

CATEGORÍAS TEOLÓGICAS DE INTERPRETACIÓN PARA UNA LECTURA DE LA SEXUALIDAD EN CLAVE LIBERADORA

Aportes a una comprensión de la sexualidad desde una perspectiva de género

María del Socorro Vivas Albán

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Teología

Bogotá, 2009

CATEGORÍAS TEOLÓGICAS DE INTERPRETACIÓN PARA UNA LECTURA DE LA SEXUALIDAD EN CLAVE LIBERADORA

Aportes a una comprensión de la sexualidad desde una perspectiva de género

Trabajo para optar por el título al doctorado de:

María del Socorro Vivas Albán

Tutor:

Padre Ignacio Madera Vargas S.D.S.

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Teología

Bogotá, 2009

Agradecimientos

Un reconocimiento sentido a las señales de Dios en mi vida, manifestadas a través de familiares, amistades y académicos, muy particularmente, a los padres Víctor Martínez S.J., Ignacio Madera SDS y Alberto Múnera S.J.

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN.....	8
Capítulo 1: Panorama de la antropología teológica.....	14
1. Antropología en el Antiguo Testamento.....	20
2. Antropología en el Nuevo Testamento	22
3. Antropología sistemática	29
4. Estructura cristológica de la existencia humana	39
4.1. La posibilidad de salvación en el Nuevo Testamento.....	42
4.2. Dimensión escatológica de la condición humana	43
5. Perspectivas de la antropología teológica hoy.....	48
5.1. La autocomprensión contemporánea del ser humano.....	50
5.2. La antropología bíblica.....	51
5.3. La creación y el ser.....	52
5.4. El mal en la condición humana	53
5.5. La gracia: realidad y dinamismo.....	54
6. Polivalencia del término antropología en la actualidad	55
7. Tareas para una teología que quiere ser antropología	57
7.1. El carácter mediato de la respuesta a la pregunta antropológico-teológica.....	57
7.2. Dimensiones teológicas y cosmológicas de la antropología teológica.....	58
7.3. “Pathos antrópico” de la reflexión antropológico teológica	59
Capítulo2: Antropología teológica y sexualidad de la mujer.....	66
Las mujeres contemporáneas vivimos en un mundo injusto e incierto y desde una condición de género sincrética, híbrida: somos tan tradicionales como las mujeres de siglos atrás y apenas alcanzamos a traducir en nuestra experiencia jirones de la modernidad. Marcela Lagarde	66
1. Tradiciones filosóficas en torno al feminismo	67
1.1. Feminismo premoderno	67
1.2. Feminismo moderno	70
1.3. Feminismo contemporáneo.....	76
1.4. Movimiento de la liberación en España.....	80
1.5. Nuevas tendencias del feminismo.....	83
1.6. Movimiento de la liberación en América Latina	85
2. Ausencia del “nombre de mujer” en la antropología teológica	89

2.1. Pistas de una nueva antropología en los albores del Concilio Vaticano II	96
2.2. Antropología teológica y la perspectiva inclusiva	99
2.3. La antropología que subyace al Concilio Vaticano II	103
3. Situación de la mujer en América Latina y el Caribe	108
3.1. La mujer en la sociedad	109
3.2. La mujer latinoamericana en el trabajo popular	110
3.3. La mujer en la historia	111
3.4. La mujer en la construcción histórica del pensamiento	113
3.5. La mujer en la Iglesia	121
3.6. La mujer en la teología	122
3.7. La mujer en el nuevo milenio	124
4. Origen de la teología feminista en América Latina	125
4.1. Finalidad de la teología feminista en América Latina	126
4.2. Construcción de la teología feminista en América Latina	129
4.3. Marcos referenciales de la teología feminista en América Latina	129
4.4. Método de la teología feminista en América Latina	131
4.5. Contenidos de la teología feminista	134
4.6. El uso de la Escritura en la teología feminista	138
4.7. Diálogo con otras teologías	139
5. Categorías teológicas de interpretación	140
5.1. La mujer “creada”	141
5.2. Las experiencias salvíficas de las mujeres en el contexto patriarcal	144
5.3. Las experiencias salvíficas de las mujeres en la lucha por la liberación	145
Capítulo 3: Sexualidad en el siglo XIII	153
1. Siglo XIII. Contexto general	153
Capítulo 3: Sexualidad en el siglo XIII	154
1. Siglo XIII. Contexto general	156
Otras tendencias teológicas	162
2. Vida de las mujeres en el siglo XIII	163
3. La mujer en la Iglesia de la Edad Media	168
3.1. El problema de otras religiones	170
3.2. Una Iglesia de hombres y mujeres célibes	171
3.3. Miedo a las mujeres	174

3.4. Opresión celibataria sobre las mujeres	177
3.5. La mujer, algo defectuoso.....	179
4. Sexualidad en la tradición de la Iglesia del siglo XIII.....	181
4.1. Cuerpo y sexualidad en la Edad Media.....	183
4.2. Regulación del placer por la razón.....	187
4.3 Sexualidad de la mujer subordinada a la del varón.....	189
5. Categorías teológicas de interpretación	192
5.1. La imagen de Dios en la mujer (Gn 2 y 3).....	192
5.2. La seducción como posibilidad de construcción del Reino.....	199
Capítulo 4: Cuerpo, identidad y curación de la mujer en Marcos 5, 24b-34.....	209
Capítulo 4: Cuerpo, identidad y curación de la mujer en Marcos 5,24b-34.....	210
1. Las mujeres en el texto de Marcos.....	210
1.1. Situación de la mujer en el Evangelio de Marcos.....	210
1.2. Mujeres que renuncian a sí mismas y toman la cruz (8,34).....	215
1.3. La suegra de Simón Pedro, ¿discípula o sirvienta?	217
1.4. La historia de una mujer gentil	224
2. Reflexiones en torno a una metáfora: La mujer enferma: Marcos 5, 24b-34	229
2.1. Estructura del texto	232
2.2. Tradición y redacción.....	233
2.3. Cambios redaccionales.....	234
2.4. Aproximación narrativa	238
2.5. ¿Un milagro innecesario?	243
2.6. Significación del milagro de la hija de Jairo acerca de la curación de la mujer .	249
3. Algunas implicaciones hermenéuticas	251
3.1. Rescatar la dimensión bíblica del encuentro de Jesús con las mujeres	251
3.2. Un Jesús para todos/as	254
3.3. Un lenguaje alusivo.....	256
4. Categorías teológicas de interpretación	260
Proponer en este capítulo unas categorías teológicas de interpretación para la comprensión de la sexualidad de la mujer a la luz del texto de Marcos 5, 24b-34 supone el esbozo de una teología del cuerpo.	
4.1. Teología del cuerpo	260
4.2. Lectura integral del cuerpo.....	263
4.3. El cuerpo como palabra encarnada	263

Capítulo 5: Sexualidad liberadora en perspectiva de género	271
Capítulo 5: Sexualidad liberadora en perspectiva de género	272
1. Identidad.....	277
1.1. Construcción de la identidad en la mujer cristiana	279
1.2. Construcción social del género como aspecto que configura la identidad.....	280
1.3. Comprensión y lectura del servicio en clave de identidad	284
La palabra	287
1.4. Identidad de la mujer creyente latinoamericana	288
2. Cuerpo.....	290
2.1. Dimensión antropológica y social del cuerpo	291
2.2. Perspectiva bíblico-teológica del cuerpo	294
2.3. El cuerpo como texto	296
2.4. Significado del texto sagrado en la vida de las mujeres	298
2.5. Una nueva mirada a la vida de las mujeres como texto	299
2.6. El cuerpo de las mujeres según el evangelio	302
2.7. Jesús y el cuerpo de las mujeres	303
2.8. El cuerpo de la mujer, memoria del cuerpo de los hombres.....	304
3. Sangre - experiencia.....	307
3.1. Sangre de mujer, en el texto de Marcos.....	307
3.2. Sangre derramada de mujeres.....	309
3.3. Experiencia	311
3.4. Experiencia de las mujeres	313
3.5. Experiencia de las mujeres como fuente epistemológica para la teología	318
3.6. La experiencia de las mujeres como norma	320
4. Tacto - cotidiano	324
4.1. Lo cotidiano	331
4.2. Importancia de lo cotidiano en la construcción del saber	334
5. Miedo/vergüenza	337
CONCLUSIONES GENERALES	345
BIBLIOGRAFÍA.....	354

INTRODUCCIÓN

La vida sexual del ser humano, en especial la de la mujer, ha sido, la mayoría de las veces, objeto de una lectura cargada de culpabilidades a lo largo de la historia. Esta vida sexual ha sido, por una parte, expresión de la sexualidad reprimida, frenada, y leída como culpable con la connotación teológica de mal. Por otra parte, la mujer ha contribuido, en cierta manera, con una lectura pasiva acerca de su sexualidad al no asumir un papel crítico y constructivo de su propia sexualidad en relación con su identidad de mujer. También la sociedad kyriarcal ha hecho esta lectura de manera consecutiva en las distintas épocas de la historia.

En algunos sectores de la Iglesia se ha discriminado a la mujer en cuanto al ejercicio de una sexualidad autónoma y sana; la vivencia de esa sexualidad se encuentra determinada por parámetros establecidos desde una reglamentación patriarcal y desde una “moral de la sexualidad en la mujer” que podrían traducirse más en una “moral de la culpabilidad¹ en ella”.

Esta marginalidad, tolerada por la mujer, es consecuencia de un sistema kyriarcal que está a la base de toda sociedad y de una teología tradicional que concede al varón “privilegios”. Hunde sus raíces en las etapas más antiguas de la humanidad, se normaliza casi desde el inicio de ella, a través de épocas, de culturas, de clases sociales, y en todas éstas, incrusta sus contenidos de dominación masculina, al ser aceptado como norma de vida para varones y mujeres por igual.

En esta investigación se tienen en cuenta la sexualidad como ha sido comprendida por el cristianismo del siglo XIII, la edad de oro de la teología y cima de la difamación de la mujer; los planteamientos de una antropología teológica unitaria e integral y de una antropología de género propia de la época contemporánea y de una teología contextual latinoamericana.

¹ Se entiende en este trabajo “culpabilidad” como: el ejercicio de la sexualidad en la mujer que durante siglos ha sido silenciado y referido a reglas de comportamiento moral y social exógenas a su propia identidad como mujer, casi han estipulado un tipo de comportamiento y manifestación de la sexualidad bastante sexista, hecho que ha cargado las acciones diferentes a lo “establecido” como culpable para la mujer. Este aspecto se verá claramente explicado a través del desarrollo del trabajo, el cual se pretende argumentar en los capítulos.

El tratamiento de la sexualidad que de la mujer se ha hecho en algunas épocas de la historia de la Iglesia y la reflexión teológica de la misma, han generado situaciones de marginalidad y dominación de la mujer en todos los ámbitos de la vida social y eclesial; exclusión de la mujer como sujeto histórico y por consiguiente sustracción de su rol en la sociedad y en la Iglesia; una teología androcéntrica, como lo ha determinado la hermenéutica feminista contemporánea; una teología que desconoce, por lo general, el análisis teológico de género en toda su reflexión bíblica y sistemática; una moral sexual que parte desde la normatividad y no desde la persona.

Por lo anterior, el problema de esta investigación consiste en responder al siguiente interrogante: ¿Qué categorías antropológico-teológicas de interpretación se requieren para hacer una lectura de la sexualidad en clave liberadora?

Se parte de la siguiente hipótesis: algunos constructos ideológicos, a partir de filosofías platónicas y neoplatónicas, asumidos en el cristianismo del siglo XIII² ayudaron a generar una lectura de la sexualidad de la mujer poco liberadora, hecho que ha incidido en su auto-comprensión, su proyección en la sociedad y su presencia en la Iglesia ministerial y en la claridad comprensiva acerca de una antropología teológica integral.

El aporte principal que se intenta realizar en esta investigación es una relectura liberadora de la sexualidad humana en perspectiva de género, para aportar categorías antropológico-teológicas que permitan una mejor comprensión del ser humano, en especial de la mujer, desde la visión bíblica como “creada creadora” a imagen y semejanza de Dios. Esto significa abordar la antropología teológica y la sexualidad tradicional de manera crítica para presentar los nuevos conceptos y paradigmas trabajados en la teología contextual, y así buscar salidas que permitan vivir una sexualidad sana en la experiencia de salvación de las mujeres, particularmente en América Latina y el Caribe.

Por tanto, la originalidad de esta investigación radica, principalmente, en abordar como punto de partida la antropología teológica en perspectiva de género; en

² No se tomarán, en particular, autores de este siglo XIII, sino que se abordarán problemas que de una u otra manera han sido producto de tesis trabajadas por Padres de la Iglesia en otras épocas, y que en este siglo tuvieron mayor incidencia en la vida sexual de la mujer.

hacer una relectura liberadora de la sexualidad humana en dicha perspectiva y; en proponer nuevas claves interpretativas de lectura de la antropología teológica desde una teología contextual.

Desde la Facultad de Teología, quiere contribuir en primer lugar, en el ámbito de comprensión integral de la sexualidad en la persona concreta; en segundo lugar, en la comprensión de una antropología teológica inclusiva; en tercer lugar, en la formación académica, para los estudiantes que se preparan al ejercicio de su quehacer teológico-pastoral, y en cuarto lugar, quiere generar líneas de investigación acerca de una dimensión que compromete a todo el ser humano desde la identidad de creyente en el seguimiento de Jesús el Cristo.

El método empleado en esta investigación es el hermenéutico-crítico; método que es tenido en cuenta, especialmente, en el desarrollo de los capítulo cuarto y quinto.

Una vez presentada la parte descriptiva del primero y segundo capítulo, se hará una interpretación-crítica de su significado textual, intertextual y del sentido contextual que han propiciado dichas lecturas, con el fin de proponer alternativas para la construcción y vivencia de una sexualidad sana y liberadora, acorde con el proyecto humano cristiano en la antropología teológica cristiana.

En la manera de abordar las temáticas se ha tenido en cuenta una introducción que presenta el “desde dónde” se inicia este trabajo en la antropología teológica. El tratamiento teológico de la reflexión femenina se ha trabajado desde la fenomenología en sentido amplio³, este es parcialmente el sentido de inspiración y fecundidad de este trabajo: el recurso epistemológico de la categoría de análisis género; la incorporación de la experiencia personal del discurso teológico, al

³ Fenomenología que intenta mostrar la realidad, la cosa, no haciéndola aparecer en la concepción que se tiene de ella, ni por medio de representaciones exteriores a “la cosa misma” (Husserl); en definitiva en el escenario de un discurso que sabe de antemano qué dice y de qué se trata. La fenomenología práctica explícitamente la *epoché*, coloca entre paréntesis aquellas representaciones exteriores para dejar que “la cosa misma”, aquello de lo que se trata, se “muestre” o manifieste en su propio escenario, exactamente allí donde se manifiesta ella misma y por sí misma (Heidegger), donde la verdad ya ni significa, sino manifestación (Ricoeur). “El ojo permite que las cosas sean vistas por la gracia de su ser” (Foucault). La fenomenología como retorno, más allá de los discursos secundarios, a la ingenuidad, a la génesis de las cosas.

discurso científico y a la objetividad que éste exige para aportar una lectura hermenéutico-crítica del camino recorrido.

Dado que “categoría” y “perspectiva de género” son dos recurrencias en este trabajo, se explicará en este contexto, qué se entiende por cada una de ellas:

Categoría, se utiliza para designar cada grupo de cosas o personas de la misma especie que resultan al ser clasificadas por su importancia. Se aplica este nombre con distintos matices a los conceptos que permiten una primera clasificación, en grupos muy amplios de todos los seres reales y mentales⁴.

Gracias a las categorías se pueden pensar y/o construir juicios sobre los fenómenos, por ejemplo, a cada clase de juicio le corresponde una categoría que puede estar dada por la cantidad, la calidad, la relación y la acción⁵.

La categoría permite ubicar elementos que enriquecen el análisis de un contexto o realidad en donde se inscriben distintos procesos. Los elementos que allí se identifiquen podrán articularse con otros sistemas y podrán hacerse distintas lecturas o interpretaciones.

El asunto del género surge como categoría en las ciencias sociales, rodeado de condiciones y posiciones teóricas y políticas que lo hicieron posible. Al interior de las ciencias sociales, se consolida como el resultado de la confluencia de dos tendencias académicas contemporáneas: por un lado, los estudios de la mujer, y por otro lado, el feminismo radical y el post-estructuralismo.

Algunas corrientes feministas al comenzar a señalar la necesidad de estudiar no sólo a las mujeres, sino las diferencias y relaciones entre los roles sexuales de mujeres y hombres en distintos ámbitos sociales, se han apoyado en distintas posiciones teóricas.

⁴ MOLINER, María. Diccionario del uso del español, Gredos, Madrid, 1999.

⁵ BRUGGER, Walter. Diccionario de filosofía, Herder, Barcelona, 1978.

Los elementos constitutivos de la categoría género son diversos y cada uno de ellos lleva intencionalidades específicas, como: es una categoría relacional; es una construcción socio-cultural; se relaciona con el poder; se relaciona con el lenguaje; se articula con otras categorías; es histórica.

Esta perspectiva de género es una perspectiva de hecho y va acompañada de una base conceptual de la categoría género. Como camino o mirada se inscribe en un sistema que no sólo ordena y orienta acciones, sino que aporta principios y herramientas útiles para el desarrollo social.

Hablar de esta perspectiva es referirse a una manera de ver, un camino, una forma particular de ver el mundo, situarse en él, asumirlo, trabajar, y conceptualizar desde la mirada del varón y desde la mirada de la mujer. Su primera intencionalidad consiste en propiciar relaciones equitativas entre los sexos.

Los problemas de género no atañen sólo a las mujeres. En el contexto de un cambio cultural que ve emerger la conformación de una nueva identidad femenina, la práctica de las relaciones entre los géneros implica la transformación de las estructuras simbólicas que, en ese proceso, revalúan el papel social de la mujer. De tal manera, que el imaginario masculino requiere también construir una nueva identidad que permita a los varones asumir una relación equilibrada con las mujeres. De esto depende la relación de una nueva cultura que libere tanto a varones como a mujeres, que transforme las estructuras sociales de poder, como imposición de condiciones autoritarias entre los géneros. Así entendida la perspectiva de género, no es una mirada que toca solamente a las mujeres sino a los todos los seres humanos.

En esta investigación no se desconoce esta realidad de varones y mujeres, pero en aras a la delimitación del tema y al problema investigado, se centró sólo en el ámbito de la mujer, dejando abierto el horizonte para continuar investigando desde la mirada del varón y articular así el trabajo desde la perspectiva varón - mujer.

La perspectiva de género permite trazar lineamientos pedagógicos que modifiquen un orden social establecido, al igual que viabilizar el horizonte con propuestas que instauren nuevas formas de relación entre varones y mujeres.

Capítulo 1: Panorama de la antropología teológica

Este primer capítulo tiene como objetivo presentar generalidades de la antropología teológica en sus temas fundamentales y en los nuevos retos que cuestionan al sujeto de los nuevos contextos.

Abordar la antropología teológica lleva a situarse en el paradigma o contexto que representa para los cristianos Jesús de Nazaret. La antropología neotestamentaria sitúa la existencia humana desde la humanidad de Cristo.

El cristianismo y la teología correspondiente hablan del hombre en la medida en la que la Biblia misma es una “antropología de Dios”, puesto que no se habla de Dios sin implicar la humanidad. Si en los últimos siglos se ha dado una concentración antropológica en filosofía, puede decirse que en la teología también se ha registrado un “giro antropológico”. Este hecho, ha obedecido en parte, a las motivaciones propias que han llevado a teología a considerar más detenidamente la cuestión humana, como lo han mostrado Karl Ranher y Pannenberg⁶.

En cierta conexión con la “vuelta al sujeto” que caracteriza al pensamiento moderno, la teología del siglo pasado de los dos últimos siglos, especialmente, ha acentuado su preocupación por el ser humano específico. Y ha evitado en su propia razón de ser, la reducción a un humanismo o a una ética conservando así su propio estatuto epistemológico y su recurrencia constante a las fuentes de la revelación.

Además de una situación histórica problemática que ha podido acelerar la pregunta por sí misma de la humanidad que ha vivido los acontecimientos que han marcado el siglo XX y este, otros factores inherentes a la teología han propiciado esa preocupación y concentración por lo antropológico. Gracias a la vuelta a las fuentes de la revelación, a una historia y un lenguaje que expresan una comprensión de lo humano que para el creyente es fundante, la teología parece haber redescubierto su propia naturaleza y es ahora más consciente de que,

⁶ Cfr. PANNENBERG, W. El hombre como problema, Herder, Barcelona, 1976, p. 98.

también en un lenguaje comprensible para las nuevas generaciones, debe ofrecer a los seres humanos esa autocomprensión que ella misma puede elaborar con los datos que la fe intuye y la comunidad cristiana elabora en su experiencia.

Esto no significa que la teología y la predicación cristiana instrumentalicen a Dios, sino que pongan en evidencia el misterio que habita el centro de la vida humana: *Es precisamente el antropocentrismo de la teología lo que nos remite a comprender el teocentrismo, mejor aún, el cristocentrismo del fenómeno humano*⁷.

Si la teología tradicional ha mantenido siempre una atención en lo humano, aunque no siempre explícita, la teología reciente muestra una marcada atención a esa humanidad. Tal orientación se justifica en los siguientes términos:

El interés fundamental del hombre por sí mismo –interés que se refleja en los tratados antropológicos- no es irrelevante para la teología ni, mucho menos, para el cristiano. El cristianismo se considera como mensaje de salvación del *hombre*. Culmina en Dios, tal como es con su sabiduría y gloria absolutas, puede ser el contenido y centro de la historia humana y quiere serlo de hecho, por pura gracia; por tanto, no nos hallamos ante un Dios que “de suyo” no nos afecta en absoluto; el “geocentrismo” –rectamente entendido- se transforma, pues, en “antropocentrismo”⁸.

Y también, puede comprenderse a la inversa. Según la enseñanza cristiana, el hombre sólo puede encontrarse a sí mismo cuando se abandona a la libre incomprendibilidad de Dios orando y amando, y así trasforma él mismo su “antropocentrismo” en “teocentrismo”. Por tanto, no se sitúa en contradicción con la esencia del cristianismo cuando se afirma que la pregunta del hombre es fundamental; al contrario, las exigencias del mensaje cristiano implican la necesidad de hacerlo así.

⁷ FLICK, M. / ALSZEGHI, Z. *Antropología*, en: Nuevo diccionario de teología, Trotta, Madrid, 1982, pp. 38-39.

⁸ RAFFELT, A. / RANHER, K. *Antropología y teología*, en: Fe cristiana y sociedad moderna, vol. 24, Madrid, 1987, p. 17.

Resultan evidentes las razones para justificar este acento en la teología que, además no entra a considerar el dato revelado sin tener en cuenta los presupuestos de comprensión de aquel mensaje que halla en la mentalidad y situación de hombres y mujeres para quienes ese mensaje es significativo.

En una reflexión acerca del “discurso teológico sobre el hombre”, Geshé expresa este punto de vista acerca de la tarea antropológica de la teología:

La teología no puede reducirse a antropología. No sólo faltaría a un propósito que le es asignado propiamente y que, si las palabras tienen un sentido versa sobre Dios (teo-logia). Más aún: hablaría mal del hombre (anthropo-logia) porque, olvidándose de Dios, no sostendría a propósito del hombre el tema de la trascendencia del que el hombre tiene necesidad y al que tiene derecho. No es pues cuestión, no lo es en ningún título, de que la teología, avergonzándose de sí misma, abdique de sus responsabilidades respecto del tema de Dios. No obstante, si no puede agotar su objetivo hablando sobre el hombre, no es menos verdad que ella misma es *también* un discurso sobre el hombre⁹.

Geshé, señala que la teología comprende un discurso de Dios sobre el hombre que a su vez es un discurso del hombre sobre Dios. Y anota que la teología con su propio *logos* y su propio *ethos* habla del hombre que habla-a-Dios y del hombre que habla-de-Dios.

La antropología como disciplina teológica que es, tiene un punto de mira específico sobre la realidad humana. Una especificidad que le viene de fuentes reveladas. Y si se tiene en cuenta que la revelación como tal, culmina en Cristo, en la visión cristiana la antropología resulta inseparable de la cristología, aunque una y otra conserven su identidad en el cuadro de las disciplinas teológicas ni las reflexiones de una redunden en beneficio de la otra sin sustituirlas. Así, en el mismo sentido que se ha oído hablar de un discurso propio que la teología puede ofrecer acerca de lo humano, Juan Ruiz de la Peña, señala en la introducción de su antropología:

⁹ GESHÉ, A. *Le discours théologique sur l'homme*, en: NRT 9(1975) 801.

La función de una antropología que no quiera ser un mero doblaje de la antropología filosófica consistirá (...) en diseñar las condiciones de posibilidad de la relación hombre-Dios *de parte del hombre*. Su lectura del fenómeno humano ha de ser tal que haga posible en principio la inteligibilidad del Verbo encarnado. De otro lado, la teología no debiera concebir sin más que es posible saber acabadamente qué es el hombre antes o al margen de la notificación neotestamentaria sobre la encarnación de Dios. Pues de esta forma se escamotea el substrato último del misterio humano, a saber, su potencia obedencial para ser profundamente asumido en el misterio por antonomasia que es el ser de Dios¹⁰.

De acuerdo con su planteamiento y método propuesto, esta antropología funciona como las otras disciplinas teológicas: intenta mostrar las conexiones que se dan entre aquello que la fe atestigua, el acontecer experiencial del ser humano, y la comprensión que de sí mismo ha ido elaborando, entre aquellos datos que las fuentes bíblicas aportan y su modo actual de pensar, cuestionarse, valorar y actuar.

Por tanto, se trata, de un método propio, teológico, que sigue siendo tal, aunque presente diferencias sustanciales en distintos autores que, en unos casos se inclinan por darle bastante importancia a los datos de las ciencias humanas y los planteamientos de la antropología filosófica para detectar allá mismo las posibilidades de un diálogo con los enunciados de la fe; y otros autores, parten más directamente de los datos revelados traídos por la tradición viva hasta la comprensión actual, y hacen revertir esa riqueza reflexiva sobre el debate antropológico en curso¹¹.

El mismo Ranher, hace énfasis en el carácter teológico de la antropología y su método:

¹⁰ RUIZ DE LA PEÑA, J. L. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental, Presencia Teológica, Sal Terrae, Santander, 1998, pp. 9-10.

¹¹ Sobre los diferentes modelos que subyacen al diálogo-confrontación de la teología y las ciencias humanas puede verse O. H. Pesh – en los preliminares a su obra- el autor se sitúa en la preeminencia de un modelo dogmático, donde la tradición cristiana, como proceso vital, entra en diálogo con el presente del mundo que se vive y el conjunto de las ciencias humanas sobre la naturaleza de la palabra revelada. Por otra parte, Pannenberg señala en la introducción a su antropología desde la perspectiva teológica, entono de réplica a las reservas de Karl Barth, que ésta mantiene la especificidad mediante una apropiación crítica de los datos y utilizando teológicamente los fenómenos de las disciplinas antropológicas.

El punto de partida (...) no podrá ser formulado más que en términos teológicos, porque en otro caso la teología sería hecha depender de las antropologías. Por lo cual, lo que el hombre sabe “naturalmente”, esto es, independientemente de la revelación histórica, a propósito de sí mismo, vendrá de éste punto de partida o será irrelevante para una antropología teológica en cuanto tal, si bien es verdad que es teología misma la que solicita al hombre a asumir seriamente esta expresión mundana dentro de sí¹².

Por tanto, su arraigo y fuente está en la Palabra que se abre espacio a través de la experiencia de fe, una experiencia humana e histórica. Esta antropología dialoga con otros datos de otras antropologías: científica, cultural o filosófica, sin dejar de mostrar su preocupación por la originalidad y la totalidad no parcializada de lo humano. En un intento por colocar de relieve aquello de excedido, distinto, misterioso, en último término, la complejidad de la condición humana.

Para la revelación bíblica y para la teología, el hombre es el ser llamado al diálogo con Dios, afectado o tocado por la Palabra, rodeado por el misterio de un Dios personal que le interpela, es decir, una criatura agraciada. Estas afirmaciones acerca del hombre son a la vez fundamentales en la antropología teológica. Ellas constituyen un aporte crítico, cuestionan radicalmente la validez de visiones reductoras y con la posibilidad de situar en su justo límite las comprensiones parciales o incompletas del ser humano.

Para esta antropología, el ser humano, ser personal y de dignidad inviolable, que se realiza como hombre o como mujer en la polaridad de comunión de esos dos modos de ser igualmente humanos, es un ser invariablemente original en su singularidad personal a la vez que está, en su misma entraña, marcado por la sociabilidad. Es un Dios cuya solidez se funda en la creación con el Dios trinitario, creador y salvador.

La antropología que afirma esta relación abre nuevas perspectivas a la autocomprensión que los seres humanos han logrado de sí mismos. Al mismo

¹² RANHER, K. Escritos de teología, Taurus, Madrid, 1975.

tiempo, se ahonda en el interrogante sobre el misterio de la persona y se refuerza el sentir acerca de la dignidad inviolable de los seres humanos.

Schillebeeckx, ha subrayado la importancia de la trascendencia antropológica de una definición del hombre a partir de Dios vivo, dado que esa relación manifiesta el sentido de la existencia humana como una existencia vocacional. Dado, que esa “verticalidad” comprende todas las otras dimensiones. De este modo, entiende que se puede discernir al hombre como un ser que se determina a sí mismo en este mundo y en la comunidad humana, en el seno de un diálogo con Dios¹³.

Afirmar que el ser humano es constitutivamente trascendente, es decir que esta dimensión teologal prolonga la apertura esencial, expresa la implantación en la divinidad, la radical religación que el hombre guarda con su fundamento y su “ultimidad”, a la vez que sustenta la convivencia y comunión con los demás seres humanos¹⁴:

Dios está presente formal y constituyentemente en mi realidad. Y como esta realidad es la que hace mi ser absoluto, resulta que la presencia de Dios en mi vida, en mi yo, concierne de un modo radical y total a mi ser entero. En su virtud, Dios no es un recurso que el hombre necesita para cumplir su vida o restañar sus fisuras. Por el contrario, es el constituyente de mi ser y por tanto el fundamento de la plenitud de la vida, en todo su ser. (...) El hombre es experiencia de Dios, Dios es experiencia del hombre: por razón del hombre el hombre es experiencia de Dios¹⁵.

El imposible “objeto” de esta antropología es el ser humano. Un ser que la antropología reconoce como destinatario/interlocutor de la Palabra que le desvela su propio ser. Y del que esta antropología afirma su condición de “creado a imagen” del Creador y su constitutivo ser “oyente de la revelación”. Un ser único cuyo destino le sobrepasa, sin que por esto deje de serle deseable y esperable como gracia. Un destino-llamada, que está en la libertad de “oir o desoir”.

¹³ Cfr. SCHILLEBEECKX, E. Dios y el hombre, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 251-252.

¹⁴ Cfr. ZUBIRÍ. Dios y el hombre, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 251-252.

¹⁵ Ibid., p. 165.

Esta consideración tiene en cuenta, las señales de trascendencia que aparecen en un ser que los análisis no llegan a agotar, y en una existencia que se resiste a una explicación exhaustiva. Mantiene en el fondo la certeza de que la revelación, y sobre todo la que tiene lugar en Jesús el Cristo, es decisiva para iluminar la condición humana en sus búsquedas. De acuerdo con sus fuentes primeras, la gracia conduce al cumplimiento del deseo profundo de salvación que atraviesa la experiencia de los seres humanos¹⁶.

Estas afirmaciones que la antropología teológica fundamenta en la revelación recibida, y que interpreta y formula en un esfuerzo de comprensión dentro de esa misma fe, se presentan en estrecha conexión con la última hondura y con aquella dimensión trascendente que escapan al análisis y a las expresiones propias por el sentido y la tensión de búsqueda de los seres humanos.

También, la antropología teológica descubre que la gracia, una relación personal ofrecida como don por Dios mismo, encuentra en el ser personal unas estructuras de acogida, un “lugar” dispuesto para que fructifique.

1. Antropología en el Antiguo Testamento

La antropología teológica dedica gran importancia a la comprensión bíblica del ser humano. En un ambiente cultural semita, con influjos griegos, en los últimos siglos, la Biblia tanto en la literatura veterotestamentaria como en la neotestamentaria y a través del lenguaje expresivo de aquella época, ofrece una visión de la realidad humana insustituible y fundamental en la comprensión teológica.

Como bien es sabido, la Biblia no ofrece un tratado sistemático y ni siquiera tiene preocupación por dar cuenta de la estructura de lo humano. Tampoco puede encontrarse una definición como tal del ser humano en sus textos. Allí se expresa una relación fundamental entre Dios y el hombre que hace de la historia humana una historia con Dios y del proyecto de humanidad un proyecto ante Dios. Allí, se

¹⁶ Cfr. Ibid., p. 120.

reconoce la vida, y especialmente la vida del ser humano, como recibida y alentada por Dios creador; el Dios de la palabra que quiere establecer una alianza con la humanidad creada.

Sin embargo, la multiplicidad de documentos y la diferente cronología de los mismos, deja advertir que hay algo especial, insistentemente mantenido en la tradición, y es la afirmación del diálogo con Dios como constitutivo del hombre. El diálogo se muestra como un dato bíblico esencial. Y en este sentido, los exegetas coinciden en señalar que es significativo el acuerdo histórico del testimonio sobre el hombre, a pesar de la variedad de formas en que ese testimonio se expresa: *El hombre se ve cuestionado ante todo en su conversación con Dios y, al mismo tiempo examinado y, no tanto confirmado cuanto más bien llamado a algo nuevo*¹⁷. De tal manera está comprometida la teología en la comprensión de los fenómenos antropológicos de la Biblia que Wolf, en la línea de G. von Rad, ha asegurado que las ideas de Israel acerca del hombre *sólo se pueden interpretar desde la singularidad de su fe en Dios*¹⁸.

La visión de la antropología veterotestamentaria, es profundamente unitaria en lo esencial de su visión:

En realidad, toda antropología bíblica se diseña bajo el imperativo de un `prejuicio´ teológico; el hombre es descrito de tal forma que todo lo que de él se diga puede subsumirse en la relación teológica. Más que una psicología `científica´ o una antropología natural, lo que la Biblia nos ofrece es el retrato de un ser cuya única razón suficiente es el ser-para-DIOS. Ahora bien, el fundamento de este ser-para lo constituye el ser-desde, la creaturidad¹⁹.

Aunque el diálogo, se constituye como el dato fundamental, la Biblia, como testimonio que es también de un ambiente semita, presenta un vocabulario propio que se ve traducido en una teología, en una antropología original, unitaria, en cuanto que allí es todo el hombre quien es considerado desde distintos ángulos. En la Biblia puede encontrarse, en forma de documentación fragmentada, por decirlo de alguna manera, la visión del mundo hebreo sobre algunos aspectos de

¹⁷ WOLF, H. W. Antropología del Antiguo Testamento, Sígueme, Salamanca, 2001, p.16-17.

¹⁸ Ibid. p. 17.

¹⁹ RUIZ DE LA PEÑA. Op. Cit., p. 26.

lo humano: la corporalidad y la vinculación a la tierra, la interioridad y la espiritualidad, la sociabilidad y el sentido del tiempo... Visión que dentro del propio mundo bíblico, interacciona con los análisis de lo humano procedentes de otro mundo cultural distinto como es el griego del período helenístico. En un cruce cultural que continuará en los siglos sucesivos, con influencias en la reflexión antropológica del cristianismo.

Casi al comienzo de la época real en Israel, aquello que se sabía acerca del ser humano, en cuanto a israelita, era un ser por el que Dios se interesaba; era también, en razón de su humanidad como descendiente de Adán, un ser que se definía a partir de Dios, que tenía su fuente y su principio en Él, hasta el punto que no era posible nombrarlo sin implicar a Dios²⁰.

Dios está con él, pero para llevarlo a algún lugar, para ofrecerle un futuro, para promover, mediante motivaciones, su vida, su libertad, su felicidad. Dios estaba en su origen, pero igualmente, estaba en su término. Cuando el yahvista adopta el lenguaje de la promesa: promesa de Yahvé a Moisés (Ex 3,17), a Jacob (Gn 28,13-15), a Isaac (Gn 26, 24), a Abrán (Gn 12,2-3), afirma hasta qué punto su pertenencia al pueblo de Israel lo inclina a comprenderse como un ser de esperanza, como un ser tributario de Dios, precisamente en ese movimiento hacia adelante de su vida. La apertura a lo nuevo, el carácter dinámico de la existencia es en lenguaje bíblico la vida bajo la promesa de Dios.

En definitiva, se puede decir que hay tres grandes articulaciones del pensamiento bíblico acerca del ser humano: ser con Dios, ser a partir de Dios, ser para Dios. El origen de estas tres articulaciones se leen de manera evidente en el camino de la experiencia de fe recorrido por Israel, que tiene su culmen en la palabra última de Dios sobre el ser humano, la persona de Jesucristo.

2. Antropología en el Nuevo Testamento

²⁰ Cfr. CAZA, Lorraine. *Antropología bíblica*, en: *Iniciación a la práctica de la teología*, Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 491-492.

La cúspide de revelación bíblica sobre el ser humano es la persona de Jesús. En él se da, la expresión perfecta de comunión entre Dios y la humanidad. Él es la última palabra que Dios dirige a los seres humanos para revelar ese misterio de comunión. En Jesús se ofrece igualmente el modelo perfecto de aquello que es una vida humana totalmente fiel a su vocación de comunión con Dios y con los hermanos y hermanas de la humanidad. La Biblia lo expresa de manera diáfana cuando, por ejemplo, hace decir a Dios que Israel está grabado en las palmas de las manos (Is 49, 19) y en muchos salmos que cantan la intimidad del ser humano con Yahvé, la convivencia con él (Sal 4,5, 16, 23, 27, 31, 36, 49, 61, 73, 139).

La Biblia habla de la relación de Dios con el pueblo de Israel en términos de alianza. Muestra en Jesús, el hijo de María e Hijo de Dios, el encuentro de la oferta de la alianza con la humanidad, por un lado; y por otro, la respuesta de la alianza del ser humano a ella y, por tanto, considera a Jesús como mediador, en un sentido único, de una alianza nueva y eterna. Presenta a la comunidad constituida y reunida a partir de él como nuevo pueblo de Dios, como nuevo pueblo de la alianza. Toda la intervención de Dios en la historia que comienza con Moisés es revelación de la realidad del ser humano como llamado a vivir en comunión con Dios.

El israelita, antes de ser alguien que obedece a Dios es alguien con el que Dios se ha comprometido de manera libre. El israelita pertenece a un pueblo elegido de Dios (Di 7,6s; 9,5; 14,2; Ez 16,3-14); esta elección expresa el sentido “único” de la alianza. Esta presentación de un pueblo, objeto de una benevolencia especial por parte de Dios, afina en cierto modo el oído para escuchar la buena noticia dirigida a todo hombre en Jesucristo. *Es que cuando aún nosotros estábamos sin fuerzas, entonces, en su momento, Jesús el Mesías murió por los culpables... el Mesías murió por nosotros cuando éramos aún pecadores* (Rom 5, 6-8), Evangelio que se acerca a la frase de Juan: *Tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo único...* (Jn 3,16). En la vida de Jesús entre los seres humanos, se lee esta benevolencia inicial de Dios que precede a todo paso humano hacia Dios.

Así, hablar de un pueblo o de una persona que vive en alianza con Dios, es también evocar la dignidad de interlocutor de Dios, otorgada a ese pueblo, a esa persona.

El proyecto creador

El ser humano, fuerza y debilidad al mismo tiempo, es obra de Dios, por el título especial de imagen de Dios, de representar, de manifestar la soberanía de Dios sobre el universo. Debe, también declarar a Dios creador y padre, según una cierta semejanza con él, el origen de la aparición de nuevas vidas humanas.

Sin embargo, el yahvista advirtió que el mundo del que tenía experiencia cotidiana estaba muy lejos del mandato de los orígenes. Gn 3 trata precisamente de explicar la distancia entre su experiencia concreta, cotidiana y aquello que percibe del diseño creador, en forma de relatos etiológicos, es decir, de expresiones universalizadas de una experiencia actual que reviste la forma de un relato simbólico de los orígenes. Estos datos evidencian una distancia existente entre un mandato de Dios que encarga a los hombres de someter la tierra, dominar a los animales, y el carácter, con frecuencia penoso, del trabajo o la desproporción, a veces desconcertante, entre el resultado obtenido y el esfuerzo que ha habido que hacer (Gn 3,17-19) Distancia entre el mandato de poblar la tierra y el sentimiento confuso de vergüenza o tendencia de uno de los miembros a dominar al otro (Gn 3,16b) que se deslizan en el mismo centro de la atracción hombre-mujer que debe realizar este mandato. Distancia entre esta misma orden de llenar la tierra y los dolores de la maternidad (Gn 3,16a) Distancia entre la definición del ser humano como imagen de Dios, como obra de Dios que lleva en sí el soplo de Yahvé, y la experiencia de un cierto miedo de Dios (Gn 3,8.10)

Fuera del Texto Sagrado se ha dado respuesta a esta pregunta de la ambigüedad, del sufrimiento, de la muerte, del mal, presentes en la experiencia cotidiana del ser humano, se evoca a un dios o genio malo, o también se supone que el Creador habría cambiado de idea, o incluso se habla del estado primitivo del desarrollo de este planeta en esta etapa de la historia del mundo y se profetiza un futuro sin dolor. Pero, para Gn 3, las ambigüedades radicales que se viven en el trabajo, el amor, la vida, el reconocimiento de Dios, han de atribuirse a una elección humana opuesta a Dios y no a una actitud primera del Creador o a un cambio de actitud por su parte.

La Biblia expresa el mal en términos de serpiente, de seducción de la mujer por la serpiente, de persuasión del hombre por la mujer, de decisión de comer un fruto prohibido. Reconoce, también una tendencia natural del ser humano al mal. El ser humano, hombre y mujer, salido de las manos de Dios era bueno (Gn 1,31); y, sin embargo, el ser humano de la experiencia cotidiana del día a día está debilitado (Gn 3), porque no acepta el hecho de que no es Dios, sino imagen de Dios y, por tanto, plenamente relativo a Dios; porque se niega a recibir su vida (Gn 3,5.22). El yahvista, que habla de una decisión pecadora del primer padre, decisión tomada, por otra parte, en solidaridad con otra persona humana y bajo el influjo de un ser misterioso, continúa subrayando en Gn 4,11 hasta qué punto el mundo es el teatro de una especie de contagio del mal, con el episodio de Caín y Abel (Gn 4), con la descripción de la humanidad en tiempo de Noé (Gn 6), con el relato de la torre de Babel (Gn 11).

Siglos después del yahvista, Qohelet trazó un cuadro bastante desalentador de la condición humana tal como la experimenta en sí mismo. Este decepcionado, que recela de sabiduría y saber (Ecl 1, 10ss), de riquezas, tesoros y honores (Ecl 6,2), diversión, embriaguez, felicidad (Ecl 2,1-3.10), esfuerzo y éxito (Ecl 4,4), atracción del hombre por la mujer (Ecl 7,26), amor y odio (Ecl 9,1), juventud (Ecl 11,10), Dios (Ecl 3,14); este espectador impotente de la injusticia y de la opresión (Ecl 3,16-21; 4,1; 7,15; 8,14) parece menos deseoso que el yahvista de saber por qué es así.

Casi a manera de exigencia su actitud es una llamada a un cambio de situación. Del mismo modo, frente al gran interrogante de la muerte, mientras que el yahvista de Gn 2-3 buscaba el por qué de la condición mortal, aunque oscilaba en su interpretación entre la muerte humana como consecuencia del pecado (Gn 2,7) y la muerte como inscrita en la naturaleza misma del ser humano nacido de la *adamah* (Gn 3,19), Qohelet quiere saber si tras la muerte el polvo retorna al polvo, y el aliento, a Dios, de quien procede (Ecl 3,1-22; 12,7).

Esta es la situación que queda sin resolver en el Antiguo Testamento. Hay que esperar a Pablo para ver reunidas las dos perspectivas. A Pablo se debe un cuadro menos complaciente acerca del ser humano sobre su experiencia cotidiana. El mundo no judío, los paganos, no aceptaron su procedencia de Dios (Rom 1,18-32); por otra parte, los judíos, tan privilegiados, no reconocieron

tampoco su situación real ante Dios (Rom 2, 17-24). El pecado que el yahvista había descubierto en los orígenes, Pablo lo ve en todas partes: *Todos, judíos y paganos están bajo el dominio del pecado* (Rom 3,9.). Las citas escriturísticas de Pablo no dejan lugar a dudas sobre la convicción de Pablo acerca de la universalidad del pecado. El texto de Rom 5, 12, une la muerte y el pecado con más firmeza de lo que lo hacía Gn 2,7 o incluso, en el umbral del Nuevo Testamento, Sab 2,23: *Así, la muerte alcanzó a todos los hombres, puesto que de hecho todos pecaron* (Rom 5,12).

Pablo captó mejor que el yahvista la amplitud del pecado y de sus consecuencias en la humanidad. Si habla a veces del pecado en cuanto acto individual (Rom 3,23), el poder del pecado le parece con frecuencia tan grande que habla de él como de una persona que ejerce un dominio tiránico (Rom 5,12.21; 6,6.14.17.20; 7, 14-23). Pablo tiene ahora la experiencia de una realidad radicalmente cambiada, de un mundo iluminado por *el resplandor de la buena noticia del Mesías glorioso, imagen de Dios* (2 Cor 4,4).

El Jesús que transformó a Pablo

El Jesús que transformó a Pablo es aquel del que éste habla en sus cartas y en el que se realiza el proyecto creador inicial, la tierra sostiene a un ser que, en estricta verdad, es imagen de Dios (2 Cor 4,4; Col 1,15; Flp 2,6). Pero no se trata de un destino puramente individual. Al oponer Adán a Cristo (1 Cor 15,20-28), al llamar a Cristo “el último Adán” (1 Cor 15,45-49), Pablo se muestra familiarizado con el uso que se hacía del personaje Adán en los medios judíos de su época para evocar bien al ser humano en su condición de finitud y de pecado y en su vocación inicial de imagen de Dios.

Mientras que Gn 3-11 presenta varias ilustraciones del deterioro de la imagen de Dios en el ser humano que no se aceptaba como ser en dependencia de Dios y de los otros, Pablo no sólo proclama que Jesús es imagen de Dios, sino también que en Cristo *nosotros, que... reflejamos la gloria del Señor, nos vamos transformando en su imagen...* (2 Cor 3,18). Al motivo de la imagen de Dios Pablo parece unir muy estrechamente el de la imagen de Cristo, cuando describe el estatuto del ser en Cristo, por ejemplo, el final del texto de 1 Cor 15 sobre la resurrección. Así

como se ha llevado la imagen terrenal de Jesús (nuestra semejanza con el primer Adán), así también se llevará la imagen del celestial (nuestra semejanza con el último Adán, es decir, con Cristo). La Carta a los Rom 8,29, define la vocación cristiana en términos de predestinación a reproducir la imagen del Hijo, a configurarse como hermanos del Hijo. Por tanto, hablar de Adán, de la imagen de Dios, es realmente una invitación a considerar el acontecimiento Jesús como nuevo comienzo, nueva creación. En la medida en que alguien está “en Cristo”, dice Pablo, pertenece a la nueva creación (2 Cor 5,17).

Jesús visto por los evangelistas

Se tiene la impresión de que Juan convoca a la cruz como a un nuevo jardín del Génesis. Es interesante señalar que es el único que sitúa la tumba de Jesús en un jardín (Jn 19,41). Del costado del último Adán brotan el agua y la sangre, los signos por excelencia de la vida de esta nueva Eva que es la Iglesia (Jn 19,34; Ef 5,23-32). En Jesús que muere, el cuarto evangelio presenta al que transmite su Espíritu (Jn 19,30). En Jn 1, 33, se presenta a Jesús, sobre el que reposa el Espíritu, como quien bautiza en el Espíritu Santo, y en Jn 20,22, donde soplando sobre sus discípulos a la manera en que Dios había soplado sobre las aguas (Gn 1,2), o como Yahvé alfarero había insuflado en las narices del hombre un hálito de vida (Gn 2,7), les manda: “Recibid el Espíritu Santo”; ese Espíritu que asegura un nuevo comienzo, puesto que es la fuente del perdón de los pecados²¹.

Por otra parte, todo este relato de Juan acerca de la cruz, que es proclamación de la realeza universal de Jesús (Jn 19,19-22; Jn 18,33-19,16), evocación de una unidad ligada a una universalidad (Jn 19,23s), afirmación de relaciones interhumanas de maternidad y de filiación distintas de las de la carne y la sangre (Jn 19,25-27), hablan menos de una muerte y más de un nacimiento; nacimiento de un mundo nuevo, de una comunidad que recibe la vida del que está en la cruz.

Los relatos de la crucifixión, tras haber descubierto en Jn 19 el aspecto de nacimiento del relato de la cruz, recordando la nueva creación paulina (2 Cor 5,17;

²¹ Cfr. MOMGILLO, Dalmacio. *Antropología dogmática. Lugares teológicos de una antropología cristiana*, en: *Iniciación a la práctica de la teología*, Cristiandad, Madrid, pp. 534-540.

Rom 6,4; Gal 6,15; Col 1,15-20; Ef 2,15) y de la tierra nueva de 2 Pe 3,13 y de Ap 21,1, quizá podría encontrar en ellos esta idea de nacimiento de un mundo, aunque en Marcos y en Lucas esto acontece desde el punto de vista de la persona que da la vida. Los sufrimientos de Jesús en Marcos y Mateo dan paso a la profesión de fe del centurión pagano (Mc 15, 39) y a una sacudida cósmica que culmina en la resurrección de los muertos y en el testimonio del centurión y de los guardias (Mt 27, 51-54). La reflexión de Lucas, habla de la vida que nace, insiste en las condiciones de transmisión de la vida, en el “cómo” de las cosas. Para Lucas, el mundo nacido de la cruz se ha gestado en el amor que pide misericordia para el enemigo de la vida (Lc 23,34), en el amor que acoge sin condiciones al que se reconoce culpable y pide una participación en la vida nueva (Lc 23,42s), en el amor que se abandona completamente en las manos del Padre en el momento en que es necesario morir para que aparezca la vida nueva (Lc 23,46). Sin utilizar el vocabulario del hombre nuevo, de la tierra nueva, de la creación nueva, los relatos de la cruz alcanzan la realidad evocada por estas expresiones. Todos hablan implícitamente de nueva génesis.

La concepción del ser humano a partir de Jesús

El primer origen es obra de Dios, también lo es el del último Adán, el de la imagen de Dios plenamente realizada. Después de su referencia a la nueva creación en 2 Cor 5,17, Pablo añade: *Y todo eso es obra de Dios, que nos reconcilió consigo a través del Mesías...; quiero decir que Dios, mediante el Mesías, estaba reconciliando el mundo consigo* (2 Cor 5,18s). La resurrección del primogénito de entre los muertos (Col1, 18) la atribuye Pablo a Dios (1 Tes 1,10; 1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 4,14; Gal 1,1; Rom 4,24; 10,9), y lo mismo hacen los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,32.36; 3,13-17; 4,10; 5,30-31; 17,31; 10,39ss; 13,27-30). Además, la transformación de todo ser humano en imagen de Dios (2 Cor 3,18) y la reproducción de la imagen del Hijo (Rom 8,29), antes de ser mandato humano, son ante todo don de Dios. No se puede reivindicar nada como propio, dice Pablo en 2 Cor 3,5: *la aptitud nos la ha dado Dios*. Del mismo modo, el Pablo de Rom 8,28-30 evoca a quienes reproducen la imagen del Hijo en términos de ser llamados por Dios.

En la concepción paulina, el bautismo cristiano significa la entrada en la vida nueva (Rom 6,4), expresa también el aspecto de don de esta vida nueva,

asociando a la muerte y a la sepultura de Jesús por las que Dios se reconcilia con el mundo (Rom 6,4), incorporando a Cristo (1 Cor6,15; cf. 1 Cor 12,12-30 y Rom 12,4s), transformando en templo del Espíritu de Dios (1 Cor 6,19: cf. 3,16; 2 Cor 6,16; Ef 2,20-22). En 2 Cor 1,22 Pablo dirá que ha recibido de Dios las arras del Espíritu.

En este orden de ideas, el ser humano de la nueva creación es también ser a partir de Dios, y lo es en la obra de Jesucristo. El tema del seguimiento de Cristo, que tiene cierta afinidad con los temas de la imagen de Dios y de Cristo, hablan de colaboración humana, pero los contextos en que aparecen no permiten olvidar que el descendiente del último Adán, al igual que el del primero, es don de Dios. Por tanto, hablar de “seguir a Cristo”, “hacerse discípulo”, es en los evangelios evocar el llamamiento hecho por Jesús (Mt 4,18-22; 9,9 ss), el envío en misión por Jesús (Mt 10; Le 9-10). Desde luego, la comunidad estable que comparte la vida de Jesús, a partir de esta llamada y de este envío, realizará gestos que expresan su adhesión a Jesús para seguir su camino y su ejemplo, pero sabe que ha nacido de una iniciativa de Dios, en Jesús.

3. Antropología sistemática

Una visión de conjunto del camino recorrido en la reflexión sistemática, realizada por la tradición en los cuatro primeros siglos de historia, da unas características propias de la concepción humana, determinada por el binomio Adán-Cristo, según lo presenta Ruiz de la Peña²²:

Tanto los padres latinos como los padres griegos están de acuerdo con evaluar el estado religioso de la humanidad, seriamente afectado por la opción adámica, distante de la comprensión de salvación y abandonado a la situación de perdición. Es este aspecto se evidencia un elemento dinámico, que se orienta hacia el mal uso de la libertad. Esta situación tiene como fundamento, una solidaridad de todos con Adán, que se explica como unidad mística o como unidad física como resultado de la descendencia generativa. Rechaza todo determinismo gnóstico o dualismo maniqueo en la explicación de este estado de deterioro ético-religioso.

²² Cfr. RUIZ DE LA PEÑA. El don de Dios. Antropología teológica especial, Presencia Teológica, Sal Terrae, Santander, 1991, pp. 121-122.

- En las características presentadas por la figura Adán-Cristo se destaca la unidad del plan divino y la absoluta importancia de Él en la salvación sobre la perdición. En cuanto al pesimismo gnóstico-maniqueo, la hamartiología cristiana se centra en el marco cristocéntrico que, sin olvidar el fenómeno de culpa, le apuesta a la victoria de la gracia.

- La praxis del bautismo de los niños se fundamenta en la necesidad que todo ser humano tiene de ser “tocado por la acción salvífica de Cristo”. Con esta motivación fundamental coexisten imprecisiones en lo concerniente a la pecaminosidad del niño. No hay mucha claridad al respecto, a pesar de nombrar en la fórmula sacramental, tanto en Occidente como en Oriente, la “remisión de los pecados”.

En este proceso histórico, no siempre han quedado todas las inquietudes resueltas, pero el pelagianismo, en cierta manera, va a cumplir con esta tarea:

La posición de Agustín, frente al mal, en esta primera etapa se concreta en los siguientes puntos:

- La humanidad es, por consecuencia de la falta de Adán, una “*massa damnata*”, es decir, todos los seres humanos nacen en estado de culpa. *En el paraíso “pecó nuestra naturaleza” y así todos nos convertimos en “una única masa de barro que es una masa de pecado” y que no merece otra cosa que la “eterna condenación”*²³.

- Los niños muertos sin bautizo no van al cielo; no son tenidos en cuenta entre los justos, porque no han hecho nada correctamente, ni entre los malos, porque no han cometido pecado. *Hay que admitir “una cierta vida media entre la relación recta y el pecado” y, por tanto, “una cierta media del juez entre el premio y el suplicio”*²⁴.

- El libre albedrío, estropeado por el pecado, no puede hacer el bien sin la gracia. La gracia es fundamentalmente necesaria para obrar el bien. Según Rm 7, 18, Agustín dice que el texto “*no deroga el libre albedrío*”, puesto que reconoce que “*el*

²³ Ibid., p. 123.

²⁴ Ibid., p.123.

querer está a mi alcance”; sin embargo, tal querer no es operativo, debido, justamente al “pecado original”, del que sólo “la gracia del creador nos libra por la fe”²⁵.

- La pecaminosidad universal deberá ser vista en el conjunto de la redención universal. Esta situación dramática de una humanidad marcada por el pecado tiene como compensación la victoria de Cristo y la eficacia universal de su salvación. Por tanto, el aporte fundamental de Agustín sobre el pecado original, radica en la centralidad de Cristo, en cuanto viene a salvar a todos, sin excepción, esto significa que todas las personas necesitan ser salvadas por él²⁶.

En este primer período, todavía no es claro el aporte o fundamentación escriturística de R, 5, 12 como fundamento del pecado original, Agustín no lo cita ni una vez. Del 408 al 412, lo cita tres veces y en ninguna de ellas parece en relación con este tema.

Por otra parte, en la primera década del siglo V empieza a surgir en Roma un movimiento ascético dirigido por Pelagio, tutor de una forma de naturalismo optimista bien intencionado, que, influenciado por algunos aspectos del pensamiento estoico, reacciona contra el determinismo fatalista originado en el maniqueísmo, que llevaba a la pérdida de las costumbres. Pelagio, ante todo, ejercía como director espiritual, no como teólogo, por tanto, estaba interesado más en la praxis que en la teoría. Centraba su interés en hacer recuperar en sus discípulos y seguidores la confianza y su capacidad para evitar el mal y obrar el bien. Reivindica totalmente la “bondad de la naturaleza”. Por ser creada por Dios y estar ofrecida de manera gratuita al ser humano, es capaz de obrar por sí sola, este don es un regalo, pero también es una posibilidad esencial a la libertad humana. Este pensamiento de Pelagio afecta directamente a la doctrina de la gracia y a la doctrina del pecado original. Según Pelagio, Adán, fue creado como todos los seres humanos, mortal. Él pecó y su pecado, por ser el primero, tuvo una trascendencia especial, al ser mal ejemplo para los demás. Así explica Pelagio su comentario a Rm 5, 12ss, aduciendo razones contra la doctrina *de traduce peccati*, pero sin hacerlas explícitamente propias.

²⁵ Ibid., p. 124.

²⁶ Cfr. Ibid., p.124.

La dificultad más grande encontrada en la tesis de Pelagio, es la referida a la práctica del bautismo de los niños “para la remisión de los pecados”. No le dio un tratamiento especial, sencillamente aludía a la religión como cosa de adultos, por tanto, este tema no lo abordaba directamente. Los niños, pues, se bautizan legítimamente con aspiraciones de obtener el estado al que alude Jesús en su encuentro con Nicodemo (Jn 3,3ss.) y que es superior a lo alcanzable por la simple inocencia nativa o por el simple uso del libre albedrío.

En conclusión, la polémica acerca del pecado original, se concentra en tres puntos específicos (siguiendo a Agustín y Pelagio):

- * Los mismos pelagianos dan fe de la doctrina del pecado original, conocida y defendida independientemente de lo que Agustín pensará de todo esto. Por tanto, hay una tradición favorable a la misma y previa a la controversia.
- * La apelación a Rm 5, 12ss se origina en Pelagio, no en Agustín.
- * El bautismo de los niños constituía una indiscutible dificultad para las tesis pelagianas, sin que los argumentos usados para desmontarla fueran muy creíbles.

La propuesta de Agustín

Agustín, refuta el error siguiendo las tres líneas argumentativas proporcionadas por la Sagrada Escritura, la tradición y la praxis eclesial del bautismo de los niños.

El argumento de la Sagrada Escritura

La atención centrada en Agustín en el texto de Rm 5, 12ss más que la interpretación del mismo, el interés lo coloca en el uso que de él hacían sus oponentes, quienes, a su juicio, desviaban el sentido. Para Agustín, la prueba escriturística no debía centrarse sólo en ese texto, sino en todo el Nuevo Testamento. En cuanto al texto de Rm, es valiosa la recuperación de la idea de la solidaridad salvífica en Cristo; éste como Adán, tan sólo sería un ejemplo a seguir, no factor causal de la justificación humana.

El recurso de la tradición

Agustín valora bastante este recurso. De hecho, tiene en cuenta sólo lo que está presente en los doctores y teólogos y lo considera como un *novum* en la vida eclesial. Captó el movimiento convergente de la tradición en torno a la idea fundamental de una salvación en el nuevo Adán, que rescata a la humanidad perdida en el primer Adán.

El bautismo de niños

Uno de los aportes más significativos de Agustín frente a la doctrina del bautismo de los niños, radica en situar esta praxis en el encuentro de dos líneas teológicas convergentes: la cristológica y la eclesiológica. En la línea cristológica, afirma que pretender que los niños no están afectados por el pecado significa decir que Cristo no ha venido también para ellos, o que ellos pueden pasar sin él. En la línea eclesiológica, afirma que cuando se bautiza a los niños *no se hace otra cosa que incorporarlos a la Iglesia, esto es, asociarlos al cuerpo de Cristo; es obvio que a ellos concierne la condenación si esto no les es conferido. Pero no pueden ser condenados si no tienen pecado. Y como en esta edad no pudieron cometer pecados propios, solo resta creer que los niños contraen el pecado original*²⁷.

Cabe señalar que la doctrina del pecado original no va de la existencia de éste a la necesidad del bautismo, sino a la inversa, de la necesidad del bautismo a la existencia del pecado original, cuyo conocimiento revela a la humanidad por qué Cristo debe ser el redentor de todo ser humano y, por tanto, también del recién nacido.

El bautismo de los niños, dista mucho de ser una práctica más o menos aceptable; es el lugar donde surge la tarea salvífico universal de Cristo, la gratuidad de la

²⁷ De pec. mer. et rem. 1,23 Citado por Ruiz de la Peña. El don de Dios, op. cit., p. 131.

gracia y la necesaria mediación de la comunidad eclesial. Defender la doctrina del pecado original, implica defender los elementos esenciales de la fe cristiana.

Las continuas controversias recibidas por Agustín, lo llevan a extremar las medidas al respecto. En otras palabras, ratifica su idea de la condenación de los niños no bautizados. Otro elemento negativo que viene a completar una idea pesimista frente al destino del ser humano, son las continuas elaboraciones acerca de la doctrina de la gracia y el sesgo predestinacionista que da a la voluntad salvífica de Dios²⁸.

Todo este proceso de la síntesis de Agustín puede pensarse en una concepción de una antropología bastante negativa. No es así, porque está toda la dimensión de la gracia y la libertad del ser humano de elegir. También es importante tener claro, que Agustín luchó todo el tiempo contra la idea de que el ser humano se podía salvar por sí mismo, sin competencia alguna de Dios, esto es contrario a toda la fe cristiana. A partir de este autor, queda clara la trágica huella que ha dejado el pecado en el ser humano, así como también que el cristianismo es la religión de la redención gratuita. Si todo ser humano es pecador y no puede salvarse a sí mismo, Cristo es el salvador, ofrece de manera gratuita la gracia liberadora. Y finalmente, el otro aporte de Agustín consiste en articular la noción de culpa en el componente ético, rescatándola solamente de la dimensión ontológica que se tuvo en el fatalismo maniqueo.

Teología medieval

La teología medieval ratifica la existencia de un pecado original, como un auténtica “muerte del alma”. Sin embargo, los teólogos perciben una diferencia entre este pecado original y el pecado personal. Se exime a los niños no bautizados del infierno. Se ratifica el bautismo como condición que borra todo lo que hay de pecado en el bautizado. El pecado original es atribuido exclusivamente en la acción de Adán. Desaparece en la escolástica la incidencia de los pecados personales en la constitución del pecado original.

²⁸ Cfr. VILLAMONTE, 317S; GONZÁLEZ Faus; Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre, Santander, 1987, p. 340. Citado por Ruiz de la Peña, *ibid.*, p. 133.

Hasta aquí, hay consenso general en estos aspectos. Pero quedan sin resolver cuestiones como: lo referente a la esencia, lo concerniente a la manera de explicar la solidaridad interhumana y la propagación del pecado.

La Reforma

La doctrina del pecado original constituye una de las tesis fundamentales del pensamiento de Martín Lutero²⁹. La concupiscencia desatada por el pecado de Adán, irrumpe en la totalidad del ser humano, constituye su pecado fundamental y lo empuja a los pecados actuales. Todas las acciones humanas provienen de ella. La experiencia testifica que el bautismo no la elimina; la psicología religiosa del bautizado poco o nada cambia de la del no bautizado. Así las cosas, el pecado original corrompe permanentemente la condición humana. A partir de aquí, se resaltan dos tesis fundamentales en la antropología teológica: por una parte, el hombre en pecado ha perdido el libre albedrío y su voluntad está direccionada por el mal; por otra parte, el bautismo supone la no desaparición del pecado original y la donación de la justicia de Cristo. *Así, el bautizado es a la vez “justo y pecador”. Lutero está a favor de Agustín, cuando afirma que el pecado, el deseo pecaminoso, es remitido en el bautismo, más no de forma que no exista ya en absoluto, sino que ya no se imputa. Así pues, negar que tras el bautismo el pecado permanece en el niño es pisotear a la vez a Pablo y a Cristo*³⁰.

