círculo de Lectores, Barcelona 1995.
- DUBY, George, y PERROT, Michelle, *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XX*, Taurus/Santillana, Madrid 2000.
- FRANK PARSONS Susan, “Redeeming ethics” en Susan FRANK PARSONS (ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- GARCÍA-CERECEDA Susana, “El movimiento sufragista norteamericano de principios de siglo (el viejo feminismo, orígenes, organización, ideología” en Laura NUÑO GÓMEZ (coord.), *Mujeres: de lo privado a lo público*, Tecnos, Madrid 1999, 25-69.
- GEBARA Ivone, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid 2000.
- GEBARA Ivone, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid 2002.
- GILLIGAN Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1982.
- GÓMEZ ACEBO Isabel (ed.), *Mujeres que se atrevieron*, DDB, Bilbao 1998.
- HARDING Sandra, *Ciencia y feminismo*, Ediciones Morata, Madrid 1996. *Informe de la Población Mundial 2000* de Naciones Unidas.
- JAGGAR Alison, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman and Allanheld, Totowa, NJ 1983.
- HYUNG KYUNG Chung, *Struggle To Be the Sun Again: Introducing Asian Womens Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1991.
- LEÓN MARTÍN Trinidad, “Hablar de Dios con palabras de mujer” en Carmen BERNABÉ, Pilar DE MIGUEL, Trinidad LEÓN, Lucía RAMÓN, *La mujer en la teología actual*, Instituto de teología y pastoral de San Sebastián /Idatz, San Sebastián 2002, 73-110.
- KYMLICKA Will, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Ariel, Barcelona 1990.
- LERNER Gerda, *The Creation of Patriarchy*, OUP, New Cork 1986.

- LOADES Ann (ed.), *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997.
- MaCKINNON Catherine, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge, Mss. 1987.
- MARTIN CASARES Aurelia, *Antropología del Género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra/Universidad de Valencia, Valencia 2006.
- MOLINA PETIT Cristina, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos 1994.
- NAVARRRO Mercedes, “Mujer” en PIKAZA, Xavier – SILANES, M., *Diccionario teológico El Dios Cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992.
- NAVARRO Mercedes, “Pecado” en Mercedes NAVARRO (Dir.), *10 mujeres escriben Teología*, EVD, Estella (Navarra) 1993, 281-284.
- NAVARRO PUERTO Mercedes, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de génesis 2-3*, Paulinas, Madrid 1993.
- NAVARRO PUERTO Mercedes, “Método”, en NAVARRO PUERTO, Mercedes - DE MIGUEL, Pilar (eds.), *Diez palabras clave en teología feminista*, EVD, Estella (Navarra) 2004, 453-510.
- NUSSBAUM Martha C., *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona 2002.
- PAZ Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcelona 1998.
- PIKAZA Xabier, *Hombre y mujer en las grandes religiones*, EVD, Estella, Navarra 1996.
- PLASKOW Judith, *Sex, Sin and Grace: Women’s Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, University Press of America, Washington 1980.
- PORCILE Maria Teresa, *La mujer, espacio de salvación*, Claretianas, Madrid 1995.
- Primer Informe sobre Salud y Género* (2005), elaborado por el “Observatorio de Salud de la Mujer” del Ministerio de Sanidad y consumo.
- Primer Informe sobre Salud y Género* (2005), elaborado por el “Observatorio de Salud de la Mujer” del Ministerio de Sanidad y consumo.
- RADFORD RUETHER Rosemary, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology*, SCM Press, London 1983
- RAMÓN CARBONELL Lucía, “Promoviendo nuevas perspectivas éticas y humanas” *Sal Terrae*, 1040 (Diciembre 2000) 879ss.
- RAMÓN Lucía, “Las profetas bíblicas: Mujeres proféticas en estado de buena esperanza” en *Teología Espiritual*, XLVI- 136-137, Enero-Agosto (2002), 143-166.

- RAMÓN CARBONELL Lucía, “Proceso” en Pilar DE MIGUEL – Mercedes NAVARRO PUERTO (eds.), *10 Palabras clave en teología feminista*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 57-122.
- RAMÓN CARBONELL Lucía, “Introducción a la historia de la teología feminista” en
- SILVESTRE CABRERA María, “Las mujeres, eje transversal de la exclusión”, Xirimi de Pastoral, IDTP / DDB, Bilbao 2006.
- RAMON CARBONELL Lucía, “Género y teología” en AA.VV., *Una teología en diálogo*, PPC/Fundación SM, Madrid 2007, 5-32.
- RANKE-HEINEMANN Utte, *Eunucos por el reino de los cielos*, Trotta, Madrid 2005.
- RICOEUR Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996.
- ROB Carol S, “A Framework for Feminist Ethics”, en Lois K. DALY (Ed.), *Feminist theological Ethics. A Reader*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky) 1994, 18-32.
- SAIVING Valerie, “The human situation: A Feminine View”, *Journal of Religion*, 40 (1960), 100-112. Mary Judith RESS, Ute SEIBERT-CUADRA, Lene SJØRUP (Eds.), *Del Cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago de Chile 1994.
- SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996.
- SENDÓN LEÓN Victoria, *Mujeres en la era global. Contra un patriarcado neoliberal*, Icaria, Barcelona 2003
- SOWLE CAHILL Lisa, *Women and Sexuality*, New York 1992.
- VALCÁRCEL Amelia, *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Anthropos, Barcelona 1991.
- VARELA Nuria, *Feminismo para principiantes*, Ediciones B, Barcelona 2005
- VIDAL Marciano, “Pecado estructural” en *10 Palabras clave en moral del futuro*, EVD, Estella, Navarra 1999.
- WEBB Pauline, “Gender as an Issue”, en *The Ecumenical Review*, 40:1 (1988) 4-15..
- WILSON SCHAEF Anne, *Co-dependence: Misunderstood-Mistreated*, Harper & Row, New York 1986.
- WOLLSTONECRAFT Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer, Madrid 2000.

Notas

¹ Las teólogas que se dedican a la teología práctica utilizan tanto el término teología moral feminista como ética feminista cristiana para referirse al ámbito de la teología que tiene que ver con la “razón práctica”, con la dimensión ética y moral de la fe cristiana y sus implicaciones prácticas para la vida. Nosotros haremos lo mismo en nuestro texto.

² Lisa SOWLE CAHILL, “Feminism and Christian Ethics. Moral Theology”, en Catherine MOWRY (Ed.), *Freeing Theology. The essentials of theology in feminist perspective*, HarperCollins, San Francisco, 211-234.

³ Para una visión más compleja y matizada ver George DUBY – Michelle PERROT, *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XX*, Taurus/Santillana, Madrid 2000.

⁴ Así expresaba la realidad de la desigualdad el *Informe de la Población Mundial 2000* de Naciones Unidas. El más reciente informe de Naciones Unidas sobre el cumplimiento de los Objetivos del Milenio también refleja esta realidad.

⁵ Françoise THÉBAUD, “Introducción”, en George DUBY – Michelle PERROT, *Historia de...*, 24-25.

⁶ Rose-Marie LAGRAVE, “Una emancipación bajo tutela. Educación y trabajo de las mujeres en el siglo XX” en George DUBY – Michelle PERROT, *Historia de...*, 536ss.

⁷ *Casti Connubii*, n. 6.

⁸ *Cuadragésimo Anno*, n. 4 (1931)

⁹ Citado en Maria Teresa PORCILE, *La mujer, espacio de salvación*, Claretianas, Madrid 1995, 43.

¹⁰ Id. 44.

¹¹ Id. 105.

¹² *Pacem in Terris*, n. 41

¹³ Aurelia MARTIN CASARES, *Antropología del Género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra/Universidad de Valencia, Valencia 2006.

¹⁴ En este caso el de los teólogos, mayoritariamente clérigos blancos, occidentales y de clase media y alta.

¹⁵ Ann LOADES (ed.), *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997, 120-121.

¹⁶ Ver Lucía RAMÓN CARBONELL, “Introducción a la historia de la teología feminista” en ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes y NAVARRO PUERTO, Mercedes (eds.), *Teología Feminista I*, Arcibel, Sevilla 2007, 103-109.

¹⁷ Un ejemplo es la Convención de Viena de 1993 que por primera vez reconoce la violación de los derechos de las mujeres como violación de lo derechos humanos.

¹⁸ Catherine MaCKINNON, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge, Mss. 1987, 32.

¹⁹ María SILVESTRE CABRERA, “Las mujeres, eje transversal de la exclusión”, *Xirimi de Pastoral* n° 30, IDTP / DDB, Bilbao 2006, 15.

²⁰ Ann LOADES (ed.), *Teología feminista...*, 15-16. Cf. Gerda LERNER, *The Creation of Patriarchy*, OUP, New Cork 1986, 236-237. La cursiva entre corchetes es mía. Pretende

subrayar que desde la perspectiva feminista no toda reflexión hecha por mujeres es feminista ni hay tan sólo feministas mujeres.

²¹ Alison JAGGAR, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman and Allanheld, Totowa, NJ 1983. Tomo la referencia de Will KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Ariel, Barcelona 1995, 259.

²² Carol S. ROB, “A Framework for Feminist Ethics”, en Lois K. DALY (Ed.), *Feminist theological Ethics. A Reader*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky) 1994, 18-32.

²³ Ann LOADES (ed), *Teología Feminista...*, 16.

²⁴ Id., 16.

²⁵ Nuria VARELA, *Feminismo para principiantes*, Ediciones B, Barcelona 2005, 171.

²⁶ Por sexismo entendemos generalmente la creencia de que una persona es superior a otra por razón de su sexo, una creencia que se expresa en una actitud negativa hacia una persona o personas en virtud de su sexo biológico. El androcentrismo consiste en la consideración del varón como medida de todas las cosas y específicamente como canon de lo humano, de la plena humanidad. Al patriarcado nos referimos a continuación, en el desarrollo del artículo.

²⁷ Nuria VARELA, *Feminismo para...*, 175.

²⁸ Cf. *Primer Informe sobre Salud y Género* (2005), elaborado por el “Observatorio de Salud de la Mujer” del Ministerio de Sanidad y consumo.

²⁹ Sandra HARDING, *Ciencia y feminismo*, Ediciones Morata, Madrid 1996, 25. Sobre cómo afecta la categoría de género al método teológico cf. Mercedes NAVARRO PUERTO, “Método”, en NAVARRO PUERTO, Mercedes - DE MIGUEL, Pilar (eds.), *Diez palabras clave en teología feminista*, EVD, Estella (Navarra) 2004, 453-510; NAVARRO PUERTO, Mercedes - DE MIGUEL, Pilar, *El hilo de Ariadna. Metodología teológica feminista en contexto*, en prensa.

³⁰ Ann LOADES (ed), *Teología Feminista*, 17.

³¹ Id.

³² Utte RANKE-HEINEMANN, *Eunucos por el reino de los cielos*, Trotta, Madrid 2005; Lisa SOWLE CAHILL, *Women and Sexuality*, New York 1992.

³³ Mercedes NAVARRO, “Pecado” en Mercedes NAVARRO (Dir.), *10 mujeres escriben Teología*, EVD, Estella (Navarra) 1993, 281-284.

³⁴ Id., 284-291.

³⁵ Id., 266-274.

³⁶ Susan FRANK PARSONS, “Redeeming ethics” en Susan FRANK PARSONS (ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 208.

³⁷ Id.

³⁸ Citado en O.L. ARNAL, “Theology and Commitment: Marie-Dominique Chenu”, *Cross Currents*, 28: 1 (1988), 69.

³⁹ Ivone GEBARA, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid 2002,

⁴⁰ Nuria VARELA, *Feminismo para...*, 171.

⁴¹ Id., 173-174. Para la cuestión de las brujas Nuria VARELA remite a Victoria SENDÓN LEÓN, *Mujeres en la era global. Contra un patriarcado neoliberal*, Icaria, Barcelona 2003, 32.

⁴² Beverly WILDUNG HARRISON, “La fuerza de la ira en la obra del amor: Ética cristia-

na para mujeres y otros extraños” en Ann LOADES, *Teología Feminista*, 272.

⁴³ Id., 274.

⁴⁴ Id., 269

⁴⁵ Id., 275.

⁴⁶ Id.

⁴⁷ Id, 275-276.

⁴⁸ Recojo la síntesis del pensamiento de Mary Daly en esta cuestión de Beverly WILDUNG HARRISON en “La fuerza de la ira en la obra del amor: Ética cristiana para mujeres y otros extraños” en Ann LOADES, *Teología Feminista*, 268-269.

⁴⁹ Id., 282-285.

⁵⁰ Id., 286.

⁵¹ Ver Pauline WEBB, “Gender as an Issue”, en *The Ecumenical Review*, 40:1 (1988) 4-15.

⁵² Ann Loades refiere un ejemplo muy ilustrativo aportado por Nelle Morton, la primera mujer en los Estados Unidos de Norteamérica en impartir un curso universitario (en Drew) sobre mujer, teología y lenguaje. En uno de sus libros describe una escultura reciente, en el exterior de una Iglesia, sobre la vocación según 1 Corintios 10,31: “Por tanto ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier cosa, hacedlo todo para gloria de Dios”. La escultura muestra a treinta sujetos realizando diecinueve tipos de trabajo. Sólo siete de las figuras son mujeres: una cuida a un bebé, otra, de rodillas, friega el suelo, otra sirve a un hombre sentado a la mesa, otra hace de asistente de un médico, otra echa de comer a las gallinas, otra teclea una máquina de escribir, y la última enseña a unos niños. Ann Loades concluye “todas estas figuras representan tareas necesarias, pero es absurdo asociarlas necesariamente sólo con las mujeres, e igualmente absurdo excluirlas de las otras veintitrés figuras que representan diecinueve tipos de trabajos. No se precisa mucha imaginación para adivinar los roles de los varones en la escultura. (...) lo representado en la escultura por Nelle Morton en deprimentemente familiar”. Ann LOADES, *Teología Feminista*, 20. Cf. Nelle MORTON, *The Journey is Home*, Beacon Press, Boston 1985, 21-22.

⁵³ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Pero ella dijo. *Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996, 123-124.

⁵⁴ Id., 179-180.

⁵⁵ Id., 180.

⁵⁶ Recogemos en este apartado las iluminadoras y exhaustivas aportaciones de Xavier Pikaza sobre el mensaje de Jesús y sus presupuestos en Xavier PIKAZA, *Hombre y mujer en las grandes religiones*, EVD, Estella, Navarra 1996, 275-281.

⁵⁷ Jn 4,1-45.

⁵⁸ Janet MORLEY, “La deseo con todo mi corazón” en Ann LOADES (Ed.), *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997, 221.

⁵⁹ Entre estas connotaciones negativas que se asocian a lo femenino Janet Morley destaca la debilidad, que cuestiona la imagen de Dios como Todopoderoso, la sexualidad (salvo la mística y aunque es frecuente en la Biblia rara vez nos dirigimos a Dios en la oración personal o pública como Amante), y todo lo que tiene que ver con el lado “oscuro de la naturaleza humana, con sus emociones caóticas y misteriosas (Dios siempre se presenta como un Dios de luz, orden y estabilidad). Íbid., 221.

⁶⁰ Sara MAITLAND, “Modos de relación” en LOADES, Ann (ed.), *Teología Feminista*, 213.

⁶¹ Íbid., 209. Ver Sallie MacFAGUE, Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y

nuclear, Sal Terrae, Santander 1994.

⁶² Para una excelente revisión crítica de la “concepción monárquica de Dios”, que alimenta el paradigma de la dominación, y de sus implicaciones éticas y una propuesta alternativa desde la teología feminista que establece claramente la conexión entre imágenes de Dios y ética y política cf. Sallie McFAGUE, “La ética de Dios como Madre, Amante y Amigo”, en LOADES, Ann (ed.), *Teología feminista*, 349-374.

⁶³ Cf. el credo bautismal de Gal 3,28.

⁶⁴ Ann LOADES (Ed.), *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997, 27.

⁶⁵ Valerie SAVING, “The human situation: A Feminine View”, *Journal of Religion*, 40 (1960), 100-112. Para una traducción al castellano cf. SAVING, V., “La situación humana: un punto de vista femenino”, en Mary Judith RESS, Ute SEIBERT-CUADRA, Lene SJØRUP (Eds.), *Del Cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago de Chile 1994, 41-59. Nosotros citamos la traducción castellana.

⁶⁶ *Ibid.*, 56.

⁶⁷ Valerie SAVING, “La situación humana: un punto de vista femenino”, o.c., 43-59.

⁶⁸ Valerie SAVING, o.c., 54.

⁶⁹ *Ibid.*, 54-55. Su descripción coincide con lo que más recientemente Anne Wilson Schaeff denomina síntomas de co-dependencia que consisten en baja autoestima, incapacidad para cuidar de sí mismas, física, emocional, espiritual o psicológicamente hablando. Muchas mujeres que padecen estos síntomas emplean gran parte de su tiempo tratando de solucionar lo que *los demás* necesitan, de modo que cuando actúan así, creen que si la cosa no sale bien es culpa suya, y su responsabilidad es arreglarlo. Están entrenadas para no crear barreras, sin saber lo que ellas piensan y sienten por dentro. Anne WILSON SCHAEFF, *Co-dependence: Misunderstood-Mistreated*, Harper & Row, New York 1986. Recojo la síntesis de su aportación de LOADES, Ann (ed.), *Teología Feminista*, 20.

⁷⁰ Judith PLASKOW, *Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, University Press of America, Washington 1980. Recojo la síntesis de su aportación de Ann LOADES (ed.), *Teología Feminista*, 119-120.

⁷¹ CASAGRANDE, Carla, “La mujer custodiada” en DUBY, George – PERROT, Michelle, *Historia de las mujeres*, vol 2, Taurus, Madrid 1992, 105-146.

⁷² *Id.*, 108.

⁷³ *Id.*, 112-115.

⁷⁴ *Id.*, 116.

⁷⁵ Mary DALY, *Beyond God the Father*, The Women Press, London 1986, 195-198. Reproducidas y traducidas en Ann LOADES (ed.), *Teología Feminista*, 261-264. Esta pionera teóloga -originariamente católica y actualmente post-cristiana- es sin duda muy polémica. Aunque muchas teólogas feministas –entre las que me incluyo- disienten en muchos aspectos de sus métodos y propuestas y critican el rigor de sus análisis, es una de las teólogas que más ha estimulado el pensamiento, la reflexión y el debate de las autoras que se han dedicado a la teología práctica.

⁷⁶ *Id.*, 263.

⁷⁷ *Id.*, 263-264.

⁷⁸ *Ibid.*, 261-264.

⁷⁹ Cf. Marciano VIDAL, “Pecado estructural” en *10 Palabras clave en moral del futuro*, EVD, Estella, Navarra 1999, 281-327.

⁸⁰ Para una presentación más amplia del concepto de “patriarcado” de sus acepciones y de

su desarrollo en la teoría política feminista cf. el excelente artículo de Alicia H. PULEO, “Patriarcado”, en Celia AMORÓS (dir.), *Diez palabras clave sobre Mujer*, EVD, Estella, Navarra 1995, 21-54.

⁸¹ Beverly Wildung HARRISON en “La fuerza de la ira en la obra del amor: Ética cristiana para mujeres y otros extraños” en Ann LOADES, o.c., 269.

⁸² *Íbid.*, 270.

⁸³ *Íbid.*, 271.

