

Año XI - Nº 2- 2009

TEOLOGÍA Y GÉNERO

Carolina del Río M. (Comp.)

CARLOS SCHICKENDANTZ
¿Subordinación funcional de las mujeres?
El símbolo nupcial en la Carta a los Efesios

CLAUDIA GODOY C.
Mujeres pobres en Chile.
Desafíos y propuestas para la fe a la luz
de la "opción preferencial por los pobres"

LUCÍA RIBA
Feminismos versuss kyriarcado.
Posicionamientos hermenéuticos a propósito
de un texto bíblico

MARÍA CLARA LUCCHETTI BINGEMER
Mujer y varón: reciprocidad y diferencia

VIRGINIA RAQUEL AZCUY
El impacto de género en la espiritualidad

RESEÑAS

ISSN 1514-6049

TEOLOGÍA Y GÉNERO

elasmus

Revista para el diálogo intercultural

elasmus Año XI - Nº 2- 2009

ediciones
del ICALA

erasmus
Revista para el diálogo intercultural

ÍNDICE

Editores

Dorando J. Michelini, Gustavo Ortiz, Carlos Pérez Zavala

Editores Asociados

Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina;
Katholischer Akademischer Ausländerdienst, Alemania; Universidad Católica
Argentina; Universidad Católica de Chile; Universidad Católica de Perú;
Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, Alemania; Universidad Católica de
Montevideo, Uruguay; Universidad Iberoamericana, México

Comité Editor

*Armando Chiappe, Ana Celi, Santiago Gastaldi, Marina Juárez, Antonio E. Kinen,
José B. Leurino, Sonia López, Gabriela Müller, Ricardo Muñoz, Félix Ortiz, Mario
Osella, María Luisa Pfeiffer, Silvana Pfeiffer, Cristina Rinaudo, José San Martín,
Roberto Seiler, Oscar Thüer, Cecilia Tosoni, Jutta Wester.*

Asesores

Karl-Otto Apel, Adriana Arpini, Hugo Biagini, Ana M. Brígido, Horacio Cerutti
Guldberg, Edwin Claros, Néstor Corona, Adela Cortina, Alberto Cupani, Gerardo
Chacón Padilla, Luis M. de la Maza, Julio De Zan, Enrique Dussel, Margit Eckholt,
Graciela Fernández, Bernhard Fraling, Daniel García Delgado, Gerardo Gómez, Raúl
Gutiérrez, Mario Heler, Otfried Höffe, Peter Hünermann, Matthias Kettner, Martha
Landa, +Norbert Lechner, Salomón Lerner, Ricardo Maliandi, Héctor D. Mandrioni,
José M. Mardones, Raúl Márquez, Heinz Neuser, Víctor Pérez Valera, Arturo A. Roig,
Eduardo Sánchez Martínez, +Vicente Sarubbi, Juan C. Scannone, Carlos
Schickendantz, Sergio Silva, Pablo Sudar, Iván Tavel, Peter Ulrich, Roberto Walton,
Hermann Weber, Nikolaus Werz, Alfredo Zecca.

Traductores

Julio De Zan, Alba Loyo, Mabel Magnago, Dorando J. Michelini,
Gustavo Ortiz, Carlos Schickendantz, Jutta Wester

Diagramación

Nadia Irigo, Daniela B. Michelini

Secretaría

Marcelo Bonyuan, Eduardo Romero

TEOLOGÍA Y GÉNERO

Prólogo..... 123

Carlos Schickendantz

¿Subordinación funcional de las mujeres?
El símbolo nupcial en la Carta a los Efesios..... 125

Claudia Godoy C.

Mujeres pobres en Chile.
Desafíos y propuestas para la fe a la luz
de la "opción preferencial por los pobres"..... 145

Lucía Riba

Feminismos versuss kyriarcado.
Posicionamientos hermenéuticos a propósito
de un texto bíblico..... 171

María Clara Lucchetti Bingemer

Mujer y varón: reciprocidad y diferencia..... 191

Virginia Raquel Azcu

El impacto de género en la espiritualidad 213

ISSN: 1514-6049.

Copyright by Fundación IC.A.L.A. Mendoza 850, 5800 Río Cuarto, Argentina (www.icala.org.ar).
Queda hecho el depósito que marca la ley 11723. Se terminó de imprimir en septiembre de 2009.
Imprenta de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.

Reseñas

- Fernando Sandoval Latapiat*
Virginia R. Azcuy, M. Marcela Mazzini,
Nancy V. Raimondo (coords.), *Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Colección Mujeres haciendo teologías 2. Buenos Aires, San Pablo, 2008, 613 págs. 237
- Patricia Paz*
Margaret Farley. *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*. The Continuum Internacional Publishing Group Inc. 2008, 322 págs. 239
- Mike van Treek Nilsson*
Vivian Lay Pradel, *Una divina prisión. Experiencias de vida de las religiosas Carmelitas Misioneras*. Etnografías del siglo XXI 2, Santiago de Chile. Azapa. 2008, 142 págs. 241
- COLABORADORES 247

PRÓLOGO

Este número de ERASMUS explora diversos temas teológicos desde la perspectiva de *género*. Esto podría no ser una novedad si se considera que dicha categoría de análisis se instaló en el ámbito académico desde los años ochenta; sin embargo, es siempre un nuevo aporte, dado que aún hay resistencias para utilizarla en forma sistemática.

El concepto de *género* suele asociarse con reivindicaciones feministas, lo cual es un error común. Este análisis posibilita decodificar las complejas relaciones de interacción humana en los diversos ámbitos de existencia y desplazar la mirada desde la problemática sólo femenina a la del varón y a la de la relación entre ambos. Permite visibilizar situaciones que -de hecho y de derecho- los oprimen en la vida cotidiana, los discursos que las sostienen y las opresiones simbólicas que se tejen *en* y *entre* todas estas instancias. Todo ello, claramente, ni construye el *Reino*, ni son sus signos. Nuestros lenguajes teológicos no son neutros e inocentes. Son hijos de una época, de tendencias, de luchas de poderes, de conflictos y de discusiones intestinas; son hijos de personas concretas, históricamente concretas, traspasados hasta el tuétano por la cultura que los pare; son hijos de corrientes de pensamiento, de juicios y prejuicios que muchas veces oscurecen hasta invisibilizar aquello a lo que, finalmente, deberían remitir: Dios mismo.

¿Qué pasa con nuestros discursos teológicos cuando los hacemos atravesar el tamiz de la categoría de género? El análisis desde esta mirada permitió confirmar una sospecha: Dios es varón y la humanidad, masculina. La equivalencia de términos fue denunciada por teólogas pioneras que se atrevieron a iluminar las sombras, sabiendo que de ello dependía una mejor comprensión de lo que Dios es y de lo que es la humanidad. A varios años de iniciado ese camino, hoy es posible advertir cómo una determinada valoración de lo femenino y lo masculino ha construido una jerarquización de los géneros que se ha arraigado en nuestra cultura, con especial porfía en Latinoamérica, y que ha condicionado desde la forma de nombrar a Dios hasta las relaciones de pareja.

Virginia Azcuy plantea visitar la espiritualidad con una recuperación histórica, el estudio de experiencias místicas de mujeres

y varones y el discernimiento de las relaciones de género, todo lo cual representa algunas de las tareas que se abren para la teología práctica.

María Clara Bingemer señala que la relación entre varones y mujeres está anclada en el principio de alteridad: Dios mismo es alteridad desde el momento en que es comunión entre diferentes, siendo la unidad fruto de esa perfecta comunión. La relación entre varón y mujer puede ser reflejo de la relación amorosa de la Trinidad.

Claudia Godoy hace una lectura desde la fe de la situación que viven las mujeres pobres de Chile, describiendo los estudios sociales que se han hecho sobre la pobreza y atisbando respuestas eclesiales para enfrentar sus necesidades.

Lucía Riba y Carlos Schickendantz se aproximan a la Biblia para develar opresiones invisibles. Riba compara diversos comentarios exegéticos de un mismo texto bíblico, el que presenta la violación, muerte y descuartizamiento de la concubina del levita, uno de los relatos bíblicos más violentos contra las mujeres. Muestra los posicionamientos hermenéuticos -unos de corte clásico, otros que tienen en cuenta las teorías de género- y las consecuencias que manan de unos y otros análisis. Schickendantz se centra en el capítulo quinto de la carta a los Efesios, porque, a su juicio, ha desempeñado un papel relevante en la formación del discurso y de la praxis sobre el lugar de la mujer en la sociedad y la Iglesia; en ella se formularía el argumento teológico-androcéntrico más desarrollado del Nuevo Testamento.

Finalmente, se hace también un acercamiento al discurso magisterial evidenciando que nuestros pastores no han sido inmunes a los movimientos sociales de mujeres. Algunos cambios se traslucen en el documento conclusivo de Aparecida.

Estos ensayos muestran una nueva reflexión epistemológica que se ha abierto espacio en la teología: Lo que se busca es una mayor humanización y una mejor comprensión del misterio de Dios, inseparable del misterio de la humanidad. Lo que busca este número de ERASMUS es dialogar *en* la teología -en manos de varones hasta hace pocos años- y, a la vez, *con* otras disciplinas. Una iglesia y una teología en diálogo con el mundo no pueden prescindir de los acercamientos interdisciplinarios y, en este acercamiento, se hacen necesarios los instrumentales analíticos que permitan mirar de forma más completa y justa el entramado social y religioso en el que nos movemos.

Carolina del Río M.

¿SUBORDINACIÓN FUNCIONAL DE LAS MUJERES?

El símbolo nupcial en la Carta a los Efesios

Carlos Schickendantz

A causa del lugar singular que tiene la Biblia para las tradiciones judía y cristiana y su enorme influjo en la tradición cultural de occidente el análisis crítico sobre ella es una prioridad para aquellos que, en nuestros días, reflexionan sobre la condición humana desde una perspectiva feminista. La Escritura aparece para muchos/as autores/as, a la vez, como causa y consecuencia de una visión patriarcal, androcéntrica y sexista del mundo. Claro es, como constata Alice Dermience, que, en particular, la relación de las teólogas feministas con la Biblia no es en absoluta homogénea. Sus opciones exegéticas van desde un rechazo hasta una hermenéutica de liberación, pasando por su aceptación revisionista o inculturada. Pero hay un punto común: la mayor parte de ellas utilizan los métodos científicos disponibles (histórico-crítico, socio-histórico, psicoanalítico, literario, etcétera) combinados con una "hermenéutica de la sospecha androcéntrica" (Dermience, 2004: 257-259).

En el marco del Nuevo Testamento un autor "preferido" en el análisis hermenéutico desde una perspectiva feminista, que combina crítica y construcción, es Pablo, sea por sus referencias al lugar de las mujeres en las nacientes comunidades eclesiales, sea por su caracterización en relación al varón en el ámbito doméstico.

Ahora bien, ¿en el marco de qué tendencias eclesiales de entonces se sitúan los textos paulinos? Debido al crecimiento de las comunidades y a la complejización de las mismas se observa ya en el siglo I un proceso gradual de institucionalización que acentúa cada vez más el

carisma de la función directiva, lo cual pondrá las bases, a su vez, para un proceso de clericalización creciente. Toda esta dinámica limitará, también progresivamente, el ámbito de acción de la mujer en la Iglesia (Lona, 2001: 88, 92s.). Esta transformación se constata muy nítidamente si se comparan las cartas propiamente paulinas y aquellas llamadas deuteropaulinas o pastorales (escritas a fines del siglo I) No obstante esta evolución general, siguen vivas prácticas importantes. Una de ellas es la forma ministerial de las diaconisas (Hünemann, 2006: 175-209) otras funciones se describen como misioneras itinerantes con el reconocimiento propio de "apóstol", el hablar proféticamente en las reuniones litúrgicas y, como afirma H. Lona, si se advierte el valor del carisma del "apostolado" y de la profecía en el pensamiento paulino, hay que concluir que el Apóstol no excluye a las mujeres de los carismas eclesiales más importantes. (Lona, 2001: 89-90, 95-96)

El capítulo quinto de Efesios (Ef) contiene uno de los textos más importantes de la Biblia referidos a la condición femenina y masculina del hombre. La tradición cristiana ha visto en él, además, un lugar clave a la hora de comprender la realidad sacramental de la unión conyugal.¹ El conjunto del texto es exhortativo, es decir, mediante una serie de recomendaciones procura alentar una determinada conducta recíproca de los esposos. Pero, y aquí reside una de sus peculiaridades, la Carta explicita con gran vigor el fundamento doctrinal, las razones teóricas de la conducta que reclama. El autor tiene a la vista tres "matrimonios": el de Cristo y la Iglesia, el del varón y la mujer según el libro del Génesis y el de los esposos contemporáneos a quienes quiere instruir.

Aunque el texto que nos ocupa no refiere nunca explícitamente a dicha tradición, Ef se sitúa en la línea del profetismo del Antiguo Testamento que intentaba expresar la idea de la alianza entre Dios y su pueblo con términos sacados de la vida conyugal. Esta idea se remonta al siglo VIII antes de Cristo y coincide con la primera expresión clara de una teología de la historia de la salvación. El símbolo nupcial explicita originalmente, no la idea de alianza en cuanto tal, sino más bien su dialéctica concreta, la historicidad real de la vida en comunión con Yahvé, que es el Dios de la historia: manifiesta la evolución dinámica y dramática de las relaciones entre Dios y su pueblo. (Schlier, 1991: 347ss; Schillebeeckx, 1970: 90-94)²

En un artículo ya publicado me detuve particularmente en el "primer vínculo conyugal", el del Génesis, hacia el cual la Carta a los Efesios recurre para iluminar el presente. Los primeros capítulos del Génesis representan una de las más antiguas descripciones de la comprensión del hombre: caracterizan el llamado "estado originario" entendido como la prehistoria, mejor protohistoria, de cada persona humana. (Schickendantz, 2004: 130) En esta reflexión presto atención a la estrecha relación que el autor de la Carta establece entre estos dos vínculos (varón-mujer, Cristo-Iglesia) y, en particular, pongo de relieve algunos matices referidos al lugar de la mujer en la relación que se describe. Motiva este artículo, también, la conciencia que la equidad por razones de género es una de las tareas pendientes más urgentes en nuestras sociedades.

En referencia a esta última observación, precisamente, el texto de la Carta a los Efesios que nos ocupa, el capítulo quinto, ha desempeñado un papel relevante en la historia de la Iglesia, sin olvidar las consecuencias político-culturales de su interpretación. Un ejemplo de una postura crítica frente a él puede encontrarse en el reciente informe oficial de la Iglesia de Inglaterra, "Women Bishops in the Church of England?". Allí se reconoce que una frecuente argumentación que formula un principio de "subordinación funcional" de la mujer está basado, entre otros textos, en el citado de la Carta a los Efesios (The House of Bishops of the General Synod of the Church of England, 2004: 149) De manera análoga, aunque más radicalmente todavía, reconoce Ian McFarland, profesor en la Universidad de Aberdeen, Escocia: "Si no es el texto de la Escritura más agresivamente patriarcal, aparece, no obstante, como el que provee el argumento teológico más desarrollado en el Nuevo Testamento en orden a un androcentrismo cristiano" (2000: 346). Desde esta perspectiva, entonces, la relectura de este texto parece particularmente urgente: no debe minusvalorarse la importancia que ha tenido su interpretación en la historia de la formación del discurso, y de las praxis correspondientes, sobre la sexualidad y el género, en particular, sobre el lugar y el rol de la mujer en la sociedad y en la Iglesia. Ha colaborado a modelar la mentalidad y la conducta de infinidad de generaciones. Según la autorizada opinión de R. Brown, "entre los escritos paulinos sólo la Carta a los Romanos puede competir con Efesios como candidata al ejercicio más influyente sobre el

pensamiento y la espiritualidad cristianos" (Brown, 1997: 620; O'Brien, 1999: 1). De allí que me interese mostrar cómo estos textos pueden ser reinterpretados y releídos en un contexto cultural diferente de modo que, a partir de determinados acentos y perspectivas, puedan colaborar a escribir nuevas biografías y a construir nuevas historias, más atentas a la dignidad de cada persona, especialmente de las mujeres.

1. Observaciones generales sobre la Carta a los Efesios

En relación a los destinatarios, la Carta a los Efesios plantea una problemática peculiar. Al comienzo, el texto dice: "Pablo, apóstol de Cristo Jesús por voluntad de Dios, a los santos que están en Efeso." (1.1) Estudios recientes han mostrado con claridad que las palabras "en Efeso" (εν Ἐφέσω) faltan en las distintas versiones del texto primitivo. (Schnelle, 1996: 352) La ausencia de los acostumbrados saludos y la carencia de referencias a circunstancias personales de la vida de Pablo o de la comunidad de Efeso, no obstante que él residió más de dos años en dicha ciudad (Hch 19,9s.), confirman la impresión que la Carta debió ser enviada a cristianos del Asia Menor que reconocían a Pablo como un gran apóstol.³ A partir del siglo XVII se ha propuesto la teoría, que hoy reúne un gran consenso, de que este texto es una carta-circular confeccionada para ser leída en diferentes ciudades. Diversos argumentos (sus características lingüísticas, estilísticas y teológicas, su proximidad terminológica y doctrinal con Colosenses, su ya desarrollada teología sobre la estructura de gobierno en la comunidad cristiana, la indiscutida autoridad que se reconoce a Pablo muy lejos ya de las disputas sobre su apostolado como aparece en otras cartas, etc.) han conducido a que una cantidad mayoritaria de estudiosos juzguen que el autor de la Carta no es el mismo Pablo. Probablemente el autor perteneció a la escuela paulina y fue un cristiano proveniente del helenismo, según algunos, o un judeo cristiano, según otros (dado su conocimiento de varios pasajes de la Escritura judía) La práctica de escribir de forma seudónima, en nombre del maestro a fin de permitir que éste hable en una situación nueva, estuvo generalizada en el mundo antiguo. No se trata de una falsificación, como podría juzgarse desde una perspectiva moderna, sino de poner bajo la autoridad de Pablo respuestas a dificultades

surgidas en las iglesias paulinas que no se habían planteado a la primera generación de creyentes. (MacDonald, 1999: 152) El objetivo principal habría sido, sobre todo, salvar la unidad de la Iglesia, formada por judíos y cristianos provenientes del paganismo, que estaría amenazada en comunidades del Asia Menor. Su fecha de elaboración suele situarse en las últimas décadas del siglo I, entre los años 80 y 90 dC. (Schnelle, 1996: 352)

El cuerpo de la Carta se divide claramente en dos partes que poseen casi la misma extensión. Su tema es la realización divina del misterio de Jesucristo en la Iglesia, integrada por judíos y gentiles. La primera parte (1,3-3,21), dentro de una bendición y un himno de alabanza, expresa el ruego del autor de que los cristianos procedentes de la gentilidad conozcan la magnitud del misterio de su vocación al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. La segunda parte (4,1-6,22) exhorta a vivir en conformidad con el misterio de su vocación mediante una vida "digna"; habla a los cristianos procedentes de la gentilidad que acaban de ser instruidos sobre su nueva realidad y les invita a que en una vida nueva conserven y demuestren lo que ahora son por gracia. (Schlier, 1991: 19)⁴ En este contexto se sitúan las exhortaciones sobre la ética conyugal. (5,21-33)

Un aspecto peculiar del texto, que ahora analizo, radica en que determinadas exhortaciones del autor, a saber, las que se refieren a las relaciones mutuas entre el hombre y la mujer, tienen una fundamentación muy precisa si se las comparan con otras cartas del Nuevo Testamento. Como veremos, esta fundamentación doctrinal se añade a cada una de las exhortaciones particulares, lo cual dificulta la lectura, pero otorga profundidad a la propuesta. Dicha fundamentación tiene una conexión o procede de un contexto uniforme: la exposición de la relación entre Cristo y la Iglesia,⁵ en la que se hallan prefiguradas modélicamente las relaciones de la vida de pareja. Esta peculiaridad de Ef se hace más visible aún si se compara este "código familiar" (Haustafel) con otros existentes en el Nuevo Testamento (Col 3.18ss.: 1 Pe 2,13ss.). (Milliman, 1997: 8-30; Holmes Redding, 1999: 34-41).⁶ De esta manera, entonces, una específica forma de vivir se deduce a partir de la milenaria experiencia histórica de un pueblo con su Dios, cuya autopresentación culmina en Jesús de Nazaret; el Cristo de la fe en la naciente comunidad de creyentes. La formulación de una ética determinada, sentimientos y acciones, se desprende del

núcleo mismo de la fe cristiana. Pero, si esta perspectiva supone una riqueza, debe advertirse al mismo tiempo su gravedad: comparado con otros textos del Nuevo Testamento, "sólo Ef ofrece un argumento plenamente desarrollado de una jerarquía de género en términos consistentemente cristológicos" (McFarland, 2000: 347). En este sentido, la importancia de este texto no puede ser subestimada.

2. "Sujetos los unos a los otros"

El versículo 21. ("Estén sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo") que sirve de introducción, tiene una importancia peculiar para la comprensión del conjunto. En consonancia con los modelos comunes en su tiempo, Ef sostiene la existencia de relaciones jerárquicas entre los miembros de la familia, pero modifica, en cierta medida, la relación "superior-subordinado" con exigencias éticas que moderan la insistencia tradicional en el cabeza de la familia como "amo y señor": Los maridos han de amar a sus mujeres (5,25); los padres no deben provocar la irritación de sus hijos (6,4); los amos deben dejar de amenazar a sus esclavos (6,9) Estas relaciones se interpretan como poseedoras de un nuevo significado en Cristo. Que este nuevo significado afecta a la esencia misma de las relaciones humanas es algo que queda claro al principio y al final de estas exhortaciones éticas. El versículo 21, por su parte, cualifica el pasaje entero llamando a la mutua sumisión de los miembros de la comunidad,⁷ y por tanto, corrige, en cierto sentido, los modelos típicos de relación existentes entonces en la estructura familiar (MacDonald, 1999: 1533). "El agregado que se hace 'los unos a los otros' al 'estar sujetos' cambia completamente el sentido, escribe Rajani Joseph. 'Estar sujetos unos a otros' es una relación muy diferente a 'estar sujeto a otro'" (2005: 34). Este es el único lugar del Nuevo Testamento donde el verbo "ὑποτάσσω" (someter, sujetar) aparece en un contexto de mutua sumisión. (Holmes Redding, 1999: 43)⁸ Si se observa el contexto cultural y socio-político de la época, este principio de reciprocidad adquiere aún más relieve. (Bauman-Martin, 1997: 83ss.) Normalmente dicha categoría, *someterse*, se utiliza para describir la situación de un grupo de personas frente a otro que está bajo su control. De allí que, por ejemplo, Anne-Marie Pelletier interprete en sentido positivo: "la sumisión a la cual la mujer es invitada no es más

que una especificación de la sumisión a la cual todos están invitados en la Iglesia. hombres y mujeres" (Pelletier, 1991: 678). Pero la reciprocidad solicitada no parece ser consistente con los argumentos esgrimidos en los versículos siguientes. De allí que un autor afirme: Ef 5 constituye una deconstrucción del matrimonio patriarcal, no su abolición. (Watson, 1999: 234)

Después de esa instrucción general, "estar sujetos unos a otros tal como lo inspira el temor de Cristo", el autor exhorta brevemente a las esposas a estar sujetas a sus maridos (v. 22) y fundamenta esta llamada refiriéndose a la relación ejemplar de la Iglesia con Cristo (vv 23-24). Luego exhorta a los maridos a amar a sus mujeres (v. 25a), haciendo una doble referencia a la relación de Cristo con la Iglesia (vv. 25b-27 y vv. 28-32). Una exhortación final, que repite y resume en orden inverso las dos peticiones dirigidas a las mujeres y a los hombres, pone punto final a esta perícopa (v. 33). (Schlier, 1991: 331)

A la sujeción recíproca del v. 21 le sucede la solicitud de sujeción por parte de la mujer al varón en el v. 22. Podría esperarse que, al hablar del marido y a la luz de lo afirmado en el v. 21, a partir del v. 25 se dijera: "varones, permanezcan sujetos a sus mujeres como al Señor". Pero no es así. Por lo demás, después del mandato de sumisión recíproca, no parece clara la posición de la mujer (caracterizada por la sumisión).

3. ¿Subordinación funcional de la mujer?

En el v. 22 el autor se dirige a las mujeres casadas y les pide que estén sujetas a sus maridos "como al Señor". El v. 23 explica el sentido: deben estar sujetas a sus maridos, porque tienen con ellos la misma relación que la Iglesia tiene con Cristo, y por consiguiente sus maridos representan para ellas -en el matrimonio- al Señor, así como ellas representan para sus maridos a la Iglesia. "Como al Señor" es una expresión abreviada que debe entenderse por el v. 23: "porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el salvador del Cuerpo". La fundamentación que se da en el v. 23 es, en sí misma, sorprendente. La Carta argumenta diciendo que el hombre y la mujer poseen en su estado matrimonial la misma relación que existe entre Cristo y la Iglesia, y que en su relación mutua deben reflejar esa relación. El versículo 24 deduce inmediatamente la consecuencia del

versículo 23: "Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo".

En la realización de la vida matrimonial, si se siguen las exhortaciones de la Carta, se conserva esa condición que tiene el matrimonio de ser imagen de las relaciones de Cristo con la Iglesia y de la Iglesia con Cristo. La posición de Cristo es la de ser "cabeza" de la Iglesia. Si el matrimonio entre un hombre y una mujer es imagen de las relaciones mutuas y del comportamiento de Cristo y la Iglesia, entonces esto significa para la mujer que ella ha de estar sujeta "en todo" a su marido. El complemento "en todo" (*εν παντι*) da carácter amplio a esta subordinación de la mujer, que con ella refleja la subordinación de la Iglesia a Cristo. Claro está que hay que tener en cuenta que el hecho de que Cristo sea "cabeza" (*κεφαλη*) implica una posición superior determinada. Cristo es de tal modo cabeza de la Iglesia, que ésta crece por él y hacia él y que ello redundará en beneficio de la Iglesia.⁹ Cristo, el "Señor" (*κυριος*), es "cabeza" y "salvador" (*σωτηρ*). (Schelkle, 1992: 781-784) Por eso, como reproducción de ese "matrimonio celestial", habrá que afirmar que la mujer debe estar sujeta al hombre, el cual, en beneficio de la mujer, es el señor. Esto no suprime la sujeción de la mujer "en todo", pero hace que tal sujeción tenga sentido, afirma Schlier. (Schlier, 1991: 333) Además, el versículo 21, que inaugura todo el párrafo, habla explícitamente de una sumisión recíproca. De allí que Juan Pablo II, en un texto importante de 1988, afirme: "Mientras que en la relación Cristo-Iglesia la sumisión es sólo de la Iglesia, en la relación marido-mujer la "sumisión" no es unilateral, sino recíproca. En relación a lo "antiguo", esto es evidentemente "nuevo": Es la novedad evangélica." (Juan Pablo II, 1988: 24) Ann Holmes Redding introduce aquí un matiz más, de relativo valor en mi opinión, que reflejaría que el autor de la Carta es consciente de pisar un terreno delicado: las mujeres no reciben directamente un imperativo: el verbo del v. 24 "*υποτασσεται*" (está sometida) es descriptivo, más que prescriptivo. Dicho verbo no aparece adjudicado, explícitamente, a la mujer. Ocurre dos veces en la perícopa que analizamos: en el v. 21, refiere a ambos, marido y mujer, y, en el v. 24, a la Iglesia que está sujeta a Cristo. (Holmes Redding, 1999: 187)

No obstante, no puede desconocerse que el texto puede ser fácilmente interpretado en perjuicio de la esencial igualdad de la

mujer, la "subordinación funcional" de la cual habla el texto anglicano citado. La seriedad de la observación no puede ser minimizada: ¿en qué medida la analogía entre ambas vinculaciones (Cristo-Iglesia, marido-mujer) no sacraliza las reales relaciones existentes en el matrimonio con su dinámica de inequidad? La observación general que formula H. Lona es aplicable también aquí: no sabemos en qué medida elementos sociológicos, reconocidos como válidos en la comunidad cristiana, actuaron de forma limitante. (Lona, 2001: 96) Es importante advertir que "en la literatura greco-romana, como aquí en Ef, los códigos familiares consideran la relación entre maridos y mujeres, hijos y padres, esclavos y patrones como relaciones de subordinados a superiores" (Kobelski, 1990: 890). En particular, varios autores han puesto de relieve que el modelo cabeza-cuerpo tiene claras analogías en textos de la filosofía política del tiempo en que se escribe Ef, el material que se posee permite advertir que este modelo juega un rol importante, (Mussner, 1993: 749)¹⁰ Pero en la visión del autor de la Carta, a diferencia de dichos textos, parece que no se piensa en una relación de dominio, sino en una vinculación caracterizada por la entrega de sí mismo, como veremos inmediatamente. Estaríamos aquí frente a una operación semejante a la constatada en el evangelio a través de la predicación y el ejemplo de Jesús: una transformación en la comprensión del liderazgo y de la autoridad; su nuevo enfoque en términos de servicio. En esta línea argumental, piensa J. Gnllka, es pertinente un juicio diferenciado. (Gnllka, 1994: 347) En Ef no se busca, en absoluto, la permanencia de un statu quo; más bien se aportan nuevos elementos, capaces de suscitar dinámicas renovadoras importantes, que no se encuentran con facilidad en la literatura de la época. Desde esta perspectiva, los versículos siguientes, además del 21 citado, tienen una extrema importancia.

4. Amor y martirio por la mujer amada

a) Según los versículos 25 al 27: "se entregó a sí mismo por ella"

En el versículo 25, el texto se dirige a los maridos, y les hace una exhortación breve, pero fundamental: "Maridos, amen a sus mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella". La

exigencia de que se ame a la propia esposa corresponde a la exigencia que a ella se le ha hecho de que se sujete a su marido. Asimismo, la exigencia dirigida al marido es también fundamentada inmediatamente con una referencia a Cristo y a la Iglesia. El “como” (*καθώς*), según se advierte en el v. 23, incluye ambas cosas: Comparación y fundamentación; lo que Gregory Dawes denomina la “estructura mimética” (Dawes, 1998: 83). El amor del marido a su mujer, y con ello la relación entre ambos, se entiende de hecho como reproducción del amor de Cristo a la Iglesia. Ahora ya no se reflexiona, como en el v. 23, sobre la relación que existe entre Cristo y la Iglesia, sino sobre una acción de Cristo: él ha amado a la Iglesia y este amor se ha expresado y concretado en una entrega martirial. El texto le exige al marido que “se mate” por su mujer, que no busque ante todo su propio interés, sino que se niegue a sí mismo, poniéndose completamente al servicio de su mujer. En la expresión “se entregó a sí mismo por ella” (*ἑαυτον παρέδωκεν ὑπερ αὐτης*) está descrito el amor hasta la muerte para que el otro viva.¹¹ No es posible imaginar una pretensión mayor. En este sentido, la “primacía” del varón está pensada exclusivamente en términos de servicio, de amor y martirio por la mujer amada. Puede decirse que el texto es más exigente con el varón: reclama la entrega de toda la vida por amor a su mujer: vivir para ella, morir por ella. La “sujeción” demandada aquí es total.

Andrew Lincoln, por su parte, subraya que la exhortación hecha al marido de amar a su mujer se encuentra muy infrecuentemente fuera del Nuevo Testamento. En particular, la expresión “amor” (*ἀγαπατε*, en imperativo: amad), como tarea de los maridos, no aparece en los códigos familiares greco-romanos de la época (Lincoln, 1990: 347) De allí la observación de E. Schüssler Fiorenza: “el código patriarcal de la sociedad es modificado teológicamente en la exhortación a los maridos... De esta manera la dominación patriarcal es radicalmente cuestionada con la referencia a la paradigmática relación de amor de Cristo a la Iglesia” (Schüssler Fiorenza, 1992: 269-270).

Los versículos 26 y 27 describen el sentido de la entrega de Cristo utilizando nuevamente la imagen matrimonial.¹² Tomando, conscientemente o no, el texto de Ezequiel 16. 8-14, que describe el amor de Dios para Israel su esposa, el cuidado que ha tenido de adornarla, de lavarla y de hacerla la más bella de todas las esposas, el autor de Ef recuerda todo lo que Cristo ha hecho por su Iglesia.

Presenta así las diversas fases de la vida conyugal: el don completo de sí y el amor (v.25), la purificación nupcial (v.26), la ceremonia de bodas (v.27) y posteriormente, la unión y los cuidados cotidianos de la vida común (v.29-31). Hablando del baño y del adorno nupcial, el autor piensa, probablemente, en el bautismo. Dos imágenes se entrelazan: la muerte, por la que Cristo convierte a la Iglesia en una esposa sin mancha, y el bautismo, la “inmersión” en la muerte de Cristo, por la que cada uno entra en la Iglesia. En el centro de la escena está Cristo, “que nos amó y se entregó por nosotros” (5,2) Con esto termina la primera fundamentación de la exhortación del apóstol dirigida a los maridos para que amen a sus mujeres.

b) Según los versículos 28 al 30: “como a sus propios cuerpos”

Estos versículos¹³ plantean una nueva idea que surge en relación con una determinada interpretación de Gen 2,24. El autor se propone motivar de nuevo la exhortación dirigida a los maridos para que amen a sus mujeres: “Ámenlas como aman a sus propios cuerpos”. Por el amor llegan a ser, en cierto sentido, un solo sujeto. Se trata de una unión orgánica, donde resuena el texto del Génesis, “una sola carne”. Se trata de la unidad del amor. El “yo” deviene, en cierto sentido, el “tú” y viceversa. Forman en la relación “una sola carne”. “Nadie aborreció jamás su propia carne” (v.29). En la unión por amor, el cuerpo del “otro” deviene en cierto sentido “propio”. En vez de “cuerpo” (*σωμα*), el autor dice ahora “carne” (*σάρξ*), evidentemente porque tiene en la mente la cita del Génesis que viene a continuación. Según el Gn, varón y mujer devienen una “carne” o también un “cuerpo”, basado en la intercambiabilidad de los términos “σωμα” y “σάρξ”. Ambos términos se refieren al hombre en su corporeidad concreta.¹⁴

El amor a su propia carne -y con ello a su propia mujer- se muestra en el “nutrir” y “cuidar”. Aunque las exposiciones del apóstol en los v. 28 y 29a parecieran haberse apartado por completo de la idea que había sido directriz hasta ahora, a saber, que el matrimonio terreno es reproducción del matrimonio entre Cristo y la Iglesia, sin embargo, no ocurre nada de eso. Porque en los versículos 29 y 30 vuelve a aparecer esa idea: “lo mismo que Cristo a la Iglesia”. La actitud que se le exige al marido (amar, alimentar y cuidar), es exactamente la que Cristo

tiene con su Iglesia, que es su cuerpo, es decir, con cada uno de los miembros incorporados al todo. (Schlier, 1991: 342)

La afirmación del v. 30: "pues somos miembros de su Cuerpo", tanto varones como mujeres, puede colaborar a quitar más relieve aún a la jerarquía de género antes formulada.