Concilio de Trento

Lo más representativo del Concilio de Trento frente a esta doctrina, se puede sintetizar en estos puntos: la ratificación de la existencia del pecado original, “muerte del alma” (canon 2); afecta interiormente a todos (c. 2, 3, 4), del que sólo libera la gracia de Cristo comunicada por el bautismo (c. 3, 4); éste borra totalmente todo lo que hay de pecado en el bautizado y, por tanto, la

²⁹ Se dice que la experiencia de fe de Lutero es proyectada sobre su comprensión del pecado original y, pasa a ser más que una teoría un fuerte componente de la expresión de su experiencia religiosa.

³⁰ DS 1452 = D 72. La cita de Agustín está tomada del De nupt. et conc. 1, 25, 28 (...dimiti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur) citado así por Ruiz de la Peña, p. 144.

concupiscencia remanente después del bautismo no es ya pecado en sentido estricto en los bautizados (c. 5); la situación universal del pecado tiene como factor desencadenante la acción histórica de una libertad humana (c. 1).

Inicios del Concilio Vaticano II

Con la llegada de la ilustración se da un fenómeno que se prolonga hasta nuestros días, y consiste en la reflexión acerca del pecado original, por parte de algunos filósofos, ensayistas y literatos. El proceso de estas reflexiones y el tratamiento del tema desde distintas fuentes o miradas, centra su interés en la experiencia que el ser humano hace de sí mismo y de su historia, le obliga a interrogarse constantemente sobre la extensión y profundidad de la realidad de la culpa, ya sea desde una óptica creyente o sólo desde la razón.

En los documentos preparatorios del Concilio Vaticano II, se pensó en retomar de nuevo la doctrina del pecado original. Finalmente, no se hizo como se pensaba. Sin embargo, el tema no quedó ausente en los textos conciliares definitivos. Los aportes más significativos quedaron consignados en la G.S.

El Concilio Vaticano II intenta llamar a la integración de la experiencia del mundo y la conciencia de pecado en cada persona. El sentimiento de fractura o disociación en el hombre y en la realidad social del que da fe la reflexión no teológica, evidencia la existencia de un desorden radical, que se resiste a ser eliminado por un “terapeuta meramente humano”, y que aclama una salvación. A esta salvación hace referencia el Concilio Vaticano II cuando afirma que *en realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del “Verbo Encarnado”, que con su entrega, Dios nos libera de la esclavitud del diablo y del pecado*³¹.

Algunos aportes de GS acerca de la antropología teológica

³¹ GS 22, 1. 3.

Esta constitución pastoral desarrolla en su primera parte aquello que se puede llamar una síntesis de los principales temas de la antropología Cristiana. La formula así: *Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es por consiguiente, el hombre, y por cierto el hombre uno y entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a venir*³².

Este centrarse en el ser integrado en su totalidad, lo presenta en el mismo numeral: *En nuestros días el género humano... se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente en el mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo...* Y más adelante insiste sobre los desequilibrios que fatigan al mundo moderno y que están conectados con el desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano... ¿Qué es el hombre? (n. 10, 1).

Esta misma pregunta vuelve a ser considerada en el primer capítulo que trata sobre la “dignidad de la persona humana”. A esta pregunta le sigue el texto de las distintas respuestas que van desde “diversas y contradictorias”, desde el humanismo eufórico hasta la autodenigración desintegrada (n. 12, 2). Lo cual no sorprende, dado que el ser humano “es misterio” por esclarecer, y no solamente problema por resolver (10,2).

El Concilio tiene como punto de partida en lo referente al misterio humano, la definición bíblica de hombre como imagen de Dios (n.12, 3) y como punto de llegada “el misterio del Verbo Encarnado” (n.22). Así pues, el planteamiento conciliar acerca de la antropología teológica es básicamente bíblico-teológico, no es filosófico, ni psicológico o sociológico. Su punto de vista, no es el único posible, pero insiste en su tarea de esclarecer el misterio desde “la verdadera situación del hombre” (n.12, 2).

Por tanto, el Concilio tiene en cuenta la categoría “imagen de Dios”; con ella expresa la relación fundamental del hombre con Dios, su *capacidad para conocer y amar a su creador*; de ella se deriva su relación con el mundo y la superioridad

³² GS, n. 3.

del ser humano respecto al resto de las criaturas (n.12, 3). En la relación con Dios se fundamenta *la razón más alta de la dignidad humana* (19, 1). Porque es sujeto de un diálogo surgido del amor divino, al hombre se le debe un absoluto respeto; atentar contra él significa atentar simultáneamente *el honor debido al creador* (n.27). El lenguaje conciliar se hace categórico al excluir que puede darse otra instancia que tutele más eficazmente el valor absoluto del hombre: *no hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo confiado a la Iglesia* (n. 41, 2).

El capítulo 2 de la constitución presenta lo que ha servido como punto de partida del acto creador: *pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer* (Gn 1, 27). *Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás* (n. 12, 4).

Para finalizar, el capítulo recoge el destino cristológico de toda auténtica antropología cristiana. *En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán (...) era figura del que había de venir* (n. 22, 1). Dicho de otra manera, la fe cristiana no cuenta con una definición abstracta de la realidad humana; aquello que el ser humano “es”, se explica en la realidad concreta de Cristo, quien siendo “imagen de Dios”, “es también el hombre perfecto”, en sentido ontológico³³.

Los temas en los cuales hace énfasis la GS referidos a la persona humana se pueden sintetizar en: el hombre es un ser personal en cuanto es un ser relacional; la relación a Dios es primera y fundamenta la relación al mundo y la relación al tú. Resalta el valor por la persona, está primero que cualquier otro valor, que no se confunde con la naturaleza ni queda en el anonimato colectivista de la especie, es merecedora del mismo honor profesado a Dios. Todo lo anterior se confirma con el hecho-Cristo, en vista del cual ha sido creado Adán³⁴.

³³ Cfr. RUIZ D ELA PEÑA. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental, Presencia teológica, Sal Terrae, Santander, 1988, p.186.

³⁴ Cfr. Ibid. P. 186.

4. Estructura cristológica de la existencia humana

Según la revelación cristiana, el ser humano no se puede comprender sino a la luz del Dios revelado en Jesucristo, celebrado, anunciado y vivido en la comunidad cristiana. Asumir una antropología cristiana es contemplar e interpretar el plan de Dios en la historia, secundar su desarrollo e solicitar su cumplimiento. Se trata de considerar la realidad de las personas y de las comunidades dentro de la humanidad de la que forman parte. La revelación de Dios previene a la reflexión teológica del peligro de arbitrariedad, pues en lugar de concebir al ser humano en abstracto lo sitúa en la tradición de lo vivido por Jesús el Cristo en el Espíritu. La revelación se opone a toda lectura totalizante y presenta la condición humana no ya como una realidad que es preciso conocer, sino como una vocación que hay que vivir.

El Vaticano II, como lo ha señalado Juan Pablo II en *Redemptor hominis* y *Dives in misericordia*, ha presentado una aproximación a una antropología teológica feliz. En él el ser humano es presentado en la perspectiva de la Iglesia comprendida, como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu (*Lumen gentium*, 17). Este pueblo, en la celebración del misterio (*Sacrosanctum Concilium*), en la escucha de la palabra de Dios (*Dei Verbum*), en el cumplimiento de su misión en el mundo (*Gaudium et spes*), anticipa y prepara la parusía (*Lumen gentium*, 7). En la GS es donde se ha afirmado sobre todo el principio que inspira igualmente esta breve síntesis: la manifestación del hombre en la plena dignidad de su naturaleza no puede tener lugar sin la referencia, no sólo conceptual, sino integralmente existencial, a Dios. En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre y le descubre la sublimidad de su vocación (GS, 22)

La llamada a la comunión con Dios cualifica profundamente la dignidad humana, del mismo modo que la divinización de la humanidad obliga a considerar, desde una mirada nueva, el misterio de Dios. No se puede separar a Dios y al ser humano, su comunión está rodeada del misterio. Las tres Personas son la fuente principal de todo enunciado antropológico. El fundamento último de la dignidad del

hombre radica en el hecho de que participa de la naturaleza de un Dios (Ef 2,18; 2 Pe 1,4), filántropo (Tit 3,4), Emanuel, el Dios con los hombres (Mt 1,23).

Tener conciencia de sí en esta revelación es aceptarse en el designio por el que la humanidad llega al Padre, en Jesucristo; es abrirse a Dios, no sobre bases teóricas, sino sobre lo que él dice de sí mismo; es reflexionar sobre Dios a la luz de la naturaleza que él quiere dar en participación a la humanidad unida a él.

En *Dives in misericordia*, Juan Pablo II señalaba:

Mientras que las diversas corrientes de pensamiento, antiguas y contemporáneas, eran y siguen siendo propensas a separar e incluso a oponer teocentrismo y antropocentrismo, la Iglesia, siguiendo a Cristo, trata de asegurar su conjunción orgánica y profunda en la historia del hombre. He aquí uno de los principios fundamentales, y quizá el más importante, de la enseñanza del último concilio³⁵.

La separación entre Dios y la humanidad, la oposición entre antropocentrismo y teocentrismo condena al ser humano a la incompreensión radical. Su unión es el núcleo del misterio antropológico visto a la luz de Jesucristo. En él, Dios y el ser humano forman un único misterio. Las antropologías sin teología eluden el problema de la dimensión suprema de la condición humana. Las teologías sin antropología falsean y desfiguran el misterio de Dios.

La teología es antropología y la antropología es teología: Dios y la humanidad no pueden ser entendidos por separado. El Dios de los hombres y los hombres de Dios están unidos en Jesucristo hasta el punto de que la historia y la cristología vienen a coincidir de hecho con la de la doctrina trinitaria y antropológica. Las grandes controversias trinitarias y cristológicas ponen en evidencia las diversas tentativas que ha hecho el ser humano para penetrar en su propio misterio en el contexto del misterio de Dios y para llegar a la comprensión de Él a la luz de la identidad humana. Si el ser humano no es él mismo, verdadero, no puede reconocer a Dios; y si no reconoce al Dios revelado, no es él mismo y se ignora.

³⁵ COSMAO, V. Introducción DM, París, (s.e.), 1981, pp.5-6.

Una antropología que quiera describir la condición humana en esta perspectiva necesita una teología homogénea, y, viceversa, la teología del “Dios con nosotros” exige una antropología abierta a la relación existencial con Dios: su sujeto adecuado es Dios en el hombre y el hombre en Dios; es la humanidad que tiende a ser plenamente ella misma en Dios todo en todos (1 Cor 15,28), que aspira a conocerse como es conocida (1 Cor 13,12; Gal 4,9). Al buscar a Dios, el ser de origen divino no cesa de perfeccionarse; y Dios, al acoger a la humanidad a la que ha hecho participar de su naturaleza, permanece fiel a su verdad.

El término 'Jesucristo' no fue un nombre propio, sino un nombre doble que expresa al mismo tiempo una confesión: la de la primera comunidad de Jerusalén, a saber, que el Jesús *crucificado* es el Mesías prometido, el ungido escatológico del Señor. “Dios le ha hecho Señor y Mesías” (Hech 2, 36: cf. Rom 1, 3-4). El hecho de que 'Jesucristo' es un nombre confesional *marca la estructura básica* de toda cristología. Esa confesión es el fundamento y el origen del nuevo testamento. Esta confesión remite a un ser que procede de nuestra historia de hombres: a Jesús de Nazaret. Esa confesión es como es, porque Jesús de Nazaret fue tal que pudo provocar semejante confesión. Todo lo que se dice en el Nuevo Testamento acerca de Jesús, incluso cuando se trata de recuerdos de hechos históricos de la vida de Jesús, posee carácter confesional. Se habla de Jesús *porque se cree en él*, y no por mero interés histórico. (...) Esta confesión se refiere a un hombre histórico, situado muy particularmente en nuestra historia: a Jesús de Nazaret, y no a ningún otro, y tampoco a este o a otro ser mítico³⁶.

La cristología sin fundamento histórico es vacía e imposible. Esta apelación a la historia es en los tiempos modernos a la vez expresión de la oposición cristiana contra el abuso ideológico del nombre de Jesucristo; pues el uso eclesial del nombre 'Cristo' se halla bajo la crítica del nombre *Jesús*: bajo la crítica de su mensaje y de la peculiaridad de su vida en el servicio a la justicia y el amor, hasta la muerte.

La antropología teológica es trinitaria y cristológica: el ser humano es imagen de Dios-Trino; en Jesucristo, vive en la Trinidad, junto al Padre. El ser humano se comprende mejor en la medida en que es más consciente de esta condición que fundamenta, exige, acrecienta y desarrolla su perfección humana. En Dios, el ser

³⁶ SCHILLEBEECKX, Edward. Los hombres relatos de Dios, Verdad e Imagen, Sígueme, Salamanca, 1994, p.169.

humano llega a ser él mismo y asume la misión de hacer humana la historia, de compartir con la creación la libertad a la que aspira (Rom 8,19s). Llegar a ser uno mismo es reconstruir la propia identidad de imagen de Dios en la creación. Ser hijo de Dios y llegar a ser persona humana son dos aspectos de una única realidad, que es tanto más humana cuanto más está en unión con Dios, y viceversa. Por tanto, cuanto más llega un ser que, según la revelación, es "imagen", a ser él mismo, más posibilidades tiene de reflejar al ejemplar del que es la imagen; estar en relación con el ejemplar es llegar a ser uno mismo.

Las dimensiones divina y humana de la persona sólo subsisten simultáneamente; separadas, sucesivas, yuxtapuestas, no son verdaderas. La relación del hombre con Dios no puede existir en detrimento del hombre. Allí donde no hay ser humano, tampoco puede haber relación con Dios. Pensarse en Dios es pensarse en la verdad; querer estar en él es querer ser auténtico. El único ser humano que se ama realmente es el que no falsea su verdad, el que aspira sinceramente a la unidad, a la belleza y a la bondad de su propia persona en la comunión del pueblo de Dios. Actuar en libertad es condición de unidad y de bondad, porque el ser es libre y está ordenado a la libertad. Porque es libre, está en condiciones de querer y de asumir en plenitud la verdad de su condición.

4.1. La posibilidad de salvación en el Nuevo Testamento

Pablo es quien mejor comprende la oferta de salvación hecha por Cristo a todos los seres humanos, dicha comprensión se encuentra registrada de manera magistral en Rm 5, 12ss. La pecaminosidad universal está tan presente en Pablo como lo está en el resto de la revelación bíblica. Con él, se quiere subrayar el carácter vinculante de la afirmación de un estado de pecado del cual nadie se sustrae; incluso la creación material gime bajo *la servidumbre de la corrupción* (Rm 8, 19-20). Los rescatados, ahora, en Cristo *fuiamos en algún tiempo insensatos, desobedientes, descarriados, esclavos de toda suerte de pasiones y placeres vividos en malicia...* (Tt 3, 3); *todos nosotros vivíamos en otro tiempo en medio de las concupiscencias de nuestra carne, siguiendo las apetencias de la carne y de los malos pensamientos, hijos de la ira por naturaleza, como los demás...* (Ef 2, 1-3). La condición humana, tal como es, según su naturaleza, se mueve en una atmósfera de pecaminosidad que lleva irremediabilmente a la

ejecución de acciones desordenadas que, por consiguiente, generan el rechazo divino, *en tanto no entre en juego el amor misericordioso de Dios* (vv.4ss).

De estas acciones desordenadas Pablo ofrece una especie de catálogo en varias ocasiones (1 Co 6, 9-11, Ga 5, 19-21), llama la situación vivida como “esclavitud” (Ga 4, 1-7). No le es ajena a la idea de solidaridad, basada sobre todo, en la común pertenencia al ámbito de la *sarx*: todo ser humano está emplazado en el ámbito de una “carnalidad” que antecede a su opción personal.

El texto de Rm 5, 12-21, resalta la reaparición de la tipología Adán-Cristo, como elemento estructural de la misma en su integridad, y no como simple alusión circunstancial. ¿Qué motivaciones tuvo Pablo para volver sobre esto? Si en la carta a los Corintios debía hacer frente a los errores derivados de influjos gnósticos, en la carta a los romanos, sin perder de vista ese objetivo, cambia el orden de prioridades y ajusta cuentas con tendencias judaizantes que ponen en peligro el núcleo mismo del Evangelio: la significación salvífica de Cristo³⁷.

4.2. Dimensión escatológica de la condición humana

La revelación bíblica del pecado culmina con la doctrina paulina sobre el Pecado, que, evidencia su efectividad letal y su complejidad social. En ningún caso se trata sin embargo de una exploración arqueológica que escudriña curiosamente el pasado, sino de un ensayo de comprensión de la condición humana tal cual es en el presente. Dicho esfuerzo de esclarecimiento se realiza además desde la gozosa convicción del triunfo definitivo de la gracia, y desde una conciencia abrumada unilateralmente por la culpa.

Esta hamartiología, lejos de suponer una cómoda coartada para excusar la propia responsabilidad, implica una llamada a la libre opción personal; eso, y no otra cosa, es la fe. Por la que se tiene acceso a “la gracia en la cual nos hallamos” y con la que “nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios” (Rm 5,2).

³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 95.

El Concilio Vaticano II, al describir el carácter escatológico de la Iglesia peregrinante, determina la condición del cristiano en este mundo. Precisamente la tendencia hacia el aumento de la comunión con Cristo, que es esencial en esta situación, revela que dicha comunión no es todavía perfecta, ya que su aumento y su perduración constituye el objeto de una continua lucha, en la que cabe la posibilidad de sucumbir y de perder la comunión con Cristo.

Dios no abandona si antes no es abandonado; es el hombre el que puede fallar en su fidelidad a Dios. La fragilidad de la vida en Cristo significa precisamente esa posibilidad de perder la posibilidad de inserción en Cristo, y la necesidad de la gracia para perseverar.

La Doctrina Bíblica

El Antiguo Testamento supone que el justo puede perder su justicia, su paz con Dios. En el Nuevo Testamento, la parábola de la vid supone la posibilidad de que el sarmiento se separe de la vid y se seque. La vida en Cristo se pierde únicamente por el pecado. Son varios los pecados que excluyen al ser humano del reino de Dios. En la descripción del juicio final se indica como razón de la condenación la omisión de las obras de misericordia. El Señor les enseña a los discípulos a que pidan cada día el perdón de los pecados; y sin embargo los discípulos de Cristo no tienen que considerarse cada día continuamente separados de Dios.

El tema de la lucha

Precisamente porque la unión con Cristo puede perderse con el pecado, se comprende por qué la Sagrada Escritura describe la vida del ser humano después de su justificación como una lucha, en la que él no puede vencer sin la ayuda de Cristo.

Este tema de la lucha muestra que la vida del cristiano en la tierra continúa, incluso después de su inserción en Cristo, rodeada de peligros, por causa de

diversos factores interiores y exteriores, peligros que pueden ser superados solamente con un esfuerzo comprometido.

La presencia de la ayuda divina

La necesidad de la oración no se debe entender como si al ser humano que está ya incorporado a Cristo le faltara alguna cosa para entrar en el reino de Dios. La existencia cristiana no es una insuficiencia trágica delante de unas exigencias de Dios imposibles de cumplir. El Espíritu Santo habita en los fieles y los conduce en su vida filial orando en ellos.

Por qué pecados se pierde la vida de la gracia

Toda repulsa de la ley divina hacer perder la justicia cristiana. El que ama a Dios sobre todas las cosas, desea observar los mandamientos divinos. Por consiguiente, no es la materialidad de los actos la que priva al hombre de la vida divina, sino la oposición que tienen estos actos con la caridad. Esto no quiere decir que el pecado mortal exista solamente cuando el motivo del acto sea la oposición a Dios; semejante pecado –satánico- es muy raro, y generalmente al hombre creyente le gustaría conservar su amistad con Dios, conciliándola con la búsqueda incondicionada de su propia satisfacción; hay pecado mortal cuando el hombre consciente y libremente acepta la separación de Dios, implícita en su comportamiento.

Pecados que no hacen perder la vida de gracia

El carácter imperfecto de la opción fundamental por Dios explica la posibilidad de que haya actos no conformes con la ley de Dios, pero que no llegan a destruir la justicia cristiana. Lo mismo que el pecador puede hacer actos buenos, permaneciendo habitualmente como enemigo de Dios, también el justo puede realizar actos disconformes con su orientación fundamental hacia Dios, pero que no destruyen esa orientación.

Si el acto no es perfectamente deliberado y, por consiguiente, no puede llevar consigo el compromiso total de toda la persona. La materia del acto es tal, que no es capaz de provocar una opción fundamental diversa de la que ya se ha hecho, si se supone que el hombre no escoge aquel acto precisamente por expresar una nueva orientación en la vida.

Del recorrido hecho hasta aquí, éstas son las conclusiones a las que se puede llegar. En el conjunto del Antiguo y el Nuevo Testamento, se destaca la apertura de la vida humana a algo más que ella misma. A través de toda una experiencia de vivir y caminar con otros, la Biblia ha hecho ver que la vida humana era esencialmente vivida con Dios. Presentando la vida de un pueblo, en un determinado momento de su historia, como vida que se recibe en los diferentes niveles de su ser, de las generaciones que los precedieron, como vida que recibe su fe por medio de algunas personas de la colectividad: jefes, reyes, profetas, sacerdotes, sabios, y especialmente por los autores de Gn 1 y 2, la Biblia ha mostrado la vida humana como vida *desde Dios*. En el centro de un camino en el que algunas personas tienen una responsabilidad particular en la vida del pueblo: Abrahán y Sara, Moisés, Moisés, David, Isaías, Nehemías, y en el que el pueblo aparece progresivamente como misionero, servidor de Dios para todos los pueblos. La Biblia ha mostrado que la vida humana es esencialmente vida para Dios.

En el Nuevo Testamento, en Jesús, hijo de María, hijo de David, hijo de Abrahán (Mt 1, 1; Lc 3, 38) se ha permitido ver la vida desde el Dios del Hijo único, lleno de gracia y de verdad (Jn 1,14). Es en la persona de Jesús, recorriendo los caminos de Galilea y de Judea con los que había llamado, comiendo con los publicanos y los pecadores (Mc 2, 15), llamando a seguirle a los que sufren y están agobiados, participando en la vida de Israel, que la humanidad ha visto a Emanuel, al *Dios con nosotros*. Y por último, en la persona de Jesús, que no vino para ser servido sino para servir y ofrecer su vida por la humanidad (Mc 10, 45), que vino para quitar el pecado del mundo (Jn 1, 29) y para permitir a los hombres una vida sobreabundante (Jn 10, 10) se ha podido mirar a aquel cuyo alimento es cumplir la voluntad del Padre y realizar su obra (Jn 4, 34), a aquel que está junto al Padre (Jn 1,18) y quien el Padre es glorificado (Jn 13, 31).

En la medida en que un ser humano dice sí a esta oferta de sentido, a ese don y también a la exigencia de ser un solo ser con Cristo (Rm 6,3), puede ser miembro de su cuerpo y, por tanto, puede considerar a los otros como orgánicamente unidos a sí (1 Cor 12); en la medida en que un ser humano se acepta como miembro del pueblo que Jesucristo adquirió como propio (Ef 1, 14), “puede entrar” en el sentido bíblico, en la verdad más profunda de la existencia humana.

En la certeza de la resurrección de Jesús, toda la existencia humana en su presente y en su futuro, pero también en su pasado en virtud del perdón de los pecados, ésta llamada a ser vida desde, con y para los otros; vida desde, con y para Dios.

Para el Texto Sagrado, *ser con Dios, desde Dios y para Dios*, define el sentido de la vida humana y, por tanto, el sentido de la vida de todo el ser humano. La atención que esta época concede a la cuestión del lugar de la mujer en la sociedad y en el trabajo pastoral de la Iglesia, tiene correspondencia en la creciente preocupación dentro de la comunidad cristiana por esclarecer la vocación de la mujer a la luz del evangelio de Jesucristo. Una reflexión antropológica actual, deberá interrogar a la Biblia acerca de las imágenes de las mujeres, de la mujer, que ella transmite.

Estas son algunas pistas de reflexión, que no se han tocado frente a la antropología teológica, pero que es necesario trabajar, para tener una visión clara del concepto de ser humano presentado por el Texto Sagrado. En primer lugar, es evidente que un conjunto de escritos de épocas y de medios diferentes atestiguan percepciones bastante diversas cuando evocan a la mujer. Parece, sin embargo que es situando al hombre y a la mujer ante Dios, considerando al ser humano, hombre y mujer, como imagen de Dios,³⁸ como la Biblia asume la posición más determinante en relación al estatuto concedido a la mujer. La Biblia no es un manifiesto feminista, o antifeminista, pero no se puede desconocer en contexto cultural en que fue escrita y las intencionalidades del momento. Su objetivo central es situar el misterio humano, hombre y mujer, en relación con el misterio de Dios. Por la revelación sobre Dios, y de manera especial por el lugar culminante de esa revelación, dada en Jesucristo. La Biblia llama a una conversión de la manera de

³⁸ Según el relato sacerdotal de Gn 1, 26ss

situarse frente a todo lo real y, especialmente, de determinados esquemas frente a la mujer.

En el relato yahvista de los orígenes (Gn 2, 4b-25) que retoma, posiblemente en el siglo X a. C., se presenta a la mujer como “sacada del hombre”, lo que hace pensar que el “femenino” antes de ser constituido frente al “masculino”, ha de verse como elemento que forma parte del ser humano original (Gn 2, 22). El misterio humano, un misterio de unidad, de alteridad, de reciprocidad, un proyecto de comunión, de reconciliación. Es importante no perder de vista que en los relatos de la creación, las actuaciones de las mujeres a lo largo de la Biblia, son siempre imágenes, cuadros presentados por hombres. Los rasgos conservados, si reflejan algo de la realidad de estas mujeres, también reflejan las ambivalencias, incluso las ambigüedades que reflejan sus autores frente a las mujeres.

A partir de las dos expresiones conservadas por el yahvista para designar a la primera mujer, issa, “del hombre” y bayyab, “la viviente”, y de la expresión “imagen de Dios” que el relato sacerdotal mantiene para designar la situación del hombre y de la mujer, se podría hacer un compendio sustancial de aquello que la Biblia dice de la mujer.

5. Perspectivas de la antropología teológica hoy

La antropología teológica hoy, no desconoce los temas que han sido de gran interés en la Biblia y el aporte que ha hecho la tradición y la reflexión de teólogos en la historia de la teología. Pero, queriendo ser fiel a ella misma se ha puesto en diálogo con la cultura y el lenguaje. Tiene en su análisis algunos temas específicos, que han sido considerados tradicionalmente como los grandes ejes de esta disciplina pero, sin embargo, está siempre abierta a los cambios y desafíos que va presentando el mundo contemporáneo.

Por tanto, esta antropología comprende una temática amplia en su intento por proyectar sobre la realidad humana, con ojos de la fe, la luz que sobre lo humano llega desde la existencia y la experiencia de Jesús, el Verbo hecho hombre³⁹.

Sin embargo, la amplitud del proyecto humano referido a la experiencia de Dios, la crisis de los humanismos por la pérdida del sujeto, y lo multiforme de las diversas antropologías con las que tiene que convivir y dialogar la antropología teológica no hacen fácil la realización de su propósito; los trabajos que han venido apareciendo en las últimas décadas son indicadores del avance e investigación de esta disciplina.

Hoy en día, con un universo cultural bastante heterogéneo, con una epistemología y un lenguaje propios, la preocupación antropológica de la teología dialoga con los nuevos hallazgos e inquietudes de las diversas disciplinas sobre lo humano, se preocupa por la comprensión que de sí muestran los hombres y mujeres de esta época examinando el bagaje heredado, y se deja cuestionar por nuevas formulaciones nacidas a raíz de los nuevos datos y experiencias, entre otras, la preocupación por colocar puntos de encuentro o comunes a la experiencia religiosa de las personas.

Por tanto, consciente de que es necesario establecer una mayor profundidad en la relación ente los contenidos revelados y la autocomprensión actual, se organiza como disciplina alrededor de estos grandes ejes que, en orden diverso, según sus prioridades, pueden expresarse así:

- La autocomprensión contemporánea del ser humano
- La antropología como referente en el Texto Sagrado
- La creación y el ser
- El mal en la condición humana
- La gracia: realidad y dinamismo
- El lenguaje religioso
- La manifestación simbólica del ser humano
- El problema del sentido
- El problema de la interpretación del misterio divino y humano

³⁹ Cfr. COLZANI, Gianni. Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio, Secretariado permanente, Salamanca, 2001, p.17.

5.1. La autocomprensión contemporánea del ser humano

En la actualidad la antropología intenta encontrar el punto de contacto entre todo aquello que se deriva de la filosofía y de las ciencias humanas empíricas y la cantera teológica que guarda, actualizando los datos provenientes de la revelación⁴⁰. Dicho de otra manera, se trata de descubrir, dónde el ser humano, en el nivel actual de su autocomprensión, siente la necesidad de aquello que se denomina gracia.

Una autocomprensión que sostiene como profundamente humanas la pregunta por la apertura al futuro y la búsqueda de sentido, abre posibilidades a la percepción del misterio. En palabras de Rahner:

Si el hombre se experimenta en su trascendencia como el que se interroga, como el que se halla inquieto por esta emergencia del ser y arrojado a lo inefable, no puede concebirse en clave de absoluto, sino sólo en clave de recepción del ser, en clave de gracia⁴¹.

Es una comprensión que reconoce que es el propio ser humano quien descubre en su conocer y en su actuar una “limitada apertura a la infinita amplitud de toda realidad posible”, la antropología teológica ve abierto el camino para dar nombre al “de dónde” y al “hacia dónde”, nombrando, según la fe de la Biblia, el misterio personal⁴².

Es así, como es tarea de la antropología teológica una “apropiación crítica” del trabajo que vienen realizando diversas antropologías sectoriales y los distintos intentos de una antropología fundamental. Para realizar esta apropiación, la teología cuenta con dos datos propios que giran en torno a dos temas ejes, tradicionales en la teología: la imagen y semejanza con Dios y el mal en el ser humano.

⁴⁰ PESCH, 1989, p. 97.

⁴¹ RANHER, Karl. Escritos en Teología, Tomo IV, Taurus, Madrid, 1976, p. 187.

⁴² Ibid. p. 189.

La antropología teológica, entonces, deberá articular la mirada y búsquedas del ser humano, los datos de observación y análisis, con los datos que llegan de las fuentes bíblicas y de la tradición teológica que en ellas se funda.

Sea cual sea el modo de proceder, lo fundamental del dato revelado es puesto siempre en constante diálogo con todo aquello que la humanidad ha encontrado en su largo camino de búsqueda hacia sí misma.

5.2. La antropología bíblica

La antropología teológica que tiene como raíz la revelación bíblica, dedica su atención a la comprensión bíblica del ser humano. En un ambiente cultural semita, con influjos griegos en los últimos siglos, la Biblia en sus dos testamentos y a través de un lenguaje expresivo de aquella comprensión, ofrece una visión de la realidad humana insustituible en cuanto que tal visión traduce una fundamental “visión teológica”. La Biblia no ofrece un tratado sistemático, ni una preocupación por dar cuenta de la estructura humana. De aquello que trata es de poner en evidencia una relación fundamental entre Dios y el ser humano que hace de su historia una historia con Dios y del proyecto de la humanidad una historia ante Dios. Allí se reconoce la vida, especialmente la del ser humano, como una vida recibida y alentada por el Dios creador que quiere establecer una alianza con la humanidad creada.

El diálogo es un elemento fundamental en la Biblia. Como testimonio que es también de un ambiente semita, presenta una terminología propia, una antropología original, unitaria, dado que allí, es todo el ser humano el que es tenido en cuenta desde distintas miradas. En la Biblia puede tenerse en una visión –fragmentada si se quiere- pero real, del mundo hebreo sobre algunos aspectos de lo humano, como: la corporalidad y la vinculación a la tierra, la interioridad y la espiritualidad, la sociabilidad y el sentido del tiempo. Visión que dentro del mismo mundo bíblico interacciona con los distintos análisis de lo humano resultante de otro mundo cultural como el griego del periodo helenístico. Es un cruce cultural,

que ha proseguido durante siglos sucesivos y ha tenido consecuencias en la reflexión antropológica evidenciada en el desarrollo del cristianismo.

5.3. La creación y el ser

La antropológica ha vuelto, con la mediación de distintos métodos exegéticos, a los relatos de la creación y a las alusiones del Dios creador que se suceden en la Biblia. En su tratamiento actual el reconocimiento de la condición creatural del ser humano señala la relación existente entre el acto creador, la libertad y la autonomía humanas y la dependencia del creador, así como también, la comunión con el universo de los otros seres creados cuyo dominio-cuidado se encomienda a los seres humanos creados la vida, también “a imagen” del que conserva en la vida lo creado⁴³.

El misterio del mal y la responsabilidad por el mundo creado son temas tremendamente vinculados a la reflexión antropológica actual que, a consideración del origen y dependencia fundamental del ser humano, une la aceptación de una exigencia ética en cuanto que esa creación ha de enseñorearse también a imagen y semejanza del creador.

Así, el tema central de la antropología es el ser humano creado a imagen y semejanza de Dios. Esto significa, el ser humano creado con todas las condiciones de posibilidad para desarrollarse, crecer, vivir y realizarse. Esta afirmación constituye un dato fundamental de la fe en el arranque de la consideración teológica de lo humano. En otras palabras, la entrada al tema antropológico exige el recorrido por distintos lugares de la revelación bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

La comprensión actual centra su atención en las dimensiones interpersonales y comunitarias allí contempladas. Así, se realiza un sin número de interpretaciones del dato bíblico. Es el conjunto de la historia bíblica, el que manifiesta quién es el Dios creador y, por tanto, en esta hermenéutica, esa historia ofrece el verdadero

⁴³ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Teología de la Creación, Presencia Teológica, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 108.

término de comparación. De ahí que en último término, sólo conocer a Dios es conducente para saber quién es, en definitiva, su imagen⁴⁴.

El ser imagen lleva a plantear la consistencia de la persona en relación con Dios, un dato central de la antropología bíblica. Y si de esa condición de ser imagen se sigue una comprensión del ser personal como alguien interpelado por Dios, alguien que ha de responder, el contenido de *persona* se extiende hasta establecer necesariamente la responsabilidad por lo creado y la comunidad con los otros seres humanos, también destinatarios de la promesa e interpelados por la llamada.

5.4. El mal en la condición humana

Este es un tema obligado en la antropología teológica. Se ha trabajado de diversas maneras y ha ido evolucionando el concepto hasta nuestros días. A partir del Concilio Vaticano II los cambios llegan en muchos campos, entre otros el concepto de pecado o mejor, mal en el ser humano. Es un aspecto de la condición humana, como lo es la tendencia al bien en sus decisiones y acciones consideradas a la luz de la revelación.

La Biblia evidencia claramente esa realidad, a la vez que describe la experiencia de pecado y las consecuencias en la persona y en la comunidad. La historia bíblica junto con la teología, manifiestan que la condición de pecado no está aislada de un horizonte de salvación, sino que es justamente sobre el fondo de una realidad de gracia donde se destacan con mayor nitidez los contornos oscuros de la negación.

Hoy, se intenta descubrir con mayor claridad y más convincentemente las condiciones existentes entre la situación de pecado, situación universalizada que alcanza toda la realidad humana, reconocida en varios lugares de los textos bíblicos como “pecado original”.

⁴⁴ Cfr. DALFERT – JÜNGEL. 1987, P. 88.

La revelación bíblica del pecado culmina con la doctrina paulina sobre el mismo que, indagado en su raíz, desvela su extensión, su efectividad letal y su complejidad social. En ningún caso se trata sin embargo de una exploración arqueológica que escudriña curiosamente el pasado, sino de un ensayo de comprensión de la condición humana tal cual es en el presente. Dicho esfuerzo de esclarecimiento se realiza además en la gloriosa convicción del triunfo definitivo de la gracia, y no desde una conciencia abrumada unilateralmente por la culpa⁴⁵.

Los trabajos de antropología recientes, dedican especial atención al tema de la caída contenido en el libro del Génesis 3, así como también al alcance de las referencias paulinas a Adán como primer hombre y pecador. La discusión generada en décadas pasadas por algunas hipótesis científicas ha dado paso a una búsqueda de comprensión de aquello que aparece como el núcleo de la revelación bíblica: la responsabilidad humana en el mal y la situación de pecado, más allá de las formas literarias del relato mismo y de la cuestión de la unicidad en Adán.

Desde otro punto de vista, en la atención actual a la negatividad humana se ponen de relieve las dimensiones sociales de pecado y la realidad de las llamadas “estructuras de pecado”, una real acumulación de negatividad que guarda estrecha relación con todo aquello que la Biblia reconoce como condición tendencia al mal del que nadie puede sustraerse, una situación que agrava el propio mal personal.

5.5. La gracia: realidad y dinamismo

La condición humana no puede quedar abandonada solamente a la condición de mal o pecado. El mismo contenido de la revelación bíblica y la certeza que la teología se esfuerza por expresar y comunicar que Dios es amor y que amando crea, salva y lleva a su plenitud a los hombres y mujeres que ha creado. El Dios misericordioso y perdonador en el Antiguo Testamento es autodonación suprema, sobreabundancia de gracia, en Cristo, según las teologías de Juan y Pablo.

⁴⁵ RUIZ DE LA PEÑA. Teología de la creación, op. cit., p. 108.

La antropología teológica necesita aún recorrer etapas, como mostrar cuánto de expectativa de esa gracia hay en la condición humana, así como la voluntad de salvar que se manifiesta incansablemente en la imagen bíblica de Dios. Sin contar con la dificultad que hay en la época contemporánea al aceptar la gracia como don gratuito a todo ser humano.

La historia del tratado de la gracia ha mostrado a lo largo de su desarrollo la dificultad que existe para mantener articuladas dos experiencias: por una parte, la necesidad de la gracia en la condición humana, y por otra parte, la gratuidad absoluta de esa gracia que responde a la libre voluntad divina.

En la actualidad, la teología deberá esforzarse por resaltar la doctrina de la gracia; por ser un don que desborda al ser humano y le permite acceder a su identidad más plena, al mismo tiempo que se abre a una relación profunda con los demás seres humanos.

Gracia, filiación y fraternidad son conceptos que componen una secuencia en las páginas que las antropologías actuales dedican al tema. Pues el ser humano es fundamentalmente un ser humano en relación y para la relación. Una comprensión que encuentra pleno apoyo en la antropología teológica que reconoce en la relación del ser humano con Dios la última consistencia de lo humano. La antropología teológica que admite admiración ante lo humano que llega desde lejos, ha entrado con nuevas posibilidades en el diálogo de las antropologías contemporáneas.

6. Polivalencia del término antropología en la actualidad

En la cultura contemporánea el propio término *antropología* presenta una notable polivalencia. Una multiplicidad de sentidos que sólo puede ser reducida si se tiene en cuenta el recorrido del término por la historia del pensamiento y de los saberes. Puesto que la preocupación antropológica aparece desde diversos ángulos que

adjetivan las distintas antropologías según se deriven de las distintas ciencias sobre el hombre, de la filosofía o de la teología.

Se registra su uso en la actualidad dentro de áreas tan diversas como la biología, la psicología, la sociología, la medicina, la historia y el análisis de las culturas, la filosofía, las religiones y, en las últimas décadas, en la educación.

Además, junto a las áreas sistematizadas del pensamiento, de las ciencias o en el mundo de las creencias religiosas, toda una suma de expresiones de la humanidad⁴⁶, muestran la permanencia y actualidad de la cuestión al tiempo que muestran la profundidad planteada por lo antropológico en un determinado momento o en una sociedad concreta.

En tiempos más recientes, no sólo se persigue la elaboración de una antropología filosófica que tiene su propia ambición e itinerario, sino que la seriedad en los estudios y observaciones sobre diversos pueblos y culturas, con cabida para lo peculiar y lo exótico, da lugar al nacimiento de una *antropología cultural* hoy día en pleno desarrollo, una vez afirmada como disciplina.

Además, el desarrollo de las ciencias del hombre, sobre todo desde el siglo XIX, ha hecho sentir, más allá de las distintas *antropologías* que responden a las diversas perspectivas científicas, la necesidad de proseguir en la búsqueda de un saber sobre el mismo ser humano que desborde las certezas de las disciplinas especializadas sin descuidar los datos aportados desde éstas. Un saber más atento a la totalidad y a la unidad de lo humano que responda a la antigua y actual cuestión de qué es en definitiva, este ser complejo y uno que es analizado desde las diversas perspectivas científicas.

En la construcción de ese saber —que algunos llaman *antropología fundamental*— y que en el momento actual se distancia, como veremos, incluso de los *humanismos*, se postula un método pluridisciplinar (o interdisciplinar en la aspiración), de comparación y asociación, al modo de las ciencias humanas, en un

⁴⁶ creaciones artísticas, normas, sistemas de valores, formas de convivencia y de debate público, la configuración de la vida personal y social...

intento de dar cuenta de la experiencia humana concreta, en su complejidad y diferenciación. La *antropología* así entendida sería un intento ambicioso, casi irrealizable, tanto por lo inabarcable de los datos y la pluralidad de registros que ha de conjugar como por hallarse en una situación de "laboratorio entre el objeto perdido y el sujeto errante."

Si así está la situación, con razón se ratifica, que tanto la filosofía como la teología deben continuar su discurso antropológico donde se vean abocadas a una clarificación de sus ángulos propios, pero también, a aceptar los interrogantes sugeridos por aquello que se ha conocido como "crisis de los humanismos" y a sostener un permanente diálogo interdisciplinar.

7. Tareas para una teología que quiere ser antropología

Para que en el escenario cotidiano se pueda dar actualidad al discurso cristiano, sobre el ser humano, es necesario describir el estilo propio con el que la teología hace eco de la discusión antropológica. La antropología teológica sondea lo humano siguiendo en él aquello que habita en la profundidad de su ser. Por tanto, deberá construir un discurso que se conforme no sólo con aspectos parciales de la talidad humana. Detrás del mundo y del ser humano se vislumbra más bien un *quién*, un sujeto, que marca el todo de *intencionalidad*. Esto hace que la antropología teológica tenga un modo de proceder particular en su propio preguntar. Una, de muchas, pero mínima posibilidad de esa caracterización, podría ser la siguiente:

7.1. El carácter mediato de la respuesta a la pregunta antropológico-teológica

Hacer una reflexión desde este cometido consiste en examinar la realidad humana desde el punto de vista de la revelación, que, en principio, se sitúa *fuera* de ella. Pero, al practicar el ejercicio de la antropología teológica, se efectúa algo distinto a una simple investigación cerrada, que sospecha de cualquier factor ajeno al objeto

de estudio por considerarlo una interferencia o una impureza metodológica. Al contrario, la antropología teológica parte del supuesto de que la identidad del ser humano es *dada a conocer*, no es directamente cognoscible. Es una identidad que se conoce en diálogo. Esa otra realidad que permite vislumbrar la radicalidad de la propia es la que genéricamente se llama Dios. Por tanto, desde lo divino se resuelve el qué, el quién y el para qué del ser humano. Ese trayecto indirecto hacia la conciencia está reflejado en algunas de las experiencias de conversión registradas en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, el caso de Pedro reconociéndose a sí mismo como “ser humano pecador” (Lc 5, 8) ante Jesús en la pesca milagrosa. Pedro se descubre en su totalidad contingente gracias y a través de su maestro; es el maestro quien, desde fuera, logra provocar la resolución de una búsqueda latente en su discípulo hasta entonces sin mayores resultados. Ese carácter mediato de la respuesta a la pregunta antropológico-teológica queda ejemplificado también en la simbología interna a la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32). Se narra, básicamente, la común aventura humana de la búsqueda de la propia identidad. Quienes están en ese proceso pretenden realizarla por *alejamiento* frente al padre común: externa, en el caso del hijo menor; interna, en el caso del hijo mayor. La parábola comunica que, de ese modo, el proceso de búsqueda acaba fracasando. Sólo con la restauración de la relación de pertenencia al padre, es decir, desde una referencia exterior a ambos hijos, es como los dos pueden articular mejor la respuesta a su identidad última⁴⁷.

7.2. Dimensiones teológicas y cosmológicas de la antropología teológica

Para la teología, la realidad humana sólo es abarcable desde su doble y simultánea referencialidad a Dios y al mundo. Al ser humano le son propios una realidad tanto trascendente como una realidad inmanente. En otras palabras, la antropología teológica, cuando trata la realidad antropológica, tiene ante sí el triángulo *Dios-ser Humano-Mundo*. Si la teología atomizara la reflexión antropológica, entraría en una grave distorsión a la comprensión de la realidad humana. Por tanto, la cuestión antropológica, se comunica con las cuestiones teológica y cosmológica, aunque entre ellas existan delimitaciones y características propias.

⁴⁷ Cfr. RUIZ PÉREZ, Francisco José. *Antropología Teológica*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 157-158.

7.3. “Pathos antrópico” de la reflexión antropológico teológica

La antropología teológica, más allá de sus objetos material y formal, parte metodológicamente de una premisa antropológica que está sugerida en la revelación y que, por ello, está exenta de todo antropocentrismo. La reflexión antropológico–teológica participa del *pathos*. Desde él, lo humano no es un episodio colateral de la realidad. La constitución creatural del ser humano es tal, que lo divino encuentra en él la alteridad. Y, por ello, esa alteridad no puede frustrarse. De ahí que las afirmaciones de la antropología teológica estén articuladas desde el presupuesto de que la realidad humana tiene salida. Si es verdad que “el mundo entero yace en el mal” (1 Jn 5, 19), también es cierto que la crisis de la historia humana está abierta a la *metanoia*, es decir, a la actividad dialogal de Dios con ella. Lo humano, a pesar de las luces y sombras del deambular histórico de su libertad, es digno de la mirada amorosa de Dios⁴⁸ y de un cierto beneplácito que marca la historia: *Hemos sido gratificados con preciosas y grandes promesas para que lleguéis a ser partícipes de la naturaleza divina* (2 Pe 1, 4; 1 Jn 3, 1-2). Dicho lo anterior, la respuesta a la cuestión antropológica, tal como directa o indirectamente ésta ha sido recogida en la teología, han recaído históricamente en diversas temáticas. Unas han tratado las condiciones apriorístico-trascendentales del ser humano en cuanto referidas a Dios. Otras han identificado las circunstancias tenidas en cuenta después de las experiencias en las que traspasa sucesivamente el ser humano en cuanto creyente. Del tratamiento de este proceso han surgido diversos temas que se han tenido en cuenta en la elaboración y desarrollo de la antropología teológica, como: los aportes de la antropología bíblica y su particularidad frente a la griega; la comprensión de los dos testamentos del ser humano como imagen de Dios; la constitución creatural del ser humano y la relación creatural de éste con el mundo; la dualidad corpóreo espiritual del ser humano y la articulación de un discurso escatológico que salve la unicidad del ser humano; la importancia cualitativa de las dimensiones volitiva e intelectual de la realidad humana; la superación de una comprensión extrínsecista de la relación entre lo natural y lo sobrenatural; la falibilidad de la libertad humana para amar y la comprensión de las dimensiones transpersonal, personal y social del pecado; el proceso de transformación existencial que propicia la experiencia de Dios; las implicaciones antropológicas de

⁴⁸ Cfr. Mt 6, 25-34; Hch 27, 34.

la cristificación como humanización; las consecuencias antropológico-teológicas de concepciones globales de lo humano nacidas de la modernidad⁴⁹.

Cada uno de esos tópicos desarrolla con énfasis distintos la triple realidad creada, pecadora y cristiforme que es el ser humano. Aunque el tratamiento al mismo no se encuentra agotado. Siempre habrá nuevos tratamientos y nuevas significaciones. Por eso, a la vista de los matices actuales que adopta la cuestión antropológica, la antropología teológica está llamada a ampliar los significados de sus afirmaciones fundamentales.

Ante la fragmentación política y económica a escala mundial, que delata la situación contundente del desfavorecido, la reflexión antropológico-teológica tendría que volverá a pensar la cuestión asumiendo un dato cristológico fundamental: Jesús habita la marginalidad de su tiempo histórico. Propone a sus contemporáneos un descentramiento hacia la cosmovisión de la Buena Nueva, en principio transparente para los pobres (Lc 4, 18). Cuando Jesús proclama el señorío de Dios, revoluciona todo planteamiento de la cuestión antropológica, porque recupera para ella un sujeto (el desahuciado) que no es la excepción, sino la norma en la historia humana. Una antropología teológica actualizada debería asumir con más convicción el desafío de los nuevos tiempos. Tendría que asesorarse de nuevas metodologías de análisis de la realidad, de ciencias de la información, del clamor de los distintos sujetos marginados socialmente, para ser más asertiva con la procedencia objetiva de la desmembración poco solidaria del planeta.

El triunfo de la razón instrumental en Occidente se está revisando en todos sus presupuestos, desde distintos saberes. El resultado es que se promociona una relectura de lo humano desde la clave de su mundanidad, de su cotidianidad en dos direcciones distintas. Por un lado, la crisis ecológica ha evidenciado la inviabilidad de la sociedad industrial y ha trastocado los términos de la cuestión antropológica. La crisis medio-ambiental influye en que la búsqueda de sentido a la vida sea, en cierto modo, postergada. Se entiende que es una cuestión de segundo orden especular sobre el sustrato metafísico de la existencia humana,

⁴⁹ Oyente de la Palabra, persona, ser comunitario, dimensión de género, ser comunitario-político, transformador creativo de su medio, realidad sexuada, productor pluri-cultural y pluri-religioso.

cuando el puramente físico está en emergencia. Esto supone para la antropología teológica, no sólo ahondar en la condición de creaturalidad del ser humano, con objeto de rescatar todo su potencial realista y crítico frente a la unidimensionalidad del *homo faber*. Significa también, insistir en la condición humana de *co-creaturalidad*, es decir, en dignidad creatural del mundo y en la integración de éste en la dinámica salvífica de la historia.

La antropología teológica sólo puede presentarse en un contexto multicéntrico y plural haciendo énfasis en su fundamento: el radical cristológico de su visión del ser humano. La cristología denuncia lo inhumano y delata lo inconfundiblemente humano. La cristología no sólo ejerce una función crítica respecto de toda antropología, sino que también ayuda a identificar aquello que puede ser confesado como humano en *cualquier* antropología de las elaboradas en ámbitos distintos al cristianismo. Así, la antropología teológica, tutelada por el potencial transcultural del misterio cristológico, ha de dejarse traducir en otros contextos y, a la vez, ha de permitirse ser interpelada por visiones humanistas elaboradas desde circunstancias culturales disímiles.

Y, finalmente, antropologías teológicas del siglo XXI, no podrán ignorar las cuestiones planteadas por los estudios de género. Si lo hace, la teología perderá tanta credibilidad como lo hizo en el siglo XVI aferrándose sólo a la cosmovisión aristotélica, al geocentrismo. Los estudios de género suponen un giro copernicano en los distintos saberes. Hay tantos paralelismos entre aquellos y estos tiempos... Como en el siglo XVI sucedió con los varones occidentales, desde mediados del siglo XX las mujeres, como grupo humano excluido de la producción del conocimiento y de la creación artística y política, ha comenzado su renacimiento. Nada puede permanecer igual. El cambio de paradigmas ha comenzado y es irreversible.

En este nuevo contexto de emergencia de las mujeres, el discurso antropológico-teológico y eclesial necesita ir más allá, superar el esencialismo y la exaltación simbólica para acercarse a las relaciones reales entre hombres y mujeres. No puede ser neutral. En cuestiones como el racismo, el sexismo o la exclusión económica, la neutralidad siempre es aparente. Es ya una toma de decisión ideológica. Si la teología quiere acercarse a las mujeres reales y contribuir a su emancipación y a su plena realización como seres humanos y como hijas de Dios

y herederas de pleno derecho, necesita con urgencia incorporar la categoría de género e incorporar *efectivamente* a las mujeres en la reflexión antropológico-teológica, y superar el discurso de Arquetipo de la Mujer Eterna. Una mujer caracterizada por su “esencia oblativa” y cuyas virtudes son en el fondo un desafío para todos los cristianos y no sólo para las mujeres.

El discurso antropológico-teológico deberá reconocer que aquello que el pensamiento occidental considera “femenino” es en gran medida una construcción histórica y cultural interesada -a la que las teologías cristianas también han contribuido-, que ha sido elaborado para complementar otra realidad histórica, cultural y simbólicamente construida: la masculinidad. Frente a una concepción “naturalista” de la mujer que ha llevado a una interpretación esencialista ahistórica y acrítica de la identidad femenina y la asignación a la mujer de un papel social subalterno, la categoría de género resalta la construcción cultural de la condición femenina, e incide en su carácter histórico, plural y moldeable, devolviendo a las mujeres al ámbito de la libertad. Estableciendo que cuando se habla de seres humanos desde los conocimientos científicos actuales no se puede aceptar que la biología determine el destino.

También es necesario reconocer que los términos masculino y femenino, tal y como son empleados en la Biblia, contienen elementos condicionados por la cultura en la que los textos fueron redactados; no siempre son positivos y no pueden absolutizarse, interpretarse literalmente y convertirse en normativos. Deben ser sometidos a una hermenéutica crítica y evaluativa. La Biblia no es inocua y debe ser leída con sumo cuidado y no en contra de las mujeres. Algo que, tristemente, ha ocurrido en algunas épocas de la historia.

El terreno de los arquetipos es muy resbaladizo, fácilmente se convierte en una sublimación de *lo femenino* que oculta el rostro singular de cada mujer, su existencia cotidiana, sus experiencias, sus contribuciones, sus heridas y las causas y las consecuencias de su discriminación. Y esto lleva a plantearse una pregunta: ¿se puede seguir haciendo antropología teológica cristiana de espaldas a las mujeres reales? Una antropología teológica que se construya a espaldas de las mujeres de carne y hueso y a sus preguntas, difícilmente merecería el calificativo de cristiana. En la respuesta que se dé a esta pregunta se juega la

pertinencia futura de la antropología teológica y el futuro de las mujeres que, se quiera o no, en la cultura occidental están profundamente entrelazados.

Capítulo 2: Antropología teológica y sexualidad de la mujer

1. Tradiciones filosóficas en torno al feminismo

- 1.1. Feminismo premoderno
- 1.2. Aparición del feminismo como movimiento social
- 1.3. Feminismo contemporáneo
- 1.4. Movimiento de la liberación en España
- 1.5. Nuevas tendencias del feminismo
- 1.6. Movimiento de la liberación en América latina

2. Ausencia del “nombre de mujer” en la antropología teológica

- 2.1. Nueva antropología en los albores del Concilio Vaticano II
- 2.2. Antropología teológica y perspectiva inclusiva
- 2.3. La antropología asumida por el Concilio Vaticano II

3. Situación de la mujer en América Latina

- 3.1. La mujer en la sociedad
- 3.2. La mujer latinoamericana en el trabajo popular
- 3.3. La mujer en la historia
- 3.4. La mujer en la construcción histórica del pensamiento
- 3.5. La mujer en la Iglesia
- 3.6. La mujer la teología
- 3.7. La mujer en el nuevo milenio

4. Origen de la teología feminista en América Latina

- 4.1. Finalidad de la teología feminista en América Latina
- 4.2. Construcción de la teología feminista en América Latina
- 4.3. Marcos referenciales de la teología feminista en América Latina
- 4.4. Método de la teología feminista en América Latina
- 4.5. Contenidos de la teología feminista
- 4.6. El uso de la Escritura en la teología feminista
- 4.7. Diálogo con otras teologías

5. Categorías teológicas de interpretación

5.1. La mujer “creada” a imagen y semejanza de Dios

5.2. Las experiencias salvíficas de mujeres en el contexto patriarcal

5.3. Las experiencias salvíficas de mujeres en la lucha por la liberación

Capítulo2: Antropología teológica y sexualidad de la mujer

Las mujeres contemporáneas vivimos en un mundo injusto e incierto y desde una condición de género sincrética, híbrida: somos tan tradicionales como las mujeres de siglos atrás y apenas alcanzamos a traducir en nuestra experiencia jirones de la modernidad. Marcela Lagarde

Después de haber visto un panorama general de la antropología teológica y mirar los retos que deberá asumir en relación con el sujeto y los nuevos contextos, este capítulo tiene como intencionalidad presentar el panorama de la antropología teológica frente a la expresión de la sexualidad de la mujer. De alguna manera, se trata de continuar con el marco teórico iniciado en el capítulo anterior, donde se hizo un tratamiento del estado del arte de la antropología teológica. En este capítulo se mostrará cómo en la elaboración del tratado de la antropología teológica no siempre ha estado presente la mujer como sujeto histórico.

Dado que el tema de interés de esta investigación está centrado en la mujer y su situación en distintos contextos históricos, se hará, en primer lugar, una descripción de las diversas tradiciones filosóficas en torno al surgimiento del feminismo en distintas sociedades y momentos históricos, como marco de comprensión general de aquello que posteriormente será asumido como feminismo en América Latina; en un segundo momento, se presentará una constatación: la “ausencia del nombre de mujer” en la antropología teológica; en un tercer momento, se mirará la situación de la mujer en el contexto de América Latina para terminar, en un cuarto momento, presentando el origen de la teología feminista en el continente latinoamericano.

El análisis crítico de las cuatro partes que conforman este capítulo, permitirá proponer al final del mismo algunas categorías teológicas de interpretación antropológica, para contribuir a la construcción de una antropología teológica desde la perspectiva de género, que aporte una comprensión para la vivencia de una sexualidad liberadora; sexualidad que le permita a la mujer el ejercicio de la misma como resultado de una comprensión de la revelación y del querer de Dios en contextos de vida particulares y no que responda al querer de unas reglas establecidas por una tradición y sociedad patriarcal, externas a la condición e identidad de la mujer.

Vale anotar que éste es el propósito del trabajo concluido. Por tanto, al finalizar cada capítulo se presentarán categorías de interpretación antropológico-teológico, propias del análisis realizado en el mismo.

1. Tradiciones filosóficas en torno al feminismo

En términos generales, se puede decir que el feminismo ha existido siempre. En el sentido más amplio del término, siempre que las mujeres de manera colectiva o individual, han levantado su protesta ante el injusto trato dado por una sociedad patriarcal y han reivindicado una situación diferente, una vida mejor.

Pero en este numeral, se abordará el feminismo de manera específica: en los distintos momentos históricos han llegado a articular, tanto en la teoría como en la práctica, un conjunto coherente de reivindicaciones y se han organizado para obtenerlas⁵⁰. En este recorrido histórico por el movimiento feminista se tendrá en cuenta tres momentos específicos: el feminismo premoderno; el que aporta las primeras manifestaciones de “polémicas feministas”; el feminismo moderno que parte con la obra de Poulain de la Barre y los movimientos de mujeres y feministas de la Revolución francesa, para continuar con la fuerza de los grandes movimientos sociales del siglo XIX; y por último, el feminismo contemporáneo, en el que se analizará el neofeminismo de los años sesenta –setenta y las últimas tendencias.

1.1. Feminismo premoderno

En el numeral anterior se presentaron, algunas características de la situación de la mujer en América Latina y el Caribe. Ahora, se quiere mostrar de manera sistemática, cómo surgió el tratamiento del problema de exclusión de la mujer en el mundo en general.

⁵⁰ Como lo evidencian las recientes historias de mujeres, éstas han tenido casi siempre un protagonismo en las revueltas y movimientos sociales. Sin embargo, si la participación de ellas no es consciente de la discriminación sexual, no puede considerarse feminista.

Si se quisiera ir a los orígenes y preguntarse cómo surgió el feminismo⁵¹, no es fácil encontrar respuestas precisas, puesto que no se ha sistematizado dicho proceso, pero sí se puede distinguir algunos momentos significativos del mismo. En líneas generales, se puede afirmar que se manifiesta en la historia una correlación de períodos ilustrados y reivindicaciones feministas. Los estudios sobre la llamada Ilustración sofística de la Grecia del siglo V a. C. han revelado la radicalización de la idea de isonomía⁵² desarrollada por los sofistas, llevó a algunos de éstos a posiciones antiesclavistas y feministas⁵³.

Otro momento importante en donde vuelve a aflorar la polémica del feminismo es en el Renacimiento. Una de las notas características de esta época es el surgimiento de los *ensayos* que consisten en el elogio a las mujeres heroicas de la historia o en el elogio de princesas o reinas de la época. En ellos, el autor dedica generalmente una obra o una mecenaz de la nobleza, polemiza con los detractores de las mujeres con argumentos extraídos de la Biblia, de las mitologías griega y romana, de la historia y hasta de la Cábala.

A pesar de que el Renacimiento trajo como nuevo paradigma antropológico el de un hombre libre que se construye a sí mismo, este cambio no logró afectar el modelo femenino de la época, para el que seguían aconsejando las virtudes tradicionales del pudor, la modestia, el silencio y la obediencia.

Como señala Celia Amorós⁵⁴, sólo en el siglo XVII, con el cartesianismo de Poulain de Barre, se puede hablar de un feminismo teórico; basado en el dualismo cartesiano de mente y cuerpo, sustancia extensa y sustancia pensante, Barre, afirma que el intelecto no tiene sexo, que no está influenciado por los órganos de la reproducción, por el contrario, es igual para todos los seres humanos. Critica el

⁵¹ El diccionario de María Moliner presenta el “feminismo” con éstas palabras: doctrina que considera justa la igualdad de derechos entre mujeres y hombres. Movimiento encaminado a conseguir esa igualdad. Ver sufragismo. También se tiende a definir el término “feminista” a un conjunto de personas, acciones y teorías que asumen un compromiso político con la idea de que dentro de las sociedades contemporáneas las mujeres son las perdedoras en el juego social, por ser nuestras sociedades patriarcales, es decir, aquellas en las que existe una supremacía de lo masculino. Cfr. WEST, Robin. Género y teoría del derecho, UNIANDES, Instituto Pensar, Siglo del Hombre Editores, 2000, Colombia, p. 33.

⁵² Igualdad ante la ley.

⁵³ Eurípides, cercano al círculo de los sofistas, fue acusado por el misógino Aristófanes de haberse pasado al bando de las mujeres.

⁵⁴ Cfr. AMORÓS, Celia. “El feminismo: senda no transitada de la Ilustración”, en: Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política (mayo 1990) 139-150.

prejuicio fuertemente arraigado de la diferencia de los sexos. Se opone a la discriminación hacia la mujer que se deriva de este prejuicio, reivindicando para ella puestos políticos, universitarios y de la magistratura, así como también, reclama el ejercicio del sacerdocio y el derecho a la misma educación que los varones. Poulain de Barre, hace posible el paso del racionalismo cartesiano a la razón ilustrada, la cual dirige la crítica no sólo en el ámbito teórico, sino también en el campo político y social.

Durante el siglo XVIII, muchas voces reclaman igualdad de derechos para las mujeres. Niegan que las virtudes y defectos considerados propios de cada sexo tengan su origen en la naturaleza. En la mayoría de los casos, los pensadores ilustrados fueron incapaces de aplicar con toda coherencia los nuevos ideales de igualdad y autonomía a la situación del colectivo femenino, y trataron también de elaborar teorías para justificar la exclusión de las mujeres del nuevo orden social.

Entre las personas que aplicaron los principios ilustrados al caso de las mujeres, en la primera mitad del siglo, fue la marquesa de Lambert; su obra incluye tres tratados en los que el tema principal es la situación de las mujeres en la sociedad de su tiempo. Resalta un feminismo moderado basado en la idea ilustrada de la virtud y la verdad, como realidades iguales para ambos sexos. El director de la Enciclopedia, matemático y filósofo D'Alembert, polemiza con Rousseau el tema de la diferencia de los sexos. Afirma que la degradación de la mujer tiene por causa

La esclavitud y la degradación a que hemos reducido a las mujeres; las trabas que ponemos a su intelecto y a su corazón, la jerga fútil y humillante para ellas y nosotros a que hemos reducido nuestra relación con ellas, como si no tuvieran una razón que cultivar o no fueran dignas de ello. Finalmente, la educación funesta, yo diría casi homicida, que les prescribimos⁵⁵.

D'Alembert compara esta educación dada a las mujeres con los jardines franceses que someten a la naturaleza a caprichosas formas geométricas para el placer y la belleza de quienes las observa.

⁵⁵ DE LAMBERT. "Nuevas reflexiones sobre las mujeres" y "Consejos de una amiga" (Selección de textos), en: Condoret, de Gouges, de Lambert, *La ilustración olvidada*. La polémica de los sexos en el siglo XVIII, Alicia H. Puleo (ed.), Anthropos, Barcelona, 1993.

Conforme se acerca la Revolución Francesa, el feminismo se va tornando político. Cuando el rey convoca Estados Generales, en las diferentes divisiones administrativas francesas, se reúnen distintos estamentos para redactar los cuadernos de quejas de reclamaciones que los representantes llevarían ante el soberano. En este contexto, solicitaban las burguesas ilustradas acceso a todos los oficios en caso de muerte del marido y la admisión de viudas y solteras con propiedades en la Asamblea de los Estados Generales.