⁸⁴ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996, 151-164. Una teología feminista y crítica de la liberación no entiende el patriarcado sólo en términos del sistema binario de dominación en función del género. Entiende el patriarcado como una categoría heurística, clave de la teología feminista y de la interpretación bíblica, que se debe interpretar como “una compleja estructura política piramidal de dominación y subordinación estratificada por género, raza, clase, taxonomías religiosas y culturales y otras formaciones históricas de dominación”. *Íbid.*, 153.

⁸⁵ D.K. KING, “Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of Black Feminist Ideology” en R.M., NALSON. *et al.* (eds.), *Black Women in America: Social Science Perspectives*, University of Chicago Press, Chicago 1990, 270.

⁸⁶ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Pero ella dijo...*, 153.

⁸⁷ Ivone GEBARA, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid 2002, 18.

⁸⁸ *Id.*, 17-18.

⁸⁹ *Id.*, 18.

⁹⁰ *Id.*, 24.

⁹¹ Ivone GEBARA, *El rostro...*, 21.

⁹² *Íbid.*, 22.

⁹³ Para una re-interpretación de estos relatos más acorde con el sentido de los textos y que puede servir de base para una antropología teológica en perspectiva feminista cf. Mercedes NAVARRO PUERTO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de génesis 2-3*, Paulinas, Madrid 1993. También su artículo de “Antropología Teológica Feminista” que sirve de base para el curso de EFETA, en este mismo manual.

⁹⁴ En la serie televisiva de éxito *Mujeres desesperadas*, la actriz Eva Longoria -como no, Eva- encarna ejemplarmente este papel en su versión burguesa, capitalista y posmoderna: una mujer irresistible para los hombres y que utiliza su atractivo sexual para seducirlos y obtener siempre a través de ellos todos sus caros caprichos: el último modelo de Prada, etc. La seductora sometida a los hombres *voluntariamente* para acceder al paraíso de la sociedad de consumo. Manipuladora pero siempre *necesitada* de un hombre para obtener sus fines: dinero, estatus y placer sexual. En la presentación de cada capítulo de *Mujeres desesperadas* aparecen la serpiente, el árbol y la manzana como motivos principales. Ivone Gebara nos ofrece otro ejemplo de su contexto: “En las diferentes ciudades de América Latina, los lugares de prostitución o de encuentros amorosos se anuncian con el símbolo de la ‘manzana mordida’, lugares éstos en los que el poder seductor de las mujeres renueva (...) ‘el pecado original’.” *Íbid.*, o.c., 22.

⁹⁵ Mercedes NAVARRRO, “Mujer” en PIKAZA, Xavier – SILANES, M., *Diccionario teológico El Dios Cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamaca 1992, 949.

⁹⁶ Ivone GEBARA, *El rostro...*, 43. Cf. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Senil,

París 1990 [trad. española *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996].

⁹⁷ Id., 38ss.

⁹⁸ Id., 39-40.

⁹⁹ Id., 44.

¹⁰⁰ Id., 44.

¹⁰¹ Sobre esta exclusión cf. Lucía RAMÓN, “*Crezcamos hasta alcanzarle del todo...*” (Ef 4,15). Oportunidades y desafíos del Decenio Ecueménico de las mujeres” en ARANA, María José (dir.), *Mujeres, diálogo y religiones*, FEM/ DDB, Bilbao 1999.

¹⁰² *Ibid.*, 53

¹⁰³ Id.,53.

¹⁰⁴ Id.,54.

¹⁰⁵ Id.,56-57. Ivone Guevara critica la explicación de Octavio Paz de sus transgresiones como consecuencia de las “inversiones” psicológicas eventualmente presentes en su personalidad sin tener en cuenta la búsqueda de libertad de la autora, que podría llevarnos a juzgarla en función de unos criterios de “normalidad” establecidos por una ciencia masculina y por una cultura que reconoce la superioridad de lo masculino. Cf. Octavio PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcelona 1998.

¹⁰⁶ Ivone Gebara, o.c., 61-65.

¹⁰⁷ Chung HYUNG KYUNG, *Struggle To Be the Sun Again: Introducing Asian Womens Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1991, 127.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 44.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 46-47. Para un desarrollo amplio y estimulante de esta *espiritualidad de la resistencia* puede verse: Pilar de MIGUEL (Ed.), *Espiritualidad y fortaleza femenina*, DDB, Bilbao 2006.

¹¹⁰ En esta línea pueden releerse las historias de las mujeres bíblicas para alimentar la espiritualidad de las mujeres contemporáneas. Cf. Pilar de MIGUEL (Ed.), *Espiritualidad y fortaleza femenina*, o.c.; Dolores ALEIXANDRE, “Mujeres que traspasaron los límites: Las matriarcas”, en María José ARANA (dir.), *Mujeres, diálogo y religiones*, FEM/ DDB, Bilbao 1999; Carmen BERNABÉ – Mercedes Navarro, *Distintas y distinguidas*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995; Lucía RAMÓN, “Las profetas bíblicas: Mujeres proféticas en estado de buena esperanza” en *Teología Espiritual*, XLVI- 136-137, Enero-Agosto (2002), 143-166.

¹¹¹ Nuria VARELA, *Feminismo para principiantes*, Ediciones B, Barcelona 2005, 23-66.

¹¹² Susan FRANK PARSONS, “Redeeming ethics”..., 208.

¹¹³ René DESCARTES, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Correspondencia*, Biblioteca Universal del Círculo de Lectores, Círculo de Lectores, Barcelona 1995.

¹¹⁴ Susan FRANK PARSONS, “Redeeming ethics”..., 208.

¹¹⁵ Poulain DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral ou l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, en Corpus des Ouvres de Philosophie en Langue Française, Fayard, Paris 1984.

¹¹⁶ Poulain DE LA BARRE, “Sobre la igualdad de los sexos”, en *Figuras del otro en la Ilustración francesa. Diderot y otros autores*, Alicia H. PULEO (estudio, traducción y notas), Escuela libre editorial, Madrid 1996, 142.

¹¹⁷ Celia AMORÓS, *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*, Cátedra/ Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer, Madrid 1997, 110. Para una presentación del pensamiento de Poulain de la Barre en diálogo crítico con la moderni-

dad ver id., 109-163.

¹¹⁸ Ya me he referido a ello en Lucía RAMÓN CARBONELL, “Introducción general a la historia de las teologías feministas” en Mercedes ARRIAGA – Mercedes NAVARRO (eds.), *Teología Feminista I*, Arcibel, Sevilla 2007, 128-132, pero recomendando ir a las fuentes: Mary WOLLSTONECRAFT, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer, Madrid 2000; Olimpia de GOUGES, *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana (1791) y Declaración de sentimientos de Seneca Falls, Nueva York, 19 y 20 de Julio de 1848*, en Nuria VARELA, *Feminismo para...*, 353-361; Elisabeth CADY STANTON (ed.), *La Biblia de la mujer*, Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer, Madrid 1997. Es muy recomendable la lectura del excelente Prologo de Alicia Miyares, págs., 7-28. Es muy útil para contextualizar tanto la *Declaración de Seneca Falls* como *La Biblia de la Mujer* el artículo de Susana GARCÍA-CERECEDA, “El movimiento sufragista norteamericano de principios de siglo (el viejo feminismo, orígenes, organización, ideología” en Laura NUÑO GÓMEZ (coord.), *Mujeres: de lo privado a lo público*, Tecnos, Madrid 1999, 25-69.

¹¹⁹ Quiero incidir en el carácter no violento de las luchas de las mujeres, que Nuria Varela califica acertadamente como “una revolución sin muertos”: “Nadie, en ninguna parte del mundo, a lo largo de la historia, ha asesinado en nombre del feminismo. En cambio, el machismo mata y millones de mujeres que hoy deberían estar vivas has sido asesinadas. Si existe una guerra, es obvio que no es una guerra de sexos, será una guerra no declarada contra las mujeres”. (Nuria VARELA, *Feminismo para...*, 338-339. Pese a los prejuicios el feminismo siempre ha pretendido un mundo mejor para todos. Desde sus mismos orígenes en el siglo XVII. fue precisamente quien dio por enterrada la “guerra de sexos”. Hasta entonces el debate sobre las relaciones entre los sexos se caracterizaba por estar polarizado en dos posiciones antagónicas: entre los que defendían la inferioridad de las mujeres y las consideraban fuente de todos los males, y los/las que defendían su excelencia o incluso su superioridad moral frente a los varones. El feminismo termina con ese discurso de la comparación e inaugura el discurso de la igualdad. (ver Geneviève FRAISSE, *Musa de la Razón*, Cátedra, Madrid 1991).

¹²⁰ Susan FRANK PARSONS, “Redeeming ethics”..., 208-209.

¹²¹ A partir de aquí recojo, profundizando en ellas e introduciendo nuevos aspectos, algunas aportaciones de los artículos: Lucía RAMÓN CARBONELL, “Proceso” en Pilar DE MIGUEL – Mercedes NAVARRO PUERTO (eds.), *10 Palabras clave en teología feminista*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 57-122, y “Promoviendo nuevas perspectivas éticas...”, 869-888.

¹²² Susan FRANK PARSONS, “Redeeming ethics”..., 208-209.

¹²³ Para los rasgos característicos del modo esencialista de entender el sujeto y el conocimiento ver: Ivone GEBARA, “Conocimiento y ética” en *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid 2000, 43-89.

¹²⁴ Ver “Isegoría” n. 6 (1992).

¹²⁵ Seyla BENHABIB, “Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral” en “Isegoría” (Madrid), nº 6, (noviembre 1992),37-38.

¹²⁶ Ver Sandra HARDING, *Ciencia y feminismo*, Ediciones Morata, Madrid 1996. He tratado el tema más extensamente en Lucía RAMON CARBONELL, “Género y teología” en AA.VV., *Una teología en diálogo*, PPC/Fundación SM, Madrid 2007, 5-32.

¹²⁷ Rosa COBO, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Cátedra,

Madrid 1995.

¹²⁸ Lucía RAMÓN CARBONELL, “Promoviendo nuevas perspectivas éticas y humanas” en A.A.V.V., *La mujer que viene*, monográfico de la revista *Sal Terrae*, 1040 (Diciembre 2000) 879ss.

¹²⁹ Id.

¹³⁰ Sobre la necesidad de que esto sea así como condición del desarrollo de los pueblos Cf. Martha C. NUSSBAUM, *Women and development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. Especialmente las pp. 241-297. [Traducción española: *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona 2002].

¹³¹ Aunque, claro está, este criterio suele aplicarse en beneficio de los varones, que tienen derecho a exigir el cumplimiento del “débito” conyugal.

¹³² Ver Cristina MOLINA PETIT, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos 1994.

¹³³ Will KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Ariel, Barcelona 1990, 277.

¹³⁴ Adela CORTINA, “La extinción de la mujer cuidadora”, artículo de opinión publicado en *El País* el 23/11/1999.

¹³⁵ La expresión es de A. Baier. Cf. BAIER, A. “The Need for More than Justice”, “Canadian Journal of Philosophy”, vol. Suplementario 13 (1987) 49-50.

¹³⁶ La expresión es de Carlos Díaz. Cf. Carlos DÍAZ, “Persona”, en Adela CORTINA, *Diez Palabras clave en Ética*, EVD, Estella, Navarra 1994, 304.

¹³⁷ Para el filósofo personalista Emmanuelle Mounier “los tres ejercicios esenciales en la formación de la persona son: meditación en busca de su vocación; el compromiso, reconocimiento de su encarnación; el despojamiento, iniciación a la donación de sí y a la vida en otro...”. Citado en Agustín DOMINGO MORATALLA, *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, Ediciones pedagógicas, Madrid 1985, 174.

¹³⁸ Celia AMORÓS, “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación”, en “Arbor” (diciembre 1987).

¹³⁹ Amelia VALCÁRCEL, *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Anthropos, Barcelona 1991, 114.

¹⁴⁰ Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1982. Ver también: “Remapping the Moral Domain”, en T. Heller - M. Sosna - D. Wellbury (eds.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*, Stanford University Press, Stanford, Calif. 1986.

¹⁴¹ J. KELLY GADOL, “The Social Relations of the Sexes. Methodological Implications of Women’s History”, en *Women, History and Theory*, The University of Chicago Press, Chicago 1984, 2-3. Citado en Seyla BENHABIB, “Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral” en *Isegoría* 6, (noviembre 1992) 38.

¹⁴² Seyla BENHABIB, “Una revisión...”, 38.

¹⁴³ Adela CORTINA, “El poder comunicativo. Una propuesta intersexual frente a la violencia”, en Vicente FISAS (ed.), *El sexo de la violencia*, Icaria, Barcelona 1990, 38-39.

¹⁴⁴ Carol GILLIGAN, *La moral y la teoría*, FCE, México 1985.

¹⁴⁵ Adela CORTINA, *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid 2001, 39.

¹⁴⁶ Carol GILLIGAN, “Moral Orientation and Moral Development” en E.F. KITTAY y D.T.

MEYERS (eds.), *Women and Moral Theory*, Rowmand and Littlefield, Nueva Jersey 1987, 20. Citado en Seyla BENHABIB, “Una revisión...”, 50.

¹⁴⁷ Adela CORTINA, “El poder comunicativo...”, 40.

¹⁴⁸ Id.

¹⁴⁹ Id., 27-41.

¹⁵⁰ Id., 40-41.

¹⁵¹ Seyla BENHABIB, “Una revisión...”, o.c., 46. Para Benhabib, a pesar de su claridad, esta escisión tajante entre lo personal y las cuestiones relativas al cuidado y lo político y la cuestiones sobre la justicia choca radicalmente con nuestras intuiciones morales y está muy alejada de la realidad moral cotidiana. Kohlberg afirma que los ámbitos del parentesco, el amor, la amistad y el sexo, que suscitan consideraciones referidas al cuidado, pertenecen a la esfera de la toma de decisiones personales, tal como sucede con los problemas del matrimonio y el divorcio. “Pero – afirma Benhabib- es obvio que estas cuestiones son tan personales como morales. Incluso en las sociedades modernas y altamente racionalizadas, en las que la mayoría de nosotras somos asalariadas y ciudadanas políticas, los temas morales que más nos preocupan y que más nos conmueven nacen no de los problemas de justicia, ya sean económicos o políticos, sino de aquellos otros que surgen de la calidad de nuestras relaciones con los demás en los ámbitos del parentesco, de amor, de la amistad y del sexo.” Id., 44.

¹⁵² Seyla BENHABIB, “Una revisión...”, 49-50.

¹⁵³ Seyla BENHABIB, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista” en Seyla BENHABIB – Drucilla CORNELL (eds.), *Teoría feminista feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia 1990, 119-149. Aquí 126-127.

¹⁵⁴ Seyla BENHABIB, “El otro generalizado y el otro concreto...”, o.c., 127.

¹⁵⁵ Adela CORTINA, *Alianza y Contrato*, 36-37.

¹⁵⁶ Rosemary RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology*, SCM Press, London 1983, 104.

¹⁵⁷ Beverly WILDUNG HARRISON, “La fuerza de la ira en la obra del amor: Ética cristiana para mujeres y otros extraños” en Ann LOADES, *Teología Feminista*, 275ss.

¹⁵⁸ Id., 276. Aunque es ahora cuando la historiografía feminista está recuperando las contribuciones de las mujeres en la historia de la humanidad. En el terreno de la creatividad religiosa y espiritual ver, por ejemplo Isabel GÓMEZ ACEBO (ed.), *Mujeres que se atrevieron*, DDB, Bilbao 1998.

¹⁵⁹ Beverly WILDUND HARRISON, “El poder...”, 278-279.

¹⁶⁰ Id., 280.

¹⁶¹ Id.

¹⁶² Id., 281.

¹⁶³ Id., 282.

¹⁶⁴ Id., 283. Es muy interesante su observación en relación a la Mayoría Moral en los Estados Unidos, una corriente cristiana ultraconservadora muy activa en la sociedad y en la política norteamericana: “Es triste pensar que las personas religiosas, cuando temen perder los valores morales, se vuelven más represivas en temas de moral y sensualidad. Como resultado, pierden su sensibilidad moral e incurrir en aquello que más temen, en el moralismo que desprecia las relaciones morales. (...) Respetar el sentimiento es no es, como algunos sugieren, volverse subjetivista. Todo lo contrario, el subjetivismo no resulta de hacer demasiado hincapié en el cuerpo y/o sentimiento. El subjetivismo y el moralismo provienen de evadirse

de los sentimientos. De no integrar bien los sentimientos a nivel corporal”.

¹⁶⁵ Sallie McFAGUE, “La Ética de Dios como Madre, Amante y Amigo”, en Ann LOADES (Ed.), *Teología Feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, 349-374; “Poder ecológico y poder jerárquico” en Anne PRIMAVESI, *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, Feminismo, Cristianismo*, Herder, Barcelona 1995, 269-301; María José ARANA, “Símbolos, corporalidad y ecología. “Tota mulier in utero”, en Mercedes NAVARRO (dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, EVD, Estella, Navarra 1996; Trinidad LEÓN MARTÍN, “Hablar de Dios con palabras de mujer” en Carmen Bernabé –Pilar DE MIGUEL – Trinidad LEÓN – Lucía RAMÓN,

**INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL
FEMINISTA**

*María José Arana, rscj Vitoria,
Facultad de Teología*

EFETA

1. Introducción

1. 1 La espiritualidad está en alza...

No fue casualidad que el Foro Teológico de Nairobi de este año 2007 se titulara *espiritualidad para otro mundo posible*, ni que actualmente otros muchos foros de reflexión y convivencia se sitúen en esta dirección. En el 2005, el periódico Wall Street Journal afirmaba que la *espiritualidad está en alza...* y hablaba del *inesperado interés por Dios*.

Si, hay algo que se está moviendo. Nacen nuevos grupos y movimientos espirituales; si, contra todo lo que parece a primera vista, hay una auténtica preocupación por estos asuntos que parecían dejados de lado. Seamos conscientes de ello o no, el mundo hoy no sólo está necesitado de espiritualidad, sino que abiertamente reclama espiritualidad. A veces hay una demanda escondida, implícita, incluso podemos decir que, desconcertantes, otras, el reclamo es más claro y explícito. Vivimos una gran paradoja: un mundo materializado, secularizado, y a la vez, expresando un anhelo de espiritualidad que cada día se hace más patente.

Las estadísticas ponen de manifiesto el descenso generalizado del cumplimiento dominical, de la pertenencia eclesial e institucional etc... y por el contrario mucha más gente de la que pensamos dedica tiempo a la oración, meditación, reflexión, al silencio, a la contemplación, etc... y a la espiritualidad en general, no sólo a la espiritualidad religiosa, sino también a una espiritualidad “laica”, incluso a lo que podríamos llamar una “religiosidad light”, que adquiere una clara centralidad y convoca con un interés insospechado.

Pongamos algunos datos estadísticos que ayuden a concretar y a visualizar lo que venimos afirmando:

Asistencia al culto dominical					
	Europa	Belgica	Espana	Polonia	Suecia
Por lo menos una vez					
Por semana	23	33	33	66	4
Una vez al mes	11	8	8	18	6

Menos de 1al año	10	8	25	4	17
Nunca o practicam. N	32	32	22	3	49
Dedica algunos instantes a la oración, meditación etc.					
	Europa	Belgica	España	Polonia	Suecia
Sí	595	53	60	85,5	36,6
No	36,3	43	36	9	66
Con frecuencia	23	16	27	53	9
Alguna veces	24	22	28	26	15
Solo en la afflictión	21	18	20	15	24

Es decir, con estas cifras podemos darnos cuenta de que hay una clara descompensación entre la práctica religiosa institucionalizada y las expresiones más libres. En realidad vemos que desciende la práctica cultural, sacramental y ascienden las que tienen más que ver con la intimidad, con la espiritualidad propiamente dicha.