5. "Una sola carne". "Un tercero formado por los dos"

Los versículos 31 y 32 son particularmente importantes.¹⁵ El 31 cita textualmente a Génesis 2,24. Para el autor de Ef, la cita de Gen 2,24 no habla de un hombre o una mujer en particular ni del matrimonio entre ambos, sino que habla de la relación de Adán con Eva. Y Adán, el "hombre", que se une a su mujer, es el "typos", el modelo que prefigura a Cristo, que ama a la Iglesia. En el contexto de los versículos 28-32, éste es el argumento: los hombres deben amar a sus mujeres como aman a su propio cuerpo. En efecto, cada uno ama a su propia carne. Así también ama Cristo a la Iglesia. De ello habla Gen 2,24, cuando se ve en ello -como yo hago, piensa el autor- un "typos" de Cristo y de la Iglesia. El versículo 32b, con su realce del "pero yo", debe entenderse en el mismo sentido que el autor de la Carta, quien, con su propia interpretación, quiere definirse bien contra otras interpretaciones. "Pero yo hablo refiriéndome a Cristo y a la Iglesia". Esto quiere decir: yo interpreto (el pasaje) como refiriéndose a Cristo y a la Iglesia. Por consiguiente, cita el pasaje de Gen 2,24, utilizado ya por otros, para explicarlo como una confirmación de la idea que él tiene de que el matrimonio es reproducción de las relaciones de Cristo con la Iglesia. "Por esta razón -como se aduce con frecuencia-, el 'hombre' (Adán) dejará al padre y la madre...". "Este misterio es (en realidad) grande. Yo lo interpreto como refiriéndose a Cristo y a la Iglesia". La palabra "μυστήριον" (misterio) aparece seis veces en Ef (1,9; 3,3; 4,9; 5,32; 6,19) y refiere siempre a los designios de Dios en relación a la voluntad de Dios (1,9), a su propósito (1,11), a su plan (1,10; 3,2). En 1,9 se subraya su finalidad: hacer que todo lo existente tenga a Cristo por cabeza. El segundo lugar es en Ef 3; allí refiere a la extensión de la salvación a los pueblos gentiles, de modo que ahora ellos son, junto con los judíos, el pueblo de Dios. En la perspectiva de la progresión de la Carta, el uso que se hace en 5,32 ubica la precedente cita de Gn en su adecuada mirada: el vínculo entre la

Iglesia y Cristo muestra el poder unificante de Dios en acción, aquí a un nivel más elevado.

El "misterio", en el v. 32, significa el acontecimiento indicado en el pasaje bíblico del Génesis, acontecimiento que es "modelo prefigurativo" de Cristo y de la Iglesia. Y en tanto el acontecimiento al que se hace referencia en Gen 2,24, y que es el matrimonio entre Cristo y la Iglesia, se reproduce cada vez en el matrimonio terreno entre el hombre y la mujer, este último matrimonio participa de aquel misterio y, en tal sentido, es a su vez "misterio" (Schlier, 1991: 344-345). Aquí reside la base de lo que, en el lenguaje posterior de la Iglesia católica, se llamará "sacramentalidad" del matrimonio.

El versículo 33 ("En todo caso, también ustedes: que cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y que la mujer respete al marido") ofrece un breve resumen y la conclusión de la exhortación y de esta manera apunta nuevamente al objeto central de todo el pasaje. "Sin embargo", corta con lo que se ha dicho hasta ahora y anuncia, después de una digresión, lo que es decisivo: "en fin...", "en todo caso...". Lo significativo de este final es que la referencia al modelo Cristo-Iglesia está indicada por el "también" (καί) que figura antes de "ustedes". Otra vez se pide al hombre, amor, y a la mujer, respeto. Claro está que este "respeto" se halla caracterizado por ser "temor de Cristo", del v. 21. En ambas cosas, en el amor y en el respeto, se fundamenta el matrimonio que se comprende a sí mismo como reproducción del prototipo y modelo del acontecimiento, indicado ya misteriosamente en Gen 2,24, del matrimonio de Cristo con la Iglesia. (Schlier, 1991: 345)

6. Reflexiones finales

El versículo 32 del capítulo quinto de Efesios es importante para la comprensión de todo el párrafo: "Este misterio es grande". Citando en el versículo 31 el texto de Génesis 2,24 ("por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne"), el autor de la Carta afirma que su razonamiento va más lejos: "yo quiero decir que esa imagen sponsal se aplica a Cristo y a la Iglesia" (5,32). Releyendo el plan salvífico de Dios, relaciona el vínculo de amor del varón y la mujer en el Génesis como la más antigua revelación de aquel plan con la revelación y manifestación

definitiva en el matrimonio concretado entre Cristo y la Iglesia. La relación esponsal de los orígenes preanunciaba el proyecto matrimonial de Dios con toda la humanidad, que ha adquirido en la relación entre Cristo y la Iglesia su configuración definitiva. El mérito y originalidad del autor de la Carta a los Efesios, a diferencia de todos los demás autores neotestamentarios, es vincular la "fase más antigua" con la "plenitud de los tiempos", descubriendo en el matrimonio del Génesis el sacramento primordial, manifestación de las intenciones del Creador. El vínculo interpersonal del varón y de la mujer del Génesis indican las relaciones que unen a Cristo con su Iglesia, las cuales, a su vez, se convierten en ejemplo para los esposos a quienes escribe el autor de Efesios.

Al momento de caracterizar dicho vínculo emergen los eternos temas del amor y la muerte. Más aún, en consonancia con otras tradiciones culturales, el Nuevo Testamento ha unido, en el corazón de su mensaje, la muerte al amor. Por esta unión, la muerte no pierde nada de su negatividad. Por el amor, ella no queda esclarecida, sino más radicalmente cuestionada; por él, ella es más dolorosa. Adquiere, eso sí, una nueva perspectiva: el lenguaje del amor no puede pronunciarse con toda su riqueza sin incorporar en su vocabulario esa trágica palabra, muerte. En Ef "la muerte proporciona el contexto para la comprensión del amor" (Schlier, 1991: 227). Se perfila allí, de manera más o menos explícita, una visión del hombre y su humanidad, una antropología personal y comunitaria, el significado del cuerpo, el sentido de la vida, la importancia y ambivalencia de la muerte, el valor insuperable del amor: vale más que la vida. Pero, un amor que muere por amor, finalmente, no puede morir; funda un tipo de unión más fuerte que la muerte. El amor, por su propio poder, tiene futuro. Hacia éste se dirigen las secretas esperanzas de las infinitas, y a menudo dolorosas, historias nupciales de la humanidad, de las biografías que "tienen un sentido pendiente de cumplimiento" (Metz, 1979: 124). Esta perspectiva escatológica está incluida en Ef.

Puede objetarse que se trata de un proyecto muy ambicioso, que se verifica pocas veces en las historias concretas de las relaciones humanas. No obstante, no puede ignorarse que estas experiencias han existido y existen aún hoy: que constituyen un llamado y una invitación a todos en orden a vivir y experimentar lo mejor de la propia humanidad. Una objeción análoga afrontó Aristóteles al

describir la que llama la "amistad perfecta" basada en la nobleza y la bondad recíproca de dos personas que valoran al otro por sí mismo: "es natural, sin embargo, que tales amistades sean raras, porque pocos hombres existen así" (1985: VIII.3); tal la respuesta del filósofo griego.

En relación a la unión conyugal, a su exigente ética interpersonal correspondiente y, en particular, al lugar de la mujer en aquella no puede esperarse que un texto, la Carta a los Efesios, ofrezca una visión completa y global. Tal propósito excede las intenciones y las posibilidades del autor.¹⁶ Pero sí es verdad que dicho texto brinda una idea central, con los inevitables condicionamientos históricos y culturales, que es todavía hoy capaz de estimular nuevos proyectos de vida común basados en un amor recíproco, cálido, concreto y generoso. Y más allá de lo afirmado en el texto mismo, tal concepción reclama, además, un trabajo incansable que colabore a crear condiciones político-culturales y socio-económicas que hagan más factible el surgimiento y la consolidación de tales amores.

Notas

¹ Cuanto se dice en el artículo referido al "matrimonio" no se reduce a aquella relación fundada en el *sacramento* del matrimonio tal como hoy lo concibe la Iglesia católica. En estos términos, dicha realidad era desconocida para el autor de la Carta. Se trataba, más bien, de la relación conyugal que se establecía ordinariamente entre cristianos. En un sentido que hay que precisar, las ideas aquí expuestas se aplican análogamente a todo vínculo conyugal fundado en un amor auténtico.

² El Antiguo Testamento no ofrece una línea homogénea, sino tradiciones diversas, cargadas de distintos significados, además, para las relaciones en el ámbito familiar.

³ Por qué justamente se indica como lugar "Efeso" y no otro se explica bien, a juicio de Mussner, a partir del dato poseído por la tradición acerca de la extensa estadía de Pablo en Efeso (Hch 19, 8-10) y a partir de la voluntad decidida del autor de escribir bajo el pseudónimo "Pablo" (1993: 759).

⁴ En varios aspectos, sigo de cerca este autor.

⁵ A lo largo de todo el pasaje se habla de la Iglesia, en su totalidad, como de una persona (en los versículos 22-24 aparece como mujer casada, en 25-27 como novia y en 28-32 nuevamente como mujer casada). Una correcta lectura del texto, supone la comprensión de lo que, en el análisis bíblico, algunos llaman una "corporate personality" específica de la Biblia, marcada por una continua relación recíproca del individuo con el grupo. La dimensión comunitaria se expresa en el libro de Isaías y en los Profetas como "Israel", en la Carta a los Efesios como "Iglesia". La dimensión comunitaria está situada, de algún modo, en primer plano, pero sin opacar totalmente la dimensión personal que, por otra parte, pertenece a la esencia misma del amor nupcial. Israel y la Iglesia son considerados como esposa-persona por parte del esposo-persona ("Yahvé" y "Cristo").

⁶ "Haustafel" es un término técnico que designa los códigos éticos familiares. Para el objetivo de este artículo es muy relevante el estudio de dichas tablas de responsabilidades domésticas

recíprocas, la comparación entre ellas, su eventual interdependencia, la pregunta por el origen de este "género literario" presente en el Nuevo Testamento (completamente cristiano, derivado de los códigos éticos griegos clásicos o de las listas de deberes estoicas, cristianización de códigos judeo-helenísticos, o la combinación de una o más fuentes). No hay unanimidad entre los autores acerca de la cantidad de "Haustafeln" existentes en el Nuevo Testamento. Ciertamente se incluye a Col 3.18-4.1; Ef 5.21-6.9 y 1 Pe 2.13-3.7.

Mientras que el verbo (*hypotassesthai*) utilizado en Ef no es usado por Jesús en este contexto, el uso de Ef, piensa I. McFarland, es un claro paralelo con el mandamiento de Jesús a servir (*diakonein*), como aparece en Mt 20.28 y paralelos (McFarland, 2000: 349; Bergmeier, 1992: 975-976).

⁸ No obstante, cf. la afirmación de la autora: en el uso del NT es al grupo de las mujeres al que más veces se le aplica "ὑποτάσσω" (1 Co 14.34; Ef 5.21.22; Col 3.18; Tit 2.5; 1 Pe 3.1-5), (Holmes Redding, 1999: 45)

⁹ "Cabeza" indica, en este contexto, soberanía, principio de vida, unidad con el "cuerpo" (Lattke, 1992: 707). Cf. el interesante y cuidadoso análisis de la bibliografía reciente sobre el término, y su significado, de W. Grudem. A su juicio, existe un creciente consenso en la interpretación de κεφαλή como "autoridad sobre" (Grudem, 2001: 64)

¹⁰ El autor ofrece varios ejemplos. J. Gnllka, por su parte, destaca que la descripción que la Carta hace de la función de la cabeza en relación al cuerpo (unir, sostener, cuidar, abastecer) coincide con la representación de la medicina contemporánea a Ef, según la cual la cabeza es el órgano central de sostenimiento en la vida. "Tal era la concepción de la medicina hipocrática" (Gnllka, 1994: 335).

¹¹ El término *paraōidōmi* (entregar) aparece 119 veces en el Nuevo Testamento. El número más significativo de ellas están en relación con la pasión de Jesús. En el *corpus paulinum* no tiene un uso unitario. En su significado cristológico designa, ante todo, la entrega de la vida. (Gal 2.20; Ef 5.2.25; 1 Tm 2.6; Tit 2.14) (Popkes, 1992: 42-48)

¹² v. 26: "Para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra." v.27: "y presentársela resplandeciente a sí mismo: sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada."

¹³ v. 28: "Así deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo." v. 29: "Porque nadie aborreció jamás su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia". v.30: "pues somos miembros de su cuerpo".

¹⁴ En mi artículo, "Persona, cuerpo y amor. Género y alteridad en el Génesis", he procurado caracterizar la unión que manifiesta el "una sola carne" bíblico (2004: 145) ¿Hay otra manera mejor de decir lo que "sucede" cuando dos personas se vinculan mediante un amor recíproco dispuesto al martirio? Los intentos de expresar con palabras la unión entre personas son variados en la historia: el amigo "es otro yo", según Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, IX, 9) Escribe San Gregorio de Nacianzo († 390) sobre su relación con Basilio: "Parecía que fuésemos una sola alma en dos cuerpos. (...) En verdad uno estaba en el otro y con el otro." (...) En la novela histórica de R. J. Aller (*Los puentes de Madison*, Buenos Aires 2002, 167s.), Francesca describe su unión con Robert: "Aunque nunca volvimos a hablarnos, seguimos indisolublemente unidos: todo cuanto pueden estarlo dos personas. No encuentro las palabras para expresar esto adecuadamente. Él lo expresó mejor cuando dijo que habíamos dejado de ser dos seres separados, y que en cambio nos habíamos convertido en un tercero formado por los dos. Ninguno de los dos existía en forma independiente de ese ser."

¹⁵ v. 31: "Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne." v. 32: "Gran misterio es éste, pero yo lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia".

¹⁶ Es importante advertir los múltiples límites de este texto bíblico. Planteos actuales de gran relieve, como por ejemplo los que refleja el artículo de E. Mattio (2006), están completamente fuera del campo visual del autor de la Carta a los Efesios.

Bibliografía

- Aristóteles. (1985), *Ética a Nicómaco*, trad. de J. Pallí Bonet, Madrid: Gredos
- Bauman-Martin, B. (1997), *Intertextuality and the Haustafel in 1 Pe*. Irvine CA: University of California
- Bergmeier, R. (1992). "ὑποτάσσω", en: H. Balz, G. Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*. Stuttgart: Kohlhammer, 975-976
- Brown, R. (1997). *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday
- Dawes, G. (1998). *The Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5: 21-33*. Leiden: Brill Academic Publishers
- Dermience, A. (2004) "Teología de la mujer y teología feminista", en: C. Schickendantz (ed.), *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*. Córdoba: EDUCC, 247-278
- Gnllka, J. (1994), *Theologie des Neuen Testaments*, Herder: Freiburg i.Br.
- Grudem, W. (2001), "The Meaning of κεφαλή (Head): An Evaluation of New Evidence, Real and Alleged", en: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 44, 25-65.
- Holmes Redding, A. (1999), *Together, not Equal: The Rhetoric of Unity and Headship in the Letter to Ephesians*, New York: Union Theological Seminary
- Hünemann, P. (2006), "Argumentos teológicos para la ordenación diaconal de mujeres", en: C. Schickendantz (ed.), *Mujeres, identidad y ciudadanía. Ensayos sobre género y sexualidad*. Córdoba: EDUCC, 175-209
- Joseph, R. (2005), *Biblical perspective: Marriage as a covenant relationship*, Tulsa OK: Oral Roberts University
- Juan Pablo II. (1988), *Carta apostólica Mulieris Dignitatem*
- Kobelski, P. (1990), "The Letter to the Ephesians". en: R. Brown y otros (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*. New Jersey: Prentice Hall, 883-890
- Lattke, M. (1992). "κεφαλή", en: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*. 701-708
- Lincoln, (1990), *Ephesians*. Word Biblical Commentary, Vol. 42. Dallas: Word Books Publisher
- Lona, H. (2001). "El rol de la mujer en la tradición paulina". en: Proyecto 39, 73-98
- McDonald, M. (1999). "Efesios", en: W. Farmer y otros (eds.), *Comentario bíblico internacional*. Verbo Divino: Estella. 1521-1535
- McFarland, I. (2000). "A Canonical Reading of Ephesians 5:21-33: Theological Gleanings". en: *Theology Today* 57. 344-356

- Mattio, E. (2006). "Género, identidad y ciudadanía. Hacia una subversión de nuestra ontología política", en: C. Schickendantz, *Mujeres, identidad y ciudadanía. Ensayos sobre género y sexualidad*. Córdoba: EDUCC, 105-134
- Metz, J. B. (1979), *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid: Cristiandad
- Milliman, R. (1997), *Paul's Theology of the Parent-Child Relationship*, Deerfield IL: Trinity Evangelical Divinity School
- Mussner, F. (1993), "Epheserbrief". en: *Theologische Realenzyklopädie*, Band IX. Berlin: Walter de Gruyter, 743-753
- O'Brien, P. (1999), *The Letter to the Ephesians*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company
- Pelletier, A.-M. (1991), "Le signe de la femme". en: *Nouvelle Revue Théologique* 113, 665-689
- Popkes, W. (1992). "παράδιδωμι", en: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*, 42-48
- Schekle, K. (1992), "σωτηρ". en: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*, 781-784
- Schickendantz, C. (2004), "Persona, cuerpo y amor. Género y alteridad en el Génesis", en: C. Schickendantz (ed.), *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*. Córdoba: EDUCC, 129-152
- Schillebeeckx, E. (1970), *El matrimonio. Realidad terrena y misterio de salvación*, Salamanca: Sígueme
- Schlier, H. (1991), *La Carta a los Efesios. Comentario*. Salamanca: Sígueme
- Schnelle, U. (1996), *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck
- Schüssler Fiorenza, E. (1992), *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroads
- The House of Bishops of the General Synod of the Church of England, (2004), *Women Bishops in the Church of England?*. London: Church House Publishing
- Watson, F. (1999), *Agape, Eros, Gender: Towards a Pauline Sexual Ethic*. Cambridge: Cambridge University Press

RESUMEN

La Biblia aparece como causa y consecuencia de una visión androcéntrica del mundo. En particular, el capítulo quinto de la Carta a los Efesios ha desempeñado un papel relevante en la formación del discurso y de la praxis sobre el lugar de la mujer en la sociedad y en la Iglesia. Para no pocos autores allí se formula el argumento teológico-androcéntrico más desarrollado del Nuevo Testamento. Después de contextualizar este texto del siglo I, el artículo muestra cómo puede ser reinterpretado de modo que pueda colaborar a construir historias más atentas a la dignidad de cada persona, especialmente de las mujeres.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Bibel wird als Ursache und als Folge einer androzentrischen Vision der Welt betrachtet. Was die Herausbildung des Diskurses und der Praxis der Stellung der Frau in der Gesellschaft und in der Kirche betrifft, hat besonders das 5. Kapitel des Epheserbriefs eine Bedeutung gespielt. Viele Autoren vertreten die Ansicht, dass dort die am weitest entwickelte theologisch-androzentrische Argumentation des neuen Testaments formuliert ist. Der vorliegende Artikel stellt diesen Text in den geschichtlichen Zusammenhang des 1. Jahrhunderts und zeigt, in welcher Weise er im Hinblick auf eine Mitwirkung an der Konstruktion von Geschichten neuinterpretiert werden kann, die der Würde jeder Person, aber besonders der Frauen, gerechter werden.

ABSTRACT

The Bible appears as the cause and consequence of the androcentric vision of the world. Chapter five of the Letter to the Ephesians in particular, has played an important role in the formation of the discourse and praxis concerning the position of women in society and in the Church. For some authors it is there where the best developed theological-androcentric argument in the New Testament is formulated. After contextualizing this text from the first century, the article shows how it may be interpreted so as to help construct histories more focused on the dignity of each person, especially that of women.



Katholischer Akademischer
Ausländer-Dienst • KAAD

la institución de becas y de formación
de la Iglesia católica alemana
con gremios cooperantes
y asociaciones en todo el mundo.

Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst
Hausdorffstr. 151
D-53129 Bonn
Tel. (0049-228) 917 58-0
Fax: (0049-228) 917 58 58
eMail: zentrale@kaad.de
Internet: <http://www.kaad.de>

erasmus: Año XI - Nro. 2 - 2009

MUJERES POBRES EN CHILE.

Desafíos y propuestas para la fe
a la luz de la "opción preferencial por los pobres"

Claudia Godoy C.

Muchos pensaron que cuando celebráramos el Bicentenario en nuestro país, Chile estaría en un umbral claro y definitivo de desarrollo. Sin embargo, ahora que estamos a menos de dos años de celebrarlo nos encontramos con una realidad muy distinta: somos un país que ha avanzado significativamente en estos últimos 20 años, pero la realidad de la pobreza sigue golpeándonos fuertemente y apela a nuestra conciencia todos los días. Con relación a esto son dos los temas que están presentes en mi reflexión: uno es la profundización en el estudio de la categoría de género y el otro la realidad de la pobreza. Ambas no son temáticas nuevas y mucho se ha reflexionado en torno a ellas en esta última década. Unir ambas cuestiones y conectarlas con una reflexión teológica ha sido el desafío que me he propuesto en este artículo. Mi mirada, entonces, será como ciudadana y como teóloga.

Lo primero que constato es que en muchos de los estudios sociales de medición de la pobreza son mujeres las que aparecen en los primeros lugares, no precisamente por tener igual acceso a oportunidades educacionales o laborales, sino, por ser pobres, por estar privadas de lo necesario para vivir dignamente ella y sus seres queridos. (CASEN, 2006: N°1) Frente a esta realidad social que interpela nuestra fe urge hablar y actuar decididamente a favor de esas mujeres. Este estudio pretende hacer un aporte, quizás introductorio, desde la fe y la práctica eclesial. Desde aquí podrán surgir otras miradas para enfrentar esta situación.

1. Pobreza y género

Al intentar definir los conceptos con los cuales se va a realizar la reflexión, nos encontramos en un escenario particularmente dispuesto al diálogo y a la relación interdisciplinaria. Según Silvia Chant, el acercamiento a la pobreza en estas últimas tres décadas ha sufrido un cambio de mirada “que consiste en pasar de un enfoque estrecho y estático, concentrado en los ingresos y el consumo, al reconocimiento de la pobreza como un fenómeno multidimensional que, además de tener aristas relacionadas con la “privación física”, comprende factores no materiales que se vinculan con la “privación social”, como la autoestima, el respeto, el poder y la vulnerabilidad. Como parte de esta trayectoria, la idea de que la pobreza es únicamente una entidad material, determinada objetivamente, ha dado paso al reconocimiento de que está también constituida por las experiencias subjetivas de pobreza y los procesos que originan tales experiencias” (Chant, 2003: 9). Esta ampliación en la mirada permite abordar otros temas relacionados a ella y que no necesariamente han tenido una medición tan clara, aspectos más subjetivos que tienen que ver con la persona, mujer o varón que es pobre. Es decir tienen que ver con una perspectiva de género que “enriquece la conceptualización de la pobreza al ir más allá de su descripción y hacer hincapié en sus causas, entendiendo el fenómeno como un proceso y dándole, de ese modo, una perspectiva más dinámica” (CEPAL, 2004: 9).

Se plantean tres preguntas que guiarán esta primera parte de la reflexión para poder establecer un marco conceptual básico referencial para lo siguiente.

1.1 ¿Qué es la pobreza?

Hay sin duda numerosas investigaciones sociales que han trabajado profundamente esta pregunta. Este texto no pretende abordar esa reflexión, sino elegir algunas ideas que nos ayuden a clarificar el aporte de la teología y el desafío eclesial. Por eso, para una lectura detallada recomiendo el estudio de CEPAL “Entender la pobreza desde una perspectiva de género”.

Según Naila Kabeer la pobreza puede ser vista como una forma dual de privación: privación en el sentido de los bienes básicos y necesidades, y privación de los medios para satisfacer esas

necesidades. La privación en las necesidades básicas fue asociada convencionalmente con las consecuencias más visibles y comunes de la reducción en el poder de compra familiar, como por ejemplo, vivienda, alimentación, vestuario, educación y salud insuficientes. Pero su sentido se ha expandido a formas más intangibles de privación: aislamiento social, vulnerabilidad en tiempos de crisis y relaciones de dependencia. Subyacente a ese nivel de resultados se encuentra un segundo nivel de privación más profundo que se relaciona con lo adecuado de los medios para satisfacer esas necesidades básicas. Este constituye el mecanismo causal mediante el cual se reproduce la pobreza. El problema con el discurso de la línea de la pobreza es que privilegia el ingreso como el medio clave y al mercado como la institución fundamental para satisfacer necesidades básicas. (Kabeer, 1998: 22) Sin embargo, cuando se incluyen las consecuencias y las causas de las privaciones, es decir, se incluyen los enfoques de análisis de equidad y justicia, así como también, las necesidades básicas y el bienestar personal y del grupo familiar, el resultado nos lleva más allá de un foco meramente economicista. El diagnóstico de la realidad social lleva entonces “a definiciones socialmente construidas de quien tiene derecho a que y sobre que base: en otras palabras, plantea interrogantes de identidades e intereses así como también a las divisiones del trabajo, poder y recursos” (Kabeer, 1998: 23). Pero sin duda un elemento importante en este resultado es que cambia la visión de la pobreza: desde una visión estática, en la que es entendida como estado final, a una preocupación más eficiente de los procesos de exclusión y marginación, entendiendo la pobreza como una situación de la cual es posible salir. (Kabeer, 1998: 23)

Unido a esto desde la década de los 80, se han venido realizando estudios que incorporan la mirada de género en la reflexión de los pobres y ellos han “identificado una serie de fenómenos dentro de la pobreza que afectaban de manera específica a las mujeres y señalaron que la cantidad de mujeres pobres era mayor a la de los hombres; que la pobreza de las mujeres era más aguda que la de los hombres y que existía una tendencia a un aumento más marcado de la pobreza femenina, particularmente relacionada con el aumento de los hogares con jefatura femenina. Para dar cuenta de este conjunto de fenómenos se utilizó el concepto de ‘feminización de la pobreza’ ” (CEPAL,

2004: 12). Sin entrar en el debate que el término “feminización de la pobreza” ha traído a las ciencias sociales, su aporte es que “ha puesto en evidencia la necesidad de reconocer que hombres y mujeres sufren la pobreza de manera diferente, y que el género es un factor, como la edad, la etnia y la ubicación geográfica, entre otros, que incide en la pobreza y aumenta la vulnerabilidad de las mujeres a padecerla. En este sentido, la probabilidad de ser pobre no se distribuye al azar en la población” (CEPAL, 2004: 13).

1.2 ¿Cómo medirla?

“Cuando se habla de magnitud de la pobreza está implícito que se trata de la proporción o del volumen de población que vive en hogares pobres definidos como aquellos en los que el ingreso familiar no es suficiente para satisfacer la necesidad de subsistencia. Considerando toda la gama de necesidades humanas, esta medición corresponde entonces a la pobreza absoluta de subsistencia” (Bravo, 1998: 60) Sin embargo, ya dijimos que no bastaba con esta aproximación restringida a la temática. Es necesario establecer nuevos elementos para describirla y medirla “¿Cuáles son, por ejemplo, los satisfactores de la necesidad de protección, de afecto, de participación? Para definirlos y posteriormente evaluarlos, será necesario establecer parámetros basados en los rasgos más sobresalientes de la cultura del grupo social” (Bravo, 1998: 60). La categoría de género surge como un instrumento valioso que aporta una información que antes de su uso no se tenía.¹ “El género (...) diferencia la experiencia de pobreza -y riqueza- en términos de las clases de demandas y de goce de derechos que movilizan a hombres y mujeres” (Kabeer, 1998: 24). La pobreza tenía rostro y nombre, no eran sólo hombres pobres, o una población pobre, sino que eran hombres y mujeres pobres, y la pobreza, paradójicamente, no afectaba de igual manera a ambos.

Algunas cifras entregadas por la Encuesta Casen del 2006 muestran que los pobres en Chile representan un 13,7% de la población. De ese total un 10,5% vive en situación de pobreza y un 3,2% en situación de indigencia.² Entre los años 2003 y 2006 la incidencia de la pobreza entre las mujeres fue mayor que entre los varones, mientras que en los varones la pobreza disminuyó un 5,7% entre las mujeres lo hizo sólo un 4,7%. Así mismo, la pobreza e indigencia por sexo del jefe de hogar es más alta en los hogares encabezados por una mujer. A fines

del 2006 un 14,1% de los hogares con jefatura femenina (HJF) se encontraba en situación de pobreza, mientras que los hogares con jefatura masculina (HJM) llegaban al 10%. Ese mismo año, la incidencia de la indigencia entre los hogares encabezados por una mujer, duplicaba a la correspondiente a los hogares cuyo jefe era un hombre, 4,1%, y 2,1%, respectivamente.

Al observar la composición de la pobreza por sexo es posible constatar que las mujeres indigentes a fines del año 2006 ascienden al 53,6% y en el total de la población pobre a 53,4%. Estos porcentajes son superiores a los verificados en el año 1990, en donde ocupaban un 52,4% en pobre indigente y 52,3% en pobre no indigente.

Por otra parte, la jefatura femenina alcanza un 44,8% en el caso de los hogares indigentes frente a un 28,8% en el caso de los hogares no pobres. Y el nivel educacional de los jefes de hogar también arrojó una variación fuerte: En jefatura de hogares de varones, un 30% alcanzó hasta la educación básica, en tanto que un 22,5% no tiene educación formal: en la jefatura femenina en tanto, un 33,4% alcanzó hasta la educación básica, y un 25,6% no cursó educación formal. Los HJF se tratan mayoritariamente de hogares monoparentales que no cuentan con el trabajo que en este ámbito harían las mujeres cónyuges presentes en los HJM. En América Latina, el 88% de los HJM tiene cónyuge, en tanto el 90 por ciento de los HJF no tiene cónyuge. El cuadro que sigue ilustra la situación:

Evolución de Jefatura Femenina en Hogares en Chile 1990-2003-2006 (%)

Mujeres Jefas de Hogar/Total de Hogares	1990	2003	2006
Indigentes	22.4	32.8	44.4
Pobres no Indigentes	18.8	26.0	34.7
Total Pobres	19.9	27.7	37.0
No Pobres	20.3	25.6	28.8
Total Jefas de Hogar	20.2	25.9	29.7

Fuente: CASEN 2006

Es claro que incorporando otras categorías en las mediciones sociales, las mujeres pobres empiezan a ser una realidad visible. Las variables planteadas, tales como quiénes y cuantos reciben ingresos en

un núcleo familiar, quiénes realizan las labores domésticas, quiénes reciben pensión o jubilación, quiénes son los jefes del hogar, son todos elementos que ayudan a medir la pobreza asignando un valor real no sólo al ingreso en un hogar sino también a la masa que se requiere para la producción nacional de un país³. Con esta realidad bastante más visible entramos en la tercera pregunta

1.3 ¿Cómo enfrentarla?

En Chile el retorno a la democracia en los años 90 posibilitó la inclusión de las demandas sociales de las mujeres y las desigualdades de género en la agenda pública. Sin duda esta incorporación fue, y sigue siendo, un avance al abordar la pobreza. Pero no es suficiente, pues es sabido que la pobreza sigue afectando mayoritariamente a las mujeres en nuestro país.⁴ Gracias al instrumental de género se sabe que las necesidades de las mujeres pobres son muy distintas a la de los varones en igual condición. La división del trabajo por sexo, que asigna a las mujeres el espacio doméstico, determina la "desigualdad en las oportunidades que ellas tienen como género de acceder a los recursos materiales y sociales (propiedad del capital productivo, trabajo remunerado, educación y capacitación), así como a participar en la toma de las principales decisiones políticas, económicas y sociales" (Bravo, 1998: 63). Por tanto, las mujeres cuentan no solo con menores activos materiales, sino también con menores activos sociales,⁵ esto es "ingresos, bienes y servicios a los que tiene acceso una persona a través de sus vínculos sociales y culturales, educación formal y conocimiento cultural que permiten a las personas desenvolverse en un entorno humano más escaso, lo que las coloca en una situación de mayor riesgo frente a la pobreza" (CEPAL, 2004: 13).

Esta situación de mayor riesgo frente a la pobreza se traduce, en la práctica, en una situación de privación en tres sistemas estrechamente relacionados, a saber: "el mercado de trabajo, el sistema de bienestar o protección social y los hogares" (CEPAL, 2004: 13). Al enfrentar la pobreza entonces, no pueden quedar fuera del radio de acción.

Hay algunos caminos de solución propuestos por los estudios sociales que no son exclusivos de Chile, pues la globalización también alcanza la pobreza y es un dato común a los 17 países de América

Latina (CEPAL, 2004: 34). Cada país le da su propio carácter y énfasis dependiendo de su cultura y de sus políticas sociales.

La primera instancia es la cultura de la equidad. Si bien América Latina es muy heterogénea, un rasgo común es que en el llamado "continente de la esperanza cristiana" la igualdad no es una idea arraigada. Por el contrario, la desigualdad y la diferencia son temas ampliamente legitimados. La agenda de género que se promueve en nuestro país a partir de la creación del Servicio Nacional de la Mujer (Sernam)⁶ destinado a coordinar políticas para el logro de la igualdad entre los géneros, se preocupa específicamente de poner en evidencia los mecanismos de la desigualdad a la que se enfrentan las mujeres y promueve el que puedan tener igualdad de oportunidades en el acceso a la educación, a la formación y capacitación laboral, al trabajo remunerado, a los derechos laborales, al descanso semanal, etcétera. (Valenzuela, 1998: 142) Sin esta preocupación por la equidad se impide el aprovechamiento de la inversión social y se tiende a perpetuar el círculo de la pobreza. (CEPAL, 2004: 35)

La segunda instancia "es el empoderamiento de las mujeres, tanto en lo referido a la promoción del desarrollo personal, la autoestima y las habilidades sociales como al fomento de las habilidades de carácter político relacionadas con la generación de vínculos con las instituciones, la defensa de los derechos, es decir, la voz ciudadana, la participación en instancias comunitarias y la capacidad organizativa para mejorar el capital social" (CEPAL, 2004: 35). Un ejemplo concreto en nuestro país, es el Programa de Apoyo a Jefas de Hogar de Escasos Recursos.⁷ En este programa participan mujeres que, además de vivir en situación de pobreza, presentan historias de vida marcadas por abandonos, conflictos, descalificaciones y proyectos de vida no realizados. El Programa apunta tanto a "entregar herramientas que permitan a las mujeres desempeñarse en mejores condiciones en el mercado del trabajo", como a "generar un proceso de identidad y autovaloración que posibilite a esas mujeres constituirse en actores sociales capaces de enfrentar con protagonismo sus vidas" (Valenzuela, 1998: 142). La idea fuerza es que la superación de la pobreza no se puede abordar en forma independiente de un proceso de desarrollo personal.

La tercera instancia es propiciar la autonomía económica de las mujeres que "debe traducirse en políticas que fortalezcan el papel

productivo de las mujeres mediante el fomento de su inserción en el mercado de trabajo en empleos bien remunerados, con protección social y libres de toda forma de discriminación" (CEPAL, 2004: 35).

Recapitulación

Al abordar la pobreza con estas tres preguntas, ha quedado claro que su existencia es multicausal: la privación es dual, en el sentido de los bienes básicos y necesidades, y la privación en los medios para satisfacer esas necesidades. Además, se ha ampliado su sentido a formas más intangibles de privación: aislamiento social, vulnerabilidad y relaciones de dependencia. Ha quedado en evidencia que en el discurso de la línea de la pobreza se privilegia el ingreso como el medio y al mercado como la institución clave para satisfacer necesidades básicas. Sin embargo, al incluir los enfoques de análisis de equidad y justicia, así como también las necesidades básicas y el bienestar personal y del grupo familiar, cambia la visión de la pobreza, desde una visión estática, entendida como "estado final", a una situación transitoria, de la cual es posible salir.

Otro elemento interesante es el término "feminización de la pobreza" que trajo un aporte fundamental al diagnóstico de la misma. Este término puso en evidencia la necesidad de reconocer que hombres y mujeres sufren la pobreza de manera diferente, y que el género es un factor más, como lo son la edad, la etnia y la ubicación geográfica, entre otros, que incide en la pobreza y aumenta la vulnerabilidad de las mujeres a padecerla. Se constata que la probabilidad de ser pobre no se distribuye al azar en la población.

Por último, en la manera de enfrentarla se destacan como caminos posibles la cultura de la equidad, el empoderamiento de las mujeres, tanto en lo referido a la promoción del desarrollo personal, la autoestima y las habilidades sociales, como al fomento de las habilidades de carácter político, es decir, la voz ciudadana o ciudadanía, la participación en instancias comunitarias y la capacidad organizativa para mejorar el capital social. Todo lo cual se traduce en propiciar la autonomía económica de las mujeres.