Pero, la participación de las mujeres en la Revolución Francesa, no se limitó a éstas ilustradas. Las revueltas por el precio del pan fueron lideradas por mujeres. Ellas, también, son las autoras de las jornadas del 5 y 6 de octubre de 1789 que conducen al rey, la reina y delfín desde Versalles a París, acontecimiento político que deja al soberano bajo el control revolucionario. Se aceptó la participación femenina en cuanto fue útil y se entonaron los cánticos de regreso al hogar cuando llegó la hora de concederles los mismos derechos que gozaban los hombres. Así, tanto las burguesas ilustradas como las republicanas revolucionarias⁵⁶ son duramente reprimidas. En 1793, la Convención Nacional aprobó la moción de cierre de los clubes para mujeres en nombre de la moral y la naturaleza que ha destinado ese sexo a los ciudadanos hogareños y a la educación virtuosa de los futuros ciudadanos.

Se puede afirmar que en este feminismo premoderno, que recogió las primeras manifestaciones de “polémicas feministas”, se empezó a gestar tímidamente lo que sería el antecedente a la conformación del feminismo como movimiento social.

1.2. Feminismo moderno

El proceso de recuperación histórica de la memoria feminista en cada etapa de la historia no ha hecho otra cosa que comenzar. Cada día que pasa, las investigaciones añaden nuevos nombres a la genealogía del feminismo, y

⁵⁶ Este grupo dirigido por las jacobinas Pauline León y Claire Lacombe.

aparecen nuevos datos en torno a la larga lucha por la igualdad sexual⁵⁷. En general, puede afirmarse que ha sido en los períodos de la ilustración y en los momentos de transición hacia formas sociales más justas y liberadoras cuando ha surgido con más fuerza la polémica feminista.

Cerrada la etapa revolucionaria, el nuevo orden establecido parece respecto a las mujeres, más opresivo que el ya existente. La libertad de las aristócratas ilustradas desapareció y se impuso el ideal burgués de la mujer-madre encerrada en el ámbito doméstico y dedicada totalmente a su marido y a sus hijos.

En la revolución francesa aparece no sólo un fuerte protagonismo de las mujeres en los procesos revolucionarios, sino la aparición de las más contundentes demandas de igualdad sexual. La convocatoria de los estados Generales por parte de Luis XVI se constituyó en el prólogo de la revolución. Los tres Estados – nobleza, clero y pueblo- se reunieron a redactar sus quejas para presentarlas al rey. Las mujeres quedaron excluidas, y comenzaron a redactar su propio pliego de denuncias y peticiones. Con ellos, las mujeres se autodeterminaron en “el tercer Estado del tercer Estado”. Mostraron su clara conciencia de colectivo oprimido y del carácter “interestamental” de su opresión⁵⁸.

Tres meses después de la toma de la Bastilla, las mujeres parisinas protagonizaron la marcha hacia Versalles, y trasladaron al rey a París, donde le sería más difícil evadir los graves problemas del pueblo. Como comenta Paule-Marie Duhet en su obra *Las mujeres y la Revolución*, una vez que las mujeres habían sentado el precedente de iniciar un movimiento popular armado, no iban a ceder en su afán de no ser retiradas de la vida política⁵⁹. Pronto se formaron clubes de mujeres, en los que plasmaron efectivamente su voluntad de participación. Uno de los más importantes y radicales fue el dirigido por Claire Lecombe y Pauline León: la Sociéte Républicaine Révolu-tionnaire. Impulsadas por su auténtico protagonismo y el reconocimiento público del mismo, otras mujeres como Théroigne de Méricourt no dudaron en defender y ejercer el derecho a formar parte del ejército.

⁵⁷ Una igualdad sexual que propende a la igualdad en cuanto a dignidad humana con todos los derechos y deberes que ella implica; conservando la diferencia en cuanto a género

⁵⁸ Algunos de estos cuadernos están traducidos en la antología *La ilustración olvidada*, realizada por A. H. Puleo, en: *Anthropos*, Barcelona, 1999.

⁵⁹ Cfr. DUHET, P. M. *Las mujeres en la Revolución*, Península, Barcelona, 1974, p. 44.

Sin embargo, pronto se comprobó que una cosa era que la República agradeciera y condecorara a las mujeres por los servicios prestados y otra que estuviera dispuesta a reconocerles otra función que la de madres y esposas (de los ciudadanos). En consecuencia, fue desestimada la petición de Condorcet de que la nueva República educara igualmente a las mujeres y los varones, y la misma suerte corrió uno de los mejores alegatos feministas de la época, su escrito de 1790, *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*.

Seguramente uno de los momentos más lúcidos en la paulatina toma de conciencia feminista de las mujeres está en la *Declaración de derechos de la mujer y la ciudadana*, en 1791. Su autora fue Olympe de Gouges, una mujer del pueblo y de tendencias políticas moderadas, que dedicó la declaración a la reina María Antonieta, con quien finalmente compartió un mismo destino bajo la guillotina. En 1792, la inglesa Mary Wollstonecraft redactó en pocas semanas la célebre *Vindicación de los derechos de la mujer*. Las mujeres habían comenzado exponiendo sus reivindicaciones en los cuadernos de quejas y terminan afirmando orgu-llosamente sus derechos. La transformación respecto a los siglos anteriores, como acertadamente ha sintetizado Fraisse, significa el paso del gesto individual al movimiento colectivo: la querrela es llevada a la plaza pública y toma la forma de un debate democrático: se convierte por vez primera de forma explícita en una cuestión política⁶⁰.

Sin embargo, la Revolución francesa supuso una amarga, y seguramente inesperada, derrota para *el feminismo*. Los clubes de mujeres fueron cerrados por los jacobinos en 1793, y en 1794 se prohibió explícitamente la presencia de mujeres en cualquier tipo de actividad política. Las que se habían significado en su participación política, fuese cual fuese su adscripción ideológica, compartieron el mismo final: la guillotina o el exilio. Las predicciones se habían cumplido: las mujeres no podían subir a la tribuna, pero sí al cadalso. ¿Cuál era su falta? La prensa revolucionaria de la época lo explica muy claramente: habían transgredido las leyes de la naturaleza abjurando de su destino de madres y esposas, queriendo ser “hombres de Estado”.

⁶⁰ Cfr. DE GOUGES, O. “Los derechos de la mujer”, en: A. H. Puleo (ed.), *La ilustración olvidada*, p. 155.

En el siglo XIX se da el resurgir de los grandes movimientos sociales emancipatorios y surge lo que se puede llamar como “feminismo moderno”. El feminismo aparece por primera vez como un movimiento social internacional, con una identidad autónoma teórica y organizativa. Posteriormente, ocupará un lugar importante en el origen de los otros grandes movimientos sociales, los diferentes socialismos y el anarquismo.

Fueron movimientos que surgieron para dar respuesta a los críticos problemas que estaba generando la revolución industrial y el capitalismo. Cabe anotar, que en todo este proceso de luchas reivindicativas por el derecho de las mujeres no ha sido un proceso que compete únicamente a las “cosas de las mujeres”. Estos movimientos han sido procesos que afectan para bien o para mal, la política y economía de una nación y que se encaminan a brindar estabilidad en un orden social justo es por esto, que el feminismo como movimiento social ha merecido toda la atención histórica, puesto que al desestabilizarse un lado de la balanza, el otro se siente tremendamente afectado. Hoy, todavía mucha gente se pregunta por qué “pelean” las mujeres si todo está como debe ser! Es un grave error histórico desconocer y pretender ocultar la exclusión socio-política de la mujer. Más que una cuestión personal, es una cuestión social, política y colectiva.

El desarrollo de las democracias censitarias y el hecho de la industrialización generaron grandes expectativas respecto al progreso de la humanidad se llegó a pensar que estaba cerca el fin de la escasez material. Sin embargo, estas esperanzas chocaron con la realidad. Por una parte, a las mujeres se les negaban los derechos civiles y políticos básicos. Por otra parte, el proletariado⁶¹ quedaba totalmente al margen de la riqueza producida por la industria, y su situación de degradación y miseria se convirtió en uno de los hechos más significativos del nuevo orden social. Fruto de este proceso de reconocimiento del feminismo como movimiento social, vale destacar las siguientes tendencias del mismo: el movimiento sufragista, el feminismo socialista, el socialismo marxista y el movimiento anarquista.

El movimiento sufragista. Se puede afirmar que el capitalismo alteró las relaciones entre los dos sexos. El nuevo sistema económico incorporó

⁶¹ Y con él las mujeres proletarias.

masivamente a las mujeres proletarias al trabajo industrial⁶². Pero en la burguesía, se dio el fenómeno contrario. Las mujeres quedaron enclaustradas en el hogar, símbolo del status y éxito laboral del varón. Las mujeres, en especial, las de la burguesía media, experimentaron indignación, pues su situación de propiedad legal de sus maridos y su marginación de la educación y las profesiones liberales, marginación que muchas veces llevaba a la pobreza, llegó al límite. En este contexto, las mujeres comenzaron a organizarse en torno a la reivindicación del derecho al sufragio, de ahí que se llame el movimiento de sufragistas.

En los Estados Unidos, el movimiento sufragista estuvo inicialmente muy relacionado con el movimiento abolicionista. Muchas mujeres unieron sus fuerzas para combatir en la lucha contra la esclavitud y, no sólo aprendieron a organizarse, sino a observar las similitudes de su situación con la esclavitud. En 1848, en el Estado de Nueva York, se aprobó la Declaración de Séneca Falls, uno de los textos fundacionales del sufragismo⁶³. Los argumentos utilizados para vindicar la igualdad de los sexos son de corte ilustrado: recurren a la ley natural como fuente de derechos para toda la humanidad, y a la razón y el buen sentido como armas contra el prejuicio y la costumbre.

En Europa, el movimiento sufragista inglés fue el más radical. Desde 1866, el diputado John Stuart Mill, autor de *La sujeción de la mujer*, presentó la primera petición a favor del voto femenino en el Parlamento. Sin embargo, esta petición no fue muy bien acogida por todos los miembros. En consecuencia, el movimiento sufragista dirigió su protesta con acciones más radicales. Las mujeres sufragistas fueron encarceladas y protagonizaron huelgas de hambre. Tuvo que pasar la Primera Guerra Mundial y llegar 1928 para que las mujeres inglesas pudieran ejercer su voto en igualdad de condiciones.

El feminismo socialista. El socialismo como corriente de pensamiento ha tenido siempre en cuenta la situación de las mujeres a la hora de hacer un análisis social y de proyectar el futuro. Lo cual no significa que el socialismo sea feminista, sino que en el siglo XIX era difícil abanderar proyectos igualitarios sin tener en cuenta la mitad de la humanidad.

⁶² Pero, no ciertamente por el derecho laboral que exigían, sino porque a ellas se les pagaba la mano de obra más barata y eran más sumisas que los varones.

⁶³ El texto de la Declaración está consignado en la “Antología del feminismo” de Amalia Martín Gamero, Icaria, Madrid, 1980, p. 15.

Flora Tristán en su obra *Unión obrera* (1843) dedica un capítulo a exponer la situación de las mujeres. Afirma que *todas las desgracias del mundo provienen del olvido y el desprecio que hasta hoy se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser de mujer*⁶⁴. En sus proyectos de reforma, marca de manera significativa la necesidad de educación para la mujer en cuanto al progreso de las clases trabajadoras.

El gran aporte del socialismo utópico consiste en la importancia que daban a la transformación de la institución familiar. Condenaban la doble moral y consideraban el celibato y el matrimonio indisoluble como instituciones represoras de injusticia y de infelicidad.

Socialismo marxista. A mediados del siglo XIX comenzó a imponerse en el movimiento obrero el socialismo de inspiración marxista o “científico”. El marxismo articuló la llamada “cuestión femenina” en su teoría general de la historia y ofreció una nueva explicación del origen de la opresión de las mujeres y una nueva estrategia para su emancipación⁶⁵.

El análisis económico por el que se incorpora a las mujeres en la producción, tuvo bastantes detractores en el propio ámbito socialista. Se empleaban distintos argumentos para oponerse al trabajo asalariado de las mujeres. El socialismo insistía en las diferencias que separaban a las mujeres de las distintas clases sociales. Aparentemente, las socialistas apoyaban las demandas de las sufragistas también las consideraban enemigas de clase y las acusaban de olvidar la situación de las proletarias. Aunque decían que la emancipación de las mujeres era imposible en el capitalismo, eran conscientes que para sus camaradas y para la dirección del partido la “cuestión femenina” no era prioritaria.

⁶⁴ TRISTÁN, Flora. *Unión obrera*, Fontamara, Barcelona, 1997, p. 125.

⁶⁵ Tal como lo desarrolló Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884). Ahí afirma, que el origen de la sujeción de las mujeres no estaría en lo biológico -la capacidad reproductora o la constitución física- sino sociales. En la aparición de la propiedad privada y la exclusión de las mujeres de la esfera de producción social. como consecuencia de este análisis se sigue que la emancipación de las mujeres va ligada a su retorno a la producción y a la independencia económica.

El socialismo marxista también prestó atención a la crítica de la familia y a la doble moral, y relacionó la explotación económica con la explotación sexual de la mujer.

Movimiento anarquista. El movimiento anarquista no articuló con tanta precisión teórica como el socialismo la problemática de la igualdad entre los sexos. Sin embargo, el anarquismo como movimiento social contó con la participación de numerosas mujeres que lucharon por la igualdad. Una de las ideas más recurrentes entre las anarquistas era la liberación de las mujeres gracias a su “propia fuerza” y esfuerzo individual⁶⁶. El acento que colocaron estas mujeres en vivir de acuerdo a sus convicciones generó auténticas revoluciones en la vida cotidiana de muchas, que orgullosamente se llamaron “mujeres libres”. Consideraban la libertad como el principio rector de todo, y que las relaciones entre los sexos deben ser totalmente libres. Su lucha contra la jerarquización, la autoridad y el Estado, las llevó, por un lado y frente a las sufragistas, a minimizar la importancia del voto y las reformas institucionales; por otro, vieron como peligro aquello que a su juicio proponían los comunistas: la regulación por parte del Estado de la procreación, la educación y el cuidado de los niños.

1.3. Feminismo contemporáneo

Del producto de las luchas pasadas, se obtuvo como resultado la consecución del voto y todas las reformas que dejaron a las mujeres relativamente tranquilas socialmente. Sus demandas fueron satisfechas, vivían en una sociedad legalmente “casi igualitaria”. La calma parecía reinar en los hogares. La obra de Simone de Beauvoir es la referencia fundamental del cambio de paradigma que se aproxima frente al “ser de la mujer”. En su obra *El segundo sexo* (1949) elabora un intento por resolver la pregunta ¿dónde está la desigualdad y la opresión? El inicio a posibles respuestas constituye la segunda ola del feminismo. La teoría feminista supone una transformación revolucionaria acerca de la nueva manera de comprender la realidad.

⁶⁶ Así lo expresó, en los inicios del siglo XX Emma Goldman (1869-1940), para quien tiene poca significación el acceso al trabajo asalariado si las mujeres no son capaces de vencer todo el peso a la ideología tradicional en su interior.

Es entonces, en los años sesenta y setenta, cuando se habla de la segunda ola del feminismo. Betty Friedan, publica el libro *La mística de la feminidad* (1963)⁶⁷, en él hace un análisis de la insatisfacción de las mujeres norteamericanas consigo mismas y su vida, y su traducción en problemas personales y distintas patologías autodestructivas. Sin embargo, el problema de las mujeres es para ella un problema político: “la mística de la feminidad”. Identifica mujer con madre y esposa, lo cual quita toda posibilidad de elección y realización personal y culpabiliza a las mujeres que no son felices viviendo solamente para los demás, en cuanto que se designa el destino y realización de la mujer sólo en la posibilidad de ser madre y viviendo en “donación total” para su familia, desligando todo aquello que para ella puede significar realización personal en otros ámbitos de su existencia, como profesión, trabajo, etc. Esta petición de realización personal no se encuentra en contravía con la invitación cristiana a todo hombre y a toda mujer a vivir en la donación, el servicio y la entrega a los demás

Feminismo liberal

Este feminismo se caracteriza por definir la situación de las mujeres como desigualdad y por postular la reforma del sistema hasta lograr la igualdad entre los sexos. Las liberales definieron el problema de la mujer como una exclusión de la esfera pública y abogaron por la inclusión de ella en el mercado laboral. Desde el inicio del movimiento tuvieron un tiempo dedicado a promover, formar y educar a las mujeres para ocupar cargos públicos. Pero pronto la influencia del feminismo radical, llevó a las más jóvenes hacia la llamada izquierda. Este grupo de mujeres terminó aceptando la tesis de que “lo personal es político”. Más tarde con la decadencia del feminismo radical en América, el *feminismo liberal* adelantó un importante protagonismo hasta convertirse en la voz del feminismo como movimiento político. Sin embargo, fue el feminismo radical, caracterizado por su antipatía al liberalismo, que realizó el verdadero protagonismo en las décadas de los sesenta y los setenta.

Feminismo radical europeo

⁶⁷ Op. Cit., p. 9.

La década de los sesenta, en Europa, se caracterizó, en general, por un fuerte movimiento político. Las contradicciones del sistema que tiene una legitimación en la universalidad de sus principios, pero que en realidad es sexista, racista, clasista e imperialista, motivaron la formación de la llamada Nueva Izquierda y de los diversos movimientos sociales radicales como el movimiento antirracista, el estudiantil, el pacifista, el feminista. La identidad de todos estos movimientos fue el marcado carácter contractual: no estaban interesados en la política reformista de los grandes partidos, sino en crear nuevas formas de vida. Muchas mujeres formaron parte de este movimiento de emancipación.

La primera decisión política de este feminismo fue la de crear una organización autónoma, separada de los varones, con esta decisión, se constituyó el movimiento de *Liberación de la Mujer*. Así, se produjo la primera gran división del feminismo radical: separó a las mujeres de este movimiento en “políticas” y “feministas”. Todas formaban parte inicialmente del feminismo radical por su posición antisistema y por su preocupación por distanciarse del feminismo liberal, pero sus diferencias son una referencia básica para comprender el feminismo de la época y el proceso de conformación de nuevos grupos en toda Europa.

En un comienzo, el grupo de las “políticas” fue mayoría, pero a partir de los años sesenta y ocho se fueron haciendo más feministas, y finalmente, quedaron en minoría frente al otro gran grupo -las feministas- que cada vez más se fortalecía. Para las “políticas”, la opresión de la mujer se deriva del capitalismo⁶⁸.

Las “feministas” se pronunciaron contra la subordinación de la izquierda, por identificar a los varones como los beneficiarios de su dominación. Fueron bastante críticas con su recalcitrante sexismo y la interpretación del feminismo en varias posibilidades que iba de su simple consideración como cuestión periférica a la más peligrosa calificación contrarrevolucionaria.

Finalmente, llegó la separación definitiva, y el nombre de feminismo radical pasó a significar únicamente a los grupos y a las posiciones teóricas de las “feministas”.

⁶⁸ O del Sistema con mayúscula, por lo que los grupos de liberación debían permanecer conectados y comprometidos con el Movimiento, consideraban el feminismo un ala más de la izquierda. Muchos de los éxitos organizativos del feminismo, como su experiencia y sus conexiones, se les atribuye a ellas.

Feminismo radical norteamericano

El feminismo radical norteamericano se desarrolló entre los años 1967 y 1975. Los fundamentos teóricos están planteados en las obras: *Política sexual* de Kate Millet y *La dialéctica de la sexualidad* de Sulamith Firestone, publicadas en 1970. Teniendo como trasfondo las herramientas teóricas del marxismo, el psicoanálisis y el anticolonialismo, estas obras aportan conceptos fundamentales para el análisis feminista como el patriarcado, género y casta sexual. El patriarcado⁶⁹ se define como un sistema de dominación sexual, que se tiene en cuenta como el sistema básico de dominación sobre el que se levanta el resto de las dominaciones, como la clase y la raza. El género –en ese contexto, ya que después el concepto evoluciona y pasa a ser resignificado- expresa la construcción social de la feminidad y la casta sexual hace referencia a la experiencia común de opresión vivida por todas las mujeres⁷⁰.

El activismo de los grupos radicales dejó ver en las manifestaciones y marchas de mujeres, actos de protesta y sabotaje que evidenciaban el carácter de objeto y mercancía a que era sometida la mujer en el patriarcado. Las feministas no sólo crearon espacios propios para estudiar y organizarse, sino que intentaron construir una salud y ginecología no patriarcales, animando a las mujeres a conocer su propio cuerpo. Se fundaron guarderías, centros para mujeres maltratadas...También abogaban por un sentido igualitario entre ellas: ninguna mujer estaba por encima de otra⁷¹. Esta manera de comprender la igualdad trajo problemas al interior del movimiento a tal punto de descalificar duramente el trabajo de sus antecesoras.

Varios sociólogos ven el fenómeno de la negación de la diversidad de las mujeres como una de las causas del ocaso del feminismo radical. La tesis de la hermandad

⁶⁹ Las feministas radicales, identificaron como centros de dominación patriarcal ámbitos de vida que hasta entonces se consideraban “privados”. A estas mujeres se les abona el hecho de haber revolucionado la teoría política al analizar las relaciones de poder que estructuran la familia y la sexualidad. Consideraban que todos los varones, recibían beneficios económicos, sexuales y psicológicos del sistema patriarcal, pero en general, acentuaban la dimensión psicológica de la opresión.

⁷⁰ Cfr. PULEO, H. Alicia. “Patriarcado”, en: 10 palabras claves sobre mujer, Celia Amorós (directora), Verbo Divino, Estella, Navarra, 1998, p. 28.

⁷¹ El liderazgo constante, en algunas mujeres estaba mal visto, y una de las funciones consistía en reglamentar los niveles de participación para evitar el predominio de las más dotadas o preparadas.

o sororidad entre todas las mujeres unidas por una experiencia común, se vio amenazada por la aparición de los grupos dentro de la cuestión de clase y lesbianismo.

Feminismo y socialismo

Como se ha visto anteriormente, poco a poco el feminismo fue convirtiéndose en una lucha contra el patriarcado, en un sistema de dominación sexual, y el socialismo se convirtió en la lucha contra el sistema capitalista o de clases. Sin embargo, muchas obras de la época de los setenta intentan ser una manera de conciliar teóricamente feminismo y socialismo, defienden la complementariedad de sus análisis. Las feministas socialistas han llegado a reconocer que las categorías analíticas trabajadas del marxismo para el análisis feminista son “ciegas al sexo” y que la “cuestión femenina” nunca fue la “cuestión feminista”⁷². También consideraban que el feminismo es ciego para la historia y para la experiencia de muchas mujeres trabajadoras, emigrantes o de color. Esta es la razón por la cual siguen buscando una alianza más progresiva entre los análisis de clase, género y raza. En esta alianza renovada, las categorías de análisis para aproximarse al feminismo son el género y el patriarcado, que articulan la totalidad social.

Los movimientos feministas subsiguientes, van evolucionando o se van transformando, de acuerdo con los ideales políticos del momento y, aunque no se puede marcar distinciones precisas, sí se puede evidenciar su lenta transformación hasta nuestros días.

1.4. Movimiento de la liberación en España

En España, el resurgir del feminismo se dio a finales de la dictadura con la declaración de la ONU de 1975 como el Año Internacional de la Mujer. La representación oficial de España estaba a cargo de la Sección femenina, pero las

⁷² Pues la cuestión femenina es un “asunto de mujer”, mientras que la “cuestión feminista”, tiene que ver con toda una estructura social, sobre todo, hace referencia a la fuerte vinculación con la “cuestión política”, al sexo, la raza y la etnia. Es por esta razón teórica, que no resulta lo mismo hablar de las cosas de las mujeres que hablar del feminismo donde se encuentra implicada toda la humanidad.

feministas, aprovecharon la coyuntura y celebraron de manera clandestina las Primeras Jornadas por la Liberación de la mujer. En general, el feminismo español reprodujo las mismas tendencias ideológicas y las discusiones del feminismo americano y europeo, y también se transformó de la unidad a la fragmentación⁷³. El movimiento feminista como partido, se aparta de las tendencias analizadas hasta ahora. Su propuesta consiste en un feminismo radical que interpreta con el aparato conceptual marxista la explotación de la mujer en el “modo de producción doméstica”. El varón se apropia de la plusvalía que produce este trabajo, y se considera a la mujer como una clase social en el sentido marxista, esto significa, ocupar un lugar semejante en este modo de producción. Entre las propuestas básicas, está el de exigir un salario para el ama de casa⁷⁴.

Feminismo de la diferencia

El feminismo radical norteamericano evolucionó hacia una nueva clase de feminismo llamado “feminismo cultural”. Pasó de una concepción constructivista del género, a una concepción esencialista. La diferencia esencial está en que mientras el feminismo radical –y el feminismo socialista y liberal- luchan por la superación de los géneros, el feminismo cultural parece querer afianzarse en la diferencia. Son feminismos que dicen ser defensores de la diferencia sexual; de ahí el nombre feminismo de la diferencia frente a los feminismos igualitarios.

Feminismo cultural

El feminismo cultural norteamericano comprende, las distintas corrientes que ponen en igualdad la liberación de las mujeres con el desarrollo y la preservación de una contracultura femenina: vivir en un mundo de mujeres para mujeres⁷⁵. De

⁷³ Cfr. SCANLON, G. M. “El movimiento feminista en España (1900 – 1985)”, en: J. Astelarra (coord.), Participación política de las mujeres, Siglo XXI, Madrid, 1990, pp. 95-96.

⁷⁴ Cfr. DE MIGUEL, Ana. “Feminismos”, en: 10 Palabras claves sobre mujer, Celia Amorós (directora), verbo Divino, Estella, Navarra, 1998, p. 247.

⁷⁵ Esta contracultura exalta el principio femenino y sus valores, y denigra lo masculino. Esta idea también ha generado fisuras al interior del feminismo, las radicales consideran esto como una fuerte idea de lucha en su movimiento, y las que se llaman feministas culturales, no lo ven como un absoluto. Estas son algunas de las características que se le han atribuido a un principio y a otro: los hombres representan la cultura y las mujeres la naturaleza. Ser la naturaleza y poseer la capacidad de ser madres conlleva la posesión de las cualidades positivas, que llevan a las mujeres a ser presentadas como “las salvadoras del planeta”, moralmente superiores a los varones. La sexualidad masculina es agresiva y potencialmente letal, la femenina, difusa, tierna y orientada a las relaciones interpersonales. La opresión de la mujer se deriva de la supresión de la esencia

este proceso, se concluye la política de acentuar las diferencias entre los sexos, se condena la heterosexualidad por su connivencia con el mundo masculino y se acude al lesbianismo como única alternativa no contaminante⁷⁶. Esta visión dicotómica de la naturaleza humana, ha influido en otros movimientos de este corte como el ecofeminismo de Mary Daly.

Feminismo francés de la diferencia

Este feminismo parte de la construcción de la mujer como lo totalmente otro. Toma prestado del psicoanálisis la categoría de la otredad, utiliza la exploración del inconsciente como medio privilegiado de la reconstrucción de la propia identidad femenina.

Feminismo italiano de la diferencia

Sus primeras manifestaciones surgieron en 1965 están ligadas al grupo DEMAU. Las italianas, bastante influenciadas por la tesis de las francesas acerca de la necesidad de crear una identidad propia y la experiencia de los grupos de autoconciencia de las americanas, mostraron su desacuerdo frente a las posiciones mayoritarias del feminismo italiano. Así lo manifestaron en el debate en torno a la ley del aborto, en el que defendieron la despenalización frente a la legalización aprobada en 1977, y posteriormente en la propuesta de ley sobre la violencia sexual. En este caso, como en el del aborto, se considera inaceptable que las mujeres tuvieran que sufrir lo que estos procesos significan y estuvieran sometidas a la intervención y tutela del Estado, diciendo actuar en nombre de todas las mujeres.

Criticar el feminismo reivindicativo por ser victimista y no respetar la diversidad de la experiencia de las mujeres. Afirman que de nada sirve las leyes que dan valor a las mujeres si éstas de hecho no lo tienen. Se trasladan al plano simbólico, como espacio donde deberá realizarse la plena liberación de la mujer. Tienen claro que

femenina. Esta visión traerá graves problemas en los feminismos contemporáneos. De alguna manera están intensificando los “roles” de mujeres y varones, roles que significan la construcción socio-cultural y que van a ser el elemento que marque aún más la diferencia entre los sexos y la reducción de la mujer al biologismo.

⁷⁶ Cfr. OSBORNE, R. La construcción sexual de la realidad, Cátedra, Madrid, 1993, p. 41.

para la mujer no hay libertad ni pensamiento autónomo sin la corriente del pensamiento de la diferencia sexual. Es la determinación ontológica fundamental.

1.5. Nuevas tendencias del feminismo

Este recorrido histórico en el movimiento feminista, parece ser, visto desde hoy, que pasará a la historia de los años setenta y ochenta, como décadas especialmente conservadoras. El triunfo de los carismáticos líderes ultraconservadores en países como Inglaterra, Estados Unidos, cierto agotamiento surgido de las ideologías del siglo XIX, y el sorprendente derrumbamiento de los Estados socialistas, dieron paso a los eternos profetas del final de los conflictos sociales y de la historia⁷⁷. Pero, la pregunta que queda es: ¿puede hablarse del ocaso del feminismo? No. Sólo un análisis sesgado e insuficiente al hoy, de los frentes y niveles sociales en que se desarrolla la lucha feminista puede hablar de la vigencia y término del feminismo.

Los éxitos alcanzados por el movimiento en el pasado, han provocado una disminución aparente en la capacidad de movilización de las mujeres en torno a las reivindicaciones feministas, por más que éstas tengan más que nunca apoyo en gran parte de la población femenina. En este proceso, juega un papel importante la imprescindible labor de los grupos feministas de base, que continúan en su tarea de concienciación, reflexión y activismo; ha tomado fuerza lo que se denomina feminismo institucional. Este feminismo presenta distintas formas en los distintos países occidentales. A pesar de las diferencias, los feminismos institucionales tienen algo en común: el resuelto abandono de la apuesta por situarse fuera del sistema y por no aceptar sino cambios radicales. En este contexto institucional, vale la pena destacar la proliferación en las universidades y centros de investigación feministas. En la década de los ochenta y noventa, la teoría feminista no sólo ha mostrado gran vitalidad, sino que ha conseguido dar a su interpretación de la realidad un status académico.

Finalmente, los grupos de base, el feminismo institucional, el avance reflexivo serio de la teoría feminista, más la progresiva incorporación de las mujeres a

⁷⁷ Cfr. De MIGUEL, Ana. Op. cit. p. 251.

puestos de políticos, administrativos, judicaturas, cátedras y tareas que antes se pensaban que eran sólo para varones, han ido creando una conciencia feminista que simbólicamente se cierra con la Declaración de Atenas de 1992. En esta Declaración, las mujeres han mostrado su firme deseo por firmar un nuevo contrato social y establecer una democracia paritaria. Sin embargo, ésta voluntad de avance y la memoria de todo lo recorrido no significa que se dé la igualdad sexual.

Parece ser, que en las nuevas generaciones está bastante claro el mensaje reactivo de “la igualdad ya está conseguida” y “el feminismo es un absurdo que empobrece la vida de la mujer”. Como consecuencia, algunas de las mujeres jóvenes, incapaces de traducir en forma política la opresión, parecen volver a reproducir en patologías personales⁷⁸, el problema que intenta olvidar y no darle nombre.

La cuestión del debate en la década del noventa e inicios del dos mil, se caracteriza por un feminismo que critica el uso monolítico de la categoría mujer y se centra en las implicaciones prácticas y teóricas de la diversidad de las situaciones de las mujeres. Hoy en día, en las reflexiones académicas, el problema es la cuestión del sujeto. A esta nueva tendencia o preocupación se le ha dado el nombre de “feminismo de la tercera ola”, centrado en el tema de la diversidad de las mujeres. Esta diversidad afecta las variables que interactúan con las de género, como son el país, la raza, la etnia, y la preferencia sexual, y en especial, es importante el aporte de la mujer negra. Movimiento que surge especialmente en el mundo anglosajón y posteriormente va llegando al continente Latinoamericano.

Siguiendo este recorrido, se puede concluir que es imposible generalizar la experiencia de cada mujer concreta y del feminismo surgido en cada continente y en cada país. Pues aunque en las raíces de todo feminismo no se pueden desconocer los orígenes comunes del siglo XVIII y los avances tenidos en cuenta de acuerdo al momento histórico-político-social y cultural, cada región va teniendo sus propias búsquedas a sus inconformidades y sus corrientes teóricas que de alguna manera las legitiman y le dan una identidad propia.

⁷⁸ Bulimia, anorexia.

1.6. Movimiento de la liberación en América Latina

Después del recuento histórico acerca del origen del feminismo como ideología y como movimiento social, y de su actualidad en cuanto a la utilización de la categoría de análisis género, permiten comprender el surgimiento de este movimiento al interior de América Latina, para después dedicarse a mirar cómo éste se fue introduciendo en la teología latinoamericana y caribeña.

A pesar de la aparición de una extensa bibliografía sobre los movimientos de mujeres y su paulatino aumento desde mediados de los años setenta, muchas obras se acercan a la teoría política desde una perspectiva crítica y feminista; la bibliografía sobre el desarrollo de los movimientos de mujeres ha dedicado relativamente poca atención a las implicaciones concretas de la política de las mujeres. Recientemente ha habido un marcado interés por querer subsanar esta carencia, pero pareciera que los debates de la teoría política feminista, los estudios sobre el desarrollo, y el surgir de la teología feminista, han seguido trayectorias paralelas sin ocuparse realmente unos de otros.

Mientras esto sucede, el análisis histórico y transcultural de los movimientos de mujeres ha mostrado gran diversidad en las formas de solidaridad en los que ha participado las mujeres, y han llamado la atención acerca de los factores estructurales y simbólicos que resultan significativos en casos concretos. No obstante, se puede decir que la atención dedicada a los movimientos de mujeres ha tenido por lo menos dos consecuencias negativas. En primer lugar, ha tendido a marginar el comentario y análisis de otros fenómenos políticos que tienen por lo menos la misma importancia, tanto por lo que han aportado en ideas a los espacios institucionales para promover los intereses y necesidades femeninas como por lo que han ido consiguiendo en la práctica. En segundo lugar, algunas de las premisas dominantes sobre los movimientos de mujeres que se encuentran en alguna bibliografía sobre el desarrollo, siguen siendo bastante problemáticas⁷⁹.

⁷⁹ Cfr. MOLYNEUX, Maxine. Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado, título original de la obra: *Women's Movements in International Perspective*, Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, 2003, pp. 217-219.

Interés de los movimientos de mujeres

El origen de los movimientos de mujeres en América Latina tiene una extensa historia, pero aquí sólo se mencionarán los datos fundamentales para tener una comprensión general del proceso emancipatorio de la mujer en Latinoamérica y caribeña. Sus raíces recientes están más o menos hace cuarenta años con el trabajo de las historiadoras feministas Sheila Rowbothan y Olwen Hufton. El objetivo de sus obras consiste en recuperar una historia oculta del activismo femenino. Estas obras muestran que las mujeres han sido participantes en los acontecimientos históricos; sugieren que ellas han tenido una participación política que ha dejado huella significativa y con una identidad propia. Consideraban que como actores políticos, impartían a sus luchas, prácticas, estrategias y objetivos propios de su género⁸⁰.

Durante las décadas setenta y ochenta, las luchas de las mujeres cobraron especial interés en América Latina, India, algunos países africanos y del Este de Asia, de acuerdo con la combinación de represión política y recesión económica. En la década de los ochenta, durante el período de recesión económica, crisis de la deuda externa y políticas de estabilización, los movimientos de mujeres se convirtieron en objeto de interés en los ámbitos de formulación de políticas, al constatar su potencial como vehículos para la prestación de bienes y servicios a los más necesitados. Un grupo más reciente de estudios ha mostrado que los movimientos de mujeres se han centrado en las movilizaciones femeninas dentro de los movimientos “fundamentalistas”, empezando con el análisis de la revolución Iraní. Estos estudios propusieron una serie de interrogantes en torno a la movilización femenina que habían quedado al margen de los análisis anteriores y fuera del ámbito de la aplicación de la mayor parte de la bibliografía comparada sobre movimientos de mujeres.

El análisis sistemático de los diversos movimientos de mujeres muestra diferencias considerables de un contexto a otro respecto al momento de su aparición y su carácter, influencia y efectividad. En general, el estudio presenta cinco factores que han perdido poco a poco los movimientos: las configuraciones

⁸⁰ En los debates posteriores a los setenta y que todavía continúan, estas cualidades han sido definidas de distintas maneras, ya sea como manifestación de algún atributo femenino esencial o como efecto del posicionamiento social específico de las mujeres como cuidadoras y responsables del trabajo de reproducción social en la esfera doméstica.

culturales imperantes; las formas familiares; las formaciones políticas; las distintas formas de solidaridad femenina (sororidad); y el carácter de la sociedad civil en el contexto regional y nacional. Lo cual da a concluir, que los movimientos de mujeres son fenómenos esencialmente modernos. Aunque ha habido formas de acción colectiva femenina en las sociedades premodernas, han sido por lo general, acciones a pequeña escala, sin un influjo representativo nacional⁸¹.

Intereses femeninos

La posibilidad de alcanzar un adecuado equilibrio entre reivindicaciones particulares y universales, entre autonomía y asociación, se ve generada y potenciada por contextos políticos favorables. En muchos países latinoamericanos los movimientos de mujeres han hecho frente a las consecuencias de una doble transición al liberalismo económico y político, que ha producido cierto nivel de democratización, pero un poco tardío respecto al cumplimiento de mayor prosperidad para todas/os. Las distintas condiciones de desigualdad social y los persistentes niveles de pobreza han motivado a los distintos movimientos de mujeres a contribuir con la elaboración de una fórmula factible para la realización de la justicia social, dentro de la cual, aún en su diversidad, los intereses y necesidades femeninas reciban reconocimiento. El sexo femenino que está representado entre los grupos menos privilegiados, continúa presente en los ámbitos de formulación política, pero carece hasta ahora, de auténticas organizaciones representativas efectivas.

Los intereses de las mujeres y el obrar estratégico están ligados al proyecto político más amplio en el que se encuentran involucrados las organizaciones o los movimientos de mujeres. Muchos movimientos de mujeres han enmarcado sus reivindicaciones dentro de un proyecto global de democratización. Las definiciones operativas de los intereses femeninas han incluido la reivindicación de ellas para que sean reconocidas como plenas ciudadanas, en la obtención de los derechos

⁸¹ El ingreso masivo y casi sostenido de las mujeres a la política, la emergencia de movimientos femeninos y de concepciones particulares de los intereses y los derechos de ciudadanía femeninos se asocian con la difusión de las ideas ilustradas y los distintos procesos de modernización socioeconómica y las formas de actividad política que las acompañaron. Como alguno de los efectos que se puede citar de dicha situación, está la resignificación del concepto de las esferas pública y privada, así como la relación vivida de las mujeres con cada una de ellas.

sociales, civiles, políticos, eclesiales, así como en la conquista de la democracia institucional.

En las condiciones planteadas por el progreso, los movimientos de mujeres han sido capaces de recuperar formas de asociación y alianza con otras fuerzas y organizaciones políticas con las que mantienen intereses comunes. Estos acontecimientos conllevan a un compromiso solidario con una agenda que trasciende los intereses compartidos y tiene que ver con los intereses generales de una sociedad. Lo fundamental para las mujeres comprometidas en estos proyectos es asegurarse de que las percepciones radicales y la visión transformadora del análisis de género, la teoría de las reivindicaciones feministas tengan incidencia en los ámbitos de formulación política. Uno de los aportes más significativos del feminismo ha sido el desarrollo de una nueva perspectiva o mirada a la vida social y política, que no sólo revela el carácter desigualitario y generizado de ésta, sino que exige una evaluación tanto de las prioridades de los estados como del ordenamiento social normativo. Los análisis de género de las políticas y de sus consecuencias sociales han transformado el debate sobre la pobreza y el impacto de las políticas macroeconómicas en los países latinoamericanos.

La teoría feminista ha sugerido que debe otorgarse un papel central a la reproducción en el proceso de planificación no sólo con el fin de otorgar reconocimiento al trabajo invisible de las mujeres, sino también para identificar de manera más general las necesidades sociales en condiciones de desigualdades de etnia y de género. Como mostraron las conclusiones de la Conferencia de Beijing, para muchas feministas de los países en desarrollo lo significativo está en poner en práctica una política feminista que también promueva un proyecto más amplio de democracia y justicia social. Éste puede ser una de las maneras como los movimientos de mujeres definan sus intereses estratégicos en las próximas décadas.

Este proceso vivido por los movimientos de mujeres en América Latina no es independiente de lo que poco a poco se ha configurado como el movimiento liberador de la teología contextual. Elementos considerados en su mayoría como válidos, han generado de una u otra manera una conciencia de género y de desigualdad social. Sin embargo, si se quiere ser justos y objetivos con el proceso histórico vivido con cientos de mujeres, habría que decir que el movimiento social

feminista ha sido fundamental en el proceso de configuración del movimiento teológico liberador en América Latina y el Caribe; pero también hay que decir que en algunos contextos se ha politizado y parcializado en sus búsquedas, dejando de lado el punto inicial como es el de la captación de la revelación de Dios en sus vidas y la manera cómo desde estas particularidades se pueden liderar procesos de liberación.

La realidad de la mujer latinoamericana ha llevado a algunos grupos de mujeres a situarse y optar por la primera ola de del feminismo (vindicativa); otros grupos están trabajando por la reivindicación de los derechos de las mujeres; un tercer grupo ha optado por hacer lectura popular de la Biblia, integrando en ella todas las dimensiones del ser humano; hay que reconocer que para otros grupos de mujeres la preocupación por el tema de la mujer no pasa de ser un elemento más en el ámbito de la reflexión académica.

2. Ausencia del “nombre de mujer” en la antropología teológica

Por lo general, en los manuales de teología sistemática ha existido lo que se llama el “Tratado sobre el hombre”. En él se trata de la revelación de los orígenes y la vocación de la humanidad. Parte de principios generales basados en la revelación para después deducir las consecuencias y aplicarlas a la realidad concreta. Hoy se está más atento al criterio de la experiencia y a la dimensión corporal en el pensamiento antropológico y más cerca del pensamiento semita. Se reconoce que el pensamiento filosófico griego ha influido en el pensamiento de los Padres de la Iglesia y en el pensamiento medieval en lo relativo a la visión del cuerpo⁸². Existe una tendencia al dualismo filosófico que acarrea un dualismo ascético. A pesar de

⁸² Un punto de vista distinto, favorable a la influencia helénica, es el de Alejandro Diez Macho, quien se expresa diciendo: Pero el tema de especial actualidad, hoy día, por el intento de diversos exegetas y teólogos de subsistir la antropología dualista griega —el hombre es un compuesto de alma y cuerpo— por la llamada antropología unitaria y paleohebraica: el hombre es un ser uno e indiviso con pluralidad de manifestaciones, las que llamamos en nuestra cultura clásica corporales, psíquicas, espirituales...¿De qué deriva este moderno aprecio de la ciencia antropológica de la Biblia? El que se la conozca mejor en nuestros tiempos, no es razón para que se la considere superior. [...] es antropología primitiva, imperfecta, imprecisa; basada constantemente en describir al hombre, al todo, por la parte; no por una parte, sino por muy diversas palabras, que en realidad expresan una fracción del ser humano; por lo mismo, es antropología diferenciada; además, preocupada por definir al hombre, no por lo que es en sí, sino por lo que es en relación a Dios o al entorno físico. En suma, antropología relacionista y no esencialista, ni analítica como es la antropología dualista griega, curiosa de indagar lo que es el hombre en sí, y lo que en él es portador del apersona. La antropología bíblica ni siquiera posee un término que signifique la persona. En DÍEZ MACHADO, A. La resurrección de Jesucristo y la del Hombre en la Biblia, (s.e) Madrid, 1977, PP. 76-69.

la riqueza de la mutua fecundación (Biblia - pensamiento griego), los resultados, desde el punto de vista de la mujer, no son lo más favorable. Hoy la teología feminista reacciona fuertemente contra lo que califica de "misoginia patristica"⁸³.

El tema ha sido tratado vastamente. A lo largo de los siglos la Iglesia y la teología han tratado de expresar una antropología cristiana que tuviera en cuenta una justa relación entre hombre-mujer, y la identidad esencial de cada uno de ellos, pero esto es demasiado débil al lado de todo el proceso de exclusión que ha vivido la "teología de la mujer" durante siglos.

Las lecturas que en la última década se han hecho de este dato, están más pendientes del criterio de la experiencia y de la incorporación de la corporeidad en el pensamiento antropológico y más cerca del pensamiento semita⁸⁴. No se puede desconocer que el pensamiento filosófico griego ha influido en el pensamiento de los padres de la Iglesia y en el pensamiento medieval en lo relativo a la visión del cuerpo⁸⁵.

San Agustín y Santo Tomás de Aquino son quienes más reflexionaron, en el pasado, acerca de la antropología teológica en Occidente. Sus escritos han sido la base de la doctrina de la Iglesia⁸⁶.

⁸³ Un ejemplo de esta afirmación desde el punto de vista de la teología feminista, cfr. el análisis que hace RADFORD RUETHER, R., del círculo monástico de Roma y Belén bajo la influencia de San Jerónimo, *Mothers of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age*, en: C-WOS pp. 71-98.

⁸⁴ Cfr. RANHER, K. Antropología teológica, en: ET 6 pp. 167-292; RANHER, K. Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología, en: MS T II pp. 454-468. Hay abundante bibliografía al respecto.

⁸⁵ Para una perspectiva latinoamericana de una problemática que es occidental, consultar: Dussel, E. El dualismo de la antropología de la cristiandad, Buenos Aires, 1974; El humanismo helénico, Buenos Aires, 1975; El humanismo semita, Buenos Aires, 1984.

⁸⁶ Sobre el pensamiento de Agustín y Tomás, la tesis de K. BORRESEN, cfr. BORS. La misma autora explora los fundamentos del modelo de la subordinación derivados del AMBROSIASTER. Resulta inevitable su contribución por el estudio que ha hecho de la interpretación agustiniana y pseudoagustiniana de la "imago Dei", de Gn 1, 27 y la interpretación y 1 Cor 11, 7. Esta visión antropológica es la que subyace en el Decreto de GRACIANO del siglo XII, (situado en el contexto de legislación matrimonial), en él se refuerza el estado de subordinación de la esposa, la excluye de la "imago Dei". Ese documento es la primera parte del Corpus Iuris Canonici que ha influido todo el derecho Eclesiástico, desde Gregorio XIII (1582) y queda en vigencia hasta 1917. Las interpretaciones de 1 Cor 11,7 en cuestión son atribuidas a San Agustín y San Ambrosio, pero en realidad, son obras de un autor que ERASMO llamó el AMBROSIASTER cuyos textos rechazan la imagen divina de la mujer, aprovechando los nombres de San Agustín y San Ambrosio. Esta imagen pseudoagustiniana difiere sensiblemente de la doctrina de Agustín según la cual la "imagen" incluye todo el

Hoy, se reconoce la poca atención que la antropología tanto filosófica, como teológica ha prestado a lo femenino como modo de ser de lo humano. Un simple recorrido por los títulos de los trabajos y sus índices muestra cómo el genérico *hombre* comprende sin preocupación las dos realidades (varón y mujer), sin que ella o lo femenino encuentren una explicitación. Existe un gran riesgo de caer en la abstracción cuando se consideran irrelevantes las determinaciones concretas, como ha ocurrido con la sexualidad:

Es posible que la reflexión sobre el hombre haya tenido muy pocas veces un hecho evidente, que es la diferenciación sexual. Más exactamente, es posible que no haya reconocido en él ninguna significación digna de ser tomada en cuenta: que el hombre empíricamente dado sea masculino o femenino es algo que está totalmente ausente de la filosofía⁸⁷.

género humano, se genera así, una definición espiritualista de los términos. Hay que tener en cuenta que la tradición judeo-cristiana comenta Gn 1 y 2 como un sólo relato de la creación. Por lo general esos dos capítulos son considerados juntos como es el caso de la exégesis de Pablo 1 Cor 11, 7-8. Ante este texto puede haber una interpretación tipológica y otra androcéntrica. En la interpretación tipológica, los primeros Padres de la Iglesia (San IRENEO y TERTULIANO) | combinaron Gn 1, 26-27 con Gn 2, 7 y con Rm 5, 14 en que figura el nuevo Adán, Cristo. TERTULIANO combina Gn 2, 27, Gn 2, 21-22, y 3, 20 con Jn 19, 34, Eva es moldeada de la costilla y del Adán dormido de la misma manera que la Iglesia brota del costado abierto de Cristo muriente (de Anima 43.10 de TERTULIANO). En la interpretación androcéntrica, el AMBROSIAS TER invoca 1 Cor 11, 7 para afirmar que el privilegio ha sido reservado a los seres humanos del sexo masculino. Su comentario al corpus paulino fue escrito en Roma bajo DÁMASO (año 380). De identidad no segura, se cree, por su gran influencia en el derecho canónico, que ha sido un jurista romano; sus obras han sido atribuidas respectivamente a San Ambrosio (siglo IV) y a San Agustín (siglo IV). En las “Quaestiones” se subraya cuatro veces la ausencia del privilegio de la; “imagen de Dios” en la mujer. Combina Gn 1, 26-27 con 1 Cor 11, 7a y entonces identifica el “vir” con el “homo”, concluye que la mujer tiene que ponerse un velo “porque no es imagen de Dios”. Esta interpretación es reforzada por 1 Tim 2, 12, luego se vincula combinando Gn 1, 26-27 con 2, 7 donde Eva es secundaria (Gn 2, 21-22): de modo que el AMBROSIAS TER considera que la pareja original es el prototipo de todas; cada “vir” hereda la primacía de Adán y cada “mujer” la dependencia de Eva; el razonamiento androcéntrico se continúa con la exégesis de 1 Cor 11, 3 y Ef 5, 23. De este modo la condición femenina en la sociedad patriarcal es justificada e identificada con el orden *de la creación* e inversamente, la supremacía masculina es justificada por la ausencia de la imagen de Dios en la mujer. Algo importante es que, si se contrasta la primacía del hombre y la secundariedad de la mujer en el orden creado, el AMBROSIAS TER sostiene la equivalencia del género humano en el orden de la salvación y así, comenta col 3, 11, incluye a la mujer en la relación a la imagen de la renovación en Cristo (Porcile, 1995: 142-143)

⁸⁷ JOLIF, J. Y. Comprender al hombre, Sígueme, Salamanca, 1969, p. 158-159.

Este “olvido”, hace que el discurso pierda sentido porque entre el mundo de las significaciones en que se mueve el hombre concreto (varón-mujer) hay distancia significativa que cambia no sólo el discurso, sino también la manera de vivir y estar en el mundo. Aunque las determinaciones permanezcan siendo las mismas y la negación del pensamiento no las alcanza de ninguna manera. Están ahí, pero no pueden ser reconocidas⁸⁸.

Atender a la condición sexuada del ser humano supone aceptar en lo humano una diferencia irreductible y, a la vez, difícil de definir: naturaleza y cultura son tenidas en cuenta para proponer las caracterizaciones cambiantes de los distintos modos de ser cada uno de los sexos. Tomar conciencia de estas formas de ser persona: masculino o femenino lleva a descubrir como inherente al ser de cada varón o de cada mujer una llamada al reconocimiento recíproco, una tensión que está inscrita en ambos, una reciprocidad de respeto y amor que es distinta de la sexualidad verdaderamente humana y humanizante. La diferencia biológica asignada como “natural” en los dos sexos, no justifica la exclusión que se le ha hecho sentir a la mujer durante siglos. Nadie afirmaría hoy la igualdad biológica, pero sí, la igualdad fundamental entre los dos sexos.

Producciones teológicas

Esta ausencia del nombre de mujer presente en la antropología filosófica, es aplicable a la antropología teológica. Este aspecto de la teología, que atiende, especialmente, a la realidad humana en su relación dialéctica con Dios, se ha desarrollado de manera significativa a partir del Concilio Vaticano II, especialmente. En su abordaje se ha beneficiado tanto de los datos aportados por las ciencias humanas, como del diálogo continuo con nuevas exégesis y acercamientos hermenéuticos renovados al Texto Sagrado.

⁸⁸ En realidad, la comprensión tradicional del ser humano no es algo que deje de lato toda comprensión de la sexualidad o, más generalmente, con lo que se ha llamado... la animalidad. Es una glorificación de lo masculino; y lo es porque precisamente el sexo masculino está como sublimado en la esencia por lo que aparece justificado. Pero, en cambio, lo femenino, por la sola razón de ser distinto, sólo es naturaleza y organismo; la mujer se define por su sexo, en él descubre la “falta” que, la excluye de la virilidad, la lanza fuera de lo normal y le impide presentarse como persona humana. Cfr. Ibid. p. 71.

Desde la perspectiva de lo humano, distintos autores han centrado su atención en la realidad que expresa el género *hombre*, en el sentido de *anthropos* y no de *aner*, como lo indica la misma etimología. Este olvido, que pareciera intencional, ha generado abundante producción teológica en la que está ausente la mujer.

Entre los autores de habla alemana, Lehmann ha querido destacar en varias ocasiones la necesidad de un replanteamiento antropológico que abra nuevos caminos a la presencia de la mujer en la teología y se trate de manera franca la situación de la mujer en la Iglesia⁸⁹.

Dentro de la teología española, en la producción de O. P. Pesch, se evidencian los reclamos de una conciencia feminista. Pero tampoco estos autores le dedican mayor atención que la de una elaboración cuidadosa a la exégesis de los textos bíblicos, de aquello cuya hermenéutica, tantas veces unilateral, ha sido cuestionada por el feminismo y por los progresos de la exégesis misma. Estos autores reconocen y dan por supuesto una igualdad en la diferencia⁹⁰.

Más concreto resultan los trabajos de la antropología bíblica de F. Raurell, en su volumen *Lineamientos de la antropología bíblica* entra en la problemática que subyace en el lenguaje bíblico y teológico, y aborda temas como los rasgos característicos del Dios de la Biblia. Hace énfasis en la necesidad de recuperar el pleno alcance que tiene “ser creados a imagen de la mujer” recorriendo aquellos textos y la historia de la teología.

Por otra parte, la respuesta que llega a la hermenéutica por parte de las mujeres y el aporte que ellas hacen con su crítica es sintetizada así:

⁸⁹ En un artículo publicado en 1982, a la que le sigue una intervención en la Conferencia episcopal Alemana en 1988, expresa que lo que está en juego en las relaciones de las mujeres y en la tensión que esto ha generado, es el concepto de persona humana. Una cuestión antropológica y teológica más profunda que toda regulación jurídica: la “reciprocidad originaria” o “referencialidad mutua” ha sido oscurecida y necesita ser recuperada para abordar el proceso de resignificación de una teología inclusiva. Cfr. LEHMANN, K. *La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica*, en: *Communio* 4 (1982) 237-245.

⁹⁰ Para ver ejemplos al respecto, puede consultarse: J. I. González Faus. *Proyecto del hermano. Visión creyente del hombre*, (1987), Sal Terrae, Santander, 1991. J. L. Ruiz de la Peña. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1998.

La mujer atraviesa un proceso de `deconstrucción` de sus símbolos, hecho que tiene consecuencias negativas en el terreno social, psíquico, espiritual y de la fe en cuanto que representa la negación de su identidad cultural y religiosa... Las “exiliadas hijas de Eva” nos hacen comprender que la teología no puede contentarse con una inteligencia abstracta de los enunciados escriturísticos y dogmáticos. Se percibe no sólo el sentido, sino la verdad para el *hic et nunc* continuo, sabiendo que el hoy es mañana. Para hablar sobre Dios hoy encontramos ciertamente en la Biblia la dirección, pero no el lenguaje. Aferrarse idolátricamente al lenguaje sin tener en cuenta la dirección puede llegar a ser la gran idolatría. La teología feminista puede ayudar a descubrir la dirección del discurso bíblico sobre Dios y sobre el ser humano mediante laceración de un nuevo lenguaje teológico que proclama la gran verdad de Gn. 1, 26-28. si la mujer y el varón son creados a imagen de Dios, es necesario “feminizar” a Dios, es decir, usar términos no sólo masculinos, sino también femeninos en la verbalización humana que es la teología⁹¹.

Claro, que no se trata solamente de “feminizar” a Dios, el lenguaje es importante y va construyendo imaginarios que se tornan en realidades. Pero más que esto, es importante dejar que la mujer hable por sí misma y hacer una resignificación no sólo del lenguaje sino también de muchos contenidos teológicos donde esté presente no sólo lo masculino, sino también lo femenino de lo humano.

En el contexto de América Latina, también se han pronunciado varios teólogos y teólogas al respecto: Leonardo Boff, Juan José Tamayo, Mercedes Navarro, María Teresa Porcile, Felisa Elizondo, María José López, Virginia Raquel Azcuy, entre otros⁹², que han hecho aportes para pensar en los elementos que tendrían que ser trabajados para elaborar una antropología teológica en óptica de mujer.

⁹¹ RAURELL, F. Lineamenti di antropología bíblica, Piemme Casale Monterrato, 1986, 171-172. Citado por Felisa Elizondo. Mujer, en: 10 Mujeres escriben teología, Mercedes Navarro, directora, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1993, p. 220.

⁹² Para mayor información se puede consultar: Leonardo Boff. El rostro materno de Dios, Sígueme, Salamanca, 1982; Leonardo Boff y Rose M. Muraro. Femenino y masculino, Trotta, Madrid, 2004; Mercedes Navarro. Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de génesis 2-3, Paulinas, Madrid, 1993; Para comprender el cuerpo de la mujer, Mercedes Navarro (directora), Verbo Navarro, Estella, Navarra, 1996; María José López. *Cuerpo, sexo y mujer en la perspectiva de las antropologías*, en: Para comprender el cuerpo de la mujer, Mercedes Navarro (directora), Verbo Navarro, Estella, Navarra, 1996; Virginia Raquel Azcuy. *El lugar teológico de las mujeres*, en: El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida, Centro de estudios Salesianos de Buenos Aires, 2001; *Teología ante el género. La cuestión y el debate antropológico*, en: En la encrucijada del género; Centro de Estudios salesianos, Buenos Aires, 2004; Carmiña Navia Velasco. *Violencia sexual: una mirada teológica, de la muerte a la vida*, en: Teología y género, Alternativas, año 10 – No. 26, julio-diciembre, Lascasiana, Managua, 2004.

Lenguaje narrativo y simbólico

Se ha visto anteriormente la dificultada que existe con el lenguaje para nombrar con nombre propio lo femenino y lo masculino de la humanidad; sobre la distancia y condicionamientos respecto a la realidad que intenta expresar el lenguaje, por ejemplo, K. Borresen, conocida por sus trabajos sobre la antropología de autores como San Agustín y Santo Tomás, comenta:

Todo discurso sobre Dios y sobre su relación con la humanidad –y por tanto la teología propiamente dicha- es función de la experiencia históricamente dada y, en consecuencia, socio-culturalmente condicionada. Toda noción de Dios, toda descripción de su actividad respecto de nosotros, se expresa en metáforas fundadas en esta experiencia. Recíprocamente, la definición del ser humano como imagen de Dios –aquí antropología teológica- está influenciada por el concepto de divinidad⁹³.

Es una realidad que el lenguaje simbólico exprese con el lenguaje socio-cultural de Israel la experiencia vivida por aquel pueblo a lo largo de los siglos, lo cual deja entrever en la figura de la divinidad y en la comprensión de lo humano que reflejan, una determinada mentalidad y un contexto cultural. De ahí, que la palabra humana deberá ser comprendida de manera que el mensaje quede liberado del límite necesario que el propio hablar humano le impone.

Los trabajos teológicos que han creado el nombre simbólico *padre* aplicado a Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, muestra enfáticamente la necesidad de encontrar lo genuino de una revelación que se expresa en experiencias profundamente humanas configuradas por una cultura. Y un mensaje sobre lo humano se da también a través de un lenguaje asumido con los recursos de la simbolización históricamente posibles, originados en una mentalidad concreta y de una manera de pensar lo masculino y lo femenino. El lenguaje de la Biblia habla humanamente del ejemplar y de su imagen, de tal manera que el lenguaje acerca de Dios no es separable del modo de pensar lo humano. Y en todo este proceso está ausente lo femenino para referirse a la relación entre Dios y la humanidad. El análisis de algunos textos bíblicos ha merecido una particular

⁹³ BORRESEN, K. L'usage patristique de métaphores féminines dans le discours sur Dieu: RTL 3 (1982) (sic). Citado por Felisa Elizondo, op. cit., p. 220-221.

atención, y los temas de la creación y el de ser “a imagen” han sido motivo de preocupación en la búsqueda de una antropología teológica feminista, tradicionalmente ignorada.

El problema de fondo es la ausencia de la mujer en la formulación de la antropología teológica, aunque se verifique a lo largo de la historia de la Iglesia la manera como la teología ha tratado de expresar una antropología cristiana que tenga en cuenta una justa relación entre hombre y mujer, y la identidad esencial de cada uno de ellos, en el desarrollo y práctica de la misma, se experimentan relaciones asimétricas con marcado acento patriarcal⁹⁴.

2.1. Pistas de una nueva antropología en los albores del Concilio Vaticano II

El debate acerca de los manuales de teología –de épocas pasadas- llevó a la conclusión de que la antropología teológica debe ser coherente con el fundamento y el método de todo quehacer teológico. Hecho que implica la recuperación orgánica del tratado que, para la antropología teológica, el fundamento es Cristo, sin dejar de tener en cuenta que no basta con la simple aplicación de los contenidos, sino con el reconocimiento de que Jesús de Nazaret es el criterio interpretativo de todo lo humano. La resignificación de este nuevo dato, exige referir todo el material antropológico, desde la creación hasta la gracia, desde la libertad creatural hasta el pecado original, a una relación más coherente con Cristo, Él es el cumplimiento de todo lo humano en virtud de su comunión con lo humano y de su diferencia respecto a él; esta comunión y esta diferencia hacen que, en el encuentro con Cristo, la persona humana llegue a su plenitud en virtud de lo que la supera⁹⁵.

Esta nueva antropología, ha tenido gran aceptación dentro de la teología en general, en cuanto que el hombre no es un tema teológico al lado de los demás; y es K. Ranher quien más ha desarrollado este concepto:

⁹⁴ Sería injusto decir que toda la antropología medieval está marcada por el influjo de estos dos pensadores solamente. Pero sí es cierto que marcaron una tendencia importante por siglos en la Iglesia. Hoy, las investigaciones recientes, están evidenciando otras lecturas antropológicas de carácter inclusivo. Por ejemplo, la tradición inclusiva en el medioevo, una de cuyas figuras más importantes es el de la abadesa benedictina del siglo XI, Hildegardis de Bingen.

⁹⁵ Cfr. RANHER, K. Problemas actuales de la cristología, en: Escritos de Teología I, Madrid, 1961, p. 169.

La cristología es, al mismo tiempo, término y comienzo de la antropología; y ésta es, de verdad y eternamente, la teología. En efecto, Dios mismo se ha hecho hombre. Cristo es Dios que en su libre hacerse mundo crea en él el orden de la naturaleza y de la gracia como presupuesto y ambiente propio⁹⁶.

Desde esta perspectiva formula su tesis, el trascendental antropológico hasta la “potencia obediencial”, desde la revelación como libre autocomunicación al existencial sobrenatural; para Ranher, el hombre es un oyente de la palabra incluso en su apertura estructural sigue siendo libre de sus decisiones. En la teología, la atención se ha centrado especialmente en la antropología trascendental y en la manera como en ella se une el *a priori* de lo trascendental humano con el de la acción divina. Aquí se resuelve el problema de la relación entre la naturaleza y la gracia, entre la historia humana y la historia de salvación, entre la comunidad humana y la comunidad cristiana. Ranher mantiene firme esta relación, sin desarticular lo divino de lo humano o lo humano de lo divino.

Karl Ranher aportó a la antropología moderna el sentido de la historicidad humana como lugar teológico previo y fundamental para el discurso teológico.

En cuanto al contenido, el giro de la antropología teológica ha puesto el carácter central del tratado de la libertad:

La libertad no debe entenderse tan sólo de forma agustiniana en sus relaciones con la gracia o de forma metafísica como expresión de alma espiritual, sino más bien como punto sintético de toda la antropología. En sus relaciones con Dios y con el mundo el hombre es libertad. Sobre la base de la libertad se constituye entonces una antropología personalista que renuncia a considerar cosmológicamente al hombre como “ser”, sino que, en la libertad, vincula más bien las opciones de la persona con el sentido de la historia. El descubrimiento de la libertad lleva consigo, de hecho, un redescubrimiento de la historia: no sólo no disuelve al hombre en el fluir del tiempo, sino que lo piensa como el lugar de una tensión y de una teología que puede determinarse en concreto sobre la base de una existencia marcada por la inteligencia y el amor. De esta manera la persona determinará históricamente tanto sus relaciones con Dios como

⁹⁶ Ibid. p. 221.

sus relaciones con el mundo. La historia se convertirá sí en el lugar de una investigación que se transforma en tarea, en compromiso. En esta tarea de libre autocomprensión humana, la antropología teológica tiene la tarea de subrayar la importancia del fundamento cristológico: su carácter de cumplimiento de todo lo real hace que sólo en su relación con Cristo pueda realizar la persona esa plenitud que es su aspiración⁹⁷.

Este recorrido muestra cómo el giro antropológico ha abierto la posibilidad de un encuentro fecundo con las instancias culturales y con las ciencias humanas.