Por eso algunas estadísticas y estudios sociológicos pueden concluir afirmando estas casi paradojas:

- En una sociedad secularizada, sin embargo, *está aumentando significativamente el número de personas que piensa en el sentido y el significado de la vida.*
- *Por un lado crece la valoración de la religión (yo diría más de la espiritualidad) y por otro, decrece el catolicismo practicante.*
- *Los jóvenes vascos que se consideran orantes supera sorprendentemente a los que se dicen religiosos¹.*
- Incluso podemos advertir que se llenan más las casas de espiritualidad, hospederías monásticas, cursos de meditación y prácticas esotéricas... y, a la vez, se van vaciando las iglesias.
- A la vez advertimos que, en particular las mujeres, que aunque efectivamente, no son pocas entre los/las que abandonan poco a poco las Iglesias, sin embargo también existen ámbitos significativos de mujeres, preocupadas por la espiritualidad y convencidas de que “el género” también tiene una importancia capital en el tema, comienzan a recoger, repensar y reformular su propia experiencia espiritual y ofrecen nuevas posibilidades para la humanidad entera.

1. 2 Líneas generales de esta exposición.

A lo largo de este trabajo, voy a intentar recoger expresiones sociológicas y experiencias de la situación actual de una cierta espiritualidad que está surgiendo, así como su relación con la espiritualidad de las mujeres. Lo haré no tanto de forma académica cuanto vital. Sin embargo iré tocando los puntos que pueden y deben constituir el estudio de una espiritualidad desde las mujeres, vivida y expresada por ellas. Los puntos que después se irán trabajando en las Unidades Didácticas.

Comenzaré con una visión sociológica general de la situación actual así como brotes concretos sociales y expresiones de algunos pensadores/as, actuales, no necesariamente mujeres, a distintas formas de definir y comprender la espiritualidad en general y el momento actual en particular. Poco a poco nos adentraremos en la comprensión y sensibilización desde un ángulo más feminista así como el paradigma que exige el cambio; trazaremos un rápido recorrido por la historia intentando recoger experiencias, rasgos, formas de espiritualidad que las mujeres ofrecen y queremos recuperar. No cabe duda de que teología y espiritualidad, ciencia y afectividad fueron desligadas causando desastrosas consecuencias en ambos campos; nos asomaremos al tema y a la mutua necesidad: teología feminista y espiritualidad desde ellas.

Las mujeres son muy conscientes de la amplitud de la espiritualidad y su experiencia es muy extensa, abarcando la vida entera. Comienzan a recoger, repensar y reformular su propia experiencia espiritual desde diversos ángulos, y tratan de hacerlo con un nuevo lenguaje, desde un paradigma distinto, en el que es fundamental la primacía de la experiencia, la visión holística de la realidad integral del ser humano; lo hacen evitando dicotomías mentales, incluyendo la categoría analítica de género y por tanto aportando la consiguiente antropología... una comprensión de las relaciones “no jerarquizadas”, una teológica, eclesiología contextualizada y una metodología que parte de la experiencia e incide en la vida entera, un ámbito o epistemológico diverso, así como una hermenéutica bíblica desde la misma perspectiva, etc. Todo ello va a ser decisivo a la hora de adentrarnos en el tema que nos ocupa. Y estará presentes, a veces explícita, otras veces, implícitamente en estas exposiciones.

A lo largo de esta asignatura vamos a detenernos en espiritualidades concretas como por ejemplo la de la “resistencia”, acentuando su factor de lucha, sus exigencias, repercusiones políticas, sociales y también de “empoderamiento”. La mística y la espiritualidad pueden, y de hecho son

espacio de encuentro interreligioso. Vamos pues a adentrarnos en esta importante materia para el ser humano pero que necesita sin duda una aportación distinta, con un sello integrador y una dinámica activa. Por ello mi exposición va a evitar una visión y un lenguaje “puramente académicos” para ayudar no sólo a la mente, sino a todo el ser a adentrarse en un “tema” que sobrepasa las categorías de “tema” para llegar a ser “transversal” en la exposición teórica de la fe y en su vivencia cotidiana.

Diversas lecturas y actividades ayudarán al alumno/a a ir adentrándose en diferentes aspectos que, algunas veces, aquí aparecen más insinuados que totalmente tematizados; de esta forma ayudamos a una metodología activa e implicativa que busca no sólo aportar los datos sino ayudar en la investigación y profundización. Tampoco subrayaré críticamente muchos aspectos que damos por supuesto que ya han sido señalados y trabajados en otras asignaturas y que en esta será cuestión de aplicarlos; de esta forma daremos más espacio a los aspectos constructivos y a las líneas y posibilidades que ayuden a ir trazando líneas que actualicen y vigoricen la espiritualidad en línea feminista, “desde” las mujeres.

Pero quiero comenzar por describir y dejar que otros/as describan con convicciones y afirmaciones, la situación emergente de la espiritualidad en general y algunos de sus rasgos.

2. “Rumor de ángeles”. Algo nuevo está naciendo

Ciertamente en este sentido, algo inesperado está ocurriendo y algo nuevo, naciendo. Parece resurgir *el hombre espiritual* con unas nuevas connotaciones, se detecta mejor una especie de sentimiento *cósmico religioso* (Albert Einstein). El sociólogo Peter Berger descubre en la sociedad algo así como *un rumor de ángeles* incipiente, sugerente... Quizás en España lo notamos menos que en otros países europeos y norteamericanos, pero también se está dando. Surge una intuición, una necesidad espiritual más global, integrada e integradora, menos sacralizada, que indica un cambio de sensibilidad y está apuntando también a un nuevo paradigma. Leonardo Boff lo describe con gran belleza: *Vuelve a surgir una actitud de encantamiento, apunta una nueva sacralidad y rebrota un sentimiento de intimidad y de gratitud*².

Encontramos nuevas formas de manifestar la espiritualidad y sentirla; curiosamente la mística, la meditación, la sensibilidad espiritual, comienzan a asomar en formas muy plurales. Muchas veces aparecen en un lenguaje

muy secular y laico, con expresiones y símbolos que no son exactamente los que estábamos acostumbrados a utilizar en materias religiosas. Lo encontramos también en la literatura, las canciones, el cine, la ciencia, en distintas expresiones de la vida. Su lenguaje no siempre es religioso. Son nuevos modos de ser, de sentir, de pensar, de imaginar, de rezar. Incluso a veces las cosas no son tan sencillas y aparecen mezclas que pueden parecerse aún extrañas.

Emerge una nueva visión del mundo sentida y expresada de diferentes formas y podemos encontrar muchos ejemplos y modalidades de aprecio hacia la espiritualidad.

Hace ya un tiempo, cuando el príncipe Haakon de Noruega pronunció su breve discurso en el banquete nupcial el día de su boda, lo hizo alabando cualidades, valores humanos y actitudes éticas de su esposa, ante las televisiones del mundo, y me llamó mucho la atención que destacó como primordial y se detuvo especialmente en la *espiritualidad* de la contrayente como lo más digno de subrayar. Y lo destaco porque, sin duda, esta pareja representa un tipo de juventud actual generalizado y poco amoldado al estilo “moral-religioso” del pasado.

En esta línea, el cantautor cubano, Pablo Milanés, afirmó en cierta ocasión *No son tiempos de poesía, pero precisamente en estos días, traer aliento de espiritualidad es bueno. La gente te lo agradece. Lo que pasa es que no hay muchos que se atrevan a hacerlo* y concluía, *entre el consumismo, la globalización y el terrorismo están acabando el mundo...* La constatación es importante, y el antagonismo entre lo negativo de este mundo y la espiritualidad, también.

Y como la economía y el negocio están atentos a cualquier movimiento que pueda implementar las ganancias, no dejan de lado la comercialización de este fenómeno inesperado. En esta línea, el Wallstreet Journal afirmaba que la espiritualidad representa un negocio, por lo menos, de mil millones de dólares (este dato lo señalaba el año 2000, y hoy parece que ha crecido)³.

Thierry Pauchant constataba en el periódico anteriormente citado, Wallstreet Journal, que: *Durante muchos años ha sido un tabú hablar sobre espiritualidad a los trabajadores.* Sabemos que esto es cierto pero Pauchant, que es profesor en gestión ética en la escuela de negocios HEC de Montreal, añadía: *Pero la gente sufre por no ser capaz de afrontar esa parte de sí mismos y por no poder llevar una vida más integrada...* Esta doble constatación es muy digna de tenerse en cuenta: ha sido tabú, algunas gentes acarrear un sufrimiento interno, cuando no lo pueden expresar, por eso podemos celebrar cuando observamos un cambio.

Y es que actualmente comienzan a recuperarse palabras como “espiritualidad”, “mística”, “meditación”, que estaban un tanto marginadas, cuando no desprestigiadas incluso en algunos ámbitos religiosos. Sí, hoy comienzan a “recuperarse” conceptos y prácticas de forma insospechada. Por ejemplo no es extraño encontrar títulos como “Mística y Política”⁴, “Humanismo ecuménico”, “El Hombre Espiritual”, “La espiritualidad terapéutica”, etc., cuestiones que nos hablan más de “Virtudes Públicas”, profundamente unidas a otras como la solidaridad, la responsabilidad, el humanismo, a valores y actitudes, que a experiencias propiamente, o solamente, religiosas.

Hoy podemos oír hablar del “misticismo de la naturaleza”, de la “mística del trabajo”, de la “eco-espiritualidad”, “espiritualidad negra”, “espiritualidad del cuerpo”, (que a primera vista, y según los planteamientos dualistas, incluso parecen antitéticos), “espiritualidad de la sanación”, “espiritualidad feminista”, espiritualidad de la resistencia, ecuménica etc.; podemos escuchar que *la lógica envuelve lo místico*, podemos darnos cuenta de que *la justicia y la mística* están íntimamente trabadas en la experiencia y en el pensamiento más hondo, podemos buscar su conexión político-social o/y también encontrar la “espiritualidad cotidiana” entre la gente corriente, en los momentos normales, en los lugares diarios de la existencia. Porque ya no entendemos la espiritualidad localizada sólo en lo “explícitamente religioso” sino que comenzamos a descubrir que abarca la vida entera y todo puede (y debe) ser “tocado” por ella. Toda la realidad puede descubrir la trascendencia.

Se está operando también un profundo cambio en la ciencia y el conocimiento humano y esto afecta a nuestra forma de sentir y de situarnos en el mundo. Somos mucho más conscientes de la interdependencia y vamos aprendiendo que todo repercute en todo. Con todo ello, emerge una nueva sensibilidad y una nueva forma de percibir la realidad y con ella una percepción ampliada y pluriforme que todo lo exige, pero también que todo lo enriquece.

No nos sorprende ya poder encontrar en filósofos no religiosos, como Wittgenstein, elementos básicos para construir *una mística material, una mística natural, normal, nada extraordinaria*⁵. A la vez vemos cómo cada vez con más frecuencia se reeditan “Visiones”, “Revelaciones” (muy especialmente de mujeres), Tratados Místicos, escritos y experiencias espirituales, trans-personales, religiosas, de clásicos o de contemporáneos; de autores cristianos o de seguidores de otras religiones, también agnósticos. Aumentan las bibliotecas y las librerías especializadas en esta clase de

textos, de músicas espirituales y de autores interreligiosos. Se abren nuevas “páginas web” con esta temática. Cualquier exposición prestigiosa de arte pone de manifiesto los valores espirituales e incluso místicos aunque sus autores prescindan de toda nominación religiosa. Asoma una nueva sensibilidad espiritual y ecuménica. La meditación, las técnicas de concentración y contemplación se van generalizando de tal forma que encontramos anuncios de cursos y prácticas por cualquier parte en las ciudades europeas. Y como hemos señalado anteriormente, la presencia de las mujeres en estos ámbitos está ayudando positivamente a formular y tematizar la espiritualidad emergente.

Ciertamente, y como decíamos antes, según las estadísticas, los que se interesan por la espiritualidad y la interioridad, tanto religiosos como no religiosos en el sentido tradicional del término, superan ya con mucho a los “practicantes” y fieles, por ejemplo, al precepto dominical.

Ahora podemos hablar también de algo así como de “religiosidad difusa”, “religiosidad vacía”, incluso una especie de “religiosidad profana”... Todo ello sin excluir los peligros de evasión, restauracionismos, incluso puede darse un cierto “consumismo espiritual”, etc, que pueden acarrear, dejando de lado las dimensiones liberadoras y transformadoras. Pero también sabemos que existen espiritualidades liberadoras que olvidan fácilmente las dimensiones afectivas y los procesos más interiores. Sin embargo la complementariedad también aquí es importante si sabemos discernirla y articularla.

Nada hay nada absolutamente puro, y aquí, en esto de religiosidad y espiritualidad, los peligros se multiplican, pero no podemos fijarnos y criticar únicamente los peligros y las posibles desviaciones, hemos de contemplar el panorama completo y mirar de frente retos y posibilidades.

Porque surgen también nuevas formas de solidaridad, grupos y organizaciones con una nueva conciencia, preocupados por la ecología y el medio ambiente, deseosos de sanar física y espiritualmente el Planeta, de mejorar el sistema de reparto de los bienes mundiales, de ayudar y colaborar en la frágil paz del mundo. Y estos grupos, muchas veces no explícitamente religiosos, cultivan y potencian una espiritualidad bien profunda, holística y elevada; se interesan profundamente por lo humano y tratan de mejorar la humanidad, cuidar la vida y humanizar el mundo, ésa es su fuente, hermanando así “justicia y mística”, la “lucha y la contemplación”. Estamos ante nuevas formas de concepción de la vida y el mundo; estamos ante un cambio de conciencia y paradigma.

Los sociólogos hablan de una búsqueda casi instintiva de sentido, *el*

deseo de sentido, por doquier; constatan esas nuevas formas de religiosidad de corte heterogéneo, alejadas de las formas tradicionales institucionalizadas. Tratando de entrar a fondo y entender las señales, podríamos decir que son huellas vivas de que *la existencia humana está sembrada de síntomas de trascendencia y que la apertura a ésta - en el fondo- es un elemento constitutivo del ser humano*⁶. Emerge desde distintos ángulos la necesidad de intimidad, de concentración, de trascendencia, de amor solidario, de espiritualidad, adopta formas muy diferentes, signos y expresiones muchas veces muy seculares, a veces también, confusas; con sus luces y sus sombras...

Como dice Shafique Keshavjee: *Hoy en día son numerosas las personas, hombres y mujeres que buscan una "espiritualidad" sin religión, sin tradición, sin comunidad*⁷. Es muy difícil detectar exactamente "el dónde" está ocurriendo todo esto. Porque como comentábamos al comienzo todo ello se está dando a la vez que crece la crisis institucional y eclesial, porque la espiritualidad puede darse dentro o fuera de un contexto religioso y desde luego, de un contexto institucional.

Willigis Jäger capta este doble movimiento y concreta: *Parece que la partida espiritual se está jugando tanto dentro como fuera de la Iglesia, pero desde luego, al margen de la Institución*⁸. Y esto es algo de lo que las Iglesias deberían ser muy conscientes. Hoy por hoy, las Iglesias no acaban de responder satisfactoriamente a esta demanda y déficit de la Humanidad.

Creo que tendríamos que dar la razón a William Johnston cuando afirma que *un rasgo significativo de la cultura moderna es la preocupación por el mundo interior* (o lo que el teólogo Bernard Lonergan llamaba el *desplazamiento hacia la interioridad*) *y con ella un vivo interés por la meditación y el misticismo*⁹. Pienso que este interés es todavía muy insuficiente, pero por ahí va el asunto...

El científico americano Gary Zukav, Premio Nobel de física por sus investigaciones en el campo subatómico miraba hacia el futuro de esta forma: *No se sorprendan ustedes si en los programas universitarios de física del siglo XXI figuran clases de meditación*¹⁰. Un cambio sustantivo muy poco predecible hasta hace no demasiado tiempo, pero que nos está indicando una interesante dirección digna de tenerse muy en cuenta.

Creyentes y no creyentes se van uniendo de manera sorprendente, a veces quizás también desconcertante. De la misma forma detectamos que la mística y la espiritualidad pueden ser, y de hecho lo son, punto de encuentro entre las distintas religiones y manifestaciones religiosas; se trata de una misma experiencia. Hay una seria y explícita necesidad de

entrar en una dimensión más profunda de la existencia.

No hace mucho, el periódico El PAIS publicaba un buen artículo de Andrés Ortega con el título *En lo que falla la izquierda*, y entre los 10 puntos en que se fijaba, había uno referido a la espiritualidad y ponía textualmente: *Lo decía Werner Perder en el periódico alemán Die Zeit. La izquierda en Europa tiene que recuperar un cierto discurso espiritual. Se lo está dejando arrebatar por la derecha...* Y es que cuando falta la espiritualidad comenzamos a echarla de menos en todos los ámbitos de la existencia y a darnos cuenta de su importancia....

Podemos encontrar muchos ejemplos en esta dirección. Ahora nos fijamos en algo muy fundamental, porque este resurgir no es un añadido, algo superfluo de lo que el ser humano pueda o no prescindir como de una moda pasajera... Brota desde lo más profundo de la existencia. Y a la vez es fundamental en el crecimiento del mundo y en la mejora de la Humanidad. Los seres humanos compartimos una sed última, un deseo esencial. Por eso necesitamos caminos que nos conduzcan hasta el centro de nosotros mismos, hacia la profundidad de la realidad y así, tomar contacto con ese espacio sagrado que nos aúna... En definitiva, necesitamos lo que podríamos llamar con Emmanuel Levinas, ese *fermento de santidad que secretamente sostiene al mundo...* y descubrir que, efectivamente, *lo sostiene*, a lo largo del espacio y del tiempo.

Hoy esto es particularmente urgente. Estoy de acuerdo con Ernesto Sábato cuando afirma en la misma línea que *hay algo que no falla y es la convicción de que, únicamente los valores del espíritu nos pueden salvar de este terremoto que amenaza a la condición humana*¹¹. Aún más, este mundo nuestro tan herido, tan amenazado e incluso agonizante, necesita recobrar la interioridad, necesita un alma, un significado, un sentido profundo que le conceda posibilidades de supervivencia. Si, espiritualidad y supervivencia están profundamente unidas; el bienestar espiritual y el bienestar de la Humanidad están íntimamente trabados. Ya en los años 50, el entonces Secretario General de la ONU, Dag Hammarskjöld, aseguraba: *No veo esperanza de una paz mundial duradera. Lo hemos intentado todo y tristemente hemos fracasado. Si el mundo no experimenta un **renacimiento espiritual**, la civilización estará condenada a la extinción*¹². Este renacimiento espiritual es inaplazable para sobrevivir incluso físicamente; así de urgente, así de fuerte.

¿No es ésta una seria responsabilidad que apunta directamente a lo más nuclear de la esencia religiosa y espiritual? Quizás las mujeres se han hecho conscientes de ello de forma peculiar.

Sabemos que la Humanidad y especialmente las religiones gozamos de una gran riqueza espiritual almacenada siglo tras siglo y una nueva conciencia y consciencia en la que hoy somos más capaces de entrar. Por eso necesitamos adentrarnos en los tesoros de nuestras raíces y tradiciones, pero no para repetirlo con un lenguaje incomprensible hoy, sino para releerlo, redecirlo con un lenguaje nuevo. Para ello, sin duda, nos urge examinar y adherirnos al nuevo paradigma emergente, y necesariamente también entrar en las raíces de nuestros problemas intra- y extra-eclesiales.