Ahora bien, ¿Cómo interpela a la fe la situación de pobreza de las mujeres? Este será el foco de la segunda parte de esta reflexión.

2. Mirada teológica a las tres preguntas sociales

Hemos visto que la pobreza es una realidad compleja que afecta mayoritariamente a mujeres en nuestro país y que se ha enfrentado de diversas maneras. Pero al mismo tiempo hay necesidades de esas mismas mujeres que no son sólo sociales y materiales, son existenciales; se relacionan con su desarrollo personal, con su vida espiritual. Reflexionaremos en este apartado sobre las tres interrogantes sociales, pero ahora vistas desde una perspectiva teológica.

2.1 ¿Qué es la pobreza?

A esta pregunta socioeconómica cabe agregar, ahora, algunas claves evangélicas: ¿Quiénes son -hoy- los pobres a la luz de la fe?. ¿Qué se entiende por opción preferencial por los pobres?

La pobreza para la fe tiene un nombre y un rostro definido: es Jesús que, siendo rico se hizo pobre por nosotros (2 Cor 8,9) es el Mesías que se acerca a los pobres y les dice bienaventurados (Mt 5, 3; Lc 6, 20) La identificación de Jesús con estas personas se condensa en una frase que resume toda su predicación: la salvación ha llegado a los pobres, a los pecadores, y en la sentencia de Mt 25, 40 "en verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis". La presencia de los marginados en los Evangelios da cuenta de la preocupación de Jesús hacia ellos. Relatan que el Maestro se relaciona con publicanos, prostitutas, samaritanos, leprosos (expulsados de la sociedad por la Ley), viudas, niños, ignorantes (pequeños), gentiles, enfermos, etcétera. Todos estos son los desheredados de la tierra, los *anawin*, y hacia ellos Jesús se sentía profundamente llamado a compartir y dirigir su misión. (González Faus, 1984: 83)

¿Por qué precisamente los pobres son centrales en el Reino? Sin duda que responder a esta pregunta nos llevaría escribir otro artículo, pero se hace necesario que en este momento demos algunas luces para entender la pobreza desde la fe: la predilección por los pobres radica, precisamente, en que ellos no pueden darle nada a cambio, sólo pueden darse a sí mismos. "Pretender que el otro sea riqueza para mí significa predicar un amor que no ama al otro por lo que recibe de él, sino un amor tal, que la simple existencia del otro ya la considera un don para sí (...) El amor al pobre es la paga de sí mismo" (González

Faus, 1984: 97, 93). Y se inclina a ellos no porque los publicanos o las prostitutas sean mejores que el rico: de hecho son tan pecadores como los judíos y como nosotros. Jesús se ha puesto de su lado no porque sean mejores, sino porque están fuera y esa es la bondad de Dios. (González Faus, 1984: 101) En esta dinámica entendemos la cercanía con las mujeres y los niños: Ambos eran considerados en esa época como personas sin derecho a intervenir en la sociedad. Jesús les da un lugar y les muestra su dignidad. (González Faus, 1984: 95)

Entonces, los pobres, la injusticia que ellos sufren es una urgencia no sólo social, sino también evangélica. El Papa Juan Pablo II en su emotivo discurso proclamado en la visita que hizo a Chile en el año 1987 dijo "los pobres no pueden esperar." Es, por tanto, un mandato de fe, hacer algo por remediar esta situación. La pregunta es, si se sabe que es una urgencia: ¿Qué se hace hoy para remediarla? Si se sabe que son mujeres las más desfavorecidas por la situación: ¿Cómo se asume hoy esa realidad? La enseñanza de la Iglesia nos entrega luces; es más, ella misma se define como iglesia de los pobres, según lo señala el Concilio Vaticano II en LG 8: "Pero como Cristo efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús, "existiendo en la forma de Dios, se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo" (Fil 2,6-9) y por nosotros "se hizo pobre, siendo rico" (2 Cor 8, 9); así la Iglesia, aunque el cumplimiento de su misión exige recursos humanos, no está constituida para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar la humildad y la abnegación incluso con su ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a "evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos" (Lc 4, 18). "para buscar y salvar lo que estaba perdido" (Lc 19, 10): de manera semejante la iglesia abraza a todos los afligidos por la debilidad humana, más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en aliviar sus necesidades y pretende servir en ellos a Cristo".

La Conferencia Episcopal de Medellín del año 1968, centró su atención en los pobres: "El Episcopado latinoamericano no puede permanecer indiferente frente a las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza y que, en muchísimos casos, llega a ser miseria humana" (...) "Queremos que la iglesia de América Latina

sea evangelizadora y solidaria con los pobres, testigo del valor de los bienes del Reino y humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos. (...) La orden específica del Señor de evangelizar a los pobres debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que se le dé preferencia efectiva a los sectores más pobres, necesitados y segregados por un motivo u otro, estimulando y acelerando las iniciativas y estudios que se vienen realizando en este sentido (...) Los obispos queremos aproximarnos cada vez con simplicidad y sincera fraternidad de los pobres, posibilitándoles un acceso acogedor junto a nosotros" (Med. 14, 1-2. 8-9).

El Papa Benedicto XVI en el discurso inaugural de la quinta Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe nos señala que el encuentro con Dios es encuentro con los hermanos y que "la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza" (DA, 3).

Cuando se menciona a los pobres. ¿De quiénes se está hablando?. En el mismo discurso inaugural de la V Conferencia el Papa responde citando a Pablo VI y la Encíclica *Populorum Progressio*, que se trata de una pobreza física y material "los pueblos latinoamericanos y caribeños tienen derecho a una vida plena, propia de los hijos de Dios, con unas condiciones más humanas: libres de las amenazas del hambre y de toda forma de violencia. Para estos pueblos, sus pastores han de fomentar una cultura de la vida que permita, como decía mi predecesor Pablo VI, "pasar de la miseria a la posesión de lo necesario, a la adquisición de la cultura... a la cooperación en el bien común... hasta el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin" (DA 4). Como afirma Gustavo Gutiérrez, "se trata de aquellos que viven una pobreza real, material, condición calificada como inhumana en Medellín y como antievangélica en Puebla. Ella constituye un reto de envergadura a la conciencia humana y cristiana" (Gutiérrez, 2007: 9).

Para este teólogo peruano, la opción por el pobre es una "opción teocéntrica", es decir "que al afirmarlo no sólo no se olvida que se trata de una solidaridad concreta y capital con personas que padecen una situación de injusticia y de insignificancia social, sino que, más bien, le da un sólido fundamento y una radicalidad evangélica" (Gutiérrez, 2007: 6), pero, además, es un camino que conduce hacia

Dios "la opción por el pobre es un camino, a través de Jesucristo, hacia el Dios amor, un componente fundamental del seguimiento de Jesús, un signo que anuncia la presencia del Reino y manifiesta sus demandas. Es una opción prioritaria, preferencial, porque el amor de Dios es universal; nadie está excluido de él" (Gutiérrez, 2007: 7), y agrega qué entiende por amor universal: "no es una universalidad abstracta, vacía de contenido; en ella, los últimos, aquellos que viven una situación de marginación y de injusticia, contraria a la voluntad de Dios, deben ser los primeros. De ese modo amamos como Jesús amó (Cf. Jn 13, 34) y hacemos de su testimonio la pauta de nuestras vidas y compromisos" (Gutiérrez, 2007: 7-8).⁸

Aún estando todo lo anterior tan claro, algo anda mal. Sabemos que atacar la pobreza es una urgencia, pero nuestro continente de América Latina y el Caribe es el continente más desigual del planeta. Situación "grave, y además escandalosa, dada la amplia mayoría católica que vive en él" (Gutiérrez, 2007: 10). Unido a esto hay una carencia de experiencia en el anuncio del Evangelio que hoy se hace en nuestra iglesia, como lo señala José Comblin "al anunciar el Evangelio, no basta con decir que viene el reino de Dios. Dicho así no significa nada, es una fórmula vacía. Para que pueda interesar, el anuncio precisa de un proyecto que haga del reino de Dios algo concreto y más cercano. Un proyecto que lo relacione con la vida humana en una época determinada. El reino de Dios ha adoptado diversas figuras en la historia. ¿Cuál será la figura para nuestros contemporáneos?" (Comblin, 2007: 223). Y se podría avanzar más en las necesidades de las mujeres pobres a la luz de la fe. Sin duda que hay camino recorrido, así lo muestran las Conferencias Episcopales antes señaladas, pero hace falta explicitar las contradicciones sociales que se viven en la relación con las mujeres. Así lo señala María Clara Lucchetti Bingemer "por ejemplo, queremos que salgan a trabajar pero se dificulta la compatibilidad de roles, las empresas les pagan menos a ellas, no hay horarios flexibles, ni salas cunas, etc. (...) y muchos de los empresarios responsables son cristianos. Falta que la iglesia denuncie estas injusticias detalladamente, como ya lo ha hecho con otras ¿qué pasa con la violencia sexual y las innumerables injusticias laborales que pesan sobre las mujeres? La jerarquía debería tener una voz más fuerte para que ellas se sientan respaldadas y puedan trabajar más tranquilas" (Del Río, 2008: 27). Ya no satisface

hablar de la mujer como categoría esencialista y abstracta, sino que son muchas mujeres, todas distintas y con variadas necesidades, con rostro y nombre.

Hay muchísimas mujeres pobres que son jefas de hogar en nuestro país (gráfico en p. 149) y que participan activamente en las comunidades eclesiales. En favor de estas mujeres solas es conveniente ampliar el lenguaje sobre Dios y dar valor a la figura de María, que es profeta capaz de cantar el Magnificat; mujer que se hace cargo de sí misma y colabora en la misión del Hijo; María, la madre de Jesús, que es discipula y misionera⁹. Se hace urgente un fortalecimiento de la figura de las mujeres como jefas de hogar, que, además de cuidar a sus hijos amorosa y, muchas veces, *cansadamente* es, también la proveedora, la que sostiene el hogar, haciendo las veces de padre y madre. Este fortalecimiento de las mujeres no quiere en nada sustituir la función de los varones. Nos parece que su presencia en la familia es fundamental, en la educación de los hijos e hijas y en el cuidado de su núcleo familiar, no sólo centrado en sus labores de proveedor y trabajador.

2.2 Desafío eclesial: compasión y ciudadanía

LG 8 señala con claridad que "Cristo fue enviado por el Padre a 'evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos' (Lc 4, 18). 'para buscar y salvar lo que estaba perdido' " (Lc 19, 10). La pregunta puede ser: ¿quiénes son los oprimidos que hoy hay que levantar? Y: ¿quiénes son -hoy- esos que hay que buscar y salvar, los que estaban perdidos? O mejor aún: ¿a quién en particular le habla hoy Jesús, no porque sean mejores, en ningún modo, sino simplemente porque están más oprimidos? Jesús habla con especial cariño a las mujeres pobres. Hay que buscarlas y encontrarlas porque han estado ocultas y perdidas a lo largo de la historia de nuestro país. Esas mujeres pobres son las que han sufrido marginación, exclusión, han estado invisibles a lo largo de los años y sólo cuando se empezó a medir diferenciadamente la pobreza entre varones y mujeres, aparecieron. Es como si siempre hubiesen sido invitadas al Banquete, pero no sabían que lo estaban porque nadie se los había dicho.

La medición social nos muestra la inequidad de género y la desigualdad social en que viven las mujeres en Chile. Sin embargo, *Gaudium et Spes* sostiene la igualdad esencial entre todas las

personas: "Hay que eliminar, como contraria al plan de Dios, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión." (GS 29) La Constitución reconoce que hay desigualdad, pero la condena como ajena al plan de Dios, por tanto podemos considerarlas teológicamente como situaciones de pecado social y como una verdadera situación de mal.

A pesar de la claridad de los criterios entregados por del Magisterio, buscar soluciones es muy difícil pues la pobreza, como experiencia radical de mal, asusta y atemoriza. Nos hace enfrentarnos profundamente con la miseria de la naturaleza humana, con el egoísmo descarado y con la acumulación incesante de riqueza en pocas manos. Nos hace ver a varones y mujeres afectados en su dignidad personal, deteriorados y en franca desventaja humana. Según Humberto Yáñez "es de tal magnitud que nos vulnera en lo más íntimo de nuestro ser, nos lacera el alma, nos hace cambiar el foco de atención, no la podemos olvidar. La pobreza nos golpea al corazón, nos hiere el alma, nos pide compasión. [Es una situación tan vital que] no admite racionalismos, es así, o le abrimos el corazón, o pasamos de largo a través de ella, por encima de ella, pero siempre estaremos en ella. En la actual situación, no luchar contra ella es ser cómplices de su existencia" (Yáñez, 2003: 85). Por tanto, buscar soluciones es una urgencia evangélica y una responsabilidad ética eclesial, pues no hay excusa para no mirar a estas mujeres y a todos los pobres que sufren en nuestro país.

¿Cómo buscar soluciones? ¿Qué desafíos plantea a la iglesia la realidad de la pobreza, en especial de las mujeres pobres? ¿Qué cambios comunitarios podemos implementar? Frente a tantas otras preguntas que podemos hacernos, hay dos ideas que nos parecen básicas para enfrentar la pobreza como desafío eclesial. Uno es buscar en la revelación divina los caminos para enfrentar el sufrimiento y la pobreza. Es encontrar a ese Dios compasivo y misericordioso que acompaña y se deja afectar por el sufrimiento. Y la otra es darle un lugar, un espacio más protagónico a las mujeres en nuestra iglesia, reconocer su ciudadanía y su lugar en la praxis comunitaria.

2.2.1 Hacia una ética de la compasión. Mujeres pobres que buscan a un Dios compasivo

Frente al sufrimiento invisibilizado de tantas mujeres, a la negación de su dignidad, de su derecho a la vida en abundancia y su valoración social, la búsqueda de una ética de la compasión que se conmueve con el sufrimiento del otro, que lo ama profundamente y se deja afectar es un camino eficaz para enfrentar las carencias de las mujeres pobres.

La imagen de un Dios todopoderoso que se mantiene impasible ante el sufrimiento no se condice con el clamor de las mujeres pobres que buscan a un Dios que se conmueva con su dolor y las consuele con entrañas de misericordia. Un Dios que actúa libremente por amor, en un acto de "libertad de amor compartido deliberada y generosamente de acuerdo con su propia integridad. Este es el tipo de sufrimiento de Dios: sufrir como fruto del amor y de la infinita capacidad de amar por solidaridad" (Johnson, 2002: 338). Se produce un movimiento de amor, la consumación del amor compasivo, el símbolo del sufrimiento divino no aparece como una imperfección, sino como pura excelencia. (Johnson, 2002: 338) El Dios sufriente se une a "la experiencia del Espíritu llamado amor mutuo, amor procedente, don libremente ofrecido y amigo del mundo" (Johnson, 2002: 339).

Con este Dios que se muestra cercano y en solidaridad con los que sufren, las mujeres pobres pueden encontrar descanso y transformar su sufrimiento; pueden sentir un consuelo inexplicable, aunque su mal siga estando presente. (Johnson, 2002: 340) La diferencia está en que ya no se sienten abandonadas, pues están en comunión con Dios. Y nos ayuda a fortalecer nuestra responsabilidad como cristianos frente al dolor, el sufrimiento y la pobreza: ésta es la ética de la compasión. Para Elizabeth Johnson es claro "la lógica del símbolo [del Dios sufriente] revela que, si el amor compasivo de Dios lucha contra las fuerzas destructivas, vivir en alianza con Dios exige una praxis similar (...) Este símbolo, especialmente en situaciones de sufrimiento generalizado a causa de la injusticia, pone de manifiesto que Dios debe ser buscado entre los oprimidos, como un desafío a los opresores, sean individuos o estructuras" (Johnson, 2002: 341).

Sin embargo, sabemos que el consuelo y el empuje hacia una ética responsable no resuelven por sí mismos todos los problemas. Las mujeres pobres pueden ser consoladas, acompañadas e invitadas a superar su situación, y al mismo tiempo, notamos que las cifras de esa

pobreza no decaen. En esta situación, el símbolo del Dios sufriente, según Elizabeth Johnson puede “ayudar manteniendo la esperanza en que los descabros históricos no constituyen la evidencia última de lo que nos depara el futuro. Es un misterio profundo el que la esperanza contra toda esperanza nazca precisamente en las profundidades del sufrimiento” (Johnson, 2002: 341). Cuando se agotan las fuerzas o cuando parece una lucha perdida, “si la Sabiduría Santa es una solidaridad compasiva con la gente que sufre a lo largo de la historia, es posible entonces, hablar de un futuro abierto, incluso a través de la experiencia más negativa. Y eso es así porque estamos hablando de Dios, la fuerza de cuyo amor es mayor de lo que podemos imaginar. Si Dios está ahí, entonces existen parámetros para el mal, y también un punto final” (Johnson, 2002: 341).

Asumir el desafío de actuar movido por una ética de la compasión, permite que “la lucha humana siga adelante nutrida por una esperanza, penosamente ganada, en que la compasión de Dios acabará venciendo el caos y la muerte y estableciendo límites al insondable misterio del mal” (Johnson, 2002: 341) y nos permite apelar al poder eficaz de la compasión, que es un poder relacional, es la capacitación de la autonomía de los demás (como la experiencia de la maternidad), es la persuasión amable, el amor paciente, el estímulo, en una palabra, el Dios bíblico, relacional, persuasivo, erótico, vinculado, amante, festivo, animoso y resistente. (Johnson, 2002: 344)

2.2.2 Hacia una nueva ciudadanía de las mujeres en la Iglesia

El tema de la ciudadanía de las mujeres se viene hablando hace tiempo en ambientes teológicos y eclesiales. Se ha hecho cada vez más una necesidad pensar el tema de la presencia de las mujeres en los espacios comunitarios y su ausencia casi total en los espacios de decisión.¹⁰ Ahora bien, si es posible constatar una ausencia de ciudadanía de las mujeres al interior de la iglesia, con mayor razón lo habrá de las mujeres pobres. Daremos algunas pistas que pueden ayudar a la reflexión de esta ciudadanía en particular.

Es una constatación que la iglesia ya no puede prescindir de la praxis de las mujeres. Es una muestra patente de lo ya anunciado en el Concilio Vaticano II, en la Constitución *Lumen Gentium*: “es tarea de todos los bautizados, ministros y laicos, ir plasmando la iglesia como el Pueblo de Dios en camino gracias a la realización personal del

sacramento del bautismo y desde allí de la realización del sacerdocio común de los fieles” (LG 10). Según Eckholt, la ciudadanía en la iglesia se determina desde el horizonte del Reino de Dios y de la pertenencia a la ciudad terrena, este Reino se experimenta “como un sacramento del Amor que une a Dios con la humanidad, que se ha manifestado en Jesucristo y que es llamada y exigida para todos los creyentes” (Eckholt, 2008: 17-18). Por tanto, hacerse conscientes de la ciudadanía de las mujeres es un proceso de conversión, un cambio en el modo de hablar y de pensar la fe, posibilitado porque las mujeres experimentan una manera distinta de vivir su espiritualidad y su subjetividad. Es vivir la eclesialidad como “un junto a”, que no es fuera de la iglesia sino que es una iglesia de mujeres, en palabras de Elizabeth Shüssler - Fiorenza es “*ekklesia of wo-men*”, iglesia que se concibe a sí misma como una realidad que ayuda a que las mujeres logren tener visibilidad en la vida de la iglesia y el trabajo teológico. (Eckholt, 2008: 19s.)

¿Dónde se vive la ciudadanía de las mujeres católicas?, La misma Eckholt señala que “las muchas formas de trabajo dentro de las asociaciones católicas se convierten en lugares creativos para que se logre hacer perceptible en la iglesia, pero también en la sociedad, la ciudadanía de las mujeres. En esos ámbitos, las mujeres pueden hallar en común formas propias de expresión y de lenguaje que logren clarificar todo lo que implica participar del triple oficio ministerial de Jesucristo. El cómo las mujeres puedan realizar ese oficio sacerdotal, profético y real tiene que ser elaborado por ellas mismas. Esto implica liberar el empoderamiento que está oculto en la gracia sacramental del bautismo, de la confirmación y de los demás sacramentos; esto implica la capacitación de las mujeres para expresar su experiencia de Dios, de integrar su pensamiento, su hablar, su experimentar y la multitud de sus prácticas de fe en la estructura comunicacional de la iglesia” (Eckholt, 2008: 20).

Si la ciudadanía es un proceso de cambio y empoderamiento de las mujeres, ¿cómo podemos potenciarla en las mujeres pobres? Un paso importante sería hablar del tema, mostrar a esas mujeres que participan en las comunidades, saber quiénes son, cuáles son sus carencias y sus necesidades. Pero al mismo tiempo mostrarles sus derechos como bautizadas, señalarles el cambio profundo que se está produciendo desde el interior de las comunidades y proclamar que

ellas son ciudadanas plenas, no de segunda categoría: pues ese es el designio salvífico creacional y de gracia, y desde el horizonte eclesial del reino de Dios, tienen una dignidad idéntica a todos los creyentes, varones y mujeres: en cualquier condición son iguales en dignidad. (Eckholt, 2008: 21)

3. Propuestas pastorales

Señalamos en la primera parte de nuestro estudio que la manera de medir la pobreza ha variado con el tiempo, ya no sólo se habla de "privación física", sino que se ha incorporado la pobreza como "privación social", es decir hay otros factores que se incluyen al momento de medirla, como son "la autoestima, el respeto, el poder y la vulnerabilidad" (Chant, 2003: 9). Ahora bien, si relacionamos estos aspectos con la vida cristiana, surgen desafíos, preguntas y propuestas pastorales.

Lo primero es que se puede hacer frente a una situación de inequidad en la cual viven las mujeres pobres en nuestro país. Según Ivonne Gebara esta desigualdad es una forma de mal radical "en esta diversidad de relatos ha aparecido una forma de mal sobre la que todavía no ha reflexionado lo suficiente la teología cristiana. Se trata del mal padecido especialmente por las mujeres en su cuerpo, en su casa y dentro de las propias estructura sociales" (Gebara, 2002: 223).

Sin embargo, poder hablar de esta situación de mal es ya un paso liberador, y un desafío para nuestra reflexión como teólogas, pues "hablar de los males de las mujeres es abrir una brecha en los discursos universalizadores de nuestras teologías, es considerar las experiencias de cercanía, de lágrimas, de sufrimiento y de pequeñas alegrías como materia de reflexión. Es también introducir en la vida cotidiana las relaciones breves, las pasiones amorosas, la muerte y el luto como vivencias capaces de equilibrar la frialdad de las cifras, las estadísticas, de unos discursos teológicos bien estructurados conforme a normas preestablecidas. El discurso de las mujeres, discurso literario, político, teológico o, sencillamente, grito de aflicción o de alegría en la rutina de la vida diaria, proporciona una nueva densidad a la investigación teológica" (Gebara, 2002: 223s.). Y nos permite hacer la experiencia de palpar a las mujeres en la pobreza, afectarnos por sus carencias y asumir el desafío de desarrollar en ellas a la luz de la fe, la autoestima, el respeto, el poder y la vulnerabilidad. La pregunta que

surge es ¿cómo desarrollar autoestima o respeto en una situación de carencia y de desigualdad? Sabemos que la respuesta no es fácil, daremos algunas luces para enfrentar ese desafío.

3.1 Promover las redes sociales y comunitarias¹¹

Un instrumento muy valioso al momento de enfrentar esta tarea, es propiciar el trabajo en redes. Según Ricardo Murtagh las redes se integran por actores de un mismo tipo, es decir funcionan como agrupaciones de iguales, que pueden ser, individuos o familias o grupos: "lo básico en las redes es que sus miembros se juntan por tener intereses comunes y lo hacen en un pie de igualdad, sin organización formal establecido que requiere un alto nivel de confianza y franqueza entre las partes" (Murtagh, 2003: 210).

En el caso de las mujeres pobres, un desafío es propiciar que ellas formen en la iglesia redes solidarias de acción y de contención, en donde no sólo compartan estrategias para salir de la pobreza, sino que se generen momentos para compartir la vida, saber lo que les pasa, poner en común sus dolores y frustraciones. La base de estas redes es la relacionalidad, la gratuidad y el cuidado mutuo.

3.2 Fortalecer la resiliencia

Hoy en día se valora la resiliencia como una capacidad que tiene una persona o grupo para sobreponerse a las situaciones de adversidad, tanto físicas como emocionales. Según Boris Cirulnik,¹² sin duda uno de los investigadores más importantes del tema, señala que los seres humanos no podemos vivir en un mundo sin memoria, sin sueños y necesitamos contar lo que nos pasa, relatar nuestra vida. "La tendencia a contarnos el relato de lo que nos ha pasado constituye un factor de resiliencia a condición de que demos un sentido a eso que ha pasado y de que procedamos a una reorganización afectiva" (Cirulnik, 2006: 29). El psicoanalista señala que los pilares de la resiliencia son tres: adquisición de recursos internos, desarrollo de los lazos afectivos y la búsqueda del sentido.

Estos mismos pilares nos pueden servir para fortalecer la autoestima y el respeto, pero al mismo tiempo, reconocer la vulnerabilidad en las mujeres pobres: ayudar a que ellas en la adversidad, en la carencia, muchas veces en la angustia de un futuro incierto, puedan detenerse y

hagan el ejercicio de recordar su vida, a sus seres queridos, sus sueños, para que ese mismo relato les posibilite encontrar el sentido a su situación vital. La resiliencia no es soportar, tampoco es sumirse en la pasividad de que nada va a cambiar, sino que es ser sujeto activo de la propia vida y de lo que se quiere para el futuro. Por eso puede ser un factor eficaz al momento de proponer soluciones.

3.3 Fortalecer las relaciones recíprocas entre varones y mujeres

Cambiar la manera habitual de relacionarnos entre varones y mujeres es un tema fundamental para terminar con la desigualdad y la inequidad de género que sufren las mujeres en nuestro país. En esa misma línea de reflexión el año 2008, se realizó el III Encuentro de Teólogas en la Facultad de Teología de la PUC en donde el tema fue "Varón y mujer, misterio de relación". La manera de abordarlo fue desde la psicología, la teología y también desde una propuesta de nuevas masculinidades. Sin entrar en detalles del Encuentro, nos parece iluminador destacar esta iniciativa porque es un desafío y una tarea el propiciar una manera distinta de relación entre ambos sexos.

La fe nos muestra en el designio creador la igual dignidad entre varón y mujer, en razón de ser creados a imagen y semejanza de Dios. El misterio de la Trinidad es relación amorosa entre tres personas distintas. Por tanto, cuando notamos que la manera de relacionarse entre varones y mujeres está todavía marcado por el machismo, por la subordinación, por el maltrato en muchos aspectos, no sólo es contrario a una situación social de igualdad entre mujeres y varones, sino contrario al designio salvífico creacional. Se hace urgente encontrar una nueva manera de vincularnos en donde la base sea la mutualidad y la reciprocidad. Es necesaria una manera nueva de formar comunidad, entre varones y mujeres, en la pareja, en la familia, en vistas a la formación de los hijos. Las claves son mutualidad y no verticalidad; reciprocidad y no complementariedad; comunidad y no jerarquía comunitaria. El desafío es vivir una nueva espiritualidad desde la experiencia de la reciprocidad.

Notas

¹ "Este nexo particular entre género y pobreza fue relativamente visible en la medición de la línea de la pobreza convencional, ya que la separación por género y jefatura de hogar podía ser fácilmente ajustada. Las jefas de hogar como las más pobres de los pobres consecuentemente llegaron a ser -y han permanecido- como una variable básica en la ecuación entre género y pobreza" (Kabeer, 1998: 19).

² CASEN, 2006. N° 1. Se define como indigentes a las personas que residen en hogares cuyo ingreso per cápita es inferior a \$23.549 (US\$ 38 aprox.) en la zona urbana y \$18.146 (US\$29 aprox.) en la zona rural. Vale decir, hogares que aunque dedicaran la totalidad de sus ingresos a comprar alimentos, no alcanzan a cubrir adecuadamente las necesidades nutricionales de sus integrantes.

³ Según Bravo, en datos obtenidos a través de censos de población y encuestas de hogares, frente a la pregunta sobre la condición de actividad de las personas que están en edad de trabajar según la legislación de cada país, los datos muestran que en la totalidad de los países de la región, el trabajo doméstico lo realizan las mujeres en más de un 95% de los casos. El trabajo remunerado lo realizan mayoritariamente los hombres en alrededor del 65%, y el restante 35% es realizado por las mujeres. Ahora bien, al incluir el trabajo doméstico en la categoría de trabajo, aunque no sea remunerado, se puede conocer la masa de trabajo efectivamente necesaria para realizar la producción nacional. (Bravo, 1998: 61)

⁴ Para una reflexión más profunda sobre los cambios en la manera de abordar la pobreza en las mujeres, consultar Valenzuela, 1998: 140-152.

⁵ Para un análisis más detallado consultar CEPAL, 2004: 13, 14.

⁶ La formación del Sernam "implica que un organismo público relativamente nuevo y que tiene una misión no asumida antes por el Estado -incorporar la perspectiva de género en las políticas públicas- coordina y diseña una política que descansa fundamentalmente en la ejecución y recursos de terceros" (Valenzuela, 1998: 141).

⁷ Este Programa se inicia en 1992 en cinco municipios y a partir de 1994 se inicia una fase de expansión nacional hasta nuestros días alcanzando un total de 84 municipios. Hoy cuenta con la participación de 18.000 jefas de hogar. (Valenzuela, 1998: 142)

⁸ Esta opción se refuerza con la concepción bíblica del pobre. Según González Faus los pobres son "gente de corazón roto, con el peso de la culpa, encadenados, tristes, desanimados (...) en el Evangelio, según los momentos, se aproxima a: hambre y sed, llanto, enfermedad, trabajos y cargas agobiantes, últimos, simples, perdidos, pecadores. Su contenido engloba, pues, una situación de desesperanza material, y una marginación social o penuria espiritual derivada muchas veces de aquella situación" (González Faus, 1984: 84).

⁹ Para profundizar la figura de María se recomienda el libro de Johnson E. (2005) *La verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*. Barcelona, Herder.

¹⁰ Eckholt, 2008: "Ciudadanía, sacramentalidad de la iglesia y empoderamiento de las mujeres. Observaciones para una nueva teología pública". También, Vélez (2008).

¹¹ Un estudio en donde se proponen soluciones a la pobreza y del cual hemos elegido dos instrumentos para enfrentarla, es el de Murtagh (2003), "La pobreza hoy: caracterización, discernimiento y estrategia", en: *Proyecto*, N° 44, 199-214.

¹² Boris Cirulnik es neurólogo, psiquiatra y psicoanalista francés. Se ha dedicado a investigar la resiliencia y es autor de numerosos libros, entre otros: "Los patitos feos", "El murmullo de los fantasmas" y "El encantamiento del mundo".

Bibliografía

- Bravo, R. (1998), "Pobreza por razones de género, precisando conceptos", en: I. Arriagada, C. Torres (eds.), *Género y Pobreza. Nuevas Dimensiones*, Santiago: Isis Internacional, Ediciones de la mujer N° 26, Santiago, 59-73. (20 de enero 2009)
- CEPAL, Unidad mujer y desarrollo (2004). *Entender la pobreza desde la perspectiva de género*, Santiago: CEPAL- UNIFEM
- Chant, S. (2003), *Nuevas contribuciones al análisis de la pobreza: desafíos metodológicos y conceptuales para entender la pobreza desde una perspectiva de género*, Santiago: Unidad mujer y desarrollo, Cepal
- Comblin, J. (2007), "Mirando hacia el futuro", en: *Selecciones de Teología*, N° 183, 224-240
- Concilio Ecueménico Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones (1993), Madrid
- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Medellín, Documento conclusivo, (1968) (on line) en: <http://multimedios.org/docs/d000273/>, (13 de enero 2009)
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida, Documento conclusivo. (2007). Santiago: Conferencia Episcopal de Chile
- Del Río, C. (2008), "Mujeres en la iglesia: potenciar su liderazgo" en: *Mensaje*, N° 578, 27-29
- Eckholt, M. (2008), "Ciudadanía, sacramentalidad de la iglesia y empoderamiento de las mujeres. Observaciones para una nueva teología pública" en: *Stromata*, N°1/2, 15-25
- Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional Casen (2006) en: <http://www.mideplan.cl/final/categoria.php?secid=25&catid=124>
- Gutiérrez, G. (2007), "Benedicto XVI y la opción por el pobre", en: *Páginas* 205. 6-13
- Murtagh, R. (2003), "La pobreza hoy: caracterización, discernimiento y estrategia", en: *Proyecto*, N° 44, 199- 214
- Gebara, I. (2002), *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Madrid: Trotta
- González Faus, J. (1984). *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*, Bilbao: Sal Terrae
- Johnson, E. (2002), *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona: Herder
- Kabeer, N. (1998), "Tácticas y compromisos: nexos entre género y pobreza", en: I. Arriagada, C. Torres (eds.), *Género y pobreza. Nuevas Dimensiones*, Santiago: Isis Internacional. Ediciones de la mujer N° 26, 19-25

- Valenzuela, M. (1998), "Feminización de la pobreza, Jefatura de hogar y políticas públicas", en: I. Arriagada, C. Torres (eds.). *Género y pobreza. Nuevas Dimensiones*, Santiago: Isis Internacional, Ediciones de la mujer N° 26, 140-152
- Vélez, C. (2008), "Mujer e iglesia, ¿rumbo a la ciudadanía eclesial?", en: *Stromata*, N°1/2, 27-28

RESUMEN

Los estudios sociales, utilizando la categoría de género, han tratado de responder a tres preguntas, a saber: ¿qué es la pobreza?, ¿cómo medirla? y ¿cómo enfrentarla? Asimismo, la próxima celebración del Bicentenario de Chile nos urge a dar una respuesta satisfactoria a las necesidades de los más pobres que permanecen en situación de pobreza a pesar de los años que han transcurrido desde la Independencia. Teniendo como base estas dos reflexiones, este artículo pretende hacer una lectura desde la fe de las mujeres pobres de nuestro país, describir los estudios sociales que se han hecho sobre la pobreza y encontrar respuestas eclesiales para enfrentar sus necesidades. La razón es poder reflexionar, desde una mirada teológica y pastoral, los desafíos y las tareas que surgen de esta realidad: cómo integrar en nuestra fe las urgencias que derivan del sufrimiento de mujeres pobres, qué cambios urge hacer a la vida comunitaria y a la relación entre varones y mujeres.

ZUSAMMENFASSUNG

Sozialwissenschaftliche Studien haben unter Einbeziehung der Gender-Kategorie versucht, drei Fragen zu beantworten: Was ist Armut? Wie kann sie gemessen werden? und Wie kann man sich mit ihr auseinandersetzen? Die bevorstehende Feier des Zweiten Jahrhunderts der Unabhängigkeit Chiles fordert außerdem zu einer befriedigenden Antwort auf die Bedürfnisse der Ärmsten heraus, die trotz der seit der Unabhängigkeit vergangenen Jahre weiterhin in Armut leben. Der vorliegende Artikel versucht auf der Grundlage dieser beiden Reflexionen diese Situation ausgehend vom Glauben der armen Frauen in unserem Land zu interpretieren, die sozialwissenschaftlichen Studien über die Armut zu beschreiben und kirchliche Antworten zu finden, diesen Bedürfnissen entgegenzutreten. Es geht darum, die Herausforderungen und die Aufgaben, die aus dieser Realität hervorgehen, aus einer theologischen und pastoralen Perspektive zu überdenken: Wie können die Notsituationen, die mit dem Leiden der armen Frauen verbunden sind, in unseren Glauben integriert werden? Welche Reformen am gemeinschaftlichen Leben und an der Beziehung zwischen Frauen und Männern sind dringend notwendig?