Con estos conceptos, los datos culturales son solamente una ayuda para concebir esa concreta unidad y unicidad de la persona, captada como sujeto encarnado, que manifiesta ser imagen y semejanza de Dios en lo que es. En esta dirección, la comprensión y la acogida de los datos culturales no representan ya para los creyentes un aporte significativo, sino concretamente un aporte y un deber.

El esfuerzo por ir más allá de la antropología trascendental motivó a Walter Kasper a presentar a Jesús como el auto-acontecimiento de Dios: la antropología no le presta a Dios sus contenidos, sino que, es abierta a Dios, es como la gramática que Dios emplea para manifestarse, para revelarse. Leída de este modo, la historia de Jesús no es solamente un nuevo modelo de comprensión de lo humano, sino un nuevo comienzo puesto en la historia humana, a partir del cual se comprende y se construye al ser humano. En este sentido Jesús es el nuevo y último Adán: “La obra de uno sólo producirá a todos la justificación que da la vida” (Rm. 5, 18). Este nuevo comienzo y fundamento puesto en la historia humana de Jesús es el poder del amor salvífico de Dios relacionado con el perdón de los pecados. El ser humano se comprende en este horizonte, un horizonte que debe dar también razón del ser humano viejo, quien rechaza esta relación con Dios y que reivindica su propia autonomía y su propia autposesión⁹⁸.

En las perspectivas planteadas por Ranher y Kasper surge la comprensión de un nuevo ser humano, como libertad que declina la apertura del hombre a Dios frente a Cristo. Así, se plantea, hasta el momento, el tema de la antropología cristiana como “Cristo y la libertad humana”. Aquello que se dijo anteriormente sobre la

⁹⁷ COLZANI, Giani. Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2001, pp. 36-37.

⁹⁸ Cfr. KASPER, Walter. Cristología y antropología, en: Teología e Iglesia, Barcelona, 1989, pp. 266-296.

crisología vuelve a aparecer aquí en la forma concebida por Jn. 8, 36: *Si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres*. Distinta de toda perspectiva individualista, esta libertad coincide para la teología con la autorrealización plena de la persona, del yo y del otro. Si se analiza esta libertad en todos sus aspectos aparece de forma múltiple y variada: primero que todo, es libertad dada por el Señor, don que se acoge y atestigua; también es el fundamento del proceso de identidad personal y de la autodeterminación de cada ser humano; es raíz del movimiento de liberación del hombre y de la humanidad.

Sin embargo, esta visión de libertad que presenta la teología deberá tener en cuenta no sólo el dato cultural que ha limitado la libertad a ser libertad de opción, sino también el dato inicial antropológico que invita a la deconstrucción⁹⁹ y a la construcción de un nuevo sentido de la antropología teológica a la luz no sólo del lenguaje inclusivo, sino también, a la relectura significativa de los distintos textos escriturísticos donde aparecen mujeres, como también las distintas lecturas hermenéuticas que de ellas y del cristianismo primitivo se ha hecho. Es un imperativo y exigencia antropológico-teológico y una necesidad de inclusión para poder pensar en una antropología verdaderamente integral y holística.

Los aportes trabajados por estos autores a la antropología teológica han sido significativos en cuanto que reflejan una nueva manera de concebir la relación dialéctica- a través del giro antropológico- entre el varón y la mujer. Pero se queda corta en el tema de la inclusión y en el acercamiento hermenéutico a los relatos de la creación para trabajar el sentido del “ser creados” en igualdad.

2.2. Antropología teológica y la perspectiva inclusiva

⁹⁹ Por deconstrucción se entiende un movimiento a la vez filosófico y literario surgido en el pensamiento occidental contemporáneo. Desde el punto de vista filosófico, se asocia al nombre de Jacques Derrida y a una serie de libros publicados a partir de los años sesenta. Su idea central es que el lenguaje es indefinidamente indefinidamente inestable e indeterminado (*différence*), capaz de frustrar cualquier intento de sentar unos fundamentos firmes para la certeza y la verdad. El principal objetivo en la literatura es mostrar cómo sus textos se desintegran al situar en primer plano las contradicciones internas que socavan cualquier pretensión de coherencia. El proceso de “de-construcción” se mantiene en las teologías del Tercer Mundo. Toda construcción teológica, occidental o del tercer Mundo, presenta un intento de reprimir la *différence*.

María Teresa Porcile¹⁰⁰, teóloga feminista, presenta tres modelos antropológicos, teniendo en cuenta distintas posturas y construcciones de la antropología teológica, que se consideran importantes, para tener una mirada general del proceso y de la constante exclusión de la mujer en la elaboración de la antropología teológica.

Modelo de la polaridad

En nombre de la complementariedad –iguales pero diferentes- se llega a justificar “diferentes y desiguales”. Las características de lo femenino se hacen derivar del lenguaje “corporal”¹⁰¹; mientras que las características de lo masculino, se derivan, por lo general, de lo mental asociado a la racionalidad, agresividad, competitividad.

La teología y la antropología católica por mucho tiempo han operado con el concepto de “dos naturalezas”, atribuyéndole al varón y a la mujer naturalezas y esencia diferentes. Este dualismo masculino/femenino, se combina con el dualismo alma/cuerpo: es así, como las mujeres terminan representando lo corporal, lo sexual, lo “malo”. La tradición percibe a la mujer determinada por medio de su naturaleza y su sexualidad, mientras que el varón está representado por lo racional y espiritual. Esta concepción antropológica tiene consecuencias en el campo moral y del ascetismo, porque la naturaleza y lo corporal están subordinados a la razón y al control intelectual¹⁰².

Este modelo ha perdurado por bastante tiempo y hoy se evalúa por resultados y al no generar cambios relacionales entre el varón y la mujer en la sociedad y en la Iglesia, se considera el reflejo de estructuras dualistas que producen efectos dicotómicos. Este modelo causa polarizaciones excluyentes que son rechazadas. Como reacción a esta organización de las cosas surge otro modelo.

Modelo de emancipación

¹⁰⁰ PORCILE, María Teresa. La mujer, espacio de salvación. La misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica, PCLT, 1995, pp. 128-134.

¹⁰¹ Dirigido a la sexualidad y a la maternidad.

¹⁰² Cfr. SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. En conversaciones personales, Quito, Ecuador, agosto de 2004.

Este modelo presenta la humanidad unitaria que esta llamada a lograr su plenitud en una existencia andrógina. Aquí las diferencias sexuales son tenidas en cuenta como algo meramente biológico que afecta sólo a las funciones de reproducción. Se hace énfasis en las semejanzas y no en las diferencias. Este modelo está basado en la idea de una sociedad unidimensional, de alguna manera anónima, producto del llamado período moderno, se relaciona con las revoluciones e ideas de libertad, igualdad, fraternidad, democracia.

Este modelo tiene como base la propuesta de filosófico-social de Simone de Beauvoir. Ella plantea que la mujer no nace, se hace. Es decir, que las diferencias biológicas no han de ser para acentuar más la asimetría entre los sexos, sino para construir modelos o maneras de ser humanos en su integralidad, con todo lo que cada ser humano posee de masculino y femenino. Si un sólo sexo es emancipado no hay una solución real de equidad que pueda ser ofrecida, entonces, se estaría abogando por un sexismo al revés¹⁰³. A este proceso le haría falta todo el trabajo de emancipación del varón, con respecto a un modelo tan deshumanizante para él como para la mujer. Tal parece que todos estos modelos han fraccionado cada vez más la transformación social y comunitaria. En estos dos modelos se registran elementos de dualismo que de alguna manera se refleja en una sociedad elitista y jerárquica.

Consecuencia de estos dos modelos, surge un tercero, que acoge distintas modalidades, busca una transformación, renovación social y comunitaria.

Modelos renovados

¹⁰³ El juicio acerca de las normas masculinas que podría prevalecer en un modelo de emancipación corresponde a efectos de humanización de la crítica feminista a la sociedad. En 1970, en Estados Unidos las mujeres se unieron para cantar la liberación, la canción decía que no se trataba de una cuestión de masculinidad o de feminidad, sino de humanidad compartida. Hoy el planteamiento acerca de la identidad femenina, carismas, femeninos, femineidad..., ha llevado también a una reflexión bastante generalizada, de lo específico masculino. Cfr. Eleonor Faur. Masculinidades y desarrollo social. Las relaciones de género desde la perspectiva de los hombres, INICEF, Arango Editores, Bogotá, Colombia, 2004. En América Latina en la experiencia de las mujeres cada vez más, crece la conciencia de que la imagen de mujer y varón deben cambiar, evolucionar conjuntamente: el “machismo” es tan doloroso en sus consecuencias para la mujer, como poco digno del “ser humano” varón. Cfr. Danilo R. Streck. Pedagogías de otra manera de convivir. Diálogo con la teología, Quaestiones, No. 6, Dimensión Educativa, 2004

Estos modelos se conocen más por las personas que los han propuesto. Se destacan tres¹⁰⁴: Modelo transformante (Mary Buckey), modelo de co-participación (Letty Russell), modelo de la mutualidad-alteridad (E. Berh-Sigel). Estos modelos antropológicos llamados renovados se ubican dentro de una propuesta de cambio de la persona en la comunidad.

Modelo transformante (Mary Buckey)

Este modelo está basado en la personalidad de la mujer y del varón, y en la realización de esta personalidad con relación a la sociedad y su respectiva posibilidad de transformación. Todo el interés de la antropología cristiana está en este énfasis por lo personal. Presenta su argumento fundamental en el centro de la predicación de Jesús que es el Reino y cada persona del pueblo de Dios, llamada a escuchar la Palabra y a encarnarla. Esta actitud de Jesús es la propuesta al modelo de transformación del ser humano –imagen de Dios- que es llamado al compromiso transformador de la sociedad en una comunidad de igualdad y mutualidad.

Modelo de co-participación

Este modelo se basa en lo que el Nuevo testamento llama comunidad (Koinonia) y en la creación del varón y la mujer en total “igualdad, complementariedad¹⁰⁵ y comunión”, por esto afirma la creadora de este modelo, que es necesario “moverse en peregrinación de fe”, con Abraham y Sara, detrás de nuevos roles y relaciones humanas que expresen concretamente la posibilidad de construir comunidad en la Iglesia y en la sociedad. Aquí sitúa la razón de ser de la lucha del movimiento feminista:

La lucha del movimiento de la liberación de la mujer por superar la opresión sistemática que hace que la mitad de la sociedad sea inferior desde el nacimiento, es una lucha contra el dualismo y la alineación entre personas e

¹⁰⁴ Clasificación propuesta por Carr y Halkes.

¹⁰⁵ Aunque hoy, muchas feministas cuestionan el término complementariedad, porque habla más de lo incompleto que le falta al otro para ser completo. Proponen, mejor, el término reciprocidad, que da cuenta de las relaciones de equidad.

instituciones. Esta lucha es básicamente, por un nuevo ser humano, en su totalidad, que trasciende todos los estereotipos sociales de masculino y femenino, de dominante y subordinado, para llegar a una comprensión de la sexualidad humana que reconozca la variedad de las características sexuales en cada persona¹⁰⁶.

Modelo de la mutualidad-alteridad

El tercer modelo de la propuesta de modelos renovados, se ubica dentro de una renovación de la persona en comunidad¹⁰⁷ y contempla el aporte de la tradición de los Padres de Oriente, el aporte de teólogos de la Iglesia ortodoxa rusa y de teólogos protestantes. Proponen una teo-antropología de alteridad y mutualidad, reflejo analógico de la Trinidad y germen de la nueva comunidad.

Estos modelos quedan simplemente enunciados y no desarrollados en totalidad, el interés en presentarlos consiste en mostrar nuevas propuestas del siglo XX, que intentan dar respuestas a la temática de la antropología teológica desde la perspectiva de la mujer. Son aportes interesantes que quieren avanzar un poco en la reflexión, pero no logran ser lo suficientemente significativos como para generar una reflexión general y proponer una resignificación teológica inclusiva.

La tercera postura de modelos antropológicos renovados, es la que parece más adecuada para la reflexión teológica actual, centrada en la dignidad e identidad humana y la igualdad ante Dios.

Realmente, el auténtico desafío del feminismo a la antropología teológica consiste en preguntarse: ¿qué imagen y enseñanza de vida humana auténtica propone la revelación cristiana al varón y la mujer en la sociedad de hoy?

2.3. La antropología que subyace al Concilio Vaticano II

¹⁰⁶ RUSSEL, Letty. *Becoming human*, Philadelphia, 1982, (spi), citada por María Teresa Porcile, op. cit. p. 133.

¹⁰⁷ Es un aporte de una teóloga francesa ortodoxa.

En junio de 1987, 40 mujeres teólogas, escritoras, psicólogas, se reunieron para hacer sus aportes, como colaboración al Sínodo de Obispos que tuvo como tema central “la vocación y misión del laico en la Iglesia”. Entre los temas tratados que tuvieron especial resonancia fue el de la necesidad de trabajar por resignificación de una antropología teológica inclusiva. Una antropología que vea el “ser mujer” y el “ser varón” como dos caminos del ser humano. En lugar de acentuar las diferencias entre estos dos caminos, se quiere llamar la atención sobre lo que el varón y la mujer tienen en común: “ambos creados a imagen y semejanza de Dios”.

El Concilio Vaticano II es el primer Concilio en la historia de la Iglesia que, de manera explícita, coloca el tema de la imagen de Dios como fundamento de la antropología. La teología de la imagen estuvo presente en la reflexión teológica, pero no siempre su tratamiento fue favorable para la mujer como imagen de Dios. Aunque el reconocimiento explícito de ella como imagen de Dios se encuentra en documentos oficiales de la Iglesia, en el siglo XX a partir de Pío XII se promueve la idea de igualdad en la creación en cuanto a imagen y semejanza de Dios.

En la antropología teológica que subyace al Concilio Vaticano II, ha habido un desarrollo y un crecimiento significativo en cuanto a la valoración de la mujer. Se ha pasado de una visión individualista a una visión que integra la dimensión social –comunitaria-. Se ha evolucionado desde la sospecha y desconfianza frente al cuerpo¹⁰⁸ como una visión sacramental de la dimensión humana, se ha insistido en el trabajo de la corporeidad como constitutiva de la persona, capaz de significar la comunión.

El Concilio abrió las puertas a una reflexión interdisciplinaria del ser humano que permite una distinción y complementación entre una antropología general y una

¹⁰⁸ En la escuela de Alejandría, a través de Orígenes el judeo-cristianismo se relaciona con la filosofía neoplatónica. En Cartago con Tertuliano y Cipriano sucede algo similar. Y en un momento en el que el cristianismo es acusado de irracional y sedicioso, el trabajo que se desarrolla en esos centros es fundamental para la inculturación del mensaje del Evangelio en la cultura griega. En ese contexto socio-histórico las implicaciones del uso de esta filosofía reflejan en la antropología teológica, que a veces se convierte en una antropología “psicológica” (en el sentido en que se centra en el problema del alma y la desconecta totalmente del cuerpo) Para la escuela Alejandría es importante ese sentido del alma; para Cartago, es importante la problemática del pecado. Más tarde, viene, lo que puede llamarse, como la síntesis de Agustín entre “Cartago” y “Alejandría”. Desde entonces, pareciera que la antropología teológica ha estado dominada por esos dos temas: cuerpo y alma, con el resultado de proyectar una visión negativa del cuerpo.

antropología diferencial sexual. Integrar las diferencias corporales como condicionante de la en-carnación del ser personal no quiere decir hacer una distinción que divide y aleja; *al contrario*, la distinción es para incluir las diferencias de los modos de ser humano como base para acoger la diferencia, en el respeto, la reciprocidad, la mutualidad, la equidad, como dimensión esencial de toda relación humana. Esto requiere un reto para la reflexión antropológica cristiana: la tarea fundamental de la búsqueda de elementos que permitan la elaboración de una antropología inclusiva. Un camino puede ser por medio de la reflexión de la naturaleza en la cultura; y otra, por medio de la naturaleza-cultura en la revelación.

La primera se da cuando a la naturaleza se le agrega el adjetivo “humana”. Entonces, la libertad se sitúa en el campo de la liberación: no se trata del destino fatal determinante, sino de la “condición encarnada” apropiada para vivir como ser humano. La clave del equilibrio entre el destino y la vocación humana es la libertad; de lo contrario, el destino biológico puede llegar a despersonalizar y atentar contra lo esencial de una vocación humana de elección libre y responsable.

Esto se traduce, en el caso de la maternidad de la mujer, por ejemplo, en una elección, libre, personal –y por lo tanto, humana-. Es cierto que la maternidad parece íntimamente relacionada con el lenguaje y el misterio del cuerpo de la mujer, pero es necesario que la mujer *viva, celebre* su maternidad; no que la padezca fatalmente. Para ello tiene que tomar una cierta “distancia” frente a su *función*, que no puede ser *instintiva* como en el caso del animal; al contrario, debe asumirla como persona para que su cuerpo también sea plenamente el del ser humano. Así el lenguaje del cuerpo no implica un destino que se *debe aceptar*, sino una palabra que *libremente pueda integrarse y asumirse* desde y con sentido más profundo. Allí se sitúa la importancia del significado personalizante de la corporeidad para la antropología de hoy¹⁰⁹.

La segunda, naturaleza-cultura y el dato de la revelación, consiste en buscar lo propio y original de la mujer, en la Sagrada Escritura, partiendo de la creación. Las lecturas que se han hecho de los primeros capítulos del libro del Génesis son las que han tenido consecuencias más negativas para la mujer. Por tanto, en una antropología inclusiva, se tendrá que hacer una relectura de estos capítulos

¹⁰⁹ DUCH Lluís y CARLES MÉLICH Joan. Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana, Trotta, Madrid, 2005, p. 242.

especialmente, y de la Tradición de la Iglesia, en donde se pueda evidenciar de manera clara la participación de la mujer.

Muy posiblemente, lo que ha sido difícil para la historia de la mujer en el cristianismo, podría dar una visión nueva y esperanzadora desde otras lecturas, nuevas hermenéuticas que permitan liberar el texto de su alto contenido androcéntrico y patriarcal. Aunque al hoy, se conocen algunos trabajos que tienen como intencionalidad la elaboración de una antropología inclusiva, todavía no logra tener el peso y la influencia suficiente para penetrar en todos los ámbitos de la reflexión teológica general.

Consecuencia de ello, es el tratamiento que se le ha dado a la sexualidad de la mujer, en algunas épocas de la historia de la Iglesia y en la reflexión teológica, generando situaciones como: marginalidad y dominación en la mujer en todos los ámbitos de la vida social y eclesial; vivencia de la sexualidad entendida como integración de lo biológico, psicológico, sociológico, moral y jurídico en términos alienantes e insanos; exclusión de la mujer como sujeto histórico lo que la sustrae de su rol en la sociedad y en la Iglesia; una teología que tiene a la base una antropología androcéntrica, como lo está planteando la hermenéutica feminista contemporánea; una teología que desconoce, por lo general, el análisis teológico de género en toda su reflexión bíblica y sistemática; una moral sexual que parte desde la normatividad y no desde la persona.

A modo de conclusión de este capítulo y respondiendo a la primera intencionalidad de este trabajo, como es la de presentar categorías teológicas de interpretación para la lectura de la sexualidad en clave liberadora, se sugieren tres categorías. Una de corte existencial: su propia **experiencia de vida**; otra de corte conceptual en su desarrollo histórico, el **feminismo**; y una tercera, la **invisibilización de la mujer en la formulación de la antropología teológica**.

La búsqueda de una antropología cristiana de la mujer no puede estar separada de la antropología general. Habrá que encontrar, desde allí, un nuevo punto de partida antropológico y teológico para abordar el tema de la misión de la mujer en la Iglesia. Por otra parte, se tendrá que considerar a la vez la posibilidad de una “especificidad femenina”, los distintos medios socioculturales, con las experiencias

de tan diversas situaciones que viven las mujeres de hoy, y la dignidad de ellas como personas humanas y como creaturas de Dios.

Existe un gran esfuerzo del movimiento y teología feminista en torno al tema antropológico. Después de años de investigación se evidencia que una visión antropológica puede convertirse en núcleo de transformaciones necesarias para la construcción de una comunidad humana. La consecuencia para la antropología teológica, de la relación entre esta mirada nueva sobre la existencia concreta del ser humano en la vida, en la sociedad y en su existencia corpórea y el redescubrimiento de la antropología bíblica, dará una renovación al pensamiento antropológico bíblico en la línea de asumir sin dificultades las filosofías que revalorizan la corporeidad¹¹⁰.

Como respuesta al ofrecimiento por una antropología teológica inclusiva se tendrán que tener en cuenta nuevos paradigmas antropológicos en los que se encuentre presente el eje fundamental de la dignidad e identidad humana como creaturas creadas a imagen y semejanza de Dios.

Por otra parte, en esta propuesta antropológica tiene un valor significativo la imagen y enseñanza de la vida humana propuesta por la revelación cristiana al varón y la mujer en la sociedad de hoy, que contemple al varón y a la mujer como dos *modos* o *maneras* del ser humano. Se quiere llamar la atención sobre lo que el varón y la mujer tienen en común: “ambos creados a imagen y semejanza de Dios” y no acentuar las diferencias como algo natural

En definitiva, un reto para la reflexión antropológica cristiana es la búsqueda de nuevos elementos que permitan la elaboración de una antropología inclusiva. Un camino puede ser por medio de la reflexión de la naturaleza en la cultura; y otra, por medio de la naturaleza-cultura en la revelación

¹¹⁰ Esta antropología será el primer aspecto de una transformación radical de toda la sociedad. La visión de una antropología que no sea androcéntrica es uno de los temas fundamentales de la teología feminista.

3. Situación de la mujer en América Latina y el Caribe

La situación de marginalidad que ha vivido y viven las mujeres en todo el mundo ha sido una constante en la humanidad. En América Latina, la mujer se ha reconocido como subordinada en una sociedad totalmente patriarcal, ha estado ausente en las decisiones históricas tanto en la sociedad como en la Iglesia. Sin embargo, en la entrada del nuevo milenio, ella se hizo tristemente presente como protagonista de un acelerado proceso de empobrecimiento, ya que la pobreza latinoamericana tiene un rostro propio: la mujer¹¹¹.

En América Latina y el Caribe, una de las principales causas de este hecho ha sido la falta de una educación formal adecuada con relación al varón. En algunos de los países existe hasta hoy en día una alto índice de analfabetismo en las mujeres. Hay un creciente número de mujeres que aún no tienen acceso a los servicios de salud. En los medios de comunicación social, la mujer es cada vez más utilizada como objeto de consumo publicitario y como propiciadora de mensajes ajenos a su identidad, dignidad y misión. En el mundo laboral, hay una fuerte discriminación contra la mujer y una menor remuneración frente a los varones. La subvaloración de la mujer se ve reflejada en todos los aspectos de la vida. Falta una auténtica conciencia de valoración y aporte de la mujer en espacios de la sociedad como portadora de una vida nueva, en todos los aspectos donde está ausente.

Sin embargo, dada esta situación, la mujer desde la resistencia en la vida diaria, ha descubierto y tomado conciencia, en medio de su situación de disminución de vida, sus propias potencialidades y posibilidades para aumentarlas. Toda esta situación de empobrecimiento ha creado en la mujer latinoamericana y caribeña una progresiva necesidad de definir su identidad de mujer sin tener como referente al varón, sino a sí misma.

En términos generales, existe una mayor conciencia de su aporte específico donde ella se encuentre. En esta lucha por más vida, está logrando, la aceptación

¹¹¹ Feminización de la pobreza.

de su diferencia, una diferencia equitativa en comparación con el varón, hecho que lleva, consecuentemente, a la igualdad en dignidad¹¹².

Hoy, las mujeres latinoamericanas, se reconocen involucradas en un proceso de transición de su propia visión y construcción de sí mismas, ante los nuevos cambios de paradigmas.

Ellas mismas se están definiendo como “personas en proceso de cambio”¹¹³. Hoy existe entre las mujeres la conciencia de querer afianzar entre sí lo propio: la ternura, la sororidad, la confianza entre ellas, la aceptación de la diversidad de clases, razas, etnias, opción sexual, diferencias académicas, sindicales, políticas, entre otras. Estos reconocimientos van demarcando las distintas identidades, sobre la base del reconocimiento de que las mujeres son personas concretas, con rostros concretos, con diversas formas de inserción social, intereses y motivaciones¹¹⁴.

3.1. La mujer en la sociedad

La mujer latinoamericana está proponiendo alternativas a la vida pública. Está ocupando un lugar en la política porque la considera necesaria para una buena convivencia y una organización participativa justa. Ha experimentado que ésta se realiza sólo a través de relaciones entre diferentes, mediante una comunión que respeta la diversidad. Pero es consciente que para llegar a esta clase de convivencia, hace falta el poder. Un poder que oprime, pero también un poder que libera de las potencialidades. El poder que libera se convierte en la lucha de la mayoría de mujeres latinas y caribeñas, por comprometerse en la reconstrucción de la confianza y el saber entretejer alianzas entre discriminados y discriminadas.

La mujer emancipada ha entrado en la lucha del mundo y tiene claro qué clase de sociedad se necesita para una liberación humana. Desea ser gestora de una sociedad alternativa con rasgos propios de una identidad que cada vez se va

¹¹² Cfr. BREMER, Margot. La mujer en la Iglesia latinoamericana, en: 10 palabras claves sobre la Iglesia en América Latina, Pablo Richard (director), Verbo Divino, Estella, Navarra, 2003, p. 267.

¹¹³ Cfr. Documento final del Congreso de Mujeres Católicas. Quito, Ecuador, 1996.

¹¹⁴ Cfr. Ibid. p. 30

configurando como propia: pluralismo, erradicación de la pobreza, promoción de una auténtica calidad de vida, comunión en la diversidad, y lo más importante: una conciencia “sorora” cada vez más notoria.

Gestar una alternativa, representada paradigmáticamente en el Éxodo de la esclavitud de Egipto para vivir como Pueblo de Dios en la Tierra Prometida, proyecta la imagen de un Dios del pueblo que llama a gestar y a organizar un pueblo alternativo, unido de tal forma que sea la otra parte –como “un solo hombre”- en la Alianza con Dios. Y no hay lazos más fuertes que los de justicia, igualdad y solidaridad, los más frágiles y fuertes a la vez, los que garantizan esta armonía en un constante proceso de renovación y reactualización. En este proceso las mujeres bíblicas tuvieron su importante aporte y la mujer latinoamericana de hoy se inspira en aquellas mujeres paradigmáticas. El Dios del pueblo refleja un proyecto de convivencia liberadora para todos, donde no hay pobres, pero sí muchos diferentes. Y se alcanza la plenitud cuando cada uno se identifica con este proyecto, desde su sentido de pertenencia al pueblo y cuando se hace servidor y colaborador del mismo¹¹⁵.

La mujer tiene bastante creatividad y capacidad para proponer y construir nuevas alternativas de convivencia a la sociedad de hoy, para acoger a las personas, para crear ambientes de hospitalidad, cordialidad y generosidad. Es sensible para percibir las dificultades, las necesidades de las personas con las que se encuentra. Propone nuevos caminos para afrontar las dificultades.

En la búsqueda de nuevas respuestas a las dificultades que enfrenta en este milenio, la mujer se está cualificando cada vez más como excelente conservadora de utopías y esperanzas del pueblo en medio de todos los obstáculos y adversidades.

3.2. La mujer latinoamericana en el trabajo popular

Cada vez más en la mujer latinoamericana crece la sensibilización por la justicia y la violencia. Las mujeres populares se ayudan entre sí para prepararse a denunciar y movilizarse, se solidarizan y se van transformando en gestoras para el

¹¹⁵ BREMER, Margot. Op. cit., pp. 279-280.

cambio de una realidad local. A partir del propio sufrimiento que da la pobreza y la situación de marginalidad, sienten la urgencia de generar nuevas propuestas de desarrollo, que hagan frente a las consecuencias de la globalización y al fortalecimiento de enfoques éticos. Son conscientes de la urgencia de participación en movimientos que propongan alternativas al actual modelo social. Su situación les ha permitido desarrollar habilidades para trasladar aspectos de una experiencia a una realidad generalizada.

Pero, no sucede lo mismo, con las mujeres populares. Ellas desarrollan sus oficios cotidianos en medio de la violencia de los barrios. Quedan escondidas el mayor tiempo de su vida, en las cocinas, en el patio de atrás, en el lavadero, en el mercado, en la cama, y también en la capilla o la iglesia. Su experiencia del entorno cotidiano le ha proporcionado firmeza para la superación de los obstáculos, sabiduría para reconciliar a familiares y vecinos, y manejo prodigioso del dinero para sobrevivir con una economía informal, sin un sueldo fijo y como si fuera poco, con capacidad para el ahorro.

En la lucha por la supervivencia, la mujer popular, se “pega” al Evangelio y descubre ahí a un Dios que desea la igualdad entre hombres y mujeres, en todos los espacios sociales y también en el ámbito eclesial, ya que sólo juntos varón y mujer representan la imagen de Dios. Con agudo análisis se dan cuenta de lo que falta en la vida cotidiana de la Iglesia. Con su sentido característico de casa, acogida y calidez, intenta generar familiaridad.

Para la mujer popular, tanto la casa como la parroquia son dinámicas propias de su vida cotidiana, son realidades que sabe debe luchar por construir día a día. Ella encarna ese ser humano que *está siempre haciendo habitable la casa que construyó para sí*¹¹⁶.

3.3. La mujer en la historia

¹¹⁶ Cfr. BOFF, Leonardo. El águila y la gallina, una metáfora de la condición humana, Trotta, Madrid, 1998, p. 16.

Durante muchos años las mujeres fueron reducidas a su papel de esposa de..., hija de..., hermana de...¹¹⁷. Las que hicieron y siguen haciendo historia en la vida cotidiana, por lo general, no aparecen en los libros oficiales de historia. Pareciera que la mujer empieza a tener un papel protagónico en las actividades de la esfera pública hasta finales del siglo XX. La historia oficial escrita desde el patriarcado ha relegado a un segundo plano o ha invisibilizado el papel de la mujer en la historia.

Esta situación tiene un fundamento filosófico en la concepción tradicional del ser humano como ser con esencialidad unívoca. Esto significa un “yo que recoge en sí mismo todo aquello por lo que somos iguales”. Esta esencialidad fue pensada desde la visión del hombre quien ejercía el monopolio del desarrollo del saber científico y filosófico: el poder.

Esta visión tradicional debe ser superada por una de reciprocidad real. El yo humano no es unívoco sino es una diada: yo hombre - yo mujer. Esta diada de diferencias guarda su relación de igualdad en tanto que depende una de otra para conformar el ser humano que es llamado a ser. La negación de las diferencias y su interrelación llevo a conformar una estrategia de dominación hacia la mujer; entre ellas, está el afianzar la idea de la incapacidad del subordinado a tener una participación activa en el juego del poder. Desconocer la participación activa y propositiva de la mujer en la vida pública y relegarla a la esfera privada es una expresión de esta estrategia.

Sin embargo, el poder de algunas mujeres no podía ser ignorado con tanta facilidad. Su ejemplo para el resto de la humanidad se convertía en nocivo si su historia se contaba tal cual. Por ello fue más fácil darles un carácter divino o diabólico, convirtiéndolas en santas o en brujas, anulando así su naturaleza humana¹¹⁸.

¹¹⁷ Como aparece también en muchos textos de la Biblia, un claro ejemplo de ello es el prólogo de Mateo, donde las mujeres son nombradas siempre referidas al varón. Por otra parte, estos papeles que le han asignado a las mujeres por mucho tiempo y que ellas mismas han asumido, no significan ser mirados peyorativamente, el problema está en considerarlos como exclusivos en la realización de la mujer sin tener en cuenta otras dimensiones en las que también podrían alcanzar su realización personal.

¹¹⁸ Ejemplo de ello son: **Juana de Arco**, tuvo un papel fundamental en la guerra de los cien años, su capacidad como estrategia militar definió la derrota militar de los ingleses en la Batalla de Patay. Cuando la invasión Borgoñesa a París, su liderazgo moral y político era un estorbo y es asesinada en la hoguera como bruja. **Sor Juana Inés de la Cruz**, se refugia en un convento porque su capacidad intelectual era incomprendida por la sociedad y se le trataba de relegar al plano de ama de casa. Aún dentro del convento su producción fue incomprendida y satanizada por algunos curas de la época. **Olympe de Gouges**, es decapitada

Algunas mujeres no han pasado desapercibidas en la historia, y aunque minimizadas, se conoce su existencia. Sin embargo, algunas han sido excluidas de la historia, porque su papel protagónico en la lucha por sus derechos a través del desarrollo teórico de sus posturas, es un atentado contra la hegemonía masculina.

Hasta aquí, un breve recorrido de lo que la mujer es y ha ido construyendo en América Latina y el Caribe. Pero quedaría incompleta esta mirada de la situación de la mujer si no se hiciera una corta descripción de las distintas formas que han surgido históricamente para la reclamar inclusión y participación en la historia.

3.4. La mujer en la construcción histórica del pensamiento

Se puede marcar como el origen del proceso de elaboración teórico en torno a la mujer y a sus derechos con el libro escrito por Christine de Pizán a principios del siglo XV titulado “La ciudad de las damas”¹¹⁹. Este libro coincide con el de Teresa de Cartagena titulado “Admiración de las obras de Dios”¹²⁰. En el siglo XVI hay que mencionar el de María de Gournay que escribe su tratado sobre “La igualdad de los hombres y las mujeres”¹²¹. A finales del siglo XVII las discípulas de

por la Revolución Francesa porque su propuesta de reconocimiento igualitario de los derechos de las mujeres y de los hombres como pilar de la propuesta del nuevo Estado es considerado nocivo por los intereses igualitarios.

Otra estrategia ha sido minimizar su importancia en la historia, aduciendo la segura influencia de un hombre que decidía sobre ellas. Por ejemplo, el caso de la Reina Victoria de Inglaterra y la Zarina Catalina de Rusia. Ambas mujeres desempeñaron un papel determinante en la consolidación de sus imperios en el marco de la modernización. En el caso de Catalina su preocupación por el desarrollo del pueblo la llevó a impulsar políticas públicas que se convirtieron en populares y generalizaron la idea de la incapacidad de la mujer para gobernar.

¹¹⁹ DE PIZÁN, Christine. La ciudad de las damas, Dirección General de la Mujer del Gobierno de Cantabria y el Parlamento de Cantabria, UC, España, 2005.

¹²⁰ DE CARTAGENA, Teresa. Admiración de las obras de Dios, en: María Milagros Rivera Garetas, La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII - XVIII), Asociación Cultural Al – Mudayna, México, 1992, p. 432.

¹²¹ DE GOUGES, Olympe. Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana, recogida por primera vez en 1776, en la Declaración de los Derechos de Virginia (E.E. U.U.) y en 1789 en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, fruto de la Revolución Francesa. Cfr. http://es.wikisource.org/wiki/Declaración_de-los_Derechos_de_la_Mujer, consultado el 13 de noviembre de 2006.

Gourmay empiezan a generar cambios, tal es el caso de María Schurman que se convierte en ideóloga y defensora de mujeres.

Cuando se gesta el movimiento revolucionario del siglo XVIII, las mujeres tenían suficientes argumentos para colocar en discusión el tema de los derechos de las mujeres. El papel protagónico lo tuvieron Olympe de Gouges, francesa, con su libro "La declaración de los derechos de la mujer ciudadana" y Mary Wollstonecraft, norteamericana, con su libro "Vindicación de los derechos de la mujer"¹²². El papel que ellas desempeñaron, obligó a Hobbes y a Locke a reconocer el derecho de las mujeres en el caso de nobleza o realeza. Hecho que provocó la misoginia de Rousseau.

El siglo XIX trae el surgimiento del pensamiento social clásico y con ello una nueva ola del protagonismo de las mujeres. La participación activa de ellas en la emergencia del movimiento obrero socialista fue clave, aunque históricamente, no se reconozca a plenitud. De esta época hay que reconocer el papel de Flora Tristán y su libro "Unión obrera"¹²³ que se convierte en precursora del movimiento feminista socialista. Harriet Taylor quien es coautora del trabajo "Los principios de economía política"¹²⁴ con John Stuart Mill escribe el libro "La emancipación de la mujer"¹²⁵ y se hace en precursora del feminismo burgués de la época.

Este siglo también ve el aporte de las mujeres en el mundo intelectual de la época. En literatura, George Sand en Francia y Gertrude Eliot en Inglaterra; en matemáticas, Sophie Germain, Mary Somerville y Sonya Kovalevsky; en las ciencias físicas, Caroline Herschel y Eleanor Omerod; en las ciencias sociales, la propia Taylor, Jane Adams y Harriet Martineau.

El movimiento sufragista de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX se fortaleció por las ciencias sociales con las teorías sobre la subordinación y la emancipación; vale la pena mencionar el papel de Emile Durkheim. En esta época hicieron sus aportes mujeres como Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo y Alexandra Kollanti.

¹²² http://en.wikipedia.org/wiki/A_vindication_of_the_Rights_of_Woman, consultado el 23 de octubre de 2006.

¹²³ TRISTÁN, Flora. Unión obrera, en: Feminismo y socialismo. Antología, FCE, México, 2003.

¹²⁴ TAYLOR, Harriet. Los principios de economía política, http://es.wikipedia.org/wiki/John_Stuart_Mill, consultado el 2 de diciembre de 2006.

¹²⁵ Ibid.

El feminismo como expresión de una realidad de inconformidad de la mujer surge en 1940, como movimiento social, y como uno de los productos de la Segunda Guerra Mundial y ante la Declaración de los Derechos Humanos y la lucha en contra de la discriminación por razones de raza, nacionalidad o sexo. De esta época, es el aporte de Simone de Beauvoir con el “Segundo Sexo”¹²⁶. También está el trabajo de Betty Friedan con la “Mística de la feminidad”¹²⁷ y los trabajos de Margaret Mead desde la antropología estructuralista. Las mujeres de esta época cambian el planteamiento sufragista por el de la lucha por el poder y se hace necesario estructurar una nueva teoría del poder, aquí se puede mencionar el aporte de Kate Millet (política sexual)¹²⁸, Shulamith Firestone (La dialéctica de los sexos)¹²⁹, Juliet Mitchel (La condición de la mujer)¹³⁰ y Sheila Rowbotham (Psicoanálisis y Feminismo; Feminismo y Revolución; La mujer ignorada por la historia)¹³¹.

La Convención sobre la eliminación de toda forma de discriminación contra la mujer

En los años ochenta la discusión teórica fue asumiendo corrientes como “Feminismo de la diferencia” liderado por Karen Harvey, Annie Lecler y Luce Irigaray, y “Feminismo de la igualdad”¹³², -también conocido como la lucha de los sexos- liderado por Françoise d’Eaubonne y Christine Delphy.

Un breve balance de la discusión teórica acerca del feminismo empieza a mostrar una nueva teoría que busca el equilibrio entre la actitud de lucha y las necesidades afectivas, entre el éxito profesional y la intimidad. Esta nueva teoría

¹²⁶ DE BEAUVOIR, Simona. El segundo sexo, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1987.

¹²⁷ Friedan, Betty. Mística de la feminidad, en: Neofeminismo: Los años sesenta y setenta, Isabel Martínez Lozano, Instituto Andaluz de la Mujer, Revista MeridLAM, No. 17, 2000.

¹²⁸ MILLET, Kate. Política sexual, FCE, México, 1970.

¹²⁹ FIRESTONE, Shulamith. La dialéctica de los sexos, http://en.wikipedia.org/wiki/Shulamith_Firestone, consultado el 2 de diciembre de 2006.

¹³⁰ MITCHEL, Juliet. La condición de la mujer, Facultad de Ciencias Sociales y Políticas, Cambridge, Inglaterra, 1984.

¹³¹ ROWBOTHAM, Sheila. Psicoanálisis y feminismo; Feminismo y Revolución; La mujer ignorada por la historia, http://en.wikipedia.org/wiki/Sheila_Rowbotham, consultado el 2 de diciembre de 2006.

¹³² IRIGARAY, Luce. Feminismo de la igualdad, (1997) Paidós, Buenos Aires, 1998.

va asumiendo el nombre de “teoría de género”¹³³ y sus principales representantes – en sus inicios- son Carol Gilligan, Gayle Rubin y Nancy Chodorow.

Esta recuperación del rol de las mujeres en la historia es reciente e implica resignificar el papel de ellas en la lucha de los pueblos latinoamericanos y caribeños por el desarrollo y la autodeterminación. Se puede hacer mención, por ejemplo, de Gabriela Mistral en Chile; Eva Perón en Argentina; Haydée Santamaría en Cuba; Arlen Siú, Dora María Téllez y Violeta Chamorro en Nicaragua; comandante Ana María en el Salvador; Elena Poniatowaka y Ángeles Mastreta en México; Alaíde Foppa, Rigoberta Menchú y Tere de Zarco en Guatemala; Soledad Acosta Samper, María Cano, Gloria Cuartas, Nidia Quintero y Carmiña Navia entre otras en Colombia.

Más importante que el reconocimiento de las mujeres que forman parte de la historia reescrita desde una perspectiva de género, es aprender a reconocer el papel que ellas han jugado en el desarrollo de los Estados. En particular vale la pena rescatar el papel que las mujeres han desarrollado en las últimas décadas en Colombia.

En los años cincuenta, en el contexto posterior a la Reforma Constitucional de 1945, y en el marco internacional de la posguerra, caracterizada por el realineamiento de las distintas corrientes políticas, por la hegemonía mundial y el inicio de la “guerra fría”, los distintos sectores representados en el parlamento

¹³³ Con este nombre nace inicialmente. Teoría que va tomando visos distintos de acuerdo a las autoras y autores que la trabajan y el contexto en que se nada, así como la disciplina que la trabaja. De la teoría de género surge la perspectiva de género, que es sinónimo de enfoque de género, visión de género, mirada de género y contiene también el análisis de género. En ciertos lenguajes tecnocráticos se llega a hablar de la variante de género –como si el género fuera una variante y como si pudiesen ser compatibles dos perspectivas epistemológicas tan diferentes: una positiva y otra historicista). También se llama el componente de género y se le homologa al componente medio ambiente, al componente salud... La visión de género feminista permite establecer correlaciones entre las posibilidades de vida de las mujeres y las clases de sociedad, las épocas históricas, la diversidad cultural. Se utiliza también, para utilizar los procesos originarios en sociedades desaparecidas y contemporáneas de culturas diferentes.

En el campo de la teología, es un término que se ha tomado de la sociología, del mundo anglosajón, en los años ochenta, y se traduce como categoría de análisis. Categoría que permite el reconocimiento de la diversidad de los géneros y la existencia de las mujeres y de los hombres, como principio esencial en la construcción de la humanidad diversa y democrática. El análisis de género feminista es detractor del orden patriarcal, posee de manera concreta una crítica a los componentes nocivos, destructivos, opresivos y enajenantes que se reproducen por la organización social basada en la desigualdad la injusticia, la jerarquización política, eclesial, social de las personas basadas en el género.

comenzaron a expresar su interés por otorgar los derechos políticos a las mujeres. Cada uno, de acuerdo a sus principios e intereses, luchaba por lograr el sufragio femenino, que le reportaría beneficios electorales.

En el año 1947, la Convención Liberal reunida bajo la dirección de Jorge Eliécer Gaitán, expidió la “Plataforma del Teatro Colón”. En ella, el liberalismo criticaba la posición secundaria en que se había mantenido a la mujer colombiana en las actividades públicas, y consideraba que, ante el Estado, el liberalismo declaraba en el camino de la liberación de la mujer, la necesidad, entre otras y en una primera etapa, de capacitarla legalmente para elegir y ser elegida en las elecciones para los Concejos Municipales¹³⁴.

En la gran mayoría, los diversos conservadores habían defendido los principios de la Iglesia católica, que velaba celosamente por el papel de la mujer en el hogar; también cambiaron su posición frente al sufragio femenino después de la Segunda Guerra Mundial.

El Papa Pío XII publicó bastante acerca del papel de la mujer en el mundo político. Después de la posguerra trató de hacer una combinación en su doctrina que mantuviera la sujeción de la mujer al marido, y al mismo tiempo reivindicaba el reconocimiento de sus derechos políticos¹³⁵.

En Colombia a partir del año 1948, en el Congreso de la República, se confrontaron abiertamente la posición conservadora de los plenos derechos para la mujer, y la liberal que abogaba por su reconocimiento progresivo, sin embargo, eran propuestas y debates aún marginales.

El 27 de abril de 1954 se creó en Bogotá la “Organización femenina Nacional”, según los argumentos presentados por Esmeralda Arboleda y Josefina Valencia. El objetivo de esta organización consistía en reunir a las mujeres colombianas, sin

¹³⁴ Cfr. TIRADO MEJÍA, Álvaro. Antología del pensamiento liberal en colombiano, Libros de El Mundo, Medellín, 1981.

¹³⁵ Cfr. Pío XII. Discurso a las mujeres católicas de Italia, 20 de octubre de 1964, reproducido en el “Código de Malina”, p. 259.

distinción política o social, para luchar por el reconocimiento y la valoración de los derechos de la mujer y de la infancia a la luz de las normas de la ley de Cristo¹³⁶.

Los años sesenta y setenta, estuvieron marcados por lo que podría llamarse un período de transición en Colombia. Fue una época sellada por una generación de hombres y mujeres que intentaron proponer un nuevo estado de cosas. Durante este tiempo la mujer vive cambios acelerados y significativos en cuanto a formación académica en distintas áreas del saber, participación ciudadana, educacional, cultural..., mientras permanecen intactas las ideas y los ideales que parecieran corresponderle desde siempre, al menos como fundamento que hasta entonces orientaba la vida con movimientos naturales.

Tanto el hombre como la mujer desempeñaban un patrón de conducta, asignado socialmente. La casa, delimitaba de manera clara, el ámbito de acción de la mujer, definía su campo de libertad, se levantaba como claro límite que marcaba sin confusión posible lo que estaba permitido y lo que estaba prohibido; un “adentro” en donde hacía, disponía y reinaba; y un “afuera” en donde sólo un ciudadano itinerario diseñado por las necesidades de su casa, afirmaba y protegía su identidad: “mujer de su casa”.

Para el hombre estaba dada la autoridad en la casa, el mundo del trabajo, en la economía y en la política¹³⁷.

La posibilidad de ingreso de la mujer a la universidad le abrió múltiples posibilidades de participación social. Significó el llegar a un ambiente lleno de atractivos donde se suponía su igualdad en las aulas, la praxis del desarrollo de la sensibilidad social aprendida en los colegios, la participación colectiva, discutiendo, proponiendo, trabajando al lado del hombre, con toda argumentación quería afirmar que no se encontraba ahí “mientras tanto”.

¹³⁶ Cfr. Anales de la Constitución de Estudios Constitucionales, No. 17, abril 13 de 1954, pp. 54-64.

¹³⁷ Distribuidas las funciones y actividades para los hombres y las mujeres, se lograba un desenvolvimiento de la vida que descansaba en la concepción de marcar cada vez más la diferencia entre el hombre y a mujer en términos que ofrecían un “equilibrio”. Se podría decir que de la existencia de las diferencias, se desligaba la posibilidad de equilibrio social.

De los años ochenta en adelante, la preparación y el protagonismo que la mujer ha ejercido y está ejerciendo en todos los espacios sociales ha sido considerablemente significativa: en esta década se perfila una fuerte crisis en cuanto a la generalización de la violencia, pero ésta, a su vez, ha servido para hacer evidente, para visualizar y sacar a la luz pública, situaciones ancestrales de exclusión y abandono de amplios sectores de la población urbana y rural; los inmensos desequilibrios sociales y económicos; la fragmentación del aparato estatal así como su ineficiencia y precariedad, manifestadas en formas dramáticas de corrupción e impunidad. Es decir, la generalización de la violencia constituye un signo visible y tangible de un proceso de crisis que cambió perversamente factores estructurales y ejes de larga duración con elementos nuevos de tipo coyuntural, para generar una profunda deslegitimación del orden institucional, una creciente automatización del tejido social y un “desdibujamiento” progresivo del ámbito público¹³⁸.

La política desarrollada desde el gobierno que Gaviria inició la transformación del enemigo absoluto en enemigo real, mejor definido y diferenciado del resto de los pobladores, encerrado en sus propios límites y por esto mismo desmitologizado y sometido a la vigencia de la ley y la normatividad, lo que trajo efectos benéficos para una ciudad acorralada y para el resto del país, sometido al terror de las bombas y las masacres colectivas.

En estos procesos, la mujer ha sido centro de violencia y maltrato en todas sus formas.

La situación descrita anteriormente, ha generado diversas reacciones en las mujeres, luchando de formas distintas y creativas con diversidad de estrategias que van desde lo personal hasta lo colectivo, y desde lo local hasta lo nacional e internacional, para lograr una vida mejor.

En los últimos años en Colombia, las mujeres han dejado escuchar su voz, cada vez más fuerte, han reclamado su derecho a decir una palabra sobre esta guerra interminable que se vive en las regiones pequeñas y en las grandes ciudades. No

¹³⁸ Las antiguas violencias leídas con códigos nuevos y conflictos recientes interpretados con viejas gramáticas, producen una especie de caleidoscopio donde el más leve movimiento cambia la imagen, porque los elementos que la constituyen se desplazan, se recomponen y rearticulan de maneras siempre diferentes.

se trata solamente -según los grupos femeninos- de un derecho, sino también, es un deber. El conflicto vivido y la posibilidad de salir de él, requiere del interés y trabajo de todos y de todas, y por tanto, la palabra de la mujer es una necesidad y un compromiso en estos procesos históricos. Este aparente silencio de las mujeres se está rompiendo no sólo en Colombia, sino en todo el mundo¹³⁹.

En Colombia se han destacado en estos procesos, mujeres como Olga Behar, Patricia Lara, Laura Restrepo, Rocío Vélez de Piedrahita, Marvel Sandoval, Vera Grave, María Eugenia Vásquez.

Julia Kristeva, dice:

La palabra convoca la palabra. Todo texto es respuesta a otro texto. Todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto- de esta manera las mujeres se están apropiando lentamente de su “propia palabra”, de su propia forma de nombrar el mundo con miradas de mujer, poco a poco se está pronunciando en torno a estos acontecimientos violentos y a éstas realidades de guerra que vive el país¹⁴⁰.

Las mujeres de estas nuevas generaciones, se rehúsan a ser vistas como la “bateadora” emergente ante la falla de uno de los jugadores. La mujer está participando activamente en política para garantizar el éxito de la empresa colectiva. En este sentido, vale la pena realizar una revisión crítica de la historia, retomar y resaltar la discusión acerca de la continúa participación de la mujer en ella. Por otra parte, para las mujeres, la historia no debe ser exclusivamente un encadenamiento de hechos con mención de los personajes sobresalientes sino el intento por contemplar procesos y papeles colectivos de participación significativa. En este sentido, se trata de empezar a ver la tarea de las mujeres en las épocas de crisis y también su aporte constante en la creación científica y artística.

¹³⁹ Un texto importante para conocer acerca de la participación de las mujeres en estos procesos de guerras y sus diferentes respuestas es: PANOS INSTITUTE, Armas para luchar, brazos para proteger. Las mujeres hablan de la guerra, Icaria, Barcelona, 1995.

¹⁴⁰ KRISTEVA, Julia. La gramática de la subjetividad, Eudeba, Argentina, 2001, p. 106.

3.5. La mujer en la Iglesia

A diferencia de otras épocas, en que la reflexión de la Iglesia era elaborada por un grupo clerical, la experiencia eclesial en las tres últimas décadas del siglo XX y en este inicio de siglo está marcada por el fortalecimiento de una nueva corriente eclesial formada por grupos socio-eclesiales que hacen uso de su voluntad de participación en la producción del saber, en la configuración de las relaciones sociales y eclesiales. En esta línea, no se puede desconocer la creciente evidencia de que la experiencia de las mujeres es todavía considerada como un factor periférico en la formulación conceptual y operativa de los modelos eclesiológicos vigentes. Esto ha llevado, por un lado, a reconocer la configuración desigual y excluyente de estos modelos; por otro lado, a proponer nuevas categorías para la construcción de modelos alternativos que no sólo rehabiliten la huella de las mujeres en el pasado, sino que revelen el carácter físico e intelectual de ella en el presente.

Con razón, los estudios promovidos por los Obispos Latinoamericanos acerca de la situación de las mujeres en la Iglesia presentan como sombras de la realidad:

Grandes incoherencias entre lo que los Documentos eclesiales enseñan sobre la dignidad de la mujer, y la práctica de la Iglesia en su conjunto: con frecuencia la mujer sigue siendo discriminada, por su condición de mujer en un mundo de varones, y de laica en un mundo clerical¹⁴¹.

De forma similar, quienes estudian los procesos sociales de conformación del poder a la luz de las relaciones de género y de la condición sexual, hacen referencia sobre la inconsistencia de la postura de la Iglesia respecto de las mujeres. El catolicismo está atravesado por una contradicción respecto de la condición de las mujeres. Esta ambigüedad se traduce en la afirmación teórica de la absoluta y fundamental igualdad del hombre y la mujer, y en la práctica eclesial

¹⁴¹ Documento Final. La mujer en la Iglesia y la cultura latinoamericana, Departamentos de Laicos de la Conferencia Episcopal latinoamericana CELAM, Seminario Latinoamericano, Santafé de Bogotá, abril, 1992, No. 51,8.

cotidiana, se mueven argumentos que legitiman la situación de hecho de la marginación de las mujeres.

A pesar de la propuesta de nuevos modelos de participación eclesial que enfatizan el carácter igualitario de la Iglesia frente a los tradicionales modelos jerárquicos de corte patriarcal; la verdad, es que todavía prevalecen las formulaciones que generan la exclusión de ellas de los ámbitos en donde se conduce y se interpreta el conjunto de la vida eclesial. Los modelos eclesiológicos conocidos hasta hoy, han adoptado muchos rostros y modalidades, han llamado de distintas maneras, han sido nombrados con distintos lenguajes, se les ha dado identidad con muchos instrumentos teóricos y empíricos, pero finalmente, hoy como ayer, sólo el saber y el hacer del grupo social formado por hombres son reconocidos como normativos para la vida eclesial cotidiana. Sólo en algunas excepciones, incluso en el modelo conocido como “Iglesia de los pobres” no se ofrece un examen crítico, riguroso sobre las razones históricas y teológicas que promueven la exclusión de las mujeres en la presidencia sacramental, ni se exponen sistemáticamente las causas del sexismo contra las mujeres en la mayoría de las comunidades de fe.

3.6. La mujer en la teología

Hoy, la mujer latinoamericana participa de manera más activa en el quehacer teológico. No sólo se concentra en el tema de la mujer en su reflexión teológica, sino que también propone y estudia nuevos métodos de acercamiento a la Biblia con lecturas que permiten “despatriarcalizar” el Texto Sagrado y reconstruir la lectura del mismo con ojos de mujer, dejando ver el lugar protagónico de ella en el Antiguo y Nuevo Testamento, así como el liderazgo ejercido por muchas mujeres en las primeras comunidades cristianas. También presenta propuestas en el campo de la teología sistemática con el fin de resignificarla a la luz del nuevo concepto de equidad en el varón y la mujer. En la acción pastoral propone elementos significativos para la reflexión y la acción en un modelo eclesiológico inclusivo.

El punto de partida del trabajo teológico femenino es la experiencia concreta de vida cotidiana propia o ajena. Los elementos de la vida cotidiana se van

entremezclando con el lenguaje sobre la experiencia de Dios¹⁴². Ella intenta dar forma a las palabras que ayudan a reproducir la experiencia de Dios en la vida, en ella misma, en los demás y en la historia.

La mujer latinoamericana no quiere seguir siendo nombrada desde la teología, por los varones; está teniendo una voz propia para hacer un análisis epistemológico serio de la teología, con una metodología propia que responda básicamente al contexto desde donde surgen las experiencias vitales de la vida, sin desconocer la manifestación de la Palabra de Dios en la historia de revelación, pero teniendo en cuenta sobre todo, su propia historia de salvación.

La mujer descubre con ojos femeninos en la realidad cotidiana a Dios, y por eso mantienen la esperanza contra toda esperanza. La lucha con las dificultades de la vida le han ayudado a adquirir la fe de Sara que – después de una larga trayectoria en autonomía- aceptó incondicionalmente que “para Dios nada es imposible” (Gn. 18, 14); es también la fe incondicional de María (Lc. 1, 37) y sabiendo que “cuando lo imposible se hace carne, allí se escribe el nombre de Dios”. Siempre se habla de los patriarcas, de los jueces, de los profetas, de los sabios en la Biblia, silenciando a las matriarcas como Sara, Rebeca, Raquel y Lía, a las profetisas como Hilda, a las juezas como Débora, a las madres de grandes jueces como Ana, a las sabias como Tamar, Abigail, Rut, Judit. Todas ellas hicieron posible lo imposible y, con plena consciencia de su propia debilidad, arriesgaron su vida para salvar la vida de su pueblo. Dejaron espacio a la presencia de Dios en su actuación y, así, lo imposible se hizo carne y, así, Dios pudo escribir su nombre en la historia de su pueblo¹⁴³.

Estas nuevas voces que intentan rescatar y presentar los rostros de las mujeres en la Biblia, aportan un dato significativo en la manera de hacer teología hoy, le da un nuevo sabor a la teología que se aproxima bastante en este momento histórico, a los libros de la Biblia.

En términos de la construcción del discurso eclesiológico, se convierte en desafío para mujeres y hombres el ofrecer una reflexión teológica que ayude a mostrar con claridad las afirmaciones centrales, los temas, los cuestionamientos, las

¹⁴² Cfr. GEBARA, Ivone. Teología a ritmo de mujer, San Pablo, Madrid, 1994, p. 90.

¹⁴³ BREMER, M. Op. cit., pp. 285-286.

victorias, los espacios de autoridad y de poder liberador que encuentran raíz en la vida de las mujeres. Con este esfuerzo se trata de validar las tradiciones prácticas e intelectuales que ellas han tejido para avanzar hacia modelos socio-eclesiales que promuevan mayor justicia y real participación, en congruencia con las formas organizativas que revelan la intención clara del cristianismo.

Las categorías analíticas que exponen las relaciones sociales de poder en los componentes sexuales, de género, raza, y de posición social, permiten evidenciar no sólo a los grupos responsables de la violencia contra grupos oprimidos, sino también constatan lo que estos grupos hacen para resistir, oponer y proponer alternativas de peso teológico y político. La inclusión de esta herramienta de trabajo –socio-eclesial- ayuda a ver las implicaciones prácticas de los conceptos teológicos generados desde “nuestras propias parcelas de poder”, para la organización concreta de las comunidades.

3.7. La mujer en el nuevo milenio

El nuevo milenio continúa afianzando el modelo deshumanizador de una política económica neoliberal, que asigna grandes desafíos a la mujer. La organización entre mujeres por una mejor calidad de vida, las fortalece y las hace descubrir su potencial femenino para asumirse como sujeto social que busca alternativas de vida justa. Todavía falta una mayor conciencia de que en muchas partes los problemas no son aislados y que por tanto, para dar solución a ellos se necesita un trabajo coordinado de todas las instancias. También, se debe tomar conciencia de que el problema de marginalidad no es un problema de la mujer solamente, sino de toda la humanidad y si en ésta se genera un bien, en la humanidad también.

Todavía falta conciencia en otros lugares de que el proceso de opresión-liberación se comienza en lo cotidiano de la casa: la democracia, la economía, la política y la misma sociedad. En muchas partes y en muchas mujeres, todavía falta conciencia

crítica de su situación, pues para muchas mujeres profesionales, cuando empujan la puerta de su casa nada ha cambiado¹⁴⁴.

El rol participativo de la mujer latinoamericana en la sociedad actual está creciendo. A partir de una nueva comprensión del sentido de cómo ser, cómo estar y cómo nombrar el mundo en femenino. El mirar el mundo y resignificar todo con ojos de mujer cambia radicalmente las concepciones que de él se tenían, visto y nombrado con ojos de varón. Estas nuevas miradas, están creando nuevas relaciones entre hombres y mujeres en la casa, en el trabajo, en la sociedad y en la Iglesia.

Presentada una visión general de las “presencia – ausencia” de la mujer en distintos ámbitos socio-eclesiales, es pertinente precisar la importancia de hacer una lectura antropológica – teológica liberadora que permita llevar a la práctica el principio general de ser “creados y creadas a imagen y semejanza de Dios”, en fundamental igualdad varón y mujer. Esta lectura antropológico – teológica deberá verificarse en una praxis eclesial cotidiana para retomar, como punto de partida del trabajo teológico, el principio creador y la experiencia concreta de la vida cotidiana de las mujeres que se entremezcle con el lenguaje sobre la experiencia de Dios. La experiencia de la mujer, leída en este contexto de creación y de igualdad, puede dar forma a las palabras que ayudan a reproducir la experiencia de Dios en la vida cotidiana, y reconocer así la manifestación de la Palabra de Dios en la historia de revelación, pero teniendo en cuenta sobre todo, su propia historia de salvación.

4. Origen de la teología feminista en América Latina

Algunas investigadoras argumentan que el término ‘feminismo’ comenzó a ser utilizado en América Latina a partir de 1890 en el contexto de los movimientos de emancipación de la mujer; aunque también se ha señalado que no es sino hasta la segunda mitad del siglo XX cuando las teorías de género y las teorías críticas feministas son reconocidas como sistemas analíticos de relaciones sociales y

¹⁴⁴ Desde 1861, las investigaciones en antropología social han ratificado, a partir del análisis de algunos mitos fundantes de las culturas precolombinas, que en una época bastante remota las mujeres ejercieron el poder de decisión y d gobierno, tanto en lo político como en lo religioso. Esta institución en un principio femenina aportó al mundo, según estos mitos, paz, orden y prosperidad.

empiezan a incidir de manera significativa en el quehacer teológico. Cualquiera que sea su origen, las investigadoras señalan a Perú, Brasil y Chile, como los países de mayor tradición feminista. Actualmente existe una fuerte presencia de la teología feminista organizada, en Bolivia, Argentina, Ecuador, Honduras, República Dominicana, Guatemala, Colombia y Costa Rica.

La teología feminista surge como una reacción y una protesta contra una teología que, durante muchos siglos, ha sido androcéntrica y, por tanto, unilateral. Teólogos como Agustín y Tomás de Aquino –los grandes pensadores de la teología clásica- se basaron para la elaboración de su teología en una Escritura de corte patriarcal, estuvieron insertos en una cultura marcadamente androcéntrica y en unas estructuras eclesásticas configuradas jerárquicamente y ejercieron un influjo decisivo en la teología católica.

La antropología cristiana desarrolla, en primer lugar, las relaciones dialécticas entre las personas y Dios, pero trata también de las relaciones entre los hombres y las mujeres. En la teología clásica, aparece la mujer, en el orden de la gracia, con la misma dignidad que el hombre, pero en el orden de la creación está subordinada a él¹⁴⁵.

4.1. Finalidad de la teología feminista en América Latina

Esta teología tiene como finalidad estar al servicio de las los/as más desfavorecidos/as de estos países y quiere afectar la dirección presente y futura de la sociedad, la cultura y la Iglesia. Toma opción por la justicia, por los valores del Evangelio, pero en especial, por los derechos de las más “pobres y marginadas de la sociedad”.

Por eso, frente a la lógica dadora de muerte caracterizada por el presente modelo social y apoyada en la teoría crítica feminista, esta teología adopta una lógica dadora de vida, basada en los principios de equidad, desarrollo pleno de la dignidad humana para cada persona, verdadera autonomía y auto-determinación,

¹⁴⁵ Cfr. BORRESEN, K. “Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica”, en: Concilium 111(1976) 25-40.

desarrollo integral, satisfacción universal de necesidades básicas, verdadera participación política, social y eclesial e integridad ecológica. También busca la construcción de nuevos paradigmas sociales e intelectuales que permitan interpretar, explicar y actuar sobre todos los aspectos que envuelven las experiencias de mujeres: sociedad y sexualidad, poder y auto-determinación, salud y derechos reproductivos, estética y política, autonomía intelectual, placer y descanso, visiones utópicas, fe religiosa y espiritualidad común¹⁴⁶.

En los últimos treinta años han surgido nuevas teologías que presentan en una nueva perspectiva al hombre transformado en su relación con Dios; pero ni siquiera en corrientes tan “revolucionarias” como la teología política o la teología de la liberación las mujeres desempeñan papeles protagónicos. Están ausentes o aparecen con papeles secundarios.

Por lo anterior, es explicable que se defina la teología feminista como una teología que se ocupa en especial de la relación teológica entre el varón y la mujer. Supuesto este planteamiento, la teología feminista se basa en dar respuesta a estos interrogantes: ¿Cómo se forma la imagen de la humanidad? ¿Qué relación guardan los sexos con lo humano? Esta teología se opone a la fundamentada en la ley natural que determina los papeles del hombre y la mujer partiendo de la creación y en una cultura que ratifica los modelos establecidos.

Según otro punto de vista, la teología feminista nace de la insatisfacción de las mujeres que descubren que la teología existente no hace justicia a la mujer, la humilla y le impide salir de la situación de desventaja con relación al varón.