3. Pero, ¿qué es la espiritualidad?

Durante mucho tiempo se ha pensado la espiritualidad ligada casi exclusivamente a lo religioso. Todavía hoy, algunos autores y diccionarios, ya son los menos, subrayan en exceso este significado y muchas veces oponiendo materia-espíritu, cuerpo-alma espiritual, etc., un antagonismo difícil de aceptar hoy, fruto de una visión dualista de la realidad y de la antropología, propiciando un indudable escapismo que en nombre de la espiritualidad, evadía la problemática humana. A este tipo de espiritualidad llamamos “espiritualismo”. Los dualismos y las dicotomías mentales y vitales han perjudicado mucho a la espiritualidad y no sólo a ella.

Sin embargo, como vamos viendo, hoy la espiritualidad se va percibiendo de forma mucho más amplia: abarca la vida entera, se introduce en ella y le da un significado. Por eso, con razón, podemos hablar de “espiritualidades”.

En verdad, la espiritualidad tiene que ver con lo religioso y recibe inspiración directamente de lo religioso, pero va más allá y está más acá de lo exclusivamente religioso. Puede surgir de una experiencia religiosa, pero puede darse de mil formas y maneras porque es envolvente y amplía la visión holística de la realidad. En realidad y como afirma Gustavo Gutiérrez *la espiritualidad en el sentido estricto y hondo del término, es el dominio del Espíritu*¹³. De esta forma la espiritualidad cambia de perspectiva, queda abierta a la acción de Espíritu que se da por doquier... La espiritualidad así entendida no sólo remite a la interioridad de la persona, sino a la vida integral y unificada de personas, comunidades o/y grupos y lo abarca todo.

Porque ampliando más su significado y realidad podemos decir que espiritualidad significa dar un paso más, sentir y percibir la realidad de otra manera, captar el alma del mundo y de cada ser humano (que es espiritual),

entrar de otra forma en su profundidad y trascendencia. Es una actitud vital global y sintética que informa la totalidad y el detalle de la vida; entra en y desde lo religioso y también desde lo secular, lo personal y lo social, y siempre implica, (o debe implicar) la experiencia. Hay muchos ámbitos y muchas formas de espiritualidad y espiritualidades y aunque se encuentren en la profundidad, sin embargo la gama es muy amplia.

La espiritualidad despierta el alma, ayuda a entrar en la realidad superando la superficialidad: es dar un paso más, traspasar, trascender, ver desde dentro, re-conocer ayuda también a asomarse tímidamente al umbral del misterio. Es dinámica y creativa, es un talento y es energía. Es la capacidad de vibrar y enmudecer ante el misterio que late en todo. Es dejar que cobre vida el potencial que todos y todas llevamos dentro. Es una atención interior y un proceso de crecimiento. Intuye a ese Dios *que está ahí, pero escondido* (Edith Stein). No siempre lo descubre con toda claridad..., no siempre lo explicita, pero lo percibe –consciente o inconscientemente- de formas distintas, no siempre tematizadas.

La espiritualidad afina la sensibilidad, tiene que ver con el cuidado, desarrolla la conciencia, madura al ser entero e ilumina el corazón, y, así, transforma: *es lo que consigue proporcionar al hombre (mujer) su transformación interior* (Antony de Mello). En este sentido, la espiritualidad transforma no sólo a la persona sino también puede y debe ser elemento importante de transformación social y a la vez, toda nuestra vida puede ser transformada en espiritualidad. La espiritualidad, en cualquiera de sus ramas y manifestaciones debe ser también intolerante con la injusticia implicando la coherencia de vida.

Por eso es tan importante la espiritualidad y fundamental para el crecimiento y también para la supervivencia de la Humanidad, por eso también tiene que ver con el bienestar integral de cada individuo e incluso con la “salud” y la mejora de la Humanidad.

Este significado de la espiritualidad nos va acercando a la vertiente más femenina del ser humano, al *ánima*, aquello que está presente en todo ser humano, aunque en distinta proporción y manera, a aquello que tiene que ver más con las mujeres, pero evidentemente no sólo sin excluir el *animus*, lo masculino también presente en todos los seres humanos, sino necesitando una sabia integración de ambos.

La incidencia de lo femenino – y del género en general- en la espiritualidad tiene marcadas e importantes consecuencias personales y sociales. Porque además y como dice Nancy Bedford: *La perspectiva de género sirve como instrumento para tamizar críticamente la vivencia de la espiri-*

*tualidad cristiana y descubrir dimensiones que requieren discernimiento y cambio...*¹⁴. Es decir, detecta las opresiones, injusticias, desajustes, saca a la luz lo oculto, lo tiñe todo de un colorido y una sensibilidad especial. Así pues, podemos decir que esta *óptica de género*, cuando atraviesa la espiritualidad, la hace operativa y crítica, aporta un elemento de comprensión y de transformación impagable. Ahora entraremos en ello.

4. Las mujeres están más abiertas a la experiencia mística (Willigis Jäger)

Me parece muy verdadero el problema eclesial que detecta Willigis Jäger: *Un problema central de nuestras Iglesias es el hecho de que apenas enseñan el gran tesoro de su irradiación mística y espiritual. Los elementos místicos apenas están presentes en las Iglesias (...)*. Este déficit no cabe duda de que le resta vitalidad, y es un grave problema para las Iglesias, pero, además no es casual que añada (y es importante que quien lo dice sea un varón) y totalmente relacionado con lo anterior: *Me he dado cuenta muchas veces de que **las mujeres están más abiertas a una experiencia mística que los hombres***¹⁵. Otras muchas personas estarían de acuerdo; por ejemplo, como afirma Nuria Escur: *las mujeres son más aptas para la teología y la espiritualidad*¹⁶.

Aunque, aceptando básicamente todo esto, sin embargo para ser más exactos y para no caer en estereotipos facilones, creo que es mejor hablar de “lo femenino” y “lo masculino”, afirmando simplemente, que lo femenino está más abierto, es más afín a la mística, a lo transpersonal, a lo inmanente, a lo afectivo, a lo metafórico etc... que al poder, a lo racional, a lo abstractivo, es decir, a lo masculino. Esto, como veremos más adelante tiene sus repercusiones, aunque, evidentemente, no conviene simplificarlo.

Muchas mujeres han ido ya cayendo en la cuenta de esta cuestión que –aunque, como veremos, no le faltan motivos para ello- yo no la centraría solamente en la comparación más- menos, cuanto también en la necesidad de unos y otras en esta tarea inaplazable de la espiritualidad y en la inclusión explícita de lo femenino y de las mujeres.

Ciertamente, la Iglesia Católica y casi todas las Iglesias e Instituciones religiosas están muy descompensadas y adolecen de falta de formación y de iniciativas en la línea de despertar, vitalizar e irradiar esta vida espiritual no siempre bien descubierta y sin duda, esto les resta vitalidad. Éste es el principal problema, pero buscando causas llegamos fácilmente a la

cuestión que Jäger señala: la falta de mujeres en la significatividad eclesial incide directamente en ello. Como sabemos, ellas no han sido, ni tampoco lo son como deberían ser tenidas en cuenta, ni apreciadas; su experiencia no ha sido recogida como merece, ni son tenidas en cuenta de cara al futuro como la cuestión requiere. Y sin embargo, como veremos, es muy absurdo prescindir de la fuerza espiritual de las mujeres, en principio *más abiertas a la experiencia mística*.

También la carmelita Cristina Kaufmann relacionó bien causa y efecto de estas cuestiones: *el hecho de que todas las decisiones últimas en la Iglesia, se tomen sólo por los varones es un grave desequilibrio que no deja brillar todo el esplendor de la verdad en la Iglesia, ni deja fluir toda la corriente de vida para bien de todos*¹⁷. Estas son las consecuencias, las dificultades para que fluya esa corriente de vida espiritual, esa luz de la espiritualidad, de la mística etc., dentro de la Iglesia con las consecuencias nefastas de empobrecimiento, desequilibrio y desvitalización.

Pero esto también es paradójico, y las mujeres comenzamos a ser muy conscientes de ello. Como leíamos anteriormente: *me he dado cuenta muchas veces de que las mujeres están más abiertas a una experiencia mística que los hombres*. Una constatación normal ya que la vertiente religiosa y espiritual está más en consonancia con el ánimo, con “lo femenino” que, aunque presente en todo ser humano, sea hombre o mujer, está más activo y más desarrollado en ellas. Esto quiere decir, que sin duda hay una mayor afinidad y vitalidad de lo religioso en ellas. De la misma forma que la educación occidental ha priorizado y estimulado el hemisferio izquierdo del cerebro, más en consonancia con el pensamiento lógico-abstracto masculino, sin conceder la misma importancia al hemisferio derecho más imaginativo, holístico, metafórico, afectivo, íntimo, emocional, religioso-espiritual, a la forma relacional más integradora, más horizontal, y menos jerárquica, a en definitiva, más afín a “lo femenino” y espiritual, que no quiere decir a lo individualista sino que implica lo comunitario y lo relacional más circular, más horizontal.

Esto podríamos analizarlo más a fondo. Pero lo que quiero decir ahora es simplemente que es cierto que las mujeres están más abiertas a la mística y espiritualidad; lo vemos en su presencia en las Iglesias, son ellas las que las llenan, así como en las respuestas ante cualquier iniciativa o/y práctica religiosa etc. Pero eso no significa el todo ni lo único: lo vemos también en una forma nueva de vivir y escribir la espiritualidad, hoy. Esto está ayudando claramente en vivencia y en formulación conceptualizada más rica e integradora; de esta forma pienso que la incidencia de la espiritualidad vivida y

expresada por las mujeres, puede ayudar también muy positivamente en una reestructuración de lo masculino y de lo femenino que la humanidad entera (masculina y femenina) necesita. Además, ciertamente la transformación personal, comunitaria, institucional, en definitiva, eclesial, necesita tomar en serio la perspectiva de género, necesita el aporte de lo femenino equilibrado con el aspecto masculino. Por eso, y utilizando otra vez las palabras de Jäger, unos y otra, mujeres y varones: *tenemos que volver a activar las fuerzas que se han ido perdiendo durante siglos de patriarcado*''¹⁸.

Porque además –a partir de todo esto- somos más conscientes de cómo su falta de influencia tanto en las corrientes espirituales como en la predicación, la dirección espiritual etc., ha afectado y afecta a la vitalidad eclesial y como decía Cristina Kaufmann, echando de menos ese brillo esplendoroso y esa corriente de vida que no acaba de fluir con agilidad dentro de la misma Iglesia. Un reto que las Iglesias tienen delante de sí.

5. La experiencia histórica espiritual de las mujeres

Y es que muchas mujeres han dejado constancia de que han tenido fuertes experiencias espirituales y místicas; es más, las han plasmado de forma más personal y más clara que la mayoría de los varones; lo que pasa es que no siempre han sido suficientemente bien atendidos, entendidos y recogidos estos vestigios; sólo lo han sido en casos excepcionales como por ejemplo: Santa Teresa de Jesús, Santa Teresita de Lisieux, Santa Catalina de Siena...y algunas otras, pero pocas más, y, desde luego, casi siempre sin llegar a prestarles toda la atención debida; incluso estas tres mujeres sólo a mediados del siglo XX han sido proclamadas *doctoras de la Iglesia*¹⁹ ¡las únicas mujeres que en la Iglesia han sido reconocidas como tales entre tantos doctores varones! Sin embargo, en este caso, y dicho así, entre paréntesis, hay que reconocer y agradecer que, aunque no es usual, ha habido un interés intelectual y un trabajo de los frailes de la respectiva Orden Masculina –carmelitana y dominica- que ha influido muy positivamente en la difusión y aprecio de su obra; por supuesto, merecen especial mención por haberlas estudiado, enriqueciendo así poderosamente el tesoro espiritual y la tradición de dichas órdenes, cosa que no ha ocurrido, y se nota, con otras mujeres y órdenes.

Evidentemente fueron muchísimas más las mujeres que también vivieron una fuerte espiritualidad; muchas han caído en el olvido, otras muchas

resultan aún desconocidas, cuando no, fueron perseguidas y condenadas en su tiempo y, después olvidadas. Por ejemplo, para muchas personas las grandes místicas medievales, son a menudo desconocidas. Por ejemplo Hildegarda de Bingen, Hadewijch de Amberes, Margarita de Porete, Aleydis, Juliana de Norwich, Beatriz de Nazareth, Gertrudis de Helfta la Grande, las dos Matildes (la de Hackeborn y la de Magdeburgo), Roswitha de Gandersheim, Isabel de Villena, y tantas otras “trovadoras de Dios”, monjas, beguinas e incluso alguna laica como por ejemplo Margery Kempe, etc., auténticas sabias y experimentadas místicas, (por no citar más que unas pocas de las, hoy ya, más conocidas místicas medievales europeas), sin embargo todavía hoy, para un cierto público, son aún bastante extrañas, a pesar de la importante influencia que tuvieron en su época y a pesar también de que la teología feminista actual ya lleva algún tiempo intentando recuperarlas y divulgar sus obras.

Los monasterios, beguinatos etc., significaban recintos especiales y de mayores posibilidades para una formación negada a la inmensa mayoría de las mujeres. De hecho, surgieron movimientos y lugares florecientes de mística femenina –por ejemplo en Flandes- que inspiraron los escritos de místicos tan importantes como el Maestro Eckhart, Enrique Suso, Juan Taulero, Jan van Ruysbroek, Jean van Leuwe, Walter Milton, y de otros.

Un varón, el franciscano Lamberto de Ratisbona, escribía en el siglo XIII refiriéndose al movimiento de místicas entre las beguinas alemanas y flamencas:

He aquí que, en nuestros días,
En Brabante y en Baviera,
El arte ha nacido entre las mujeres.
Señor Dios mío, ¿qué arte es ése
Mediante el cual una vieja
Comprende mejor que un hombre sabio?²⁰

Algo semejante se había dicho ya, un siglo antes, haciendo referencia a monjas y mujeres sabias de la época, etc.,²¹ de las que nos ocuparemos más adelante.

En aquellos días, Dios manifestó su poder por medio del sexo débil, en aquellas siervas a las que colmó con espíritu profético. Ciertamente, continuaba el texto, el arte ha nacido entre las mujeres, y Dios manifestó su poder por medio del sexo más débil...

Sin embargo el nacimiento de las universidades (s. XIII) y la prohibición de poder acceder a ellas, así como la posterior ley general de la clausura (s. XVI), supusieron un rudo golpe para la formación de las mujeres y monjas. Como sabemos, las mujeres tenían muy cerradas las puertas y esto ha sido también una dificultad no pequeña. La imposibilidad de acceso a la teología docente y discente ha influido muy notablemente en la situación intelectual precaria de las mujeres y ha repercutido en la espiritualidad de la Iglesia, empobreciéndola; y esa prohibición era clara y tenía sus “motivaciones”:

Le está prohibido al sexo femenino enseñar en público, sea de palabra o por escrito... Todas las enseñanzas de las mujeres, en especial la enseñanza formal de palabra o por escrito, debe ser tenida bajo sospecha a menos que haya sido cuidadosamente examinada y mucho más plenamente que la de los hombres. La razón es clara: la ley común –y no cualquier ley común sino la que viene de lo alto- se lo prohíbe. ¿Y por qué? Porque ellas son más fácilmente seducidas y seductoras decididas: y porque no está probado que sean testimonio de la gracia divina ²² (Jean Gerson).

Pero especialmente las mujeres debían abstenerse de expresar libremente sus ideas y, desde luego, de disputar con el mundo masculino. Muchas de ellas comienzan sus escritos disculpándose y aludiendo a la “debilidad de su sexo y condición”, y esta alusión “auto-humillante” era un pase obligado para evitar problemas. Por ejemplo Juliana de Norwich que dice: *Soy una mujer, ignorante, débil y frágil* o Hildegarda de Bingen: *Yo, miserable y más que miserable en mi condición de mujer, inculta*, y otras tantas. Y es que saltándose estas reglas, podían ser tenidas fácilmente como sospechosas de heterodoxia. El Papa Clemente V no vio con mejores ojos a estas sabias mujeres: *Se nos ha dicho que algunas mujeres, llamadas beguinas, discuten sobre la Santísima Trinidad y la esencia divina y...*

Éste es un simple ejemplo entre tantos. Las dificultades han sido enormes y la consideración hacia ellas, muy pequeña, (si es que alguna vez hubo alguna), con lo que a penas se han mantenido en la memoria histórica.

A pesar de todo continuó habiendo mujeres que no sólo vivían ellas una fuerte espiritualidad sino que también fueron foco y “hogar” para que su carisma se expandiera. Me refiero especialmente a las muchas Fundadoras de Órdenes y Congregaciones religiosas que, con mayores o menores dificultades, forjaron y comunicaron diferentes espiritualidades y estilos de

vida. Podemos encontrarlas en todos los ámbitos de la vida espiritual y apostólica: atendiendo a la educación, a los enfermos, a los marginados sociales y prostitutas, viviendo la vida contemplativa etc., subrayaron aspectos distintos del Misterio de Cristo en su devoción y en su vivencia, y esto es muy importante porque armonizaron ambas facetas. Su espiritualidad no se desmarca demasiado del campo conceptual (y se entiende masculino) de su época, pero siempre encontramos en ellas detalles e incluso líneas que hay que analizar con atención y sentido crítico, dándonos unas pautas importantes por las que analizar la vivencia teológica y espiritual de las mujeres, los ángulos de captación, de involucrar el ser entero... y su forma de expresarlo etc., porque un análisis detallado nos muestra caminos inusitados y estupendas perspectivas. ¿Qué matices de Dios captan? ¿Qué actitudes subrayan? ¿Desde dónde y hacia adónde se orientan? ¿Qué consecuencias en la vida cotidiana conllevan?

El siglo XIX fue especialmente fecundo en este tipo de mujeres y de fundaciones religiosas, pero tampoco escasearon en el XVIII o/y en el XX. Unas nos suenan más, otras, menos, pero entre todas han realizado ese fantástico hogar y escuela de espiritualidad que es la Vida Religiosa. La lista sería interminable y los carismas vividos y comunicados por ellas, también. Las Congregaciones han guardado y han hecho fecundos estos tesoros espirituales que ellas escribieron: reglas, conferencias, cartas, otros escritos que han marcado una espiritualidad en un hacer y un vivir comunicativo, lleno de riqueza y santidad cuyas familias religiosas prolongan y hacen vida. No voy a citarlas, son una gran “pléyade”. Desde ahí podríamos presentar también distintas espiritualidades según matices, subrayados, aproximaciones a distintos misterios de la fe y distintas formas de encarnarlas.

Otras muchas, aunque no fundadoras, vivieron de esas espiritualidades. La escuela carmelitana (Ana de San Bartolomé, Sor Isabel de la Trinidad, Santa Teresita, Edith Stein, Cristina Kaufmann etc.) ha sido especialmente fecunda; pero encontramos muchas más, incluso fuera del catolicismo. También podríamos acercarnos a las místicas y espirituales del siglo XX como Raïssa Maritain, Dorothy Day, Monika Timar, Ety Hillesum, Teresa de Calcuta y tantas.

Sin embargo toda esta historia no siempre ha sido recogida y reconocida, especialmente cuando las mujeres han sido sus artífices y protagonistas. Así pues, hoy, las mujeres sienten la responsabilidad de recuperar esa larga y fecunda tradición y herencia: nos pertenece y puede inspirar y enriquecer la espiritualidad, hoy.