ABSTRACT

Social studies, using the category of gender, have tried to answer three questions: what is poverty? how can it be measured? and how can we cope with it? Furthermore, given the near celebration of the Bicentenary of Chile we urgently have to find a satisfactory answer to the needs of the poorest that still remain in poverty despite the years that have passed since Independence. Based on these two reflections, this article attempts a reading from the faith of the poor women in our country, to describe the social studies made on poverty and to find ecclesiastic answers to face their needs. The reason is to reflect from a pastoral and theological point of view on the challenges and tasks that emerge from this reality: how to integrate the urgent needs that derive from the suffering of poor women in our faith, what changes should be done to communal life and to the relationship between men and women.



Alexander von Humboldt
Stiftung / Foundation

We Quest the Best

The Alexander von Humboldt Foundation grants

Research Fellowships and Research Awards for long-term research periods in Germany

Programmes are open for highly qualified
scientists and scholars from

all countries

(for Germans: research stays abroad)

all disciplines

usually holding a Ph.D.

Apply any time!

Alexander von Humboldt Foundation
Jean-Paul-Strasse 12
D-53173 Bonn
phone: ++49-228-833-0
fax: ++49-228-833-199
e-mail: select@avh.de

<http://www.humboldt-foundation.de>

DAAD

Centro de Información y Asesoramiento

La representación del DAAD en Argentina está a su servicio para toda consulta relacionada con estudios en Alemania, programas de becas del DAAD, universidades y profesores en Alemania.

Con la finalidad de brindar información acerca de las posibilidades que ofrece el sistema universitario alemán, nuestro equipo de trabajo también organiza eventos informativos en las universidades argentinas y realiza presentaciones en las ferias universitarias.
¡No dude en contactarnos!

DAAD

Servicio Alemán de Intercambio Académico

Corrientes 319, 1^{er} piso, sala 6
C1043AAD Buenos Aires
Tel./FAX: x54 – 11 – 4314 4722
daad@house.com.ar
www.daad.com.ar

erasmus: Año XI - Nro. 2 - 2009

FEMINISMOS VERSUS KYRIARCADO.

Posicionamientos hermenéuticos
a propósito de un texto bíblico

Lucía Riba

Ocasionalmente nos sorprenden relatos de lugares lejanos con costumbres que nos resultan extrañas y nos escandalizan. Nos enteramos de que en algún país de África se practica la clitoridectomía, terrible acto de mutilación femenina, o nos horrorizamos porque en cierto lugar de la India las viudas son quemadas en la misma pira funeraria a la que se destinan los restos de sus maridos. Sin embargo, la violencia contra las mujeres es un fenómeno mundial que no reconoce límites culturales, sociales, raciales o geográficos; podríamos hablar de la *violencia nuestra de cada día*. Aquí y ahora, en la Argentina del 2008, al conmemorarse el “Día de la no violencia contra la mujer”, numerosos medios periodísticos presentaban un informe de la ONU cuyas cifras son escalofriantes: “Una mujer muere cada tres días en la Argentina debido a la violencia de género (...) El informe de las Naciones Unidas indica que en Argentina murieron en los primeros 10 meses del año, 110 mujeres. en la mayoría de los casos víctimas de violencia intrafamiliar, y señala que los abusos contra las mujeres no se pueden relegar a la esfera privada” (ONU, 2008).

Las noticias son frecuentes y la lista sería interminable. Para nombrar sólo algunos de “los casos” más resonantes en nuestro país, recordamos a María Soledad Morales la estudiante catamarqueña; a Leyla Nazar y Patricia Villalba, las víctimas del doble crimen de La Dársena en Santiago del Estero; a las mujeres prostitutas desaparecidas y asesinadas en Mar del Plata; a Marita Verón, atrapada

por una red de trata de blancas y desaparecida en Tucumán. Del exterior, uno de los más impactantes por la cantidad y por la extrema violencia es el de los crímenes de mujeres pobres, muchas de ellas inmigrantes ilegales, en Ciudad Juárez, México.

Los ejemplos se multiplican: abusos sexuales, vejaciones emocionales o psicológicas, agresiones físicas hasta llegar al feminicidio.¹ Según la Organización de las Naciones Unidas, en su *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer*, la violencia de género es: "Todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada" (ONU, 1993, artículo 1º). Ahora bien, la diferencia entre este tipo de violencia y otras formas de agresión y coerción radica en que, en este caso, el factor de riesgo o vulnerabilidad surge del solo hecho de ser mujer.

Las víctimas son mujeres de todas las edades, formación, condición social, etnia, creencias religiosas. En muchos de esos casos la violencia aparece justificada, incentivada o sustentada religiosamente, y, lo que es peor, frecuentemente las propias víctimas disculpan y defienden a sus victimarios porque han internalizado sentimientos de inferioridad y culpabilidad.

1. Hermenéutica y "Kyriarcado"

A pesar de que noticias de este tipo son cada vez más frecuentes, no por eso dejan de impactarnos. Reconociendo el enorme peso cultural e ideológico que ha tenido la Biblia a lo largo de los siglos, me pregunto si ésta puede decir algo sobre dicha realidad de violencia actual. No puedo desconocer que la Biblia nació en un contexto patriarcal y androcéntrico,² que ve al varón como el verdadero ser humano desde el cual se debe leer e interpretar toda la realidad. Es más, algunas autoras hablan de un contexto kyriarcal, entendiendo por kyriarcado³ un complejo sistema socio-político de dominación, que tiene al varón de raza blanca, "culto" y acomodado, como el vértice más elevado de una pirámide de dominación, no sólo sobre las mujeres, sino también sobre los demás varones. Reconociendo que la Biblia nació y se

consolidó en dicho contexto, se afirma su ambivalencia a la hora de la construcción del género, porque ha servido, tanto para promover procesos de dignificación y liberación, como para internalizar desvalorización y provocar sometimiento y opresión.

Este contexto kyriarcal ha marcado no sólo el momento de producción de los textos bíblicos, dado que en su inmensa mayoría los autores se posicionaron desde esa mentalidad, sino también, los momentos de la traducción e interpretación de los mismos, ya que a lo largo de los siglos han sido también los varones -y en muchos casos, varones célibes- los que han tenido el poder de determinar qué quiso decir el autor, de decidir cuál es el mensaje que se reconoce como "palabra de Dios", y, por ende, lo que se asume como norma de doctrina y de moral. Esto mismo hizo que, en muchos casos, las afirmaciones androcéntricas del texto hayan sido esencializadas⁴ y, en consecuencia, elevadas al rango de verdades absolutas e internalizadas no sólo por los varones, sino por las mismas mujeres.

Ante esto, las y los biblistas feministas se posicionan cuestionando esas posturas dogmáticas y hegemónicas, y asumen las relaciones críticas, plurifocales y plurivocales, de mujeres y hombres con las Sagradas Escrituras. De allí que, en un diálogo interdisciplinario con las Ciencias Humanas y Sociales, la hermenéutica bíblica feminista haya incorporado las teorías de género⁵ para sus análisis literarios, lo que se refleja de un modo particular en la hermenéutica de la sospecha. Ésta recuerda que la historia ha sido escrita por quienes detentan y representan el poder kyriarcal, por lo que debemos indagar las funciones ideológicas que, como tantos otros, también el texto sagrado desempeña al servicio de la obediencia pasiva y del sometimiento.⁶ Al respecto comenta Ivone Gebara: "La hermenéutica feminista está quebrando la hegemonía masculina del saber bíblico en la medida que presenta otra interpretación de los textos y en la medida en que hace aparecer las ambigüedades del poder masculino en la propia interpretación de los textos. El proceso de deconstrucción y nueva construcción a partir del feminismo amplía el propio significado del texto y hace aparecer relaciones que a primera vista no podían ser vistas por las lectoras formadas en la tradición patriarcal" (Gebara, 1998: 360). Por su parte, sin dejar de reconocer que "en muchos casos el impacto ha sido nefasto", Elsa Tamez afirma que "también ocurre lo contrario. A través de la historia, y sobre todo en

los últimos tiempos, el texto sagrado también se ha convertido en cómplice de sublevaciones. Ha impactado la vida de mujeres opacadas por su realidad miserable y ha hecho de ellas seres capaces de ser protagonistas de su propia historia" (Tamez, 1998: 424).

Al posicionamos de distinta manera, mirando desde una óptica diferente -y esto es lo que implica, en definitiva, la hermenéutica-, las preguntas que le hacemos al texto, las respuestas que en él descubrimos, el reconocimiento de su normatividad, las relaciones que establecemos dentro del mismo texto y con otros, y, sobre todo, las consecuencias éticas que de él sacamos, son diferentes y, a veces, pueden llegar a ser hasta opuestas.

2. Comparando comentarios

Para ilustrar estos distintos posicionamientos, quiero concretar lo anterior haciendo una lectura comparativa de diversos comentarios a un mismo texto bíblico, el de Jueces 19,1-30, que presenta uno de los pasajes bíblicos donde la violencia ejercida contra las mujeres llega a su máxima expresión. Para esto comienzo con las palabras de Phyllis Trible en su obra ya clásica *Texts of terror*: "La traición, la violación, la tortura, el asesinato y el descuartizamiento de una mujer anónima es una historia que queremos olvidar pero tenemos la obligación de contar. Ésta describe los horrores del poder, la brutalidad y el triunfalismo masculinos: de la impotencia, abuso y aniquilación femenina. Escuchar esta historia es habitar un mundo de terror indescriptible que se rehúsa a dejarnos pasar a otro lugar" (Trible, 1984: 65).⁷

A pesar de la afirmación de Trible, la historia de la concubina del levita fue prácticamente invisibilizada⁸ por una crítica bíblica androcéntrica que la olvidó porque consideró como importantes otros temas y otros textos, o que leyó aquel relato destacando unilateralmente los personajes masculinos y sus acciones. Han sido sobre todo mujeres quienes, desde una hermenéutica feminista liberadora, han tomado la iniciativa de visibilizar a ésta y otras tantas mujeres que en la Biblia y en la historia habían sido olvidadas y silenciadas. Por eso me hago eco de la propuesta de Trible: "Nuestra tarea es hacer el viaje a la par de la concubina: ser su compañera en un emprendimiento literario y hermenéutico" (Trible, 1984: 66). O, como

dice Mercedes Navarro Puerto: "Mientras llega la resurrección final *le presto mi voz* a la mujer de esta historia, como certeza comprometida de esa resurrección y anticipo de la misma y con ella *intento poner palabra y memoria a las víctimas anónimas de esta larga historia nuestra*, en especial a las mujeres víctimas, de ayer y de hoy, de la violencia sexual de los varones" (Navarro Puerto, 1995, 131-132).⁹

Compartiendo estas propuestas, voy a confrontar distintos comentarios sobre Jueces 19, dejando claro que no pretendo hacer uno nuevo, sino comparar los existentes desde una perspectiva de género. De allí que las citas textuales serán numerosas y a veces extensas, para intentar mostrar, justamente, las perspectivas hermenéuticas de las y los comentaristas.

Comienzo recordando brevemente el relato. La Biblia nos narra que un levita toma como concubina a una mujer de Belén de Judá. Ella lo abandona yéndose a la casa de su padre, donde él la busca para que vuelva a su casa. En el viaje de regreso, no se detienen en Jesús, por ser una ciudad extranjera, y buscan cobijo en Guibeá de Benjamín. Los hombres de ese pueblo muestran actitudes cada vez más hostiles. En un comienzo, no le dan hospedaje, como era de esperar, y quien finalmente lo acoge en su casa es un anciano extranjero. Más tarde van allí para reclamar al levita con intenciones de tener relaciones sexuales con él. El anciano propone entregarles a su propia hija virgen, con tal de que no abusen de él. Los hombres no aceptan, por lo cual el levita les da a su concubina. Los depravados la violan y maltratan durante toda la noche y la abandonan al amanecer. Al levantarse, cuando el levita abre la puerta, la encuentra caída "con la mano en el umbral". La carga en su asno y cuando llega a su casa, parte en doce pedazos el cuerpo de la mujer, y envía los trozos a cada una de las tribus de Israel con este recado: "Digan esto a todos los hombres de la casa de Israel: "¿Ha sucedido una cosa igual desde que los israelitas subieron del país de Egipto hasta el día de hoy? Reflexionen, deliberen y decidan..." (19,30). Esto provocará una guerra intertribal fratricida -con sus secuelas de destrucción, muertes y nuevos abusos, sobre todo contra las mujeres-, guerra que lleva prácticamente a la desaparición de la tribu de Benjamín. (Jue 20 y 21)

Destaco, entonces, diversos aspectos que observan los exegetas, deteniéndome en detalles que denotan sus posicionamientos hermenéuticos:

a. Comienzo constatando *la dificultad* que he tenido para encontrar comentarios a Jueces 19 realizados por biblistas varones. Habitualmente no pertenecen a libros o artículos de reciente publicación, y, además, no presentan un análisis extenso y detallado, que estudie particularmente este pasaje bíblico, sino que forman parte del estudio general sobre el libro de Jueces.¹⁰ Por otra parte, en artículos y/o libros dedicados al tema específico de la violencia en la Biblia no hacen referencia a este pasaje de la violación, muerte y descuartizamiento de la concubina del levita o apenas lo mencionan, a pesar de que es quizás el más violento del Antiguo Testamento.¹¹ Dicha dificultad da cuenta de la invisibilidad a la que me refería más arriba. En cambio, el pasaje ha sido trabajado más de una vez, y detalladamente, por biblistas mujeres y por biblistas varones abiertos a la perspectiva de género.¹²

b. En cuanto a la perspectiva desde la cual se analiza el relato, una pista nos la dan *los mismos títulos de los comentarios*. Mientras los varones hablan de: “Guerra civil” (Schökel, 1996: 511), “guerra intertribal” (Auzou, 1968: 317), “los ‘días de Guibeá’ ” (19,1-30) (Mc. Kenzie, 1972: 218) “El crimen de Gueba y la guerra contra Benjamín” (Arnal Dich, 1968: 185) y “Mica y los Danitas: ultrajes de los hombres de Gabaa y la guerra nacional en contra de Benjamín...” (Carroll, 1941: 285) las mujeres titulan: “Una mujer anónima. La extravagancia de la violencia” (Trible, 1984: 65).¹³ “Mujer, violación y violencia” (Navarro Puerto, 1995: 125). “El cuerpo de las mujeres y la victimización como lugar en el sacrificio” (Navarro Puerto, 1996: 156). “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefté) y 19 (la mujer del Levita)” (Navarro Puerto, 2006: 1). “Mujeres fragmentadas. (Sub)versiones feministas de narrativas bíblicas” (Exum, 1993).¹⁴ “Hacia una hermenéutica *womanista* (...)” (Jones Warsau, 1993: 176).¹⁵ “Autor de un crimen” (Kamuf, 1993: 187)¹⁶ y “Un cuerpo de escritura” (Bal, 1993: 208).¹⁷ Es muy sugestivo, por su parte, el título de un artículo realizado conjuntamente por una pareja de esposos, lo que muestra que el feminismo no es una cuestión exclusiva de las mujeres: “Y violaron, también su memoria” (Rizzanti y Galazzi, 2002: 17).¹⁸ Esta perspectiva hermenéutica diferente está conscientemente explicitada por Navarro, que dice: “Esta historia se puede leer desde diversos ángulos. Los comentarios suelen hacerlo desde el conflicto intertribal

que desencadena el crimen, sin prestar apenas atención al crimen mismo. O también suelen comentar los tres actos desde la violación del principio de hospitalidad. Es decir, se suele leer en claves masculinas. Yo voy a realizar mi lectura desde la víctima, la que no tiene voz, la que es violada y maltratada hasta la muerte. Voy a realizar mi lectura desde la concubina del levita” (Navarro Puerto, 1995: 125).

c. Las diferentes perspectivas pueden notarse también en *el análisis con respecto a algunos temas en particular*, como por ejemplo, el de la hospitalidad. Si recordamos que la ley de hospitalidad se contaba como una de las más sagradas de la antigüedad,¹⁹ no nos debe extrañar que sea un tema central de todos los estudios sobre esta historia del libro de Jueces. Así, por ejemplo, la hospitalidad es un concepto que aparece más de una vez en el comentario de Schökel: “Motivo constante es el de la hospitalidad, sagrada a los antiguos. Hospitalidad cordial en casa del suegro, no esperada de los jebuseos y negada por los de Loma, de nuevo hospitalidad generosa en la casa del forastero, y el delito contra el huésped (...) El paralelismo con el comienzo del capítulo va a preparar de cerca la tragedia. “Meter en casa, comer y beber, recobrar fuerzas o sentirse bien (hacer bien al corazón)”, hay que escucharlo como eco que actualiza el comienzo: otra vez el gozo de la hospitalidad, también en territorio desconocido se encuentra un acogimiento como el del suegro. Simultáneamente se echa encima la tragedia (...) El anciano es un forastero que hospeda a otro forastero. *Nada puede contra la población local que rodea la casa amenazando: antes que sacrificar a su huésped, prefiere sacrificar a su hija doncella*” (Schökel, 1996: 512s.).²⁰

También Auzou, Mc Kenzie y Carroll hablan de la hospitalidad -o “inhospitalidad”- (Carroll, 1941: 290). Pero, como en el comentario de Schökel, pareciera que al anciano hospedero y al levita no les quedara otra posibilidad de acción más que la elegida. Así nos dice Auzou: “El anciano hace hincapié en los derechos de hospitalidad, exactamente igual que en Gn. 19,6-8. Y para salvaguardar esos derechos, *se ve constreñido*, -como había querido hacer Lot- a entregar a su mujer y la de su huésped a los apetitos furiosos de aquellos miserables gibeitas. Por lo demás, *sólo* la belemita es sacrificada. *Se nos subleva el corazón* ante la idea de las escenas de aquella horrible noche” (Auzou, 1968: 318).²¹

He querido resaltar con cursiva algunas de las expresiones de ambos comentarios para destacar la perspectiva de los comentaristas. expresiones que me llevan a hacer/les varias preguntas: ¿nos podemos alegrar porque *sólo* fue una de las mujeres la entregada, violada, torturada, matada, descuartizada...? ¿Cuál de las escenas *subleva el corazón*, la de los atropellos y violencias cometidas durante toda la noche contra la concubina mientras los hombres se autoprotegían en la casa? ¿La de la propuesta del anciano de ofrecer a su propia hija virgen con tal de no violar el sagrado principio de la hospitalidad... de los varones, hacia otros varones?²² ¿La del levita entregando a su concubina para protegerse a sí mismo y sus gestos y actitudes posteriores?²³ ¿Es cierto que el anciano se ve de tal manera *constreñido* que *nada puede hacer* más que ofrecer a su propia hija?

Justamente, esa perspectiva androcéntrica es la que las y los biblistas feministas desenmascaran en sus comentarios. Así por ejemplo. Navarro Puerto denuncia la hipocresía de una hospitalidad orientada exclusivamente a los varones y de la cual las mujeres quedan excluidas. Es más, ella destaca cómo esta hospitalidad exigirá el sacrificio de las mujeres con tal de asegurar la integridad de los varones: “La descripción del cuerpo de la mujer como *caído en la puerta de la casa y sus manos en el umbral* hacen de él una palabra trágica en lenguaje no verbal, para que el lector vea e interprete (...) Su cuerpo es una acusación tan viva como muda al marido, al padre, al anciano cuya hospitalidad muestra su sexismo, a todo ese mundo de hombres para quienes un cuerpo de mujer es un reclamo al ataque sexual y no la exterioridad que muestra a la persona que es. Sus manos, que quieren alcanzar la casa, son la denuncia del pretendido sistema defensivo de la casa, mundo privado *de mujeres*, pretendido refugio y protección de las mujeres, en el que sin embargo son los hombres los dueños y en el que sólo ellos, defendiéndose mutuamente, encuentran protección. Todas las mujeres están amenazadas: las hijas doncellas y las casadas. Si están *en el exterior*, porque pueden ser atacadas. Si están *en el interior*, porque pueden ser sacadas. El cuerpo de las mujeres es la más clara metáfora de la vulnerabilidad y la indefensión. Más aún, ellas aparecen como escudo humano para los hombres. No se olvide que no es la única vez que se relata un caso así en la Biblia” (Navarro Puerto, 1996: 159-160).²⁴

Por eso, esta autora mostrará también la hipocresía de los varones cuando destaca que la guerra intertribal se desata por el crimen cometido *contra el levita* -el intento de abuso sexual²⁵ y lo realizado contra su “propiedad”, ya que así debe ser considerada la concubina-, y *no contra la mujer*, por una parte, el abuso realmente efectuado por los depravados hombres de Guibeá, pero más aún, la entrega y el abandono de su propia mujer, la indiferencia y prepotencia con que le habla cuando la encuentra al amanecer en el umbral de la casa donde él se resguardó por la noche, y su posterior descuartizamiento por parte del mismo levita.²⁶

d. En cuanto a *los personajes y las funciones de los mismos*, Schökel habla de que “el protagonista de estos capítulos es realmente la confederación [de tribus]...” (Schökel, 1996: 511), y se va a detener luego en el padre de la concubina, el levita, el forastero hospitalario y los habitantes de Guibeá. A las mujeres sólo las menciona de paso, para aclarar qué suponía el concubinato en la legislación vigente y para señalar cómo son ofrecidas a los violadores, tanto la hija del hospedero como la concubina del levita, “como comida echada a las fieras para aplacarlas” (Schökel, 1996: 513). De las tribus comenta: “El *espíritu de solidaridad* vincula a las tribus: el delito cometido en una tribu afecta a todos, el castigo es un acto colectivo, pero también es compartido el deseo de que no se menoscabe la unión con la destrucción de una tribu” (Schökel, 1996: 511).²⁷ Nuevamente me pregunto: ¿a quiénes alcanza el *espíritu de solidaridad*? Las mujeres, por el solo hecho de ser mujeres ¿no tienen derecho a ser incluidas?

Las y los biblistas feministas, en cambio, fijan su atención en la concubina como protagonista central de la narración, aún a pesar de su anonimato y su silencio con el cual se ha pretendido invisibilizarla. Así, Rizzante y Gallazzi destacan: “En todas las páginas la protagonista es la mujer (...). Ellas²⁸ son las mayores víctimas de la violencia generada por la creciente institucionalización del espacio sagrado” (Rizzanti y Galazzi, 2002: 18). Navarro Puerto, por su parte, al analizar los personajes, focaliza centralmente en la mujer y su lenguaje silencioso a través del cuerpo. Dice: “Los hombres utilizan a *Sheber*²⁹ para humillar al levita. El cuerpo y la sexualidad de ella son el medio y soporte del mensaje a través del cual puede entenderse el funcionamiento ideológico del poder-sometimiento de un género al otro” (Navarro Puerto, 2006: 23). En cuanto al levita, destaca

justamente lo que supone “el estatuto del levita en el que el narrador coloca al protagonista”, ya que “con ello ofrece una clave de lectura importante a la comprensión de la historia. La muerte de la mujer está marcada por el sacrificio del *sacerdote*” (Navarro Puerto, 1996: 158). Por eso va a explicitar la parodia “sacrificial” que realiza el levita, pero también la crueldad e inutilidad³⁰ de este sacrificio “humano”³¹: “A diferencia de otras historias, ésta no informa al lector de nombres propios. El levita anónimo es eso, un levita, más que un personaje definido, a merced de su propio rol que se vuelve contra él y los de su tribu. Su cuerpo permanece incontaminado gracias a la violación y asesinato de su concubina. Pero después de hacer doce trozos de su cuerpo, en un vano intento de borrar las huellas, queda marcado en su rol sacerdotal con la marca de la sangre y el sacrificio humano que invalida cualquier otro rito. El cuerpo de la mujer es de manera especial, ya muerto, una denuncia de la ineficiencia de los sacrificios, así como de su crueldad. Éste no sólo no evita el derramamiento de sangre, sino que incita a él” (Navarro Puerto, 1996: 160-161).

Por otra parte, al analizar los personajes, tanto Schökel como Navarro Puerto coinciden en que el relato fue realizado magistralmente. Pero el primero se detiene más en lo literario, admirándose de “la maestría de los antiguos narradores”, lograda sobre todo a través de los ritmos del relato. (Schökel, 1996: 512) En cambio Navarro destaca que dicha maestría al narrar está al servicio del significado ético de los cuerpos de las mujeres en un sistema patriarcal que las utiliza como víctimas necesarias para proteger a los varones: “el genio del narrador consigue que el cuerpo de la mujer, cuanto más maltratado y silencioso va quedando, más palabra tenga paradójicamente” (Navarro Puerto, 1996: 159).

e. Desde una perspectiva androcéntrica, *las consecuencias* de la violación, muerte y descuartizamiento de la mujer se centran exclusivamente en la guerra intertribal y el comienzo de la monarquía como alternativa a la violencia generalizada. Dice Auzou: “La segunda historia que fue añadida a la colección de relatos concernientes a los Jueces (caps. 19-21), está encuadrada exactamente dentro de una reflexión que orienta su interpretación según el redactor final: no había rey, y por tanto había anarquía (19,1: 21,5)” (Auzou, 1968: 317). Y Mc Kenzie señala: “los redactores querían hacer patente en el capítulo XIX el contraste entre el desorden en Israel

promonárquico y el orden que impuso la monarquía” (Mc Kenzie, 1972: 219). Por su parte, Carroll justifica “el horrible método de acusación” y haber hecho de este crimen “un asunto nacional” diciendo: “De otro modo toda la nación hubiera desaparecido (...) Toda la nación fue despertada inmediatamente. Se avivó la conciencia pública y se reunieron delante del Señor en Mizpa para aprender a hacer su voluntad y siguieron estrictamente la dirección de su oráculo. Cuatrocientos mil guerreros se reunieron como los ejecutores del juicio de Dios (...) Esta guerra no fue la acción de un motín movido por una pasión repentina” (Carroll, 1941: 291-292).

Por el contrario, aún cuando las y los biblistas feministas reconozcan la intención justificadora de la monarquía del autor del libro de Jueces, no dejan de explicitar que esta interpretación “de la casi totalidad de los comentaristas” supone “complicidad con el narrador e incluso con el levita protagonista” (Navarro Puerto, 2006: 26). Rizzante y Gallazzi, por ejemplo, resaltan la hipocresía del sistema a la hora del castigo, hipocresía que se manifiesta al utilizar ideológicamente los textos sagrados provocando un desplazamiento de su sentido originario. Dicen: “El levita que entregó la mujer a los bandidos, no sufre represalia, él está por encima de cualquier castigo, pero los que quitaron la propiedad del levita son exterminados por orden divina, transmitida por los sacerdotes sadoquitas, únicos controladores del Arca de la Alianza (...) La venganza truculenta y maloliente, que para una mujer violada exige la violación legalizada de 600 mujeres y el exterminio de nadie sabe cuántas otras, convierte la inevitable guerra santa en contra de quien la justificó con lo sagrado. Terrible, pero justa. Legitimada por Dios y por los ancianos de la comunidad, por toda la comunidad. ¿Por qué? Porque “*jamás sucedió o fue vista cosa semejante, desde que los hijos de Israel subieron de Egipto, hasta el día de hoy*” (Jue 19,30). La memoria se abrevia, se esclerotiza, se pierde: La guerra santa de Yahvé contra el Faraón, para que un pueblo esclavizado pudiera tener la libertad y la tierra, se equipara a la venganza de la honra ofendida de un levita, no porque su mujer fuera violada (al fin y al cabo, él fue quien la entregó para eso), sino porque la mataron, se la quitaron, ya no podrá más ser el *dueño/’adon* de ella” (Rizzanti y Galazzi, 2002: 24).³²

Las y los biblistas feministas explicitan, además, dos hechos que a los comentaristas clásicos habitualmente se les pasan por alto. Por un

lado, que en el contexto de la guerra son nuevamente las mujeres quienes sufren particularmente la violencia exacerbada cuando, por ejemplo, en este caso, dos veces son entregadas a los varones restantes de Benjamín un gran número de mujeres, las cuales son tratadas como objetos para las necesidades de los varones. Jue 21.6-23: "El conflicto entre hombres se resuelve mediante el sacrificio de las mujeres" (Navarro Puerto, 1995: 129). De allí que Rizzante y Gallazzi comenten con respecto al rapto de las jóvenes de Siló: "Aquí la intervención del escriba alcanza el máximo de incompreensión de tan cínica que es. Es la comunidad que, reunida, resuelve entregar doscientas jóvenes totalmente inocentes, de la misma tribu del levita - Siló se encuentra en Efraim- para el rapto, la violencia y la violación legalizada. Y justamente en el día de fiesta de Yahvé: fiesta de la celebración de las hazañas de un Dios que, en la memoria popular siempre estuvo al lado del oprimido, de la mujer, del esclavo. Solo que, esta vez, a pesar de las protestas de los padres y de los hermanos, no habrá otra guerra, otra santa asamblea de venganza sagrada. Todos serán incentivados para aceptar el hecho consumado: al final, ninguno de ellos es levita y sus jóvenes valen muy poco" (Rizzanti y Galazzi, 2002: 25). Por otra parte, más de una vez se pasa por alto, sobre todo a partir de un David idealizado, que la institución de la monarquía no es una solución real a la violencia, sino que, por el contrario, ésta misma se vuelve otra fuente generadora de injusticias y violencias, ejercida más de una vez sobre las mismas mujeres. Por eso Navarro Puerto comenta: "Está también la respuesta del autor del libro de los Jueces que emerge en la voz del narrador cuando indica *por aquellos días no había rey en Israel*, sirviéndose del culmen de la violencia para sentar una base experiencia a la monarquía. En Israel se necesita un orden, un control, que sólo un rey puede proponer. La historia posterior mostrará que, en lo que a violencia contra las mujeres se refiere y a la vinculación sexo-violencia, las cosas no cambiarán demasiado" (Navarro Puerto, 1995: 124).³³ Basta con que recordemos algunas historias de la época monárquica, como cuando Betsabé es tomada como objeto de placer por David (2 SAM 11): la violación de Tamar por parte de su propio hermano (2 Sam 13): la utilización de una joven, Abisag, para dar calor al rey en su vejez (1 Re 1.1-4); etcétera.

Conclusión: Dos miradas, dos posicionamientos, consecuencias diversas

Los límites de un artículo como el que ahora presento hacen que no pueda seguir ahondando en otros temas tales como la terminología utilizada, las traducciones, la cuestión del cuerpo y la memoria, la del espacio público y el privado, etc. No obstante, espero haber reflejado lo que he querido mostrar: que toda hermenéutica supone un posicionamiento, un lugar desde donde se mira la realidad a interpretar y que el análisis de género ha posibilitado tomar conciencia de que la cultura androcéntrica en la que estamos inmersos nos hace mirar dicha realidad desde unos estereotipos internalizados según los cuales el varón es el prototipo de la humanidad y la mujer es "lo otro", tan "Otro" que muchas veces ni siquiera contamos.³⁴

Por otra parte, he pretendido reflejar que los posicionamientos hermenéuticos llevan también a consecuencias diversas. Lo que observo es que, habitualmente, escudándose en una aséptica objetividad académica, desde una perspectiva androcéntrica se analizan los textos tanto como los hechos, criticando a veces, pero, en el fondo, dejando todo como está.³⁵ El feminismo, en cambio, intenta introducir nuevos paradigmas que buscan no sólo la crítica y la denuncia, sino también propuestas alternativas. Como dice Rafael Aguirre: "Una hermenéutica feminista no es una empresa teórica -para conocer mejor la historia real de las mujeres- sino esencialmente práctica, porque está movida por la voluntad emancipadora en el presente" (Aguirre, 1987: 166). Por eso, la deconstrucción y la reconstrucción son las dos caras de los esfuerzos feministas, dos momentos necesarios que no pueden excluirse sino que se complementan y que también tienen que estar explicitados a la hora de plantear una hermenéutica feminista de los textos sagrados. Estos dos momentos, que exigen y permiten, además, la autocrítica, nos darán la posibilidad de desarmar posicionamientos hermenéuticos con pretensiones totalizadoras, tan comunes en ámbitos religiosos y, por ende, frecuentes a la hora de leer un texto sagrado como es la Biblia.

Notas

¹ Explican Silvana Zanelli y Myriam Mohaded: "El feminicidio es el asesinato de mujeres por razones asociadas a su género, es decir, cuando ser mujer se convierte en un riesgo (...). En este comienzo del siglo 21 y con toda la literatura feminista producida, no se podría decir que el feminicidio es un fenómeno inexplicable. Por el contrario, es una expresión extrema de la "fuerza patriarcal", una expresión social de la política sexual y una institucionalización del ritual de la dominación masculina. En definitiva, el orden patriarcal debe mantenerse a cualquier costo, inclusive mediante el terror y las muertes" (Zanelli y Mohaded, 2008: 18).

² Dice Cristina Perramón Liboreiro: "Androcentrismo: (del griego, *anér-andrós*: varón, viril; centrismo: situarse en el centro) Concepción sexista de la sociedad que ubica al varón como paradigma de la humanidad y como centro del mundo. Este enfoque unilateral sexista, tradicional en occidente, silencia a la mitad de la población: las mujeres, quienes quedamos "implicitas" dentro del conjunto humano, pero sin modelo que nos identifique. El androcentrismo parte de pensar y organizar las sociedades desde los varones y para ellos, concediendo así privilegio a los enfoques masculinos de la sociedad. Es decir que se legisla, se organizan las jerarquías sociales, económicas, políticas y religiosas para solucionar los problemas del mundo de los varones considerando las necesidades femeninas y de los niños como "excepciones" de la realidad" (Perramón Liboreiro, 2005: 279-280).

³ Laura Beth Bugg aclara: "Kyriarado - Neologismo acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza a partir de los términos griegos *Kyrios* (señor o maestro) y *archein* (gobernar o dominar) con la intención de redefinir la categoría analítica de "patriarado" de forma tal que incluya las entrelazadas y multiplicativas estructuras de dominación" (Beth Bugg, 2004: 277). Confrontar en este libro, de los textos de la misma Schüssler Fiorenza, "Kyriarado" y las fichas de trabajo donde presenta "La estructura doméstica kyriarcal como modelo del Estado kyriarcal" y "El modelo romano-patriarcal -constantiniano- de Iglesia" (Schüssler Fiorenza, 2004: 160-167 y 178-179).

⁴ "Esencialismos: En cada etapa de la historia se ha entendido, y se tiende aún hoy, a plasmar las posibles características de los géneros como criterios "esenciales" partiendo de la idea de "naturalizar" y/o "sacralizar" el "ser" de cada género. Si se aducen a la naturaleza o a la voluntad divina las características culturalmente asignadas a los géneros, éstas se transforman en "esenciales", en cualidades sustancialmente inscritas en cada sexo. De allí que se interpretan como inamovibles, eternas, imposibles de evolucionar con el tiempo y con la historia" (Perramón Liboreiro, 2005: 280). Cuando se refiere a "Género, estereotipos de" agrega: "Podríamos decir que son los "modelos" que para cada género establecen las diferentes culturas como arquetipos de lo que "deben ser" una mujer y un varón. Entre nosotros, las características más difundidas, como "lo femenino" y "lo masculino", parecen ser: - las mujeres: maternas, amables, dulces, frágiles, dependientes, irracionales, emotivas, serviciales, entregadas a los otros -especialmente niños, maridos, padres, enfermos, ancianos- y, también, contenedoras y creativas en la adversidad; - los varones: fuertes, racionales, protectores, autónomos, activos, rudos, agresivos, transgresores, y sobre todo, proveedores eficientes para su esposa e hijos. Muy especialmente para las mujeres en el estereotipo que se impone desde el patriarado, la cualidad más "digna" e importante es la maternidad (...) Ser mujer, entonces, es ser madre" (Perramón Liboreiro, 2005: 288).

⁵ "Género, teoría de: tiene como objeto contribuir a la construcción de una nueva configuración de lo personal y social resignificando la historia, la cultura, la política y la sociedad desde y para las mujeres. Es por ello un camino desestructurante de la sociedad patriarcal. Busca configurar una nueva sociedad democrática, donde mujeres y hombres, sean protagonistas, destinatarios y beneficiarios de este orden social, en las acciones cotidianas y desde el imaginario social" (Perramón Liboreiro, 2005: 288).