En un campo más general, se puede decir que la teología feminista es una teología contextual. Da gran importancia a la dimensión histórica, reduce las cualidades esenciales y universales del varón y la mujer y tiene presente las múltiples manifestaciones de ésta. La teología contextual no está aislada del mundo de hoy ni de la historia. Para llegar a enunciados significativos capta los

¹⁴⁶ Cfr., TEPEDINO y AQUINO, 198. Texto sobre el Segundo Encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas, Río de Janeiro 1993, Plenario de diciembre 8, citado por María Pilar Aquino en: CARDONER, Revista de Espiritualidad y Teología 2(2000) p. 23, Guatemala.

datos socioculturales, políticos y económicos, que exigen un análisis crítico¹⁴⁷. Esto significa que es necesario eliminar el concepto universal de “mujer” por abstracto y a-histórico para evitar la generalización “mujeres”, que las representa como una masa homogénea. Cada mujer vive en un contexto, tienen experiencias que difieren profundamente unas de otras.

Y hay otra definición de teología feminista, que se aproxima todavía más al núcleo del problema que se ha llamado por mucho tiempo “teología del genitivo”. Se entiende el genitivo como genitivo subjetivo, se puede afirmar, que por primera vez en la historia, las mujeres han comenzado a ser *sujetos*¹⁴⁸ de su propia experiencia de fe, de la formulación de la misma y de la consiguiente reflexión, es decir, de los sujetos que hacen teología. Esta realidad es válida para las mujeres que se han liberado de su estado de sujeción o de la tendencia inconsciente de imitar al hombre, que rehúsan a ajustarse a la imagen que sobre ellas proyectan los hombres; que no desean preguntarse “¿qué quieren que yo sea?”, sino “¿qué soy yo?”; en este punto coinciden la mayoría de las feministas, por diversas que sean sus situaciones, no quieren que las definan, sino definirse ellas mismas.

Si se considera el genitivo en sentido objetivo, se puede afirmar que el objeto de la teología feminista es la experiencia de fe de las mujeres en “rebeldía”, su interpretación de la Escritura y la tradición, su experiencia de Dios, Creador, Redentor y Espíritu; el significado de su humanidad y de su sexualidad femenina; las limitaciones debidas a unas estructuras que tienden a paralizarlas. Ambos genitivos, el subjetivo y el objetivo, están unidos. Las mujeres son quienes mejor pueden hacer una reflexión crítica acerca de sus propias experiencias.

Y así, se puede llegar a una definición más o menos adecuada de lo que se considera teología feminista: es una teología crítica de la liberación que no se basa en la especificidad de la mujer en cuanto tal, sino en sus experiencias

¹⁴⁷ Al respecto, cabe recordar la teología de los signos de los tiempos esbozada por el Concilio Vaticano II. Desde este aspecto, la teología feminista reflexiona sobre el movimiento -cada vez más fuerte- de la liberación de la mujer, y sobre su carácter de revelación, tanto en sentido diacrónico como en sentido sincrónico, es decir, abordando el presente con toda su complejidad ¿en qué sentido ha sido la historia de salvación no sólo historia del varón, sino también historia de la mujer?

¹⁴⁸ Realmente, si se es coherente con la significación de las palabras y el sentido de la expresión, debería decirse “sujetas” históricas, por aquello de que no se han nombrado con “nombre propio” sino a través del nombre y lenguaje masculino. No se han dicho a sí mismas y por esto se sigue utilizando un lenguaje androcéntrico y patriarcal para nombrarse y ser nombradas.

históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, de infantilización e insignificancia estructural derivadas del sexismo dominante en las Iglesias y en la sociedad. Esta teología crítica estudia la crisis de las mujeres en cuanto a su presencia y la negada participación en equidad en la Iglesia, y encuentra en ella una de las causas de la crisis de la propia Iglesia. Quiere contribuir a la salvación e integración de los oprimidos de la sociedad y a la transformación de las estructuras de la Iglesia y del dominio masculino.

4.2. Construcción de la teología feminista en América Latina

La teología feminista latinoamericana tiene su punto de referencia en la extensa trayectoria de la experiencia feminista en las Américas. Hoy por hoy, la mayoría de teólogas latinoamericanas reconocen que no siempre se ha dialogado de manera abierta y clara con los movimientos feministas en los que participan muchas mujeres cristianas. En parte, esto se debe a que la crítica feminista encuentra resistencia en el ámbito de la religión popular, aunque la visión de las mujeres es alimentada diariamente por la religión patriarcal y también a que las teólogas feministas están más expuestas y son más vulnerables al escrutinio y censura por parte de la jerarquía eclesiástica¹⁴⁹.

Esta teología no está reducida a la experiencia de fe de las mujeres, ni mucho menos a la de los varones. Por el contrario, busca recoger, interpretar e iluminar, las preocupaciones, preguntas y contribuciones de los grupos socio-eclesiales en que perciben el carácter deshumanizador del sexismo en la sociedad, la Iglesia y la teología. Quiere fortalecer las estrategias de resistencia, de imaginación y de cambio, y celebrar las victorias que llevan hacia una nueva civilización. Por esto, la visión de la teología feminista es importante para las mujeres y los varones de Iglesia.

4.3. Marcos referenciales de la teología feminista en América Latina

El eje fundamental de esta perspectiva teológica se preocupa por establecer la relación que prevalece entre la revelación de Dios y la realidad vivida por las

¹⁴⁹ Ibid. p. 202.

mujeres y varones en el contexto de las culturas patriarcales existentes. Esta teología quiere hacer explícita la conexión entre el mundo de Dios – caracterizado por la abundancia de salvación, gracia y vida integral- y las mujeres interesadas en crear un mundo libre de violencia hacia ellas, buscan una Iglesia que elimine la exclusión y la violencia vividas diariamente contra las mujeres como grupo social.

La teología feminista latinoamericana se auto-comprende como una reflexión crítica acerca de la vivencia que mujeres y varones tienen de Dios, de las prácticas que buscan transformar todas las instituciones y sistemas que producen empobrecimiento, violencia contra mujeres y varones, con el fin de avanzar hacia nuevas relaciones sociales orientadas por la justicia y la integridad de vida en un ambiente cultural libre de dominación patriarcal¹⁵⁰.

Esta teología feminista representa ante todo, una ampliación de la teología. La teología es aquí una reflexión acerca de la praxis que la precede y que forma parte de ella; una reflexión sobre las experiencias recogidas, sobre el análisis de las estructuras injustas, en este caso sexistas. Para la teología feminista, el análisis de la praxis no tiene sentido si no lleva a unos interrogantes críticos, a nuevas formulaciones y a una liberación y un enriquecimiento de la propia teología.

Así, la teología feminista, se presenta como un instrumento analítico para comprender mejor aquello que ha acontecido en el curso de la historia y hasta cierto punto, es un medio estratégico para abordar, enriquecer y ampliar todo lo que es Iglesia, ministerio, carisma y profecía. De este modo puede contribuir a la aparición de una nueva realidad¹⁵¹.

La teología feminista espera llegar a ser un instrumento capaz de iluminar las barreras que han alejado de la Iglesia y de la religión a numerosas mujeres. Es una teología de la integridad: quiere superar la separación entre cuerpo y alma, cielo y tierra, varón y mujer, Dios y hombre, Este y Oeste, no para desaparecer las

¹⁵⁰ Cfr., AQUINO, María Pilar, “Características y principios centrales de la Teología Feminista Latinoamericana” en: CARDONER, Revista de Espiritualidad y Teología, No.2 (2000) Guatemala, P.19.

¹⁵¹ Si el feminismo no presta atención a los factores económicos y políticos concretos, corre el riesgo de estancarse en ideas elevadas y en propósitos nobles. Necesita presentar propuestas y alternativas de vida en el sistema neoliberal imperante. La teología feminista tiene aquí una tarea imperante: la de analizar con objetividad y ofrecer una inspiración basada en la fe.

diferencias, sino para aunar en tensión dialéctica, que debe estar unida de forma creadora y fecunda. Porque la separación total revierte en una polarización y distancia, y se establece precisamente para mantener el predominio de un extremo sobre otro.

Por otra parte, se trata de una teología que nace de la comunión sororal entre las mujeres y necesita constantemente de ella porque en esa relación pueden formular las mujeres sus propios interrogantes sobre los valores supremos y buscar juntas las respuestas. Este proceso de intercambio de reconocimiento y confirmación de búsqueda de nuevas imágenes y nuevas expresiones puede generar gran creatividad. Desaparece la experiencia de impotencia para dar paso a la experiencia de regeneración, del ser, de la capacidad de verdadera encarnación.

En todos los estudios que se han hecho de esta teología, se advierte que es una teología de proceso. Habla de cambio y de movimiento; habla de un proceso y es *un proceso*.

Las mujeres hemos tomado conciencia de que, apelando a leyes “naturales” o “divinas” y a razones teológicas, se nos ha tenido sometidas durante siglos, y esa toma de conciencia nos ha abierto los ojos para captar la evolución que se produce en el tiempo y en la historia de la revelación divina¹⁵².

4.4. Método de la teología feminista en América Latina

Hablar del método de la teología feminista en general es bastante complicado, ya que esta teología, como se ha visto, surge de la reflexión de lo cotidiano, y aunque existe una realidad universal de violación de derechos humanos en las mujeres, especialmente. El método se construye con cada grupo humano, en cada contexto, sin embargo a continuación se presentarán algunos presupuestos

¹⁵² DALY, Mary. *Después de la muerte de Dios Padre: la liberación de las mujeres y la transformación de la conciencia cristiana*, en: *Del cielo a la tierra*, editado por: Mary Judith Ress, Ute Seibert, Lene Sjørup, (1994), Sello Azul, 1997, Chile, p. 111.

metodológicos que han marcado el quehacer teológico de las mujeres en América Latina.

1. Toda teología constructiva se hace en la praxis de la experiencia de vida y la teología feminista pone especial atención a la experiencia de vida en una sociedad sexista. Esta experiencia constituye la base sobre la cual se reflexiona y articula el sentido y el valor teológico;

2. La teología feminista es siempre “el segundo acto” (Gustavo Gutiérrez), seguido por el reconocimiento de un problema complejo –la estructura de injusticia sexual- y el compromiso de trabajar por su eliminación, en la construcción de un mundo justo;

3. En esta teología se le concede a la justicia un ‘status’ normativo. Todos los recursos teológicos -Biblia, doctrina, disciplina, política, teología sistemática y otros campos- pueden emplearse creativamente, sólo en la medida en que fomenten el bienestar humano en una sociedad justa;

- 4. Esta teología tiene sus raíces en la fe en un/a Dios/a justo/a. Para algunas feministas Dios es la fuente de la justicia; para otras, el hacedor de ella; para otras, la misma justicia: Dios es justicia;

5. Esta teología es una teología crítica de la liberación construida desde la base de una “hermenéutica de la sospecha”¹⁵³. La teología feminista, con su interpretación del cuerpo humano físico como absolutamente central en el “círculo hermenéutico”, se mueve más allá de las grandes corrientes de la teología de la liberación de América Latina. Todo análisis de las situaciones sociales en las que

¹⁵³ “Una *hermenéutica* de la *sospecha* pretende explorar las visiones y los valores liberadores u opresores inscritos en el texto identificando el carácter y la dinámica androcéntrico-patriarcales del texto y de sus interpretaciones. Puesto que los textos bíblicos están escritos en el lenguaje androcéntrico en el seno de culturas patriarcales, la hermenéutica de la sospecha no empieza por asumir que el relato de Marta y María (por ejemplo) sea un texto feminista liberador sólo porque sus personajes centrales sean mujeres. En cambio, trata de investigar *cómo* y *por qué* el texto estructura el relato en estas dos mujeres tal como lo hace”. Elisabeth Schüssler Fiorenza, en: *Pero Ella Dijo* (1992), Trotta, Madrid, 1996, p. 83.

viven las mujeres, todas las críticas de las tradiciones compartidas y construcciones de afirmaciones teológicas, se han hecho en relación con la manera como experimentan, sienten, piensan y *viven* como cuerpos. Las mujeres conceden un lugar de privilegio a las experiencias actuales del cuerpo, lo que muchas otras teologías de liberación, no han asumido como punto central, como principio y fin de todas las experiencias de justicia de Dios en el mundo;

6. Es una teología centrada en el cuerpo. Su espiritualidad se fundamenta en su sensualidad/sexualidad- en las experiencias de los anhelos, sentimientos, necesidades del cuerpo de mujer, por relaciones/conexiones con otros participantes en el mundo;

7. La teología feminista es fundamentalmente relacional. “Nuestra” experiencia siempre está en relación con la experiencia de otros; así, también lo está en relación con la teología;

8. Esta teología feminista de la liberación da testimonio del carácter dinámico y cambiante de las relaciones, y por tanto, de la teología misma. La teología feminista se mueve en relación con un Dios que es relacional (dinámico, activo, cambiante). Al igual que la teología de proceso, la teología feminista reconoce eso como verdadero; a diferencia de la teología de proceso, esta teología no presupone una primordial y consecuente bipolaridad de naturalezas en Dios, sino que podría sugerir que la naturaleza (el ser) de Dios deriva de la actividad (el hacer) de Dios. Epistemológicamente, la teología feminista se mueve de la acción a la ideología, más bien que viceversa¹⁵⁴.

Mientras permanezcamos en cualquier medida comprometidas con nuestras tradiciones religiosas -judías, cristianas, u otras predominantemente masculinistas- las teólogas feministas compartimos una vocación de soportar, tan creativamente como podamos, las enormes contradicciones entre el compromiso de nuestra fe y la teología, las prácticas y enseñanzas de nuestras variadas filiaciones religiosas. Por ejemplo, una de las más difíciles tensiones que encontramos las feministas cristinas es la que se produce entre nuestra experiencia de vida como feministas y la doctrina,

¹⁵⁴ Cfr. HEYWARD, Carter, Una introducción a la Teología Feminista: una perspectiva feminista cristiana, en: Del Cielo a la Tierra. Una antología de la teología feminista, (1994), Cuatro Vientos, Chile, 1997, p. 38.

disciplina y culto de una Iglesia fundada en supuestos masculinos sobre la relación de Dios Padre con su Hijo Jesús que a su vez es Dios Hijo, y quienes juntos gobiernan en un Reino en el cual el poder es “naturalmente” enviado desde lo alto hacia abajo. El creador y redentor son experimentados y conceptualizados, explícitamente, como seres a la imagen de los hombres.

... Creo que debemos estudiar estas doctrinas mucho y bien, y tenemos que estudiar nuestras vidas si no queremos renunciar, o a nuestros sentidos del yo, o a nuestras raíces en una tradición religiosa que experimentamos, por una parte, como vergonzante y misógina, y por otra, como un lugar de amistad y solidaridad en nuestra búsqueda de sentido y valor como mujeres¹⁵⁵.

4.5. Contenidos de la teología feminista

Esta teología crítica enriquece la reflexión de la teología de la liberación de la mujer sobre todo en tres planos concretos: el de las ideas y conceptos, el de las imágenes y el del lenguaje. He aquí un ejemplo de cómo se aplica esto a la idea de Dios.

Concepto de Dios: la teología feminista, se opone a la idea de un Dios autosuficiente, omnisciente y todopoderoso, al totalmente Otro, al Dios exclusivamente trascendente –con rasgos específicos de poder-, para el que las personas son solamente humildes criaturas. Prefiere destacar la reciprocidad entre Dios y el hombre, presenta a Dios como amor creador y dialogal.

a. Imagen de Dios: la teología feminista se resiste a la presentación de un Dios varón y patriarcal. El Dios de la revelación de Israel no se manifiesta con esos rasgos, se presenta con una denominación sumamente sobria: es “Yahvé”, “el que es”, “el que está con nosotros”, “el que hace ser”, la fuente y el fundamento del ser, el ser que se abre. Junto a los rasgos patriarcales y masculinos que los creyentes han atribuido a Dios, en la Escritura se encuentran también (aunque menos frecuente) imágenes maternas. Pero en la praxis y en la historia de las representaciones de la teología, todas estas imágenes han desempeñado un papel secundario. En el transcurso de los siglos han variado las imágenes empleadas para expresar la cercanía divina: la Iglesia católica, al insistir en la

¹⁵⁵ Ibid., p. 39.

naturaleza divina de Cristo, vio en María la imagen de esa cercanía; en la teología feminista, es el propio Jesús, quien tiene en ocasiones, rasgos femeninos.

Lenguaje: también el lenguaje es un proceso complejo. Él expresa una serie de imágenes y, por tanto, condiciona la observación. Pero el lenguaje depende a su vez de las imágenes que se han formado y exige una expresión. Las nuevas imágenes y los nuevos símbolos no nacen por decreto, surgen de los estratos más profundos del alma; mediante un lenguaje cauto, consiste en abrirse a la expresión de nuevas imágenes originales.

b. Cristología. La cristología ha privilegiado las imágenes del reino, del poder, del juicio. La teología feminista busca un contrapeso en la figura de Jesús de Nazaret, su modelo de servicio, su modo de crear comunidad, su testimonio de conducta libre, humana, igualitaria, con las mujeres de su tiempo. La relación profética de Jesús con todos los marginados y, por tanto, con las mujeres constituye un indicio y una manifestación de la solicitud amorosa de Dios por todas las personas y de su deseo de darle nombre propio a todos los que están oprimidos.

La teología feminista es más inductiva y cree en una encarnación progresiva que se manifiesta en la regeneración de todos los oprimidos, de todas las mujeres, que sólo ahora llegan a tener una existencia propia que recuperan su voz, su rostro y pueden expresar su fe desde su ser de mujer. La encarnación de Dios continúa, y Jesús el Cristo, ha mostrado cómo Dios se anonada en su propia vida despojándose del poder y “sometiéndose” a la esclavitud humana.

c. Pneumatología: se sabe que en las lenguas semíticas designaban al Espíritu con un nombre femenino (*ruah*), pero al pasar a Occidente el término se transformó en neutro (el *pneuma* griego) o masculino (el *spiritus* latino). Esto permitió expresar la Trinidad mediante asociaciones netamente masculinas. La “ruah de Yahvé” tuvo que retroceder ante el Logos del Evangelio de Juan, tomado de Plotino: el Verbo diferenciador, creador y poderoso, “claro y distinto” frente a la fluida ambigüedad de la paloma incubante, símbolo de calor y fecundidad. La “feminidad” del Espíritu ha sido conservada, por ejemplo, en el cristianismo sirio. Así, lo expresa Rosemary Radford:

Si bien un concepto andrógino de la Trinidad ha sido reprimido en el cristianismo grecorromano, el cristianismo sirio continúa la tradición hebrea de la Sabiduría femenina del espíritu Santo. Este Espíritu santo femenino es pensado como madre y fuente nutricia de los cristianos. Está (Ella) íntimamente relacionada con el bautismo como vientre de re-nacimiento y re-generación visualizando como alimentando al alma renacida. Hay un estrecho paralelismo entre Cristo, nacido del vientre de la Virgen María por el poder del espíritu, y los cristianos renacidos que del mismo modo deben ser pueblo virgen a través de la gestación y poder de nacimiento del Espíritu Santo como el poder femenino de gestación, nacimiento y alimentación es evidente en las Odas Sirias de Salomón (n.19). Allí Dios es presentado como un andrógino, que tiene senos capaces de derramar leche como una madre que amamanta. El Espíritu santo es el poder que da leche al Padre y Ella misma es el seno repleto del Padre. Ella otorga esta leche de Dios a los cristianos, regenerándoles de este modo de vida¹⁵⁶.

Desde esta óptica, cabe decir que la teología feminista es una teología pneumatológica que intenta colocar de relieve la movilidad de la acción de Dios en el Espíritu. Si se observa la subdivisión teológica reflejada en los tres modos de revelación divina: teología de la creación, cristología y pneumatología, se constata una evidente infravaloración de la pneumatología. Es preciso restablecer entre las tres la interrelación fecunda que expresa el aspecto comunicativo de Dios y restaura el equilibrio entre la trascendencia y la immanencia.

d. Antropología: al lado de una antropología que se ha presentado exclusivamente androcéntrica, la teología feminista ha propuesto una antropología de la mutualidad, de la reciprocidad en la relación hombre-mujer en la cual el ser humano se siente en libertad e igualdad de relación frente al mundo y a los otros, sea varón o mujer.

Sólo así podrá alcanzar la antropología cristiana toda su profundidad en el aspecto comunicativo de la Trinidad. Cuando se lee la Escritura se ve la abundancia de imágenes y estructuras relacionales: Dios pueblo, Dios-Sophía, Cristo-Iglesia... En todas ellas aparece Dios como un conjunto de relaciones que se plasma como historia, como encuentro y como proceso. La consecuencia antropológica de esta

¹⁵⁶ RADFORD RUETHER, Rosemary. *El sexismo y el discurso sobre Dios: imágenes masculinas y femeninas de lo divino*, en: *Del Cielo a la Tierra. Una antología de la teología feminista*, op. cit., p. 135.

presentación, es que el hombre, por ser imagen de Dios, es también una estructura relacional y se interpreta teniendo en cuenta el conjunto de relaciones, tanto por lo que se refiere a su propia existencia como por lo que respecta a la historia de relaciones y estructuras de reciprocidad entre las personas, entre los sexos, entre la naturaleza y el cosmos. No se trata de relaciones de sometimiento, ni de complementariedad, en la que cada uno tenga una naturaleza “fija”, sino de una diversidad en la manera de relacionarse que exige dar y recibir, enriquecer e integrarse.

e. Aspectos éticos: Al lado de una ética social¹⁵⁷, la teología feminista propone una ética solidaria de participación en los bienes de producción y consumo. Al lado de la ética social, está una ética sexual, que se juzga de manera unilateralmente relacionada con el modelo de familia patriarcal. La teología feminista propone nuevos modelos de vida comunitaria y una concepción amplia del criterio de norma moral, que parte básicamente de la autonomía del ser y no de la heteronomía e imposición. La teología feminista cree en una regla moral, libre y autónoma relacionada con la experiencia, que ha de determinarse en cada decisión y acontecimiento de manera personal y responsable. Un criterio básico para el discernimiento en cuanto al comportamiento ético es la sororidad y fraternidad.

La teología feminista es, pues, una teología de la liberación, ya que –por distintos que sean los contextos sociopolíticos y culturales- siempre quiere contribuir a eliminar la lamentable separación, polarización y degradación entre los dos sexos. Se propone hacerlo liberando en los varones el principio femenino para que consigan su plenitud, es decir, para que lleguen a ser personas que se definen por sí mismas; humanizando las estructuras, y despojándolas de los rasgos fuertes, masculinos, competitivos; superando los esquemas bipolares hembra-varón y transformándolo en una rica diversidad de lo humano.

f. Eclesiología: La teología feminista considera escaso el cambio estructural generado por el Concilio Vaticano II: una concepción de Iglesia que juzga jerárquicamente y piramidal, las relaciones ministeriales, que dista bastante del proyecto de comunidad de la Iglesia primitiva.

¹⁵⁷ A la que va muy ligada el “statu quo”, ya que patriarcado y capitalismo estarán indisolublemente relacionados, y serían incapaces de asegurar la igualdad para todos los seres humanos.

La teología feminista intenta retomar el concepto de “Iglesia-mujer”, tomado de la palabra Iglesia en la acepción primaria como término de la sociedad civil griega, la asamblea, “ekklesia”, del pueblo. Todos los integrantes forman parte de un “discipulado de iguales”. El modelo es el de las comunidades cristianas primitivas y la solidaridad de sus miembros “iguales en Cristo”:

Ekklesia –el término para Iglesia en el Nuevo Testamento- no es tanto un concepto religioso sino un concepto político-civil. Significa a asamblea actual de los ciudadanos que se reúnen para decidir sus propios asuntos político-espirituales. Desde el momento en que en una iglesia patriarcal las mujeres no pueden decidir sus propios asuntos teológicos religiosos..., la “ekklesia” de mujeres es hoy, una esperanza y una realidad. Ya hemos comenzado a reunirnos como una ekklesia de mujeres, como pueblo de Dios, a reclamar nuestros propios poderes religiosos, a participar plenamente de un proceso de toma de decisiones de la Iglesia, y a apoyarnos unas a otras como mujeres cristianas. El bautismo es el sacramento que nos llama al discipulado de iguales. No existe una vocación especial, no es posible un estilo de vida “perfecto”. Compromiso, responsabilidad, solidaridad en la ekklesia de las mujeres son la práctica vital de la vocación cristiana feminista.

Son una personificación y encarnación central de la visión de la “nueva iglesia” en solidaridad con los oprimidos y más pequeños de este mundo, la mayoría de los cuales son mujeres y niños que dependen de mujeres.

Frente a una visión tradicional de la Iglesia que la teología feminista considera masculina, patriarcal y jerárquica, propongo una visión de la Iglesia de fiesta, la vida y el compromiso: una Iglesia germen de esperanza en medio de un mundo de guerra, de violencia, de explotación¹⁵⁸.

4.6. El uso de la Escritura en la teología feminista

Es claro que el feminismo, como expresión de un cambio profundo en la experiencia de vida de las mujeres, corporal y espiritual, plantea numerosos problemas hermenéuticos. El círculo hermenéutico tiene su origen en la historicidad de la existencia y de toda la inteligencia humana. Esta última implica una nueva manera de autocomprenderse, es decir, la propia existencia

¹⁵⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989, p. 118.

desempeña un papel hermenéutico-crítico. Por esto, es preciso que la teología feminista continúe el diálogo receptivo, crítico y autocrítico con los textos de la Escritura, diálogo en el que es válido hacer una selección entre los textos patriarcales que, confirmando una cultura determinada, invisibilizan a la mujer tratándola como “no persona” y los textos en los que la acción liberadora de Dios se manifiesta también en la tendencia hacia una humanización de la mujer.

Toda la teología, incluida la feminista, requiere buscar creadoramente una respuesta inspirada en la fe. La Escritura y la tradición pueden abrir el acceso e indicar el camino hacia una nueva creatividad creyente en una situación totalmente nueva. La alianza de Dios con la humanidad, con el pueblo de Israel, el comportamiento amoroso y liberador de Dios con el hombre en un intercambio de amor y la actitud de Jesús ante las mujeres constituyen otros tantos hitos que invitan a las mujeres a tomar el camino de la investigación exegética por aquí. La teología feminista, deberá continuar su reflexión sobre la praxis de las mujeres de hoy y distinguir en este acontecimiento histórico salvífico entre lo universal y lo contingente.

4.7. Diálogo con otras teologías

Del mismo modo que las feministas deben tomar distancia de los acontecimientos, reflexionar críticamente y vincular estas causas con su propia experiencia, ordenar los procesos de pensamiento, dar una expresión adecuada e inteligible a sus propias expectativas y esperanzas, elaborar estrategias, programas específicos y celebrar sus relaciones con Dios, así también, comienza a sentirse la necesidad de establecer un diálogo con otras teologías de la liberación y con teólogos que consideran la situación del mundo y de la Iglesia como punto de partida de su reflexión de fe.

La teología como diálogo

Para que ese diálogo sea fecundo y liberador, puede tener en cuenta dos elementos: primero, una actitud de apertura, de disponibilidad para escuchar; poner entre paréntesis las propias posiciones teológicas; una receptividad capaz

de dejarse influir y generar resonancias; renunciar provisionalmente a los argumentos que avalan la postura propia y a la actitud condenatoria frente al otro. Quienes no pueden cumplir estas condiciones no están en condiciones para iniciar un diálogo. Lo importante no es ser derrotado o vencer en el diálogo, sino salir de él renovado. Segundo, tener en cuenta el principio hermenéutico que puede abrir nuevos ámbitos de experiencia. El principio hermenéutico para descubrir la realidad no reside en lo obvio, sino en lo extraño.

La apertura dialógica ha de practicarse sobre todo en el consenso y diálogo con las propias teólogas feministas, que pareciera que cada una va por su propio camino: Mary Daly, Rosmery Radford Ruether, Russell, Aquino, Támez, Schüssler, por citar algunas de las que han publicado trabajos importantes en los últimos años. Se hace necesario el diálogo entre teólogas feministas de Occidente y la teología feminista que ya lleva un recorrido significativo en América Latina y en el ámbito de la teología negra y asiática. Y también hacen falta teólogos dispuestos a escuchar, reflexionar y articular diversos niveles de la teología. Este diálogo permitiría ampliar sus posibilidades de desarrollo para conseguir que sus planteamientos puedan influir en la teología masculina, que quizá perderá así una autosuficiencia debida a casi dos mil años de monólogo. Es posible que haya una decisión conjunta de mujeres y varones, de iniciar procesos en los que se comprenda las identidades y sé de forma propia al servicio de reconciliación y de la paz.

5. Categorías teológicas de interpretación

Realizado el recorrido anterior de de este segundo capítulo y teniendo en cuenta que el tema de interés de esta investigación está centrado en la mujer y su situación en distintos contextos históricos, y el análisis crítico realizado en los cuatro apartados del mismo: 1. descripción de las diversas tradiciones filosóficas en torno al surgimiento del feminismo en distintas sociedades y momentos históricos, como marco de comprensión general de aquello que posteriormente será asumido como feminismo en América Latina; 2. La “ausencia del nombre de mujer” en la antropología teológica; 3. La situación de la mujer en el contexto de América Latina; 4. El origen de la teología feminista en el continente latinoamericano, se proponen, finalmente algunas categorías teológicas de interpretación antropológica, para contribuir a la construcción de una antropología

teológica desde la perspectiva de género, que aporte una comprensión para la vivencia de una sexualidad liberadora; sexualidad que le permita a la mujer el ejercicio de la misma como resultado de una comprensión de la revelación y del querer de Dios en contextos de vida particulares.

Éste es el propósito del trabajo concluido. Por tanto, al finalizar cada capítulo se presentarán otras categorías propias del análisis realizado en el mismo, que tenidas en cuenta en la totalidad de todos los capítulos, tratarán de dar respuesta al objetivo general de esta investigación: contribuir a la construcción de una antropología teológica desde la perspectiva de género, que aporte una comprensión para la lectura de una sexualidad en clave liberadora.

5.1. La mujer “creada”

Por primera vez en la creación aparece algo que no es bueno (Gn 2, 18-25), y eso tiene que ver con la relación humana: no es buena la soledad de aislamiento y la falta de comunicación. Incluso si el ser humano se encuentra en un jardín maravilloso. Dios decide hacer algo para remediar esa soledad de aislamiento: es algo distinto de lo creado hasta ahora que el autor sagrado describe como una “ayuda adecuada”.

La palabra “ayuda”, en hebreo *‘ézer*, que ha sido entendido como signo de algo subordinado, subalterno, es en realidad un término que se emplea frecuentemente para la acción de Dios mismo, como acción salvadora. Es decir que, por el contrario, para dar esa ayuda se necesita una cierta “superioridad” o capacitación en cierto campo. En la interpretación de la teología feminista el término “ayuda” se especifica por el término “adecuada”; en hebreo *kenegdó*. La connotación del término *néged* es de estar frente a alguien, en presencia de él, a su lado¹⁵⁹ en una relación de reciprocidad. El que está en frente es exterior: puede ser considerado como interlocutor, o como algo que estando frente al otro, lo limita, le ofrece una resistencia; puede llegar a estar contra él¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Cfr. Ex 34, 10; Gn 31, 32; Gn 33, 12)

¹⁶⁰ Cfr. PORCILE, M. T. *La mujer, espacio de salvación*, Débora, PCL, Madrid, 1995, p. 185.

Lo importante de este aporte es señalar la “ayuda” como presencia de reciprocidad y mutualidad. La creación de “ayuda” sitúa al ser humano en la perspectiva de la comunicación. Por ella la humanidad vence el aislamiento y la soledad: la relación adecuada supone la alteridad para empezar la comunidad humana y crear la comunión. En este sentido puede entenderse la creación de la mujer como “ayuda adecuada”. Aparece como portadora de una alternativa positiva de comunicación.

En el yahvista, Dios forma a la mujer de una costilla del hombre (v 22). Situando este pasaje en el contexto de la situación de la mujer vigente en el antiguo Oriente, se descubre algo importante: la mujer es extraída del corazón de lo humano, aparece desde su origen, claramente diferenciada de la creación de los animales. Esto supone una novedad para una época en que la mujer era considerada junto con los animales, como una posesión del varón (Ex 20, 17).- Este relato la hace surgir del cuerpo mismo del varón, considerándola de la misma *naturaleza* que él. En todo el texto, la mujer indica la misma dignidad, el mismo valor, la misma naturaleza humana.

Yahveh Dios *toma* una costilla del ser humano. El verbo *tomar* en hebreo es usado en contextos de elección y llamado, expresa la voluntad de Dios. Es el mismo término que se usa para la vocación de Abraham el patriarca, que fue tomado de la casa del padre, de su patria (Gn 12, 1). En Gn 2, 22, la mujer es *tomada* de la misma manera que el varón ha sido *tomado* y llevado al jardín (Gn 2, 15).

Hay algo bastante específico en la creación de la mujer: es *tomada*, pero no del suelo o del polvo del suelo, como en el caso del varón y de los animales, sino del mismo varón. El verbo aparece tres veces (vv 21, 22, 23) y en la tercera vez señala que ella es *carne de la carne y hueso de los huesos* del varón. Esto significa diferenciación sin subordinación.

Otro aspecto significativo en la creación de la mujer, es el verbo hebreo *itsr*, es una raíz usada exclusivamente para ella y que correspondería traducir por *construir* (bnh). Este verbo indica una labor considerable que produce resultados sólidos. Es el mismo verbo que se utiliza para referirse a la construcción de torres, altares, fortificaciones. Por tanto, si la mujer es *construida*, es posible pensar que el yahvista tiene de ella la idea de algo distinto, en el proceso de creación.

Construir es diferente a moldear; aquí se requiere la acción de un arquitecto; en construir, es suficiente con la de un *alfarero*. Para algunos biblistas aquí hay una alusión a una fortaleza unida a la de una cierta culminación de la creación.

Los elementos antropológicos básicos de la lectura de la creación de la mujer, encontrados en Gn 2, son: alma, hálito, polvo, carne. El ser humano de Gn 2 aparece sumamente vulnerable; existe como tal porque Dios le infunde a la tierra su propio aliento de vida. Presenta un ser creado limitado: la muerte está presente, y el elemento de relación del hombre con el mundo es sensorial (Gn 2, 16-17). Dios lo cuida, lo protege, lo ha colocado en un jardín y le da una ley como expresión de su amor, para que el ser humano se acuerde de su condición de creatura que no tiene vida sino *recibiéndola*.

Todo esto es propio del ser humano genérico, por tanto, común al varón y a la mujer.

En cuanto a los elementos de relación propios de la mujer, se puede señalar:

- **Relación con Dios:** de ella proviene la vida y la existencia (Gn 2, 7). Es una relación de creatura constitutiva del ser de mujer.

- **Relación con la tierra:** de la cual se es formado y a la que se debe cuidar como un jardín (Gn 2, 15): para el ser humano extraído de la tierra, esta relación tiene que ver con la vida, con el trabajo. Es una relación de *cultura*.

- **Relación con los animales:** a los cuales gobierna nombrándolos y organizándolos (Gn 2, 19), es una relación de *poder y de dominio*.

A pesar de estas tres relaciones (en el relato yahvista) el ser humano está solo (Gn 2, 18-20), se hace necesario algo distinto: la relación humana.

- **Relación con el otro:** es una relación única con alguien de la misma naturaleza e identidad. No es alguien de quien se reciba la vida y a quien se obedezca como a Dios (Gn 2, 7, 16), no es alguien que haya que cultivar como la tierra (Gn 2,15),

ni una criatura para ser dominada como los animales (Gn 2, 19). Es una relación de comunión, de alteridad, de mutualidad y reciprocidad.

La relación humana que vincula seres iguales es la única capaz de salvar del aislamiento, del ensimismamiento. Por algo el relato bíblico le agrega la palabra *ayuda adecuada*, para mostrar que esta presencia nueva, necesaria para el ser humano es única y concreta. Esta característica de co-humanidad es fundamental. El varón no estaba solo, Dios estaba ahí, como también la naturaleza, y los animales; sin embargo no encontraba la ayuda adecuada. Es con la creación de la mujer que se da la única relación capaz de hacer que el hombre se identifique como tal. El ser humano encuentra su identidad específica sólo en la diferencia de la igualdad, es decir, en la equivalencia.

5.2. Las experiencias salvíficas de las mujeres en el contexto patriarcal

Una categoría central en la teología feminista es la experiencia de las mujeres, entendida ésta como vivencia de ellas en un determinado contexto que les da sentido, pues toda vivencia se da en una determinada cultura entendida esta como un conjunto articulado de concepciones del mundo y de la vida. Toda cultura está marcada por una producción de significados, creencias, valores, etc. sobre las mujeres y los varones que se encuentran en ella, y sobre los niños y niñas, los ancianos y ancianas, así como también sobre la tierra, los dioses o Dios, sobre las plantas, los animales¹⁶¹.

Nuestras experiencias se configuran, pues, en estos contextos, aprendemos a entendernos a nosotras mismas, a comprender aquello que vivenciamos, a tener deseos, a saber lo que está bien y lo que está mal. Aprendemos a descifrar lo que se espera de nosotras, aprendemos a valorar nuestras instituciones, aprendemos lo que es o quién es Dios, en determinados contextos culturales¹⁶².

¹⁶¹ Cfr. GEBARA, Ivone. “Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista”, en: Religión y género, Sylvia Marcos (Ed.), Trotta, Madrid, 2004, pp. 107-135.

¹⁶² Ibid. P. 140.

Una de las principales contribuciones del feminismo ha sido la categoría de patriarcado, como categoría central de análisis que permite ver cómo en todas las culturas se da la subordinación de un sexo respecto del otro. Y que a partir de esta subordinación de la mujer respecto del varón, se construyen sistemas de creencias, valores, mitos, símbolos, encaminados a legitimar y dar “razón” de esta subordinación.

En el ámbito del patriarcado, las mujeres son socializadas y se comprendemos a sí mismas como “seres-para-los-otros”, son aquellas que tienen que dar vida y cuidados a los otros. Son valoradas y se valoran en la medida que procuran bienestar, aún a costa de sí. Son reproductoras de los sentidos que “los padres” producen. Son objetos de deseo, son madres solícitas, esposas, amantes, servidoras, son naturaleza.

En el ámbito del patriarcado las mujeres no son sujetos, no producen cultura, no producen sentidos. Pero, ellas, con su lucha y trabajo han logrado abrir espacios y tener una voz y una acción que realizar. Poco a poco han logrado “ser leídas y tenidas” en cuenta como sujetos de salvación y sujetos protagónicos en esa historia de salvación. Ellas han captado la revelación de Dios en sus vidas de maneras diversa y contextual y este hecho ha permitido conocer distintas facetas o distintas captaciones de la revelación de Dios en la vida de ellas.

5.3. Las experiencias salvíficas de las mujeres en la lucha por la liberación

Las experiencias de ellas no se configuran únicamente en la asunción de valores patriarcales sino en experiencias que se conforman también en sus luchas por su liberación, en las luchas por su bienestar. Y son estas luchas de las mujeres por el propio bienestar y el de todos que son categoría central de la Teología Feminista y da elementos para interpretar esas acciones en un contexto salvífico-liberador.

Serán pues centrales para la Teología Feminista, las experiencias de las mujeres que les permiten dejar de ser “seres-para-los-otros” para ir deviniendo “seres-para-sí mismas”, no como experiencias cerradas, sino como posibilidad de ir construyendo y recuperando su propia identidad.

Como dirá Marcela Lagarde:

La ignorancia de género impide la libertad de las mujeres. La ignorancia de los mecanismos patriarcales que nos socializan para estar al servicio y reproducir los valores y sentidos que nos mantienen subordinadas a los varones, no nos permitirán la libertad y el bienestar. Es así que una de las principales tareas de las feministas será la de desenmascarar los mecanismos sociales, religiosos, culturales que nos mantienen subordinadas y nos impiden participar en condiciones de igualdad en los diferentes espacios sociales. De esta forma dejaremos de ser no únicamente seres-para-los-otros, sino, además, seres-configurados-por-otros y caminaremos hacia el ser-para-nosotras¹⁶³.

Un “ser para nosotras” en la medida en que esto ayudará a la configuración de la propia identidad y así se podrá asumir libremente la entrega y donación a los demás desde el proyecto cristiano en la invitación que hace Jesús el Cristo a donarse o entregarse a los demás.

Es sobre la base de las experiencias que les posibilitan este ir deviniendo se-res-para-sí mismas, sobre la que se sostiene la teología feminista, al mismo tiempo que ésta debe contribuir a generar experiencias feministas de lucha por la libertad y el bienestar de las mujeres. De esta forma se entenderá que ésta teología va de la mano de los movimientos de mujeres que luchan por su plena igualdad y también que luchar por la plena igualdad de condiciones las coloca en el espacio de reino de Dios y de salvación. La teología feminista, pone el acento en el hecho de que se trata de participar desde el ámbito teológico en los movimientos feministas que reclaman la igualdad de las mujeres en cuanto sujetos.

En su libro *Los caminos de la Sabiduría* Elisabeth Schüssler Fiorenza enumera un glosario de estas experiencias, como contexto, del pasado, del presente y del futuro, que es punto de partida de la teología feminista. Estas son pues las experiencias que están en la base de las teologías feministas, al tiempo que son las experiencias que esta teología se compromete a generar:

¹⁶³ LAGARDE, Marcela. Claves feministas para la autoestima de las mujeres, Horas y Horas, Madrid, 2002, p.87.

- La lucha de las mujeres por acceder a los poderes de toma democrática de decisiones.
- La lucha de las mujeres por la abolición de la esclavitud.
- La lucha de las mujeres por la libertad religiosa.
- La lucha de las mujeres por el sufragio.
- La lucha de las mujeres por la educación.
- La lucha de las mujeres por los derechos de l@s trabajadores.
- La lucha de las mujeres por los derechos humanos referidos a derechos de las mujeres.
- La lucha de las mujeres por el acceso al mundo profesional.
- La lucha de las mujeres contra el colonialismo y por la independencia nacional
- La lucha de las mujeres contra la violencia sexual
- La lucha de las mujeres por los derechos de las lesbianas, los gays, los bisexuales y los transexuales.
- La lucha de las mujeres contra el capitalismo globalizado
- La lucha de las mujeres por la conservación del patrimonio cultural y por la expresión artística
- La lucha de las mujeres por la conservación del medio ambiente y contra la crisis ecológica
- La lucha de las mujeres contra la discriminación por edad, salud o incapacidad de cualquier tipo
- Lucha de las mujeres contra los cánones de belleza impuesta¹⁶⁴.

Estas y otras luchas se podrían agregar a la lista que se encuentra a la base de las teologías feministas, de acuerdo con la cultura y las situaciones de las mujeres. Estas luchas trabajadas en las teologías feministas aportan también a la mujer un proceso de concientización para que puedan comprometerse de diferentes maneras en dichos procesos reivindicativos.

Tomar conciencia significa comprender que “mujer” es una categoría socialmente construida en un contexto patriarcal, por la connotación tradicional que evoca la palabra “mujer”. Reconstruir esta categoría, mostrar lo que se esconde y la deshumanización que generan los discursos dominantes patriarcales sobre las

¹⁶⁴ SCUÛSSLER FIORENZA, E. Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia, Sal Terrae, Santander, 2004, pp. 95-96.

mujeres es y será una contribución que no podrá eludir la teología feminista, ya que las religiones han generado o contribuido, en el mejor de los casos, a esta dominación, junto con otras disciplinas e instituciones. Deconstruir la categoría mujer, significará mostrar que no hay una “esencia de mujer” y que su naturaleza no radica en una maternidad desinteresada, ni en un bien para complementar al varón. Despertar la conciencia feminista significará, insistir *en la plena humanidad de las mujeres, así como en su libertad para autodefinirse, para respetarse, valorarse y afirmarse a sí mismas*¹⁶⁵.

Hacia la afirmación de un Creador

La exégesis moderna sostiene que los conocidos relatos del Génesis sobre la creación ofrecen no tanto una respuesta a la cuestión acerca de un origen de la creación, como la clave de la existencia y de la historia del pueblo, la "etiología de Israel. Descubren la acción incomparable del Creador como el comienzo de una actuación salvífica que se prolonga en la historia en forma de "creación continuada".

La categoría “mujer creada” propuesta en este capítulo se comprende desde una relación inseparable entre el Liberador y el Creador, que la exégesis del Antiguo Testamento subraya; se pueden aducir textos anteriores que explícitamente hablan de la creación en los que se reconoce la acción salvadora. Ahora bien, en ellos se afirma un formidable dominio de Yahvé sobre la naturaleza, de manera que preparan la confesión del Creador que va abriéndose paso, así, al cántico triunfal recogido en Ex 15, 1-18, el de Débora (Jue 4-5), y al relato de la entrada en Jericó (Jos 19, 5-13). Estos pasajes hablan de un poder incondicionado e invencible que Yahvé despliega para salvar a su pueblo y, sin mencionar propiamente la creación, Yahvé es allí reconocido como Dios de los cielos, Dios Altísimo, el Único, que irrumpe en la historia y domina la tierra.

Se trata de relatos de tono épico y de cantos triunfales que recuerdan el lenguaje exultante de algunos salmos. Pero hay que llegar a los profetas del exilio para encontrar una afirmación explícita de Yahvé como Creador y al término *bará*, que

¹⁶⁵ Ibid., p. 129.

expresa la acción creadora. Es significativo que la confesión de fe se dé en boca de quienes anuncian esperanza. De acuerdo con aquella "lógica" que une salvación y creación, el anuncio según el cual Dios reunirá de nuevo a Israel se avala con la certeza de ser Él quien ha creado todo y que su poder se extiende a cuanto existe y a cuanto sucede.

Esta situación, por decirlo de alguna manera, de ser "creada", reta a la mujer, la compromete e impulsa en diversos procesos en el ámbito de la historia de salvación. En este caso, se genera una reflexión crítica en torno a las experiencias salvíficas de mujeres en el contexto patriarcal y en cuanto a las experiencias salvíficas de mujeres en la lucha por la liberación.

La creación en Cristo

Creación y salvación se entrelazan también en el Nuevo Testamento. En varios lugares se alude al señorío de Dios a partir de creación o apela al "principio" (cfr. Mt 13, 35; 25, 34; Mc 13, 19; 11, 5; Mt 19, 8; 24, 21; Mc 10, 6; 13, 19).

En esta dimensión creadora se evidencia una continuidad indudable entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Pero, de acuerdo con la novedad de Cristo y la significación peculiar que el término Padre recibe en boca de Jesús, al Creador, se le asocia la solicitud amorosa de ese mismo Padre hacia las creaturas más pequeñas (cfr. Mt 6, 25-34; 10, 29). Un rostro amable del Creador se deja entrever en las alusiones al Padre que es bueno con todos y hace mandar la lluvia sobre los justos (cfr. Mt 5, 45; Lc 5, 35).

El subrayado en los rasgos de la ternura y la bondad confirma, como ha advertido Juan Luis de la Peña, que *la idea única por la cual Jesús se ha hecho de Dios como Abbá, no podía menos de repercutir en la misma concepción del Dios creador acentuando los rasgos ya presentes en el Antiguo Testamento*¹⁶⁶. Esta concepción no coincide exactamente con la de un supremo hacedor, ni puede ser homologada a la actuación de una causa.

¹⁶⁶ RUIZ DE LA PEÑA, J. L. Teología de la creación, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 67.

Si en los Sinópticos, las alusiones al Padre y Creador tienen el tono de la ternura y del cuidado, de la providencia amorosa, en los textos paulinos se reafirma aquella fe antigua al reconocer que "todo viene de Dios" (1 Cor 10, 16; 11, 12). Al modo del Antiguo Testamento, Pablo continúa afirmando la creación por la palabra al proclamar que Dios *llama a las cosas que no son para que sean*, una expresión que sigue de cerca a la encontrada en boca de la madre de los Macabeos (cfr. 2 Cor 4, 6; Rom 4, 17).

En Pablo -y de manera específica en Juan-, la perspectiva de la creación es la de la filiación en Cristo. En textos de gran alcance para la comprensión cristiana de la unidad entre creación y redención se afirma la mediación de Cristo en la acción creadora y su lugar en la consumación de lo creado, como lo dice la Carta a los Corintios en el lugar que repiten los primeros credos cristianos: para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien existimos nosotros (1 Co 8, 6).

Esa mediación, que Pablo presenta aplicando a Cristo la figura de la Sabiduría divina, se extiende hasta una nueva creación en la que el Alfa se revelará como Omega, según la visión del Apocalipsis. Esta visión se encuentra en los himnos de Col 1, 15-20 Ef 1, 3-4, reafirmada en el exordio de la Carta a los Hebreos, en donde el Hijo es a la vez primogénito y heredero, mediador de la creación y de la redención.

La fe en la creación es en Pablo inseparable de la cristología; lo mismo se puede decir del autor del cuarto evangelio. En el prólogo de éste se encuentran alusiones al principio y a la creación por la palabra que tienen detrás toda la tradición antigua. Así, después de proclamar que *al principio ya existía la Palabra... y la Palabra era Dios*, se atribuye explícitamente al Logos-Cristo una intervención creadora y salvadora: *Mediante ella (la Palabra) se hizo todo; sin ella no se hizo nada de lo hecho. Ella contenía vida, y esa vida era la luz del hombre...* (Jn 1, 3-4)

La teología reciente ha vuelto a considerar con atención la convergencia de los lugares del Nuevo Testamento; más allá de la diversidad de lenguajes, ha reconocido la impronta cristológica en la creación, situada siempre en la perspectiva salvífica y ha subrayado que el misterio de Cristo es una verdadera clave para la comprensión de la obra creadora¹⁶⁷.

La mediación de Cristo en el acto creador, afirmada en muchos lugares, reaparece a la hora de reconocer el mal que agobia a la primera creación: *sometida a vanidad* (cfr. Rom 8, 20-21). Mediación que es tenida en cuenta también al afirmar que hay una espera que atraviesa a la creación en medio del dolor del alumbramiento, como se dice allí mismo. Y justamente, es la resurrección aquella que funda la esperanza de plenitud, una plenitud que alcanza a la humanidad y, a través de ella, a todo lo existente.

En síntesis, la fe neotestamentaria confiesa como Creador al Dios y Padre, que crea a los seres humanos en Cristo, su imagen por excelencia, para hacerlos hijas e hijos en su Hijo. Confiesa al Padre de bondad, que constituye el universo con miras a su "recapitulación" en Cristo. En esta óptica, la intención creadora no se agota en la fundación del mundo, sino que se va realizando por obra del Espíritu, que vivifica todo y suscita en los creyentes la conciencia filial. Así, en el Nuevo Testamento se encuentra el esbozo de la que será la fórmula trinitaria de la creación, desarrollada en los primeros siglos de la fe de la Iglesia.

Al volver a las fuentes bíblicas, la teología hecha por mujeres ha redescubierto la riqueza de matices de un título como Creador, dado al Dios de Israel y al Dios de Jesús, así como el lugar fundamental que ocupa Cristo en la obra creadora. Con ello ha superado una comprensión filosófica más estrecha, que prevaleció en los siglos inmediatamente anteriores, y que no hacía justicia a la noción teológica liberadora.

Realizado el recorrido en este segundo capítulo, que intenta colocar el estado de la cuestión de la teología feminista y de la antropología teológica referida al tema de mujer, se proponen unas categorías antropológico teológicas que permiten leer

¹⁶⁷ Cfr. GESTEIRA, *La nueva creación*, en: Revista Española de Teología, 57 (1997) pp. 389-418.

o identificar la presencia de la mujer en ella: **la mujer creada; las experiencias salvíficas de las mujeres en el contexto patriarcal; las experiencias salvíficas de las mujeres en la lucha por la liberación.**

Presentadas estas tres categorías teológicas de interpretación para hacer una lectura de la sexualidad en clave liberadora, el tercer capítulo de este trabajo quiere ofrecer unas categorías hermenéutico-teológicas con relación a lectura que de la sexualidad de la mujer se ha hecho en el siglo XIII, siglo de grandes luces y gloria en la historia de la teología y de la mayor difamación de la mujer.

Capítulo 3: Sexualidad en el siglo XIII

1. Siglo XIII. Contexto general

2. Vida de las mujeres en el siglo XIII

3. La mujer en la Iglesia de la Edad Media

3.1. El problema de otras religiones

3.2. Una Iglesia de hombres y mujeres célibes

3.3. Miedo a las mujeres

3.4. Oposición celibataria sobre las mujeres

3.5. La mujer, algo defectuoso

4. Sexualidad en la tradición de la Iglesia del siglo XIII

4.1. Cuerpo y sexualidad en la Edad Media

4.2. Regulación del placer por la razón

5. Categorías teológicas de interpretación

5.1. La imagen de Dios en la mujer

5.1.1. El sacerdocio de la creación

5.1.2. La teología de la sexualidad

5.1.3. La vocación a la santidad

5.2. La seducción como posibilidad de construcción del Reino

Capítulo 3: Sexualidad en el siglo XIII

En el capítulo anterior, “Antropología teológica y sexualidad de la mujer”, se presentaron las tradiciones filosóficas en torno al feminismo; la constatación de la “ausencia del nombre de mujer” en la conformación del discurso de la antropología teológica; un panorama general de la situación de la mujer en el contexto latinoamericano y caribeño; las principales críticas y cuestionamientos a la persistente situación de opresión que ha vivido la mujer en América Latina, y cuál ha sido el origen de la teología feminista en este continente, para proponer, finalmente, algunas categorías teológicas de interpretación que irán conformando una propuesta liberadora de la sexualidad de la mujer hoy.

Este capítulo tiene como objetivo identificar algunas categorías hermenéutico-teológicas con relación a la sexualidad de la mujer en el siglo XIII, excluida en la comprensión y expresión de la misma.

La investigación sobre el tema de la mujer en este siglo está cada vez más adelantada que en otras épocas, impulsada por búsquedas de científicas feministas convencidas que, sobre todo en las iglesias, ciertas maneras de verse y modelos de comportamiento de las mujeres de hoy, se encuentran bajo la influencia de este siglo, especialmente. El cual, desde una actitud básicamente patriarcal, procura medir a las mujeres, incluso en el amor, con cánones masculinos. Sin embargo, en ese estudio, resulta menos complicado reconstruir teorías, discursos o modelos medievales para redescubrir la vida real de las mujeres de entonces. Y, por otra parte, ningún acercamiento histórico está desprovisto de intencionalidades, ideologías e intereses. Así es como se tratará de una lente, desde una mirada, desde una crítica feminista en un contexto patriarcal. Desde esta mirada se harán las afirmaciones que siguen. No se desconoce la riqueza teológica y el aporte metodológico dado por este siglo a la teología, pero la delimitación temática e intencionalidad de este trabajo permitirán centrarse en la situación de la mujer en el siglo XIII, como en elementos particulares que en otros momentos de la historia han seguido presentes, pero que en ningún momento se pretenden mostrar como un absoluto.

La lectura que de la sexualidad de la mujer se ha hecho en algunas épocas de la historia de la Iglesia y la reflexión teológica de la misma, han generado situaciones de marginalidad y dominación en la mujer en todos los ámbitos de la vida social y eclesial de la vivencia de la sexualidad entendida como integración de lo biológico, psicológico, sociológico, moral y jurídico en términos alienantes e insanos; exclusión de la mujer como sujeto histórico, aquello la sustrae de su rol en la sociedad y en la Iglesia; una teología que tiene a la base una antropología androcéntrica y dualista, como lo plantea la hermenéutica feminista contemporánea; una teología que desconoce, por lo general, el análisis teológico de género en toda su reflexión bíblica, sistemática y pastoral; una moral sexual que parte desde la normatividad y no desde la persona.

La vida sexual del ser humano, en especial la de la mujer, ha sido objeto de lecturas estigmatizadoras y generalizadas que no han traído consecuencias sanas para la comprensión y vivencia de la sexualidad.

Por una parte, ha sido una expresión de la sexualidad reprimida, frenada, y leída como culpable, agregándole la connotación teológica de mal.

Por otra parte, también la mujer, ha contribuido en cierta manera, con una lectura pasiva acerca de su sexualidad por no asumir un papel crítico y constructivo de su propia sexualidad en relación con su identidad como mujer; pero también la sociedad kyriarcal lo ha hecho de manera consecutiva en las distintas épocas de la historia.

También la Iglesia ha discriminado a la mujer en cuanto al ejercicio de una sexualidad autónoma y sana; la vivencia de ella se encuentra determinada por parámetros establecidos desde una reglamentación patriarcal y desde una “moral de la sexualidad en la mujer” que podría traducirse más en una “moral de la culpabilidad¹⁶⁸ en la mujer”.

¹⁶⁸ Se entiende en este trabajo “culpabilidad” como el ejercicio de la sexualidad en la mujer que durante siglos ha sido silenciado y referido a reglas de comportamiento moral y social exógenas a su propia identidad como mujer, casi han estipulado un tipo de comportamiento y manifestación de la sexualidad bastante sexista, hecho que ha cargado las acciones diferentes a lo “establecido” como culpable para la mujer. Este aspecto se verá claramente explicado a través del desarrollo del trabajo, el cual se pretende argumentar en los distintos capítulos.

Esta marginalidad soportada por la mujer es consecuencia de un sistema kyriarcal que está a la base de la sociedad y de una teología tradicional; que concede al varón el privilegio y el papel de dominador. Hunde sus raíces en las etapas más antiguas de la humanidad, se normaliza casi desde el inicio de ella, atravesando épocas, culturas y clases sociales, y en todas éstas incrusta sus contenidos de dominación masculina, siendo aceptado como normal y norma de vida para varones y mujeres por igual.

En esta investigación se tendrá en cuenta la sexualidad en la comprensión del cristianismo del siglo XIII, la edad de oro de la teología y la cima de la difamación de la mujer. Pues, la lectura hecha en ese siglo acerca de la sexualidad de la mujer, responde a la situación vivida en esa época, lo cual no está en discusión, sino que, aún hoy, en algunos contextos pueda tener influencia en la valoración y desarrollo de una sana sexualidad de la mujer.

1. Siglo XIII. Contexto general

El interés de esta investigación es por identificar categorías hermenéutico-teológicas con relación a la sexualidad de la mujer en el siglo XIII, que la han excluido en la comprensión y expresión de la misma. Para tener una mejor alcance de ello, es importante hacer una breve descripción de los acontecimientos generales de este siglo¹⁶⁹.

Es una época de conflictos insuperables entre las grandes instituciones tradicionales: el papado y el imperio, las instituciones tradicionales y las nuevas: los concejos, las ciudades-estado, las corporaciones, las familias y los Estados unidos nacionales, con la consolidación de éstos como determinantes sujetos políticos e históricos.

Algunas realizaciones de este siglo se afirman como logros, valores y puntos de referencia constantes e insuperables de la historia, la cultura y la espiritualidad, en lo económico, lo artístico y lo teológico.

¹⁶⁹ Ha de destacarse que cualquier referencia que se haga estará sesgada por la visión del autor que la presenta. En este primer momento, se ha tomado como dato referencial a Giampiero Bof, en su libro *Teología Católica. Dos mil años de historia, de ideas, de personajes*, San Pablo, Madrid, 1996, pp. 106-127.

Cuando se agudizó la crisis moral de la cristiandad, que acompañó a estos grandes cambios las órdenes mendicantes intentaron poner remedio. Éstas reaccionaron no sólo ante el sistema feudal, sino, también contra la nueva situación económica: el nacimiento de la burguesía. Los mendicantes, no pretendieron retirarse del mundo, ni presentaron un mensaje que invitaran a salir, más bien, se integraron en el mundo, afrontaron como propios sus problemas e intentaron, desde dentro, dar una solución cristiana.

Las órdenes mendicantes, aportaron en esa época una cultura significativa, la integración en la genuina contemporaneidad, que no se traduce en convivencia o concesión a las grandes tendencias dominantes o más llamativas, sino en un sensible reconocimiento de las situaciones, los problemas, las exigencias, los medios y las posibilidades, de los fines propuestos¹⁷⁰.

En el momento en que las riquezas y el dinero tomaron una nueva forma, se convirtieron en fuente de vida y de historia, las órdenes mendicantes propusieron la pobreza: no como una forma de reparto de las nuevas pobrezas, sino de libertad, de refuerzo de credibilidad del anuncio cristiano. Sintieron como vocación y compromiso de la persona que hace suya la tarea de la Iglesia y la fe cristiana frente a problemas determinantes, de carácter económico, social político y cultural.

Cultura

La misma sensibilidad y la atención por los problemas sociales, abrió camino a la vida del mendicante y las grandes instituciones de la época, como es el caso de las universidades. La facultad de París, fundada en 1215, se convirtió al poco tiempo en meta y centro de los estudios teológicos por más de un siglo. La línea doctrinal seleccionada en un comienzo fue fiel a la tradición platónica-agustiniana. El modelo del mundo es el de un cosmos jerárquicamente organizado.

¹⁷⁰ Cfr. BOF Giampiero. Teología católica. Dos mil años de historia, de ideas, de personajes, San Pablo, Madrid, 1995, p. 107.

Así, se establece un sólido nexo entre un mundo mutable de la experiencia y el que trasciende la experiencia directa. Son diversas las figuras que se presentan bajo este polo correlativo y opuesto al mutable empírico: lo celeste, lo eterno, lo inmutable, lo absoluto.

Por otro lado, con el recurso al modelo jerarquizante, no se entendió como un regreso al pasado, sino que se pretendió ordenar una nueva realidad en la que el hombre fue progresivamente emancipándose de la sumisión feudal, cambió los castillos por el burgo y la ciudad, conquistó la propia autonomía y responsabilidad en la vida individual, familiar y colectiva.

El hombre burgués, surgido, ahora, desarrolló una nueva autoconciencia: la nueva forma del propio mundo, creando una nueva cultura material para dar paso a instituciones originales.

El burgués se orientó hacia un corporativismo, en el cual se entrevén los orígenes del individualismo moderno y se perfilaron claras tendencias al expansionismo imperialista. Las cruzadas se legitimaron cristianamente, pero su impulso y motivaciones no estuvieron libres del espíritu de la conquista.

Las respuestas a los nuevos desafíos se vieron desarrolladas principalmente en la lucha de la vida cotidiana, pero fue significativa y típica de la época la participación directa y comprometida de la Europa cristiana; precisamente, por esto, las universidades se convirtieron en grandes instituciones. Entre ellas, sobresalieron la de Bolonia, para estudios jurídicos, y la de Pavia, para los estudios de filosofía y teología¹⁷¹.

En el centro de las universidades, fue tomando forma la cultura que se llamó más tarde escolástica. Con una marcada intencionalidad de rigor lingüístico, que no perdona la búsqueda de la forma y no cede a los halagos de la retórica, se expresó un agudo sentido de la criticidad. La crítica se sintió integrada y responsable del *universum*, y no sólo se ejerció en el campo teórico, sino que se dirigió a las instituciones civiles y eclesiásticas.

¹⁷¹ Ibid. p.110.

El último y definitivo brote de espiritualidad de este siglo fue el evangelismo: difundido, sensible y profundo, que encontró en las órdenes mendicantes sus seguidores y una amplia interpretación en la escolástica.

Teología

La teología salió de las escuelas monásticas y episcopales y se introdujo en la universidad. Se consolidó, junto con el derecho y la medicina, entre las especializaciones profesionales públicamente reconocidas.

Los cambios teológicos en esta época, estuvieron referidos especialmente al método didáctico. El texto base continuó siendo la Biblia, su estudio se articuló en una exposición (*lectio*), la interpretación se guiaba por las obras conocidas de los padres. Pronto creció el interés por las cuestiones provenientes de la cultura filosófica, a las que se buscó respuesta mediante ejercicios particulares y concretos de dialéctica (*disputatio*). El método, manifestó tendencias específicas sobre un efectivo pluralismo teológico. Los teólogos escolásticos recurrieron a la distinción entre *fe implícita* y *fe explícita* para interpretar la unidad de la fe también entre los doctores y los *rudes*.

Roberto Grossatesta (1168-1253), profesor de Oxford, hizo una traducción de la *Ética nicomaquea* y otros escritos Aristotélicos. Sus trabajos originales, de carácter filosófico, mostraron particular atención a las ciencias sociales. Un momento culminante de este proceso fue cuando Alberto Magno y Tomás de Aquino, para asegurar una mayor credibilidad en las traducciones hechas a Aristóteles, confiaron en una nueva traducción del hermano Roberto de Moerbeke, que le dieron plena carta de ciudadanía, no sólo dentro del saber lógico y científico, sino también, en su especulación filosófica y teológica.

Escuela franciscana

Esta escuela se situó y mantuvo cerca de la línea del pensamiento platónico agustiniano. Recurrió y utilizó con agudeza los conceptos filosóficos, instrumentalmente, con el fin de dar orden a la exposición teológica. Del marco conceptual y racional se reconocieron la relatividad y la problematicidad. Su medida absoluta fue la realidad espiritual, trascendente, revelada: Dios mismo, que se manifestó y entregó en Jesús, en aquella forma personal que hizo del acto de fe una adhesión íntima, pero capaz de orientar y penetrar toda la existencia y la vida.

Uno de sus mayores pensadores que influyó en la época fue Duns Escoto (1263-1308), docente de Oxford y de París. El rigor científico se ejerció sobre todo en la crítica de los grandes sistemas ya constituidos, en nombre de una decisiva separación entre la conciencia racional y la conciencia teológica. Concibió la teología como una disciplina práctica, dirigida a la iluminación y a la persecución del fin último de la existencia humana. El escotismo, aunque ensombrecido por algunas referencias del magisterio y por ataques del neotomismo, representó una gran corriente teológica católica.