En efecto, voy a poner algún ejemplo; a veces nos encontramos con cuestiones que en la época o para los estudiosos varones, pasaron desapercibidas pero hoy despiertan a cuestiones de indudable profundidad teológica. Un ejemplo claro serían cuestiones que Santa Teresita desarrolló como por ejemplo su idea de “ayudar a Dos”, idea que se encuentra en Etty Hillesum y otras, pero que la actual teología –teólogos y teólogas- recoge para enfocar de otra forma el sufrimiento, “el poder de Dios” y otras cuestiones de indudable profundidad teológica que conllevan consecuencias vitales en la espiritualidad. Podemos encontrar otros ejemplos, pero lo que quiero subrayar es la importancia de continuar el trabajo de “excavación” y de análisis de los textos y vidas de tantas mujeres que aún pueden aportar su fruto hoy.

Este trabajo es muy importante pero no único. Por eso una, no la única, de las tareas que se han propuesto teólogas y mujeres de Iglesia de hoy es precisamente la de la recuperación, relectura, reinterpretación, revalorización etc... de las obras de muchas mujeres espirituales y místicas, tratando de recibir mucho de ellas, irrumpiendo a través de tiempo y espacio en una especie de “cadena solidaria”. Pero no sólo eso, el movimiento espiritual entre las mujeres no sólo está dispuesto a recoger textos y escritos, sino también a recoger la vida, dinamizarla y hacerla crecer; es decir, recoger el pasado solidaria y creativamente. La Teología y los movimientos de mujeres actuales intentan participar activamente en la creación de una nueva espiritualidad, una nueva mística con un nuevo lenguaje.

Como decíamos anteriormente, por lo tanto entienden la espiritualidad de forma amplia y plural, no sólo localizada en lo religioso, aunque por supuesto, también es religiosa.

Pero especialmente, las feministas cristianas, hoy, caen en la cuenta de la necesidad de marcar nuevos caminos espirituales y mirar al futuro. Ven la necesidad de integrar lo recibido de la tradición con la cultura emergente globalizada y desde ahí, sienten la urgencia de hacer nacer nuevos gestos y expresiones de espiritualidad, así como viendo la importancia de ampliar el horizonte para vivirla y comprenderla, hoy; no cabe duda de que es una forma fundamental de proteger esta humanidad, alimentarla, hacerla crecer, cuidarla. Están ayudando significativamente a integrar, conceptualizar y formular la espiritualidad emergente en el mundo de hoy, globalizado y necesitado de un cambio de paradigma. Toda la problemática actual, sus necesidades y oportunidades, ha de ser contemplada desde esta perspectiva, y las mujeres lo saben.

Para realizar toda esta labor tan amplia e inaplazable, las teólogas

constatan la necesidad de adentrarse en ello de forma integral, holística sin olvidarse de cimentarla muy sólidamente, porque la espiritualidad no podemos separarla de la teología, ni la teología de la espiritualidad; conscientes de que a su vez, ni una ni otra puede prescindir de los contextos.

6. Teología y espiritualidad

El gran desastre para la teología fue haberla separado de la espiritualidad. Y la tragedia de la espiritualidad ha sido, muchas veces, haberla vaciado de contenido teológico en aras del sentimiento. Se ha tratado de aislar a la espiritualidad –incluso desconfiando de ella– desligándola de la teología, promoviendo incluso una real subordinación de aquélla a ésta, pero eso ha dañado profundamente a ambas. Porque la teología sin espiritualidad es fría, rígida, pierde su expresividad y le sucede algo así como un vaciamiento de “alma”; la realidad no puede ser sólo objeto de ciencia, sino también lugar de experiencia y de admiración; pero por otro lado y es más importante aún, Dios no es una elucubración. Como ya advirtió Melanchthon: *adorar es más importante que escudriñar los misterios de la divinidad*, o como decía San Agustín, lo terrible es *escudriñar las palabras, lejos de entender su sentido...* su real y profundo sentido.

Pero a la vez, la espiritualidad sin contenidos, sin una seria formación y sin una consistente fundamentación teológica, salvo excepciones que también las ha habido y las hay, puede caer fácilmente en espiritualismos, sentimentalismos, idealizaciones carentes de una consistencia intelectual seria, (puede pasar algo parecido con la religiosidad excesivamente “popular” y carente de una mínima formación). Buscamos una espiritualidad transformadora, integradora, afectiva y efectiva, que, sin olvidar la vertiente racional y ética, incida en la realidad desde el corazón humano y aporte humanidad a este mundo a menudo desgarrado.

Necesitamos las dos vertientes entrelazadas, vitalizándose mutuamente. Pero también ambas necesitan de la experiencia de vida y del conocimiento desde el corazón. Ambas, entre sí, deben ser transversales. Podríamos decir que intentamos algo así como pensar la experiencia y experimentar la lógica, sentir la teología y pensar la espiritualidad con el ser entero, pero especialmente desde el corazón, como base y sello de una teología y una espiritualidad desde las mujeres o/y feminista.

Por lo tanto necesitamos una exégesis desde la perspectiva de las mujeres, una reinterpretación de los textos sagrados –la Biblia desde el punto de

vista cristiano- desde un nuevo paradigma y consciente dimensión antropológica que enriquezca la espiritualidad. Una exégesis sesgada o/y errada conduce a desastres teológicos y consecuentemente, espirituales²³.

La espiritualidad necesita también de la reformulación teológica de muchas cuestiones que van quedando obsoletas, porque van evolucionando, van cobrando sentidos nuevos y, por lo tanto, necesitan una reformulación concretamente también desde la experiencia. Pero en ambos se va vislumbrando cada día con mayor claridad la necesidad de un cambio paradigmático en el que ellas son necesarias, y su perspectiva ineludible.

Un ejemplo claro: la Teología realizada por las mujeres ha tenido una especial sensibilidad para acercarse a la idea e imágenes de Dios y avanzar en ella. Lo realizan fundamentándolo en un serio trabajo bíblico, una honda investigación en la tradición, en la historia, e incluso en la mitología... y, por supuesto, desde una intensa reflexión en la experiencia humana; así se ha llegado a re-expresar que *Dios es nuestro Padre y nuestra Madre*, idea que de ninguna forma es nueva, comporta una antiquísima historia de la tradición cristiana, pero fue totalmente olvidada; y, por eso, aunque en un principio chocó, hoy es admitida por todos y todas. Idea que implica, más que una “idea”, unos rasgos, una experiencia de Dios cargada de connotaciones que tienen que ver con el afecto, con la relación amorosa y misericordiosa, a fin de cuentas, con “lo femenino”; es la forma confiada de entrar en el Misterio de Dios, permaneciendo en su regazo.

Evidentemente esto tiene implicaciones muy claras en la Teología en general, en cada uno de sus ámbitos etc... y desde luego, tiene una incidencia directa en la forma de “vivir” y experimentar a Dios... repercute directamente en la oración, la espiritualidad, en la vida de fe, etc... Pero para realizar este todo este trabajo hace falta una formación competente bien armonizada con una exquisita atención a la experiencia.

Podríamos seguir añadiendo ejemplos referidos a la teología Trinitaria, a la Cristología, eclesiología, los sacramentos, la Eucaristía, Mariología, etc., podríamos adentrarnos en cuestiones como la Gracia, el pecado, la escatología, los ministerios, los símbolos, etc. Y por supuesto podemos asomarnos a las implicaciones teológicas en los ámbitos de la ética, la liturgia, el culto,... y tantos otros aspectos...

Desde ahí, podemos comprender mejor las modificaciones en las relaciones intra y extra-eclesiales o institucionales que todo ello implica, como miembros de la “comunidad de iguales”, haciéndolas así, más comunitarias, igualitarias y cálidas, menos jerárquicas y autoritarias. Esto está

pidiendo un cambio de perspectiva, una alteración práctica y real en las relaciones eclesiales y en la eclesiología. Las implicaciones Teología-Espiritualidad y viceversa son bien claras y no necesitan de más subrayados.

Me gusta esta reflexión práctica de la teóloga Elizabeth Moltmann-Wendel y que corrobora lo que venimos afirmando:

Si el Espíritu Santo es nuestra madre, entonces me es posible notar que yo no estoy personalmente ‘bajo Dios’ sino también ‘en Dios’. Esta idea me ayuda a encontrar al Dios de comunión en nuestra propia comunidad²⁴.

Una forma de vivir la espiritualidad desde un cambio de perspectiva teológica.

Pero quizás a lo que habría que prestar mayor atención es a toda la aportación de la Teología feminista desde la Metodología más inductiva que deductiva, más sintética que analítica, contextual, liberadora... Interdisciplinar, experiencial, holística. No acepta los dualismos: natural-sobrenatural, espiritual-material, sagrado-profano etc...

Una cosmovisión dualista supone una visión dicotómica y jerarquizada de la realidad y del ser humano. Por lo tanto esta visión holística es integradora, sin compartimentos estancos. Involucra a la persona entera y la sitúa bien en íntima relación con todo y todos; se adentra de forma especial en la experiencia, en todo dolor humano, especialmente en el dolor acumulado de las mujeres, así, capta su solidaridad con la historia y con la realidad contextual. Se extiende hasta los lugares de pobreza y opresión, y escucha atentamente todo aquello que necesita de justicia y transformación y de una sanación interna y externa. La espiritualidad conlleva una carga política que muy pocas veces ha sido analizada y valorada.

Todo esto nos conduce a la constatación de la necesidad de un cambio de paradigma y una incidencia relacional, también social etc. Es una Teología unificada que intenta reconocer y expresar el misterio del Dios presente pero “escondido” en el corazón de nuestra condición y de nuestro mundo, heridos. Del Dios que ocultamente habita la historia y la va trabajando.

El secreto para esta forma unificada del hacer de las mujeres estaría en el “desde dónde” y en el “horizonte intelectual”, tanto para hacer Teología como para vivir la espiritualidad, es decir, desde la experiencia, desde sí mismas, desde la realidad envolvente; es una forma distinta, con una óptica y un instrumental diferente, donde la profundidad no es sólo racional sino

vida entera, donde, como decíamos anteriormente, se piense la experiencia y se experimente la lógica; es decir, una vez más, se pueda sentir la teología y pensar la espiritualidad.

Las mujeres Latinoamericanas expresaron con belleza y con claridad la paradoja:

El hacer Teología está profundamente enraizado con la experiencia, el afecto y la vida. Nosotras, como mujeres, nos sentimos llamadas a hacer Teología científica *apasionadamente*. Una Teología basada en el *sentir y en el conocer, en la sabiduría y en la ciencia*, una Teología hecha no sólo con la cabeza sino también con el corazón, el cuerpo y el vientre”²⁵.

Evidentemente aquí hay un cambio sustancial de ángulo y de metodología integral propia de las mujeres que incluye todo el ser, por el que podemos comprender otra forma de acceder a los diferentes aspectos de la espiritualidad.

Por todo ello las mujeres saben que no pueden, ni quieren tampoco descuidar ninguna de estas vertientes. La Teología feminista necesita del empuje de la espiritualidad y ésta ser envuelta por aquélla. Habría que decir que la Teología debe “atravesar” la espiritualidad y la espiritualidad es “transversal” de la Teología. Sin duda, desde una perspectiva interdisciplinar y holística. Y todo ello buscando ejes comunes y tratando de contextualizarlo bien en nuestras circunstancias sociales, políticas, económicas, ecológicas, etc., en este mundo globalizado. Esta unidad holística que reúne la realidad desde los diversos aspectos de forma integradora es algo, no exclusivo, pero sí muy propio del feminismo.

El feminismo, y la teología feminista están empujando desde ahí fuertemente. Pero el panorama va siendo cada vez más amplio y positivo aumentando las posibilidades y prácticas. Como afirma Mercedes Navarro: *Hay enormes posibilidades individuales y contextuales para intentar vincular teología y espiritualidad, integrando la tradición con la nueva cultura*²⁶, este trabajo de “integración” es fundamental, llegando a hacer así verdaderamente una Teología Espiritual válida hoy y para hoy.

7. Ecología, espiritualidad y feminismo

Hemos intentado acercarnos poco a poco al trabajo que en esta línea realizan hoy las mujeres y a algunas líneas eje que sostienen su construcción.

El científico Fritjof Capra cayó en la cuenta de la importancia de los movimientos feministas precisamente en esta línea de la espiritualidad, y captó con acierto, su carácter integrador:

Uno de los fenómenos culturales más interesantes en los Estados Unidos es la reciente confluencia de tres poderosas tendencias: ecología, espiritualidad y feminismo. La esencia espiritual de la visión ecológica ha hallado una expresión ideal en la espiritualidad feminista impulsada por el movimiento femenino y basada en la antigua identificación entre mujer y naturaleza²⁷.

La primera pregunta que surge es el por qué de esa confluencia y el por qué del reconocimiento de esa importancia desde la perspectiva de un varón.

Sabemos que la explotación de la naturaleza se ha realizado paralelamente a la explotación de la mujer, precisamente desde esa identificación entre mujer y naturaleza que conocemos y F. Capra menciona. Sí, desde el comienzo de la historia se ha establecido una relación entre ambas. La tierra era considerada la madre tierna, nutricia, fértil y desde esa fertilidad la mujer fue adorada –las diosas- y envidiada, desde ahí la lucha por el poder y *la derrota universal de las mujeres* como la calificó Engels, y que les situó “por debajo” en la jerarquía que ellos, los varones, instituyeron y desde ahí, la dominación y opresión sobre ella fue no sólo posible sino dura y persistente realidad. Por otra parte la mujer podía convertirse en hembra salvaje e incontrolable, y desde ahí surgía también la idea de someterla. Capra se expresa así:

En el sistema patriarcal el aspecto benévolo de la naturaleza se tornó en pasividad, mientras que la visión de una naturaleza salvaje y peligrosa dio origen a la idea de que ésta habría de ser controlada por el hombre. Paralelamente se retrataba a la mujer como un ser pasivo sometido al hombre. Por último, con el ascenso de la ciencia newtoniana, la naturaleza se torna un sistema mecánico sujeto a ser manipulado y explotado juntamente con la mujer²⁸.

Por otra parte, cuando contemplamos la destrucción del Planeta y el desastre ecológico que se va evidenciando, caemos en la cuenta de que hay múltiples causas que lo han ido gestando: la ambición, el pecado, la violencia, la insaciabilidad del corazón humano que hace estragos... Pero además esta visión del cosmos jerarquizada, vertical, piramidal, en la que el varón, occidental, blanco, perteneciente a la cultura y religiones dominantes, está en la cúspide, por encima de los demás seres creados, para dominarlos y apropiarse de ellos²⁹.

Esto está provocando divisiones irreparables entre la Humanidad y el resto de la Creación, y dentro de la misma Humanidad. Porque desde esa pretendida superioridad pretende justificar el dominio incontrolado y la devastación más salvaje para el propio beneficio. Convierte a la Naturaleza en *esclava del hombre*. Escucha voces que le animan a ello: *Convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza* (R. Descartes)... *Debemos subyugar a la naturaleza, presionarla para que nos entregue sus secretos, atarla a nuestro servicio y hacerla nuestra esclava* (F. Bacon). Este es un problema, una ruptura relacional, una cuestión que acarrea violencia contra la naturaleza y contra las mujeres, identificadas con ella y hoy palpamos sus consecuencias.

Porque el antropocentrismo que sustenta estas posturas distanciando “lo humano” de “lo otro” y promoviendo su posesión y dominio, debería caer en la cuenta de que en estos escalafones se establece también escalonadamente a los seres humanos, clasificándolos y separándolos brutalmente según razas, clases sociales, riquezas, pueblos, culturas, religiones etc... y por supuesto sexos, según categorías arbitrariamente clasificadas... el inferior bajo el superior... siempre en beneficio del superior, varón blanco etc. Es decir, este “antropocentrismo” toma una connotación especial llamada “androcentrismo” en cuanto que adquiere claramente la cara masculina del dominio y el poder sobre la faceta femenina.

No es casual el hecho de que precisamente, la civilización, tradicionalmente identificada con lo masculino, acuse una desconexión acelerada con la naturaleza identificada con lo femenino, con la mujer, madre fértil. Esta ruptura es de capital importancia y tiene trágicas consecuencias.

Así, *la naturaleza inferior* de las mujeres, identificada con la Tierra, con la Naturaleza, queda claramente subordinada, *en estado de sujeción*, en la inferioridad, Y como decía Graciano y otros pensadores de la Edad Media, *el menor debe servir al mayor*... El varón occidental se constituyó en el “mayor”, en centro y omnipotente *medida de todas las cosas* y desde ahí, controla.

Estamos tratando de ver las raíces profundas y simbólicas de la situación femenina, la conexión con la ecología y espiritualidad. Harvey Cox lo expresó certeramente:

Pienso que la destrucción de la naturaleza, lo mismo que la continuidad del dominio masculino están, hoy en día, íntegramente ligados a un estado de ánimo igual, ansioso de lucro que nos priva de relaciones profundas y experiencias directas³⁰.

Por lo tanto no es casual que el tipo de valores y de relaciones de cuya falta la sociedad adolece, y el mundo actual más necesita, estén en consonancia con los atribuidos secularmente a las mujeres, a lo “matriarcal”: cosmo-morfismo, comunalismo, intuición, valores transpersonales, afectivos, religioso-familiares, espirituales, comunicación, misericordia. Y por el contrario que imperen los adjudicados a lo masculino y patriarcal: antropocentrismo, individualismo, racionalismo, actividad, secularidad, poder, autoridad, competitividad.

Algunos estudiosos, incluso algún teólogo³¹ (siempre minorías) delatan ya las raíces y el hecho de que la sociedad patriarcal ha amenazado y saqueado el mundo ancestral y simbólico matriarcal, naturalista; y este hecho desemboca –según ellos- en un empobrecimiento básico y en lo que llaman “el malestar de nuestra cultura”³².

De todo esto brota el ecofeminismo, plenamente consciente y activo. Delata abiertamente las causas y examina los esquemas simbólicos, psicológicos, éticos, paradigmáticos, que se establecen de forma descompensada y destructiva en perjuicio de todos los seres especialmente de las mujeres y de la Tierra con todas sus criaturas... Comenzamos a despertar, pero muy lentamente. Las mujeres se han adelantado y la concientización en ellas es más fuerte y activa. Por todo ello, y como anteriormente citábamos, Capra también expresó esta relación, posibilidades y fuerza: *La esencia espiritual de la visión ecológica ha hallado una expresión ideal en la espiritualidad feminista impulsada por el movimiento femenino y basada en la antigua identificación entre mujer y naturaleza.*

Todo ello está llevando a una crisis del sistema patriarcal e incluso a una “crisis de la masculinidad” más o menos consciente. Todo ello está apuntando hacia una visión holística, cayendo en la cuenta de la interdependencia e interacción de todo y todos, y en la necesidad de un cambio paradigmático de cara a esa nueva espiritualidad que vamos tejiendo.

8. La esencia espiritual de la visión ecológica

El contacto con la Tierra nos sumerge ya en espacio sagrado propicio para contactar con la Trascendencia y descubrir la inmanencia de todo, propicio para la espiritualidad.