⁶ "Hermenéutica de la sospecha". en: Schüssler Fiorenza, 2004: 231.

⁷ La traducción es mía.

⁸ Esta realidad de la invisibilidad de las mujeres ha sido especialmente puesta de manifiesto por la teología feminista. Por ejemplo, toda la revista *Concilium* 202, 1985, que tiene por tema *La mujer ausente en la Teología y en la Iglesia*, sobre todo el artículo de Elisabeth Schüssler Fiorenza: "Romper el silencio, lograr un rostro visible". 301-320. También Azcuy 2001: 11-34 y Riba de Allione, 2004: 5-19.

⁹ La cursiva es mía.

¹⁰ Schökel, 1996: 511-518; Mc. Kenzie, 1972: 218-225; Auzou, 1968: 317-326; Arnal Dich, 1968:185-195; Carroll, 1941: 285-294.

¹¹ Por ejemplo, Stam, 2005: 314; Beauchamp y Vasse, 1992.

¹² Además de los libros de Phyllis Trible y de Mercedes Navarro Puerto ya mencionados, confrontar de la misma Trible, 1997: 45-51; y de Navarro Puerto, 1996: 158-161; y 2006. También Exum, 1993; Jones Warsaw, 1993: 172-186; Kamuf, 1993, 187-207; Bal, 1993: 208-230; Rizzanti y Galazzi, 2002:17-28. En una de las revistas *Concilium* que está toda dedicada al tema de "La violencia contra las mujeres", en el artículo dedicado a la teología bíblica, si bien el tema es fundamentalmente sobre los textos de Agar (Gn. 16 y 21), Imtraud Fischer nombra más de una vez explícitamente Jueces 19: "En todos estos relatos se trata de violencia contra las mujeres: de una violencia que abarca toda la gama de la represión específica del sexo, de la denuncia sexual (Dnl3), de forzar a una mujer al coito (Gn. 12.10ss; 2 Sm 11) de la violación (Gn. 34: 2 Sm. 13), hasta llegar al asesinato sexual (Jue. 19)" (Fischer, 1994: 310).

¹³ La traducción es mía. Cabe destacar, además, el título del libro en que Trible hace el comentario sobre éste y otros pasajes bíblicos de violencia contra las mujeres: *Textos de terror*.

¹⁴ La traducción es mía.

¹⁵ "Womanista" es el nombre que le dan las teólogas negras a su teología. En este artículo, Jones-Warsaw explica el término diciendo: "(...) la función de la hermenéutica bíblica womanista es descubrir el significado y la validez de los textos bíblicos para las mujeres negras quienes hoy experimentan la "realidad tridimensional" del racismo, el sexismo y el clasismo (...) Como la concubina, nosotras somos mujeres negras que habitualmente nos vemos en el fondo de la escala social. Los privilegios de raza, sexo y clase son derechos que vemos desde lejos como cosas deseadas pero nunca logradas." (182) Las comillas son de la autora; la cursiva y la traducción son mías.

¹⁶ La traducción es mía.

¹⁷ La traducción es mía.

¹⁸ Esta *Ribla* 41 está dedicada a "Las mujeres y la violencia sexista".

¹⁹ Comenta José Luis Sicre: "La ley de hospitalidad es una necesidad de la vida del desierto, que se convierte en virtud. El hombre que recorre estepas interminables sin una gota de agua ni poblados donde comprar provisiones está expuesto a la muerte por sed o inanición. Cuando llega a un campamento de pastores, no es un intruso ni un enemigo. Es un huésped digno de atención y respeto, que puede gozar de la hospitalidad durante tres días: cuando se marcha, todavía se le debe protección durante otros tres días (unos 150 kilómetros)Esta ley de la hospitalidad la encontramos en el Antiguo Testamento: Abrahán acoge a los tres hombres que pasan junto a su tienda en Mambré (Gn. 18.1-8). Labán recibe con honores al servidor de Abrahán (Gn. 24.28-32). Lot introduce en su casa a los ángeles (Gn. 19.1-8). La norma sigue en vigor en tiempos posteriores, como demuestra el relato de Jue. 19.16-24. Era tan importante que Lot y el anciano de Guibeá están dispuestos a sacrificar por los huéspedes la honra de sus hijas" (Sicre, 1992, 116). La cursiva es del autor.

²⁰ La cursiva es mía.

²¹ La cursiva es mía.

²² El texto dice: "El dueño de casa salió donde ellos y les dijo: "No, hermanos míos: no os portéis mal. Puesto que este hombre ha entrado en mi casa no cometáis esa infamia. Aquí está mi hija que es doncella. Os la entregaré. Abusad de ella y haced con ella lo que os parezca; pero no cometáis con este hombre semejante infamia..." (19. 23-24).

²³ El texto dice: "Por la mañana, su marido se levantó, abrió la puerta de la casa y salió para continuar su camino. Al ver a la mujer, su concubina, que estaba tendida a la puerta de la casa, con la mano en el umbral, le dijo: "Levántate, vamos. Pero no obtuvo respuesta. Entonces el hombre la cargó sobre su asno y emprendió el camino hacia su pueblo. Cuando llegó a su casa, tomó el cuchillo y partió en doce pedazos el cuerpo de su concubina. Luego los envió a todo el territorio de Israel..." (19,27-29).

²⁴ Las cursivas son de la autora. En cita al pie de página Navarro Puerto recuerda "El paralelo de Gn. 19 y los relatos de Abrahán y Sara en Egipto o el mismo caso, ya visto aquí, de la hija de Jefe".

²⁵ Los habitantes de Guibeá pretendían abusar del levita teniendo relaciones sexuales con él. La homosexualidad era considerada un grave delito y un tabú para un israelita porque lo reducía, en su cuerpo y en su sexualidad, a la condición de mujer, a ser un objeto pasivo de placer para el varón activo que lo posee. Suponía una total denigración. Dice Navarro Puerto: "Los hombres de Gibeah no son homosexuales, pero para humillar al levita utilizan la violación homosexual, pues la homosexualidad se considera un atentado a la rígida jerarquía entre los sexos, sobre cuya base el mayor insulto es decir a un hombre que actúa como una mujer, especialmente en el ámbito sexual" (Navarro Puerto, 2006: 23).

²⁶ Navarro Puerto, 1995: 124.

²⁷ La cursiva es mía.

²⁸ El plural recuerda no solo a la concubina sino también a las mujeres que van a ser usadas y abusadas a partir del crimen cometido contra aquella (Jue 20 y 21).

²⁹ En un intento de visibilización, Cheryl Exum le pone un nombre propio a la anónima concubina, nombre y gesto asumidos en su comentario por Navarro Puerto: "Puesto que el narrador deja a la mujer en el anonimato, la llamaremos, como hace Cheryl Exum, *Sheber* que en hebreo significa ruptura" (Navarro Puerto, 2006: 22).

³⁰ Por Lev. 27,1-8 sabemos que en Israel estaban estipulados determinados resarcimientos monetarios para que una persona que hubiese realizado un voto "ofreciendo al Señor el valor de una persona" pudiera ser relevado de su obligación.

³¹ Desde los comienzos de su historia Israel aprendió que Yahvé era el Dios de la vida y que no quería sacrificios humanos. (Gn 22,12) Éstos estaban terminantemente prohibidos por la ley, que los presentaba como una *abominación para Yahvé* (Dt 12, 31; Lev. 18,21; 20,2-5). En los pocos casos en que los israelitas los realizaron, se los condenó explícitamente como prácticas infames (2 Re. 16,1-3; 21,6; Jer 7,30-31; 19,4-5; 32,35).

³² La cursiva es de los autores.

³³ La cursiva es de la autora.

³⁴ Nos resuenan las palabras de Simone de Beauvoir: "El hombre se piensa sin la mujer. Ella no se piensa sin el hombre (...) La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto. él es lo Absoluto: ella es lo Otro" (Beauvoir, 1999: 18).

³⁵ Ivone Gebara habla del "*mejoralismo*: tendencia a efectuar constantes modificaciones al sistema vigente, sin cambiar, sin embargo, el patrón básico de su funcionamiento." (Gebara, 1993: 20). La cursiva es de la autora. Por su parte, Navarro Puerto dice: "Numerosos relatos, como la mayoría del libro de los Jueces, han sido sistemáticamente silenciados. Otros, sin embargo, se siguen narrando acriticamente, asumiendo los puntos de vista patriarcales en los que nacieron y se transmitieron, y reforzando las estructuras del patriarcado" (Navarro Puerto, 2006: 27).

Bibliografía

- Aguirre, R. (1987), *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao: Desclée de Brouwer
- Amal Dich, L. (1968), *Biblia comentada*, Madrid: BAC
- Auzou, G. (1968), *La fuerza del Espíritu. Estudio del libro de los Jueces*, Madrid: FAX
- Azcuy, V. (2001), "El lugar teológico de las mujeres", en: *Proyecto*, 39, 11-34
- Bal, M. (1993), "A Body of Writing: Judges 19", en: Brenner, A. (ed.), *A feminist Companion to Judges*, Sheffield: Sheffield Press. 208-230
- Beauchamp, P. y Vasse, D. (1992), *La violencia en la Biblia*. Cuadernos Bíblicos 76, Navarra: Verbo Divino
- Beauvoir, S. de (1999), *El segundo sexo*, traducido por García Puente. J., Buenos Aires: Sudamericana
- Beth Bugg, L. (2004), "Glosario", en: Schüssler Fiorenza, E., *Los caminos de la sabiduría. Una interpretación feminista de la Biblia*, Santander: Sal Terrae, 271-282
- Exum, J. Ch. (1993), *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Sheffield: Sheffield Press
- Fischer, I. (1994), "¡Vuelve a tu señora y sométete!" Dijo el mensajero de Dios a Agar. La represión contra la mujer en los textos bíblicos", en: *Concilium*, 252, 309-318
- Gebara, I. (1993), "Ellas están llegando", en: *Nueva Tierra*, 22, 21-26.
- Gebara, I. (1998), "¿Qué Escrituras son autoridad sagrada? Ambigüedades de la Biblia en la vida de las mujeres de América Latina", en: *Concilium*, 276, 351-365
- Jones-Warsau, K. (1993), "Toward a Womanist Hermeneutic: A reading of Judges 19-21", en: A. Brenner (ed.), *A feminist Companion to Judges*, Sheffield: Sheffield Press, 172-186
- Kamuf, P. (1993), "Autor of a Crime". en: A. Brenner (ed.), *A feminist Companion to Judges*, Sheffield: Sheffield Press, 187-207
- Mc Kenzie, J. (1972), *El mundo de los Jueces*. Bilbao: Mensajero
- Navarro Puerto, M. (1995), *Los libros de Josué, Jueces y Rut*, Barcelona-Madrid: Herder-Ciudad Nueva
- Navarro Puerto, M. (1996), "Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología", en: M. Navarro (Dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Navarra: Verbo Divino, 137-186
- Navarro Puerto, M. (2006), "El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefe) y 19 (la mujer del Levita)", en: *Ciudad*

- de Mujeres [online], 32. Disponible en: www.ciudademujeres.com/articulos/article.php3?id_article=32 (6 de octubre de 2008)
- ONU (1993), "Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer", Asamblea del 20 de Diciembre de 1993, [online] Disponible en: www.ceim.org.ar/derechos humanos.htm" (9 de Diciembre de 2008)
- ONU (2008), "Informe sobre la violencia contra las mujeres en Argentina", [online] Disponible en: www.lacapital.com.ar/contenidos/2008/11/22/noticia_0050.html" (9 de diciembre de 2008)
- Perramón Liboreiro, C. (2005), "Breve Glosario", en: N. Bedford, M. García Bachmann, M. Strizzi (eds.), *Puntos de Encuentro*, Buenos Aires: Isedet, 279-293
- Riba de Allione, L. (2004), "Canto a la vida que no se ve. Hacia una hermenéutica incluyente e inclusiva", en: *Anatélei*, 11, 5-19
- Rizzanti, A. M. y Galazzi, S. (2002), "Y violaron también su memoria", en: *RIBLA -Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 41, 17-28
- Schökel, L. A. (1996), *Biblia del peregrino. T. I: Antiguo Testamento (Prosa)*, Bilbao-Navarra: EGA-Mensajero-Verbo Divino
- Schüssler Fiorenza, E. (1985), "Romper el silencio, lograr un rostro visible", *Concilium*, 202, 301-320
- Schüssler Fiorenza, E. (2004), *Los caminos de la sabiduría. Una interpretación feminista de la Biblia*, Santander: Sal Terrae
- Sicre, J. L. (1992). *Introducción al Antiguo Testamento*, Navarra: Verbo Divino
- Stam, J. (2005), "La Biblia y la violencia", en: A. J. Levoratti (Dir.), *Comentario Bíblico Latinoamericano. Antiguo Testamento I*, P. Andíañach, L. V. Hernández Cardona, H. Jiménez Gómez (colab.), Navarra: Verbo Divino, 313-325
- Tamez, E. (1998), "La vida de las mujeres como texto sagrado", en: *Concilium*, 1998, 419-428
- Trible, P. (1984), *Texts of terror*, Philadelphia: Fortress Press
- Trible, P. (1997), "Hermenéutica Feminista y Estudios Bíblicos", en: Loades, A. (ed.), *Teología feminista*, Bilbao: Desclée de Brouwer
- Zanelli, S. y Mohaded, M. (2008), "Femicidios. Morir por ser mujeres". en *Aquí vivimos*, 189, 18-24

RESUMEN

Partimos de numerosos testimonios actuales de violencia ejercida sobre las mujeres para preguntarnos. entonces. si la Biblia. nacida y transmitida en un contexto secular. de corte netamente patriarcal-kyriarcal. puede decirnos algo sobre dicha realidad de violencia. Concretamos lo anterior comparando diversos comentarios exegéticos con un mismo texto bíblico: el que presenta la violación. muerte y descuartizamiento de la concubina del levita. uno de los relatos bíblicos más violentos contra las mujeres. Los posicionamientos hermenéuticos. unos de corte clásico. otros que tienen en cuenta las teorías de género. se van a notar en los elementos que privilegian tanto como en las consecuencias que sacan de los respectivos análisis exegéticos.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel geht aus von mehreren. gegenwärtigen Zeugnissen der Gewalt gegen Frauen. um dann zu fragen. ob die Bibel. die in einem säkularen Kontext patriarchalisch-kyriarkalischen Gepräges entstanden ist. eine Antwort auf solche Gewaltsituationen aufzeigen kann. Dies wird konkretisiert mittels des Vergleichs verschiedener. exegetischer Kommentare zu einem einzigen. biblischen Text: dem Text. der von der Vergewaltigung. dem Tod und der Zerstückelung der Konkubine eines Leviten erzählt. einer der biblischen Texten höchster Gewalttätigkeit gegen Frauen. Die hermeneutischen Stellungnahmen dazu -einige mehr nach klassischer Art. andere. die die Gender-Frage berücksichtigen- unterscheiden sich sowohl bezüglich der Privilegierung der verschiedenen Elemente als auch in den Konsequenzen. die sich aus den entsprechen exegetischen Untersuchungen ergeben.

ABSTRACT

From numerous current testimonies of violence against women, we wonder if the Bible, born and transmitted on a patriarchal-kyriarcal secular context, can tell us something about that reality of violence. We start by comparing many exegetical comments of the biblical text. the one which presents the rape, death and dismemberment of the Levite's concubine. one of the most violent biblical reports against women. Hermeneutical positions, some with a classical style. others that take into account the theories of gender. are going to be seen both in the elements they favour and in the consequences of the respective exegetic analyses.



**Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland
Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA)**

Intercambio de científicos jóvenes alemanes y latinoamericanos en el espíritu de un humanismo cristiano

**Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland
Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA)**

**Nauklerstrasse 37^a, 72074 Tübingen, Alemania
Tel./Fax: 0049-7071-2978063
icala@uni-tuebingen.de
www.icala.org**

MUJER Y VARÓN: RECIPROCIDAD Y DIFERENCIA

María Clara Lucchetti Bingemer

En esta reflexión se trabajará la relación varón-mujer a la base de dos categorías: diferencia y reciprocidad. Diferencia, porque esta me parece ser la característica del feminismo del segundo momento: Las mujeres ya no buscan tanto la igualdad con los varones, sino el derecho a su diferencia. Reciprocidad, porque la tan decantada complementariedad entre los sexos ha dejado lugar a esta otra categoría, que da cuenta de la relación y, más que nada, de la alteridad que reina entre ambos.

Teológicamente, la relación entre varones y mujeres está anclada en el principio de alteridad: Dios mismo es alteridad desde el momento en que es comunión entre diferentes, siendo la unidad fruto de esa perfecta comunión. Así la relación entre varón y mujer refleja -o debería reflejar- la relación amorosa de la Trinidad.

Históricamente, las mujeres han dado primero la lucha por la igualdad de derechos. Después, la lucha para pasar del espacio doméstico al público. Luego, ha sido el tiempo de la toma de conciencia del derecho a la diferencia. Más tarde, la no aceptación de la violencia y la crisis del macho, del varón. Hoy, se utiliza el instrumental de género y no tanto el prisma feminista. En esta cuestión, la corporeidad es fundamental y la ética, se pone al centro del debate.

1. La corporeidad de la mujer en cuanto cuestión ética

Si algo se puede decir de la ética, seguramente pasa por el camino de la experiencia. No se trata de una teoría sobre el otro, ni mucho menos de un discurso construido y riguroso sobre el otro. Todo lo que

pueda haber de discurso y teoría en este particular emerge y se hace inteligible a partir de una experiencia.¹ Y esa experiencia es fundamentalmente experiencia de relación.

En este sentido y solamente a la luz de este hecho primero, es que se puede hablar entonces de conocer y conocimiento.² La ética es, sí, un conocimiento, sin embargo, un conocimiento que proviene de la experiencia y donde la inteligencia y el intelecto entran, apenas, en el sentido de comprender no la experiencia abstractamente hablando, sino al sujeto concreto que hace esa experiencia.³

En el centro de esta experiencia está, no sólo el sujeto que conoce, es decir, el *yo*, sino el otro, es decir, el *tú* -él o ella-. Aquél o aquella que por su alteridad y diferencia mueven al *yo* en dirección a una aventura de conocimiento, sin caminos previamente planteados y sin seguridades; sólo la aventura del hallazgo progresivo y sorprendente de aquello que algo o alguien, que no soy yo puede traer. Ése o ésa que no soy yo, no es un objeto (algo cosificado o reificado) y sin embargo, de algún modo lo es. Es alguien que se dirige a mí, que me habla y a quien contesto. es otro "sujeto", cuya diferencia con mi yo se me impone como una epifanía, una revelación.

La ética en los tiempos actuales, por tanto, como en otros tiempos, está más que nunca desafiada para descubrir su lugar y sus caminos. Debe mirar a la humanidad para elaboración de su discurso, y preguntarse: ¿qué caminos nos muestran las diferencias que hoy emergen con fuerza interpelante cuándo se habla del ser humano? Más aún, ¿Cómo hacer de esa experiencia del conocimiento del otro por la diferencia un camino de plenitud humana?

2. El camino de la corporeidad del otro

Entre los "nuevos sujetos" que emergen con fuerza interpelante hoy, está sin duda la mujer. Su diferencia, su alteridad, en un universo aún marcado por el patriarcado y el modo de ser del macho. En un mundo constituido casi exclusivamente por sujetos masculinos, la mujer entra como elemento perturbador en ese hablar y en ese universo. Y esa "perturbación" se da, más que nada, a través de su corporeidad que, siendo "otra" que la del hombre, vive y muestra la experiencia humana de una manera *otra* y *propia*, personal. El cuerpo femenino es la condición de posibilidad del camino por el cual la mujer viene a ser

una interpelación importante cuando se habla de experiencia ética. Este cuerpo que, sin embargo, ha sido muchas veces la fuente de la discriminación que la propia mujer sufrió y sufre en la sociedad y en la religión.⁴

La mayor discriminación contra las mujeres dentro de la Iglesia parece concernir a algo más profundo y mucho más serio que simplemente la fuerza física, la formación intelectual o la capacidad de trabajo. La Iglesia aún está fuertemente configurada por la calidad secular del patriarcalismo, tan presente en la tradición judeo-cristiana. El patriarcado subraya la superioridad del hombre no solo por un plus intelectual o práctico, sino por lo que llamaríamos un estatuto ontológico.

En una cierta tradición judaica, las mujeres empiezan a ser oprimidas por su propia constitución corpórea. Su anatomía no les permite pasar por el rito de iniciación del Judaísmo. Son miembros del Pueblo elegido solo si son capaces de concebir y dar a luz a bebés varones, que pasarían, entonces, por la circuncisión. Los ciclos menstruales de las mujeres eran considerados impuros. Más aún, contagiosamente impuros, y esto las segregó de muchas esferas de la vida social, pública y religiosa.

Dentro del hito de esta discriminación corporal, hay una asociación muy fuerte de la mujer como responsable de la entrada del pecado en el mundo, y por la muerte como consecuencia del pecado.

A pesar de toda la praxis liberadora de Jesús con relación a las mujeres, a pesar de que la Iglesia primitiva asimiló esta praxis liberadora y las enseñanzas de Jesús, introduciendo un ritual de iniciación no-sexista, tal como el Bautismo, la Iglesia tardía fue asumiendo progresivamente la discriminación contra el cuerpo de la mujer.

Las experiencias éticas de muchas mujeres fueron miradas con desconfianza y sospecha, con severa y estricta vigilancia de varones encargados de controlarlas y exorcizarlas. Muchas experiencias éticas riquísimas de mujeres verdaderamente agraciadas por Dios con comunicaciones muy íntimas permanecieron ignoradas en un universo donde las vías de divulgación permanecen en las manos de unos pocos y donde casos, como el de una Teresa de Ávila, son las excepciones que confirman la regla.

A lo largo de la historia de la Iglesia, la mujer fue mantenida a una prudente distancia de lo sagrado y de todo cuanto lo cerca, así como de la liturgia y de los bártulos rituales, y de la mediación directa con Dios. Todo eso, evidentemente, requiere un cuerpo "puro". A pesar de todos los avances y progresos que se han hecho en la participación de la mujer en muchos niveles de la vida eclesial, aún continúa pesando sobre ella el estigma de ser la seductora inspiradora de miedo, fuente de pecado para la castidad del hombre y del celibato del clero. Raramente se reconoció y legitimó la experiencia femenina más profunda de Dios, quedando para ellas, más bien, el campo de las devociones menores y de menos importancia.

Esto es un dato complejo y doloroso que demanda una ponderación muy seria dentro de la Iglesia. Pues, si es posible luchar contra la discriminación intelectual (por el acceso a los estudios y a la formación), contra la injusticia profesional (intentando mostrar capacidad y especializándose), ¿Qué se hace con la propia corporeidad? ¿Deberían las mujeres negar o extrañar su propio cuerpo, su especial y original cuerpo creado por Dios a fin de capacitarse para ser dignas de entrar en comunicación profunda con el Creador y ocupar su espacio dentro de la Iglesia?

Con una práctica concreta de introducir y exponer su corporeidad "otra" al hablar de la experiencia del Misterio de Dios, las mujeres introducen algo "nuevo" en la forma de comprender la ética. Y el Misterio de Dios, alterando, afectando y configurando la corporeidad sexuada de la mujer, revela otras facetas de su sí propio, que de otra manera no podrían hacerse presentes al Pueblo de Dios.

Por su corporeidad abierta, la mujer puede evocar y transmitir experiencias humanas con las cuales muchas veces el hombre tiene más dificultad. Nos referimos, por ejemplo, a la experiencia de dejar aflorar los sentimientos, de la maternidad, de la astucia de las pequeñas cosas, de la facilidad de hacer varias cosas al mismo tiempo, de mezclar razón y emoción, etc.

Por su corporeidad abierta, igualmente la mujer puede evocar y transmitir experiencias espirituales con las cuales muchas veces el hombre tiene más dificultad. Nos referimos, por ejemplo, a la experiencia de sentirse esposa de Cristo, de vivir el matrimonio espiritual, o a la experiencia tan central de ser fecundada por el Espíritu de Dios, dando cuerpo nuevo a su Verbo y mediando

nuevamente la Encarnación para dentro del mundo.⁵ Claro está que hay muchos hombres en la historia de la mística cristiana que han vivido en profundidad esta experiencia. Son en general hombres que han liberado su dimensión femenina, su "ánima", en la relación con Dios.⁶ Muchos de esos, místicos y directores espirituales eximios, han utilizado el recurso lingüístico de referirse al ser humano, compañero amoroso de Dios, como "alma", introduciendo un vocablo femenino para significar una experiencia que es ofrecida por Dios a toda criatura humana, pero que en la corporeidad de la mujer puede ser contemplada y sentida de manera más palpable y evidente.

Hay una dimensión de la mística cristiana en la cual la mujer emerge como sujeto privilegiado: se trata de la identificación de su corporeidad con el sacramento de la Eucaristía. Se trata de la significación estricta del sacramento en cuanto transubstanciación y presencia real del cuerpo y sangre del Señor, los cuales, bajo las especies del pan y del vino, son dados al pueblo como alimento y bebida. Alimentar a otros con su propio cuerpo es la vía suprema que Dios mismo ha elegido para estar definitiva y sensiblemente presente en medio de su pueblo. El pan que partimos y comemos y que profesamos ser el cuerpo de Jesucristo nos refiere al gran misterio de su encarnación, vida, muerte y resurrección. Es su persona dada en alimento; es su propia vida hecha corporalmente una fuente de vida para los cristianos. Pero, es la mujer -y no el varón- quien posee en su corporeidad la posibilidad física de realizar la divina acción eucarística. En todo el proceso de gestación, dar a luz, protección y nutrición de la nueva vida, hacemos la experiencia del sacramento de la eucaristía, el acto divino por excelencia aconteciendo nuevamente, una y otra vez.⁷

La corporeidad del otro -o mejor, de la otra- fuente de tantas sospechas y prejuicios a lo largo de la historia, es un camino tan antiguo, pero tan nuevo, poderosamente iluminador e inspirador para la mística cristiana en tiempos de nuevos paradigmas en donde la cuestión del género se presenta como una de las cuestiones más centrales.

Y eso tiene fundamento, precisamente, en la Cristología. Jesucristo, el Verbo Encarnado, no solamente en su acción concreta e histórica, ha tenido una relación abierta y fraternal, cercana y liberadora con las mujeres. También asumiendo la carne humana ha redimido la

corporeidad humana por entero, incluido el cuerpo femenino. (Brunelli, 1988; Militello, 1995).

Pero, juntamente con esta toma de conciencia a nivel ético y teológico por parte de la mujer, viene una crisis, la crisis del hombre, del varón: Empieza a sentirse el malestar por su lugar tradicional de pertenencia en la sociedad patriarcal.

3. La crisis del macho

En nuestros días, la historia es esencialmente la historia de la emancipación de la humanidad con respeto a las concepciones patriarcales y autoritarias de la vida y de la sociedad. Ahora bien, si eso es verdad e inevitable, ¿Significa esto que la paternidad de Dios es una idea anacrónica? (Hooft, 1984) ¿Será una tarea vana hablar de Dios Padre a seres humanos para quienes la paternidad no tiene valor y suscita asociaciones negativas? Nuestra época es el tiempo en el cual acontecen batallas por diversos tipos de emancipación. Por un lado, están las inmensas masas de oprimidos que tomaron una conciencia aguda de la injusticia de su condición: los pobres que no ven aparecer ninguna mejora de su estado en el horizonte, las víctimas del racismo y de la dictadura, las mujeres que aún son tratadas como seres inferiores, los jóvenes que tienen la conmoción que nada les es ofrecido, los miembros de la Iglesia cuyas voces no son escuchadas por sus dirigentes. La cólera de estos grupos toma frecuentemente formas salvajes e irresponsables y su sueño, que seguirá a la emancipación, es frecuentemente tan utópico que esto no puede desembocar sino en la decepción y la frustración.

Por otro lado, están aquellos cuya preocupación mayor es la de defender la cohesión de la sociedad y la validez de las normas tradicionales. Su idea es que toda sedición contra el autoritarismo abre las puertas a la anarquía y es necesario tomar en serio su desconfianza con relación al laxismo creciente en el seno de la sociedad y la consecuente desintegración que esto acarrea. Sin embargo, movimientos conservadores o neo-conservadores, de ortodoxia ideológica de derecha o de izquierda, no consiguen detener la ola del deseo de emancipación y ampliar el resentimiento de sus partidarios. Los que consideran la emancipación como una panacea y los que la encaran como una enfermedad mortal nos conducen, a unas y a otros.

a callejones sin salida. Parece ser que es tiempo de preguntarse si la verdadera emancipación no es aquella que el hijo pródigo descubrió cuando volvió a la casa del Padre, al lugar donde, a causa del amor que ahí reinaba, el orden no era de dominación, ni de libertad anárquica. El proyecto de otro mundo posible no es seguramente el de construir una sociedad de hijos sin padre. (Nocelli, 1998)⁸

El olvido de los hijos que marca nuestra época (aumento aterrador del número de niños abandonados, niños de calle, jóvenes despegados de los padres, sociedades donde los hijos son colocados fuera de casa, lejos de los padres, apenas completados los 18 años de edad; donde los padres viejos y ancianos son abandonados por esos mismos hijos en asilos o casas de acogida, etcétera) está profundamente relacionado con el alejamiento de Dios Padre, de la paternidad divina, una vez que denuncia la debilitación de nuestras propias raíces. Ya que "toda paternidad viene de Dios" (Ef 3,15). Ciertamente la conexión entre paternidad humana y paternidad divina puede alumbrarnos a entender nuestra época en conexión con la revelación de ese Dios a quien llamamos Padre. Mientras abundan los estudios sobre las consecuencias de la privación del cuidado materno, no se ha dicho lo bastante sobre los efectos devastadores de la falta de la figura paterna, que produce tantas o más víctimas que la primera. Algunas enfermedades actuales como la anorexia, la bulimia, las dependencias de diversos tipos que están diezmando las jóvenes generaciones, pueden ser vinculadas derechamente -según los últimos estudios de la psicología- al vacío de la figura paterna. También la profundización de fenómenos tales como el neonazismo y otras formas de delincuencia juvenil evidencian la falta de una figura masculina positiva, conectada con una paternidad fuerte y amorosa. Desde un punto de vista psicoanalítico, estar privado del padre equivale a estar privado de la espina dorsal. Nuestra generación, por tanto, es la generación de la emancipación bajo todas las formas, y es, al mismo tiempo, una generación de hijos sin padre. El vacío de la figura paterna dejó camino libre en las sociedades más avanzadas a manifestaciones de esta ausencia en las instituciones de base, como la familia, por ejemplo, que repercute en la estructura política a través del avance de los sistemas totalitarios y de "figuras carismáticas", en las cuales es

legible, a nivel simbólico, la búsqueda de aquellos atributos paternos tales como la justicia, protección, etcétera.

El fin de la ideología del padre es visible en la enorme incertidumbre del porvenir que caracteriza nuestra época: la debilitación de las tres palabras de orden de las metáforas paternas (el trabajo, el sentido de identidad personal de la descendencia, el arraigamiento en un lugar específico) rompió la base que contenía las angustias existenciales de las preguntas ¿De dónde venimos? ¿Hacia dónde vamos?

La hipoteca cultural legada por Freud y otros pensadores modernos a la hermenéutica del desarrollo humano y del funcionamiento social contiene muchos elementos interesantes: ahí se puede leer, por ejemplo, la confirmación de la verdad de que donde no hay padre no existe más relación fraterna, es decir, se desencadena la lucha por la supremacía, por la expulsión del otro de un centro que debe ser ocupado de modo exclusivo. Se trata, además, de eliminar con la fuerza un algo (una herencia) de la cual de otra manera se privatizará. Una idea, ésta, que ya está en discusión en los textos evangélicos en los cuales hijos y hermanos están siempre en competencia con el padre o con quien haga las veces de padre (cf. parábolas del hijo pródigo y de los viñateros homicidas) por una herencia y en la cual esta imagen de una paternidad avara y obstaculizadora del bienestar de los hijos colisiona con la tentativa de Jesús Cristo de revelar y transmitir algo enteramente diferente.

Si por un lado la crítica moderna a la paternidad como autoridad opresiva puede tener su pertinencia y positividad, por otro, ciertamente la desaparición del padre deja un espacio no llenable en la mente y en el corazón de nuestros contemporáneos. En cierto sentido, se está verificando hoy la verdad por la cual los padres no saben ser más maestros: no saben lo que se debe enseñar y a quién. Esto nos remite al texto evangélico en el cual el propio Jesús des-identifica la paternidad terrena de la paternidad de Dios: "En la tierra no llaméis a nadie padre, porque uno solo es Padre, aquél que está en los cielos; y no llaméis a nadie maestro, porque uno solo es vuestro Maestro" (Mt 23.8-10).

En términos teológicos hoy urge recobrar el sentido y el significado más auténtico de la paternidad de Dios, más allá de todas las debilidades referenciales simbólicas y litúrgicas, en una línea no

autoritaria, pero más que nada, en medio del malestar general de una cultura que vive en corto circuito con sus propios fundamentos radicales.

Durante las últimas décadas muchos valiosos artículos y libros fueron escritos sobre este tema. En los años 60-70, también el movimiento feminista participó de las recriminaciones anti-paternas y anti-autoritarias en clave anti-masculina. El "asesinato del padre", en aquella mirada feminista, fue un "adiós al patriarcado". La operación misticante que atribuyó valor universal al macho, olvidando la parcialidad en conexión al femenino y sistemáticamente dio peso y espacio, en la sucesión histórica y hermenéutica, al masculino. Ya en el inicio del siglo estaba surgiendo una nueva hermenéutica, también en el campo teológico, en la cual uno de los éxitos radicales fue el posicionamiento común de la acusación de un orden institucional-religioso culpable de imponer a toda la ecuación "Dios es macho, entonces el macho es Dios".

"Más allá de Dios Padre" es el título significativo de la obra con la cual, al inicio de los 70, Mary Daly declaró la imposibilidad de una conciliación entre cristianismo y anti-patriarcalismo, y la instauración de un nuevo y distinto simbolismo religioso. El "padre" asesinado por el feminismo es el modelo del ser y del actuar femenino con el cual el hombre se identificó erróneamente, en nombre de Dios. (Daly, 1985)

Otras vías, más fecundas, del pensamiento feminista, son aquéllas de la atención crítica hacia el símbolo del Padre y sus consecuencias, subrayando el peligro de paralelismo con el concepto de "patrón" y la necesidad de despegar el apelativo paterno dado a Dios identificado con el concepto latino de pater-familias. El verdadero significado de la paternidad de Dios, por el contrario, según la revelación judeo-cristiana, encuentra un sentido mucho más fértil en los conceptos de la dependencia, de la creaturalidad, de la confianza del estar estrechamente unidos y relacionados.

Incluso la teología masculina más reciente puso de relieve en el concepto paterno de Dios el significado de ser principio de una vida nueva, de la protección de la vida de la cual se dio origen; y en ese sentido, el Dios de Jesús Cristo es Abbá, es decir, Dios próximo, materno en el cuidado que tiene por los hijos y atención para con la humanidad. Con la maduración del pensar femenino y el surgimiento de otras líneas de reflexión, se afirmó una instancia más profunda y

preciosa: restablecer la distinción entre el hombre (macho) y Dios, recobrar la filiación (un estar en relación) con el Padre y des-ocultar muchas mediaciones inicuas y travestidas. Tanto la mística como la tradición monástica del siglo pasado llevaron adelante la instancia de liberación e identidad femenina en conexión con un Dios percibido y vivido en la pasión de un trayecto identitario fuerte y exclusivamente connotado por lo femenino. El pensamiento femenino cristiano recobra del seno de la tradición y subraya especialmente en la figura de María, un estatuto de "hija hembra" de alto valor, en el cual no solo la semejanza con el Padre se establece en la máxima prerrogativa divina, ser donante de vida, sino que la subjetividad misma de la mujer recibe una fuerza y una libertad intangible de otra forma.