Escuela dominicana

Hizo énfasis en la claridad conceptual y en la sistematización orgánica de las doctrinas. Por ello, estuvo bastante predispuesta para acoger a Aristóteles, que le ofrecía la oportunidad de profesar la propia confianza en la intrínseca inteligibilidad de lo real, aceptado como un orden que desde las criaturas mundanas se eleva hacia Dios, Creador y fin último de todo; en la real capacidad del intelecto y de la razón humana para la verdad, es decir, en la posibilidad de pensar de alguna manera esta realidad y su orden.

La innovación llegó con Alberto Magno (1193-1281), que acogió a Aristóteles no sólo como un lógico y naturalista, sino como filósofo capaz de ofrecer aportes a la teología.

La filosofía y la teología alcanzaron su mayor representación con Tomás de Aquino (1225-1274), quien superó a todos en el conocimiento de la tradición teológica y filosófica, en el método, en la profundidad de pensamiento, en su

capacidad sistematizadora, y en la transparencia del estilo. En él, se articula la profundidad de la fe con una confianza en las posibilidades de la razón, hasta el punto de obtener en el límite de la conciencia analógica, la verdad revelada¹⁷².

Tomás de Aquino llevó hasta el extremo las líneas y tendencia de la teología medieval, superó algunos límites de la época. Fruto de su genialidad fue el cambio del cosmocentrismo clásico a pesar de su orientación aristotélica. En esta superación es donde quizá se vislumbra la más aguda y sistemática expresión teológica de las tendencias de la época.

El contexto epistemológico en el cual Tomás discutió el problema de la teología y de su cientificidad fue la ciencia como *rerum per causas cognitio*; una conciencia, que movida deductivamente por principios, llega a una inteligencia de la realidad hasta iluminarla en sus estructuras y principios fundamentales ontológicos: las causas. Reconducida a estas, la realidad es fundada adecuadamente, explicada y comprendida en su verdad.

Aristóteles ofreció la posibilidad de reconocer la teología como ciencia, gracias a la distinción entre ciencias que proceden de principios por sí conocidos y ciencias que reciben los propios principios de ciencias superiores, como la perspectiva de la geometría y la música de la aritmética. Este cuadro que presenta Aristóteles se convierte en condicionante: el acercamiento cognoscitivo a la realidad, en su compleja articulación de esfera sensible, intelectual y racional, mostró, incluso en el nivel intelectual, dos momentos esenciales, que la escolástica distinguió como primera y segunda operación del intelecto.

Así, la teología deberá esperar sus objetos específicos no tanto de la experiencia sensible sino de la revelación divina; la evidencia, en razón de la cual afirmará la verdad, será la de la autoridad de la revelación. Una evidencia externa a los objetos mismos. La reflexión del carácter revelado de un determinado objeto, por el cual se acepta como verdadera y se convierte en objeto específico de la teología, es una función necesaria de la teología misma. La teología positiva, en sus distintas formas y en la especificación de sus métodos, encontró aquí su último fundamento.

¹⁷² Cfr. Tomás de Aquino. Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, Volumen 1-2, Colección de Pensamiento Medieval y renacentista, EUNSA, Pamplona, 2004, p. 192.

Otras tendencias teológicas

No toda la teología de este siglo se puede reducir a estas dos escuelas. El contexto del momento, y sobre todo el conflicto entre el papado, el imperio y las nacientes monarquías nacionales, dieron impulso al estudio del derecho y a la parte de la teología que estaba unida al derecho. Así se fue formando una particular connotación de la teología, característica de la Iglesia latina, cuyos temas estuvieron constituidos por las instituciones eclesiásticas, el primado romano y su relación con la jurisdicción episcopal o monástica, por una parte, y con los poderes civiles, por otra.

Lo anterior, ayudó a organizar las relaciones y los respectivos derechos del clero y del laicado, ordenar la vida de la Iglesia y la administración de los sacramentos; se desarrolló la problemática de los delitos, los procesos y las penas, y se reguló la administración de los bienes eclesiásticos.

El problema que surgió de esta particular manera de organización fue el de traducir una concepción mística de la Iglesia a un sistema jurídico: a las dificultades propias de todo sistema que se ha hecho a sí mismo, hay que añadir la particularidad de la realidad que se pretendía regular, reconociendo y garantizando su irreductibilidad al plano jurídico. De aquí nació el derecho eclesiástico y canónico, que desde sus primeros núcleos, a través del tema de las decretales, llegó a las sistematizaciones contemporáneas.

La implicación de estas problemáticas, de acuerdo a los modelos que se fueron configurando, influyeron en el curso de la cultura y de la civilización de Occidente, principalmente, pero no de manera exclusiva en el aspecto religioso.

La teología mística ocupó un puesto importante en la teología medieval. Los temas esenciales se centraron en la interioridad, el recogimiento, el silencio, el amor esforzado y modesto.

Un momento importante en la teología, fue la asimilación del concepto aristotélico de la *episteme* a la *scientia* medieval: se llegó, entonces, a una concepción explícita y clara de la *sacra doctrina*, y con ella a una completa formalización del concepto de revelación.

Hecho este recorrido acerca de algunos aspectos del contexto del siglo XIII, especialmente referidos a la teología, es importante ver, de modo general, la vida de las mujeres en esta época.

2. Vida de las mujeres en el siglo XIII

No se puede desconocer que la sociedad del siglo XIII ha sido una sociedad relativamente masculina, o una sociedad influida por lo masculino. Evidencia de esto son las manifestaciones culturales que llevan el sello de la dominación masculina, las luchas por el poder y los prejuicios propios de los hombres. Si se tiene en cuenta las fuentes y los datos pasados, las mujeres figuran en la sociedad como ideas, ídolos, o como enemigas, es decir, en calidad de fantasías masculinas.

Sin embargo, a pesar de esta situación generalizada, no se pueden desconocer algunas excepciones donde la mujer es nombrada por sí misma y ella ha podido “decirse” y decir con referencia a su identidad, el interés de ellas mismas para elaborar o contar “su propia historia”.

Encontrar fuentes que hablen directamente de esta realidad de las mujeres no es tan fácil porque de todas maneras, los textos proceden de fuentes androcéntricas y se encuentran viciadas por este contexto. Christine de Pizan, preocupada por la “cuestión femenina”, y gracias al auge que se dio a partir del siglo XII de la producción escrita y de la conservación de tales escritos, es posible conocer aspectos de la vida de las mujeres en esta época. A partir de ese momento, las mujeres empezaron a desempeñar papeles importantes y a influir de manera directa en la representación escrita y en la conformación de la vida medieval en

calidad de oyentes, de lectoras de mecenas, pero también de dueñas y transmisoras de grandes herencias, viudas y tutoras¹⁷³.

No obstante, las mujeres siguieron sometidas a la hegemonía masculina, no sólo en el campo cultural, sino en todos los aspectos de la vida social. Su comportamiento continuó sujeto a las limitaciones de las normas y de los controles sociales, impuestos por los padres, tutores y confesores. También, la Edad Media se muestra como una época de ruptura y de modernización, a pesar de ser estar llena de catástrofes y conflictos¹⁷⁴ marcada por el milenarismo y por los excesos religiosos, por las crisis económicas y por la crítica cultural. Durante este tiempo, las mujeres no sólo sufrieron a causa de las diversas crisis económicas y epidemias. También resultaron beneficiadas con la posibilidad que se les brindó de una mayor movilidad social, participaron en los nuevos inventos técnicos que influyeron en la vida del campo y de la ciudad, tomaron parte de los cambios culturales y religiosos, a pesar que en este campo sus logros resultaron frágiles y vulnerables¹⁷⁵.

Ya se dijo en el numeral anterior de la evolución que tuvo el derecho, ligado a la teología. Pero esta evolución en la situación legal, fue para la mujer desventajosa, al despojarla de su derecho de autodeterminación.

La minoría de edad de la mujer

La situación legal de la mujer se determinó por una serie de normas independientes, derechos especiales y privilegios. El origen regional y social desempeñaba en este caso un lugar importante, y en las mujeres como, por ejemplo, las judías, también su adscripción étnica y religiosa: las mujeres que vivían en las ciudades, estaban sujetas en lo fundamental a los “derechos municipales” codificados a partir de los siglos XII y XIII, a excepción de las mujeres pertenecientes al estamento eclesiástico, que debían regirse por el derecho canónico. En la mayor parte de las regiones mediterráneas debía ejercerse de acuerdo con el derecho romano. Debido al aumento de la movilidad social que tuvo lugar en la Baja Edad Media, los sistemas legales se mezclaron dando lugar

¹⁷³ Cfr. OPITZ, Claudia. *La vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)*, en: Historia de las mujeres, 2. La Edad Media, Geroges Duby Y Mechelle Perrot (directores), 1990, Taurus, Santillana, 2000, pp. 341-342.

¹⁷⁴ Basta con pensar en la peste o en la guerra de los Cien años.

¹⁷⁵ No se puede olvidar que la reestructuración del mundo europeo, que se dio a finales de la Edad Media tuvo consecuencias especialmente negativas para el sexo femenino debido a la caza de brujas y a la locura que se desató en torno a las mismas.

a una situación legal confusa que en Francia, por ejemplo, no pudo ser regulada hasta la revolución de 1789-1795, de acuerdo con los principios de libertad e igualdad.

También las mujeres estaban sujetas a este sistema. Y, a pesar de esto, casi todos los códigos legales incluían ciertas normas específicas para las ellas, especialmente relacionadas con el sexo: por lo general, se trataba de leyes que restringían sus derechos tanto dentro de la familia, como fuera de ella, en el derecho “privado” y en el “público”, según la denominación actual.

La expresión más llamativa de inferioridad de las mujeres se realizó mediante la tutoría por parte del varón, presente casi en la totalidad de los sistemas legales, que supone una disminución en su capacidad legal. Los derechos gentilicios, excluían a las mujeres libres de todos los asuntos públicos, no estaban autorizadas a acudir a juicio solas, debían dejarse representar por un hombre, su “mentor”. En el caso de las mujeres solteras éste solía ser el padre, en el de las casadas, el esposo. Si quedaba viuda, la responsabilidad recaía sobre el pariente varón más cercano, perteneciente a la familia paterna. Este tutor, tenía a cargo la representación judicial de su protegida, ejercía el derecho de disposición y disfrute de su patrimonio, también tenía el derecho a castigarla por mal comportamiento, podía llegar en caso extremo a matarla. Le correspondía la decisión acerca de su matrimonio e incluso el derecho a venderlas.

Esta “tutoría basada en el sexo”, limitó la participación de las mujeres a los cargos públicos, así como también la posibilidad de comerciar. En estas regiones, especialmente, las mujeres solteras, recibieron ciertos derechos propios. Los textos legales del siglo XIII conceden a las solteras y a las viudas una mayor libertad de decisión y de actuación comercial con respecto a lo usual en la época, en los que prevalecía el derecho gentilicio. Respecto al derecho privado, se les permitió disponer de los bienes, y representar a sus hijos menores.

El lugar de las mujeres

El matrimonio y su celebración dependían de ciertas estrategias de concentración de alianzas propias de cada clase social practicadas por la familia. En estos procedimientos quedaban reflejados ciertos valores religiosos y de mentalidad, así

como la modificación de dichos valores, y en especial, el interés de la Iglesia medieval por ejercer cierta influencia en el comportamiento matrimonial y “moral” de los creyentes.

Se produjo una aceptación cada vez mayor, de una relación monógama, indisoluble fundada en Dios y basada en las representaciones y valores teológico-eclesiásticos. Por ello, a partir del siglo XIII, se puede hablar de un “modelo matrimonial cristiano”, que permaneció vigente hasta bien entrada la Edad Moderna: un matrimonio de por vida, indisoluble y basado en la mutua inclinación de ambas partes, en el consenso de los cónyuges. Este modelo logró influir en las relaciones existentes entre los sexos y en las generaciones: para los hombres un único matrimonio suponía la limitación del número de hijos legítimos, para la generación de más edad; el matrimonio por consenso supuso una provocación y la disolución de la estructura jerárquica imperante.

La opresión específica de la mujer, por medio de la concertación previa de un matrimonio, consiste más bien en la reducción de su existencia a una vida al lado de un hombre para atender a sus intereses y necesidades, en el control de la sexualidad y el cuerpo femenino y en la deformación psíquica de la esposa, la que era considerada una “extraña”. Sin embargo, a pesar de el peso de esta situación “normatizada”, las mujeres trataron de influir una y otra vez en estas decisiones, ya sea solicitando posteriormente la anulación eclesiástica del matrimonio, o refugiándose tras los muros de un convento y el voto de castidad, para huir de la política matrimonial de su familia.

Sexualidad matrimonial

Para que el matrimonio estuviera de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, debía practicarse la sexualidad de manera legítima: en el matrimonio. El fin de éste era la concepción y la crianza de herederos legítimos, por esto, el cuerpo femenino debía ser cuidadosamente controlado; debía reservarse para la fecundación por parte del marido, su amo y señor.

Solamente las mujeres pertenecientes a estratos modestos gozaban de menor control, sin embargo, la línea que separaba la satisfacción de sus deseos sexuales y la prostitución inducida por la pobreza, era “ligeramente permitida”¹⁷⁶.

Maternidad

La maternidad era un aspecto importante para la vida cotidiana y la posición de la mujer dentro de la sociedad, como podían serlo la celebración matrimonial y la situación familiar. Concebir y educar bien a los hijos era una de sus principales tareas, se puede decir que ésta era su profesión. Las hijas eran educadas para cumplir a cabalidad con esta función.

Tanto la sociedad noble como la modesta estaban convencidas que los hijos abundantes eran una bendición de Dios; estaban convencidas de que Dios había creado a las primeras mujeres con el fin de traer hijos, herederos del mundo. Por tanto, en las genealogías que se empiezan a escribir a mediados del siglo XII, se nombra de manera destacada a las mujeres por su dedicación a la maternidad. Un buen matrimonio incluía muchos hijos, una mujer era buena esposa por el número de hijos que tuviera.

El trabajo de la mujer

Las mujeres participaron de forma activa, especialmente, en el desarrollo económico de las ciudades medievales, y se constituyeron en una fuerza de trabajo importante. No es posible concebir la Edad Media sin el aporte económico de las mujeres y, sin embargo, a partir del comienzo del siglo XIII y del desarrollo de la economía urbana en Europa se produjeron una serie de cambios importantes dentro de la organización laboral que afectaron la clase y volumen de trabajo realizado por las mujeres.

¹⁷⁶ Por ejemplo, se llegó a acusar ante ciertos tribunales episcopales normandos a algunas esposas de lujuria extra-conyugales, siendo que estas mujeres habían practicado la prostitución con la complicidad de sus maridos. Sólo los eclesiásticos más severos consideraban a otras relaciones sexuales entre los jóvenes campesinos como relaciones extramatrimoniales. Los jóvenes se consideraban prometidos, y sus contactos, incluyendo los sexuales, no eran más que una preparación para su futuro matrimonio.

Por la misma época empezó en las ciudades a desarrollarse el trabajo artesanal especializado y autónomo; las redes comerciales transregionales e internacionales contribuyeron con una mayor especialización y división del trabajo. Consecuencia de este proceso fue la ampliación del cultivo del grano y la intensificación de la productividad agraria. Esto también generó una especialización de la agricultura en la que se impusieron restricciones a la realización de trabajos artesanos secundarios.

Este proceso afectó la relación entre los sexos: la intensificación y especialización del trabajo tanto en la ciudad como en el campo llevaron al auge de la economía familiar, basada en un matrimonio unido en lo laboral con sus correspondientes formas de trabajo asalariado que ampliaban las posibilidades creadas por la división del trabajo en dos ámbitos: campo y ciudad.

El sector agrícola que mayor empleo ofreció a la mujer fue el campo, a pesar de ser menores aquí, las posibilidades de trabajo que en la ciudad. La preparación de los alimentos de consumo diario, la limpieza de la casa y la educación de los hijos, eran tareas secundarias ante la perspectiva de mejorar la economía familiar. Arar y sembrar la tierra eran tareas destinadas a los hombres, pero la cosecha de grano y la siega de heno eran trabajos especializados para las mujeres.

Visto el contexto general del siglo XIII y en él, algunos rasgos de la vida cotidiana de las mujeres, se mirará, la problemática de la sexualidad en dicha época y sobre todo, la manera como la normatividad y una lectura poco acertada y objetiva de la sexualidad de la mujer, llevará, posiblemente, a nombrar el siglo XIII como la edad de oro de la teología, por toda la producción que hubo por parte de la escuela franciscana y dominica, no sólo en cuanto a la teología, sino también en cuanto a su epistemología y método. Pero lamentablemente, éste siglo ha sido de mayor difamación de la mujer.

3. La mujer en la Iglesia de la Edad Media

En esta época se acaba de desarrollar un rigorismo moral, influenciado por doctrinas pasadas, pero que ahora, vinculadas a la teología, empiezan a tener un

corte prohibitivo y pecaminoso para la matrimonio¹⁷⁷.

Según los grandes pensadores de la Iglesia de esta época, afirmaban que la consumación del matrimonio, por el sólo placer sexual, transmitía el pecado original. La primera teología escolástica defendió la tesis de que en el pecado original se transmitía por el placer sexual de la consumación del matrimonio mujer¹⁷⁸.

Debe recordarse que en la época merovingia, ante la evidencia de una clara depravación moral, se dio paso a un amplio rigorismo moral sexual, en el que se hicieron presentes numerosos tabúes sexuales primitivos unidos a la angustia sexual. Este rigorismo marcó la doctrina oficial de la Iglesia como la práctica de la confesión de la Iglesia medieval. Referente al clero, se exigió continencia sexual con la amenaza de graves penas si no se cumplía.

Un mal uso de la sexualidad, frente a los laicos, significa quedar excluido de la preparación y roce con las cosas santas y, en esto, incluye a las mujeres, que se las debía mantener alejadas del entorno del altar. El semen masculino y la sangre menstrual o del parto ensuciaban moralmente e impedían recibir los sacramentos. Los múltiples libros de penitencia y confesión, apuntaban a las faltas de la carne¹⁷⁹.

Los matrimonios debían evitar el acto sexual durante la menstruación, antes y después del parto, los domingos y los días de fiesta, en sus vigiliyas y octavas, en ciertos días de la semana (los viernes) y en adviento y en cuaresma. Lo que se buscaba con todo esto era un limitado ejercicio de la sexualidad en el matrimonio,

¹⁷⁷ Cfr. KÜNG, Hans. La mujer en el cristianismo, título original: Die Frau im Christentum, Trotta, Madrid, 2002, p. 52.

¹⁷⁸ Alberto Magno, dice, referido al matrimonio, que quien presta el débito no aprueba, sino que lamenta, el ansia sexual del otro cónyuge; y no tiene la intención de promover el placer de éste, sino curar la enfermedad del cónyuge: *Cierto que actúan ambos conjuntamente, pero la actitud moral de los esposos es completamente distinta. El cónyuge que exige actúa por afán de placer; en cambio, el que presta el débito, lo hace guiado por la virtud de la fidelidad conyugal. Por consiguiente, aunque la exigencia del débito es pecado, su prestación es, en cambio, meritoria.* BRANDL, Leopold. La sexualidad y el hombre. Alberto Magno, EUNSA, Pamplona, 2000, p. 456.

¹⁷⁹ Cfr. Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, vol. II, Tomás de Aquino, EUNSA, Pamplona, 2005, p. 122.

y todo lo que estuviera por fuera del matrimonio se consideraba ilícito y pecaminoso.

En el siglo XIII se empezó a insistir en la frase de San Pablo según la cual “para evitar la impudicia cada hombre debe tener su mujer y cada mujer su hombre”. Se recordaba que el matrimonio era algo más que una institución sagrada, marco para el cumplimiento de los deberes conyugales. Para san Pablo el matrimonio también era un remedio; permitía vivir mejor, o en todo caso no pecar. Así, en contra de San Agustín, fue reintroducida la idea de que se podía hacer el amor por placer, si se trataba de evitar la fornicación. Desde luego el razonamiento nunca se expresó con esta rudeza. Pero paulatinamente se llegó a convenir que la relación sexual con otro fin que concebir hijos, considerada pecado mortal por San Agustín, era apenas pecado venial. En ocasiones así el sexo era un medicamento, y un medicamento nunca es del todo bueno. Sin embargo se justificaba porque permitía evitarle al cónyuge una falta peor; ayudarlo a aliviarse era un derecho y un deber. No tenía nada malo, era casi una obra de caridad¹⁸⁰.

Al respecto Alberto Magno, escribió hacia el 1246 en su *Comentario sobre las sentencias*: “No hay pecado en la relación conyugal”.

3.1. El problema de otras religiones

El problema de la moral sexual se puede plantear más como una situación de más de una religión. De la moral cristiana de la Edad Media se ha hablado de un cristianismo judaizado, pero éste no es el único problema, porque tanto la Biblia hebrea como el Nuevo Testamento y el Corán afirman que la sexualidad y el amor humanos como un don creador; hombre y mujer han sido creados el uno para el otro, en relacionalidad, el uno para el otro también en su corporeidad, y deben convertirse en una misma “carne”.

Por otra parte, estos mismos textos, conocen ciertas limitaciones de la relación sexual. Por ejemplo, el Corán, también la prohíbe durante la menstruación de la mujer, durante las horas diurnas del mes de Ramadán y durante la peregrinación a la Meca. Y, aunque, en el Nuevo Testamento no se hacen estas prohibiciones, sí aparece el celibato como forma de vida, no como precepto, pero sí retomado y

¹⁸⁰ BECHTEL, Guy. La carne, el diablo y el confesionario. La Kama Sutra de la Iglesia, (1994) Anaya y Mario Muchnik, Barcelona, 1997, p. 95.

sugerido por Pablo. Por otra parte, no se habla explícitamente de la sexualidad, pero la sangre, especialmente la de la mujer, es signo de impureza, de enfermedad y de exclusión de la comunidad.

Vista la sexualidad de esta manera, se puede preguntar si en el mundo de hoy, son válidos los usos y las manifestaciones sexuales como normas y modelos culturales acuñados e impuestos; en qué medida las ideas o preconceptos, como por ejemplo, que la eyaculación y la sangre menstrual son contaminantes no son ideas específicamente judías, sino concepciones arcaicas y pre-éticas ampliamente extendidas, creídas y asumidas, deudoras en cierta parte de una medicina naturalista, anticuada y no actualizada a las culturas y la época. Estas ideas no tienen su origen ni en el judaísmo, ni en el cristianismo, ni en el Islamismo, y sin embargo han sido garantes de una moral sexual reglamentada desde textos y culturas a las que no se ha hecho una auténtica hermenéutica actualizante.

En nuestros días, *a las tres religiones* nacidas en el Medio Oriente se les plantea *una misma cuestión*: la de si su visión de la sexualidad debe seguir basándose en conceptos y actitudes nacidas de una idea arcaica del hombre y de Dios, o en una medicina naturalista ya pasada que, por ejemplo, piensa que la sangre menstrual o la del parto son flujos maléficos o que las relaciones sexuales durante el embarazo son perjudiciales para el feto. Durante demasiado tiempo se ha defendido, para clérigos y laicos, una pureza cultural-sexual. A diferencia de lo sucedido en el judaísmo y en el islam (sic), en el cristianismo la infravaloración de la sexualidad y del matrimonio se ha estimulado con la supervaloración del celibato por motivos religiosos¹⁸¹.

3.2. Una Iglesia de hombres y mujeres célibes

En el marco del paradigma de la Iglesia latina de la Edad Media, se configura progresivamente la identidad de la Iglesia romana, de tal manera, que una vez terminado este paradigma, será presentado como católico-romano. Y así, se va constituyendo una Iglesia conformada por seres humanos, hombres y mujeres, con la exigencia del celibato, si desean seguir al Señor. Quienes ejerzan esta virtud serán “ciudadanos especiales” dedicados a “las cosas de Dios”, y quienes

¹⁸¹ KÜNG, op. cit., p. 52.

atenten contra esta situación serán objeto de persecución y matanza, es este caso, las mujeres.

Origen del celibato católico

El celibato católico tiene su origen en las culturas paganas. Las recomendaciones celibatarias surgen del miedo ante lo numinoso o ante el miedo que inspiraban las divinidades. Para no mancharse con la relación sexual y poder servir en los ritos litúrgicos, los mediadores puros y santos entre los hombres y Dios o la Diosa, muchos sacerdotes paganos se castraron. Varios ejemplos de estas castraciones se encuentran en Babilonia, Líbano, Fenicia, Chipre, Siria, en el culto de Artemisa en Éfeso, en el culto de Osiris en Egipto, o en el culto frigio a Cibeles, que se difundió ampliamente por Oriente y Occidente¹⁸².

Contexto histórico

El sistema romano impone en la Iglesia católica de Occidente centralismo, juridicismo, politización, militarización y, sobre todo, clericalización. Por influjo del monje Hildebrando, quien luego será el papa Gregorio VII, Roma, en una especie de “panmonacato”, exigió a todo el clero obediencia, renuncia al matrimonio y vida en comunidad. Las resoluciones del Concilio de Letrán del 1123 sobre la prohibición de casarse a los sacerdotes fueron seguidas posteriormente en Francia. En las casas de los clérigos se asistió a fuertes cazas de brujas. La rebelión contra la prohibición de casarse fue mayor en Alemania, donde sólo tres obispos se atrevieron a publicar los decretos de Roma¹⁸³.

La obligatoriedad del celibato para los sacerdotes católicos de la Iglesia Latina, tiene como telón de fondo la hostilidad y aversión que los teólogos, en especial los papas y algunos padres de la Iglesia, manifestaban hacia el matrimonio y la

¹⁸² Cfr. DESCHENER, K. La cruz con la Iglesia. Una historia sexual del cristianismo, Sal Terrae, Santander, 1974, p. 13 ss

¹⁸³ Obispos de Salzburgo, Wurzburg y Passau.

sexualidad¹⁸⁴. El origen de este desprecio por el cuerpo que hacen los celibatarios se encuentra en los primeros siglos, pero su estatuto jurídico se desarrolla tiempo después en dos fases: la primera se da en el año 1139 cuando el papa Inocencio II declara la ordenación sacerdotal como impedimento absoluto para contraer matrimonio. Matrimonio y sacerdocio se excluyen jurídicamente tras la consagración sacerdotal; todo matrimonio realizado después de la ordenación será considerado inválido¹⁸⁵. A esta época del matrimonio autorizado para los sacerdotes, siguió la época del matrimonio secreto o clandestino. Después de Trento la única salida a esta situación, fue concubinato. La historia del celibato no fue una historia fácil, no tanto para quienes iniciaron, como para las personas que les tocó vivirlo. Y como siempre, en estos procesos, sobre todo la mujer se vio fuertemente afectada.

A partir del año 1139 predominó la norma de no ordenar sacerdotes a quienes la Iglesia tuviera conocimiento de haber celebrado un matrimonio previo¹⁸⁶. De tal modo que según el derecho canónico hasta el año 1563 existían todavía sacerdotes válidamente casados, siempre y cuando se hubieran casado en secreto antes de su ordenación sacerdotal. A pesar de haberse reglamentado esto, las palabras para referirse a las esposas de los sacerdotes eran ofensivas: “concubinas” o “prostitutas”, como las llamaba el papa Alejandro III (+1181) o “adúlteras”, como las nombraba el papa Inocencio III (+1216). No bastaba con ser nombradas, marcadas de esa manera, como si no fuera poco, debían raparse la cabeza públicamente simbolizando culpa, pecado y deshonor, de las marginaba de los oficios divinos y debían ser sometidas a un castigo que les imponía la comunidad cristiana¹⁸⁷.

Siglos más tarde, el Concilio de Trento, censuró también el matrimonio de los sacerdotes y declaró decididamente: *Si alguno dice que no es mejor y más santo*

¹⁸⁴ Por ejemplo, San Agustín, colocó más empeño en acentuar la aversión al placer que en subrayar la procreación como fin del matrimonio. Anima con estas palabras a una mujer que vivía con su marido en continencia total: *Por razón de absteneros, de común acuerdo, de la unión carnal tu hombre no deja de ser tu esposo. Al contrario, permaneceréis siendo esposos tanto más santos cuanto más santamente os abstengáis frente a la decisión tomada.* (Ep. 256, 4) San Agustín, BAC, edición bilingüe con introducciones y notas, en varios tomos, Madrid, 1984, p. 345, t. II.

¹⁸⁵ Así la Iglesia ya tenía un elemento considerable para impedir el matrimonio de los sacerdotes.

¹⁸⁶ En el 1563 se introduce la obligación de la norma para contraer matrimonio.

¹⁸⁷ Cfr. BRUNDAGE, James A. La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa Medieval, (1987) FCE, México, 2000, p. 336.

*permanecer en la virginidad y en el celibato que casarse, sea excomulgado*¹⁸⁸. De esta posición ante el celibato se generalizó la idea de que éste tenía mayor valor ante Dios que el matrimonio; hecho que iba colocando cada vez más a la mujer en situación de inferioridad y riesgo para la opción celibataria.

Todavía hoy, en algunos sectores, se da importancia a la idea de que el cuerpo es algo negativo del cual debe liberarse quien quiera estar en cercanía con Dios.

No se habla de excomunión como lo hicieron antes, pero la marginalidad de la mujer frente a los oficios religiosos y su mayor participación en la vida de la Iglesia, no sólo manifiesta una cuestión de poder y política, sino también, es el reflejo del miedo celibatario a las mujeres y a la “condena” que esto lleva.

3.3. Miedo a las mujeres

La mujer durante estos siglos y casi durante toda la historia de la Iglesia aparece como la causante de todos los males. Curiosamente, no se puede afirmar que el cristianismo despreciara a la mujer aquello que exigía de ella, estaba referido solamente a la sexualidad. Para los católicos, la Virgen era objeto de culto profundo. Ella se convertía en el ideal de mujer, concebida sin pecado original, madre sin haber copulado, ejemplo de dulzura y de perdón¹⁸⁹.

Después de este imaginario, ¿qué debe hacer la mujer? Si no puede ser igual a la Virgen, por lo menos se le debe parecer también ellas deben ser buenas, vírgenes, generosas, abnegadas. Pero ¿cómo ser todo esto en un sistema religioso en donde la máxima obligación y función de la mujer era la procreación? Ninguna mujer podía ser “más bella, pura y casta” que la mujer idealizada por el cristianismo, pero esto era un absurdo al cual no podían llegar las mujeres, entonces se convertían en mujeres corrientes, de la vida diaria, mujeres reales, de las cuales la mayoría de los teólogos destacados decían que debían desconfiar de ellas, no valían gran cosa y eran inferiores al hombre.

¹⁸⁸ Ibid. p. 398.

¹⁸⁹ BECHTEL, Guy. La carne, el diablo y el confesionario, Anaya y Mario Muchnik, 1994, título original: La chair, le diable et le confesseur, traducido por Marcelo Cohen, Barcelona, 1997, p. 37.

Para los celibatarios la mujer siempre fue un “elemento” negativo en su opción de vida, representaba tentación y peligro para su vida. Para algunos de ellos, las mujeres les parecía la personificación de las trampas del diablo. Juan Crisóstomo lo evidencia en su escrito sobre el sacerdocio:

Hay en este mundo muchas ocasiones que debilitan la conciencia del alma. De todas ellas, el primer lugar lo ocupa el trato con la mujer. En su preocupación por el sexo masculino el superior no puede olvidar el sexo femenino, ya que precisamente su fácil inclinación al pecado necesita de un cuidado mayor. En tal circunstancia el enemigo malo puede encontrar muchos caminos para infiltrarse secretamente. Porque el ojo de la mujer llega a nuestra alma y la inquieta, y no sólo ciertamente el ojo de la mujer desordenada, sino también el ojo de la mujer casta¹⁹⁰.

Claro está, que tampoco el celibato logra transformar a los hombres en seres sin sexo, y por esto, la mujer sigue siendo una constante de peligro para el hombre¹⁹¹.

Las mujeres representaban tanto peligro cuanto más prohibición y manejo estricto de la vida celibataria existía por parte de las autoridades de la Iglesia. Aquello se podría considerar como fobia hacia las mujeres, como se encuentra en Agustín se la puede llamar como una situación de vida privada absurda, siempre y cuando tal modo de comportamiento patológico no tuviera consecuencias legales para la vida de la Iglesia. Pero tuvo consecuencias legales que para las mujeres representó un gran perjuicio¹⁹².

¹⁹⁰ San Agustín. Sobre el sacerdocio VI, c.8.

¹⁹¹ En este tema, como en los vistos anteriormente, Agustín marcó una decidida influencia en el comportamiento de los celibatarios con las mujeres. Él ha idealizado tanto a la mujer cristiana que difícilmente con el pasar de los siglos se ha logrado cambiar esta influencia, aunque en círculos contemporáneos no se hable directamente de ello, sí se ve la educación en algunos seminarios de hoy, donde se sigue presentando a la mujer como fuente de peligro que atenta contra su “cuidada vocación”.

¹⁹² HEINEMANN, Uta Ranke. Eunucos por el Reino de los Cielos. Iglesia católica y sexualidad, título original: Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und sexualität, traducción de: Víctor Abelardo Martínez de Lopera, 1988, Trotta, Madrid, 1994, p. 113.

¿A quiénes se les llamaba “mujeres sospechosas”? a todas aquellas que ponían en peligro el manejo de la sexualidad del hombre, o sea, que el origen del placer recaía solamente en la mujer y el varón quedaba separado de esta situación la mujer era quien buscaba al hombre y quien con sus engaños y patrañas, como decía Agustín¹⁹³, hacía caer al hombre. Las mujeres son presentadas como imperiosas, interesadas, celosas, inconstantes, enemigas implacables, amigas infieles, confidentes poco seguras, taimadas, caprichosas, tercas y supersticiosas. Sólo se quieren a sí mismas¹⁹⁴.

Todo esto puede inducir a reflexionar acerca del temor de los hombres a sus propios sentimientos y sobre la facilidad con que proyectan éstos a las mujeres, convirtiéndolas en algo malvado: el amor y la atracción hacia una mujer se convierte en poder maligno de la mujer hacia ellos.

La mujer es bella, pero para esto también hay explicación. Se trata sólo de una apariencia. Odón, abad de Cluny en el siglo X, sostiene que la belleza de la mujer es superficial, que no traspasa la piel: *Si los hombres vieran qué hay bajo la piel, la visión de las mujeres les haría zozobrar el corazón.*

Con todas las cosas dichas de la mujer por algunos teólogos de la Iglesia católica, ésta se va convirtiendo en un peligro, una amenaza constante, espiritual y material, para los hombres celibatarios. Ante esto, hay una sola solución: huir de ella, alejarse a cualquier precio. En rigor la mujer sólo será soportable en tanto virgen o religiosa, o si es muy casta y si viven silencio y sumisión consagrada a los hijos y saliendo poco de la casa. Sólo esta moderación podrá salvarla, en todos los demás casos se constituye en peligro¹⁹⁵.

Dar una mirada hoy a esta situación de la mujer, implica reconocer el terreno que ella ha ido conquistando poco a poco y los lugares y puestos protagónicos que ha

¹⁹³ Obras de San Agustín. Tomo XII, Tratados morales, BAC, Madrid, 1954, p. 240.

¹⁹⁴ Benedicto, teólogo lionés del siglo XVI, hace una demostración de todos los defectos de la mujer analizando las letras de su nombre en latín: MULIER: **M** = es el mal de los males; **U** = (que se asocia con la V) vanidad de vanidades; **L** = lujuria de las lujurias; **I** = ira que alimenta la cólera; **E** = erindias, furias legendarias y deidades de la venganza; **R** = ruina de los reinos, sólo pueden conducir a la ruina de las ruinas.

¹⁹⁵ BECHTEL, Guy. Op. cit., p. 39.

desempeñado y está ocupando en la sociedad y en la Iglesia. Ellas conforman un gran número de fieles en la Iglesia.

3.4. Opresión celibataria sobre las mujeres

La difamación de las mujeres en la Iglesia tiene como principio la idea de que las mujeres son algo impuro en relación con lo sagrado.

La mujer debe ir completamente cubierta con un velo, a no ser que se encuentre en casa. Con la cara cubierta no inducirá a nadie hacia el pecado. Pues ésta es la voluntad del Logos, que es conveniente que ella esté cubierta durante la oración¹⁹⁶.

El mandato de cubrirse, vale sobre todo para la mujer en el ámbito de lo sagrado. Incluso, se llegó a legislar sobre la manera como las mujeres deberían acercarse a recibir la comunión: con velo, siempre cubiertas. Para nada se menciona el respeto que debe tener el varón con la mirada hacia la mujer, es ella quien debe cuidarse de esa mirada y por tanto no “exponer” al varón al peligro de ser tentado por la belleza de la mujer. Curiosamente todas estas medidas se presentaban como una manera de represión contra la mujer, contra su cuerpo y contra su sexualidad como manera de comunicarse personal y socialmente. El problema en esta represión radica en la constante vinculación con lo sagrado y la marca de “pecado”, suciedad y exclusión presente en las acciones referidas a la mujer.

Juan Crisóstomo, apela a una supuesta recomendación del apóstol Pablo, quien en realidad no habla directamente de esto, exige que la mujer *vaya cubierta con el velo no solamente durante el tiempo de la oración, sino permanentemente*¹⁹⁷. Pablo no dice que deba estar cubierta, *sino que deba estar velada, es decir, muy cuidadosamente tapada*¹⁹⁸. Aquí, Juan Crisóstomo, se equivoca y exagera. Pablo no habla de velarse, tampoco habla de cubrirse, sino de una manera concreta de peinarse, establecido previamente en círculos piadosos judíos, especialmente por los fariseos. En Pablo, “con la cabeza cubierta” significa lo mismo que con un

¹⁹⁶ Cfr. Ibid. III, 79, 4.

¹⁹⁷ Cfr. Homilía 26 sobre 1 Cor. 11, 5.

¹⁹⁸ Ibid. 11, 6.

“peinado adecuado”; esto puede leerse al hoy, como con el cabello recogido, no revuelto. Recuérdese que por mucho tiempo se consideró el cabello y el mentón de la mujer como signo de seducción.

Los largos cabellos son un símbolo tradicional de la seducción femenina y señal del peligro que las mujeres representan. Las sirenas-ondinas siempre tienen cabellos largos (la sirena-pep es un invento medieval), y larguísima es la cabellera de la Magdalena al pie de la cruz, otro invento medieval, dado que su vida condensa la de las diversas Marías del Evangelio, y, en algunos de sus rasgos, también la María egipciaca. Esta última, la cortesana arrepentida, lleva, naturalmente, una larguísima cabellera y expía un borrascoso pasado con la penitencia y la soledad¹⁹⁹.

¿Qué significa el título añadido “del velo de las mujeres”?²⁰⁰. Se refiere al peinado. En tiempos de Jesús, el cabello de una mujer decente debía llevarlo recogido en trenzas, luego colocaba sobre la cabeza un paño de lana que llegaba hasta los ojos, las trenzas deberían quedar ocultas sobre ese paño; después una cinta rodeaba la frente y fuera de eso llevaba una pequeña cubierta sobre las trenzas las mantenía juntas; y por último y encima de todo esto, se debía poner una red de cabellos que ordenaba todo esto y daba consistencia al peinado.

La “mujer pecadora” secó los pies de Jesús con sus largos cabellos sueltos. Se trataba de una mujer sin “peinado decente” y con su correspondiente conducta. Contrario a esto, el Talmud hace referencia a una mujer cuyos siete hijos fueron unos sacerdotes, ni siquiera por casa andaba con los cabellos sueltos²⁰¹. Pablo argumentaba que si una mujer no se peinaba decentemente, entonces más valía que se cortara el cabello al rape²⁰². Esto para la mujer representaría una vergüenza total, porque de una u otra manera formaba parte de su propia identidad como mujer. Pablo, habla de los cabellos, no de velo o sombrero²⁰³.

¹⁹⁹ FURGÓN, Chiara. La mujer en las imágenes, la mujer imaginada, en: Historia de las mujeres. Tomo 2, Edad Media, 1990, título original: Storia delle donne, traducido por Marco Aurelio Galmarini, Taurus, Grupo Santillana de Ediciones, S. A., Madrid, 2002, pp. 442-443.

²⁰⁰ Cfr. 1 Cor. 11

²⁰¹ FURGÓN, Ch. Op. cit., p. 430.

²⁰² Cfr. 1 Cor. 11, 6

²⁰³ Op. Cit. RANKE-HEINEMANN, p. 120.

Vistas las cosas de acuerdo con estas reglamentaciones para la vida privada de la mujer, ésta quedaba reducida a dos “funciones” en la vida del hogar (porque social y eclesialmente no contaba para nada): para procrear y para servir²⁰⁴ al marido y los hijos.

¿Qué participación de la mujer en la Iglesia se puede esperar, con una teología como esta? Total exclusión de ella en el ámbito eclesiástico y sacral. Así, no es de extrañar, entonces, que las mujeres no puedan ejercer ninguna función dentro de la Iglesia²⁰⁵.

3.5. La mujer, algo defectuoso

Se ha dicho, que con toda la síntesis teológica clásica de la Edad Media que realizó Tomás de Aquino, y el valor que le dio a la razón frente a la fe, a la naturaleza frente a la Gracia, a la filosofía frente a la teología, a lo “humano frente a lo propiamente cristiano”, hubo tres cosas de las que no entendió nada; el arte, los niños y las mujeres: sin embargo, su doctrina influyó bastante frente a la lectura de la sexualidad que de ella se hizo.

Sobre la mujer, hay afirmaciones tuyas, básicas en puntos fundamentales de su *Suma teológica*, como el tratado sobre la creación, todo los cuatro artículos dedicados a la fabricación (productio) de la mujer (a partir de Adán) también en el tratado de gracia hay un artículo sobre el derecho de la mujer a hablar en la Iglesia. De modo general, se puede decir, que la apreciación que tenía Santo Tomás acerca de la mujer, se resume en los siguientes puntos: mujer, creada a imagen y semejanza de Dios, igual que el hombre; por esta razón, ella tiene básicamente la misma dignidad y el mismo destino eterno que el hombre; la mujer fue hecha por Dios no sólo para la reproducción sino también para la vida en común.

Por eso no vale la pena despachar simplemente a Tomás de Aquino como un enemigo de la mujer de la tenebrosa Edad Media. ¿Pero hay, entonces, alguna razón para quitar importancia a las otras cosas que dice sobre la

²⁰⁴ Servicio entendido casi como esclavitud, porque debía ejercer ciertas funciones por reglamentación y realizar oficios que el marido podía hacer perfectamente por él mismo, pero para eso estaba la mujer.

²⁰⁵ Función real, no a las que la han sometido como “fiel servidora” de los hombres.

mujer? ¿No es verdad que, en cuestiones de “teología de lo femenino”, Tomás de Aquino incluso acentuó y precisó muchas de las cosas dichas por San Agustín y, con ello, no es que no suavizara sino que exageró la infravaloración de la mujer? ¿No dice él, basándose en el relato bíblico de la creación que el hombre es “principio y fin de la mujer”, mientras que ésta es *aliquid deficiens et occasionatum* (“cosa defectuosa ocasional”)²⁰⁶.

A pesar de estas afirmaciones dadas por Tomás de Aquino, hay que tener en cuenta que él no hace otra cosa que expresar aquello que hasta entonces era pensamiento común o generalizado (de hombres); muchas afirmaciones las fundamenta simplemente en el Antiguo Testamento²⁰⁷; en cuanto a la idea de mujer, Tomás se comporta como un “teólogo progresista” al basarse en la mayor autoridad naturalista y filosófica de su tiempo.

Que se haya pensado en estos términos de la mujer en el contexto de esa época, sólo evidencia la lectura que de ella se hacía, de acuerdo a la información y el influjo de los adelantos de la ciencia y la filosofía, y en cierta manera, es entendible; pero lo que hoy en día sigue generando fuertes cuestionamientos, es el por qué algunas corrientes de la teología, siguen basando sus lecturas interpretativas acerca del texto de la creación y otros tantos, que pretenden justificar la “situación de mujer” en aras de una tradición eclesial, cuando hoy los marcos de referencia están permeados por la época, la cultura, y por el diálogo interdisciplinario con otros saberes.

Se puede concluir, que bajo el influjo de la teología elaborada por Tomás de Aquino y el influjo que éste recibió de la teología de Agustín, se configuró una antropología androcéntrica, centrada en el varón. La relación entre el hombre y la mujer, ambos, la consideran no desde el punto de vista de intercambio mutuo, sino sólo desde el lado del varón. El hombre es tenido en cuenta como el sexo ejemplar, y a partir de él se interpreta la naturaleza y el rol de la mujer.

Otro punto significativo de marginalidad de la mujer, está referido a la sexualidad.

²⁰⁶ DE AQUINO, Tomás, *Suma Teológica*, I q. 92, a.1. BAC, Madrid, 1957.

²⁰⁷ Por ejemplo, el paso de la herencia de la mujer sólo en el caso de que haya herencia masculina; los hombres no pueden usar vestidos femeninos. En el Nuevo testamento, ejemplos, como la mujer que fue creada por el hombre; que la mujer guarde silencio en la Iglesia...

4. Sexualidad en la tradición de la Iglesia del siglo XIII

Es importante reflexionar la manera como estas ideas se asumieron en la Iglesia católica y cómo ella tomó aspectos significativos de los aportes de la medicina que en ese entonces hacía sus búsquedas sobre el funcionamiento del cuerpo del hombre y la mujer.

Para desarrollar esta temática, es importante empezar por mencionar el concepto de virginidad, tan marcado en la mujer cristiana, desarrollado especialmente en el siglo IV, pero con fuertes influjos en el siglo XIII Siglo en el que se dio el tiempo de mayor difamación de la mujer. No por un autor en especial, sino por haber recogido aspectos influyentes de la filosofía griega, de otras doctrinas y de pensadores de la Iglesia, que cada vez más reafirmaron su fastidio por la mujer, la expresión de su sexualidad, el goce y el placer.

Cuando por primera vez la sexualidad femenina empieza a tener un puesto central y claramente articulado en el pensamiento cristiano... el imaginado cierre físico o inviolabilidad de los órganos sexuales de la virgen funcionan simbólicamente en la retórica de este período para reforzar las fronteras sociales e ideológicas. Estrechamente ligada a la construcción de la ortodoxia, la figura de la virgen se supone a menudo en contraste con la figura de la ramera herética²⁰⁸.

Los inicios más antiguos de la sexualidad femenina referida a la virginidad los realiza Alejandro de Alejandría, en coincidencia con el origen de la polémica arriana y la subida al poder de Constantino. Este autor, junto con el obispo antiarriano Atanasio, San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín, son los pensadores que insisten especialmente sobre la virginidad femenina. Atanasio, en su obra *Carta a las Vírgenes*, coloca a la virgen María como modelo de mujer sumisa, obediente y modesta y con un estricto control de su compostura física²⁰⁹. Por tanto, y siguiendo las “recomendaciones” de una “mujer virgen”, la mujer se convierte en símbolo de la comunidad: la mujer virgen es la mujer fiel a la

²⁰⁸ BURRUS, Virginia. “La sexualidad de las mujeres ascetas en la antigüedad cristiana, en: Pérez Jiménez, Aurelio y Cruz Androti, Gonzalo (edits.) *Hijas de Afrodita: La sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos*, Ed. Clásicas, Madrid, 1995, p. 137.

²⁰⁹ Es presentadas casi como figura angelical, no humana, desprovista de cualquier forma corporal, con esfuerzo se ven sus manos, y en algunas advocaciones, los pies, pero sigue siendo un “prototipo” de imagen y no de “mujer”.

ortodoxia, y la mujer ramera expresa el peligro de quienes rompen la ortodoxia y se oponen a la jerarquía de la Iglesia. Ambrosio en su obra *Sobre las Vírgenes*, continúa con la doble visión sobre la mujer.

¿Cómo pueden unos pensadores de la Iglesia discutir acerca de la virginidad femenina? ¿Cómo se puede normatizar sobre alguien, cuando no se le ha tenido en cuenta? ¿Cómo hablar de virginidad referida a una parte del cuerpo y arrojada a ramera, culpable, si no se es virgen? ¿Qué “leyes determinan que este tratamiento se debe tener con la mujer y no con el varón?

El placer sexual, como se vio en el numeral anterior, ya había sido condenado. La obsesión de Agustín por la represión al placer y a la sexualidad llega a tal extremo que supone que antes de la caída de Adán y Eva podían realizar el acto sexual sin placer. El placer es un castigo por la desobediencia cometida. El placer es un castigo impuesto por Dios por causa del pecado de Eva. El placer experimentado en el acto sexual aun cuando éste sea realizado con intención de procrear, constituye un pecado venial. Distintos padres de la Iglesia insisten en que el exceso de amor entre los esposos es una ofensa a Dios²¹⁰.

La mujer, era vista como un ser inferior por su propia naturaleza podía librarse de tal limitación, si se renunciaba a ser mujer, y para esto debería ser como un hombre en todo su comportamiento, mediante el voto de castidad. Se recomienda la castidad incluso dentro del matrimonio –por influencia de los griegos- y se encuentran distintas mujeres que eligieron una vida de actividad religiosa; para esto, exigían de sus maridos el mantenimiento de un matrimonio sin relaciones sexuales.

Desde la perspectiva actual, se puede considerar que la insistencia en la virginidad y la castidad representaban una limitación para la mujer, pero, si se tienen en cuenta los matrimonios impuestos y la falta de libertad de las mujeres, la opción por la virginidad, la vida ascética y la castidad podían fácilmente significar una manera de manipulación a la mujer, al control de su sexualidad, y a su vida

²¹⁰ Cfr. HEINEMANN, U. Op. cit., p. 50.

privada y social. Por ello, la exaltación de la virginidad femenina pudo tener, como lo expresa Virginia Burrus:

La consecuencia de servir para controlar y subordinar a las mujeres ascetas en particular y a las mujeres en general, lo que acabó por hacer particularmente asequible la etiqueta de “hereje” (y luego de “bruja”) para insistir en la complicidad de las mujeres²¹¹.

4.1. Cuerpo y sexualidad en la Edad Media

El concepto de cuerpo y sexualidad se empieza a construir a partir de los textos médicos disponibles tras la caída del Imperio Romano. El principal aporte lo da la obra *Ginaetia* de Sorano de Éfeso (escrita en el siglo I y traducida en el siglo VI), permite dar a conocer sus teorías. Pero la primera fuente de referencia para conocer la representación de la mujer en la Edad Media son las *etimologías* de San Isidoro de Sevilla, del siglo VII. La clase de descripción anatómica que hace de la mujer, ya da a conocer la finalidad con que fue escrita:

Las palabras que se conservan para definir a la mujer sólo sirven para evocar su función principal: hasta su debilidad física, prenda de sumisión al hombre, favorece la procreación. Esta adecuación y esta reducción a una función ahorra a todos los teólogos detractores de la mujer la necesidad de reflexionar sobre su psicología, considerarla como un ser gobernado por sus órganos, sobre todo por sus órganos sexuales²¹².

Se unen las escuelas hipocráticas y la galénica con los conocimientos de la medicina árabe, y, sobre esta base, se construyen nuevos tratados médicos, especialmente en la escuela de Salerno. Las teorías de Sorano de Éfeso quedan olvidadas. En el siglo XIII, Gerardo de Cremona traduce las dos obras principales de la medicina árabe: el *Canon* de Avicena y el *Liber ad Almansorem* de Rhazes. Y, posteriormente, primero, Miguel Scot y después Guillermo de Moerbeke, en la

²¹¹ BURRUS. Op. cit. p. 160.

²¹² THOMASSET, Claude. “La naturaleza de la mujer, en: Duby, Geroge y Perrot, Michelle, (edits.), Título original: Storia delle donne, 1990, 1991, 1992, traducido por Marco Aurelio Galmarini, Historia de las mujeres, tomo 2, Taurus, Santillana, Madrid, 2000, p. 76.

segunda mitad del siglo XIII, traducen *De Animalibus* de Aristóteles. El comentario de San Alberto Magno sobre esa misma obra aristotélica, probablemente, sea una de las obras científicas más importantes para descubrir la representación de la mujer que podía darse en la mente de un religioso ilustrado y en un gran espíritu científico del siglo XIII²¹³.

Todas estas obras contribuyen a la formación del imaginario cotidiano en la representación de la mujer, condicionada por ideas simples y, en realidad, imposibles de borrar de la conciencia colectiva. El estudio de la anatomía, por distintos caminos lo que ha hecho es confirmar el desprecio de algunos teólogos, que, sobre la base de una lectura intencionada del libro del Génesis, se empeñan por ver en la mujer un producto secundario, y por tanto, inferior al hombre.

Durante muchos siglos, la obra de Hipócrato, la de Aristóteles y la de Galeno fueron los únicos referentes para fundamentar las teorías que explican la anatomía y la fisiología de la mujer. De este producto nacen dos ideas básicas para la construcción de la visión del sexo: la teoría aristotélica y galénica del sexo único, según la cual la mujer es un hombre disminuido, un “varón imperfecto”, y la teoría de los dos sexos, que afirma la existencia de una diferencia absoluta y radical entre el hombre y la mujer, surgirá tiempo después. Hasta el siglo XVII prevalece el modelo de sexo único: durante siglos se creyó

...que las mujeres tenían los mismos genitales que los hombres, a excepción de que, como decía Nemesius, obispo de Emesa, en el siglo cuarto: “Los suyos están en el interior del cuerpo y no en el exterior”. Galeno, que en el siglo II d. C. Desarrolló el modelo más aceptado y duradero de la identidad estructural, aunque no espacial, de los órganos reproductores masculinos y femeninos, demostró esencialmente que las mujeres eran finalmente hombres en los cuales una falta de calor vital –de perfección- se habría traducido en la retención, en el interior, en las estructuras visibles del hombre²¹⁴.

²¹³ Ibid. p. 77.

²¹⁴ LAQUEUR, Thomas. La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud, título original: *Marking Sex. Body and Gender from the greeks to Freud*, 1990, traducción de Eugenio Portela, Cátedra, S. A., Madrid, 1994, p. 21

En el anterior planteamiento se percibe la vagina como un pene interior, los labios como el prepucio, el útero como el escroto y los ovarios como los testículos. Galeno, en los trabajos de disecciones reafirmaba estas ideas, y afirmaba que la mujer tiene testículos acompañados por conductos seminales como los del hombre, uno a cada lado del útero, con la única diferencia que los del hombre se alojaban en el escroto y los de la mujer no.

Hacia el año 1800, muchos escritores mostraron decisión en la insistencia de considerar las diferencias fundamentales entre los sexos: masculino y femenino, en distinciones biológicas observables. Sin embargo, estas teorías también tuvieron algunos opositores, como Jacques- Louis Moreau, uno de los fundadores de la “antropología moral” se oponía a los escritos sin sentido de Aristóteles, Galeno y sus seguidores modernos en el tema de las mujeres en relación con los hombres.

Los médicos de aquella época se sentían capacitados para identificar las características esenciales de la mujer, hecho que sirve para distinguirlas, lo que les hace ser como son.

Por lo dicho anteriormente, es de suponer que esta teoría del “sexo único”, no sólo se conserva en los distintos tratados de anatomía medievales, sino que también se mantiene, a pesar de realizar investigaciones anatómica a través de la práctica de distintas disecciones en el norte de Italia a finales del siglo XIII y XVI. Los datos que ofrecen estas investigaciones se interpretaron de tal manera que pudiera seguir vigente el modelo de sexo único, o dicho de otra manera, que se interpretara el cuerpo de la mujer como una versión inferior y en función del cuerpo del varón. Esta visión del cuerpo de la mujer la califica como “inferior en calor vital”, lo que provoca, en palabras de Galeno, una inferioridad física e intelectual.

San Isidoro, sigue la teoría griega de los cuatro elementos y su correspondencia con los cuatro humores del cuerpo humano: sangre, flema, bilis negra y bilis amarilla. A través de sus etimologías, pretende demostrar el ordenamiento del cuerpo humano que de acuerdo con el orden del cosmos, transmite una determinada visión de la mujer y el hombre.

Así, en ese momento inicial de la Edad media, aparece un lenguaje que revela una determinada concepción de la mujer; el hombre queda ya proclamado como ser completo y sin misterio. Todo ello con su método y un lenguaje terriblemente eficaz. Su nombre (vir) se deriva de la fuerza (vis), mientras que la mujer (mulier) recibe el suyo de la blandura (mollities)... La demostración etimológica va a proporcionar una estructura no sólo a la conciencia sino también al inconsciente. La mujer es físicamente más débil para que le sea imposible rechazar el deseo del hombre que, en tal caso, se dirigiría hacia los objetos. El finalismo de Isidoro intenta justificar todos los detalles a fin de establecer una armonía del mundo que evite los excesos antifeministas a los que se entregarán determinados teólogos algunos siglos más tarde. De todos modos, ya aparece el miedo del hombre ante la insaciable actividad sexual femenina: las hembras están más sometidas al deseo (libidinosiores) que los machos, tanto entre los seres humanos como entre los animales²¹⁵.

A finales del siglo XIII la disección de cadáveres en la universidad de Bolonia comienza a ser un importante elemento de estudio anatómico. En este orden de ideas, tiene gran importancia el comentario del Canon de Avicena hecho por Gentile Foligno. Pero a pesar de estos estudios, no se logró demostrar la falsedad de la teoría de las cámaras uterinas²¹⁶. Sin embargo y, a pesar de todo, los nuevos descubrimientos anatómicos, no se dejó de lado la autoridad galénica. Existe, asimismo, una gran dificultad para encontrar una nomenclatura clara para designar los órganos genitales de la mujer: no existe el lenguaje que distinga los órganos masculinos de los femeninos. Y este hecho va marcando también de manera lenta una exclusión del cuerpo de la mujer, pues lo que no se nombra, no existe, y los parámetros de referencia se van construyendo con relación al varón y no a la mujer por esta razón, como se vio en el primer capítulo, es tan sumamente complicado para la mujer, intentar descubrir su propia identidad, pues tiene que comenzar por construir no sólo el mismo lenguaje para referirse a ella misma, sino también a su propia anatomía. Esta es una de las razones por las cuales, desde la psicología y sociología, se afirma que la mujer en su búsqueda de identidad, siempre quiere parecerse a “otro”, no a “otra”. ¿Razones? Una de ellas, es la exclusión y el ser nombrada por ellos y no por sí misma.

²¹⁵ THOMASSET. Op. cit. p. 18.

²¹⁶ La matriz se describe con dos orificios o cavidades con dos cámaras y no siete como se pensaba antes.

Visto lo anterior, se puede decir que a pesar de un sin número de palabras utilizadas para hacer referencia a las múltiples imágenes presentadas de la anatomía de la mujer, se reafirma cada vez más la idea de un sexo único. Tanto en los textos como en las imágenes se encuentra una insistencia casi obsesiva, un movimiento constante que siempre vuelve al hombre como norma analógica para pensar en la mujer. Un carácter casi defensivo sugiere que la política implícita del género podría haber originado la insistencia de los textos en que realmente y después de todo, no existían las mujeres²¹⁷.

4.2. Regulación del placer por la razón

A lo largo de toda la Edad Media, está presente la polémica sobre el esperma femenino. Siguiendo a Galeno, la mayoría de autores occidentales, están influidos, como se ha visto anteriormente, por la medicina árabe; mantienen hasta el siglo XIII, la existencia del semen femenino. Siempre basados en la analogía con la fisiología masculina, esta creencia trae la consideración de que es preciso el placer de la mujer en el coito para que exista la procreación, hecho que implica un aspecto positivo para la mujer: el reconocimiento del placer femenino y su intervención activa en la procreación, y otro aspecto negativo, la creencia de que la mujer violada que quedaba embarazada había consentido aunque fuera inconscientemente, puesto que sin placer no había emisión de esperma femenino. Colocaban como ejemplo el caso de las mujeres fecundas por el agua del baño que contenía semen masculino.

Entre los defensores de la teoría aristotélica de una sola semilla se puede citar a Gil de Roma, en su obra *La formación del cuerpo humano en el útero*. El esperma femenino tendría una calidad inferior al masculino siendo una especie de humor intermedio entre el semen y la menstruación, se llega a afirmar que no es necesario para la concepción.

En los siglos posteriores, la discusión continúa sobre el placer de la mujer y su contribución a la procreación. Entre las causas más frecuentes de la esterilidad estaban el poco placer que tiene la mujer sobre el acto venéreo, pues son sólo no produce ningún semen, sino que rechaza el esperma masculino debido a la crispación del orificio uterino. Por esta razón se les da el consejo a los padres de

²¹⁷ Cfr. LACQUEAR. Op. cit. p. 176.

tener en cuenta los deseos de las hijas y no obligarlas a contraer matrimonio en contra de su voluntad.

La teoría feminista tiene una dimensión positiva el otorgar el placer de la mujer un papel imprescindible en la procreación y reconocer que el matrimonio impuesto puede impedir que tal placer se produzca.

Los moralistas del Renacimiento, como Jean-Louis Vivès, Tomás Sánchez y Jean Bouchet, escriben tratados regulando la relación sexual dentro del matrimonio, cuya principal función es la procreación y el remedio a la concupiscencia. Bouchet clasifica distintas clases de acto sexual, según la motivación de los esposos, alguno de los cuales pueden cometer pecado venial o mortal. Sin embargo, algunos doctores aportan una visión más positiva de los órganos genitales y de la relación sexual, independientemente de su función reproductora.

El problema real no es el placer y quién lo siente..., sino el miedo a sentirlo. No se distingue entre amor homosexual y heterosexual; el placer físico se percibe como una continuidad que es común a los dos sexos. El goce sexual en sí mismo no plantaba problema al moralista de esa época. Lo que sí se juzga, y con dureza, es el efecto que ese placer puede tener en el comportamiento público y en las relaciones sociales del varón. La vergüenza que pudiera generar una relación homosexual estaba en el “contagio moral” a que estaba expuesto un hombre. Los códigos morales consistían en el temor al afeminamiento y a la dependencia emocional, temor que consistía en la necesidad de mantener una imagen pública de verdadero varón de clase alta²¹⁸.

El fuerte puritanismo que guardaba la moral tradicional de las clases altas de los mundos griego y romano pesaba fuertemente en quienes la adoptaban. No pesaba en la sexualidad misma, sino que lo hacía en la sexualidad como posible fuente de “contagio moral”. A través del “afeminamiento”, en teoría resultante de placeres sexuales excesivos experimentados con parejas de ambos sexos, la complacencia sexual podía corroer la superioridad del “bien nacido”.

²¹⁸ Cfr. BROWN, Peter. “El elitismo pagano”, en: Historia de la vida privada. Del imperio Romano al año mil, tomo 1, título original: Historie de la vie privée, 1991, traducido por Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Santillana, Madrid, 2001, 237.

En cuanto a la fertilidad de la mujer, en la antigüedad no existe el concepto de feto animado, es decir, que tiene alma, desde el mismo momento de la concepción. Si se considera que la finalidad de la relación sexual es la procreación, y se condenara toda práctica que evite la misma a lo largo de la Edad Media, se encuentra una contradicción entre la prohibición de toda práctica anticonceptiva y la información sobre la misma. Se puede suponer que era patrimonio del conocimiento popular de las mujeres el uso de posiciones y brebajes para impedir la fertilidad, así como filtros amorosos y posiciones afrodisíacas.

En los casos de esterilidad, se tiende a considerar que la causa radica en la mujer, cuya humedad y frialdad impide que fructifique el nombre del hombre. Incluso se llega a decir que la esterilidad es un castigo que Dios impone a las mujeres para obligarlas a doblegar su orgullo y ser conscientes de su imperfección.

En definitiva, se puede decir que las relaciones sexuales durante la Edad Media debían circunscribirse al rígido guión marcado por la voluntad divina que establecía el orden natural de las cosas, fuera del cual todo proceder era considerado contra natura, y contra la recta razón y, en consecuencia, punible. La única unión carnal posible era la heterosexual y con fines solamente procreativos. Y la única unión varón- mujer permitida era la recomendada por el sacramento del matrimonio. Las otras relaciones, como la barraganía, el comercio carnal, el adulterio, el amancebamiento de clérigos, el incesto, la homosexualidad o el bestialismo conducían directamente ante los tribunales de justicia. Ahora bien, habría que matizar el rigor legal desplegado contra algunas de estas relaciones, concretamente contra las dos primeras, toleradas como medio para evitar pecados de mayor consideración y alteraciones de orden público.

4.3 Sexualidad de la mujer subordinada a la del varón

La sexualidad femenina estuvo presente casi todo el tiempo para otorgarle una definición, como también estuvo presente la comparación con el sexo del varón. La obsesión masculina por la legitimidad de su paternidad, implicaba la necesidad de someter a la mujer a un total control. Por otra parte, el propio miedo masculino a no responder adecuadamente en el terreno sexual y a la

“misteriosa” sexualidad femenina, llevó a que mediante un proceso de proyección atribuyera a las mujeres muchos de sus fantasmas, y mediante el uso del poder que por el simple hecho de nacer varón podía ejercer sobre ella, la mantuviera aislada e indefensa frente a sus agresiones²¹⁹.