Pero continuemos acercándonos a esa “esencia espiritual de la visión ecológica”. Las carencias a las que apuntábamos arriba más relacionadas con lo matriarcal, lo femenino... nos están conduciendo hacia actitudes, valores, talentos... que tienen que ver más con el lado también femenino de la espiritualidad: cosmomorfismo, comunalismo, intuición, valores transpersonales, afectivos, cálidos, religioso-familiares, espirituales, comunicación, la maternidad, el cuidado, la ternura, la atención a la vida y a los ámbitos interiores, la piedad, la misericordia, la compasión, etc, etc, etc... Cada uno de estos aspectos necesita de una mirada atenta que llegue a captar su real significado y las consecuencias más hondas. Pero todos ellos confluyen en el corazón humano y son constructores de comunidad.

Son valores que urgen hoy y siempre para curar física y espiritualmente al Planeta y a la Humanidad. Así pues, necesitamos recoger el sufrimiento real de las mujeres para darle una respuesta que muchas veces Iglesias e instituciones no han sabido dar ni a ellas, ni a la Humanidad más dolorida.

Por eso han de estar totalmente presentes en la nueva espiritualidad que se va forjando. Necesitamos un acercamiento total, un entrenamiento en la percepción y vivencia espiritual de la Creación, para abordar una sanación holística y universal como recordábamos en las páginas anteriores. Son valores hacia los que es necesaria una verdadera y profunda *conversión* que conduzca a un cambio de mente, de estilo de vida y especialmente a un cambio de corazón, porque desde ahí será posible la auténtica transformación.

Implica también un cambio relacional equitativo, que libere lo femenino en ellos y en ellas, unas relaciones circulares e inclusivas, no basadas en el poder dominador sino en las relaciones igualitarias que provoquen el acercamiento. Porque estas no son cualidades pertenecientes solamente a las mujeres, sino que como decíamos, son más cercanas a lo femenino, al “ánima” a lo que está presente en todo ser humano aunque en proporciones diferentes y por lo tanto tiene que ver más directamente con ellas. Por lo tanto vemos la urgencia de la participación activa de las mujeres. Ciertamente, cuánto empobrecimiento acusa las sociedades, pero especialmente las Iglesias, al prescindir tranquilamente de ellas.

Esta espiritualidad e incluso auténtica religiosidad es la que están reclamando con urgencia Mundo y Humanidad. Al caer en la cuenta de todo ello, esta conversión compromete a la acción, a la transformación y por tanto al compromiso personal y comunitario. Porque la esencia espiritual de la visión ecológica es profundamente activa y liberadora... por eso promueve la justicia y debe empujar para implicarse en lograrla, desde todos los aspectos.

La misma Tierra y, por supuesto las mujeres, podrán conducir desde su sufrimiento, para descubrir caminos espirituales que transformen el corazón y las relaciones humanas, haciendo del ecofeminismo un instrumento de sanación también social y un medio eficaz para encontrar el ritmo profundo de los seres y de las cosas, para encontrar “el alma”.

Ese ritmo profundo no es fácil de descubrir y respetar, e implica un aprendizaje interno y externo, posible; y seguramente es el más importante a realizar en la vida. La joven judía Etty Hillesum, víctima del nazismo, lo aprendió y lo practicó; escribió en su diario: *Todo progresa conforme a un ritmo profundo, inherente a cada uno de nosotros, y habría que enseñar a la gente el respeto por ese ritmo, pues es lo más importante que un ser humano puede aprender en la vida* (18 agosto, 1943). Este aprendizaje es el que conduce a aceptar y respetar el ritmo interior que es el camino de crecimiento integral.

Necesitamos una Humanidad educada y capacitada para descubrir lo más profundo de los seres y de las cosas... Necesitamos en definitiva, “reanimar” la Tierra y la Humanidad, que quiere decir devolverle el “ánima” maltratada y deteriorada; viene a sugerir algo así como una tarea de rescate que propicie una revitalización, un desarrollo distinto para que la Humanidad cambie y crezca espiritual y personalmente, cultive la interioridad y vigorice el amor, para que en definitiva, así se plenifique y salve. De esta forma cambiará la relación con el mundo y con la Tierra.

Por tanto éste trabajo se ha de realizar desde lo más profundo, desde el corazón, escuchándolo a fondo. Etty advertía esa fuente y fuerza interior transformadora, incluso en momentos más difíciles:

*Hay en mí como una fuente misteriosa de amor y compasión por los seres humanos, por todos los seres*³³ (6 octubre 1941) y proponía su utilización en el camino interior y en las relaciones. Auténtica fuente de vitalidad y de espiritualidad que todos/as estamos llamados a descubrir y frecuentar. Lo que no excluye, sino que a su vez incluye, el hacerlo conjuntamente desplegando una poderosa sinergia que lleve a fortificar nuestros esfuerzos y hacerlos comunes.

9. Una espiritualidad concreta: La espiritualidad de la resistencia

Después de habernos adentrado un poco en la espiritualidad en general, podemos asomarnos a alguna de las “espiritualidades” más concretas. Podríamos elegir cualquier otra, pero voy a hacerlo desde una actitud muy concreta: la de “la resistencia”, evidentemente desde la perspectiva y la práctica de las mujeres³⁴. La *resistencia* no es patrimonio exclusivo de las mujeres, pero ellas lo han vivido con una particular intensidad. Pero además me quiero acercar a ella como un ejemplo de esa comprensión y enfoque plural de la espiritualidad que veníamos exponiendo y como “lugar de encuentro” entre interioridad y praxis y como un ejercicio de comprensión de la secularidad y del trabajo de las mujeres desde la óptica espiritual.

Cuando el Consejo Mundial de Iglesias³⁵ pensó en su participación en el Foro Social Mundial de Porto Alegre (Brasil)³⁶, enfatizó la “*espiritualidad de la Resistencia*” como eje de visión y caudal de aporte, y lo hacía con el convencimiento de que: *Es necesario rescatar la larga tradición de espiritualidad cristiana crítica del poder, que ha dado a los desposeídos de poder, fuerzas y coraje para oponerse a quienes abusan de él* (Rogate Mshana). Veían en esta espiritualidad resistente una fuerza transformadora, algo así como *un combate a la intolerancia* abarcando respetuosamente *la diversidad*, afirmando la paz y la reconciliación, capaz de empujar hacia *otro mundo posible*³⁷. Al ser *espiritualidad* integra todo el ser y la creación entera, abarca el espíritu, sin compartimentos estanco, es totalizador. Esta espiritualidad penetra toda la realidad y la critica desde parámetros de justicia, de Evangelio, haciendo surgir energía, vitalidad, coraje.

Porque como dirían muy acertadamente las mujeres del programa “Kairós-Europa” reunidas en Pècs (Hungría), en octubre del 2002, y refiriéndose precisamente a la espiritualidad de resistencia: *nosotras llamamos espiritualidad a aquello que da a nuestro compromiso fuerza, sentido y finalidad*... “*juntas aprendemos lo que a nuestra vida da valor y sentido*”³⁸... La espiritualidad así entendida es muy dinámica, fortalece el alma y el compromiso, es un potente motor que impulsa hacia adelante con esperanza y orienta el sentido de la Humanidad, sentido del que está tan necesitada. Esperanza y resistencia van juntas, se alimentan mutuamente, se cargan de energía y pueden sustentar juntas la espiritualidad.

Pero nos podemos preguntar una vez más, ¿puede la resistencia ser espiritualidad o la espiritualidad, resistencia? ¿Podemos hablar de una “*espiritualidad de la resistencia*”? Sí, aunque hasta hace muy poco esto sonaba a novedad, sin embargo cada vez se habla más de ella. Toda nuestra vida

puede ser transformada en espiritualidad. Pero además, y como dice Carmen Bel: *La resistencia es una intensa aventura espiritual*, quizás no lo será siempre pero a menudo puede serlo, y cuando lo es la fortifica y la vitaliza, aunque no hablemos de una espiritualidad meramente religiosa. Incluso se puede vivir como/desde una actitud mística³⁹ entendida ésta en ese sentido amplio. Pedro Casaldáliga defiende que *la religión es resistencia*, que la fe es resistencia y que desde el Evangelio es necesario resistir a todo lo que va contra la conciencia⁴⁰.

Así pues, compromete a la persona entera e influye decisivamente en ella; cree que puede cambiar algo de la realidad y lucha por ello, pero, especialmente, consigue transformar el interior de quien la ejercita. Como hemos venido observando, hoy nacen nuevas expresiones de espiritualidad, así como también se amplía el horizonte para comprenderla. Y volvemos a afirmar una y otra vez que desde luego ya no la entendemos en su faceta solamente religiosa, sino de forma más unitaria e integradora a la vez que plural; a veces también comienza a descubrirse desde los ámbitos sociopolíticos, desde las actitudes ecuménicas y/o pertenecientes a la vida cotidiana; es decir, todo esto supone ángulos de visión y paradigmas nuevos, desde una real profundización en la misma humanidad.

La espiritualidad transforma el corazón, nos sitúa más allá, nos abre las puertas de la dimensión de *trascendencia*, nos ayuda a entrar también en la *inmanencia* de otra forma y a relacionarnos con ella... No se evade de la realidad, la incluye, está y subyace en ella, pero nos adentra en ella de otra manera, nos ayuda a traspasarla. Desde cualquier experiencia responsable y profunda podemos llegar a todo esto, pero desde la experiencia de las mujeres toma un cariz especial.

La resistencia puede ser –no lo es siempre– un camino para promover, enseñar y sostener una espiritualidad más comprometida y solidaria, más ecológica, más humana y también más utópica y esperanzada. Tiene mucho de profética. Y, a su vez, la espiritualidad proporciona frutos de amor y justicia, confiere un talante muy especial a una resistencia siempre amenazada.

Podemos poner muchos ejemplos, pero uno ya clásico es el de las mujeres que se ataron a los árboles para defenderlos de la tala y salvaguardar el bosque en Chipko, India. Las parteras Sifra y Púa del primer capítulo del Éxodo, aquellas “temerosas de Dios” que desafiando los mandatos del faraón, ayudaban a parir a las mujeres hebreas; éstas son también otro ejemplo cargado de dinamicidad y repercusiones sociales, religiosas y también políticas.

Éstas, como otras muchas experiencias, demuestran que la resistencia añade a la espiritualidad una dimensión de tenacidad dinámica cargada de rebeldía inconformista, crítica y de una actitud básica de confianza activa; la resistencia no acepta conformarse con la mediocridad ni del mundo ni de la humanidad y pretende sanarla, cambiarla. Pretende también transformarse en defensa activa de los que no pueden defenderse y en socorro de los desheredados y de los más pobres.

La espiritualidad es la sensibilidad y la capacidad para ver desde dentro lo que parece excesivamente oculto. Juntas, espiritualidad y resistencia, denuncian la injusticia, se hacen conscientes del sufrimiento que entrañaría el continuar sin cambios, por eso apuestan por la transformación, aportando aguante, energía y sinergia, creyendo que el futuro puede y debe ser mejor. Y ahí se entrega la persona entera porque está convencida de que el cambio vale la pena y se lanza hacia la utopía: “otro mundo es posible”.

La espiritualidad de la resistencia arrastra un largo potencial histórico, es larga en el tiempo y muy amplia en su geografía y compacta en sus aspiraciones. No sólo es intolerante con la injusticia sino que lleva (o debe llevar) el compromiso de la coherencia de vida.

10. Mujeres, espiritualidad, política y resistencia

Una de las cuestiones que, despreciando *la dignidad de la diferencia*, ha contribuido y contribuye más en la actualidad a ese *orden mundial injusto* es la situación de desigualdad de las mujeres en la sociedad y en las Iglesias. Por eso no es extraño que al finalizar en Harare (Zimbabwe) el Decenio de *las Iglesias en solidaridad con las mujeres* promovida por el Consejo Mundial de Iglesias (1998), las dos pastoras protestantes, tanto Musimbi Kanyoro como Aruna Gnanadason recordaran la historia perseverante de las mujeres y animasen a la multitudinaria Asamblea a caminar, con esperanza y con una permanencia constante, por las sendas de *la espiritualidad de la resistencia: Al final del Decenio celebramos nuestra resistencia, la solidaridad, el compromiso*.

Resistencia activa frente a la Globalización neoliberal, desde las mujeres, fue también el título, el horizonte de visión y el gran paraguas temático que cruzó los distintos espacios de reflexión y englobó las distintas perspectivas del 9º encuentro feminista de unas 820 mujeres procedentes de 20 países latinoamericanos y caribeños, celebrado en Costa Rica en diciembre del año 2002. Rindieron homenaje *a las mujeres que resistieron en la lucha*

contra los atropellos. Hablaron de la cultura y la espiritualidad de la resistencia, recordando historias y recogiendo convicciones, formulando proyectos desde esta perspectiva. Percibían en esta espiritualidad la capacidad para aunar razas, generaciones, tendencias, problemáticas e implicaciones políticas, todo este tipo de situaciones y especialmente los deseos de justicia y mejora de la humanidad⁴¹ desde la experiencia y la sensibilidad de las mujeres, desde la espiritualidad de la resistencia sentida y vivida por ellas.

Como estos, otros muchos encuentros: marcha mundial de las Mujeres bajo el lema: *Mujeres y Espiritualidad. Corporeidad y Resistencia* (Vigo, 2004). Las mujeres palestinas e israelíes han creado el movimiento de *resistencia ante el muro del apartheid* (30, IX, 2003) de carácter pacifista. Estos son unos pocos ejemplos de los que existen. La historia de la resistencia en general y la de las mujeres en particular es muy amplia y con gran esfuerzo, riesgo y sufrimiento ha impulsado hacia delante la misma historia. Ellas buscaron y encontraron a veces en la resistencia, la voz y la visibilidad que se les negaba. Muchas veces se unían a otras causas de la sociedad en general y sabemos que el ejemplo de muchas de ellas mantuvo a los demás.

Podemos recordar a las mujeres afganas que durante el período de dominación de los talibanes pensaron y actuaron en *redes de ayuda mutua para resistir a la ignorancia, el hambre y el terror*⁴². Esta resistencia fue soterrada, parecía que no pasaba nada, pero en realidad era comunicativa, incluso a larga distancia, porque entonces hubo mujeres de otros Continentes que escucharon estas voces, se concienciaron e interpellaron a sus gobiernos respectivos. Pero estos – ¡no es cosa rara!- hicieron oídos sordos a sus peticiones. Mujeres en Chile, en Costa Rica, las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo argentinas; las mujeres uruguayas del movimiento “Memoria para Armar”, y tantas otras. También están mujeres en otros frentes sociales, políticos, laborales y por supuesto, en las Iglesias.

Encontramos muchos nombres propios a lo largo de la historia que tiene que ver directamente también con lo eclesial: Juana de Arco, Catalina de Siena que resistieron aunque de manera distinta. Mary Ward, y muchos ejemplos más que extenderían en exceso estas páginas.

También recordamos hechos de resistencia colectivos como la oposición a la Clausura⁴³ doméstica, pero especialmente, monástica, después del Concilio de Trento. Las mujeres de uno y otro bando durante la Revolución Francesa, los movimientos feministas y sufragistas del siglo XIX, las muchas resistencias actuales. Podemos hacer toda una historia con el ayer y el hoy de la resistencia femenina.

Quizás por todo eso Ivonne de Francisco decía refiriéndose a las mujeres de las Antillas, y lo podemos ampliar y aplicar, con toda razón, a las mujeres del mundo:

La resistencia tiene nombre de mujer...

No podemos ni queremos absolutizar como vía exclusiva y única, el valor de la resistencia, porque los caminos de la humanidad y las sendas de las mujeres son múltiples; pero no cabe duda de que la resistencia, el aguante, la tenacidad constante, el intentar salvarse a la/y de la intemperie han estado muy presentes en la historia personal y colectiva de las mujeres, han cooperado intensamente en su avance y por lo tanto, necesitamos asomarnos también a ella desde una perspectiva capaz de descubrir la espiritualidad y lo más profundo que subyace en ello.

11. Exigencias de la resistencia

Se “resiste” por opción ética, por solidaridad, por convicciones muy profundas y/o por necesidades muy urgentes; también y especialmente por un cambio o para un cambio de mentalidad y de conciencia humana... Sin embargo se resiste o se puede resistir además, por amor o/y con amor, y entonces se amplían sus dimensiones y la energía que irradia se torna enormemente positiva. El amor es transformador y es salvífico; es el garante del bien, del buen hacer, y el que nos indica que no hemos errado en nuestra opción.

Todo esto nos obliga a revisar los sentimientos, actitudes y valores que hay que potenciar y también nos indica lo que habría que desterrar; necesitamos discernimiento para calibrar cuáles debemos potenciar, fortificar, porque mejoran la auténtica resistencia, y cuáles hemos de desterrar porque producen el desánimo, la frustración, la violencia incontrolada.

Porque la protesta y la resistencia no pueden reducirse a una simple reacción de defensa o reivindicación –aunque también lo sean– sino que deben potenciar una conciencia crítica responsable. La solidaridad, el dinamismo, la capacidad de colaboración, la de sacrificarse y tantas otras, brotan, crecen y se fortifican en la resistencia... Por eso es tan importante el discernimiento que ayuda a purificar la conciencia de todo “resentimiento y venganza”, puede ayudar a liberar de la agresividad, miedos y protagonismos, que enturbian y hasta corrompen la “resistencia”; esto dañaría de raíz los esfuerzos liberadores.

Existe una pregunta muy importante: ¿cómo llegar a tener un corazón reconciliado para la resistencia? No es fácil armonizar disenso, resistencia y reconciliación; no es fácil entender la resistencia purificada del resentimiento o/y de la agresividad sin freno; es muy difícil conciliarlo todo y en muchos casos, imposible. Sin embargo, hace falta promover un aprendizaje interno. La reflexión, la oración, el encuentro compartido, pueden ayudar en esta línea, pero hace falta también una nueva metodología que enseñe y ayude a trabajar seriamente los sentimientos y el corazón; un trabajo tan urgente como necesario para mejorar la humanidad.

En todos estos campos aún queda mucho camino por recorrer, pero ahí, en ese trabajo delicado y profundo es donde se juega la calidad del ser humano. Me resuenan aquellas palabras de Camus en las que casi contradictoriamente se acuerda de la resistencia⁴⁴: *Que la memoria de la resistencia se conserve al menos en algunos corazones atentos a la calidad humana*, son todo un reto, como lo sugiere el libro de los Proverbios cuando propone el trabajo delicado e íntimo y que es fuente del “bien hacer”: *Cuida tu corazón porque de él brotan las fuentes de la vida* (Prov. 4, 23): este aprendizaje es el reto que garantiza un futuro más humano y es la fuente de la auténtica espiritualidad, una espiritualidad purificada, que actúa en el interior y desde el interior, mejorando la capacidad de resistencia. Son muchas las mujeres que buscan y sienten la necesidad de este aprendizaje. Y ellas pueden aportar mucho en esta línea a la Teología y a la Espiritualidad.

12. La mística y espiritualidad, espacio de encuentro interreligioso⁴⁵

Dice mi amigo Muntar que en su tierra,
Gambia, hay un lugar que sirve de reposo
a las aves migratorias,
junto a las fronteras de Senegal;
este lugar se llama “Bantabá”.

Bantabá también es una plaza,
un espacio abierto que,
en cada pueblo y en cada ciudad,
sirve de encuentro
para los habitantes.

Después del almuerzo
hombres y mujeres
niños y niñas, mayores,
musulmanes y cristianos,
se reúnen para hablar de sus problemas,
de sus alegrías, de sus sueños...
en diferentes lenguas⁴⁶...