Volviendo, pues, a la referencia de feminidad-maternidad divina operada por el pensamiento femenino más reciente, permanece aún abierta la urgencia de la recuperación del sentido y significado más auténticos de la paternidad de Dios, más allá de la necesidad de este nombre como referencia obligatoria simbólica y litúrgica. La crisis de la "orden paterno", pues, está ligada a la crisis de la masculinidad: esta última recibía fuerza e identidad propiamente de la atribución simbólica deslegitimada por la reacción feminista a cuanto hubiese de negativo en la tradición androcéntrica. Con la lucha del feminismo contra la tradición patriarcal entró en crisis la continuidad de la transmisión de los valores masculinos sobre quienes se fundaba la identidad del propio macho. El padre de hoy sufre las consecuencias del proceso de des-universalización del masculino que subvirtió las jerarquías establecidas: el feminismo, de una cierta manera, en el decir de la pensadora francesa Elizabeth Badinter, mostró "el rey desnudo" (Badinter, 1985).

Esta afirmación es hecha para liberar al feminismo de la recurrente y no exacta acusación de ser el único responsable de la crisis y derrumbe de la masculinidad. Para los hombres, inferiorizar a la mujer fue una cuestión más teórica y mental, radicalizada a fin de poder aproximarse sin temerlas. Mientras, la mirada femenina sobre la efectiva "desnudez" masculina, si no viene envuelto en una capacidad de amor y misericordia, torna imposible o bastante difícil para la mujer pensarse al lado del hombre, y tiene por tanto un valor altamente desagregador. La toma de conciencia que las últimas generaciones de mujeres están realizando las diferencia

profundamente de nuestras antepasadas que llegaban la "ver el hombre como un Dios" y, probablemente, tenían menos problemas y una vida más simplificada. Y la distancia, también, del feminismo de primera hora, que veía al hombre como rival de la mujer, como un antagonista. Se trata de un aspecto peligroso y desafiante del actuar y pensar femeninos en confrontación con el hombre: llegar a ver, analizar y expresar con excepcional lucidez los límites y las carencias de la visión patriarcal; llegar a luchar por una igualdad de derecho sin suprimir las diferencias. Eso implica ver el mundo y comportarse en él de otra manera de la que los hombres hicieron con las mujeres.

El desafío de ser compañeros e integrar armoniosamente las diferencias, asumiendo los conflictos existentes lleva a mirar la identidad del mismo Dios que es uno y trino y se revela como matriz de una humanidad donde las diferencias de género son oportunidades de crecimiento integrado y no-rivalidad o esterilidad antitética.

4. La Trinidad: matriz de relación varón-mujer⁹

Fijaremos pues nuestra atención en la teología trinitaria, contemplando cada una de las tres personas divinas y examinando sus características femeninas. De este modo enfatizaremos lo que podemos percibir del misterio del amor divino y de los medios de la acción salvífica de Dios entre nosotros. Contemplar esta Revelación del Hijo Encarnado y del Espíritu que opera en el útero y en las entrañas más profundas de la historia, nos permitirá llegar al Origen sin origen donde somos invitados al misterio inefable de la vida íntima de Dios: el Padre de toda paternidad.

4.1 En el Hijo, Dios se hizo carne de hombre y mujer

De las narrativas del Evangelio se sabe que Jesús histórico inició un movimiento carismático itinerante donde varones y mujeres trabajaron juntos como compañeros. Era diferente del movimiento comenzado por Juan Bautista, que enfatizó la ascesis y la penitencia, y del movimiento de Qumran que admitió solo varones.

Además de predicar el Reino, el movimiento de Jesús se caracterizaba por la alegría, por la ausencia de preconceitos (todos los tipos de pecadores y las personas marginadas eran bienvenidos en

comidas y celebraciones), y porque no se respetaban muchos de los tabúes de la sociedad de aquel tiempo. Su desatención para con el tabú relativo a las mujeres era uno de los más significativos.

La actitud de Jesús para con las mujeres fue considerada infrecuente en su tiempo, incluso por sus discípulos (Jn 4, 27) La idea de que las mujeres son parte del Reino y participantes activas de él (Lc 10, 38-42), como también beneficiarias privilegiadas de los milagros del Maestro, se encuentra en los cuatro Evangelios (Lc 8.2; Mc 1,29-31; 5,25-34; 7,24-30 y otros).

La actitud de Jesús para con las mujeres tiene significado teológico para nosotros hoy. En primer lugar apunta al aspecto más importante del Evangelio: la Buena Noticia anunciada al pobre. Jesús quiso liberar a éstos que fueron desheredados y rechazados, pecadores, paganos, marginados de cualquier forma, incluso las mujeres y niños que no eran consideradas importantes en la sociedad judaica. Jesús dio a estas personas lugares privilegiados en su Reino; las integró en la comunidad de los hijos de Dios. En ellas, Jesús percibió y proclamó la vida preciosa de la cana pisoteada o la mecha que aún humea.

Aceptando a las mujeres tal como eran, con sus cuerpos, considerados impuros en su propia cultura, Jesús anunció una antropología integrada que concibe al ser humano como un compuesto de cuerpo y espíritu (cf. Mt 9,20-22; Mt 9, 18-29; Lc 7, 36-50)

Habiendo analizado las actitudes de Jesús para con las mujeres, es preciso ahora considerar lo femenino en Jesús. Es dato tranquilamente adquirido en la psicología moderna que todo ser humano es al mismo tiempo y en diferente proporción *animus* y *anima*, masculino y femenino. Si esta idea, que es aceptada ampliamente es verdad, entonces Jesús, que era predominantemente masculino, también tuvo una dimensión femenina. Jesús supera el androcentrismo de su tiempo e integra en sí las características de comportamiento femenino y masculino de tal manera que podemos considerarlo la primera persona humana completamente madura, perfectamente integrada en su masculinidad y feminidad.

Los evangelios retratan a Jesús como un hombre que no se avergonzaba de sus propios sentimientos. Y osamos decir que en la hondura de su ser, Jesús sentía la emoción y el dolor que abrumaron las *rachamin* (las entrañas maternas) de Yahvé en el AT. Vemos esta emoción en Jesús cuando llora por el amigo muerto Lázaro (Jn 11.35).

cuando se lamenta sobre la ciudad que será considerada responsable de su martirio (Lc 19,41), y cuando llora sobre los pollitos de Jerusalén que anheló llevar debajo de las alas (Lc 13,34)

Hay una mujer en especial que nos ayuda a entender mejor el misterio de lo femenino en el Hijo de Dios. El Hijo del Padre que es pre-existente desde toda la eternidad y que nos dio también el poder de ser hijos de Dios y llamar a este Dios, Padre; también, nacido de mujer (cf Gal 2,4), es el hijo de María (cf. Mc 6,3; Mt. 13,55; Jn 6,42) Éste es el proceso de "bajada", kenótico de la encarnación que la Carta a los Filipenses exalta (2,5-8). Entonces, éste no es en nada diferente de aquél que nació de la carne de María y que habiendo nacido de su útero, chocará con sus contemporáneos que al ver las maravillas y señales poderosas que ejecuta, dirán: "¿Es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María?" (Mc 6,3; ver también Mt 13,55; Jn 6,42).

En el centro del misterio de la encarnación, un misterio que es salvación para el género humano entero, el NT coloca al hombre y la mujer, Jesús y María, Dios que toma carne humana en y por medio de la carne de la mujer, "nacido de mujer". Dios no se hizo hombre e identificándose así, apenas con la mitad de la humanidad; pero se hizo carne, carne de hombre y mujer, de forma que el camino para el Padre tiene que pasar por la condición humana, masculina y femenina.

El misterio de la encarnación de Jesús en la carne de María nos enseña que la persona humana no está dividida en un cuerpo de pecado y defecto, y un espíritu de grandeza y trascendencia. Es apenas en la debilidad, en la pobreza y límites de la carne humana -carne del hombre y de la mujer- que la grandeza inefable del Espíritu puede ser contemplada y adorada.

4.2 El Espíritu es amor maternal increado

Teniendo en el AT el significado básico de viento, espíritu, el término *ruah* es, casi siempre, femenino. Con varias acepciones y connotaciones la *ruah* es esta presencia del propio Dios, que trae y da a la luz la vida, en movimiento y alteridad.

Desde dentro de la identidad divina, la *ruah*, el Espíritu divino, hace nacer el cosmos del caos. Será el modo divino por el cual las contracciones divinas del Padre Creador posibilitan la existencia del

universo. Esta misma *ruah*, madre y fuente de vida, trae las cosas de dónde no son para que sean, instala en el corazón de la realidad la diferencia fundamental entre creación y Creador, abriendo el camino para lo que será después el diálogo de alianza y amor. Es ella quien tomará posesión de los profetas, impulsándolos a hablar palabras de vida susurradas por Yahvé en sus oídos (cf. Ez 36 37; 1 Sm 10, 6-10.; 2 Rs 3,15s) En textos más recientes, aparecerá identificada con el propio Dios (Is 63,10.11; Sl 51.13) formando la base para lo que después el Nuevo Testamento mostrará como siendo la Tercera Persona de la Trinidad, el Espíritu Santo que viene como una paloma sobre el Cristo en el Jordán (cf. Mc 1,9-11) y que es llamado la Consoladora con acentos femeninos, artesana de la creación nueva.

En el NT, aparece el Espíritu Santo, que es percibido en medio a la comunidad como el "otro" que trae la defensa y consolación para la comunidad, durante la ausencia del Hijo. Las Escrituras nos hablan que, en ausencia de Jesús, el Espíritu toma su lugar en la comunidad de fe, como "otro Paráclito" que vive entre nosotros, al lado de los bautizados como su defensa y confort.

El Espíritu sostiene y trae consolación y apertura para la alteridad; permanece en medio de la comunidad de los bautizados como su defensa y consolación durante la ausencia del Hijo. Sin ser el Hijo o el Padre, no obstante, es posible identificar éste "otro" que aparece y empieza a ser por excelencia "la presencia" divina en un mundo que llora y se lamenta a causa de la ausencia del Salvador y se siente inseguro y amenazado de volver al caos primigenio.

De acuerdo con el Evangelio de Juan, algunas expresiones de Jesús en cuanto al Espíritu tienen connotaciones maternas. El Espíritu no permitirá que nos sintamos abandonados como huérfanos con la ausencia del Salvador (Jn 14:18); el Espíritu consuela, exhorta, y nos conforta como madre amorosa (14: 26) Pablo habla sobre el Espíritu como haciendo cosas normalmente hechas por una madre: enseñando a balbucear los nombres del Abba-padre (Rom 8:15) y de Jesús Cristo (1 Cor 12:3); enseñándonos a pedir aquello que de cierto modo es aceptable y agradable a Dios (Rom 8:26)

La concepción virginal de María es obra del Padre, y podemos afirmar al mismo tiempo que este trabajo del Padre es recibido por el Espíritu Santo. Amor Materno. Amor fecundo, receptividad divina que torna divinamente posible aquello que es humanamente

imposible; que muda la dirección lógica de la realidad para inaugurar totalmente otra lógica y, en la diferencia intacta de la mujer María de Nazaret, permite nacer la diferencia más diferente: la Palabra Encarnada, Dios hecho carne en el útero de la humanidad.

Si es una cuestión delicada afirmar que el Espíritu Santo es la Divina Madre del hombre Jesús de Nazaret, se puede decir sin sombra de duda que el Espíritu Santo, la *ruah* del AT y el *pneuma* del NT es el divino-maternal Amor del Padre con relación a la concepción humana del Cristo.

4.3 El Hijo y el Espíritu Santo acarrear al Padre invisible, al Abba de amor eterno, el Comienzo sin comienzo, Misterio sin fin

¡Este Misterio es la expresión más excelente de toda la paternidad llamada por Jesús Abba-Padre! Sea en la alegría (Mt las 11:25-27), en la angustia (Mc 14:32-42), o en la devoción (Jn 17:l s), la teología puede hallar en este Padre cualquier característica femenina o materna. ¿Nos permite el Padre de Jesús, el grande misterio de la fe Cristiana encontrar en él, en su persona, aspectos femeninos y maternos? Dios, el Padre, es el Padre de Jesús Cristo. Solo la relación de Jesús con el Padre puede ser la llave de interpretación de la paternidad de Dios. El Padre, que muchos creyentes reivindican adorar ¿es realmente solitario, invulnerable, e impasible? Contestamos que no, pues estas características están lejos de la idea bíblica de Dios. Como vemos, el Dios de la Biblia, que es el Señor poderoso, Guerrero terrible, Creador de todo cuanto existe, es al mismo tiempo un Dios de clemencia y ternura cuya misericordia (*hesed*) no desfallece de generación en generación. Las honduras más profundas de este Dios de clemencia son comparadas a un útero (*rachamim*), movido en compasión para con el Hijo amado.

Este Dios que es experimentado por los autores veterotestamentarios como teniendo un útero que se contrae de amor, pariendo la vida, es el Padre de nuestro Señor Jesús Cristo. Éste es el Padre que, Misterio del Comienzo sin comienzo, Fuente de Vida, simplemente no puede ser apenas Padre, sino que debe ser Padre y Madre.

Si el Hijo viene apenas y solamente del Padre, entonces este evento de venida y generación eterna incluye y engloba aquello que, por humilde e incompleta analogía, entendemos por la totalidad del

proceso de fecundación y nacimiento. Hay aquí un cambio significativo en la comprensión del Padre. En nuestra óptica humana, un padre que, además de generar un hijo, también lo trae al mundo, no puede ser simplemente un padre, sino que debe ser padre-madre. Entonces, Dios es las dos cosas: el padre materno del único hijo generado y la madre paterna de la única criatura nacida.

La Iglesia afirma sobre esto en el XI Concilio de Toledo en 675: "Tenemos que creer que el Hijo no vino de la nada ni de cualquier otra sustancia, sino que fue generado o nacido (genitus vel natus) 'del útero del Padre' (ex utero Patris)".

Aquí, sin recurso a las categorías patriarcales, la sabiduría de la Iglesia sobrepasó el monoteísmo patriarcal y el panteísmo matriarcal, evitando cualquier dualismo entre tierra y cielo. La doctrina trinitaria cristiana, y sus afirmaciones sobre el misterio del Abba de Jesús como el Padre materno y Madre paterna, abre el camino para la formación de una comunidad de hombres y mujeres que, "en la unidad de Espíritu Santo" (2 Cor. 13:13), debía superar privilegio y dominación de todo tipo que tanta violencia, tanto sufrimiento y tanta separación ha generado entre hombres y mujeres.

El Padre Materno de Jesús también nos permite superar el dualismo de cuerpo y alma. El Dios concebido en una clave patriarcal es distante y soberano, invulnerable a los dolores y sufrimientos de la humanidad, silencioso delante de la cruz del Hijo que Él aguanta en la historia. En contraste, el Abba de Jesús, el Misterio de vida que genera y da a luz, participa y está apasionadamente envuelto en los sufrimientos del pueblo de Israel. Este Dios mora entre los humildes y acompaña a los hijos desde Jacob hasta en el exilio.

En la Pasión del Hijo el Padre alcanza el punto máximo de amorosa apertura universal. Entregando al Hijo amado, generado y querido, en las manos de los hombres, el Abba se entrega, también, a sí mismo. Eso lo hace sufrir en su útero divino de Padre materno, el dolor infinito, la imposibilidad angustiada, la muerte de su paternidad materna crucificada en la Cruz del Hijo por toda la eternidad. Sin embargo, al mismo tiempo y en el mismo movimiento sin igual de amor trinitario, la pasión de Dios que es Padre materno, que es Hijo y que es Espíritu de amor abre bien abiertos los portones de la salvación para todos los abandonados de este mundo.

Nuestra liberación del dolor y del sufrimiento encuentra su fuente en el sufrimiento de la Trinidad entera: de la muerte del Hijo, del dolor del Padre, y de la resistencia paciente del Espíritu. Dios nos deja libres para vivir de amor compadecido.

En la Pasión del Hijo, el Padre materno y el Espíritu de Amor se unen con éstos que tienen que aprender, viviendo y sufriendo, a ser humanos en comunidad agápica. En la pasión del amor trinitario se da la plena integración y redención de todas las dimensiones de los seres humanos.

La desaparición de las estructuras patriarcales aporta poderosamente para esta plena integración y redención, pues implica una real revolución que afecta todo el lenguaje humano sobre Dios. Se refiere a un cambio paradigmático más profundo que jamás fue visto en la historia de la doctrina cristiana.

5. Ser compañeros en un mismo camino

Con relación a la antropología y al concepto de Dios, la imagen divina es encontrada en mujeres como también en hombres. Si el Dios en quien creemos puede ser percibido como teniendo características y modos de portarse y actuar tanto masculinos como femeninos, entonces para describir a Dios será siempre, y cada vez más necesario, usar palabras, metáforas, e imágenes que son masculinas y femeninas. Si las mujeres, como también los varones, son teomorfos, es decir, hechos a imagen de Dios, es imperativo que este Dios, de quien ambos son imagen, no sea descrito o pensado como simplemente andromorfo sino como antropomorfo. Será ésta la única vía posible para concebirlo y describirlo en cuanto teomorfo. Sabemos que tendremos que luchar con la pobreza del lenguaje humano, limitada para expresar la majestad e inefabilidad del divino. Mientras tanto, intentamos hacer la combinación de los dos símbolos, dos lenguajes, y las dos metáforas, -masculino y femenina- consiguiendo una mejor aproximación a lo divino. Y para eso el paradigma trinitario se muestra como un fecundo camino.

La crisis de lo masculino, del padre, proviene, no tanto del hecho de que la sociedad haya perdido el poder patriarcal, o del antagonismo de una 'hembra exigente y siempre más segura de sí', cuanto de una cultura que degradó al macho, acusándolo de bruto y vulgar, y

banalizando su hablar y virilidad, minimizó su propia capacidad de dar y generar vida. La misma cultura que marginó a la mujer y lo femenino no escatimó al macho de su poder reductor.

Así como la mujer viene superando su crisis luchando por una dignidad que incluya el derecho a la diferencia, el varón solo puede superar la crisis de su propia paternidad y de la paternidad en general, si prescinde a poseer lo que engendró, y acepta ser solamente su guardián y responsable como vía para el amor. El padre y la madre humanos, por lo tanto, deben ser personas que son capaces de despertar la fidelidad en la cual se enraíza la existencia humana, haciéndolas trascender hacia un destino y una pertenencia más alta.

En lugar de "matar al padre" para superar discriminaciones anti-feministas o crisis masculinas en general, la teología, meta-lenguaje de la revelación y de la fe nos enseña la necesidad de que el padre resucite de las numerosas muertes, algunas necesarias, de su historia simbólica y social. Muerte y resurrección, además de ser las coordenadas cotidianas de nuestra vida, son los dos conceptos cardinales de nuestra cultura en su matriz hebreo-cristiana. A la actual generación se le pide el camino cultural inverso de aquel recorrido en la desestructuración teórica y después social de la paternidad que sucede al emerger la reivindicación feminista; es pedido, tal como aquello que es narrado en el episodio evangélico del hijo pródigo, levantarse y encaminarse nuevamente al encuentro del padre. La fe trinitaria ciertamente puede traer una preciosa contribución para este retorno a la casa paterna que el ser humano del siglo XXI anhela tan ardientemente aunque muchas veces sin saberlo ni nombrarlo.

Pero para que eso se dé, es necesario que mujeres y varones se comprendan en cuanto compañeros de un mismo camino, respetándose mutuamente en sus diferencias y por causa de ellas. Solamente así se podrá llegar a la construcción de un mundo más humano para todos.

Notas

¹ Entendemos por experiencia, y concretamente por experiencia religiosa, aquello que se percibe de modo inmediato y se vive antes de todo análisis y de toda formulación conceptual. Se trata de la vivencia concreta del hombre que se encuentra, gracias a una fuerza que no controla o maneja, frente a un misterio o a un poder misterioso. (*Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Herder, 1987, voz experiencia cristiana y experiencia religiosa. Ver también J. Moltmann, 1981: 4; Boff (org.), 1975, esp. el capítulo escrito por H. L. Vaz.

² Confrontar el sentido de conocer bíblico, que es inseparable de amar. (Moltmann, 1981: n. 9)

³ Santo Tomás de Aquino señala: "Non intellectus intelligit sed homo per intellectum", es decir, es el hombre concreto en su polivalencia intencional, el sujeto del acto que se abre a su objeto, movimiento que caracteriza la experiencia. Abriéndose, ese hombre se vuelve capaz de acoger el ser en la riqueza analógica de su absoluta universalidad. (*Summa Theologiae* I a., Q. 72 ad 1m, cit. por H. L. Vaz). Ver Bingemer, Bartholo (1994: 10); Vaz (1992: 37, n. 8).

⁴ Sobre esta cuestión: Delumeau (1991), esp. los capítulos sobre "A diabolização de la mujer"; Gebara (1993); Carnero Soares (org.) (1995).

⁵ A ese respeto, ver las experiencias de Santa Teresa, de la transverberación y del matrimonio espiritual. Ver también aquello que San Ignacio recomienda al ejercitante en el coloquio final de la contemplación de la Encarnación de sus Ejercicios Espirituales, (n. 109) insinuando que en él o en ella el Verbo Eterno se encarna nuevamente.

⁶ Confrontar: San Juan de la Cruz, San Francisco de Asís, San Bernardo de Claraval y otros.

⁷ Ver la punzante reflexión sobre las mujeres pobres de Brasil, que dan su pecho y concretamente su sangre al amamantar a sus hijos. SUSIN, L. C., O Negrinho do Pastoreio. REB Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 48, n. 189, p. 124-153, 1988.

⁸ La autora cita una vasta bibliografía sobre el asunto, en las áreas de la psicología y de la filosofía. Entregamos aquí algunos títulos: C. Risé, *Maschio amante felice. Ovvero della bellezza di essere uomini*, Milano, Frassinelli, 1995; A. Bosi, "L'ideologia del cura", en *Alfa-Zeta* nn 3-4, mayo-agosto 1997; G. Campanini, *Potere politico e immagine paterna*, Milano, Vita y pensiero, 1985; S. Segre, *L'antimaschio. Critica Dell'incoscienza maschile*, Milano, Moizzi, 1977; M. Giusti, N. Rondino, "La rivoluzione paterna", en *Prospettiva Persona*, N. 12, aprile-giugno 1995, XV-XX; S. Gindro, *Padri y figli*, en *Studi Catolici* 408, 1995, 130-143; G. P. di Nicola, "È assente il capo famiglia el il padre?", en *Prospettiva Persona* 23 (1998), 25-39; E. Badinter, *L'identità maschile*, Milano, Longanesi, 1993.

⁹ Bingemer (2008, v. 326: 49-60, 2008); (2002, V. 36: 69-102); 2002 (2003, v. 42: 168) en *Selecciones de Teología*, San Cugat, España, v. 42, n. 168, p. 305-318, 2003.

Bibliografía

- Badinter, E. (1985), *Um amor conquistado: O mito do amor materno*, RJ: Nova Fronteira
- Badinter, E. (1993), *L'identità maschile*, Milano: Longanesi
- Bingemer, M. C. (2008), "Masculinidad y feminidad: dos caras del misterio de Jesucristo" en *Concilium* (ed. esp.), 326
- Bingemer, M. C. (2002). "Abbá: un padre maternal", en *Estudios Trinitarios*, Salamanca, 36: 69-102
- Bingemer, M. C., R. S. Bartholo (org.) (1994), "Mística y política. La experiencia mística en la tradición occidental", en *Mística y Política*, Col. Seminarios Especiales Centro João XXIII, SP, Loyola
- Bingemer (2003), "Abba; un padre maternal", en *Selecciones de Teología*, San Cugat, España, v. 42, n. 168, 305-318
- Boff, L. (org.) (1975), *Experimentar a Dios hoy*, Petrópolis: Voces
- Brunell, D. (1988), *Ele se fez caminho e espelho*, Petrópolis: Vozes
- Carero, F. R. Soares, R (org.) (1995). *Cuerpo: mio bien, mi mal. III Seminario de Teología y Derechos Reproductivos: Ética y Poder*, Rio de Janeiro: Programa Sofia: Mujer, Teología y Ciudadanía, ISER
- Dayl, M. (1985), *Beyond God the Father*, Boston: Beacon Press
- Delumeau, J. (1991), *Historia del miedo en el Occidente*, SP: Compañía de las Letras
- Gebara, I. (1993), *Las incómodas hijas de Eva*, SP: Paulinas
- Hooft, W. (1984), *La paternité de Dieu dans un monde émancipé*. Ginebra: Labor et Fides
- Militello, C. (1995), *Cristianesimo al femminile*, Milano: Dehoniane
- Moltmann, J. (1981), *The Trinity and the Kingdom of God*. London: SCM Press
- Nocelli, G. M. (1998), *Uccidere il padre?*. Bari: mimeo (aparece en Editorial Dehoniane, Bologna)
- Susin, L. C. (1988). "O Negrinho do Pastoreio". *REB - Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, V. 48
- Vaz, H. L. (1992). *Antropología Filosófica II*. Col. Filosofia, SP: Loyola

RESUMEN

Este artículo reflexiona sobre la relación varón-mujer a partir de dos categorías: *diferencia y reciprocidad*. Diferencia, como característica del feminismo del segundo momento: las mujeres ya no buscan tanto la igualdad con los varones, sino el derecho a su diferencia. Reciprocidad, porque la tan decantada complementariedad entre los sexos ha dejado lugar a esta otra categoría, que da cuenta de la relación y, más que nada, de la alteridad que reina entre ambos.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel überdenkt die Beziehungen zwischen Mann und Frau ausgehend von zwei Kategorien: Unterschied und Reziprozität. Die Kategorie des Unterschieds ist ein Charakteristikum der zweiten Welle des Feminismus: die Frauen suchen schon nicht mehr die Gleichheit zu den Männern sondern das Recht auf ihre Verschiedenheit. Die bereits sehr verdrängte Idee der Komplementarität der Geschlechter hat dann der Kategorie der Reziprozität Raum geschaffen, die die Beziehung und vor allem die zwischen beiden Geschlechtern herrschende Alterität in den Mittelpunkt stellt.

ABSTRACT

In this article we reflect on the man-woman relationship according to two categories: *difference and reciprocity*. Difference, as a characteristic of feminism of the second moment: women no longer seek for equality with men, but for the right to difference. Reciprocity, the so praised complementarity between sexes, has left place to this other category which explains the relationship and above all, the otherness that prevails between the two.

EL IMPACTO DE GÉNERO EN LA ESPIRITUALIDAD

Virginia Raquel Azcuy

“¿Dios es mujer?”, me preguntó Silvina Schuchner al finalizar una breve nota para el *Diario Clarín* que saldría el Sábado Santo de 2008. “Dios no es varón ni mujer”, le contesté. “Cristo, su Hijo, *tomó la carne de varón y fue nacido de mujer*” (Jn 1,14; Gal 4,4-5). La nota trataba sobre *Dios y las mujeres*, un tema vinculado con la espiritualidad de todos y todas porque toca la cuestión del género. En las últimas décadas, los estudios de género han alcanzado a la teología y la espiritualidad cristianas, primero en los contenidos y luego en la metodología. El presente artículo quiere ofrecer una aproximación al estado de la cuestión y una reflexión programática en el cruce de espiritualidad y género. La vida espiritual no es patrimonio de las mujeres; si bien ellas fueron las protagonistas invisibles de la larga tradición mística cristiana y merecen ser reconocidas. La perspectiva de género indica la necesidad de discernir los caminos de Dios para los varones, las mujeres y sus relaciones mutuas. Las orientaciones para una conversión personal / pastoral enfocadas adecuadamente y para los cambios institucionales en orden a una mayor igualdad y participación exigen una reflexión profundizada. La teología espiritual, como disciplina de reciente consolidación académica, constituye un ámbito privilegiado para capitalizar los aportes de la perspectiva de género, ya que su objeto de estudio es la experiencia espiritual cristiana en sus dimensiones dinámicas de transformación hacia una vida humana y social más plena e integral.

1. Pistas para un estado de la cuestión

1.1 La recuperación de las mujeres en la tradición espiritual cristiana

Desde distintas disciplinas, se trabaja intensamente en la recuperación de mujeres significativas de la tradición cristiana. En las últimas décadas, se multiplican las compilaciones y las antologías que presentan las grandes figuras femeninas de la mística cristiana y sus escritos. Entre ellas, quiero destacar una *Antología histórica de escritos espirituales de mujeres*, editada en 1998 por C. S. J. Shawn Madigan, por su amplitud histórica y la diversidad de su selección. En esta obra se traducen y compilan escritos espirituales que van desde los primeros siglos hasta nuestros días y que tienen a mujeres como autoras o como objeto de estudio, lo cual sirve para destacar el aporte que siempre han realizado ellas a lo largo de la tradición. La insistencia en leer textos espirituales de mujeres no significa que se busque una espiritualidad femenina que excluya a los varones del conocimiento íntimo de Dios. La finalidad de esta antología se orienta hacia otros aspectos: dar a conocer textos poco difundidos y abrir diversas perspectivas en el acercamiento a la oración y la relación con Jesús. Como ha señalado Bernardo de Claraval en una carta a Hildegarda de Bingen, las mujeres son capaces de explorar los secretos de lo alto y de discernir a la luz del Espíritu Santo aquellas cosas que están más allá del conocimiento humano. (Carta 390) Para Benedicta Ward, el mérito de esta obra es ampliar las fuentes que se tienen a disposición para profundizar “el arte de las artes y la ciencia de las ciencias”, es decir, la vida de oración. (Madigan, 1998: VIII)

La compilación de Shawn Madigan abarca la sabiduría religiosa, el marco social y la visión personal de las mujeres cristianas a lo largo de veinte siglos. Sus historias de fe y sus escritos visionarios muestran qué profundidad pueden alcanzar las mujeres en su intimidad con Dios. Las veintiséis figuras de esta publicación, presentadas con su nombre, el período en que vivieron y un pensamiento que las identifica, testimonian una comunidad más amplia de mujeres místicas, visionarias y profetas que pusieron sus dones al servicio del bien común. Shawn Madigan habla de *místicas, visionarias y profetas* caracterizando a las mujeres elegidas conforme a los dones que han recibido. Algunas distinciones dadas para esta tipificación son:

“místico cristiano es aquel o aquella cuya percepción experiencial de Jesucristo posibilita vivir en profundidad la visión de fe y el dinamismo de la caridad”; “visionarios o visionarias cristianas son tan antiguos/as como los/as primeros/as discípulos/as de post-resurrección que proclaman “hemos visto al Señor” (Mc 16; Mt 28; Lc 24ss; Jn 20ss)”; el profeta, desde el punto de vista bíblico, es “alguien que proclama la esperanza de Dios para el pueblo de un tiempo y un lugar particular”, “enseña el significado de la palabra amorosa de Dios para una comunidad particular” (Madigan, 1998: 3.4.6). Las mujeres seleccionadas han hecho experiencia de Cristo, lo han visto y oído, lo anuncian en su ámbito.

Al finalizar su introducción, Madigan explica que es legítimo presentar sólo mujeres en esta colección, porque en la mayoría de las historias de la espiritualidad cristiana se encuentran muy pocas mujeres en proporción con el número de varones. En este caso, la intención es ofrecer un panorama de textos y contextos a lo largo de los siglos, de acuerdo a la accesibilidad de las fuentes, la diversidad de culturas, cristologías, situaciones eclesiales y personalidades, la riqueza de los aportes de las mujeres para el actual momento histórico. (Madigan, 1998: 7-8)

La constelación de mujeres escogidas para esta antología es realmente amplia y abre muchas perspectivas de profundización para los especialistas y las personas interesadas en la experiencia espiritual cristiana. Sus nombres son Perpetua (s. II-III), Pelagia, la actriz (s. IV), Brigit of Ireland (453-518), Balthild, reina de Neustria (+680), Dhuoda de Septimania (s. IX), Hildegarda de Bingen (1098-1179), Héloïse (1098-1164), Mechthild de Magdeburg (1207-1297), Gertrude, la Grande (1256-1302), Hadewijch (s. XIII), Juliana de Norwich (1342-1420), Catalina de Siena (1347-1380), Margery Kempe (1373-1440), Teresa de Ávila (1515-1582), Jane Frances de Chantal (1572-1641), Sojourner Truth (1797-1883), Maria W. Stewart (s. XIX), Gabrielle Bossis (1874-1950), Dorothy Day (1897-1980), Caryl Houselander (1901-1949), Pauli Murria (1910-1985), Laura López y Silvia Maribel Arriola (s. XX), Madre Teresa (1910-1997), Cho Wa Soon (n. 1934), Mercy Amba Oduyoye (n. 1934), Edwina Gateley (n. 1943). Cada una de estas figuras es introducida en su contexto histórico antes de presentarse sus textos y la selección de los

mismos se acompaña con una breve bibliografía de referencia (en inglés).

Las opciones de la compilación no brindan la posibilidad de un acceso exhaustivo a las figuras que se introducen, sino que abren a un panorama para una iniciación en el conocimiento de ellas. Por tratarse, en muchos casos, de biografías poco conocidas, el aporte fundamental es ayudar a descubrir la riqueza de una sabiduría escondida que puede resultar muy edificante para la creciente búsqueda de Dios propia de nuestro tiempo. El contacto directo con los textos es muy destacable en este inmenso trabajo de recuperación, traducción y presentación de fuentes.

1.2 Algunas místicas de ayer y hoy, visionarias y profetas

Junto a las publicaciones de panorama general, se encuentran los estudios monográficos dedicados a figuras espirituales particulares. La lista sería interminable. En este estudio, sólo se hace mención a dos obras representativas, con ocasión de celebraciones aniversarias recientes. En la obra de Ortrud Reber sobre Elisabeth de Thüringen, se ve sobre todo el aporte de la historia, al cumplirse los 800 años de su nacimiento.¹ La compilación de los escritos de Chiara Lubich, realizada por Michel Vanderleene unos años antes de su muerte el 14 de marzo de 2008, ofrece la mirada del carisma de la unidad a través de una antología de textos y la contribución de la teología a través de las introducciones de Piero Coda y Jesús Castellano.

La celebración de los 800 años del nacimiento de Elisabeth de Thüringen (1207-1231), más conocida como Isabel de Hungría, ha dado lugar a su memoria, tanto en Alemania como en distintos contextos cristianos. Con frecuencia se la caracteriza "como la santa del amor al prójimo, hija de rey húngaro, princesa de Turingia, enfermera en su hospital fundado en Marburg" (Reber, 2006: 7). Representa la encarnación popular de la caridad medieval y se destaca como una de las santas preferidas del culto cristiano, tanto católico como protestante, como lo atestigua la presencia de una diversidad de iglesias, sociedades y patronazgos en nuestro tiempo. Esta biografía no se apoya en leyendas, sino que ofrece un cuadro de su vida a partir de las fuentes históricas, teniendo en cuenta las corrientes políticas y socio-religiosas de su época. Su figura es expresión de una amorosa

esponsalidad y de una maternidad singular que alcanza desde los hijos propios hasta los pobres y enfermos de su ambiente. Con todo, Ortrud Reber plantea interrogantes decisivos que la rodean: "¿Cuál fue la raíz de su obrar, el núcleo de su espiritualidad? Mucho permanece necesitado de aclaración: ¿por qué este ayuno incomprensible en la mesa de una rica princesa, por qué esta obediencia frente a su severo director espiritual Konrad de Marburg, por qué esta extraña entrega de sus propios hijos?" (Reber, 2006: 7).