Definitivamente, y a pesar de las voces que defendieron la falsedad de la inferioridad de la mujer, la herencia de Eva se transmitió a lo largo de la historia sin un fuerte cuestionamiento al respecto, teniendo como origen una actitud fuertemente misógina, y muy relacionado con esta actitud, se da la permisividad de la violencia contra las mujeres en todos los ámbitos de la vida social y eclesial.

Mujer inferior al varón en todos los aspectos morales, intelectuales, sociales, familiares. Una mala interpretación, reduccionista e interesada, es destacar la superioridad del varón del libro del Génesis. También resalta en forma clara la inferioridad de la mujer: un simple apéndice masculino, nacida de una parte innecesaria del cuerpo del hombre (una costilla) innecesaria, inferior.

Todo esto constituye un circuito de permanente retroalimentación: el hombre como más, se nutre más, crece más, pesa más, porque sus labores así lo requieren. La mujer come menos y, entonces, su peso y tamaño se reducen. Posteriormente, o quizá al mismo tiempo, aparece una cómoda deducción masculina: si ella es débil en lo corporal, lo será también en lo intelectual. La fuerza física y mental, por tanto, serán patrimonio del hombre. (...) al cabo del tiempo, la mujer representará al sexo débil²²⁰.

Así como en el ejemplo anterior, abundan escritos que se empeñan en mostrar la inferioridad de la mujer, como se vio con Agustín y otros teólogos: su inferioridad le viene dado por su condición de “pecadora inicial” y desde ahí también, por su sexualidad.

²¹⁹ Cfr. BOSCH FERRER. Op. cit. p. 26.

²²⁰ ACUÑA CAÑAS, Alonso. Sexo y mujer. Pasado, presente, futuro, Planeta, Bogotá, 1996, p. 31.

Mientras el hombre es criado y educado para disfrutar del placer físico e intelectual y para estar ubicado en el plano superior, ella, a su turno, está criada y educada para el dolor, el sufrimiento, la resignación y para sentirse y comportarse como inferior. Se prepara una especie de sentido “masoquista” en algunos contenidos de la educación femenina.

Después de haber hecho un estudio de algunos documentos del cristianismo respecto a las mujeres, se evidencia una cierta ambigüedad e incluso una abierta contradicción. Lo más obvio es el conflicto entre las enseñanzas cristianas sobre el valor de la dignidad y el mérito para cada ser humano y las ideas opresivas y misóginas que surgen del condicionamiento cultural. Si esto último no contradice, al menos oscurece la doctrina básica de la Iglesia. Íntimamente unida a esta dialéctica, se da otra tensión, entre una pseudo-glorificación de la “mujer” y las enseñanzas y prácticas degradantes concernientes a las mujeres reales. Su existencia deja al descubierto la incómoda percepción de que “algo está fuera de lugar”, y refleja una respuesta poco auténtica de esta percepción. La glorificación simbólica de la mujer surgió como un sustituto al reconocimiento total de la persona y a la igualdad de derechos.

Curiosamente, estas denominaciones que han determinado la sexualidad de la mujer, y con las cuales ha sido leída e interpretada en la historia, también hoy siguen teniendo eco, no de manera tan marcada, pero sí se han constituido de manera implícita en obstáculo para que la mujer sea tratada dignamente como lo hiciera Jesús en su tiempo. Él con su comportamiento con las mujeres y sus actitudes muestra una manera distinta de acercarse a ellas y esto representa una esperanza liberadora para la mujer en el cristianismo, como se verá en el capítulo siguiente.

El recorrido realizado someramente de este siglo en los aspectos referidos a la corporeidad y sexualidad de la mujer, permite concluir o evidenciar algunas categorías antropológicas de interpretación de la sexualidad de la mujer que fueron tenidas en cuenta en ese contexto, pero que en algunos contextos hoy, siguen teniendo validez, como: mujer culpable, mujer seductora y la sexualidad de la ésta subordinada a la sexualidad del varón. Son categorías que han hecho que la práctica de la sexualidad de la mujer algo esté cargada de mal. En la sociedad patriarcal, las mujeres no sólo padecen el mal sino, que a su manera, también son

responsables de él, desde el lugar social que ocupan, desde la construcción social y cultural del género y desde un contexto determinado.

Como se dijo anteriormente, el resultado de esta mirada y la lectura de la mujer en el siglo XIII obedece a la situación de ese siglo, del cual no sale bien librada ella con los calificativos que se le otorgan. En una hermenéutica actualizante propia del producto del avance de los conocimientos exegéticos y teológicos del presente, al igual que fruto del diálogo de la teología con otros saberes. Se proponen a continuación unas categorías teológicas de interpretación que permitirán una lectura de la mujer liberada de marcas pasadas y colocarla en línea de una antropología teológica inclusiva, redentora, como lo enseñó Jesús el Cristo.

5. Categorías teológicas de interpretación

5.1. La imagen de Dios en la mujer (Gn 2 y 3)

Lo específico de la mujer se ve en el estar “frente” al varón (mutualidad), que recibe en la mujer la “ayuda adecuada” (alteridad) para su existencia. La mujer, no es formada, sino “construida” con la misma sustancia del cuerpo del hombre. (Gn 2.22). Con ella comienza la comunicación: aparece la palabra, por tanto, es el ser que hace posible la comunidad. La mujer se convierte en polo de atracción; el varón se desplaza hacia ella (Gn 2.24).

La mutualidad de la mujer (Gn 1, 27)

En Gn 1 el procedimiento de creación es el mismo para el varón y la mujer, así como el modo de existencia y la vocación frente a la creación. Encontramos cinco imperativos comunes, en plural, en el v 28. La identidad es la misma: “imagen de Dios”; pero esa imagen se refleja de dos maneras diferentes aunque se den juntas: masculino y femenino. Esos modos, que son características biológicas del vivir, pasan también por una existencia diferenciada que tiene que ver con el cuerpo. Estrictamente hablando, en Gn 1 la única diferencia de la cual se puede

inferir lo específico se presenta al nivel de la corporeidad: es biológica. No hay distinción, ni en cuanto al ser profundo, ni en cuanto a la tarea frente al mundo.

Se puede decir que tanto en Gn 1 como en Gn 2 aquello que tiene que ver con la diferencia de la mujer hace referencia a la corporeidad. En el relato yahvista, especialmente, la mujer es creada de una manera distinta: “construida” a partir del ser humano (Gn 2.22): en el sacerdotal, el ser mujer es un modo de ser “ser humano” que implica una diferencia corporal (Gn 1.27)²²¹.

Este aspecto del *modo distinto* (biológico) *de ser el mismo ser humano*, creado por igual, a imagen y semejanza de Dios es fundamental, porque esa diferencia biológica es la que ha perpetuado las diferencias sociales de roles: y eso no de ser justificado a la luz estos textos y de las distintas lecturas que han hecho, no de mala voluntad, en alguna época de la historia, algunos textos eclesiales.

Las diferencias en el ser biológico, para el texto de la creación del sacerdotal (Gn 1), no llevan a diferencias en la función social.

Esta reflexión descubre que las diferencias en la corporeidad conllevan diferencias antropológicas que tienen que ver con el modo de existir distinto (varón y mujer) pero dentro de un mismo “ser” humano, y que esas diferencias en el modo del ser, no pueden tener consecuencias directas en cuanto a las funciones sociales que se deban ejercer, porque esas consecuencias serían del orden del hacer y se entraría en una confusión entre dos niveles distintos: el del ser y el del hacer. Las consecuencias de la diferencia deben existir (tiene que haber repercusiones del ser en el *hacer*), pero es imprescindible establecer matices para precisar -sin confusión- dónde se darán esas consecuencias. Para ello es fundamental profundizar en la razón por la cual esas diferencias antropológicas del ser pueden llegar a afectar el orden del hacer. La diferencia no se trata en cuanto a desempeñar distintos “roles” sociales, sino en cuanto a las distintas perspectivas o modalidades en la manera como se desempeñan los “roles”. En otras palabras, no se trata del “rol”, que puede ser el mismo, sino de la modalidad al desempeñarlo.

²²¹ Esto llevará en el próximo capítulo de este trabajo a una reflexión sobre el significado teológico del cuerpo de la mujer.

Se trata de no continuar con una antropología dualista, ni con una antropología unitarista, andrógina, exclusivista (que podría ser reveladora de una tendencia reduccionista, al anular diferencias), sino con una lectura **antropológica dual e inclusiva**. Los dos son *anthropos*, incluyéndose como tal y distinguiéndose en el modo de serlo. En la óptica de esta lectura es importante distinguir el ser, del modo de ser (el mismo ser), para no tener ambigüedades en distintos niveles. De lo contrario, de una verdad de antropología biológica indiscutible se podría inferir una consecuencia equívoca en cuanto a “roles” sociales. Pero si se establece una distinción entre el ser y el modo de ser, la consecuencia es lógica: si ser varón o ser mujer son dos modos de ser diferentes del mismo ser humano, entonces, en el plano del hacer, también se van a encontrar dos modos de hacer diferentes del mismo quehacer humano. Ésa es la consecuencia lógica de Gn 1.28: Dios les da la misma tarea a seres humanos iguales en dignidad (imagen y semejanza de Dios) pero distintos en su modo de ser, y por tanto, distintos en la relación entre sí, con el mundo y con Dios. Esto es lo fundamental. Aquí ha existido y existe la confusión más sutil y más común. Por eso es central este proceso de diferenciación entre *ser* y *modalidad del ser*, sobre todo desde el punto de vista de la perspectiva de la mujer. La diferencia entre varón y mujer ciertamente existe y esa diferencia -desde el punto de vista de las feministas no se pretende abolir-. Es la diferencia en el orden de la creación; pero esa diferencia no afecta al ser, en cuanto a su naturaleza o en cuanto a su esencia²²². Lo central es que ambos – varón y mujer- son imagen y semejanza de Dios; esa diferencia en el modo de encarnar la imagen no afecta a la misma vocación humana: Dios da el mandato de manera idéntica al varón y a la mujer; esto quiere decir que la diferencia está en el modo de encarnar ese ser imagen, es decir, la diferencia está en la modalidad y no en la función, misión o tarea.

En la medida en que esto se entienda se podrán aceptar las diferencias sin que eso suponga, ni una subordinación de la mujer al varón en ninguna de las

²²² Vocabulario que no pertenece ni al texto bíblico ni a la antropología cristiana oriental. Esta antropología no utiliza estas distinciones entre naturaleza, gracia, libertad; no habla más que de participación. Para la tradición patrística bizantina, el conocimiento de Dios implica una participación en Dios, o sea no algo puramente intelectual sino un estado de todo el ser humano transformado por la gracia. [...] “El hombre es verdaderamente hombre al ser imagen de Dios; y esto no se refiere únicamente a su aspecto espiritual (como lo pensaban Orígenes y Evagrio) sino a la totalidad del hombre: alma y cuerpo... Por esta razón un gran número de teólogos bizantinos descubren al hombre en términos de tricotomía: el espíritu (o la inteligencia), el alma, el cuerpo. Esta concepción está directamente vinculada con la noción que fundamenta de la antropología: la participación en la vida de Dios”. MELANO COUCH, B. *Iniciación a la teología bizantina*, Cuatro Vientos, Chile, 1975, p. 19.

dimensiones del ser humano, ni una superioridad del varón sobre la mujer. Habrá una mutualidad de relaciones que se podrán presentar, alternativamente, como superioridades según lo específico de cada uno; pero todo dentro de ese reflejo conjunto de la imagen de Dios, sin temores a subordinaciones y superioridades, puesto que se están reflejando modos de ser distintos de un mismo ser humano.

Dentro del movimiento feminista en general o de la teología feminista en particular, y de muchas mujeres en un plano individual, es contraria a buscar lo propio y lo específico de la mujer. Este hecho es comprensible justamente en relación a este texto y a la interpretación que se le ha dado a lo largo de los siglos. “Eso propio” o característico de la mujer ha sido visto exclusivamente en relación con la biología. Históricamente, esa interpretación del ser biológico de la mujer no ha tenido en cuenta los niveles psicosomáticos generales ni la corporeidad como lenguaje; ha reducido el ser biológico a una especie de determinismo ciego de sus funciones, finalmente, circunscritas a la de reproducción. A partir de allí el ser de la mujer se ha “polarizado” en torno a la función de la maternidad vista como reproducción²²³.

Se trata de revalorizar la maternidad, pero teniendo en cuenta que el ejercicio de la misma deberá estar en una persona libre y responsable y no en una función meramente biológica propia de la fecundidad a la escala animal (cfr. Gn 1.22)¹³². Así se libera la lectura tradicional de la maternidad y se está en la posibilidad de la comprensión de la sexualidad desde una óptica integral, formativa y placentera, fuera del alcance de una visión culpable y restringida para la mujer.

Esta perspectiva derivada de una antropología integradora de lo masculino y lo femenino (en personas libres) en la misma y única imagen de Dios, parece más coherente y honesta, más justa con el texto del Génesis. Ahora es posible vislumbrar nuevas pautas para una reflexión teológica sobre identidad, vocación, y tareas comunes de la mujer y el varón: identidad y vocación.

Identidad, vocación son tareas comunes para el hombre y la mujer. Desde el libro del Génesis, y en una antropología bíblica de la mujer dual e inclusiva, algunos

²²³ Dese el punto de vista del Nuevo Testamento textos como 1 Tm 2, 12-13 han contribuido, en parte, a esa interpretación.

aspectos y temas de la teología se presentan desde una óptica renovada. Aquí se enumera, como posibilidad de ser trabajada posteriormente y a ser tenida en cuenta en las lecturas liberadoras que de la antropología teológica de la mujer se haga, de la corporeidad y la sexualidad: el sacerdocio de la creación, la teología de la sexualidad, la vocación a la santidad.

Son tres aspectos centrales desde el punto de vista de las consecuencias del ser imagen de Dios. Los tres han sido tradicionalmente considerados y transmitidos en la teología cristiana y católica. La tarea hoy, sería releerlos desde la perspectiva de la mujer y en sus contextos.

5.1.1. El sacerdocio de la creación

Si se tiene en cuenta que en Génesis 1 se está ante un texto sacerdotal y litúrgico que culmina en el reposo del sábado, varón y mujer son identificados como imagen y semejanza de Dios. En este sentido, cuando el relato sacerdotal dice que la “imagen de Dios” es el ser humano, está diciendo que la función del ser humano (varón y mujer) es la de testimoniar, en medio de la creación, la presencia de Dios que permanece escondido y que actúa desde una total trascendencia.

En ese relato sacerdotal se tiene en cuenta el contexto del autor, que, en el exilio, hace eco de las caídas de la realeza unificando al pueblo. Cuando también el sacerdocio, después de la cautividad, ya no alimentaba las esperanzas de Israel, será sencillamente el ser humano (ni rey ni sacerdote), -simplemente varón y mujer- quien sea imagen de Dios (por tanto capaz de evocar, de testimoniar, uno y otro, a Dios). El que todo ser humano sea imagen de Dios está significando que todo ser él ejerce ese “sacerdocio de la creación”. Esa identidad humana es fundamental en el plan de Dios para todos los tiempos. En el sacerdotal no existe la historia del pecado; esa imagen se transmite de generación en generación (Gn 5.1-3). Además, asegura un orden de justicia y armonía entre todos los seres humanos (Gn 9.1), por lo cual es fundamento de toda dignidad humana.

5.1.2. La teología de la sexualidad.

Desde una antropología bíblica de la mujer -a partir de un plano de igualdad, diferencia y equivalencia- se está en condiciones de encontrar las bases de una teología de la sexualidad.

Aquí está el fundamento teológico de una moral sexual que, unida a una filosofía personalista, es de inmensa riqueza. La moral sexual de la Iglesia desde esta perspectiva es un aporte a la reflexión de la mujer.

En ambientes de fuerte influencia masculinizante, que lleva a la prepotencia del varón²²⁴, la afirmación de la dignidad humana y de la sexualidad personalizada de la mujer es fundamental. Sería una tarea urgente de civilización, hoy, hacer pasar de la imagen “animalesca” de la mujer que proponen los medios de comunicación²²⁵ a la imagen, apenas menor que la de los “ángeles” (cfr. Sal 8, 6) que es la que da la Revelación.

5.1.3. La vocación a la santidad.

El Dios del relato sacerdotal es el Dios trascendente. Ese Dios, tres veces Santo (Is 6, 3) crea al varón y a la mujer a su imagen. Ser imagen de Dios desde el punto de vista del Dios Santo, implica algo más que el ejercicio del poder y del dominio de la creación. *Sed Santos, porque yo soy Santo*, dice el sacerdotal (Lv 19, 2). El ser imagen del Dios Santo implica ser el reflejo del ser de Dios. Una teología de la imagen tiene que tener como consecuencia una comprensión de la misma en el

²²⁴ Es el caso de América Latina, donde el Documento final de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, afirma: “A la conocida marginación de la mujer, consecuencia de atavismos culturales (prepotencia del varón, salarios desiguales, educación deficiente, etc.) que se manifiesta en su ausencia casi total de la vida política, económica y cultural, se agregan nuevas formas de marginación en una sociedad consumista y hedonista. Así se llega al extremo de transformarla en objeto de consumo, disfrazando su explotación bajo el pretexto de evolución de los tiempos (por la publicidad, el erotismo, la pornografía, etc.)” DP 834.

²²⁵ En la Asamblea del Decenio de la Mujer en la ONU (Nairobi 1985) este tema fue debatido por numerosas Organizaciones no gubernamentales de Naciones Unidas como un hecho alarmante de una sociedad deshumanizada.

Nuevo Testamento²²⁶. Este tema, en el Antiguo Testamento, tiene que ver con la santidad de Dios. La santificación significa participar en la naturaleza divina. Desde el punto de vista cristiano, toda antropología tiene que llevar a la posibilidad de ser copartícipes de la naturaleza divina. La antropología teológica lleva a la deificación²²⁷.

Es significativo el hecho de cómo en el cristianismo, oriental y occidental, la santidad haya sido vista como posibilidad de la obra de la gracia en todo el ser humano -sea varón o mujer- que existe en la experiencia secular de la Iglesia, y que no ha sido suficientemente analizado en sus presupuestos antropológicos: si varón o mujer pueden ser “santos”, varón y/o mujer son partícipes del Santo, inhabitados por el mismo Espíritu Santo. Desde ese punto de vista la mujer siempre ha sido visualizada como imagen de Dios²²⁸.

Cuando el Concilio II de Nicea plantea el argumento iconográfico a partir del dogma de la Encarnación, y demuestra que el Hijo de Dios es “reproducible” -que es posible tener imágenes- también queda validada la imagen de la Madre de Dios, y de los santos y de las santas.

En contraposición con la teología del siglo XIII analizada anteriormente, se propone la categoría antropológica teológica **la imagen de Dios en la mujer**. La manera de crear es igual para el varón y para la mujer, así como el modo de existencia y la vocación frente a la creación (Gn 1); por eso se puede decir con toda claridad que la imagen de Dios está en la mujer así como en el varón. Pero en este caso, se hace necesario resaltar **la imagen de Dios en la mujer**, resaltar que la única diferencia de la cual se puede inferir lo específico de cada uno de los

²²⁶ Los Evangelio no mencionan de manera explícita el tema de la imagen. Es Pablo quien lo desarrolla, desde una perspectiva cristológica, en relación con una teología de la Sabiduría (cfr. Col 1, 15; Hb 1, 13; Rm 1, 23; 8, 29; 2 Cor 3, 18). El desarrollo de la doctrina paulina de la imagen será tema de otro trabajo.

²²⁷ Éste es el aspecto central de la antropología oriental cristiana, que saca ricas consecuencias de 2 Pe 1, 3-4. Dice Pedro que es *su divino poder el que se nos ha concedido*. Toda la tradición oriental es fiel a esta comprensión de la participación de la naturaleza humana en la vida divina como un don. “La imagen debe ser considerada como un don hecho al hombre; pero también y al mismo tiempo, como un objetivo: como algo ya presente al mismo tiempo que como un destino al cual se pueda llegar. Es la verdadera promesa que debe llevar hasta las bodas, hasta la unión hipostática de la naturaleza humana. Sólo después de estas “bodas” llega a cabal realización la imagen y el hombre se revela como “Imagen de Dios” en Cristo, es decir, un hombre perfecto y total”. PANAGIOTIS, N. *Théologie de L’Image*, en: X/ConT 84 (1973) p. 271.

²²⁸ Aunque las formulaciones doctrinales no hayan sido siempre tan claras o aunque existan testimonios históricos reales de “misoginia”.

seres humanos se presenta al nivel de la corporeidad: es biológica. No hay distinción, ni en cuanto al ser profundo, ni en cuanto a la tarea frente al mundo.

5.2. La seducción como posibilidad de construcción del Reino

Ésta es la segunda categoría propuesta como resultado de una lectura crítica de la condición de la mujer en el siglo XIII y como contraposición a la manera como la presentaban, especialmente, cuando era llamada “mujer sospechosa” a todas aquellas que ponían en peligro el manejo de la sexualidad del hombre, o sea, que el origen del placer recaía solamente en la mujer, y el varón quedaba separado de esta situación; la mujer era quien buscaba al hombre y quien con sus engaños y patrañas, como decía Agustín²²⁹, hacía caer al hombre. Las mujeres eran presentadas como imperiosas, interesadas, celosas, inconstantes, enemigas implacables, amigas infieles, confidentes poco seguras, taimadas, caprichosas, tercas y supersticiosas. Esta concepción obedeció a un momento histórico, como bien se ha señalado anteriormente, no es el sentir y pensar generalizado de la condición de la mujer hoy. Sin embargo, no faltan situaciones y contextos en los que aún se siguen mirando con sospecha a la mujer; es por esto por lo que se propone la categoría de “la seducción como posibilidad de construcción del Reino”.

En las dos tradiciones, tanto la del yahvista como la sacerdotal, el ser humano es siempre el centro de la creación. Sin embargo, en el relato yahvista aparecen más nítidamente los límites del varón y de la mujer -seres frágiles, posibles de ser seducidos y tentados por la serpiente-. ¿Qué hubiera pasado si el redactor final hubiera seguido el orden cronológico, y hubiera puesto en primer lugar el relato yahvista (Gn 2-3) y en segundo lugar el relato sacerdotal (Gn 1)? ¿Acaso después de la “caída” y del exilio del Paraíso, hubiera tenido sentido un nuevo relato de la creación, tan positivo como el sacerdotal? Sería un contrasentido. El drama de los orígenes se juega entre los capítulos 1 y 3 del Génesis: la serpiente tienta a la mujer y al varón, precisamente en su identidad más profunda. La serpiente dice: *Seréis como dioses* (Gn 3, 5) en el relato yahvista; pero esa frase corresponde justamente a lo más profundo de la identidad humana según el texto sacerdotal: el ser humano es “como un Dios”, creado a su imagen y semejanza.

²²⁹ Obras de San Agustín. Tomo XII, Tratados morales, BAC, Madrid, 1954, p. 240.

Parecería entonces que la tentación, la prueba, no reside en el objeto sino en el sujeto. Es una tentación sutil. Se busca ser, por los propios medios, lo que en realidad ya se es, por don de Dios. El error está en “querer poseer por sí mismo” el don gratuito. Es por eso que se necesitaba la serpiente astuta, engañosa, mentirosa.

Toda la diferencia, desde el punto de vista de la conducta humana, radica en aquélla existente entre el ser humano que busca divinizarse y entonces llega a destruirse y a morir, y el que se asimila a la imagen según la cual fue creado y llega entonces a la deificación por reflejo de la gloria de Dios.

La redacción final, al situar al principio el capítulo sacerdotal y luego los del yahvista, afirma que el ser humano está hecho a imagen de Dios por designio de Dios, a pesar de que a veces quiera hacerse “como Dios” por el ejercicio de un “poder” fruto del orgullo y de la envidia. Así se puede rescatar de manera positiva aquello que ha sido mal leído o interpretado como seducción “culpabilizante” para la mujer.

Se quiere insistir en este trabajo como categoría teológica de interpretación en **la seducción como posibilidad de construcción del Reino**. La afirmación del cuerpo como lugar de gozo, de placer, de disfrute y del compartir la vida, tiene a la base la opción por no trabajar más una antropología dualista que continúe con la separación del alma y del cuerpo y por ende por “la satanización” del mismo y la “salvación del alma”. Se trata de presentar el cuerpo (integral: alma y cuerpo), como posibilidad de realización personal, comunitaria, y de salvación. Tenida en cuenta así, la seducción, leída e interpretada en algunos textos de la Iglesia como algo pecaminoso y puesta, especialmente en la mujer se podría desmitificar en cuanto a los conceptos pasados y comprender como un espacio para la construcción del Reino.

Entre los nuevos trabajos de la mujer en perspectiva de género y de interpretación teológica, está la propuesta de acoger el cuerpo y lo cotidiano como una categoría hermenéutica. Se siente el rechazo por asumir la actitud de entrega martirial como propia de las mujeres y se busca una lectura no sacrificial de la redención.

También hoy se trabajan los textos donde está presente el escenario de la fiesta²³⁰, la alegría y el goce de la corporeidad y la sexualidad, como el texto del Cantar de los Cantares. Por otra parte, se busca tener en cuenta los textos de Pablo con nuevos modelos interpretativos, por ejemplo, su relación con las mujeres como criterio epistemológico. En todo este proceso hermenéutico, se quieren utilizar teorías de género en el análisis bíblico de algunos textos. También se ha empleado el acercamiento psicológico al texto sagrado se trata de otorgar un rostro a mujeres sin nombre, reconstruyendo a su vez otro texto²³¹.

²³⁰ Comida, música, danza, risa y juego son elementos constitutivos de la fiesta en la experiencia de las mujeres. Los encuentros festivos se caracterizan por estar acompañados de una serie de manifestaciones externas nombradas anteriormente. Dentro de este ambiente, la comida en común es un momento culminante, pues establece una fraternidad semejante a la que gozan las personas que a diario se sientan en torno a la misma mesa. El alimento, es una parte determinante de la fiesta, por lo general, ha quedado a cargo de las mujeres. Tal vez, el hecho de que la madre amamante al hijo y luego sea la responsable de su “destete” la convierta en la responsable por antonomasia del alimento, aunque son los varones quienes lo hagan llegar al hogar. Epifanio, se queja de que un determinado día año las mujeres cuecen pastelillos que llevan en procesión a un santuario mariano. Las acusa de actuar de sacerdotisas y hacer una parodia de la eucaristía, pues durante la fiesta ungiere parte de lo que han traído y reparten el resto a los necesitados. Santa Mónica en tierras africanas, tenía una costumbre parecida, pues en los días festivos llevaba vino y alimentos preparados por ella a los santuarios dedicados a los santos.

También, en los mitos mesopotámicos, el vino estaba relacionado con una divinidad femenina que protegía la planta de la eternidad. En el poema de Gilgamesh la diosa muchacha que tiene esta función de Sabitu, la mujer del vino. Esa planta estaba consagrada a las grandes diosas que por ello recibían el nombre de “Madre, cepa de vid” o “Diosa, cepa de vid”, tenían en su poder ofrecer vino, un néctar capaz de conceder la inmortalidad.

Los manjares de la fiesta suelen estar acompañados por la música. Con la palabra música, se hace referencia a su comprensión en el período clásico griego, donde se disponía de muchas posibilidades de elección de la música. En ese entonces, la comprensión de la música abarcaba todas las artes que estaban presididas por Apolo y las musas. Este tipo de Dios involucrado que se coloca al frente de la danza es quien estima Nietzsche cuando dice en Zarathustra que “sólo cree en un Dios que pueda bailar”.

Menos conocidas son las danzas de los primeros tiempos cristianos, unas danzas que acompañaban a los coros de los niños según Justino y otras que comenta Clemente de Alejandría. Eran las danzas de los liberados, muy relacionadas con los ritos pascuales que celebran la victoria de la vida y se ríen de la muerte y del infierno. Es la rebelión de los libertos contra los vínculos que intentaban esclavizarlos. Cfr. MOLTSMANN, J. Sobre la libertad, la alegría y el juego, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 47-48.

Desde la teología feminista, es importante destacar la importancia que tenían las mujeres en las fiestas judías. Además de ocuparse de los alimentos, algunas debían bailar y cantar. Era una actividad que se desarrollaba en varios actos: por una parte, el canto solemne en las fiestas litúrgicas, y por otra parte, su “acción de guerra” animando a los ejércitos con sus voces para frenar el miedo. La autonomía femenina en estos actos hizo que la figura de David entrando en Jerusalén, bailando y cantando delante del arca, le hiciera pasar por afeminado. De ahí la burla que desde la ventana hizo su esposa Mikal, avergonzada por la actuación del monarca. Cfr. GÓMEZ-ACEBO, Isabel. “Fiesta”, en: 10 palabras clave en teología feminista, Verbo Divino, Estella, Navarra, 2004, pp. 159-221.

²³¹ Cfr. VEIRA SAMPAIO, Tania Mara. “El cuerpo excluido de su dignidad. Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4”, en: Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana, Indo-American Press Service Ltda., Colombia, 1998, p. 100.

Se propone reconocer el cuerpo como nuevo punto de partida de la teología. Tener en cuenta el cuerpo como punto de inicio de las relaciones humanas y de la manera de habitar y estar en el mundo, es partir de la primera realidad del ser. Es afirmar y reconocer su maravilla y a la vez la imposibilidad de decir cualquier cosa sin contar con él²³².

Es verdad que mi cuerpo soy yo. Con él estoy presente en el mundo, me relaciono con otras personas, con Dios, con la naturaleza, con la pacha Mama. El cosmos pasa por nuestro cuerpo: ojos, oídos, manos, emociones, sentimientos, razón. El cuerpo humano siempre fue despreciado por la teología y por la Iglesia por causa del dualismo. Y sobre todo, la corporeidad femenina, por su imagen de seducción provocada por una lectura sexista de Gn. 2 y 3²³³.

Partir teológicamente, del cuerpo es redimirlo de forma total. Es luchar por su resurrección, por su vida, con las armas de la vida. Tomar el cuerpo como punto de partida de la teología es acoger una antropología unitaria que intente superar los dualismos y englobe las ambigüedades inherentes a la existencia humana. Sólo un fundamento antropológico unitario, dual, inclusivo, podrá recrear al hombre y a la mujer a imagen de Dios y Dios a imagen del hombre y de la mujer²³⁴.

Se debe reconocer que sobre Génesis 1-3 (sobre todo desde el punto de vista de la mujer) pesa la carga negativa de una vertiente de interpretación secular comenzada ya en la misma Biblia, en la versión griega de la LXX, seguida por algunos textos del NT y encontrada luego en algunos influyentes Padres de la Iglesia, así como en documentos oficiales de la misma. Pero también se debe reconocer que toda esta interpretación ha sido hecha con base a elementos de ciencias bíblicas muy limitados y bajo la influencia de la cultura y la filosofía de su tiempo.

²³² Cfr. GEBARA, Ivone. "Teología moral en América Latina", en: Temas latinoamericanos de ética, Marcio Fabri don Anjos (coord.), Santuario, Aparecida, 1998, pp. 195-219.

²³³ TEPEDINO, Ana María. "Jesús y las mujeres", en: 10 palabras claves sobre Jesús de Nazaret, J. J., Tamayo Acosta (Director), Verbo Divino, Estella, Navarra, 1999, pp. 443-444.

²³⁴ Cfr. GEBARA, Ivone. María, mujer profética. Op. cit., p. 21.

Sería injusto, desde el punto de vista histórico, juzgar desde y con los elementos de lectura con que se cuenta hoy, la interpretación de ayer. La tarea actual es la de reinterpretar, integrando lo de ayer y lo de hoy en una nueva síntesis. Esa síntesis se realiza por primera vez, en el siglo XX, desde la experiencia de la mujer y con su modo de expresión propia.

Hoy nos percibimos, históricamente, en una óptica de lectura privilegiada en la que convergen:

— datos nuevos importantísimos de ciencias bíblicas auxiliares, (desde el papel de los géneros literarios hasta el fruto de hallazgos arqueológicos insospechados al final del siglo XIX);

— el aporte de ciencias extrabíblicas auxiliares, como lo son distintas filosofías, la psicología, la fenomenología de la religión, una hermenéutica del símbolo, etc.;

— *la experiencia de la mujer*²³⁵.

Ésa es la línea del nuestro esfuerzo al buscar categorías teológicas de interpretación que permitan ir construyendo lo “propio del ser femenino” en cuanto a dignidad humana, desde el precepto divino de la creación.

Finalmente, se ha llegado a un resultado que no parece ser nuevo: lo propio y lo diferente en la mujer sigue siendo el cuerpo. Se podría decir que eso es lo más obvio y lo más tradicional, y sin embargo, no es así. No lo es por la comprensión nueva del cuerpo que se pueda tener hoy.

Con base en la convergencia de ideas anteriormente expuestas, se invita a hacer una lectura del cuerpo teniendo en cuenta algunos elementos importantes:

- el cuerpo es redescubierto hoy desde una teología bíblica que lo involucra en el ser entero, como parte constitutiva indisociable;

²³⁵ Ibid. Teología a Ritmo de mujer, San Pablo, España, 1995, p. 79.

- el cuerpo es redescubierto hoy por la filosofía, la fenomenología, la psicología, la semiótica, como un cuerpo-mensaje, también como expresión de todo el ser;

- el cuerpo es redescubierto hoy por y en la experiencia de la mujer que lo habita y lo describe como cuerpo-palabra, para ella misma y para la sociedad.

“El cuerpo” se constata como algo que es mucho más que un “accidente” de simple destino biológico, es más que anatomía: por eso el capítulo siguiente de este trabajo desarrolla aquello que se ha encontrado como lo específico de la mujer en Gn 1-3: un cuerpo (que es “construido”, y que es “imagen”). Desde un análisis del texto de Marcos 5, 24b-34, para identificar en él las principales categorías antropológico-teológicas y desde allí plantear una teología del cuerpo.

Un Dios relacional

En el seno del cristianismo católico se ha aprendido a conocer y a amar al Dios Único, Comunidad de Personas, que se comunican, se conocen y se aman original y eternamente. Para la fe cristiana, Dios se ha hecho presencia histórica y relacional a través de la hierofanía personal que es Jesús de Nazaret, pues a Dios mismo "nadie le ha visto jamás" (*Jn 1,18*).

A Dios nadie lo ha visto, la oportunidad de acercarse a Él como realidad divina es a través de la imagen y la metáfora, así como el contenido que se da a la experiencia como vía de acceso a una realidad que se manifiesta en una presencia elusiva y a la vez ineludible; experiencia teologal y teológica, nacida de la revelación del Dios de Israel y del Dios de Jesucristo, que ha iniciado relaciones con la humanidad, en sus ámbitos propios y dialogando con ellos: varones y mujeres. Esas relaciones en su casa, en su “tienda”, evidencian una complicidad relacional divino-humana vivida por algunas mujeres mencionadas en la Escritura, donde se puede decir que la *imagen de Dios se ha hecho presente en esa mujeres*, pero también se puede hacer un acercamiento a otras que revelan una experiencia cercana a la realidad espacio-temporal hoy. La experiencia de la mujer creyente encierra mucho más que una confianza subjetiva, o un deseo de decir algo interesante sobre la intimidad relacional de Dios, pues su palabra, más que

teoría especulativa, es un grito de vida interpelada por esa presencia que busca y seduce lo más profundo del ser humano y que Pablo llama gracia.

La experiencia de Jesús de Nazaret, en la totalidad de su persona y de su vida, revela y muestra plenamente la manera de ser de Dios. Ante el misterio de la Encarnación, se encuentra la gran paradoja dialéctica de lo divino-humano y lo humano-divino, es decir, las "imágenes" que de Dios se pueden hacer y su propia revelación en el interior de la historia. Imagen-revelación, son apenas los términos de una dialéctica más, entre las muchas que se pueden señalar al hablar de Dios y con los que apenas se podría vislumbrar la idea de Dios mismo.

Pero en la humanidad que es "imagen y semejanza" de este Dios, el sentido relacional del término que sustenta la fe en el Dios cristiano quedó roto desde el principio (Gn 3, 1-12) y todavía no ha sido reconstruida, al menos en lo concerniente a los hombres y a las mujeres. Referirse, pues, a la experiencia del Dios Trinidad en clave femenina tiene, por fuerza, que poner algunas notas diferentes de las comúnmente trabajadas en teología²³⁶. Si los varones han contado con veinte siglos para la siembra y la recolección teológica, bien se puede conceder a las mujeres el crédito de unos pocos años de tarea sencilla y sosegada de este mismo campo.

Una de las categorías propuestas en este capítulo, "la imagen de Dios en la mujer", es una categoría que invita a ser leída, dese "la imagen crucificada y resucitada" de un Dios relacional.

El Dios Padre revelado por Jesús es, sobre todo, manifestación de la debilidad de Dios. La verdad es que, ni siquiera los seguidores de este Cristo, el Señor muerto y resucitado, terminamos por comprender que el Dios en quien creemos es un Dios que, por estar en relación-con nosotros, se ha hecho hombre y se ha dejado crucificar. Si queremos permanecer fieles al Dios en relación revelado en Jesús, el Cristo, tendremos que aprender, todavía, la pedagogía de la cruz. Y ésta es una sabiduría que continúa siendo tachada de absurdo, de escándalo y de locura. Y no en teoría, sino lo que es infinitamente peor, en la praxis de la vida cotidiana de

²³⁶ La Trinidad se presenta desde la teología clásica, en el orden jerárquico del Padre, el Hijo y el espíritu Santo. La teología dogmática del E. A. Johnson intenta dar un cierto cambio comenzando por la Rûah/Shekinah divina, continuando con el Hijo para nombrar en tercer lugar al Dios Madre. Cfr. *La que es*, Herder, Madrid, 2002.

muchos que nos llamamos cristianos/as (y no precisamente los cristianos y cristianas ignorantes de las grandes teorías teológicas y doctrinales)²³⁷.

La teología feminista se ha hecho portavoz de los que se mantienen aún en resistencia, y denuncia la existencia del "ídolo patriarcal" frente al Dios Padre de Jesucristo, tal vez, por el hecho mismo de sentirse y ser verdaderamente una teología nacida de la debilidad y de la necesidad de liberación. En esta teología se mantiene firme la esperanza según la cual el cristianismo tiene una vocación irrenunciable a la fraternidad/sororidad, a la amistad con Dios, a la entrega de sí que supone un verdadero sentido evangélico. En definitiva, es otra forma de ver y vivir la relación con la divinidad. La figura de la cruz tiene para las/os cristianas/os un valor simbólico tal, que a través de ella se intenta descubrir la fuerza de la comunión relacional divina. En la kénosis de Cristo, encarnación-muerte, se está manifestando el poder del Amor de Dios y su Fuerza vivificadora.

En este sentido, podría pensarse una Trinidad nombrada a través de términos como los siguientes: Amor creador -Kénosis encarnacional- y Espíritu vivificador. Pueden sonar a poco íntimos y, tal vez, a poco relacionados con lo expresamente ontológico, pero, en principio, se prescindiría de nominaciones que hacen referencia al género y se pondría más el énfasis en las acciones personales llevadas a cabo por la Trinidad divina.

Dios, relacionándose como Amor, haciéndose relativo al mundo creado, a la total alteridad, a los seres humanos..., metiéndose por amor en el mundo, ha aceptado los términos y los límites en los que esa humanidad se dice a sí misma: el amor, la muerte, la vida. El ser creatural permitiría intuir mejor aquello que la persona histórica de Jesús ha querido comunicar: el carácter realmente relativo-divino de la fe cristiana. La pasión pone de relieve el principio de auto-entrega de Dios, de aceptación total de esa especie de muerte íntima que supone toda verdadera relación. Desde el acontecimiento Cristo, y por tanto desde la adhesión a Él en la fe, no se puede hacer teología de la Trinidad divina sin hacer teología de la pasión-resurrección humana.

²³⁷ LADARIA, L. F. El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998, p. 85.

La fe en un Dios relacional, o es compromiso real de vida en relación entre todos los que se saben y se sienten hijos e hijas de Dios, o Él no deja de ser otra cosa que un fetiche más fabricado en aras a oscuros intereses. El teólogo Jürgen Moltmann fue quien con mayor énfasis propuso mirar la Trinidad en el signo de la cruz; su interés por descubrir la fe en la Trinidad enraizada en la historia de la salvación ha resituado el centro de la fe cristiana, no en la transcendencia absoluta, sino en la inmanencia paciente. Por eso afirma con fuerza que la Trinidad económica es más que la figura de la esencia inmanente de Dios. Para Moltmann, entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente existe algo más que mera "figura" de la esencia divina revelada en la historia. La interacción es tal que aquello que las tres Personas realizan en la obra salvífica alcanza la intimidad de Dios implicándole desde dentro; es decir, la Cruz pertenece realmente a la esencia divina²³⁸.

La cristología elaborada por Moltmann en su obra *El Dios crucificado* encierra formulaciones en las que la dialéctica trinitaria llega a ser extrema²¹. En su obra posterior, más sosegada y orientada al misterio trinitario, Trinidad y Reino de Dios, Moltmann intenta mostrar cómo en lo más íntimo de la vida intradivina se vive todo el dolor y desesperación del mundo, en sus expresiones más absurdas y aberrantes. Todo lo que atormenta al ser humano hasta la muerte le atormenta también a Dios. Por eso Moltmann encuentra pleno sentido al texto de la carta a los Romanos en la que se advierte que nada podrá apartar de Dios a quienes comparten con Él los sufrimientos de la Cruz. Para este teólogo la doctrina de la trinidad inmanente, siendo el núcleo de la doxología, forma parte también de la escatología. La trinidad económica queda absorbida en la trinidad inmanente, una vez consumada la historia y la experiencia de la salvación²³⁹. Hacia eso caminamos en fe. Y las mujeres forman parte importante de esa historia, por más que se haya intentado ocultar su relevancia.

En esta óptica de "cruz/resurrección" y experiencia de salvación, está presentada la otra categoría de este capítulo "la seducción como posibilidad de construcción del Reino", con las características que hacen de las experiencias de mujeres aspectos diferentes y significativos en la edificación del Reino.

²³⁸ Cfr. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 177.

²³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 177.

Si se recuerda lo presentado al inicio de este tercer capítulo, se constata cómo fue el siglo XIII, de mayor aporte a la configuración del método teológico y de mayor gloria y significación en cuanto a la teología; sin embargo, el influjo de padres de la Iglesia en sus aportes y lecturas de la sexualidad de la mujer la colocan en el contexto general de la historia como el siglo de mayor difamación de la mujer.

El recorrido realizado hasta aquí permite tener en cuenta las categorías teológicas de interpretación propuestas en el capítulo II y en el capítulo III: la mujer creada, las experiencias salvíficas de mujeres en el contexto patriarcal, las experiencias salvíficas de mujeres en la lucha por la liberación, la imagen de Dios en la mujer, la seducción como posibilidad de construcción del Reino.

Capítulo 4: Cuerpo, identidad y curación de la mujer en Marcos 5, 24b-34

1. Las mujeres en el texto de Marcos

- 1.1. Situación de la mujer en el Evangelio de Marcos
- 1.2. Mujeres que renuncian a sí mismas y toman su cruz
- 1.3. La suegra de Simón Pedro ¿discípula o sirvienta?
- 1.4. La historia de una mujer gentil

2. Reflexiones en torno a una metáfora: Marcos 5, 24b-34

- 2.1. Estructura del texto
- 2.2. Tradición y redacción
- 2.3. Cambios redaccionales
- 2.4. Aproximación narrativa
- 2.5. Un milagro innecesario
- 2.6. Significación del milagro de la hija de Jairo acerca de la curación de la mujer

3. Algunas implicaciones hermenéuticas

- 3.1. Rescatar la dimensión bíblica del encuentro de Jesús con las mujeres.
- 3.2. Un Jesús para todos/as.
- 3.3. Un lenguaje alusivo
 - 3.3.1. Metáforas femeninas
 - 3.3.2. La sabiduría

4. Categorías teológicas de interpretación

- 4.1. **Teología** del cuerpo
- 4.2. Lectura integral del cuerpo
- 4.3. El cuerpo como palabra encarnada

Capítulo 4: Cuerpo, identidad y curación de la mujer en Marcos 5,24b-34

En el capítulo anterior se hizo un análisis de algunos aspectos de la comprensión del cuerpo y la sexualidad de la mujer en el siglo XIII; se propusieron dos categorías hermenéutico-teológicas con relación al análisis realizado que pretenden ser una repuesta liberadora, en contraposición a la imagen de la mujer construida en el siglo XIII: “la imagen de Dios en la mujer” y “la seducción como posibilidad de construcción del Reino”.

La intencionalidad de este capítulo cuarto consiste en identificar las principales categorías antropológico-teológicas de cuerpo, identidad y curación en la mujer en el texto de Marcos 5, 24b-34, para plantear desde allí una antropología del cuerpo.

Se dará inicio al capítulo en cuatro momentos: en primer lugar, se hará una breve contextualización de la presencia, función y sentido de las mujeres en el Evangelio de Marcos, con el fin de mostrar las características principales y diferentes a las otras mujeres del relato de la hemorroisa. En segundo lugar, se realizará un acercamiento hermenéutico en torno a Mc 5, 24b-34: En tercer lugar, se mirarán las implicaciones hermenéutico-teológicas en una propuesta de comprensión distinta del texto citado. Finalmente, se ofrecerán unas categorías teológicas de interpretación en la antropología teológica.

1. Las mujeres en el texto de Marcos

1.1. Situación de la mujer en el Evangelio de Marcos

En las sociedades antiguas, no secularizadas, la religión ocupaba un lugar central en la sociedad y desde ahí la concreción de las demás instituciones en la vida de la comunidad. La religión facilitaba los absolutos a partir de los cuales se

organizaban los valores, los puntos de referencia según los cuales se encontraba un sentido socialmente reconocido en todas las relaciones sociales. Como ejemplo de esto, es evidente el caso de Israel en tiempos de Jesús. Todas las acciones adquirirían un estatuto de realidad según su referencia a Dios y Él daba razón de lo ocurrido. Así, se entiende cómo se explicaba una enfermedad desde la religión y, cómo la diferenciación social nacía de la definición de Dios, y así sucesivamente, hasta incluir todos los aspectos de la sociedad.

No basta la construcción lógica de un pensamiento bien articulado, suficientemente justificado y sostenido por una determinada racionalidad. Será en sus efectos sobre las personas en donde se muestre su contenido real. Pues éste es el caso de la situación de la mujer en los evangelios. Por voluntad y decisión del Dios-Ley, la mujer en Israel era un ser de segunda categoría, supeditada en todo al varón. Justificaba solamente su existencia por la maternidad²⁴⁰.

Donde quedaba más en evidencia tal discriminación de la mujer es en los principios teológicos, a partir de los cuales se explicaba su condición de mujer, en la legislación sobre el matrimonio y el divorcio. Por ejemplo, cada día el israelita era invitado a dar gracias a Dios por no ser extranjero, *ni mujer*, ni ignorante. El valor de la esposa dependía de su "utilidad": la esterilidad, la fealdad, la sordera, una voz demasiado gritona, un descuido al cocinar, perder el control delante de los suegros..., eran causa de divorcio. Un hombre no podía estar sin una mujer, pero una mujer sí podía estar sin hombre; un hombre no podía casarse con una mujer estéril, o con una vieja, o con una estéril congénita, o con una menor, sencillamente, porque no podían tener hijos. El hombre no podía beber el cáliz de la esterilidad que le impedía engendrar, pero una mujer, por ejemplo, **sí** lo podía beber dejando de tener hijos: una mujer se podía casar con un eunuco. La mujer no se casaba, "era casada", vendida y comprada, era una perfecta esclava en manos de su marido.

En cuanto al culto, la mujer tenía permiso para no rezar el *Shemá*, la verdadera señal de identidad israelita como quien dice, la mujer no era considerada como

²⁴⁰ Que esto suponga una agresión de los textos del libro del Génesis que anuncia sin duda alguna la igualdad de varones y mujeres creados a imagen y semejanza de Dios (Gn, 1, 27), es una muestra de la profunda capacidad de manipulación de toda la religión puesta al servicio del poder y del tener, y una vez más, la constatación del ambiente en que fueron escritos los textos sagrados: profundamente androcéntrico y patriarcal.

israelita, lo único, que podría pensarse como signo de su identidad era su maternidad. Al no rezar el *Shamá*, la mujer no era escuchada por Dios, ya que se trataba de un ser impuro por naturaleza. Por eso, en la sinagoga ocupaba un lugar aparte, igual que en el Templo. Su “participación” en el culto era estrictamente pasiva, sólo debía estar ahí, pero sin ninguna otra participación²⁴¹.

Por consiguiente, una mujer con estas condiciones estaba dominada por el miedo y el desprecio a sí misma, estaba en una sumisión total, en un orden absurdo de cosas presentado como consecuencia de la voluntad de Dios. Por ende, estaba “fuera de Dios”. Sin acceso a la sabiduría y a la participación en la vida de la sociedad. Con este panorama, queda por decir que eran radicalmente marginadas sociales.

Pero los efectos mayores que producía esta marginación eran en el campo teológico. Salir de esa situación era absolutamente impensable. El sólo hecho de pensar en apartarse de ella, constituía ya pecado, y se hacía merecedora de castigo quien lo pretendiera. Llegar a ser agradable a Dios significaba aceptar libre y conscientemente que la naturaleza de la mujer era una desgracia, casi un pecado, un punto no resuelto de la creación. Jesús de Nazaret, “comprendió” que esto no era así. Que la afirmación Dios-Abba suponía otra forma de ver a la mujer, otra manera de comportarse con ella.

Por otra parte, los evangelios proporcionan datos suficientes como para afirmar que éste es uno de los rasgos característicos del Jesús histórico²⁴².

Marcos, en su evangelio, presenta una serie de textos en los que están como protagonistas las mujeres, casi siempre introducidos por la expresión “una mujer”, sin más precisiones²⁴³. Todas las referencias de Marcos a la mujer parecieran recibir la aprobación de Jesús, lo cual permite proponer la tesis que han trabajado algunos autores, entre ellos, Teodor Suau, Mercedes Navarro: Marcos se ha servido de las mujeres para presentar las actitudes que, según él, conforman el

²⁴¹ Cfr. SUAUI, Teodor. *Mujeres en el Evangelio de Marcos*, Colección Emaús 20, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1996, pp. 14-15

²⁴² Cfr. Jn. 3, 5-30; Lc. 7, 36-39; Jn. 8, 1-11; Mc. 5, 25-34; Mt. 9, 20-22.

²⁴³ Cfr. Mc. 5, 25.33; 7, 25-26; 14, 13; 15, 40; 12, 42.

seguimiento a Jesús, es decir, con las narraciones que tienen a las mujeres como sujeto, ha construido el retrato del verdadero discípulo/a.

Primero que todo, muestra el grado de objetivación a que se había reducido la religión del Dios-Ley. Cualquier otro pecador (el leproso, el paralítico, el publicano) conservaba un cierto grado de culpabilidad posible. Siempre quedaba la sospecha o la posibilidad de que verdaderamente hubieran merecido el castigo que les había sido otorgado. De una u otra forma, en todos los casos cabía una probabilidad, por remota que fuera, de redención. Pero para la mujer ésta no existía. Su situación social estaba tan devaluada que era poco posible que ella pudiera acceder a la redención.

¿Qué culpa tenía la mujer de haber nacido mujer?

Intentar unir hasta tal punto de objetivación la condición humana con el pecado, mostraba claramente la arbitrariedad de un Dios que creaba seres de primera clase y seres de segunda clase sin posibilidad de acceder a ninguna clase de liberación. Cualquier otro pecador –leproso, paralítico, publicano- conservaban un cierto grado de culpabilidad por considerarse, algunas veces, merecedores del castigo que “les caía de encima”. De una u otra forma, en casi todos los casos, cabía una posibilidad por remota que fuera de redención. La mujer, no. Su estado antropológico devaluado lo poseía por “naturaleza social”.

Está expuesto, que un factor real de discriminación para la mujer estaba representado en el poder: el dominio de un sexo sobre el otro por claras conveniencias del varón en detrimento de la mujer, y con el agravante de justificar este orden social establecido, en nombre de Dios.

El evangelio de Marcos, se ha convertido en un símbolo de este proceso de liberación para la mujer, por la manera como va desentrañando su realidad y sus plenas y totales posibilidades de liberación en Jesús de Nazaret. Si estas mujeres maltratadas y dejadas de la mano de Dios, les queda aún un poco de dignidad, si son capaces de realizar gestos tendientes a alcanzar su libertad, mostrarán que ni la religión del Dios-ley ha podido quitar totalmente aquello que hace de la persona la imagen del Dios Vivo y Verdadero: el deseo de vivir dignamente. Basta un

cambio de perspectiva para evidenciar aquello que no permite ver la ideología del Dios-Ley: una hija en lugar de una sierva.

Por lo dicho anteriormente, se puede afirmar que Marcos señala un principio: la indigencia, según la religión del Dios-Ley, es el obstáculo principal para alcanzar la felicidad y la liberación. Dios no quiere saber nada de los pobres, de los pecadores, de los pequeños, de las mujeres, de todos los que sufren alguna clase de marginación. Porque éste es el indicio de su pecado, de su enemistad con Dios. En cambio, para el Padre (Abba), es el lugar de la experiencia de la fe, del encuentro, de la liberación²⁴⁴.

Y, otro aspecto que hay que tener en cuenta en el libro de Marcos es el significado permanente de la mujer en las distintas culturas y en todas las épocas, como para acabar de comprender por qué Marcos asume en el momento de hablar de la liberación ofrecida por Jesús, a las mujeres. Y, a pesar de la marginalidad de ella en esa época, se encuentra presente en la tradición que ha dado origen a la religión del Dios-Ley: el Antiguo Testamento. La mujer es la ternura, la maternidad, la feminidad, la intuición, la capacidad de entrega en un movimiento del ánimo que encuentra en el don la realización más preciada de su propia existencia²⁴⁵.

No se sabe cuál ha sido la intencionalidad para hacer esto por parte del autor de este evangelio, pero quizá una razón, es porque lo considera en estricta continuidad con el mensaje de Jesús. Y en esta línea está la tendencia a mostrar las características del discipulado.

Sería demasiado extenso analizar a todas las mujeres o grupos de ellas que aparecen nombradas en Marcos, pero para comprender el lugar e intencionalidad de ellas en el texto, se hará una breve agrupación y explicación de ellas en su contexto, para hacer referencia posteriormente a la mujer que padecía flujos de sangre, que es el motivo de análisis de este capítulo.

²⁴⁴ Cfr. SUAU, Teodor. Op. cit, pp. 16-19.

²⁴⁵ Así se ve en la figura de María de galilea, la madre de Jesús.

Por efectos de organización y delimitación temática se ha asumido la interpretación de tres mujeres y/o grupo de ellas: mujeres que renuncian a sí mismas y toman su cruz; la suegra de Pedro; y la historia de una mujer gentil. Una vez analizado la intencionalidad y función de estos textos, se mirará, en detalle la reflexión acerca de la mujer que padecía flujos de sangre.

1.2. Mujeres que renuncian a sí mismas y toman la cruz (8,34)

Las mujeres que están al pie de la cruz son un claro ejemplo de lo dicho anteriormente: desde el anonimato y el silencio, acompañan a Jesús hasta la cruz. Recorren el evangelio de Marcos creando un eje hermenéutico que permite tomar conciencia de uno de los contenidos teológicos más importantes: la descripción del núcleo del seguimiento.

“Si alguien quiere seguirme, que renuncie a su yo tome su cruz y me siga”. Leída esta expresión fuera de contexto y desde una comprensión occidental moderna, esta invitación puede ser entendida como una invitación de Jesús a la glorificación del sufrimiento y un estímulo a la victimización; quien siga a Jesús tiene que negarse, sacrificarse, hacer desaparecer su sentido del yo y abrazar la cruz en términos generales, esto se ha entendido por sufrimiento. Basado en interpretaciones como éstas, algunas mujeres han dejado de desarrollar su identidad y potencialidades personales, han abrazado y aguantado un sufrimiento que creen que es la mejor manera de agradar a Dios.

Esta es una mala lectura del evangelio de Marcos. Éste no glorifica ni el sacrificio del yo ni el sufrimiento. En realidad, en el Jesús que presenta Marcos, intenta inaugurar los valores de Dios, aliviar el sufrimiento e invitar a los otros a hacer lo mismo. Sin embargo, Marcos señala una causa del sufrimiento: la persecución de los poderes fácticos, como parte del discipulado durante esta vida y hasta cuando los valores de Dios lleguen totalmente.

Los antiguos veían el sufrimiento como una parte normal e incómoda de la vida, no como una interrupción de la existencia humana. Se entendían a sí mismos con poco poder para controlar sus vidas, no se sentían con capaces para hacer

desaparecer el sufrimiento. Se proponían soportarlo. Para la mayoría de la gente en la antigüedad, el sufrimiento era mucho menos evitable que lo que pareciera ser para la gente de clase media occidental hoy. En distintos ámbitos, el sufrimiento era una realidad presente.

Marcos emplea la palabra “sufrir, sufrimiento” sólo tres veces, siempre con el adverbio mucho, “sufrir mucho” (5,26; 8.31; 9.12). El término aparece una vez referido a la mujer con hemorragias (5,24bss) y dos veces referido a la pasión de Jesús. La enfermedad de la mujer es curada, mientras que el sufrimiento de Jesús es asumido y padecido. Por tanto, Marcos no entiende por igual todas las formas de sufrimiento. La narración distingue entre el sufrimiento humano, que es curado o aliviado por la inauguración de los valores del Reino que trae Jesús, y la persecución, que es aquello que asumen los que perseveran en el seguimiento del camino a Dios.

Marcos establece la buena noticia de los valores de Dios junto con las dos respuestas que ésta genera: se explicita el precio del seguimiento a Jesús. En Marcos 8, 34, se hace una invitación general al discipulado, se dirige a la gente: *Si alguien quiere seguirme, que renuncie a su yo, tome su cruz y me siga*. Junto con la buena noticia llega la persecución por quienes se adhieren a su causa. Seguir a Jesús implica bendiciones, pero también persecución. La narración de Marcos hace distinción de sufrimientos en este tiempo en que suponen las dos eras algunos terminan y se alejan, mientras que otros asumen los riesgos del seguimiento²⁴⁶.

Para Marcos entrar en el discipulado significa renunciar al grupo familiar y unirse al grupo de quienes siguen a Jesús, es decir, a la nueva comunidad, o al grupo de adhesión a Jesús. Renunciar al yo que esclaviza no significa renunciar a la estructura básica social, política y económica de la sociedad antigua.

A modo de conclusión, se puede decir que en el contexto del mundo cultural del siglo I y en el contexto narrativo de Marcos 8, 34, no se trata de una exhortación al sufrimiento. Es una exhortación a pertenecer y permanecer fieles a Jesús y a los

²⁴⁶ Cfr. DEWWEY, Joanna. *Que renuncien a sí mismas y tomen su cruz. Una lectura feminista de Mc. 8,34 en el mundo social y narrativo de Marcos*, en: Una compañera para Marcos, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2004, pp. 46-47.

valores de Dios frente a la persecución, y hasta la ejecución, de las autoridades políticas. Mientras que con la llegada de los valores del Reino a la historia humana, mucho de este sufrimiento termina con el ministerio de Jesús, la persecución que implica el seguimiento a Jesús es una posibilidad real. Por tanto, cualquier lectura de este texto que aliente al sufrimiento es una lectura equivocada y si no se corrige va a justificar más la razón del sufrimiento, abnegación, negación de sí mismo, especialmente, en las mujeres.

El nombre de las mujeres que estaban al pie de la cruz, no es comunicado directamente, en la línea bíblica que hace del nombre un don de Dios, un momento significativo en la vida de cada persona y su inserción en la historia de salvación. Confirma esta afirmación: ahora, al pie de la cruz, las mujeres fieles, modelos del verdadero discípulo/a, han culminado su proceso de identificación con el Señor Jesús. Han alcanzado una nueva personalidad: la que les configura con Cristo. Por eso son “testigas” de su manera de morir, es decir, su seguimiento y fidelidad ha sido recompensada, y por eso están presentes a la hora de su muerte. Y, por eso, podrán comprobar la verdad de las palabras del centurión: *Verdaderamente, este hombre era el Hijo de Dios* (Mc. 15, 39). Y, por eso, serán también, las primeras “testigas” de su resurrección; por dos razones primordiales: a ese anti-mesías que es Jesús, un pobre condenado a muerte indigna, les resulta adecuadas estas anti-testigas, no reconocidas por la ley, inútiles a los ojos de los dirigentes de Israel. Pero tan expresivas de la nueva forma de mirar las cosas, que trastocan el orden real de lo que esperaban quienes se dispersaron a la hora de su muerte. En segundo lugar, porque para convertir el “era” del centurión en un “es” revelador de la verdad del Dios-Abba, hay que entrar en la casa de la muerte, descender al abismo del dolor y descubrir que la tumba estaba vacía.

1.3. La suegra de Simón Pedro, ¿discípula o sirvienta?

Cuando salió de la sinagoga se fue con Santiago y Juan a casa de Simón y Andrés. La suegra de Simón estaba en cama con fiebre; y le hablaban de ella. Se acercó y, tomándola de la mano, la levantó. La fiebre la dejó y ella se puso a servirles (Mc 1, 29-31)

Este relato lo ha colocado Marcos en la primera parte del evangelio (1, 14-8, 26) y en la sección inicial del mismo (1, 14-36). Esto puede significar que se encuentra al servicio de un doble objetivo: explicar a los lectores qué quiere decir que Jesús es el Mesías y, en segundo lugar, hacer la crítica de la idea Dios-Ley.

Marcos tiene claro que la verdad o la mentira de una determinada propuesta religiosa no se resuelve en la teoría, sino en la persona que crea en la práctica. Por esto es importante la descripción que hace de una de esas personas: una mujer del entorno familiar de Pedro, personaje que ya se conoce desde la escena de la vocación de los primeros discípulos (Mc. 1, 16-20), y que es una autoridad en la Iglesia a la que va dirigida la obra de Marcos.

La mujer se encuentra enferma de fiebre en el tiempo de Jesús, hace referencia al dominio de lo impuro. Resultado del dominio del mal. Lejanía de Dios; significa estar en el ámbito del pecado. Por tal razón, se ve obligada permanentemente a permanecer en cama; imposibilitada para la acción responsable y libre. Le comunican a Jesús esta situación. Y éste realiza tres gestos hacia la mujer enferma: se **acerc**a, la **toca** tomándola de la **mano** y la **levanta**. El verbo griego correspondiente a esta última acción del Señor, es el mismo que usará Marcos para describir la resurrección: levantarse significa resucitar. Y para esta mujer esto es resucitar: volver a la vida, a la libertad, a la posibilidad de elección; ser reconocida socialmente como una mujer bendecida por Dios, estar en posibilidad de socializar y llevar una vida de gracia.

Como resultado de esta vivencia la mujer, en agradecimiento se pone a servir²⁴⁷ la cena a aquellos que habían venido a su casa. El resultado del gesto curativo no se reduce a la desaparición de la enfermedad. Supone una actitud novedosa por parte de la suegra, que muestra la recuperación de la salud como una infracción a la ley: el servicio a la mesa.

La enfermedad de esta mujer no es simple. Esta poseída por el mal, impedida por la acción libre, es el símbolo elocuente de dos causas de alineación muy

²⁴⁷ Hay que tener en cuenta que a las mujeres les estaba prohibido por la normativa vigente, servir a la mesa. Lo hacían los esclavos masculinos, o los hijos más jóvenes de la familia. Las mujeres permanecían en la cocina al margen de las actividades de los hombres. Teniendo en cuenta que la cena con un invitado es algo siempre importante para esa cultura, con profunda referencia, también, religiosa.

específicas. Primero, la conciencia errónea, interiorizada a partir de la religión del Dios-Ley, que le recuerda su condición de persona de segunda clase, por voluntad de Dios. Lo cual impide a la mujer (y a todas las mujeres de Israel que representa la suegra de Pedro) sentirse feliz y a gusto consigo misma, en otras palabras, sentir que es ella y que puede volver su mirada hacia sí y encontrarse, es decir, que posee su propia identidad. Es saberse y sentirse interesante a los ojos de Dios y de los hombres. Capaz de construir una historia también interesante, capaz de generar procesos protagónicos en su casa y en su pueblo, capaz de asumir el señalamiento que da la libertad y no la exclusión y la esclavitud. En segundo lugar, la consecuencia primera de lo dicho anteriormente, es la pasividad, la renuncia a la acción transformadora. “Nada puede cambiar las cosas, porque son voluntad expresada del Señor de la vida y de la muerte”.

Esta es la única posibilidad que le queda a la persona sometida y humillada, de lograr la benevolencia del Dios-Ley. Pero a un alto precio: la renuncia a salir de su estado de enfermedad, a salir del estado de indigencia, provocada por la falsa conciencia que nace del horizonte de la religión del Dios-Ley.

Pero, el problema para esta mujer no es que tenga fiebre, sino que haya aceptado la “voluntad de Dios” de haber sido creada como un ser de segunda categoría. Que un Dios así no es el Dios Vivo y Verdadero, creador del varón y de la mujer, a su imagen y semejanza. Que Dios no es el Dios-Ley sino el Dios-Abba: el Padre que ama sin poner condiciones y sin esperar otra cosa que la acogida de este amor por parte de sus hijos e hijas.