Me gusta este poema africano que convoca de forma apacible, al encuentro de la diferencia. Llevo mucho tiempo pensando que ciertamente, la mística y la espiritualidad, especialmente desde y por las mujeres es un gran círculo de encuentro y de diálogo; un lugar de pensamiento, danza, relación, e incluso, de “revelación” en cuanto lugar inclusivo de descubrimiento, de reconciliación, de expresión de la auténtica “oikumene”. Este lugar puede y debe ser antídoto para los fundamentalismos e intransigencias; un espacio simbólico y espiritual que convoca a la diferencia reconciliada, a unas relaciones circulares. Y es lógico que así sea, ya que es el lugar donde se encuentran quienes han tenido la experiencia honda de lo Absoluto. Y cuanto más honda es la experiencia, más llegamos al punto de encuentro fundamental entre las diferentes formas de acercarse a ella: lo Absoluto, Dios, Aquello que nos sobrepasa, que aunque con diferentes nombres, es el Único, el mismo Misterio.

El místico sufi, Rumí, expresa y explica con mucha belleza y plasticidad esta convergencia: *Las lámparas son diferentes, pero la luz es la misma*. Y cuando se da esta experiencia luminosa, los seres humanos, inevitablemente se encuentran bajo la misma Luz.

Pero además, este compartir la experiencia única y espiritual, éste tratar de buscar conjuntamente caminos de fe y confianza, la enriquece considerablemente en cuanto a Revelación de Don, y a ellas, les solidariza y hermana: *Rezábamos juntas de acuerdo con nuestras propias culturas, teniendo presente al Dios de todas las naciones*⁴⁷ (Religiosas asiáticas).

Se afianza el sentimiento y la convicción de que el mismo Espíritu actúa en las diferentes culturas y religiones y ese mismo Espíritu es el que conduce al centro de convergencia. Juntas, compartiendo, captan nuevos rasgos de Dios, del Absoluto y se abren nuevos horizontes y caminos espirituales. Contribuyen así activa y efectivamente al diálogo universal e interreligioso.

Una auténtica mística ecuménica e interreligiosa no sólo se adentra en los caminos más íntimos, sino que, por supuesto, es consciente de la común

responsabilidad en la reconstrucción de este mundo único que nos alberga. Justicia y mística están íntimamente trabadas, como “lucha y contemplación” etc., construyen paz y conducen a la solidaridad. Por ello crean redes de acción y de reflexión conjunta y establecen múltiples relaciones.

La dimensión **interreligiosa** no sólo hace más eficaz y real el trabajo, eso también, sino que le aporta un valor incalculable y las mujeres han comenzado a ser muy conscientes de ello.

Por eso, tejen redes, profundizan en textos, historias, tradiciones, recuperan mujeres de las distintas confesiones y religiones, vislumbran con lucidez el futuro y han comenzado a entregarse sin reservas a transformar el presente, porque: *hoy más que nunca, la causa de la mujer es la causa de toda la humanidad*, (Boutros Ghali).

Las Iglesias oficiales y las organizaciones religiosas pertenecientes a su estructura y gobierno, en general no miran con mucha simpatía a estos grupos de mujeres; no depositan demasiada confianza en ellos, ni tampoco los apoyan económicamente. Esto es una dificultad, en todos los sentidos, no hay duda y no de las menores. Temen la competitividad y el conflicto. Pero además, tampoco confían ni esperan casi nada de su aportación espiritual y teológica, aunque oficialmente no lo expresen así. Esto no debe ser impedimento para que ellas continúen hacia adelante, porque los tesoros de la fe y la sabiduría de las religiones, les pertenecen y el mundo necesita de su esfuerzo y de su espiritualidad compartida.

Las mujeres han comenzado a sentirse solidarias en sus experiencias, en el dolor que las abruma y empiezan a preguntarse mutuamente el *por qué de sus lágrimas*, a profundizar en las angustias y sufrimientos de las que más los padecen, en vistas a un acompañamiento mutuo y una tarea de curación solidaria que sobrepasa las fronteras políticas y las circunscripciones confesionales. Precisamente han aprendido una espiritualidad honda y solidaria de este compartir muchas veces, sufriente.

Aruna Gnanadason, del Consejo Mundial de Iglesias, señala, citando a Gustavo Gutiérrez, que *estar preocupado por el propio estómago es materialismo, pero estar preocupado por el estómago de los demás es espiritualidad*⁸⁸, ahí es donde toda realidad puede ser transformada, ahí, en ese cambio de perspectiva relacional que encuentra y toma en serio la necesidad de los demás... Es ésta una espiritualidad activa, comprometida, sale de sí misma: “*dadles vosotros de comer*” (Mc 6, 30), y llega a la angustiada mesa que tantas mujeres han de “multiplicar” su pan, y al mismo “dolor de Dios” hambriento, identificado con la Humanidad, porque *tuve hambre y me disteis de comer* (Mt 25, 35). Ciertamente, *La espiritualidad infunde en el*

*alma el espíritu que hace posible el compromiso constante*⁴⁹.

Un grupo de mujeres religiosas asiáticas expresaron así su encuentro y experiencia solidaria:

Habiendo visto y oído las violentas y crueles realidades referentes a las mujeres en una sociedad dislocada por el poder, la explotación y el consumismo, nos vemos impulsadas por el Espíritu a la acción a favor de las mujeres. La profunda religiosidad y riqueza de la cultura asiática debería ayudarnos a reclamar y defender la dignidad de las mujeres y el partenariado de hombres y mujeres, construir juntos un arco iris anunciador de paz, de armonía, de solidaridad y unidad entre las gentes y Dios⁵⁰.

Y esto les llenó de fuerza interior y espiritualidad compartida.

También han comenzado a contarse sus alegrías, a compartir tareas, iniciativas, proyectos y esperanzas. Para todo ello no es posible excluir a nadie por razones de raza, cultura, etc., y las diferentes perspectivas religiosas se necesitan.

El feminismo va adentrándose en las diferentes religiones y éstas lo enriquecen y vigorizan. Ellas releen juntas los Libros Santos de las diversas tradiciones, los reinterpretan desde la óptica y experiencia femenina. Reciben la savia de su santidad. Ellas encuentran nuevos caminos de meditación, de contemplación y de plegaria. Recogen la historia y la experiencia de tantas “mujeres de la luz”, de todos los tiempos y confesiones, auténticas místicas de diversas tradiciones religiosas, antecesoras que dejaron huellas profundamente espirituales, tesoros de fe, que hoy recibimos con agradecimiento, nos enriquecen profundamente y además, así dialogando y recibiendo de ellas, el feminismo cobra una dimensión insospechada.

También son mujeres latinoamericanas las que, en otro momento, nos resumen preciosamente este trabajo y búsqueda sencilla y creativa:

Hemos compartido experiencias diversas de relectura bíblica. Grupos de mujeres leen la Biblia desde sus vidas de mujeres. Las que allí aparecen son reconocidas en su fuerza y también en su dolor y en la violencia de que son objeto. Nuestra espiritualidad se nutre además de otras fuentes: tradiciones religiosas de los pueblos originarios, religiones orientales, una nueva relación con la naturaleza, y sobre todo nuestras propias intuiciones de lo sagrado. Estamos creando ritos y liturgias que celebran nuestros ciclos de

vida. Estamos encontrándonos en comunidades ecuménicas de mujeres, donde nos sentimos acogidas y donde podemos compartir una espiritualidad liberadora⁵¹.

Este texto está lleno de sugerencias, de aportaciones, de iniciativas en un contexto experiencial, ecuménico e interreligioso que enlaza a las mujeres y enriquece a la Humanidad. Ésta es también la experiencia de mujeres asiáticas, europeas e incluso africanas.

Las mujeres del mundo entero necesitamos apoyarnos, aprender las unas de las otras, dar y recibir aliento y vida. Necesitamos comunicarnos nuestra fe más profunda e ir descubriendo nuevas posibilidades para vivirla. Todo esto exige una dimensión mística que es necesario promover, vivificar y fortalecer; todo esto ha de trabajarse desde el corazón, con sabiduría y amor.

Al compartir la experiencia espiritual y religiosa las mujeres “saltan” barreras y borran distancias enriqueciéndose y enriqueciendo al mundo:

No hables de distintas religiones,
la Realidad única está en todas partes,
no tan sólo en un hindú, ni en un musulmán,
ni en ningún otro lugar. Date cuenta:

Tu propia conciencia
Es la verdad de Dios
(Lal Led, Luz de Cachemira)⁵²

Vamos a terminar esta exposición pidiéndole a Cristina Dioto que nos “preste” su expresivo poema **como una gran manta de muchos colores** para que, diciéndolo y rezándolo juntas, ayude a las mujeres de ayer y de hoy, de todas las culturas, razas y religiones a unir palabras, esfuerzos, a recitar oraciones juntas, a tejer en colaboración una nueva espiritualidad liberadora, a buscar y trabajar conjuntamente para que “venga su Reino” de justicia y de amor a esta Tierra tan necesitada:

COMO UNA GRAN MANTA DE MUCHOS COLORES

El Reino de Dios es como una gran manta de muchos colores,
tejida a mano por las mujeres
cuando nos unimos en defensa de la vida desde todas sus posibilidades.

El Reino de Dios es como la lana que usamos para hacer la manta, cuando a pesar del trabajo de la casa y de los niños, entretejemos nuestras vidas trabajando con las demás.

El Reino de Dios es como los distintos colores de lana que tiene la manta, cuando nosotras, de distintos colores, mujeres del mundo, cortamos los nudos de la opresión y nos ponemos en marcha, juntas.

El Reino de Dios es como las agujas que punto a punto hacen crecer lo que tejemos, cuando vamos tejiendo nuestra vida con las demás mujeres aumentando nuestra fe y compromiso.

Bienaventuradas aquellas mujeres que viven su vida de todos los días junto a otras, y así pueden estar seguras que compartiendo dolores y alegrías, orando unas por otras, leyendo juntas la Palabra crecen en su fe y al mismo tiempo van construyendo el Reino.

Cristina Dinoto.

Bibliografía

- ARANA, María José, “Mujeres y espiritualidad de la resistencia”, en Pilar DE MIGUEL, *Espiritualidad y Fortaleza femenina*, DDB, col. “En clave de Mujer”, Bilbao 2006, 79-121.
- ARANA, María José, “Espiritualidad”, en Jesús EQUIZA (dir.), *10 palabras clave sobre la secularización*, EVD, Estella 2002, 235-267.
- ARANA, María José, “Orar con la Tierra”, en Isabel GÓMEZ ACEBO (ed.), *Del Cosmos a Dios. Orar con los elementos*, DDB, Bilbao 1999, 21-65.
- ARANA, María José, “La mística y el trabajo del corazón para revitalizar el mundo”, en *Mujeres, Diálogo y Religiones*, DDB, Bilbao 1999.
- ARANA, María José, “Símbolos, corporeidad y ecología, <Tota mulier in útero>”, en Mercedes NAVARRO (dir.), *Para comprender el cuerpo de la Mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, EVD, Estella 1996.
- BEDFORD, Nancy E. “La espiritualidad cristiana desde una perspectiva de género”, *Cuadernos de Teología, ISEDET*, 19 (01/ 2000), 105-125.
- BENEITO, Pablo, *Mujeres de la luz. La mística femenina y lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid 2001.
- BOFF, Leonardo y BETTO, Frei, *Mística y Espiritualidad*, Trotta, Madrid 1996.
- BORGES, Ione, “Ecofeminismo: perfil de una nueva sociedad”, *Iglesia Viva*, 193 (1998), 39-44.
- CAPRA, Fritjof, “Visiones, Visiones de la Conciencia”, <http://www.ecovisiones.cl/metavisiones/Pensadores/capra/06visiones>, julio, 2007.
- FOX, Matthew, *A Spirituality named compasión and the healing of global village, humpty and dumpty and us*, Wiston Press, Minnesota 1979.
- GEBARA, Ivone, “Espiritualidad feminista, riesgo y resistencia”, *Concilium*, 288 (2000), 39-50.
- GÓMEZ ACEBO, Isabel, (ed.), *Orar desde las relaciones humanas*, DDB, Bilbao 2001.
- GÓMEZ ACEBO, Isabel, *Dios también es Madre. Reflexiones sobre el Antiguo Testamento*, San Pablo, Madrid 1994.
- GÓMEZ ACEBO, Isabel, “El cuerpo de la Mujer y la Tierra” en Mercedes

- NAVARRO (dir.) *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, EVD, Estella 1999, 99-136.
- HAYES, Pamela, *El corazón, un espacio sagrado. Reflexión para el año 2000*, San Pablo, Madrid 1997.
- KING, Ursula, voz "Spirituality", en *An A to Z of Feminist Theology*, B y L. Isherwood & D. McEwan, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 218-220.
- MARDONES, José María, *Las nuevas formas de religión*, EVD, Estella 2000.
- MARTINEZ, Emma, "Hacia una espiritualidad corporal", *Iglesia Viva*, 216 (2003).
- Mc FAGUE, Sallie, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994.
- Mc FAGUE, Sallie, "La ética de Dios como Madre, Amante, Amigo" 349-375, en Ann LOADES (ed.) *Teología Feminista*, DDB, Bilbao 1997.
- MORLEY, Janet, "La deseo con todo mi corazón" en Ann LOADES (ed.) *Teología Feminista*, DDB, Bilbao 1997, 219-225.
- NAVARRO, Mercedes, "Espiritualidad y Teología", *Iglesia Viva*, 222, (2005) 53-84.
- NORWICH, Juliana de, *Envueltos en el amor*, PPC, Madrid 1999.
- PRIMAVESI, Anne, *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo, cristianismo*, Herder, Barcelona 1995.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth y AQUINO, M^a Pilar (eds.) "En el poder de la sabiduría: Espiritualidades feministas de lucha", *Concilium*, 288 (2000).
- SÖLLE, Dorothee, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996.
- RADFORD RUETHER, Rosemary, "Liberar a la Cristología del Patriarcado" en Ann LOADES (ed.) *Teología Feminista*, DDB, Bilbao 1997, 193-207.

Números completos de revistas importantes para el tema:

- CONCILIUM, 288 (2000), Estella.
- IGLESIA VIVA, 222 (2005), Valencia.
- SINITE, "El Dios de Jesús en palabra de mujer". Revista de Pedagogía Religiosa, Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequéticas "San Pío X" Madrid, Vol. XLIII, 129 (2002).

Notas

¹ Notas sueltas de Javier ELZO, Estudio Sociológico sobre los jóvenes, 2000, Fundación Santa María, Bilbao, 2000.

² Cfr en María José ARANA “Secularidad y espiritualidad”, en AAVV, *10 palabras sobre Secularización*, EVD, Estella, 2002, 235-267; Leonardo BOFF, *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 1996, 26.

³ Elisabeth .SCHÜSSLER FIORENZA, “En el camino por la senda de la Sabiduría”, *Concilium*, 2008 (2000) 7.

⁴ Manuel REYES MATE, *Mística y Política*, EVD, Estella 1990; Adam SCHAFF, *Humanismo Ecuménico*, Trotta, Madrid 1993; Javier SÁDABA, *El Hombre Espiritual*, Martínez Roca, Barcelona 1999; Victoria CAMPS, *Virtudes Públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990....

⁵ Javier SÁDABA, *El Hombre Espiritual*, 87.

⁶ Abraham Joshua HESCHEL, *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano 1976, citado en el *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1983.

⁷ Shafique KESHAVJEE, *Dios, mis hijos y yo*, Destino, Barcelona 2000, 33.

⁸ Willigis JÄGER, *En busca de la verdad. Caminos, esperanzas, soluciones*. DDB, Bilbao 1999, 67.

⁹ William JOHNSTON, *Enamorarse de Dios. Práctica de la Oración Cristiana*, Herder, Barcelona 1998, 13.

¹⁰ Citado por, Willigis JÄGER, *En busca*, 249. En castellano hay traducida una obra interesante: Gary ZUKAV, *La danza de los Maestros de Wu Li*, Gaia, Madrid 1996.

¹¹ Ernesto SÁBATO, *La Resistencia*, Seix Barral, Barcelona 2004, 13.

¹² Alocución de Robert MÜLLER, Publicada en “A Sourcebook for the community of religions” Chicago, Illinois, 1993.

¹³ Voz “espiritualidad, en Casiano FLORISTÁN (dir), *Diccionario Abreviado de Pastoral*, EVD, Estella 1988, 180.

¹⁴ Nancy BEDFORD, “La espiritualidad cristiana desde una perspectiva de género”, *Cuadernos de Teología ISEDET*, 19 (01/ 2000) 105-125.

¹⁵ Willigis JÄGER, *En busca de la Verdad*, o.c 102.

¹⁶ Nuria ESCUR, “Las Mujeres van primero” *La Vanguardia digital*, 11 abril, 2005.

¹⁷ María José ARANA y Begoña FRAU, “Renacer desde la contemplación”... entrevista a Cristina KAUFMANN para la XIX Semana de Vida Religiosa en Bilbao, Mataró 2001.

¹⁸ Willigis JÄGER, En cada hora hay eternidad. Palabras para todos los días, edit. DDB, Bilbao, 2004, 147.

¹⁹ Nunca había sido otorgado el título de “doctora de la Iglesia” a ninguna mujer hasta la segunda mitad del siglo XX durante el pontificado de Pablo VI (27 de septiembre, 1970) y solamente estas tres mujeres han sido reconocidas como tales en toda la larga Historia de la Iglesia.

²⁰ Lamberto DE RATISBONA, “Tochter von Syon”, Paderborn 1880, v. 2838 ss., en

Georgette EPINEY y Emilie ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, Paidós, Barcelona 1998. Aclaración: “vieja” (latín, vetula) indicaba ignorancia completa.

²¹ En concreto a Hildegarda de Bingen e Isabel de Schönau y otras religiosas contemporáneas de ellas, como Beatriz de Nazareth, Eloisa, Gertrudis de Hefta. *Anales Palidenses Monumenta germaniae Historica, Scriptores*, 16 (90) citado en Georgette EPINEY y Emilie ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras*.

²² Ciado por María TABUYO, en la Introducción al *Libro de Visiones y Revelaciones de Juliana de Norwich*, Trotta, Madrid 2002.

²³ Como ejemplo muy claro, ver Mercedes NAVARRO, “Espiritualidad y Teología”, *Iglesia Viva*, 222 (2005), 75- 83, en el que analiza Gn 2, 4- 4, 3.

²⁴ Elizabeth MOLTMANN-WENDEL, “Espíritu y Cuerpo: una respuesta feminista”, *Concilium*, 265 (1996).

²⁵ Documento Final de la Conferencia Intercontinental de teólogas del tercer Mundo, en Pilar AQUINO (ed.) *Aportes para una Teología desde la Mujer*, Madrid 1988, 145.

²⁶ Mercedes NAVARRO “Espiritualidad y Teología”, *Iglesia Viva*, 222 (2005) 53-84 .

²⁷ Fritjof CAPRA, “Visiones de la Conciencia”,

<http://www.ecovisiones.cl/metavisiones/Pensadores/capra/06>, visiones, julio, 2007.

²⁸ Fritjof CAPRA, *El Punto Crucial, Ciencia, Sociedad y Cultura Naciente*, Editorial Estaciones, 1982, 292.

²⁹ María José ARANA, “Orar con la Tierra”, en GÓMEZ ACEBO, Isabel (ed.), *Del Cosmos a Dios. Orar con los elementos*, DDB, Bilbao 1999, 19-60.

³⁰ Hervey COX, *L'Appel d'Orient*, Seuil, Paris 1979.

³¹ Por ejemplo: Thompson, Pestolazza, Ortiz de Osés, Mayr, Leonardo Boff , Michael Flood, etc...