Para la historiadora, se trata de un itinerario que no se puede explicar de manera lineal y que requiere una clara contextualización histórica y religiosa de los comienzos del siglo XIII.² Al dedicarse a las fuentes (I), Reber intenta ilustrar la historia de su origen, sus puntos de vista y sus metas, ligadas ciertamente a un testimonio de santidad enmarcado epocalmente. En cuanto a las fuentes isabelinas, distingue: las *Obras sobre la vida*, sobre todo los testimonios, pero también los documentos, cartas, libros, sellos, monedas y trozos de ropa que fueron recibidos durante los procesos; los *Escritos del proceso de canonización*, que constituyen las fuentes más importantes de su vida y no ofrecen un itinerario vital, sino un retrato de su religiosidad y sus virtudes; los *Escritos en el contexto de la canonización y en el traslado de sus restos*, entre los que se cuenta una carta del Papa Gregorio IX y las cinco fuentes que documentan el traslado en 1236, entre ellas la carta de Federico II a Elías de Cortona; las *Noticias sobre Isabel posteriores a la canonización*, que reúne tradiciones de Turingia y Hungría, junto a otros textos.

En la parte referida a la familia y los lugares históricos (II), Reber describe aspectos de Hungría, los padres y la genealogía materna y paterna. La reconstrucción biográfica se desarrolla en la tercera parte (III) y se organiza así: la infancia, el tiempo del matrimonio, los acontecimientos que siguen a la muerte de Ludwig, la nueva vida en el hospital de Marburg y su muerte. La última parte (IV) está concentrada en las resonancias de su vida: la canonización y el traslado de sus restos, el destino del hospital, el destino de sus hijos, sus patronazgos.

La presentación concluye con una breve conclusión que podría entenderse como una germinal biografía teológica de la santa, por cuanto en ella la historiadora enuncia lo que considera el núcleo de la santidad isabelina: "la armonía entre el amor a Dios y el amor al

prójimo" (Reber, 2006: 183), desde el amor vivido en matrimonio y orientado hacia Dios, hasta una compasión con los sufrientes alimentada de horas de adoración. Al final, Reber se pregunta *qué permanece significativo de su vida para nuestro tiempo* y responde destacando cómo, a través de las distintas fases de su vida, la santa llega a una práctica de compromiso de caridad con dimensión social, manifestada especialmente hacia los pobres y enfermos. Isabel de Turingia pertenece al movimiento religioso de las mujeres del siglo XIII que buscaron de manera creciente su autonomía: de alguna manera, esta audacia y este anhelo de afrontar decididamente las responsabilidades históricas siguen siendo una exigencia para todos los fieles cristianos, en especial para las mujeres.

A comienzos de 2008, luego de tres años de sufrimientos, muere la fundadora de la Obra de María o Movimiento de Focolares: Chiara Lubich. En la compilación, realizada por Michel Vanderleene, se intenta ofrecer un panorama general de sus escritos. La introducción del teólogo italiano Piero Coda, quien ya ha publicado sobre la riqueza cristológica y trinitaria del carisma de la unidad, sitúa el aporte de esta elegida en el horizonte de la comunicación del Espíritu de Dios en la perspectiva de DV 8. Coda presenta el carisma de la mano de diversos pasajes bíblicos y voces teológicas de nuestro tiempo, entre ellas: Balthasar, Pablo VI, Rahner y otros. Su correspondencia con el Vaticano II es sorprendente: "la doctrina espiritual de Chiara Lubich parece hecha a propósito para dar empuje y consistencia a ese *aggiornamento* de la vida de la Iglesia" (Lubich, 2005: 15). Se destaca el cambio de paradigma que transita la historia de la espiritualidad cristiana: del primado del individuo al equilibrio entre persona y comunión; pero también se introduce lo novedoso del carisma focolar, que reside en un nuevo estilo cultural que se verifica en distintos ámbitos del saber y del obrar humano. Jesús Castellano comenta sobre *una espiritualidad que une el vértice de lo divino y lo humano*. En el centro del carisma se encuentra Jesús, Hijo de Dios y Hermano nuestro, desde la perspectiva de la unidad y del Jesús Abandonado. Castellano realiza una afirmación central que comparto, al decir que la doctrina espiritual de Chiara Lubich es "una de las cumbres originales y una de las síntesis de la espiritualidad cristiana de todos los tiempos" (Lubich, 2005: 20).

La compilación de los textos se organiza en tres partes. La primera, "Una mística para el tercer milenio", ilustra el carisma en sus rasgos más específicos: la unidad, el Jesús Abandonado, la vida comunitaria, la presencia de María y la nueva forma de donación suscitada en la Iglesia que se denomina "cuarto camino" o "focolar". El compilador explica este llamado a una nueva vocación que "armonizaría en una original síntesis la belleza de los tres caminos tradicionalmente conocidos, es decir, la vida de familia, de la virginidad en medio del mundo y del reunirse por Dios en comunidad" (Lubich, 2005: 81). La segunda parte, "Nuevas perspectivas sobre la fe", propone una relectura de las realidades fundamentales de la revelación y de la vida cristiana a la luz de la espiritualidad de la unidad; se destacan la voluntad de Dios, el amor recíproco, el Jesús Crucificado, la presencia de Jesús en medio de los suyos, la Palabra de Vida, la Eucaristía, María y el Espíritu Santo vistos desde el carisma focolar. En la tercera parte, "Reflejos de luz en el mundo", se intenta mostrar la originalidad del carisma a través de las diversas concreciones disciplinares y culturales surgidas. Entre ellas, se mencionan la familia, los jóvenes, la teología, la filosofía, la pedagogía, la política, la economía, el arte, el ecumenismo y otras.

No es fácil comunicar la gracia de un carisma nuevo en la Iglesia, por eso son importantes obras como ésta para entrar en contacto directamente con la propuesta que el Espíritu nos hace. El carisma de la unidad representa un don de Dios para el presente y el futuro, cuya densidad teológica, laical y cultural recién comienza a desplegarse. Que su portadora sea una mujer no deja de ser una buena noticia.

1.3 El camino hacia una espiritualidad de las mujeres

Una obra que marca un hito inicial, aunque insuficiente, es la editada por Joann Wolski-Conn que lleva por título *Women's Spirituality: Resources for Christian Development* (New York/Mahwah 1986). Como comenta Marcela Mazzini, se trata de una compilación de estudios de diversa cualidad y perspectiva disciplinar -algunos ya publicados antes-, reunidos por el valor pedagógico que les reconoce la editora. No se habla de "espiritualidad femenina", porque ese nombre haría referencia a cualidades abstractas que podrían ser interpretadas como inmutables y universales, proyectadas

por los varones sobre las mujeres y a menudo adjudicadas sólo a ellas y no a ellos; en cambio, se propone un libro escrito por mujeres, para mujeres, históricas, concretas y diferentes. *Women's Spirituality* no se presenta como "espiritualidad feminista", ya que para muchas personas el concepto resulta con frecuencia contraproducente -al menos en la fecha de edición de la obra-: "desafortunadamente, ellas [las personas] lo asocian con la exclusión de los varones o con hacerles a ellos lo que ellos nos hicieron a nosotras" (Wolski-Conn, 1986: 2).

Mientras Conn da una definición genérica sobre feminismo como *movimiento inclusivo de varones y mujeres* en la introducción de la obra, Anne Carr se extiende más sobre el concepto en su artículo "On Feminist Spirituality" (Carr, 1986: 49-58). En él, propone una espiritualidad feminista a partir de la cual, varones y mujeres tomen conciencia e intenten superar, de manera inclusiva, los condicionamientos de una cultura androcéntrica que resulta negativa para todos. Según Carr, "una espiritualidad feminista podría ser distinguida de cualquier otra, como una orientación espiritual que ha integrado en sí misma, los elementos centrales de la conciencia feminista" (Carr, 1986: 53). Entre ellos, la autora destaca la relación entre una nueva espiritualidad y una nueva conciencia relacionada con la comprensión de Dios y las luchas de las mujeres en la sociedad contemporánea.

El estudio que actúa de eje en la publicación se titula "Women's Spirituality: Restriction and Reconstruction" y está escrito por la editora (Wolski-Conn, 1986: 9-30). Explica Mazzini que, con el concepto *restricción* aplicado a la espiritualidad de las mujeres, Conn quiere señalar una vivencia no-plena o recortada: esta restricción, según Wolski-Conn, las afecta especialmente en su autoestima y en su capacidad de autodeterminación. (Mazzini, 2001: 202ss.) El objetivo de la autora es mostrarnos las raíces androcéntricas de la espiritualidad de las mujeres, que las conducen a una "minoría de edad" por construirse sobre virtudes como la docilidad, la obediencia y el vivir-para-otros. El momento de la *reconstrucción* ofrece una respuesta a los límites de una espiritualidad de sesgo masculino, pensada y escrita por varones para mujeres: se busca una recuperación de lo mejor de la espiritualidad cristiana, por medio de un trabajo de integración entre varones y mujeres. (Mazzini, 2001: 205ss.)

En este sentido, se deben mencionar algunas obras entre las que han iniciado una explicitación de la dirección espiritual desde el punto de vista de las mujeres: Sue Monk Kidd, *When the Heart Waits. Spiritual Direction for Life's Sacred Questions* (New York 1990); Margaret Guenther, *Holy Listening. The Art of Spiritual Direction* (Massachussets 1992); *Toward Holy Ground. Spiritual Directions for the Second Half of Life* (Cambridge-Boston-Massachussets, 1995).

1.4 La espiritualidad feminista como alternativa para el cristianismo

Una de las teólogas católicas que se destaca en la propuesta de una espiritualidad feminista es la norteamericana Sandra Schneiders.³ Entre sus obras principales, se encuentran: *Women and the Word. The Gender of God in the New Testament and the Spirituality of Women* (New York/Mahwah 1986); *Beyond patching. Faith and Feminism in the Catholic Church* (New York/Mahwah 1991) y *With Oil in their Lamps. Faith, Feminism and the Future* (New York/Mahwah 2000). En ellas, Schneiders desarrolla la problemática del "género" de Dios y su relación con la espiritualidad de las mujeres, explicita el sentido del feminismo para el futuro de la humanidad examinando su influencia tanto en la Iglesia como en la sociedad. (Azcuy; Di Renzo; Lértora: 2007: 237-240, 502-504)

En *Beyond patching*, Schneiders ofrece un planteo muy sugerente: *espiritualidad feminista: ¿alternativa cristiana o alternativa para el cristianismo?* Su interrogante quiere responder a la posibilidad y necesidad de una espiritualidad que, aunque pueda volverse problemática para una mujer cristiana a causa de su orientación feminista, puede mostrar nuevos caminos de transformación para la humanidad. En un estudio posterior, profundiza sobre esta *espiritualidad feminista* y la describe así: enraizada en las experiencias de las mujeres, atenta a la corporalidad, despierta ante lo no-humano (dominación, violencia, etcétera), con acento en lo ritual, emocional y estético, subraya la relación entre crecimiento espiritual humano y transformación político-social. (Schneiders, 1993: 397ss.)

En un estilo menos científico, pero no de menor relevancia, la religiosa benedictina Joan D. Chittister explica más detenidamente el significado de la espiritualidad feminista para varones y mujeres. Uno de sus argumentos, como crítica a la visión patriarcal, es que una

espiritualidad que no libera lo femenino en varones y mujeres los deja a ambos empobrecidos; la espiritualidad sin feminismo puede funcionar como un vehículo del patriarcado. (Chittister, 1998b) Otra proposición provocadora de la autora postula el feminismo como “reto espiritual”; en su obra *El fuego en estas cenizas. Espiritualidad de la vida religiosa hoy*, propone su desafío al cuestionar los roles asignados a varones y mujeres, señalando críticamente el sesgo androcéntrico de las relaciones humanas. (Chittister, 1998a)

Un capítulo distintivo de su pensamiento se refiere a la relación entre *espiritualidad y empoderamiento*, una de las claves del movimiento teórico y práctico del feminismo. En su *Antología de una visión espiritual*, Chittister presenta una espiritualidad para la vida actual, atenta a los signos de los tiempos, por el camino de la fe y la profecía. Siguiendo las huellas del Vaticano II, quiere dar respuesta a la cuestión del poder en un sentido evangélico: “para ser auténtica, la espiritualidad debe empoderar, y el poder, para ser santo, debe fundamentarse en la espiritualidad” (Chittister, 2003: 140). Una espiritualidad que empodera, afirma, promueve un tipo de poder que defiende, ennoblece, transforma y se ocupa de las personas.

En el contexto latinoamericano, distintas autoras pioneras han introducido la temática de la espiritualidad de las mujeres, feminista y ecofeminista. Algunas más destacadas son: María Teresa Porcile, *Con ojos de mujer. Lo femenino en la teología y en la espiritualidad contemporánea* (Buenos Aires, 2000); Ivone Gebara, *El rostro oculto del mal* (Madrid, 2002); María Clara Bingemer, *A Argila E O Espiritu* (Rio de Janeiro, 2004). También se han publicado numerosos artículos sobre la temática. (Azcuy; Di Renzo; Lértora, 2007: 323, 386, 415, etcétera) De la generación emergente, menciono un ensayo de la argentina Nancy E. Bedford que sitúa el instrumental de género en el marco del feminismo y lo relaciona con la espiritualidad cristiana: “El feminismo no es un movimiento monolítico: es, más bien, un caleidoscopio de puntos de vista y de perspectivas acerca de cómo lograr el desarrollo de esa plena humanidad tan deseada. Dicho esto, no es exagerado afirmar que todos los feminismos hacen uso del instrumental de la teoría de género, precisamente porque la perspectiva de género tiene como uno de sus fines contribuir a la construcción subjetiva y social de nuevas configuraciones de vida” (Bedford, 2000: 109).

La autora señala que hablar de la *espiritualidad desde la perspectiva de género* significa hablar de la materialidad de la espiritualidad, verla situada y encarnada. La perspectiva de género, en tanto instrumental de análisis, nos permite abrir los ojos ante la realidad y nos muestra el camino de la conversión; el discernimiento que se abre afecta no sólo a las personas y comunidades, sino también a las instituciones religiosas y sociales. Así, “la espiritualidad cristiana, en sus dimensiones personales e institucionales, no puede darse el lujo de descartar el discernimiento nacido de la perspectiva de género ni la *metanoia* que ésta requiere” (Bedford, 2000: 125).

2. Reflexiones programáticas en el cruce de espiritualidad y género

2.1 Hacia una espiritualidad cristiana más integral e inclusiva

La perspectiva de género desarrollada en el marco de la teoría feminista ofrece, a la teología en general y a la espiritualidad en particular, una clave hermenéutica para superar el androcentrismo y las relaciones de subordinación sufridas por muchas mujeres. La inequidad de género como iniquidad, referida primariamente a las relaciones entre varones y mujeres, muestra la necesidad de asumir una perspectiva de análisis que permita desocultar las desigualdades y transformarlas en relaciones de reciprocidad desde la óptica del Evangelio. (Azcuy, 2004: 22) Una espiritualidad en perspectiva de género requiere un ejercicio de discernimiento acerca de la propia identidad y de las relaciones interpersonales y sociales, de manera tal que nuestra vida y la de los demás se haga más plena. Recuperando una clásica expresión de la tradición, *la gloria de Dios es que el ser humano viva*; la explicitación varón-mujer es lo que da a la afirmación su sentido integral e inclusivo, aún cuando urge subrayar la parte correspondiente a la promoción de las mujeres: “Ciertamente, la gloria de Dios es que vivan los *varones* en toda su particularidad y especificidad, pero no de manera tal que supriman las contribuciones o el potencial de mujeres o que las mujeres sean coartadas en su florecimiento como seres específicos y particulares. (...) Para que la teología pueda sobreponerse a su sexismo es necesario que se aboque específicamente a promover de nuevas maneras la plena humanidad y

la vida abundante de las mujeres: *Gloria Dei. vivens mulier*" (Bedford, 2004: 208).

Por otra parte, la dimensión inclusiva propia de los estudios de género ha impulsado la investigación sobre la masculinidad, más precisamente las *nuevas masculinidades*, que surgen de la crítica al sesgo androcéntrico de la cultura y de la reconstrucción que se efectúa en la identidad de los varones. En este sentido, vale la pena nombrar a un autor que ya es un clásico en el ámbito teológico; se trata de James B. Nelson,⁴ quien ha escrito varias obras relacionadas con la temática: *Embodiment: an approach to sexuality and christian theology* (Pilgrim Press, 1978); *Between two gardens: reflections on sexuality and religious experience*, Pilgrim, 1983); *The intimate Connection. Male sexuality, masculine spirituality* (Pennsylvania, 1988); *Sexuality and the Sacred: sources for theological reflection* (Westminster/ John Knox, 1994), editado con Sandra P. Fellow, entre otras. La obra principal de Nelson sobre el tema de la masculinidad es, sin duda, *La conexión íntima. Sexualidad del varón, espiritualidad masculina* (Bilbao, 2001) En ella afirma: "la íntima conexión entre sexualidad y espiritualidad constituye, pues, nuestro anhelo y marca nuestra investigación" (Nelson, 2001: 38). Y agrega: "Este libro es una expedición masculina hacia una espiritualidad así. Intenta comprender y asumir nuestras historias sexuales masculinas en sus gozos y penas, en su creatividad y en su destructividad. Es un intento de ser honestos con nuestras ambigüedades en cuanto varones, de celebrar aquellos aspectos en los que hemos sido dadores de vida y de abrimos a las energías gratuitas de curación cuando hemos sido destructores de vida" (Nelson, 2001: 36).

La propuesta de Nelson se orienta hacia la formulación de espiritualidades de lo carnal y lo erótico, la gracia y la resurrección. Espiritualidades que se reconecten con los sentimientos corporales, los anhelos de dependencia e interdependencia. Espiritualidades superadoras de la necesidad de probar el propio valor y de la propia masculinidad, del miedo a la sexualidad y al placer, y del miedo a la muerte que lleva a asegurarse el propio futuro a través del control sobre los otros. En síntesis, quiere plantear bases corporales para *espiritualidades masculinas* capaces de recuperar el sentido de lo cíclico, aceptando que la experiencia masculina no es la única. (Nelson, 2001: 134-136)

La espiritualidad feminista y desde la perspectiva de género no se agota en caminos espirituales para las mujeres, ni se identifica con una espiritualidad exclusiva para ellas. La obra de James Nelson, entre otras,⁵ muestra un nuevo campo de exploración que se está haciendo cada vez más notable y fecundo. (Gamba, 2007: 203-205)

2.2 Los estudios de género y la teología espiritual

Como ya se encuentra suficientemente documentado, los estudios de género son un campo epistemológico interdisciplinario en construcción. (Gamba, 2007: 119-124) Asimismo, la teología espiritual es una disciplina relativamente nueva, cuyo "afinamiento epistemológico" recién se va haciendo más claro en los últimos años. (Azcuy: 2005) La tendencia es entender la espiritualidad como una disciplina en el campo amplio e inclusivo de la teología (Schneiders, 2006: 198) en este sentido, prefiero la denominación de *teología espiritual* como los autores de lengua hispana. El cruce de género en la teología espiritual es, también, por lo dicho antes, un espacio de reflexión recientemente inaugurado. En nuestro ámbito todavía encuentra un escaso registro en los manuales de la disciplina, aunque sí en una amplia serie de publicaciones, sobre todo del área del feminismo.

La reciente obra *Exploring Christian Spirituality*, dedicada en Homenaje a Sandra Schneiders, explora, junto a otros temas, el relativo a espiritualidad y género; lo hace por medio de un artículo de Lisa E. Dahill: "The Genre of Gender: Gender and the Academic Study of Christian Spirituality" (Lescher; Liebert, 2006: 98-118). Dahill señala que existe una producción académica creciente sobre el cruce de espiritualidad y género, pero no así a nivel metodológico y éste intenta ser precisamente su aporte. La autora aclara que sigue a Schneiders en su comprensión hermenéutica del estudio de la espiritualidad, explicita siete niveles en relación con los cuales se puede aplicar la categoría de género a una persona o comunidad particular, reflexiona sobre el significado de la conexión entre ellos y plantea las relaciones entre los tres actores principales de la investigación sobre género y espiritualidad: quien estudia, la persona estudiada y la percepción de Dios manifiesta en ella. Con respecto a los *siete niveles del género*, Dahill menciona el cromosómico, el

médico-biológico, el socio-cultural-político, el eclesial, el de la percepción de los otros, el de la autopercepción, el de la percepción de Dios -cómo la persona siente que Dios la considera-. Lo distintivo, señala la autora, en el estudio de la espiritualidad está dado por esta última dimensión, que en este caso se articula con la mirada de género. En efecto, agrega, "los textos de la mística cristiana a través de los siglos están repletos con imágenes ampliadoras o subversivas del género y la complejidad es difícilmente menor en el estudio de figuras contemporáneas" (Dahill, 2006: 106). La práctica hermenéutica que se exige para entender la experiencia espiritual actual de una persona en su plenitud, incluyendo la dimensión de género, debe investigar cómo se percibe la persona a sí misma en los niveles mencionados, cómo unos niveles contradicen o iluminan a otros y cómo cada uno puede contribuir a una apreciación más plena de la espiritualidad de la persona en su complejidad y particularidad. Como síntesis, la autora destaca una vez más la función hermenéutica y no clasificatoria del género en la tarea académica. Sobre las relaciones entre los actores que intervienen, Dahill retoma el aspecto de la auto-implicación propia del estudio de la espiritualidad y el aspecto relacional de la experiencia de Dios, para señalar dos dimensiones de género más: la óptica de género del investigador/a -que puede hacerlo/a cercano/a o extraño/a a la persona estudiada- y las imágenes y concepciones de Dios, sobre las cuales la historia del cristianismo tanto ha abundado -quién es este Dios percibido por el sujeto, cómo se comprende en términos de género-.⁶ Según la autora "los proyectos que investigan la relación entre espiritualidad y género prestan atención a preguntas como, quién es Dios para la/s persona/s estudiada/s y cómo, si es el caso, esta experiencia de Dios sostiene, reformula o transforma su comprensión acerca de su humanidad o la humanidad de otros *como generizada*" (Dahill, 2006: 109).

Porque, finalmente, Dios es *el* Hermeneuta, quien puede abrir las percepciones humanas de género más allá de lo auto-impuesto o impuesto por otros. Se trata de un nivel de la percepción del género, el séptimo según Dahill, que hace a lo específico del estudio de la espiritualidad cristiana. Concluyendo su desafiante contribución, la autora señala algunas constelaciones de problemas que hoy urge abordar en el estudio de la espiritualidad: (1) género, corporalidad, sexualidad e intimidad; (2) género, anger, sexismo y homofobia en la

Iglesia y la sociedad; (3) género y violencia; (4) género, identidad, autoestima y autotrascendencia. (Dahill, 2006: 111)

Se trata de un programa amplio y apremiante a la vez que incluye dimensiones relacionadas con la justicia y el reconocimiento, por un lado, y con los traumas sexuales que devienen con frecuencia de las experiencias de la propia historia de vida, por otro. El aporte de Lisa Dahill, aunque breve, tiene el mérito de mostrar con claridad la complejidad y necesidad de un abordaje espiritual que pueda iluminar a la persona o a la comunidad cristiana en su singularidad e integralidad. El instrumental de género, con su particular potencial hermenéutico, ofrece nuevos ángulos de percepción y búsqueda que pueden ayudar a descubrir los caminos de Dios para una vida en plenitud. La experiencia espiritual deja de ser, así, un camino abstracto y universal para comenzar a ser un proceso de profundización en la propia identidad personal y común.

2.3 Algunas líneas de investigación imprescindibles

El panorama general abierto en este estudio confirma la necesidad de dar continuidad en la investigación académica a algunas de las tareas prioritarias desde la perspectiva de género. Conforme al desarrollo de las últimas décadas, se deben proseguir los caminos de la recuperación histórica, la relectura de las fuentes, el estudio en profundidad de las experiencias de mujeres y varones místicas / os, las propuestas para una espiritualidad de las mujeres, el desafío espiritual del feminismo, las búsquedas espirituales para los varones y el discernimiento de las relaciones de género.

Para que el avance de la investigación logre sentar bases sólidas y duraderas, me parece oportuno destacar la exigencia de ahondar en la perspectiva histórica. En efecto, la tarea de *recuperación y relectura hermenéutica* acerca de las mujeres en la historia del cristianismo sigue siendo un ámbito de estudio ineludible, como lo muestra la reciente traducción de la obra de Carolyn Osiek, Margaret Y. Mac Donald y Janet H. Tullock, *El lugar de la mujer en la Iglesia Primitiva* (Salamanca, 2007). No es que todavía no se haya escrito al respecto: la obra citada reúne doce páginas de bibliografía específica de las últimas décadas (en inglés, con alguna excepción) y, al mismo tiempo, señalan las autoras, "la bibliografía sobre las mujeres dentro

de la iglesia primitiva sigue creciendo a un ritmo exponencial" (Osiek; Mac Donald; Tullock, 2007: 15). Lo que ocurre es que las perspectivas abiertas por el feminismo y los estudios de género no pueden ser agotadas en pocas décadas, dado que deben atravesar y re-interpretar siglos de tradición, en múltiples dimensiones. En esta obra, que sirve como ejemplo, las autoras eligen tres polaridades para un estudio iniciado en 2001: patriarcado y discipulado de iguales, público y privado, y estilo de vida ascético y doméstico; tales ejes son abordados desde tres supuestos relativos al lenguaje masculino, el sistema de honor / vergüenza y el modo en que funcionaban las iglesias domésticas. En el índice de autores modernos, no se registran prácticamente nombres de latinoamericanos/as, a excepción de Ivoni Richter Reimer cuyo estudio dirigido por la exegeta alemana Louise Schottroff se editó en alemán y luego se tradujo al inglés. (Azcuy; Di Renzo; Lértora, 2007: 208-209) La investigación del aporte de las mujeres a la mística cristiana, ilustrada en este artículo con la antología de Schawn Madigan, se sitúa en el marco de una recuperación histórico-teológica más amplia. Asimismo, los estudios monográficos dedicados a figuras femeninas particulares son numerosos, pero no siempre alcanzan una aproximación que integre la competencia científica del especialista con la perspectiva de género aplicada con rigor metodológico, como mostraré más abajo.

Por otra parte, tal como lo indica la tendencia actual de la teología espiritual como disciplina, el desarrollo de una *hermenéutica interdisciplinaria* se encuentra entre los logros y las metas irrenunciables del presente y del futuro. (Sheldrake, 2006: 20) Esta tarea, naturalmente emparentada con el cruce de espiritualidad y género, se puede ilustrar en relación con la exploración de las imágenes de Dios y María en la experiencia y los escritos espirituales.

En este sentido, el abordaje teológico-espiritual de las mujeres místicas -también de los varones- requiere especialmente de una mirada interdisciplinaria en la cual se articulen los aportes de la sicología y los estudios de género, entre otros, sin descuidar otras operaciones funcionales propias de la teología.

Quisiera mostrar la importancia de este tipo de enfoque "combinado" en el ámbito de los estudios dedicados a Teresa de Lisieux, por conocerlo más de cerca a partir de mi investigación doctoral. (Cf. Azcuy: 1997) Algunos intérpretes teólogos como H. U.

von Balthasar, indiscutible en su aporte, han perdido de vista aspectos determinantes en la experiencia humana de la santa, como la muerte de su madre, por relativizar en exceso la hermenéutica propia de la sicología. Desde el enfoque de género, la mayoría de los teresianistas reconocidos son varones célibes pertenecientes a familias religiosas, como M. Philipon, C. De Meester, J.-F. Six, F.-M. Léthel; resulta difícil afirmar que ellos no sean especialistas. Por su parte, los escritos de autoras feministas como M. Furlong, M. Dirks o J. Wolki-Conn, son sugerentes, pero no tienen relevancia para los estudios teresianos por faltarles mayor rigor en el conocimiento de las fuentes. (Azcuy, 1999: 73ss.) Este breve panorama alcanza para evidenciar la importancia de la lectura psicológica y la especificidad de la lectura de género en el estudio de las místicas/os, a la vez que su insuficiencia para lograr una visión teológica significativa. Siguiendo la perspectiva de género, he escrito sobre la santa como *genio de mujer y mujer con genio*, ampliando el estereotipo con el que se suele encasillar el modelo de santidad femenina. (Azcuy, 1999: 71-109) Reclamando una aproximación más integral, además de criticar a Balthasar por su atención unilateral a la teología, he mostrado cómo las feministas, aún recuperando aspectos de interés como la autonomía personal o el deseo de ser sacerdote, no han llegado al núcleo de la experiencia religiosa de la santa, cuya clave es tan típicamente maternal que llega a configurar de forma notable sus imágenes de Dios, Jesús y María. (Azcuy, 2009)

En el caso de esta mística, se comprueba lo dicho por Dahill acerca de la percepción de género que tienen los cristianos/as de Dios: la experiencia del Espíritu siempre trasciende las representaciones e imágenes, inclusive las referidas a Dios; al mismo tiempo se pone de manifiesto la centralidad del modelo mariano, por ser femenino. No es posible, en el marco de este artículo, plantear el tema del lenguaje femenino sobre Dios, aunque sea central para una espiritualidad de género; baste la referencia a una de las teólogas que mejor lo ha expuesto: E. A. Johnson, *She who is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York, 1999). (Azcuy; Di Renzo; Lértora, 2007: 135-136; Azcuy; Mazzini; Raimondo, 2008: 286-288).

Otra de las tareas de explicitación e indagación que debe continuar la teología espiritual es la que se refiere a la *especificación del sujeto de experiencia espiritual en todas sus formas de relación*. La

disciplina ha ido ampliando la consideración del sujeto de experiencia, planteando su búsqueda más allá de las experiencias cualificadas de los grandes místicos/as. Personalmente, junto a ellos, suelo hablar de los cristianos/as “medios/as” o “medianos/as” siguiendo a Javier Garrido, aunque también se puede hacer referencia a la espiritualidad en la vida cotidiana. (Sheldrake, 2006: 22) No obstante, no basta una consideración del sujeto individual. La renovación del Concilio Vaticano II ha impulsado una tendencia comunitaria insoslayable, que ha ido emergiendo con más claridad en algunos contextos por la vitalidad espiritual de nuevos carismas, como el de los Focolares legado por Chiara Lubich. Por este motivo, considero que la investigación de la espiritualidad debe tomar muy en serio al sujeto familiar, eclesial, cultural y social, sobre todo en su dimensión comunitaria y relacional. Es en este ámbito, nuevamente, que se puede observar la urgencia de una mirada de género, porque la relación varón-mujer está en la base de todas las relaciones humanas y se trata, como ha señalado el sociólogo Pierre Bourdieu, de la asimetría social fundamental. *Generizar* la espiritualidad, desentrañarla y transformarla en sus tramas de género, constituye uno de los principales desafíos de una vida evangélica. Una prueba de lo fundamental de esta dimensión se puede ver en el Documento de la V Conferencia de Aparecida, que sin mencionarla de forma expresa, la ha tratado. Una mirada a las enseñanzas que presenta esta V Conferencia del CELAM sobre la dignidad y participación de las mujeres, junto a la responsabilidad del varón y padre de familia (Cf. DA 451ss., 459ss.), permite visualizar que el documento ha seguido una perspectiva de género *implícita*.⁷ A través de la misma, ha delineado un programa de vida cristiana, que exige una conversión y maduración espiritual. (DA 451, 453-454, 457, 459, etcétera)

Los temas y textos arriba referidos son suficientes para indicar la relevancia de una espiritualidad integral e inclusiva que sirva de orientación para las relaciones entre varones y mujeres. Sin duda, deberá ser a la vez una espiritualidad de la reciprocidad y el compañerismo o mutua cooperación, para emplear las claves profundizadas por Letty M. Russell y Elizabeth A. Johnson, entre otras. (Azcuy, 2004: 29ss.)

2.4 El talante transformativo de la espiritualidad y el futuro de la teología

Para finalizar este artículo, quisiera referirme a lo que Philip Sheldrake⁸ llama la *dimensión transformativa* de la espiritualidad, en el contexto metodológico de la disciplina de la teología espiritual. Esta aclaración puede ayudar a valorar mejor el espacio propicio que se ofrece en el cruce de espiritualidad y género. En su artículo titulado “Spirituality and Its Critical Methodology”, el autor afirma: “Cuando nos aproximamos a nuestras fuentes, claramente buscamos *información*: datos históricos, un análisis detallado de los textos, una comprensión de los marcos teológicos y una identificación de la calidad de la sabiduría espiritual presentada. Sin embargo, más allá de la información subyace una pregunta por la sabiduría encarnada en las tradiciones, los textos o prácticas, y por cómo lograr acceder a ella. Esto nos confronta con interrogantes tales como: ¿qué hace a esta diferencia? O ¿cuál podría o debería ser nuestra respuesta? Ésta es la *dimensión transformativa* del método e incluye *juicio* (esto es importante) y *apropiación* (buscamos hacer propia la sabiduría) (...) En otras palabras, el estudio favorece la *aplicación* y el propósito de la aplicación es la *apropiación*” (Sheldrake, 2006: 23).

Con esta distinción entre información y apropiación, Sheldrake muestra lo peculiar de esta teología: reconoce la dimensión espiritual de todas las disciplinas y otorga a la disciplina específica la función de corazón holístico de la teología (*The holistic heart of the broad field of theology*) cuya función es darle su significado. (Sheldrake, 2006: 25) Su aporte sintético está dado por la intertextualidad y la interdisciplinariedad propias de su método; su talante práctico (*applied*) libera a la teología del peligro del aislamiento y la abstracción ofreciéndole una clave fundamental para su futuro y su reforma, al menos en el ámbito británico: “La «vocación» de la espiritualidad es recordar a la teología de no separarse de la sabiduría encontrada en la experiencia y la práctica vivida, aun cuando la teología académica puede proceder en una forma crítica adecuada, interpretando y evaluando las tradiciones vivas usando una amplia gama de métodos técnicos” (Sheldrake, 2006: 30).

La evolución religiosa de las últimas décadas hace pensar que el desinterés por la teología en el contexto europeo tiene ya su correlato

en nuestro ámbito: seguramente las manifestaciones de esta realidad son diferentes, pero el decrecimiento de creyentes pertenecientes a las iglesias cristianas -no de buscadores de espiritualidad- constituye una señal inequívoca de los cambios a los que asistimos. En el marco de la V Conferencia de Aparecida se han alzado algunas voces críticas señalando la necesidad de una *renovación teológica*, más bíblica y más espiritual. En este sentido, es posible aceptar la visión de Sheldrake para un discernimiento actual.

En el cruce de espiritualidad y género, la perspectiva transformativa y sapiencial resulta decisiva puesto que no se trata de saberes "informativos" meramente, sino prácticos o "aplicados". Apropiarse del instrumental de género para especificar y particularizar la espiritualidad de las personas, las comunidades y las instituciones, resulta una herramienta indispensable para la conversión y el seguimiento cristianos.

Bibliografía

- Azcuy, V. R. (1997), *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología histórica según Hans Urs von Balthasar*, Buenos Aires, Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 2Ts.
- Azcuy, V. R. (1999), "Teresa de Lisieux: un 'genio de mujer'. O la fascinación de una «mujer con genio», en: Avenatti, C. et al., *Rostró y Canto. Teresa de Lisieux como teología*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 71-109
- Azcuy, V. R. (2004), "Teología ante el reto del género. La cuestión y el debate antropológico", *Proyecto 45*, 9-37
- Azcuy, V. R. (2005), "La teología espiritual. Intento de afinamiento epistemológico y senderos actuales", en: Galli, C. M.; Fernández, V. M. (dir.), *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, Buenos Aires, San Pablo, 19-43
- Azcuy, V. R. (2009), "Teresa de Lisieux, una biografía mariana", *Eph Mar LIX*, en prensa
- Azcuy, V. R.; Di Renzo, G.; Lértora Mendoza, C. (coord.) (2007), *Diccionario de Obras de Autoras. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Buenos Aires, San Pablo
- Azcuy, V. R.; Mazzini, M. M.; Raimondo, N. V. (coord.) (2008), *Antología de Textos de Autoras. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Buenos Aires, San Pablo
- Bedford, N. E. (2000), "Género y espiritualidad", *Cuadernos de Teología* 19, 105-125
- Bedford, N. E. (2004), "Mirar más allá de Babilonia: La teología como teoría crítica para la gloria de Dios", *Cuadernos de Teología* 23, 203-219.
- Carr, A. (1986), "On Feminist Spirituality", en: Wolski-Conn, J., *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*, New York, 49-58
- Chittister, J. D. (1998a), *El fuego en estas cenizas. Espiritualidad de la vida religiosa hoy*, Santander, Sal Terrae
- Chittister, J. D. (1998b), *Heart of Flesh. A Feminist Spirituality for Women and Men*, Eerdmans/Novalis, Ottawa
- Chittister, J. D. (2003), *Odres Nuevos. Antología de una visión espiritual*, Santander, Sal Terrae
- Dahill, L. E. (2006), "The Genre of Gender. Gender and the Academic Study of Christian Spirituality", en: Lescher; Liebert, *Exploring Christian Spirituality*, 98-118
- Gamba, S. B. (coord.) (2007), *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Buenos Aires, Biblos

- Lerscher, B. H.; Liebert, E. (2006). *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra M. Schneiders*. IHM, New York/Mahwah
- Lubich, Ch. (2005). *La doctrina espiritual*. Preparado por M. Vanderleene, introd. de P. Coda y J. Castellano, Buenos Aires. Ciudad Nueva
- Madigan, S., C.S.J. (ed.) (1998). *Mystics, Visionaries & Prophets. A Historical Anthology of Women's Spiritual Writings*. Prólogo de B. Ward. S.L.G., Minneapolis, Fortress Press
- Mazzini de Wehner, M. M. (2001), "Una espiritualidad restrictiva no conforma a las mujeres". *Proyecto* 39, 187-207
- Nelson, J. B. (2001). *La conexión íntima. Sexualidad del varón, espiritualidad masculina*. Bilbao, Desclée de Brouwer
- Osiek, C.; Mac Donald, M. Y.; Tullock, J. H. (2007). *El lugar de la mujer en la Iglesia Primitiva*. Salamanca, Sígueme
- Reber, O. (2006). *Elisabeth von Thüringen. Landgräfin und Heilige. Eine Biografie*. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet
- Schneiders, S. M. (1993), "Feminist Spirituality". en: Michael Downey (ed.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*. Collegeville/Minnesota, The Liturgical Press. 394-406
- Schneiders, S. M. (2006). "The Discipline of Christian Spirituality and Catholic Theology". en: Lescher, *Exploring Christian Spirituality*. 196-212
- Sheldrake, P. (2006). "Spirituality and Its Critical Methodology". en: Lescher; Liebert, *Exploring Christian Spirituality*. 15-34.
- Wolki-Conn, J. (1986). *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*. New York/Mahwah

Notas

¹ Ortrud Reber posee estudios de germanística, historia y teología católica, además de especializarse en temas de historia de la Iglesia. Su perspectiva hace que su presentación sea de especial interés para los historiadores; al mismo tiempo ofrece traducción de las fuentes en latín para facilitar el acceso a todos los lectores y lectoras interesados.

² La obra se divide en cinco partes que se refieren a las fuentes (I), las familias y los países (II), la vida de Elisabeth (III), las repercusiones a su muerte (IV) y su personalidad (V). Se acompaña de un mapa geográfico de la Turingia del siglo XIII (184-185) y de las notas bibliográficas de los capítulos, cuyas referencias remiten preferentemente a las fuentes históricas, además de un elenco de fuentes y obras secundarias (198-203), más índices de nombres e imágenes.

³ Es una de las figuras más representativas e influyentes en el estudio de la espiritualidad cristiana como disciplina académica que se ocupa de explorar la experiencia religiosa. Entre sus contribuciones, destaca el programa de doctorado en la *Graduate Theological Union*, sus escritos sobre la definición del campo y su compromiso en la *Society for the Study of Christian Spirituality*.

⁴ J. B. Nelson nació en Windom, Minnesota. Fue ordenado clérigo en 1958 en la *United Church of Christ*, y recibió su grado doctoral en 1962 en la Universidad de Yale. Realizó estudios postdoctorales en las Universidades de Oxford y Cambridge. Su esposa, Wilys Claire Coulter, también ha sido ordenada en la misma iglesia, y con ella ha tenido dos hijos. Desde 1963 ha sido profesor de Ética cristiana en el United Theological Seminary de Twin Cities. Ha participado desde 1972 en el Programa de Sexualidad Humana de la Universidad de Minnesota. *Agradecido a Mónica Ukaski por los datos acerca del pensamiento del autor.*

⁵ Una referencia a estos nuevos desarrollos en el ámbito de la espiritualidad se encuentra en la obra editada por Samantha J.E. Riches y Sarah Salih (eds.) (2002), *Gender and Holiness. Men, women and saints in late medieval Europe*, London/New York, Routledge; en la introducción se habla de la forma *generizada* de santidad en los varones y se citan estudios sobre *medieval masculinities* y *multiple masculinities*. (Riches; Salih: 2002: 3.7s.) En el ámbito latinoamericano, se puede mencionar al chileno Diego Irarrázaval (2000), *Renacer masculino -género en la acción teológica-*, Perú, Chuchito, que si bien no apunta directamente a la espiritualidad, ofrece las coordenadas para un camino de cambio de paradigma en la masculinidad.

⁶ Dahill emplea aquí la fórmula "G*d" de Elisabeth Schüssler Fiorenza, para superar la forma androcéntrica de expresar el nombre y la verdad sobre Dios. Al respecto, ver Azcu, Mazzini, Raimondo: 2008: 449-471.

⁷ No entro aquí en detalles sobre el polémico texto del DA 40, añadido en la redacción final del documento. Al respecto, se puede ver O. C. Vélez Caro, "Mujer, discipulado y misión. Una reflexión a propósito de la V Conferencia de Aparecida", *Teología* 2007/3.

⁸ Profesor de Teología Aplicada en el Departamento de Teología y Religión en la Universidad de Durham (Inglaterra). Entre sus obras principales, se pueden citar: *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*, Orbis Books 1998; *Spaces for the Sacred: Place, Memory and Identity*, SCM Press, 2001; *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, Westminster John Knox Press, 2005.

RESUMEN

Los estudios de las mujeres y los estudios de género han alcanzado el ámbito de la teología y la espiritualidad cristianas. Este artículo se propone dar cuenta de un cruce de disciplinas cada vez más frecuente y necesario por su particular talante transformativo. Asimismo, quiere dar a conocer algunos nombres y obras representativas del ámbito académico que ilustran tanto los contenidos como los debates metodológicos propios de la teología espiritual. La recuperación histórica, la relectura de las fuentes, el estudio de experiencias místicas de mujeres y varones, la espiritualidad de las mujeres, la espiritualidad feminista y desde la perspectiva de género, nuevas masculinidades y el discernimiento de las relaciones sociales de género son algunas de las tareas que se abren para la teología práctica.

ZUSAMENFASSUNG

Women's Studies und *Gender Studies* haben schon lange einen wichtigen Einfluss innerhalb des Bereichs der Theologie und der christlichen Spiritualität. Dieser Artikel versucht einen interdisziplinären Raum vorzustellen, der aufgrund seines transformatorischen Charakters immer öfter und notwendiger auftritt. Ziel dieses Aufsatzes ist es auch, Autoren/innen und spezifische Veröffentlichungen bekannt zu machen, die repräsentativ sind für die aktuelle Forschung der spirituellen Theologie, ihrer Themen und methodologischen Diskussionen. Die Geschichte der Spiritualität, feministische Darstellungen von Traditionstexten, die theologische Deutung von mystischen Erfahrungen von Frauen und Männern, Frauenforschung und Spiritualität, Gender in Spiritualität u. a. sind einige der Herausforderungen, denen sich die praktische Theologie heute stellen muss.

ABSTRACT

Women's Studies and *Gender Studies* have reached the Christian theological and spiritual realm. This article intends to present an interdisciplinary space increasingly frequent and necessary by their particular transformative mood. Besides, it proposes to present some important names and publications in the academic world which illustrate both, the contents and methodological discussions in spiritual theology. Historical research, re-interpretation of traditional texts, the study of mystical experiences of women and men, women's spirituality, feminist spirituality and, from the perspective of gender, masculinity and the new insight of the social relations of gender are some of the most relevant tasks of applied theology today.

RESEÑAS

Virginia R. Azcuy, M. Marcela Mazzini, Nancy V. Raimondo (coords.), *Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Colección *Mujeres haciendo teologías 2*, Buenos Aires, San Pablo, 2008, 613 págs.

La colección *Mujeres haciendo Teología*, llevada a cabo por el programa *Teologanda*, es una obra enciclopédica monumental que representa un importante esfuerzo de sistematicidad del quehacer teológico que se lleva a cabo en América Latina, el Caribe y Estados Unidos. Lo peculiar de este esfuerzo es que recoge el trabajo teológico de mujeres teólogas, uno de los fenómenos intelectuales más dinámicos e interesantes del siglo XX y XXI. Por cierto que un fenómeno en plena producción académica, con un futuro abierto y prometedor, a través de la senda que las pioneras en este quehacer han impulsado, estimulando a las nuevas generaciones de teólogas a pensar la fe desde la diversidad de contextos en los que cada una de ellas se encuentra.

La colección consta de tres tomos. El primero, correspondiente al *Diccionario de Obras de Autoras* (Buenos Aires, San Pablo 2007), "abre un mapa de teologías de mujeres, caracterizado por la novedad de sus temas, métodos, estilos y corrientes" (p. 6) Se caracteriza "por la diversidad de sus contextos de referencia, de sus áreas disciplinares, de sus posicionamientos teóricos y prácticos, y también a causa de las diversas formas de vida y las diferentes denominaciones religiosas de las autoras" (id) El tercero, *Estudios de Autoras*, actualmente en proceso de preparación, "contiene la producción propia de las teologandas referentes y colaboradoras y reúne 21 estudios y 2 homenajes referidos a autoras pioneras del mapa seleccionado" (id).

El segundo tomo de la colección, objeto de la presente reseña, se denomina *Antología de textos de Autoras*, "ofrece selecciones de textos de 46 autoras de diferentes contextos, áreas de estudio y generación de pertenencia. Su contribución central está dada por el trabajo de compilación y, en más de la mitad de las autoras, por la traducción de sus textos" (Id) La obra se ha estructurado en dos partes. La primera expone las *antologías teológicas* y la segunda lo que se ha llamado un *subsidio pedagógico-pastoral*. Finalmente, se completa con un glosario e índice temático.

Para la lectura de la primera parte se proponen tres criterios provisionales: contextual, generacional y temático. El primero "tiene en cuenta, principalmente, el lugar de nacimiento y de desarrollo intelectual e

investigativo de las autoras. Los dos contextos centrales lo constituyen América Latina /Caribe y Estados Unidos" (id.) El segundo "obedece al proceso histórico de irrupción, desarrollo y continuidad del pensamiento de las teólogas" (p. 9). Este proceso clasifica a las autoras en tres grupos: primera generación, generación intermedia y nuevas generaciones. El tercero "agrupa a las autoras por campos de investigación y estudio" (p. 10). Los campos específicos son cuatro: Biblia. Sistemática. Ética y Espiritualidad. Cabe señalar que "los cuatro campos propuestos no se entienden en sentido estricto de modo que se separen taxativamente o se excluyan entre sí, sino que reflejan el área dominante de especialización y producción de las autoras" (id).

La presentación de las antologías se caracteriza por seguir una estructura que facilita el acercamiento y comprensión al pensamiento de la autora. Aunque se trata de una selección de fragmentos, éstos son acompañados "de un título descriptivo referido a su contenido, una introducción breve y un comentario que aclara, explicita o profundiza el texto" (p. 11). Además, se aportan insumos referidos al itinerario biográfico- teológico y se recuerdan las obras que han sido reseñadas en el primer tomo de la colección.

La segunda parte, relativa al *subsidio pedagógico-pastoral*, es relevante en orden a la motivación central de la obra, en el sentido que pretende "por un lado, posibilitar el encuentro con textos de difícil acceso en las bibliotecas especializadas o editados sólo en inglés, portugués, alemán o francés, y por otro, permitir un acercamiento sencillo y propedéutico a los textos de las autoras" (p. 7). Este subsidio consiste en un conjunto de preguntas y actividades para cada una de las antologías, con el fin principal de "orientar, profundizar y ayudar a quienes quieran realizar un trabajo de orden pastoral o educativo. También será de utilidad para aquellos y aquellas que prefieran reflexionar de modo personal o comunitario sobre el aporte de las mujeres haciendo teologías..." (p. 578).

El glosario consiste en una selección y aproximación interdisciplinaria a 10 conceptos que son relevantes en la teología desarrollada desde la perspectiva de género. Tal selección se explica en la medida que el conjunto de las autoras escogidas se caracterizan por trabajar teológicamente el tema de la mujer. Más específicamente se trata de autoras que validan un horizonte teológico contextual desde la mujer. Por lo mismo, un horizonte con fuertes implicancias pastorales, toda vez que sitúan a la mujer en base a un requerimiento liberador exigido por su propia experiencia de Jesucristo, el liberador. Ahora bien, dado que "los problemas de género no se reducen únicamente a una lucha contra la exclusión o la discriminación de la matriz cultural patriarcal, sino que involucran planteos más amplios: epistemológicos, antropológicos, sociológicos, psicoanalíticos, políticos, económicos, etc." (p. 598), la reflexión teológica, desde esta perspectiva,

recupera vitalidad y actualización por medio de un enfoque interdisciplinario que renueva la cristología, la soteriología, la eclesiología, etc. tal como se refleja a partir del conjunto de los textos seleccionados. En definitiva, la perspectiva de género le devuelve al quehacer teológico un tipo de vitalidad que le es intrínseca, en cuanto aproximación intelectual a la experiencia de fe en Cristo, desde un contexto que para ser transformado exige una nueva comprensión.

La iniciativa, el esfuerzo, la disciplina de las teologandas al materializar una obra enciclopédica monumental, como hemos dicho, entrega a la investigación teológica una fuente que no se agota como instrumento de consulta académica, función que por cierto es alcanzada con creces, sino, también, se propone como un tipo de reflexión capaz de abrir nuevas perspectivas pastorales. Nadie que pretenda contar con una perspectiva panorámica del quehacer teológico actual, en particular el que se lleva a cabo en las Américas, podría prescindir de esta colección.

(Fernando Sandoval Latapiat)

Margaret Farley, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*. The Continuum International Publishing Group Inc, 2008, 322 págs.

En este libro, como su título lo indica, la autora -catedrática de la Yale Divinity School- propone un marco para desarrollar una ética sexual cristiana. Aunque afirma que no tenía intención de escribir sobre ética sexual, esta obra es el resultado de años de enseñar, aconsejar, escuchar, aprender y preguntarse acerca del tema. En todas estas experiencias se vio sorprendida por la urgencia de los problemas contemporáneos de ética sexual que necesitan respuestas urgentes ya que la manera en que se vive la sexualidad influye en la posibilidad de realización de las personas. La sexualidad humana no solamente puede ser fuente de gozo y plenitud, sino, también, puede ser causa de daño, violencia y estigmatización cuando se ejerce de manera injusta.

Si bien el libro es más práctico que teórico, la autora muestra que para hacer opciones con respecto al sexo son necesarios conocimientos genuinos, entendimiento, discernimiento y reflexión. Para esto, en el primer capítulo plantea las preguntas y aclara que, si bien no tiene nada de novedoso el cuestionarse acerca de la sexualidad humana, las preguntas que surgen actualmente son decididamente nuevas. Además hoy, en la cultura occidental, casi todas las reglas de comportamiento sexual están siendo, de alguna manera, desafiadas, y creencias que durante mucho tiempo se daban por sentadas están siendo cuestionadas.

Las preguntas van desde cómo debería reproducirse en forma responsable la raza humana hasta cómo evitar relaciones destructivas en lo sexual.

Además, los siglos XX y XXI han traído nuevos descubrimientos, no sólo desde el campo biológico, sino desde lo psicológico, la antropología y la sociología. También los movimientos de mujeres y los movimientos de derechos homosexuales han hecho una enorme diferencia con respecto a la percepción pública acerca de la moralidad de ciertas prácticas sexuales antes consideradas inaceptables.

En los capítulos segundo a quinto la autora va aportando datos para la construcción del marco para una ética sexual cristiana. Empieza en el capítulo dos por un recorrido por la historia de la ética para encontrar allí perspectivas para entender las preguntas que surgen hoy con respecto al tema. Destaca, entre otros pensadores, la figura del filósofo Michel Foucault como quien más ha influenciado en la determinación de dichas preguntas sobre sexo y deseo sexual.

En el capítulo tercero, buscando una perspectiva más amplia para preguntas tales como los fines del deseo sexual, el valor del placer sexual, los objetivos de la actividad sexual, el lugar del género en la vida privada y en la pública, el rol de las relaciones familiares y personales en la formación de la identidad y la estructuración de las sociedades, la autora estudia brevemente distintas culturas. A partir de estos estudios transculturales, se asume no sólo la importancia de respetar las diferencias sino, lo que es más importante, se modera la tendencia a universalizar la experiencia cultural occidental como si ésta representase lo esencialmente humano. Otra conclusión interesante que surge de estudiar las diferentes culturas es la plasticidad de la sexualidad humana, que adopta distintos sentidos y expresiones. Tales expresiones -afirma- cambiarían si se hubieran desarrollado en circunstancias diferentes. Esta observación, dice Farley, es posible en una época crítica como la actual donde en todas las culturas aparecen reformadores que, sin rechazar sus tradiciones, buscan introducir cambios: transformaciones basadas en elementos perdidos, silenciados o negados de la tradición misma. El encuentro con otras culturas permite mirar las propias prácticas y enriquecerlas con el diálogo respetuoso y el aprendizaje mutuo.

En el capítulo cuatro se estudian cuestiones relacionadas con el cuerpo humano, el género y la experiencia de la sexualidad humana. Comienza mirando las distintas teorías acerca del cuerpo: dualismo, monismo, el construccionismo social, aunque aclara, que su objetivo no es resolver el problema teórico sino encontrar maneras nuevas, una nueva comprensión de lo que significa ser "espíritus encarnados" o "cuerpos animados". Luego hace una interesante mirada a la teoría de género, donde estudia el tema desde la teología cristiana, la biología, la cultura y la experiencia humana. Termina el capítulo con una mirada sobre los significados de la sexualidad desde todos los elementos que constituyen la experiencia sexual.

En el capítulo cinco se va acercando al objetivo de crear un marco de referencia para la ética sexual cristiana, pero todavía necesita hacer algunas consideraciones. Entre éstas, la más interesante es el análisis que hace de las cuatro fuentes clásicas de la ética cristiana: la Escritura, la Tradición, las ciencias seculares y la experiencia contemporánea.

Finalmente, en el capítulo seis, Farley propone su marco para una ética sexual, que tiene que ver con la justicia y con el amor, pero que no es un marco de justicia y amor sino de justicia *en* el amor y en las acciones que fluyen de ese amor. A su juicio, la pregunta más difícil cuando se está desarrollando una ética sexual no es si un acto sexual abstracto es moralmente bueno, sino cuándo una expresión sexual es apropiada, moralmente buena y justa, en una relación de cualquier tipo, por qué motivos y en qué circunstancias las personas se entregan sexualmente de maneras que son buenas y justas. Consciente de las limitaciones que tiene el término justicia como requisito para el amor y aclarando qué entiende por la realidad concreta de la persona humana, describe una serie de normas para un "sexo justo", las cuales son normas mínimas que tendrían que estar presentes para que la sexualidad sea creativa y no destructiva en las relaciones personales y sociales.

En el último capítulo, Farley reflexiona acerca de distintos modelos de relación en el ámbito sexual de nuestras vidas. Ellos son: matrimonio y familia, relaciones homosexuales, y divorcio y nuevo matrimonio.

El interés principal de este libro radica en la aportación de información y gran cantidad de datos interesantes para aquellas personas que están interesadas en el tema de la ética sexual cristiana. Su lectura ayuda a desarrollar una mirada crítica y a pensar con libertad en maneras nuevas y más humanas de vivir la sexualidad.

(Patricia Paz)

Vivian Lay Pradel, *Una divina prisión. Experiencias de vida de las religiosas Carmelitas Misioneras*, Etnografías del siglo XXI 2. Santiago de Chile, Azapa, 2008, 142 págs.

El presente volumen trata de una observación etnográfica de religiosas de la congregación Carmelitas Misioneras, en Santiago de Chile, durante un año, entre el 2005 y el 2006. Para profundizar en la comprensión de la experiencia religiosa particular, la autora construye un pertinente instrumental de análisis a partir de las ciencias sociales modernas. Desde la disciplina teológica resulta muy sugerente, seductora y propiciadora de discusiones.

El cuerpo del texto se estructura en tres partes que corresponden a (1) un marco teórico apropiado para un trabajo etnográfico, pero donde se señalan también algunos límites a las teorizaciones clásicas, (2) tres relatos de vida de algunas de las religiosas estudiadas y (3) una lectura antropológica de la vida

de las monjas usando el instrumental teórico del marco conceptual. Algunas fotografías tomadas por Gianfranco Foschino visibilizan a algunas de las protagonistas del libro.

El estudio trata de la vida de monjas católicas y su espiritualidad. Se aborda el estudio de algunas Misioneras Carmelitas bajo tres aspectos: (1) los procesos personales que llevan a la inserción en la vida religiosa (en adelante VR), (2) la formación en la espiritualidad institucional y (3) la importancia de la transmisión intergeneracional de la espiritualidad.

El libro da cuenta de una investigación sobre la VR realizada desde el instrumental de la antropología. Una primera dificultad constatada por la autora es que los estudios sobre la experiencia religiosa se focalizan en fenómenos como el chamanismo, brujería, magia y las religiones primitivas. Constata una parquedad de estudios que correlacionen el fenómeno religioso con la experiencia humana que mira a la trascendencia y no necesariamente a las luchas sociales de reivindicación.

Partiendo de esta insuficiencia, se perfila un primer desafío como es el de constituir un marco teórico que sea capaz de abarcar la tarea de apreciar la experiencia religiosa de las monjas en cuestión. La autora construye, a mi juicio, una interesante y ecléctica herramienta de análisis, basada en algunos aportes de las ciencias sociales modernas. Así, entre otros, toma elementos de Mircea Eliade (lo religioso como una marcha que da acceso a lo trascendente), de Jean Cazeneuve (ritos como síntesis y reciprocidad entre el orden numinoso y los seres humanos), de George Bataille (la erótica como intento de superación de la discontinuidad del ser), de Michel Foucault (las tecnologías del yo que mediante las técnicas de verbalización constituyen un cuerpo hablante y sujeto a las prácticas de instauración de poder), de Michel de Certeau (las combinatorias operativas y la diferencia entre tácticas y estrategias), de Pierre Bourdieu (el *habitus* como un conocimiento anticipatorio adquirido a través del cuerpo), de Marcela Lagarde (relaciones de género al interior del universo religioso cristiano conceptualizadas bajo la categoría de cautiverio) y de Catherine Clément y Julia Kristeva (el yo femenino como elemento disruptor de un orden y dador de sentido). La autora va presentando y articulando estas diferentes aproximaciones en un análisis coherente de los datos proporcionados por su observación.

Para poder aproximarse a la realidad multiforme de las religiosas en cuestión, la autora decidió insertarse como observadora participante en la vida de tres religiosas de la congregación: María Herma, Nieves y Sandra fueron no sólo observadas y entrevistadas sino que Vivian vivió y compartió con ellas hasta establecer lazos de importancia. La observación y las entrevistas permitieron construir sendos relatos de vida que dan cuenta de las experiencias religiosas de las hermanas. Esta metodología permite explorar las sutilezas de las experiencias de vida y registrar las resignificaciones de un

relato que se (re)articula más de una vez en virtud de la historia de amor entre ellas y su amado de cuerpo ausente, su camino vocacional.

La tercera parte del cuerpo del libro titulada "Una lectura antropológica" consta de tres secciones que analiza igual número de aspectos de la vida religiosa de las monjas: (1) concepción general de la vida religiosa como sacrificio y la donación de sí, (2) representación del camino espiritual como disciplinamiento de cuerpo y alma y (3) una lectura del proceso de incorporación y de la forma táctica que adquiere la vida de las religiosas.

En el horizonte de sentido del cristianismo, la VR se experimenta como donación y la relación con la divinidad tanto como filiación (Eliade) como bajo el esquema elección-llamado-respuesta que se vive siempre como un quiebre biográfico bajo el signo de la renuncia a otros proyectos de vida que la sociedad ofrece. Se configura enseguida una erótica de "regreso al vientre de Dios" como superación de la discontinuidad con el Otro (Bataille). El ingreso al mundo de lo sagrado se configura en el rito de profesión visto como abandono sacrificial del mundo y el ingreso al convento leído como una vuelta a la infancia, dado su nivel de dependencia, sus prácticas ascéticas-educativas y la normalización de la vida cotidiana. Las religiosas se representan, además, la VR bajo la metáfora esponsal donde el esposo es amado de cuerpo ausente. Esta metaforización permite una espiritualidad, ciertamente, pero también legitima los vínculos y prácticas patriarcales dentro de la VR que se inserta -gracias a ellos- en la Iglesia (Lagarde). La respuesta al llamado del Amado-Jesús constituye en ellas un signo de distinción que es lo puro, lo pulcro y lo inmaculado, pero que se vive en el mundo profano, configurando la VR como una vida "entre dos aguas".

La VR se configura también bajo la metáfora de un viaje ya que es el *seguimiento* de Jesús lo que configura toda la vida de las monjas. En este viaje hay transformaciones importantes que realizar en orden a vivir el ideal de seguimiento. La autora identifica este camino con una "tecnología del yo" (Foucault), la cual consiste en un profundo autoconocimiento que las impulsa a decir "la verdad de sí" bajo las formas de confesión sacramental o hacia el interior de la comunidad en varias prácticas de verbalización. Un proceso que expulsa la impureza (lo numinoso, según Eliade) del ámbito de lo sagrado. Este camino está guiado por el sacerdote que cumple el doble rol de confesor y acompañante espiritual en una relación desigual de género, poder y prestigio que implanta el descubrimiento de sí mediante el primero y la renuncia al propio deseo a través de la obediencia. Así, la intimidad de la monja con su amado se constituye como objeto de observación por parte del sacerdote y diversas prácticas antidistractivas se aplican para no romper esa intimidad. En este marco, el cuerpo monjal es un espacio de total soledad con el Amado, al contrario de los espacios del habla religiosa como la oración y la confesión, vigilados por la mediación sacerdotal. El cuerpo aparece así

como un espacio de fuga y encuentra un espacio en la espiritualidad como cuerpo insurrecto. Esto último, al menos en parte, puesto que la formación religiosa parece imponer una coreografía corporal que pone en escena un rol predefinido y cinéticamente educado. Sus cuerpos quedan marcados por la renuncia maternal y sexual -que se viven como donación a Dios y amor fraterno- y sólo se visibilizan en los relatos de dolor, conmoción vocacional y en los placeres culinarios.

La incorporación a la VR es progresiva y consiste en la internalización de un *habitus* (Bourdieu) que consiste en aprender prácticas, rituales, gestos, maneras de comportarse y moverse, uso de los espacios y una puesta en escena del cuerpo. El aprendizaje del *habitus* se realiza gracias a la transmisión de la maestra de novicia que procura, siendo modelo de VR, construir una relación estrecha con las dirigidas. Frente a este *habitus*, aprendido y omnipresente, las monjas crean ciertas tácticas que se orientan tanto a conseguir logros vetados para las monjas como a resistir la implantación de ciertos modelos. Así va naciendo otra forma de ser monjas, en la cual la sumisión y la complacencia dejan de ser los elementos fundamentales en la relación con la autoridad; de esta forma aparece un rol femenino como promotor de desórdenes (Clément & Kristeva). No obstante estas transformaciones, la implantación del *habitus* es demasiado fuerte y las monjas parecen no haber hecho recepción de las teologías feministas que proliferan hace ya años. De esta forma, ellas no sólo habitan sino que refuerzan las estructuras patriarcales dentro de la Iglesia. Quedan como sujetas sin poder en una institución que las desestima -intelectual y profesionalmente, por ejemplo-, lo cual las obliga a moverse "tácticamente" en el lugar del otro.

El libro propone una veta de producción de análisis y de estímulo a la discusión de gran importancia y de gran pertinencia para los estudios teológicos contemporáneos. Si ya hace varias décadas que, al menos en el mundo de los estudios bíblicos, se viene produciendo un diálogo con las ciencias humanas, éstas no han permeado del todo los modelos de análisis especulativos de otras áreas de la teología, como la cristología o la eclesiología, por nombrar dos áreas fuertemente interpeladas en el trabajo de Vivian. En efecto, este estudio permite visualizar esquemas de vivencia religiosa, guiones de relación intersubjetiva, patrones de poder socio-ecclesiales e ideas mentales de la representación de Dios y su relación con la humanidad. Prácticamente cada afirmación de la autora permite plantear debates profundos en relación a cuestiones hondas de antropología teológica, cristología y eclesiología.

La perspectiva que adopta el estudio de esta antropóloga me parece enriquecedor y atañe directamente al marco de los estudios conducidos en el área de la teología práctica. Sin perjuicio de lo anterior, en algunas ocasiones

faltaría un contraste más reflexivo de las convicciones de la autora sobre el cristianismo. No hablo de los elementos de la representación de las monjas, sino de la forma en que los datos de la observación son colocados en un contexto en el que el cristianismo es "dador de sentido" como la misma autora afirma. Afinar los enfoques y calibrar los instrumentos que la autora ha creado inteligentemente permitiría abordar una serie de otras experiencias ligadas a lo religioso y obtener un conjunto de perspectivas altamente sugerentes. Me parece que el conjunto de enfoques adoptados abre un camino que la teología debería explorar en consonancia con la antropología y otras aproximaciones al fenómeno humano.

Mike van Treek Nilsson

COLABORADORES

VIRGINIA RAQUEL AZCUY es Doctora en Teología Dogmática por la Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires 1996. Desde 2003 es Profesora Extraordinaria Titular de la Cátedra de *Teología Espiritual* en la Facultad de Teología, UCA, y Profesora Extraordinaria Titular en materias de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de San Miguel, USAL. Ex-Investigadora en el "programa "La deuda social argentina" del Departamento de Investigación Institucional de la UCA. Coordinadora General del Programa de Estudios, Investigaciones y Publicaciones "Teologanda". Asesora Teológica para la Evaluación y la Extensión en el Instituto Teológico Franciscano, desde 2007. Presidencia Científica del I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas "Biografías, Instituciones y Ciudadanía", 25-27 de marzo 2008. Coordinación General de la colección "Mujeres haciendo teologías": *Diccionario de Obras de Autoras. En América Latina, el Caribe y EE.UU.*, Buenos Aires, 2007 (T. 1); *Antología de Textos de Autoras. En América Latina, el Caribe y EE.UU.*, Buenos Aires, 2008 (T. 2); *Estudios de Obras de Autoras. En América Latina, el Caribe y EE.UU.*, Buenos Aires, 2008 (T. 3).

CAROLINA DEL RIO MENA. Periodista y Licenciada en Ciencias Sociales y de la Información. Magíster (c) en Teología, por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Docente de la Universidad Alberto Hurtado y del Centro de Espiritualidad Santa María. Coordinadora Académica del Círculo de Teólogas UC; integrante del Centro Teológico Manuel Larraín del equipo "Círculo de estudio de sexualidad y Evangelio"; integrante del Departamento de Estudios de Género de la Confederación de Religiosos de Chile. Conferre. Participante del programa de Estudios, Investigaciones y Publicaciones Teologanda, Buenos Aires, Argentina, dirigido por la Dra. Virginia Azcuy. Como periodista se ha desempeñado en diversos medios de prensa escrita y televisión. Ha sido asesora comunicacional

de la Conferencia Episcopal de Chile, del Instituto Pastoral de la Familia y de otras instituciones católicas, así como de empresas e instituciones de diversos ámbitos.

CLAUDIA GODOY CATALÁN. Magíster en Teología, por la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC). Profesora – investigadora de la Universidad del Desarrollo en el área de la Ética; Profesora en el Diplomado “Pensar la identidad humana y su sentido” en la Universidad Santo Tomás; Integrante del Círculo de Teólogas, de la Facultad de Teología de la PUC; Integrante del Círculo de Reflexión “Memoria de la inculturación del Evangelio” del Centro Teológico “Manuel Larraín”; Tallerista de duelo y resiliencia. Participación en el I Congreso de Teólogas Latinoaméricas y Alemanas, 2008, Buenos Aires, organizado por Teologanda, ICALA y AGENDA “Biografías, Instituciones y Ciudadanía”, con la comunicación “La compasión desde el amor de sí. Una espiritualidad que empodera a las mujeres”. Publicaciones, Texto de apoyo al curso “Ética”, Universidad del Desarrollo 2009.

MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER. Graduada en Comunicación Social y Teología por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Magíster en Teología por la PUC-Rio y doctorada en Teología Sistemática por la Pontificia Universidad Gregoriana. Profesora asociada en el Departamento de Teología de la PUC de Rio. Evaluadora de programas de posgrado en filosofía y teología de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nivel Superior (CAPES), decana del Centro de Teología y Ciencias Humanas de la PUC- Rio. Es profesora e investigadora en el área de Teología, con énfasis en Teología Sistemática, actuando principalmente en los siguientes temas: Dios, alteridad, mujer, violencia y espiritualidad. Ha investigado y publicado en los últimos años sobre el pensamiento de la filósofa francesa Simone Weil. Sus publicaciones más recientes son: Simone Weil: la fuerza y la debilidad del amor, Estella, Verbo Divino, 2009; Jesús Cristo: servode Deus e Messias glorioso, SP, Paulinas, 2008; Un rostro para Dios?, Madrid, San Pablo, 2008; Dios Trinidad: la vida en el corazón del mundo, Valencia/Madrid, Siquem/Paulinas, 2005.

LUCÍA RIBA. Profesora en Ciencias Religiosas del Instituto Lumen Christi. Bachiller en Teología por la Universidad Católica Argentina. Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba. Profesora en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos Seminario Villa Claret, en el Instituto Lumen Christi y en la Universidad Católica de Córdoba. Desde 1992 a 1999 docente y Directora Académica del Instituto Ecuménico de Cultura Religiosa. Participa en el Programa de investigaciones y publicaciones *Teologanda*. Algunas publicaciones: “Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad”, en *Proyecto* 39 (2001) 99-123; “Canto a la vida que no se ve. Hacia una hermenéutica incluyente e inclusiva”, en *Anatellei* 11 (2004) 31-45; “Jesús y las mujeres. Las mujeres y Jesús”, en Carlos Schickendantz (ed.): *Mujeres, género y sexualidad*, EDUCC, Córdoba, 2003. 115-153; “Hablar de Dios y a Dios en clave de mujer”, en Carlos Schickendantz (ed.): *Lenguajes sobre Dios al final del segundo milenio*, EDUCC, Córdoba, 2003, 221-232; “Memoriales de mujeres como resistencia a la violencia institucionalizada”, en Marcela Solá (compiladora): *Las mujeres ante la crisis. Sobre la resiliencia espiritual*, Lumen, Bs. As, 2005.

CARLOS SCHICKENDANTZ. Doctor en teología por la Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Alemania. Profesor-investigador en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba. Últimas publicaciones: “Zeichen der Zeit heute aus lateinamerikanischer Perspektive”, en P. Hünermann (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Herder, Freiburg 2006, 163-180; “Una ‘forma de pensamiento’ central en la obra de Hans Urs von Balthasar. La reflexión sistemática sobre la mujer y lo femenino”, *Teología* 94 (2007), 523-549; “Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad. Respuesta a algunas observaciones”, *Studia Politicae* 12 (2007), 121-154; “La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner”, *Teología y Vida* 49 (2008), 371-397; *Memoria, identidades inestables y erotismo. Textos sobre género y feminismos*, (editor), Córdoba, 2008.