³² Andrés ORTIZ DE OSÉS/EK. MAYR, *El Matriarcado vasco*, Bilbao 1981, 71.

³³ Paul LEBEAU, ETTY HILLESUM, *Un itinerario espiritual, Amsterdam 1941-Auschwitz 1943*, Sal Terrae, Santander 2002, 45.

³⁴ María José ARANA, “Mujeres y espiritualidad de la resistencia”, en Pilar De MIGUEL (ed.) *Espiritualidad y Fortaleza femenina*, DDB, col. “En clave de Mujer”, Bilbao 2006, 79-121.

³⁵ Consejo Mundial de Iglesias, organización ecuménica constituida el año 1948 y que hoy agrupa a más de 320 iglesias protestantes y ortodoxas para caminar conjuntamente hacia la unidad visible de las Iglesias cristianas. Su sede está en Ginebra y su presencia y trabajo, en todo el mundo.

³⁶ Celebrado en Porto Alegre (Brasil) del 23 al 27 de enero del 2003. *La espiritualidad de la resistencia será el eje de los aportes del CMI al Foro Social Mundial*” y “Otro mundo es posible: Espiritualidad de la Resistencia. El Consejo Mundial de Iglesias en el III Foro Social Mundial Rogate MSHANA, encargado del programa de justicia económica del Consejo Mundial de Iglesias. www.wec.ccc.org/wec/what/jpe/wsf.eva.s.html septiembre, 2007.

³⁷ Lema del Foro de Porto Alegre: “Otro mundo es posible”... de igual forma el Foro de Nairobi, 2007: “Espiritualidad para otro mundo posible”.

³⁸ “Espiritualidad de solidaridad y resistencia”, Sumario de la Asamblea en Pécs, Hungría, en octubre del 2002. Grupo coordinador del Programa teológico de Kairós-Europa, “espiritualidad de solidaridad y resistencia”, 1995-2000.

³⁹ Carmen BEL ADELL, “La resistencia es una aventura espiritual” en Santiago SÁNCHEZ TORRADO, *El Dinamismo de la Resistencia*, PPC, Madrid 2004, 151.

⁴⁰ EL PAÍS, domingo 16 de enero 2005, 35.

⁴¹ Red de Salud de las mujeres latinoamericanas y del Caribe. 9º Encuentro Feminista: Resistencia activa contra la globalización, 1-6 de diciembre, 2002.

⁴² Chekeba HACHEMI, “Mujeres afganas: el saber y la resistencia”, *El Correo de la UNESCO*, Noviembre 2001.

⁴³ Sobre este tema: María José ARANA, *La Clausura de las mujeres, Una lectura teológica de un proceso histórico*, Mensajero, Bilbao 1992.

⁴⁴ Citado por Santiago SÁNCHEZ TORRADO, *El dinamismo...*

⁴⁵ Xabier PIKAZA, *Las mujeres en las grandes religiones*, DDB, Bilbao 1991. Junko MINAMATO, “Buddhist Attitudes: A Women’s Perspective” en Jeanne BECHER (dir.) *Women, Religion and Sexuality*, WCC Publications, Gèneve 1990, 154-171.

María José. ARANA (dir), *Mujeres, diálogo y religiones*, DDB, Bilbao 1999. Fátima MERNISSI, *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*, Icaria, Barcelona 1995, 45.

⁴⁶ HUELVA ACOGE Y CÁRITAS ESPAÑOLA (ed.) *Manual de formación intercultural para grupos interculturales*, Madrid 1998, testimonio recogido en p. 3.

⁴⁷ UCA, NEWS, Dispatch, 843 (1995) Federation Asian Bishops Conference 1.

⁴⁸ Aruna GNANADASON, “Women and Spirituality in Asia”, Ursula KING (ed) *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, Maryknoll, NY, Orbis, 1994, 354.

⁴⁹ Joan CHITTISTER, *El fuego en estas cenizas*, Sal Terrae, Santander 1998, 217.

⁵⁰ Mary Jonh MANANZAN, “<Perspectiva religiosa femenina>, Congreso Internacional de la USG”, *Confer*, 127-128 (1994), 639.

⁵¹ VI ENCUENTRO FEMINISTA LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE: “Sueños, deseos y locuras”, Taller Feminista, El Salvador, noviembre de 1993. *Con-spirando*, 6 (1993), 51.

⁵² Carlos G. POMEDA, “Lal Ded de Cachemira”, en AA VV, *Mujeres de la Luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*

SOBRE LAS AUTORAS

Mercedes Navaro Puerto (Jerez de la Frontera, 1951), mc. Dra. en Psicología y Teología y Lic. en Ciencias Bíblicas. Docente de Sagrada Escritura durante 8 años en la U.P. Salamanca y de Psicología de la Religión en su facultad de psicología (1992-2007). Imparte cursos de doctorado en la U. de Sevilla y en diferentes foros académicos. Miembro fundador de la ATE y EFETA. Miembro de la ESWTR (Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica), de AUDEM y de la Asociación Bíblica Española. Acompaña psicológicamente a mujeres y se dedica a la investigación bíblica y la teología feminista. Codirectora de la colección *La Biblia y las Mujeres*, proyecto multilingüe internacional. Entre sus últimas publicaciones: “Die Feministische Theologie – eine Theologie an der Grenze, en FERRARI, Valeria, VALERIO, Adriana, BERLIS, Angela, BIEBERSTEIN, Sabine, *Theological Women's Studies in Southern Europe*, Peeters, Leuven 2005, 11-40; “Tendenze attuali nell’esegesi femminista: Mc 5, Adriana VALERIO (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, Bolonia 2006, 329-366; *Marcos*, EVD, Estella 2006, col. Guía de Lectura del Nuevo Testamento, y coeditora y autora con Mercedes ARRIAGA, *Telogia Feminista I*, Arcibel, Sevilla 2007.

M^a Pilar de Miguel es teóloga, profesora del Instituto de teología (IDTP) de Bilbao. Coordinadora del Departamento de Ciencias de la Religión de la Escuela Universitaria de Magisterio Begoñako Andra Mari (Adscrita a la Universidad del País Vasco). Miembro de diversas asociaciones españolas, europeas e internacionales. Dirigió desde Stuttgart (Alemania) entre 1994-1997 las publicaciones del Secretariado de la Federación Bíblica Católica Mundial (KBF). Miembro del Comité internacional de preparación de los dos Sínodos europeos de mujeres (Austria 1996, Barcelona 2003). Participa en foros nacionales e internacionales de teología feminista desde hace más de dos décadas. Entre sus recientes publicaciones están: en colaboración con M^a Josefa Amell, *Atreverse con la diversidad*, Estella, 2003; en colaboración con Mercedes Navarro, *10 palabras clave en teología feminista*, Estella, 2004; *El principio de igualdad de oportunidades: una tarea pendiente y un reto para la sociedad y la iglesia*, Bilbao, 2005; *Espiritualidad y fortaleza femenina*, Bilbao, 2006.

Isabel Gómez Acebo Duque de Estrada es licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense y en Teología por la Universidad de Comillas donde ha impartido clases de teología. Preside la Fundación Sagrada Familia entidad dedicada a residencias de ancianos que cuenta con 3 centros en Madrid. Preside el consejo asesor de la Universidad de San Luis en Madrid. Está casada y es madre de 6 hijos. Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Española. Es miembro también de AUDEM y de la ESWTR (Asociación de teólogas europeas) Dirige y participa en la colección de teología *En Clave de Mujer* editada por Desclée de Brouwer de la que ya han salido numerosos títulos, algunos traducidos al portugués y al italiano como *Relectura del Génesis* y *Orar con los 5 sentidos*. Los últimos publicados son *La mujer en los orígenes del cristianismo*, *Relectura del Éxodo* y *María Magdalena. De apóstol a prostituta y mujer*. Su primera obra que también se tradujo a varias lenguas fue *Dios también es madre*, San Pablo, Madrid 1994. Ha escrito y escribe en numerosos libros colectivos y en revistas españolas y extranjeras.

Lucía Ramón Carbonell (Valencia, 1970), laica, casada y con un hijo. Licenciada en Teología (Facultad de Teología S. Vicente Ferrer, Valencia) y Licenciada en Filosofía (U.A. Barcelona). Ha cursado estudios de tercer ciclo y ha presentado su trabajo de investigación en el Departamento de Ética y Filosofía del Derecho Moral y Política en la U. de Valencia. De 1993 a 2003 ha sido profesora de la U. Cardenal Herrera CEU de Valencia donde ha impartido cursos y seminarios de Teología y Humanidades. Desde 1995 es profesora de Sagrada Escritura y de Fe y Cultura en el I. de CC. Religiosas de Valencia. Desde su fundación es profesora de la Cátedra de las Tres Religiones en la U. de Valencia. Es profesora de Filosofía en Bachillerato en el Colegio S. José de Calasanz de Valencia. Es profesora y miembro del Comité Científico de EFETA, de la UNIA. Desde hace años es miembro activo de varias organizaciones ecuménicas e interreligiosas nacionales e internacionales y en redes y asociaciones teológicas de mujeres. Es vocal de la ATE (Asociación de Teólogas Españolas) y miembro del FEM (Foro de Estudios de la Mujer). Pertenece al grupo Interreligioso de Mujeres de la Cátedra de las Tres Religiones de la U. de Valencia. Es Secretaria de la Sociedad Europea de Mujeres Investigadoras en Teología (ESWTR) y colaboradora de Radio Ecce en un programa sobre religiones y teología.

M^a José Arana (Bilbao en 1943), Religiosa del Sagrado Corazón, Doctora en Teología (U. de Deusto), Diplomada en Sociología y Maestra Nacional con Oposiciones. Se dedica a la Teología feminista, ecuménica, diálogo interreligioso, Vida Religiosa y espiritualidad. Es profesora de Teología en la Facultad de Teología y Seminario de Vitoria, en el IDTP de Bilbao (Biblia, Cristología y Eclesiología) y otros centros de Estudios Superiores. También es profesora presencial y online de EFETA. Participa y tiene cargos de responsabilidad en numerosos grupos de mujeres intelectuales cristianas, a nivel nacional e internacional: Forum ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa (del que fue co-presidenta europea, 1990-1998), y de la Comisión teológica. Es miembro de Women's Ordination y miembro fundador del Foro de Estudios de la Mujer (FEM) de Madrid, y otros. Participa en Asambleas y concentraciones Ecuménicas e Interreligiosas. Ha sido Presidenta del Consejo Diocesano de Religiosos/as y CONFER de Vizcaya de 1995 a 2007, y de 1982 a 1991 fue "Párroco" en una pequeña Parroquia del País Vasco (Arántzazu), primera mujer en España. Entre sus publicaciones: *La Clausura de las Mujeres*, Bilbao, 1992; *Mujeres sacerdotas, ¿por qué no?*, Madrid, 1994 (coautora con Mary Salas); *Rescatar lo femenino para re-animar la Tierra*, Barcelona, 1997; *Mujeres, diálogo y religiones*, Bilbao, 1999 (dir.); *Networking for Reconciliation* (dir), Bâsel, 1999; *El Diálogo Interreligioso en un mundo plural. Islam, Cristianismo y Judaísmo*, (dir) Bilbao, 2001, y *Cuando los sacramentos se hacen vida*, (dir), DDB, Bilbao, 2007.

INDICE

Preambulo	5
INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA FEMINISTA BÍBLICA Y SISTEMÁTICA	
<i>Mercedes Navarro Puerto</i>	
Introducción	9
0. Cuestiones preliminares y metodológicas	10
0.1. <i>La antropología feminista y la antropología teológica feminista: semejanzas y diferencias</i>	10
0.2. <i>Categorías básicas en la ATF</i>	11
0.3. <i>Marco de las ciencias de la complejidad</i>	20
1. Exégesis narrativa de Gn 1-3	21
1.1. <i>Origen del ser humano en los textos bíblicos y proceso de maduración</i>	22
1.1.1. <i>Igualdad y emergencia de las diferencias</i>	24
1.2. <i>La autonomía, la sabiduría y el conocimiento</i>	25
1.2.1. <i>La `issah y la cualidad de la vida humana</i>	29
1.2.2. <i>La autonomía</i>	29
1.2.3. <i>La cualidad de la vida y la fertilidad</i>	30
1.3. <i>Las relaciones entre YHWH y HWWH (Eva)</i>	31
1.3.1. <i>El término hawwah y la identidad nombrada de Eva</i>	31
1.3.2. <i>La disyuntiva del conocimiento humano y la cualidad de la vida</i>	32
1.3.3. <i>Los trasfondos míticos del relato</i>	32
1.3.4. <i>Conclusión</i>	36
2. Principios antropológicos de Gen 2-3	36
2.1. <i>Constitución del ser humano: barro y aliento</i>	37
2.1.1. <i>Tomado de la 'adamah (min-ha ha'ádāmâ)</i>	37
2.1.2. <i>Soplado de nišmat</i>	39
2.1.3. <i>La expresión nepheš Hayyâh, ser viviente.</i>	43
2.2. <i>El proceso de diferenciación del ser humano</i>	46

3. Conclusión. Antropología teológica feminista de los orígenes	52
3.1. Rasgos generales	52
3.2. Deducciones conclusivas	52
3. 2.1. En la perspectiva deconstructiva	52
3.2.2. En la perspectiva reconstructiva	53
3.3. Consecuencias	55
Bibliografía	57

INTRODUCCIÓN A LA CRISTOLOGÍA FEMINISTA

M^a Pilar de Miguel Fernández

Introducción	69
1. Importancia de la Cristología	70
2. Cristología y Cristología feminista	72
2.1 Irrupción de la categoría de género	73
2.2. La experiencia de las mujeres	74
3. Algunos presupuestos	76
3.1. Contenido y perspectiva de la cristología feminista	76
3.2. La masculinidad de Jesús o su interpretación distorsionada	76
3.2.1. Jesús como revelación de Dios	77
3.2.2. Jesús como encarnación del Verbo	77
3.2.3. Jesús como salvador	77
3.3. Limitaciones bíblicas-biológicas-antropológicas-filosóficas y teológicas de la distorsión	78
3.4. Títulos-símbolos inclusivos	79
4. Evolución de las Cristologías feministas	80
4.1. Fase primera: El "reencuentro"	80
4.2. Fase segunda: las preguntas	80
4.3. Fase tercera: la reflexión	81
4.3.1. Humanidad-divinidad	81
4.3.2. Cristolatría	82
4.3.3. La autoconciencia	84
4.3.4. La cruz	85
4.3.5. La resurrección	90
5. Concluyendo y proponiendo	92
5.1. Lo corporal	93
5.2. Lo relacional	94
5.3. Lo cotidiano	94

5.4. <i>Lo excesivo, intenso y creativo</i>	95
Bibliografía	96

INTRODUCCIÓN A LA MARIOLOGÍA FEMINISTA

Isabel Gómez Acebo

I Parte: María en la tradición	107
1. La religiosidad popular	109
2. Las diosas mediterráneas	111
3. Los factores psicológicos	113
4. María y la cultura mediterránea	114
5. El mundo de la familia	116
5.1. <i>El espacio</i>	116
5.2 <i>El cuerpo de la mujer</i>	117
5.3 <i>El cuerpo de María</i>	119
5.4 <i>Las relaciones madre - hijo</i>	120
II Parte: María y los signos de los tiempos	121
1. Una mujer judía	122
2. El Kerigma primitivo	123
2.1. <i>Pablo</i>	123
2.2. <i>Marcos</i>	124
3. Los evangelios de la infancia	128
3.1 <i>La genealogía de Jesús en Mateo</i>	128
3.2 <i>La anunciación</i>	129
3.2.1 <i>El protagonismo de María</i>	132
3.2.2 <i>Recuperar a José</i>	134
3.3 <i>La visitación</i>	135
3.3.1 <i>Habla Isabel</i>	136
3.3.2 <i>Habla María</i>	137
3.4 <i>María madre</i>	140
3.4.1 <i>María asume el protagonismo</i>	140
3.4.2 <i>La madre biológica.</i>	142
3.5 <i>Presentación del niño en el templo</i>	143
3.6 <i>Jesús entre los doctores del templo</i>	145
4. <i>Las bodas de Caná</i>	147
5. <i>María al pie de la cruz</i>	150
6. <i>María discípula de su Hijo</i>	151
6.1 <i>Una creyente en dos tiempos</i>	152
6.2 <i>La fe se concreta en esperanza</i>	153

7. <i>María sacerdote</i>	154
8. <i>María y las mujeres</i>	155
8.1. <i>Eva y sus hermanas</i>	155
9. <i>A modo de conclusión y resumen</i>	157
Bibliografía	159

INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA PRÁCTICA FEMINISTA

Lucía Ramón Carbonell

1. Transformaciones histórico-sociales y teológicas en el siglo XX como marco de las éticas teológicas feministas	173
1.1. <i>Cambios sociales y culturales</i>	173
1.2. <i>Evolución en el magisterio con respecto a la condición de la mujer</i>	175
1.3. <i>El Concilio Vaticano II, las teologías de la liberación y el feminismo</i>	177
1.4. <i>En la tradición ético-política del feminismo occidental</i>	178
1.5. <i>Perspectivas feministas de análisis de la opresión de las mujeres y éticas teológicas feministas</i>	179
1.6. <i>Unas teologías más allá del sexismo y la falacia androcéntrica</i>	181
2. Objetivos, método y contenidos de las teologías feministas prácticas cristianas	182
2.1. <i>Objetivos</i>	182
2.2. <i>Transformar el silencio vivido en palabra pública</i>	183
2.3. <i>Una reflexión contextual desde las luchas históricas de las mujeres reales por la emancipación</i>	185
2.4. <i>Dimensión social y relacional de los problemas morales</i>	185
2.5. <i>Interdisciplinariedad y holismo frente a “metodolatría”</i>	186
2.6. <i>Hacia una comunidad de carne y hueso, de amor y de justicia</i>	187
3. Revisión de los conceptos fundamentales de la ética teológica en clave feminista	188
3.1. <i>Volver a las fuentes</i>	188
3.2. <i>La imagen y el lenguaje sobre Dios y sus implicaciones éticas</i>	192
3.3. <i>Pecado y virtud</i>	195
3.4. <i>Experiencia femenina del mal y de la salvación</i>	202
4. Principios éticos	209

<i>4.1. La vindicación de los derechos de las mujeres</i>	209
<i>4.2. Una ética que articule la justicia y el cuidado</i>	217
<i>4.3. Hacia una transvaloración de la moral y un nuevo contrato social</i>	223
<i>4.4. Nuevos modelos de relación y relaciones de autoridad</i>	223
Bibliografía	227

INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL FEMINISTA

María José Arana

1. Introducción	243
<i>1. 1 La espiritualidad está en alza...</i>	243
<i>1. 2 Líneas generales de esta exposición.</i>	245
2. “Rumor de ángeles”. Algo nuevo está naciendo	246
3. Pero, ¿qué es la espiritualidad?	252
4. Las mujeres están más abiertas a la experiencia mística (Willigis Jäger)	254
5. La experiencia histórica espiritual de las mujeres	256
6. Teología y espiritualidad	261
7. Ecología, espiritualidad y feminismo	265
8. La esencia espiritual de la visión ecológica	268
9. Una espiritualidad concreta: La espiritualidad de la resistencia	270
10. Mujeres, espiritualidad, política y resistencia	272
11. Exigencias de la resistencia	274
12. La mística y espiritualidad, espacio de encuentro interreligioso	275
Bibliografía	281
 SOBRE LAS AUTORAS	 287