La mujer supo “fiarse” de Él, aceptó la mano tendida que la invitó a levantarse de la cama y abandonar la postración y situación de indigencia. La mujer se anima a aceptarlo. Y el diálogo con Jesús la ha curado. Jesús le ha devuelto la dignidad. Una nueva conciencia se va abriendo paso y empuja a esta mujer al gesto definitivo: también ella incumplirá la ley y entrará en el lugar reservado sólo a los hombres de su casa. Esta acción la coloca en libertad, Jesús la ha curado y ella sabe lo que significa sentirse persona con este gesto de misericordia y respeto. Es una libertad para llegar al pleno servicio y entrega. Para hacer de la propia vida un don gratuito, intenso, amoroso, a los demás. También a los que seguramente no entenderán nada. Y reaccionarán violentamente contra algo que sólo sabrán interpretar como una actuación extemporánea e irresponsable.

En términos conclusivos de esta interpretación del relato de la suegra de Pedro, se puede decir, que es el primer relato en Marcos que tiene por protagonista a una mujer le ha servido para definir la experiencia de liberación gracias a Jesús como principio y fundamento del proceso que convierte a una persona en discípulo; después, le ha servido para marcar el contenido del seguimiento: dejarse resucitar por Cristo y llegar a ser como él, servidor.

Otra interpretación a este relato

La interpretación que a este texto se le ha dado ha generado distintas reacciones en el grupo de mujeres. Con sentido del humor, aquellas mujeres se ubican a una distancia crítica de la tradición, y por este hecho no sienten amenazada su experiencia de fe. Ven en esta tradición²⁴⁸ su buena noticia, la historia sobre un salvador, Jesús, pero cuestionan todavía los vestigios que aún quedan de una raíz patriarcal.

Schüssler Fiorenza, examina, en particular, la vida cotidiana de las mujeres del Nuevo Testamento. Encuentra en los detalles de la vida de las ellas su trabajo – remunerado y no remunerado-, familias, hogares y pueblos, un lugar para la investigación.

Se necesita una nueva comprensión del canon que es un nuevo documento que narra una historia de desprecio por los seres humanos, una historia cargada de culpabilidad. Pero a su vez, y al mismo tiempo, es el evangelio. El evangelio dador de vida no sufrirá daño alguno cuando mujeres y hombres cristianos miren de cara la historia del cristianismo, corrompido como está por el desprecio a las mujeres, por el colonialismo, por la persecución a los judíos y al judaísmo y por su tránsito por el patriarcado²⁴⁹.

Este postulado sobre el canon evidencia una postura que se encuentra a gusto en la ambigüedad y la tensión. Las mujeres que intentan descubrir en el Texto Sagrado un mensaje de liberación, se sitúan en esta “nueva comprensión del

²⁴⁸ Comentan: “la curó justo a tiempo de servir la cena.

²⁴⁹ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. En memoria de ella, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1989, p. 96.

canon”²⁵⁰, al menos en lo referido a 1, 29-31. El caso de la curación de la suegra de Pedro ofrece una hermenéutica dual. En sus lecturas aparece un texto que refleja a la vez la ideología patriarcal del evangelio de Marcos y el cristianismo primitivo y ofrece una percepción del momento utópico de Jesús que tiende una mano a la necesidad de curación de la mujer.

A todas estas lecturas del texto de Marcos, Débora Krause, propone un acercamiento y una mirada con nuevas pistas para la comprensión del texto en clave liberadora: la investigación histórico-crítica tradicional confirma que el detalle de Mc 1, 13c es una simple prueba de la curación de la suegra de Simón Pedro. La tradición presenta, cómo después de la curación de Jesús, las cosas vuelven a la normalidad. Jesús la toca, la fiebre desaparece y ella les sirve. El servicio de esta mujer es para los hombres un ejemplo de su trabajo doméstico cotidiano. La tradición muestra simplemente que, libre de la fiebre, ella puede regresar a sus deberes habituales. De ésta narración se ha dicho que ella representa el discipulado o, incluso, el diaconado de las mujeres, Sin embargo, Krause, observa cómo las mujeres que participan en sus grupos de estudios bíblicos aunque valoran el canon, son más críticas con el servicio que presenta el texto como glorificación²⁵¹.

La lectura tradicional de este texto, que intenta exaltar y glorificar el servicio de la mujer, ha llevado a la crítica feminista a indagar acerca de la tradición de la suegra de Pedro, para tratar de descubrir el rol de las mujeres en el evangelio de Marcos y en el movimiento de Jesús. Han relacionado el verbo **servicio** con otros usos en este evangelio (1,13; 10,45; 15,41). En todo el ambiente de la literatura helenística el verbo y el grupo de palabras referidas a servicio tienen una gama de significados frente al “servicio” de la mesa y el trabajo doméstico de las mujeres y los esclavos al servicio de los ciudadanos del Estado. En especial, en la Iglesia primitiva, el verbo tiene distintos usos, que va desde servir a la mesa, hasta la actividad concreta del discipulado de Jesús y el servicio con Jesús²⁵². En muchas

²⁵⁰ Los textos masculinos merecen una hermenéutica dual: una hermenéutica negativa que desvele su complicidad con la ideología patriarcal y una hermenéutica positiva que recupere el momento “utópico” del texto.

²⁵¹ Cfr., KRAUSE, Débora. *La suegra de Simón Pedro. Hermenéuticas bíblicas feministas y la interpretación de Marcos 1, 29-31*, en: Una compañera para Marcos, p. 19.

²⁵² Más concretamente, los doce discípulos son descritos en 3, 14-15 como aquellos a quien Jesús llamó con el propósito de que estuvieran con él y fueron enviados a predicar y a expulsar demonios.

de las lecturas feministas de crítica narrativa y de redacción, sin embargo, el verbo es traducido en todos los casos, referidos al discipulado o ministerio²⁵³.

Traducir la misma palabra como “atender” cuando los ángeles son el sujeto del verbo, pero “servir” cuando una mujer es el sujeto coloca por debajo la acción de la mujer. Al usar la misma palabra para la acción de los ángeles y de la mujer curada, el autor de Marcos equipara la categoría de servicio a Jesús. Lo que los ángeles fueron capaces de hacer por Jesús en el desierto es lo que hace la mujer en su casa cuando se le quita la fiebre²⁵⁴.

El verbo debe ser traducido coherentemente en cada caso. Los ángeles atienden las necesidades de Jesús en el desierto. La mujer atiende las necesidades de Jesús y sus discípulos. Sin embargo, el trabajo de la mujer no puede ser entendido como redención por el mismo trabajo realizado por los ángeles, elevado al nivel del “ministerio” es irreal y tiene serias implicaciones para el desafío feminista al patriarcado.

La narración de 1, 29-31 presenta un detalle de la suegra de Simón a los varones en la casa de Simón y Andrés. Al contrario del servicio que realizan los discípulos varones, el servicio de la mujer no es voluntario. No ha dejado su casa y su familia para seguir a Jesús. Ella sirve en la casa de su familia. De manera distinta a como sucede con los discípulos en 10, 44-45, su rol como servidora es una condición que existe previamente. Al realizar su servicio ella no está en el proceso de algo distinto. Su servicio pareciera ser un reflejo del orden estático que describe Jesús en 10, 44-45, el del dominio de unos sobre otros –o el del ser dominados por otros-, como ocurre entre los gentiles. Si la intención de Marcos fuera la de relacionar estas maneras de servicio, ¿por qué no presentar a Jesús en 1,31 “parándose” a los pies de la mujer cuando viene a servirles.

Respecto a los orígenes del cristianismo, algunas biblistas²⁵⁵ argumentan el uso que Marcos ha dado del término servicio en 1, 31 como intencionalmente técnico del ministerio cristiano. Este argumento busca establecer una relación entre 1,31 y 15, 40-41. Las mujeres que estaban durante la crucifixión en 15, 40-41 son

²⁵³ Cfr. KRAUSE, Débora. Op. cit. p. 63.

²⁵⁴ TOLBERT. Citado por KRAUSE, Débora. Ibid. p. 63.

²⁵⁵ Como Schüssler Fioreza, Elza Taméz, Mercedes Navarro, Letty Russell, Isabel Gómez-Acebo, Carmen Bernabé, entre otras.

descritas siguiendo y sirviendo a Jesús en la región de Galilea. Representan una evidencia según la cual había mujeres discípulas de Jesús. En ésta misma línea de comprensión, se argumenta el servicio de la suegra de Simón indica un rol de servicio como una de las primeras discípulas. El servicio que ella presta a Jesús, como hace referencia Elisabeth Schüssler Fiorenza, es parte de un concepto cristiano primitivo más amplio de diakonía que contiene el sentido completo del ministerio de Jesús, cifrado en alguien que no subordina ni esclaviza a otros a la manera de los dirigentes gentiles (10, 42), sino que es el servicio sufriente que los libera y los levanta de su situación de servidumbre²⁵⁶. De la misma manera Luise Schottroff, basándose en 10, 42-45, argumenta:

Los hombres libres servían a esclavos y mujeres libres en términos de trabajo doméstico... por ello los usos de "servir" en el contexto del discipulado de mujeres (Mc. 1,31 y paral; Mc. 15, 41 y paral.) (sic) tienen que ser entendidos denotando discipulado y no como una división de trabajo jerárquica y de género en que las mujeres hacían todo el trabajo atendiendo las necesidades de otros²⁵⁷.

De lo dicho en este numeral, se pueden inferir algunas conclusiones: no hay una idea general acerca de la interpretación de este relato, pero sí, se pueden ver claramente dos tendencias: una, afirma que las mujeres que están presentes en el evangelio de Marcos sólo lo hacen para representar roles y funciones domésticas se nombran en 16 ocasiones diferentes. Lo que realmente resulta problemático es que en la narración de 15, 40, las mujeres son visibles entre todas las categorías de gente, pero no en el círculo íntimo de Jesús. Y, sin embargo, en 15, 40-41 aparecen de repente, sin ser anunciadas, entre quienes habitualmente seguían a Jesús desde el tiempo del ministerio en Galilea y, de ahí en adelante, son figuras sobresalientes hasta el final del evangelio en 16,8. Y la segunda, que afirma la total visibilidad de las mujeres presente en una variedad de situaciones de servicio, desde la más tradicional de roles patriarcales de servidumbre doméstica hasta la menos tradicional, de roles igualitarios de discipulado. Esta mirada de la variedad de contextos del servicio de las mujeres plantea una hermenéutica feminista que cuestiona el prejuicio androcéntrico del texto de Marcos y la naturaleza androcéntrica de la historia de su interpretación.

²⁵⁶ Cfr. SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. En memoria, Op. cit. pp. 320.321.

²⁵⁷ Citado por SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. En memoria, Op. cit. p. 214.

Esta segunda tendencia, coloca de manifiesto el momento utópico en la tradición evangélica, que posiblemente pasó desapercibido a Marcos, respecto a las mujeres como discípulas en el movimiento de Jesús.

A pesar de la total invisibilidad de las mujeres en el segundo evangelio, e incluso por ésta misma tendencia, puede concluirse que Marcos testifica, aunque de modo evasivo, la presencia continua de un considerable número de mujeres, tanto entre los seguidores más cercanos a Jesús como en el círculo más amplio de seguidores. La evidencia es limitada pero Marcos apunta a la posibilidad de una demarcación sólida y una base de poder para las mujeres en el ministerio de Jesús y en la Iglesia de después de su muerte²⁵⁸.

Estas diversas tendencias evidencian una estrategia para leer el servicio de la suegra de Simón como testimonio del discipulado de mujeres en el evangelio y en el cristianismo primitivo. El intento de redimir su servicio, ha llevado a desconocer algunas particularidades del mismo como su contexto y su finalidad. Esta búsqueda corre el riesgo de idealizar el servicio de esta mujer en detrimento de su propia persona; se pierde la oportunidad de reflexionar sobre su trabajo y su contexto como un lugar para la crítica y el desafío del objetivo político de la investigación bíblica feminista, trabajar por la liberación de las mujeres y de otras personas invisibilizadas bajo una construcción y lectura patriarcal del texto.

1.4. La historia de una mujer gentil

El contexto de la mujer del relato de 7, 24-31a es identificada por su etnia (griega) y su lugar de procedencia (sirofenicia de nacimiento). La introducción que hace Marcos de estos detalles de su identidad interrumpe el curso de la historia (7,26). Esta formulación no sólo la identifica como una gentil (cfr. Gal 3, 28) sino también como una de las ciudadanas de la región, es decir, hay una separación respecto a Jesús, no sólo por la religión y etnia, sino también por el nivel económico. Esta mujer representa a un grupo de la región cuyas normas y estilo de vida posiblemente fueron una fuente de sufrimiento para sus vecinos judíos, del ámbito

²⁵⁸ Cfr. CORLEY, K. E. *Private Women, Public Meal: Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Peabody, MA: Hendrickson, 1993, p. 241. Citado por Débora Krause, en: *En clave de mujer... Una compañera para Marcos*, op. cit. p. 71.

rural, mayoritariamente más pobres. Si esto fuese así, ella estaría entre quienes Jesús eligió como destinatarios de sus parábolas y enseñanzas que anunciaban la “buena noticia para los pobres”.

Además de las implicaciones sociales y políticas de la identidad de esta mujer, también es importante resaltar en esta historia algunos detalles del relato de Marcos hacen pensar que el autor se preguntaba en cómo las diferencias de identidades étnicas entre Jesús y la mujer eran tenidas en cuenta por la parte judía y por la parte gentil dentro del movimiento de Jesús y, con el tiempo, en la Iglesia. Lo importante en este relato es el hecho de ser ella gentil, a quien el ministerio de Jesús se hizo extensivo, aunque con cierta reserva y a distancia²⁵⁹.

La respuesta de Jesús resulta enigmática porque no se encuentra en ningún otro relato; debería explicarse por la renuncia al pan, que es poco coherente, cuando lo que se ha pedido es una curación y en perícopas anteriores y posteriores el pan aparece como una referencia al ministerio integral de Jesús, es decir, enseñar, dar de comer y curar (6, 30-44; 8, 1-10.14-21). Aquello que Marcos representa con la reticencia de Jesús a curar a la hija de esta mujer, pudo ser el reconocimiento según el cual la misión completa a los gentiles, era, en realidad una tarea de la Iglesia, mientras Jesús se centraba en la atención a las “ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 15,24), los pequeños que tienen que ser alimentados primero (7, 27).

Las palabras iniciales de Jesús a la mujer, transmiten, como mínimo un rechazo a curar a la hija. Independientemente de ideas preconcebidas cristológicas, ésta no es la respuesta que se podría esperar de alguien que practica curaciones cuando se encuentra con una situación de necesidad. La narración en sí misma no presenta muchos indicios para comprender la insistencia del rechazo inicial de Jesús a la mujer.

²⁵⁹ En la versión de Mateo no está claro si la hija está presente – aunque no tenga un papel activo en el relato-, mientras que en Marcos se dice que está en su casa, en “cama”. El vistazo al interior de la casa de la mujer y de su hija hace pensar en una confirmación más de que la mujer pudo haber sido económicamente privilegiada.

La narración indica que ella es una mujer que está sola²⁶⁰, y esto no puede ser una desventaja para ella, puesto que la mayoría de las mujeres con quien se dice que se relacionaba Jesús aparecen al margen de la tradicional estructura familiar patriarcal.

Por tanto, si su comportamiento refleja una manera de relacionarse apropiada para la ocasión y si las cuestiones de etnia y de género por separado no parecen ser tenidas en cuenta en la respuesta que se atribuye a Jesús, se necesita buscar claves en los detalles que quedan abiertos en la narración para comprender el diálogo. Es posible que se necesite estudiar a profundidad los detalles que se dice de la posición económicamente alta de esta mujer (7, 24).

Comparar a la mujer y a su hija con perros es insultante en extremo. Hay dichos en la Biblia hebrea sobre los perros que les describen como carroñeros despreciables, lamedores de sangre humana, y este término funciona como una metáfora para designar a los enemigos de Israel. No hay evidencia de que este término fuera utilizado por los judíos para referirse a los gentiles en general, sino a grupos abiertamente hostiles al pueblo de Dios o a la Ley de Dios. Los habitantes ricos de la ciudad de Tiro podían, ciertamente, ser calificados de “enemigos” respecto a los vecinos judíos empobrecidos de la región circundante en un contexto de escasez crónica (carencia de “pan”) y la explotación que ejercían podía ser considerada como conflagración de los mandatos divinos de justicia que afirmaban tanto el ministerio de Jesús como la ley judía. Entonces, la respuesta que se atribuye a Jesús rehúsa la petición de la mujer por considerarla inapropiada a la luz de la distribución desproporcionada de los recursos de la región donde el grupo a que pertenece la mujer ha estado explotado por los pobres. La frase implica que también el poder de curación de Jesús es un recurso limitado y, esta vez, se dará prioridad a aquellos que siempre tienen que esperar a la cola²⁶¹.

Si esta metáfora terminara aquí, hubiera sido una repercusión importante de la insistencia de Jesús aquello que la teología de la liberación hace el énfasis en la “opción preferencial por los pobres”. La hermenéutica actualizante a la perícopa 7,

²⁶⁰ No dice nada acerca de su situación familiar o matrimonial, excepto que tiene una hija enferma.

²⁶¹ RINGE, Sharon. *La historia de una mujer gentil. A revisión. Relectura de Marcos 7, 24-31a*, en: *En Clave de mujer... Una compañera para Marcos*, op. cit, pp. 129-130.

27 trabajaría como *chreia*²⁶² que en su manera más simple sería: “cuando una mujer gentil le pidió a Jesús que curara a su hija, dijo él: que los niños se alimenten primero, que no es justo tomar la comida de los niños y dársela a los perros”. Esta forma utilizada en la retórica griega sería un paradigma de la sabiduría y el punto de vista del maestro, de Jesús, en este caso. Pero en realidad, la respuesta de la mujer convierte al relato en una doble *chreia*, con la segunda parte de la frase: “Pero la mujer, al ser acusada de ser un perro, dijo: Señor, incluso los perros comen debajo de la mesa las migajas de los niños”. Su punto de vista continúa en el relato y será después adoptado por Jesús (7, 29). La sabiduría que se describe en esta metáfora es de la mujer.

La segunda consecuencia de esta respuesta se refiere al nivel histórico del relato. Tiene referencia con las suposiciones acerca del significado de su identidad que parecen estar subyacentes a las palabras de Jesús. Palabras que la señalan como algo despreciable, un “perro” aparentemente -según este análisis- porque ella pertenece a la clase explotadora en la región. En lugar de presentarse ante Jesús con una lista de recomendaciones que demostraran que el tratamiento recibido era injusto, renuncia al privilegio de contestar, y su “palabra” opta por recibir las migajas que le dejan, es decir, opta por ocupar el lugar de los pobres. El punto central de esta situación no es demostrar la clase social de la mujer, sino mostrar la crisis en que se encuentra, y su disponibilidad a hacer lo que sea necesario para salir de ella. La actitud que asume al acercarse a alguien que tienen fama como sanador ambulante, y la manera de articularla con perspicacia y sentido común hace que Jesús le dé respuesta a ella y también a la necesidad de su hija.

Finalmente, se ha tratado de dar múltiples interpretaciones a este texto que con frecuencia se corre el riesgo de “psicologizarlo”, de atribuirle razones, sentimientos y supuestos a dos personajes e identificarse con ellos como si se tratara de personas reales. El autor de este evangelio ha modelado a la mujer con atribuciones específicas: su etnia, su origen, la urgencia de su necesidad, su ingenio, resaltadas, para que se perciban claramente y se reaccione ante ellas.

²⁶² Una *chreia* significa un dicho que transmite un ejemplo de ingenio y sabiduría de un filósofo o sabio. Era una forma común en la retórica griega, utilizado con frecuencia como recurso pedagógico en las escuelas de retórica.

En el nivel de Jesús y de la Iglesia marcana la situación privilegiada de la mujer en relación con los campesinos judíos pobres de la región la hace ganarse el apelativo “perros” a la luz de los valores del Jesús del evangelio de Marcos que trae la buena noticia a los pobres, para quienes ella representa una mala noticia.

Las dinámicas de poder en esta historia no sólo están determinadas por la situación social de la mujer. La enfermedad crítica de la hija, que genera esta ocasión de encuentro, pone en evidencia la situación de absoluta necesidad de la mujer que la lleva a una situación de subordinación respecto a Jesús, a quien ella percibe con el poder sanador que necesita su hija.

En todas las dinámicas de dominación y subordinación que atraviesa este pasaje, la única que es constante es la de género. En esta historia quien recibe la molestia de la respuesta de Jesús es una mujer. La persona privilegiada que tiene que ocupar el lugar debajo de la mesa es la mujer. Si la historia responde, más bien, al dicho, fue el núcleo en torno al cual se construyó el relato parecería más creíble que el insulto fuera esquivado por una mujer que por un hombre de clase dominante. Estos son algunos de los interrogantes surgidos de una análisis “despatriarcalizado”: ¿Consideraban lo primeros oyentes un trato así para una mujer aceptable en general, o sólo en el caso en que representara a un enemigo? ¿Se tiene que excusar el comportamiento atribuido a Jesús como una forma de ser condescendiente a pesar del descaro de ella? ¿Tiene Jesús que ser alabado por permitirse ser corregido por “una simple mujer”?

Se ha hecho un breve recorrido por algunos textos marcanos donde aparece claramente relacionada la presencia de la mujer en el encuentro con Jesús, relatos que dejan ver distintas posiciones y caracterizaciones de la mujer en este evangelio y que ayudan a comprender mejor la intención del autor con respecto a la situación de la mujer. De igual manera, no se pudo desconocer la significación de la mujer sirofenicia (7, 24-29) en este evangelio, así como la viuda pobre y sus pobres lectores ricos (12, 41-44), las mujeres que ungieron a Jesús, las discípulas de Jesús (15, 40-41; 15.47; 16.1), las mujeres que siguieron a Jesús, pasajes que dan nuevas pistas para la comprensión de la presencia de la mujer en estos textos, pero también, para ratificar la necesidad de lecturas nuevas, contestarles, con nuevas entradas de análisis y con nuevas intencionalidades que permitan liberar el texto del peso patriarcal.

2. Reflexiones en torno a una metáfora: La mujer enferma: Marcos 5, 24b-34

Entre la multitud había una mujer que desde hace doce años estaba enferma, con derrames de sangre.

Había sufrido mucho a manos de muchos médicos, y había gastado todo lo que tenía, sin que le hubiera servido de nada, al contrario, iba de mal en peor.

Cuando oyó hablar de Jesús, esta mujer se le acercó por detrás, entre la gente, y le tocó la capa, quedará sana.

Al momento, el derrame de sangre se detuvo, y sintió en el cuerpo que ya estaba curada de su enfermedad.

Jesús dándose cuenta de que había salido poder de él, se volvió a mirar a la gente, y preguntó:

- *¿Quién me ha tocado la ropa?*
- *Sus discípulos le dijeron:*
- *- Ves que la gente te oprime por todos lados, y preguntas ¿quién me ha tocado?*

Pero Jesús seguía mirando a su alrededor, para ver ¿quién lo había tocado.

Entonces la mujer, temblando de miedo y sabiendo lo que le había pasado, fue y se arrodilló delante de él y le contó toda la verdad.

Jesús le dijo: Hija, por tu fe has sido sanada. Vete tranquila y curada ya de tu enfermedad.

Esta reflexión puede hacerse enmarcada dentro de la cristología de Marcos. Un análisis de su forma básica muestra la sorprendente atención que se le da a la situación de la mujer. Se presentan en total seis informaciones acerca de sus flujos de sangre: (1) ha sufrido durante doce años (5, 25); (2) ha pasado por muchos médicos (5, 26); (3) se ha gastado todo su dinero (5, 27); (4) no mejoró sino que fue empeorando (5, 26); (5) había oído hablar de Jesús (5,27) porque dijo, “si toco aunque sea su manto, me pondré bien” (5, 28). El sólo hecho de decir que padecía flujos de sangre sería necesario para completar la primera parte de una narración de milagros, es decir, la identificación del problema (25-28). Por otra parte, la extensa y detallada introducción es como defensiva, pareciera la excusa perfecta dada por un comportamiento inadecuado, una explicación o justificación de inocencia sobre él ¿por qué iba ella a tocar el manto de Jesús? Posiblemente ésta es la situación que genera nerviosismo en el narrador, como se

constata en la evidencia del miedo que siente la mujer cuando Jesús pide ver a la persona que ha recibido la curación. “Pero la mujer, al comprender lo que había pasado, asustada y temblorosa, se echó a sus pies delante de él y le dijo toda la verdad” (5, 33). Sin embargo, ¿por qué el narrador trata el comportamiento de la mujer como si él pensara que necesita excusa? Y ¿por qué la mujer la coloca comportándose con tanto miedo? ¿Qué representa temor y que a los ojos de los demás la hace incurrir en falta? La narración crea la tensión entre la mujer que quiere permanecer de incógnito y la insistencia del sanador de descubrir a la persona curada. Jesús no parece dispuesto a proseguir sin antes conocer a la persona que ha sido curada²⁶³.

Se supone que la mujer prototípica de esa cultura y del momento histórico, debería estar en casa rodeada de su familia, tímida, modesta y callada, esperando, de pronto, la visita de alguien²⁶⁴.

Testimonios de varias obras, muestran que Tertuliano pensaba que esto era lo adecuado para una mujer modesta. En realidad, no hay ninguna mujer del Nuevo Testamento en que aparezca pidiéndole a Jesús un favor o un milagro para ella. Más bien, otros piden para ella, como es el caso de la suegra de Pedro (1, 29-31), o Jesús mismo se da cuenta y obra el milagro, como en el caso de la mujer que permanece encorvada durante 18 años (Lc 13, 10-17). Hay un caso de una mujer que pide un milagro para otra persona, se trata de la sirofenicia cuya hija esta poseída (7, 24-30) pero es presentada como si fuera una apestada. Y Mateo degrada mucho más la imagen de la mujer incluyendo el elemento de los

²⁶³ Hay intérpretes que afirman que la mujer debería estar avergonzada por haber violado la Torah cuando, padeciendo flujos de sangre, se mete entre la multitud y toca a un varón, pero, cabe preguntarse: esta alusión es pertinente para el Marcos pagano que se dirige a su comunidad pagana? Además, en el relato no hay ninguna mención de la Torah. Por tanto, la explicación de la timidez y el miedo de la mujer ante Jesús debe ser entendida dentro de contexto general del mundo grecorromano de la antigüedad.

²⁶⁴ Valerio Máximo, historiador del siglo primero, presenta un debate acerca de la “severidad” y ejemplos de castigo para quienes no cumplen con ésta: “También era escabrosa la situación marital de C. Galo Sulpicio. Se divorció de su mujer porque se enteró de que había salido fuera con la cabeza descubierta. La sentencia fue dura, pero había una razón para ella. Para que tu apariencia sea adecuada, dice, la ley te limita a mis ojos solamente. Usa para ellos los utensilios de cosmética, muéstrales a ellos tu mejor aspecto, confíate a su más íntima familiaridad. Cualquier otra mirada sobre ti, convocada por una incitación innecesaria, ha de ser considerada sospechosa y quebrantadora”. No dejó de pasarle lo mismo a Q. Antitius Vetus, quien se divorció de su mujer porque la habían visto en público hablando de tú a tú con cierta mujer que había sido esclava. Cfr. MÁXIMO, Valerio. (traducido por D. R. Schkleton Bailey, 3 volúmenes, Londres, England y Cambridge, Massachussets, 2000), pp. 2, 6, 10-11. Citado por Wendy Cotter. *El héroe de los milagros de doce años en Marcos*, en: *En clave de mujer... Una compañera para Marcos*, op. Cit. P. 85.

discípulos que fueron donde Jesús y le rogaron: “mándale irse, que viene detrás gritando” (Mt 15, 23).

Este contexto, puede ayudar a explicar el por qué de las excusas de la mujer que han transgredido las normas de modestia y ha tocado intencionadamente a un extraño en la calle. En el desarrollo de la historia, cuando Jesús pide ver quién le ha tocado en medio de la multitud, ¿cómo puede él imaginar que se trata de una mujer? ¿En qué cambia este hecho el relato?. Cuando la mujer se acerca, muestra su identidad públicamente y le dice a Jesús “toda la verdad”. Aquí, la respuesta que Jesús da es bastante importante para el público cristiano: “Hija, tu fe te ha sanado; vete en paz y sigue sana de tu enfermedad” (5, 34). La elección de la palabra “hija” muestra sensibilidad. Dado el carácter íntimo de padecimiento de la mujer, llamarle “hija”, le permite a Jesús dirigirse a ella con ternura y al mismo tiempo mantener un carácter no erótico de la acción de “tocar” y protector de la relación que establece con ella. En segundo lugar, Jesús señala la curación gracias a la fe de la mujer. Así, todo aquello que haya podido parecer indecoroso en el comportamiento de la mujer, es aceptado por Jesús como motivación de la fe.

Claramente se ve que el mandato “vete y sigue sana de tu enfermedad” es una inclusión secundaria, puesto que la narración dice que la mujer ha sentido su curación (5, 29) y que Jesús sintió el poder sanador que salió de él (5, 30). Así la expresión de quedar curada es redundante. Realmente Jesús no tenía por qué reforzar la curación con la palabra, si ya estaba curada; pero era tal la intensidad de su enfermedad y el tiempo que la había padecido, que era necesario reforzar el que ya estaba curada, integrada, incluida, aceptada en la vida comunitaria

En el contexto del mundo romano, ¿qué significa esta curación puesta en boca de Jesús? En esta metáfora, como se prefiere llamar, hay algo asombroso con respecto a lo esperado socialmente respecto a los roles sexuales en la relación de honor-pudor. A pesar del hecho de estar Jesús tan seguro de que un poder sanador haya salido de él²⁶⁵, cuando ella se presenta ante él, deja de lado el honor para ocuparse de la curación de la mujer. Con la mujer postrada físicamente a sus pies, llena de vergüenza por su atrevimiento, Jesús la llama “hija”, protege su honor y hace del encuentro la más intachable de las relaciones.

²⁶⁵ Tan seguro, que incluso, insiste en encontrarse con la persona que le ha tocado.

Por otra parte, Jesús le concede a ella el honor de la curación, como gratitud a su fe, ella tomó la decisión de tocarle. Aunque es claro para el oyente que el poder que ha salido de Jesús y producido la curación inmediata de la mujer es la verdadera razón del milagro. Jesús protege el honor de la mujer y afirma que su acción atrevida para el momento, es la manifestación de una fe profunda. Este acontecimiento suprime la vergüenza y hace surgir el respeto por la mujer. Jesús, identifica el gesto de la mujer con un acto de fe en donde muestra su humanidad, su atención al corazón humano, por encima de las rígidas normas sociales del momento. Aquí, se puede identificar un elemento liberador estructural que atraviesa toda la narración. El “flujo de poder” que surge de Jesús detiene el flujo enfermizo de sangre de la mujer. La decisión de tocar a Jesús puede significar que el poder de Jesús puede tocarle a ella y librarla no sólo de su enfermedad sino también de las estructuras de su miedo.

2.1. Estructura del texto

Antes de empezar a hacer una aproximación al contexto histórico literario, hay que decir que Marcos es un escritor que trabaja a partir de materiales de cuales no es autor. Se trata de una tradición elaborada por las distintas comunidades cristianas que responde a diversos intereses: ayudar en la predicación de los misioneros, hacer posible el conocimiento de la vida y de la persona de Jesús, disponer de esquemas para la catequesis en la discusión con los antagonistas, posibilitar los textos litúrgicos precisos... Conecta todos estos elementos directamente con los más primitivos testimonios de la fe cristiana.

El relato de Marcos 5, 24b-35 –la mujer que padecía flujos de sangre- es un relato que se encuentra en tres versiones en los evangelios²⁶⁶, éstas reflejan de algún modo, el complejo proceso de transmisión, cosa que no se puede desconocer, al igual que las modificaciones redaccionales que introdujo Marcos al relato, en relación con el texto de Mateo y de Lucas. Tampoco, se puede desconocer el puesto que ocupa esta narración dentro del conjunto total del libro, ya que se encuentra inserta en otro milagro. Será preciso, rastrear si los relatos de la mujer y de la hija de Jairo, fueron o no independientes en su origen, y si existen suficientes

²⁶⁶ Mc. 5, 21-43; Mt. 9, 18-26; Lc. 8, 40-56.

indicios como para afirmar que la intercalación es redaccional; y después, se mirarán las tradiciones que están a la base del relato de la hemorroísa.

Si se comparan los tres relatos, se puede ver que los tres coinciden en sus aspectos fundamentales: una mujer con una enfermedad genital desde hace doce años, llegó a Jesús y tocó por detrás su vestido quedando libre de su mal; una vez curada, Jesús se dirigió hacia ella, y le dijo: “hija, tu fe te ha salvado”.

Marcos tomó de la tradición la mayor parte de la perícopa de la mujer enferma. Uno de los aportes de Marcos radica en la interrelación de esta historia con la de la hija de Jairo. Pero además, el análisis de los exegetas, refleja que Marcos conservó las dos tradiciones que existían de este milagro, que es posible que hayan sido unidas en la etapa pre-marcana e incorporó sus aportes de acuerdo a sus intencionalidades teológicas. Estos aspectos se descubren al estudiar el léxico y el estilo de la perícopa, el análisis de los motivos característicos de la forma literaria del milagro, la estructura doble de la perícopa, en la cual cada suceso cuenta o bien con su repetición o con su explicación o comentario.

2.2. Tradición y redacción

Originalmente el milagro de la mujer se transmitió comenzando con la expresión que Marcos incluyó en Mc 5, 21 y se aglomeró junto a *Él mucha gente*, a la cual siguió la información tradicional de Mc 5,25, en donde se presenta a la mujer con la enfermedad que la aqueja: *entonces, una mujer que padecía flujo de sangre desde hace doce años*. La repetición del dato de los doce años con dos expresiones similares: *La muchacha se levantó al instante y se puso a andar, pues tenía doce años*, parece indicar, que en alguno de estos casos o en ambos, hubo trabajo editorial, es decir, arreglo del texto.

Los tres sinópticos coinciden a la hora de precisar el tiempo de la enfermedad femenina, lo cual podría hacer pensar que se trataría más bien de un dato tradicional que, por otra parte, sería posible que hubiera circulado en las tradiciones de este milagro. El deseo de Marcos de vincular estrechamente los dos relatos, lo pudo haber llevado, en cambio, a incluirlo en el relato de la hija de Jairo,

en el que aparece como una glosa explicativa que asocia más a los dos milagros y que Mateo y Lucas excluyeron.

Por otra parte, la presencia de una fuerte contradicción entre Mc 5,29, donde se dice que la mujer fue curada, inmediatamente le secó la fuente de sangre y sintió en su cuerpo que estaba curada de todo mal, y Mc 5,34c *vete en paz y queda curada de tu enfermedad*, que repite la misma información, refleja un indicio de composición posterior que hace énfasis en la unión de dos tradiciones distintas del milagro de la mujer.

2.3. Cambios redaccionales

Mc 5, 29 afirma que la mujer sanó de su mal, así concluye uno de los relatos tradicionales sobre el milagro de la mujer. Mc 5, 30 pertenece a otra narración que acentúa la “dynamis” de Jesús y se centra en el diálogo entre la mujer y el sanador. El final de este segundo relato tradicional se encuentra en el versículo 34bc, donde Jesús despide a la mujer con un saludo de paz tradicional, y la cura definitivamente por medio de su palabra, así se destaca su protagonismo.

En Mc 5, 31²⁶⁷ se descubre el trabajo redaccional del evangelista en datos concretos como: se da por supuesto que más gente tocaba a Jesús, se usa el mismo verbo –tocar- lo que permite ver que la fe es la clave de la curación; por otra parte, se introduce, de repente, a los discípulos. Su aparición plantea, a su vez, dos problemas: primero, según la introducción del v.21²⁶⁸, el único que cruzó a la otra orilla fue Jesús; segundo, el relato de la curación de la mujer podría prescindir de la presencia de los discípulos²⁶⁹.

La principal actividad redaccional de Marcos se evidencia en el lugar que esta doble perícopa ocupa dentro de la estructura general del evangelio. Una entrada

²⁶⁷ Sus discípulos le contestaron: Estás viendo que la gente te oprime y preguntas: ¿Quién me ha tocado?

²⁶⁸ Jesús pasó de nuevo en barca a la otra orilla y se aglomeró frente a él mucha gente; él estaba a la orilla del mar.

²⁶⁹ No hacen sino repetirlo que Jesús acaba de decir y mencionar nuevamente a la gente que rodeaba a Jesús.

fundamental para comprender dónde ha colocado Marcos su relato es en la introducción general que enmarcó los dos milagros.

El análisis del relato sobre la mujer que padecía flujos de sangre manifiesta que Marcos conservó las dos tradiciones del milagro que hacían énfasis en aspectos distintos: la sanación que una mujer obtiene cuando toca a Jesús, y la curación como consecuencia de haber escuchado la palabra de Jesús, tacto y fuerza curadora se entrecruzan. Ambas versiones se unieron por obra del redactor premarcano que agregó la ubicación geográfica del v. 21 para relacionar, pero no entrelazar los sucesos de la hija de Jairo y la mujer, con el resto del conjunto de milagros en torno al mar, también incluye el v.28 en donde se identifica las intenciones de la mujer. Por otra parte, la labor redaccional de Marcos se nota tanto en la intercalación de ambos relatos²⁷⁰ como en las principales modificaciones que hizo a sus fuentes²⁷¹.

Marcos vincula los dos milagros, en primer lugar, con la enseñanza por medio de parábolas del capítulo cuarto y, en segundo lugar, con los pasajes en donde se reúne la multitud alrededor de Jesús para escuchar su enseñanza o para dejarse curar. Este aspecto Marcos lo resalta bastante, aún con los agregados que hace en el relato tradicional indicando que la multitud sigue a Jesús.

El trabajo redaccional de Marcos refleja dos preocupaciones teológicas, relacionadas entre sí: la fe y la incompreensión de los discípulos. Con sus aportes hizo de la fe la clave de toda curación: 1) enfatizó las percepciones y emociones de la mujer cuando se disponía a cruzar un límite socio-religioso (v.28), sanciona sus acciones como fe que salva (v.34a). Marcos no niega ni juzga las acciones de la mujer, las vincula definitivamente por la persona de Jesús por medio de la fe; 2) puso en evidencia el fracaso de los médicos y la situación desesperada de la mujer (v.26bc), y así, señaló la fe de la mujer y el poder sanador de Jesús; 3) con la intercalación de relatos, Marcos, enriqueció la interpretación de los dos milagros, hizo del relato de la mujer la puerta de entrada al significado del relato de la hija de Jairo: su experiencia como creyente sirve como ejemplo para el jefe de la sinagoga. Por tanto, la fe de la mujer, es paradigma para seguir en las situaciones difíciles.

²⁷⁰ Cfr. vv 21bc. 24b.35

²⁷¹ Cfr. vv 26bc.31.34^a.

Marcos, al añadir el v.31, introduce otra de sus grandes preocupaciones: la displicencia y la incomprensión de los discípulos que representan el lado opuesto de la mujer; mientras ella ha comprendido quién era realmente Jesús, ellos todavía están preocupados por otras cosas.

Marcos una vez más, muestra en los relatos la mentira de la religión del Dios-ley, y presenta al Dios vivo y verdadero, el Dios de Jesús, aquél que se hace presente en medio de todos, es el Dios de la ternura, la misericordia y el perdón.

Como se ha visto anteriormente, la protagonista principal de su relato es una mujer, “una marginada teológicamente”. Además de esta circunstancia, a la mujer se le complica la situación: está enferma, sufre una clase de mal que la hace doblemente desgraciada. La pérdida de sangre es considerada causa de impureza legal. Este hecho la margina aún más, ya que le impide participar en la vida social, en la oración y en el trato normal con la gente. Además, el contacto con ella produce impureza. Por consiguiente, es evitada por todos. De aquí ya se deduce la primera constatación: el gesto de tocar a Jesús, es un pecado según la ley²⁷². Además, esta realidad también constituye una situación límite para la mujer. Situación límite que no desmotiva su deseo de curación, de salvación; la mujer ha hecho todo lo que está a su alcance con tal de recuperar su salud y sigue dispuesta a hacer todo lo que esté dentro de sus posibilidades para curarse. Ante esta situación ¿qué hace la mujer? Se acerca a Jesús y busca algo en provecho propio. Con una actitud un poco supersticiosa, espera un milagro, no el contacto con Jesús aspira a unirse al grupo de discípulos, lo que es impensable, por tratarse de una mujer. Ni siquiera se mueve por algún propósito de conversión.

Sin embargo, tiene confianza en el poder curativo de Jesús: “con que le toque”. El “milagro” se produce de manera inmediata, la respuesta a la confianza es siempre automática. La reacción de la mujer no puede ser más honesta: reconoce con sencillez y realismo su acción. Para ella, es el gesto que le ha devuelto la vida. Jesús; como siempre, le dirige una palabra afectuosa: “Hija”. Con esto le está reconociendo la dignidad que la Ley le niega y le ayuda a recuperar la verdadera

²⁷² Algunos rabinos más estrictos lo consideran como motivo de pena de muerte.

visión de la realidad. Y sobre todo, coloca en boca de Jesús una expresión que resume la centralidad de todo el relato: “Tu fe te ha curado”.

Los discípulos, no logran ver las cosas claras. Pero Jesús ha sabido descubrir en la acción de la mujer una actitud positiva, creadora, digna de ser conducida a la conciencia, para que ella de ahí pueda sacar todas sus consecuencias; especialmente la confianza. Una confianza capaz de superar los obstáculos que la religión del Dios-ley colocaba, insuperables para la mujer: no vayas donde el rabí, ni lo toque y, si lo haces, realizarás un acto desagradable ante Dios. Y, ya sabes, hay que elegir entre la salud y tener a un Dios contento, no hay escapatoria posible: un buen israelita prefiere la Ley antes que intentar conseguir su salud. Ahora, si el punto de referencia es la Ley, la mujer ha actuado bastante mal. Si el punto fundamental es ella misma, el aumento de humanidad en su ser de persona, la mujer ha obrado bien. Ha hecho lo que tenía que hacer.

En el primer caso, Dios se revela como el Señor celoso de sus propios derechos, fuera de la realidad. Más alejado cuanto más necesita la humanidad de su fuerza y su ayuda para salir de la opresión. En el caso de Jesús, Dios muestra su auténtica naturaleza: un dinamismo que busca crear sentido en la humanidad, aumentar la calidad de vida en las mujeres y en los hombres. Curiosamente, aquello que para el Dios-Ley representa un obstáculo insuperable, para el Dios-Amor es la condición de posibilidad para la salvación: a mayor debilidad, “enfermedad” y exclusión, mayor proximidad al corazón de Dios. A mayor necesidad, mayor interés por parte del Padre para encontrar la manera de resolver la dificultad. Se evidencia un Dios preocupado, interesado por la felicidad concreta de cada persona.

Esta actitud tan corriente de marginalidad es la que representa un verdadero obstáculo para el seguimiento. En consecuencia, sólo un acto de libertad puede destruir el círculo inicial del miedo, de la exclusión. Únicamente un gesto de afirmación del propio señorío sobre otra tendencia puede liberar del miedo. Por eso, no le basta a la mujer con haber sido suficientemente valiente como para saltarse la ley y atreverse a tocar a Jesús. Este hecho le pudo producir un aumento de desgracia y de mal, si Jesús la hubiera ratificado en su conciencia errónea y hubiera presentado su acción como un pecado más a lo que ya la habían alejado de Dios. Si la mujer no hubiera hablado con Él, la acción hubiera quedado reducida a la magia. La Palabra la hace pasar de la superstición a la fe.

El miedo se supera cuando se cambia la propia conciencia, cuando se pasa a experimentar a hija de Dios.

La fe, en este relato se define a partir de dos momentos: confianza en Jesús; y capacidad de actuar de acuerdo con esa confianza para superar todas las resistencias que en la vida se van presentando a la voluntad de esperar contra toda espera.

2.4. Aproximación narrativa

Vale recordar que algunas referencias de Mc. 5, 24b-34, permiten encuadrar la actividad sanadora de Jesús, no aisladamente, sino con relación a todos los sujetos que en el mundo mediterráneo antiguo están cercanos al proceso que recorren las personas enfermas hasta su curación: por una parte, ellas mismas, sus parientes y vecinos, incluso, las instituciones cercanas a su ámbito vital, y por otra parte, los agentes de sanación disponibles: profesionales médicos o sanadores tradicionales, exorcistas o magos.

¿En qué contexto histórico puede ser leído este relato?

La familia es la institución básica de la sociedad greco-romana y Palestina, gracias a lo cual las personas poseen su nombre, gozan de unas propiedades, y se ganan un lugar en la vida social y política; de manera especial, las personas más desprotegidas como huérfanos, viudas y enfermos encuentran en la solidaridad familiar la posibilidad de subsistencia a sus necesidades básicas. Por el contrario, carecer de la vinculación familiar, lleva a las personas a situaciones desesperadas, están expuestas a sufrir toda clase de males, que tratan de evitar por todos los medios. En el caso de la mujer, el aislamiento, puede traer consecuencias aún más negativas; no debe responder del honor de nadie, pero tampoco ningún varón podrá ser fiador de la mujer.

La principal preocupación del sector popular consiste en asegurar las condiciones de vida más sanas, pero contrario a este deseo, cotidianamente se encuentran

ante situaciones límite de pérdida de salud. Cuando un miembro de la familia enferma, inmediatamente sus parientes más cercanos se dan cuenta del problema, lo clasifican y valoran de acuerdo a sus principios, para intentar darle solución, orientando sus conductas según sus ideas y comportamientos que han sido socialmente sancionados. Precisamente, por estas situaciones, se ha establecido una red de solidaridad entre parientes, amigos y vecinos, para enfrentar la desgracia conjuntamente. Las tareas asignadas a este grupo de personas está relacionada con la elaboración de remedios caseros transmitidos de generación en generación, rezo de plegarias y ofrendas a los dioses, palabras de ánimo para que el paciente se restablezca y ponga también él de su parte para su mejoría.

Sanar en nombre de Dios

En Palestina, como en cualquier otra sociedad del siglo I, quien se presenta como sanador o curador, debe mostrar sus credenciales y los fundamentos de su praxis, de tal manera que quien se le acerque pueda confiar plenamente en él. El honor y la buena fama de un sanador no está dada de nacimiento, se adquiere a través del buen oficio de sus funciones, puede ser asignado por otras personas con poder. Mientras que el sector profesional, contaba con el reconocimiento de las autoridades oficiales –honor asignado- y el prestigio adquirido en los centros de formación; pero en el caso de los sanadores tradicionales, por lo general, cuentan con el apoyo de sus enfermos y de la comunidad local. Su autoridad consiste en la comprobación de sus mismas curaciones, es el primer aval y prestigio de sus acciones. A través de ellos, también, la comunidad descubre los rasgos propios de su identidad, los valores y normas que orientan la interrelación con Dios o las estrategias de acercamiento y comunión.

Sin embargo, su mediación está sujeta al control y sanación de las autoridades religiosas, considerados como verdaderos mediadores del Dios único, lo que implica incluir un elemento de estructuración jerárquica en el interior del sistema sanitario. Este hecho supone un problema: si cualquier agente de salud reconocido tiene el poder de otorgar la sanación divina, los sacerdotes o sus representantes locales tienen el poder de sancionar lo ocurrido, confirmando o no la curación proveniente de Dios. Realmente, todos son mediadores, pero las autoridades religiosas se sienten más “cercaños” a Dios y, por tanto, con mayor influencia y poder, no sólo controlan las actividades del Templo sino, también, la

interpretación de la Toráh. La fe monoteísta influyó considerablemente en la construcción de un sistema jerárquico de control que repercutió también en la salud. Por tanto, el cuidado de la salud coloca en juego otra relación centro-periferia que se da entre los representantes de la *cultura religiosa oficial de Israel*²⁷³, y la *cultura religiosa de los grupos locales*²⁷⁴.

A la luz del contexto anterior, ¿cómo se interpreta el texto de Marcos? En el relato de curación de Mc. 5, 4b-34, la mujer aparece sin ninguna referencia familiar, completamente sola, es un dato que resulta llamativo si se tiene en cuenta que en la sociedad de ese momento, las acciones individuales tienen una clara orientación grupal y que en las situaciones de la enfermedad se hace énfasis en la solidaridad colectiva. Sin embargo, en el caso de esta mujer, ni familia, ni vecinos, ni instituciones están presentes en el momento en que la mujer va a donde está Jesús, y tampoco hay indicios de su presencia en las etapas anteriores a su enfermedad; por el contrario, se enfatiza su soledad desde el inicio: ha gastado todo cuanto posee y, es ella, quien toma la iniciativa de ir a ver a Jesús, después de escucharlo. En este sentido su situación es igual a la de un leproso²⁷⁵ y el endemoniado de Gerasa²⁷⁶, quienes no cuentan con nadie a su lado.

Por tanto, en este texto de Marcos se acentúa la situación de desgracia de la existencia de la mujer y lleva a preguntarse por las causas que la han conducido a la soledad en el caso de esta enfermedad, cuando lo habitual hubiera sido contar con el apoyo del grupo de parentesco.

Todas las enfermedades representan una rareza que altera el orden social, algunas de ellas generan más temor porque amenazan con destruirlo totalmente. Estas razones de la enfermedad podrían estar vinculadas con la naturaleza del mal que padece. En el caso de esta mujer, el padecimiento uterino sufrido desde hace doce años le impide desempeñar el rol que le ha sido designado en calidad de mujer, reproductora; una condición suficientemente amenazante como para justificar su soledad que, en ningún momento significa aislamiento social.

²⁷³ Por medio de sus agentes llega a los pueblos y aldeas vecinas a su sede que está en Jerusalén.

²⁷⁴ En este caso, la cultura de los sanadores populares y sus comunidades que, en algunos casos, funcionaban de una manera contra-cultural.

²⁷⁵ Cfr. Mc. 1, 40-45.

²⁷⁶ Cfr. Mc. 5, 1-20.

Su enfermedad, por el contrario, significaría segregación en el estado civil, algo que el relato evangélico no permite determinar con exactitud. Se ha dado la hipótesis según la cual podría tratarse de una mujer viuda; sin embargo, dada su completa soledad en todo el proceso de su enfermedad, no parece ser viuda, pues carece totalmente de familiares o amigos que la acompañen. Ahora bien, puesto que su enfermedad la deja imposibilitada para cumplir la obligación de dar descendencia al marido, más bien esta mujer, posiblemente pudo haber sido divorciada y, además, en condiciones tales que impiden que cualquier otro hombre la pida para matrimonio. La ausencia de otros familiares hace pensar que no volvió con su familia de origen²⁷⁷.

En un caso o en otro, viuda o divorciada, lo que hace pensar esta situación es la circunstancia de la mujer que posee personalidad jurídica por sí misma, y el tener un estatus reconocido socialmente que la beneficiará si se logra sanar. Sin embargo, es una libertad de la que no puede hacer uso, expuesta a numerosos riesgos, en una sociedad cuyos códigos del honor y la vergüenza son bastantes estrictos.

Curiosamente, la mujer enferma ha disfrutado de independencia económica²⁷⁸. Por una parte, pudo haber dejado de gozar de los beneficios que le reportaba el estar vinculada con un grupo de parentesco²⁷⁹, pero no la desvincula del capital que le permitía vivir bien y pagar los costos de su enfermedad, aunque, según el relato, ha llegado al límite y su situación es ya completamente desesperada y alarmante.

Según la costumbre de ese momento en la sociedad judía, la mujer del relato de Marcos ha podido recibir una parte sustancial de la propiedad paterna, como un regalo que corresponde a su dote o como un regalo en vista de la muerte próxima, regalo que puede gozar si es viuda o divorciada, aunque su situación económica sería peor de la que tuviera junto a su marido. Además si es viuda, ha podido recibir algún beneficio económico. Toda la propiedad de su marido administrada

²⁷⁷ ESTÉVEZ. Op. cit., pp. 330-341.

²⁷⁸ Y que había sufrido mucho con muchos médicos y había gastado todos sus bienes sin provecho alguno... (Mc. 5, 26)

²⁷⁹ Esta desvinculación familiar, la privaría de influencia y posición social, celebración del culto familiar, defensa de los peligros externos.

por ella, la que fue fijada en su dote. En cualquier caso, es posible que perteneciera a una familia acomodada en la que sus miembros contaban con un apoyo colectivo y más si se trata de una enfermedad...En especial, para una mujer este hecho es fundamental ya que la protege de caer en la miseria absoluta al no tener ningún varón que se haga cargo socialmente de ella; al mismo tiempo, le hace posible gestionar su curación de la manera en que ella considere más oportuno.

En conclusión, se puede decir que es una mujer autónoma a la que la enfermedad la ha obligado a valerse por sí misma, cuenta con un mínimo soporte familiar que le ha llegado a través de los bienes heredados. Es posible, que en un primer momento, su familia la haya invitado a orar y a convertirse, como hicieron los amigos de Job, incluso, pudieron haber buscado para ella remedios y expertos curanderos de la época, sin embargo, el relato no dice nada sobre esto, más bien tiene una intencionalidad clara de acentuar su soledad. El mundo relacional corriente, para una mujer de su entorno social estaba profundamente alterado.

La mujer de este relato es muy diferente a las características que presentan los relatos de las “mujeres que renuncian a sí mismas y toman su cruz” (analizadas en el numeral 1.2.); “La suegra de Simón Pedro” (visto en el numeral 1.3.); y el relato de la “historia de una mujer gentil” (visto en el numeral 1.3.) La diferencia de ésta mujer hemorroisa con las mujeres de los relatos anteriores, radica en cuatro acciones que ella realiza que son motivo de escándalo en ese momento: **tocar** el manto de Jesús; **llamar** su atención en la calle; **compartir** su intimidad de enferma con él, delante de la multitud; **confiar** en él. Estas acciones, la colocan en situación distinta respecto a las otras mujeres. Y para realizar éstas acciones tuvo primero que **vencer el miedo** que generaba transgredir aquello que implicaba “lanzarse” en su búsqueda, alcanzarlo y realizar esas acciones, públicamente.

Esta mujer busca curarse posiblemente porque desea reconocer su condición de mujer adulta plena, capaz de concebir. Nadie la obliga a gastar su fortuna en su propósito. Hacer lo que quiere. Aparece como alguien autónomo y capaz económicamente. Esta violencia ha sido asumida por su misma condición de género de manera que su enfermedad afecta a su identidad y ésta a sus relaciones sociales.

Visto el análisis de algunas mujeres en el Evangelio de Marcos y en especial el acercamiento al texto de la mujer que padecía flujos de sangre, cabe anotar, que la fe de ella depositada en Jesús la ha sanado, pero ha sido una fe acompañada por acciones que han puesto en peligro su propia vida. El resultado de ésta sanación no sólo ha sido favorable para ella, sino que, también ha sido la invitación implícita a otras mujeres a vencer los miedos generados en ellas por la imposición de un sistema de ley-religiosa que las excluye del mundo vital de las relaciones sociales, económicas, políticas, religiosas.

2.5. ¿Un milagro innecesario?

¿Por qué se encuentra esta narración de MC. 5, 24b34 en medio del milagro de la resurrección de la hija de Jairo? Este dato sólo puede ser comprendido si se entiende la importancia que tenía el grupo de dioses y héroes, y sus leyendas, conocidos por los primeros cristianos.

En la antigüedad, sólo tres divinidades cuentan con leyendas el poder de sus dioses: Asclepio, Heracles e Isis. Si se hace una breve descripción de éstas, se comprenderá el influjo de ellas en la construcción de este relato de la resurrección de la hija de Jairo, especialmente:

Asclepio: fue asesinado por Zeus por traer los muertos a la vida. Aunque hay distintas versiones de este mito, la que persiste más está relacionada con el mito de Hipólito. Cuando el hijo de Teseo, Hipólito, descubrió que su madrastra lo deseaba, lo reprendió violentamente. Como resultado de esto, ella se suicidó, pero dejó una nota falsa acusando a Hipólito de violación. Teseo expulsó a Hipólito y, cuando éste conducía su carro frente al mar, un monstruo surgió de las aguas y asustó a los caballos. Los caballos se desbocaron e Hipólito salió del carro y resultó muerto. Artemis, quien sentía un amor especial por Hipólito, inspiró a Asclepio para que le devolviera la vida a Hipólito, pero esta petición llenó de ira a Zeus quien mató con un rayo a Asclepio²⁸⁰.

²⁸⁰ Distintas versiones de esta leyenda llevan a pensar, en la devoción, popularidad de Asclepio como dios de compasión en todas partes, y ayuda a ver cómo los cristianos hacen una reivindicación similar sobre Jesús, significa situarlo al mismo nivel que un Dios de la curación más grande conocida en el mundo grecorromano.

Heracles: de él se dice que había luchado con Hades por la vida de Alcestis. De acuerdo con la leyenda que cuenta Apolodoro, Admeto había deseado casarse con la hija de Pelias, Alcestis, pero Pelias pidió que primero fuera capaz de atar un león a un carro. Apolo, aceptó por Admeto, para que así pareciera que Admeto podría casarse con Alcestis. Pero en la ceremonia de bodas Admeto hizo un desagravio a la diosa Ártemis al olvidarse de hacer sacrificios en su honor. Ártemis, furiosa por el insulto, pidió su vida. Apolo engañó a Ártemis para que aceptara un sustituto, pero el día en que Admeto tenía que morir, nadie aceptó hacerlo en su lugar. En este momento Heracles apareció en escena. Algunos relatos cuentan, que éste bajo el reino de Hades, luchó contra él por la vida de Alcestis. Pero la virgen (Ártemis) hizo levantar a Alcestis, o como dicen algunos, Heracles luchó con Hades y la trajo de nuevo arriba (al mundo de los vivos)²⁸¹.

Por otra parte, es importante, para el caso del influjo de este tipo de situaciones en los relatos de curación del Nuevo Testamento, el testimonio que da Aelius Arístides (129-181 d. C.) acerca de la devoción que se tenía a Heracles en el mundo grecorromano:

Pero, ¿por qué deberíamos hablar de la historia antigua? Porque la actividad del dios todavía es manifiesta. Por una parte, como oímos, hace maravillas en Gadir, y se cree que no es inferior a ninguno de los dioses. Y por otra parte, en Messene, Sicilia, libera a los hombres de toda clase de enfermedades, y quienes han salido ilesos del peligro del mar, lo atribuyen igualmente a las manos benefactoras de Poseidón y de Heracles²⁸².

Los dos relatos, tanto el de Asclepio como el de Heracles, están relacionados con curaciones y resurrecciones de muertos, pero tienen carácter distinto. Luciano mistifica este contraste en sus "Diálogos de los Dioses. Zeus, Asclepio y Heracles". Su humor satírico se basa en las devociones convencionalmente conocidas y aceptadas en su tiempo.

Visto el caso de Asclepio y Heracles, se puede pensar acerca de la relación de la deidad judía y sus profetas Elías y Eliseo. Para muchos judíos del mundo

²⁸¹ Cfr. Apolodoro 3.10.3.

²⁸² AELIUS, p. Arístides, Heracles 40.12. Se podrían citar muchos otros lugares sagrados al dios y otras manifestaciones de su poder.

grecorromano, las historias de resurrecciones de niños les recordaban de milagros de su Dios como respuesta a sus oraciones de los grandes profetas, Elías y Eliseo:

Después de estas cosas, el hijo de la dueña de casa cayó enfermo, y la enfermedad fue tan recia que se quedó sin aliento. Entonces ella dijo a Elías: “¿Qué hay entre tú y yo, hombre de Dios? ¿Es que has venido a mí para recordar mis faltas y hacer morir a mi hijo?” Elías respondió: “Dame a tu hijo” El lo tomó a en su regazo y subió a la habitación de arriba, donde él vivía y lo acostó en su lecho; después clamó a Yahveh diciendo: “Yahveh, Dios mío, ¿es que también vas a hacer mal a la viuda en cuya casa me he hospedado, haciendo morir a su hijo?” Se tendió tres veces sobre el niño, invocó a Yahveh y dijo: “Yahveh, Dios mío, que vuelva, por favor, el alma de este niño dentro de él”. Yahveh escuchó a voz de Elías, y el alma del niño volvió a él y revivió. Tomó Elías al niño, lo bajó de la habitación de arriba de la casa y se lo dio a su madre. Dijo Elías: “Mira, tu hijo vive”. La mujer dijo a Elías: “Ahora sí he conocido bien que eres un hombre de Dios, y que es verdad en tu boca la palabra de Yahveh²⁸³”.

Fácilmente se puede identificar este relato como el de Eliseo, que depende de la historia de Elías, pero bastante más elaborada:

Creció el niño y un día se fue donde su padre junto a los segadores: Dijo a su padre; “¡Mi cabeza, mi cabeza!” El padre dijo a un criado: “Llévdselo a su madre”. Lo tomó y lo llevó a su madre. Estuvo sobre las rodillas de ella hasta mediodía y murió. Subió y lo acostó sobre el lecho del hombre de Dios, cerró tras el niño y salió. Llamó a su marido y le dijo: “Envíame a uno de los criados con una asna. Voy a salir donde el hombre de Dios y volveré”. Dijo él: “¿Por qué vas donde él? No es hoy novilunio ni sábado”. Pero ella dijo: “Paz”. Hizo aparejar el asna y dijo a su criado: “Guía y anda, no me detengas en el viaje hasta que yo te diga”. Fue ella y llegó donde el hombre de Dios, al monte Carmelo: Cuando el hombre de Dios la vio a lo lejos, dijo a su criado Guejazí: “Ahí viene nuestra sunamita. Así que corre a su encuentro y pregúntales: ¿Estás bien tú? ¿Está bien el niño? Ella respondió: “Bien”. Llegó donde el hombre de Dios, al monte, y se abrazó a sus pies; se acercó Guejazí para apartarla pero el hombre de Dios dijo: “Déjala porque su alma está en amargura y Yahveh me lo ha ocultado y no me lo ha manifestado” Ella dijo: “Acaso pedí un niño a mi Señor? ¿No te dije que no me engañaras?” Dijo a Guejazí: “Ciñe tu cintura, toma tu bastón en tu mano y vete; si te encuentras con alguien no le saludes, y si alguien te saluda no le respondas, y pon mi bastón sobre la cara del niño. Pero la madre del niño

²⁸³ 1 Re 17, 17-24.

dijo: "Vive yahveh y vive tu alma que no te dejaré". Él, pues, se levantó y se fue tras ella. Guejazí había partido antes que ellos y había colocado el bastón sobre la cara del niño, pero no tenía ni señales de vida, de modo que se volvió a su encuentro y le manifestó. "El niño no se despierta". Llegó Eliseo a la casa; el niño muerto estaba acostado en su lecho. Entró y cerró la puerta tras de ambos, y oró a Yahveh. Subió luego y se acostó sobre el niño, y puso su boca sobre la boca de él, sus ojos sobre sus ojos, las manos sobre las manos, se recostó sobre él y la carne del niño entró en calor. Se puso a caminar en la casa de un lado para otro, volvió a subir y a recostarse sobre él hasta siete veces y el niño estornudó y abrió sus ojos. Llamó Guejazí y le dijo: "Llama a la sunamita". Entró ella, y cayendo a sus pies, se postró en tierra y salió llevándose a su hijo²⁸⁴.

Esa clase de historias como eran interpretadas por los judíos del siglo primero no podían ser comprendidas sólo con un ejemplo. Sin embargo, Flavio Josefo las explica de manera que se pueden ver elementos comunes que él cambia de acuerdo a sus apreciaciones y el contexto del siglo primero:

Ahora la mujer de quien hablamos [la viuda de Sarepta], la que dio de comer al profeta, cuyo hijo cayó tan gravemente enfermo que se quedó sin aliento y parecía estar muerto, después de eso ella lloraba amargamente, lastimándose con sus manos y daba tremendos gritos que nacían de su dolor; y le reprochó al profeta haber venido a ella para condenarla por sus pecados y por ello, causando la muerte de su hijo. Pero él la obligó a tomarlo con calma y a darle su hijo, porque él, dijo, se lo devolvería con vida. Así que ella le dio a su hijo. Él lo llevó a la habitación en que vivía y lo colocó en la cama; entonces clamó en voz alta a Dios, y dijo que le haría mal a la mujer que le había recibido y dado de comer, si Él se lo había tomado a la mujer, él suplicaba a Dios devolver el aliento al niño y darle vida. Entonces Dios, porque sintió pena de la madre y porque deseaba librar a Elías de parecer que había llegado a la mujer con el propósito de hacerle daño, más allá de todo lo esperado, devolvió al niño la vida. Entonces la madre le dio gracias al profeta y le dijo que ahora se daba perfecta cuenta de que la Deidad hablaba con él²⁸⁵.

Flavio Josefo le da tres elementos nuevos a este relato que lo presenta ante el lector más creíble: introduce los gritos de dolor de la mujer, las palabras de consuelo de profeta, la promesa de recobrar la vida del niño. Por otra parte, explica las razones que mueven a Dios a conceder lo que el profeta pide en

²⁸⁴ 2 Re 4, 18-37.

²⁸⁵ Flavio Josefo. Ant. 5.

oración. También suprime dos elementos de la historia. Lima la rudeza del comportamiento del profeta que toma al niño de manos de su madre sin dar explicaciones y, por otra parte, evita la descripción de las postraciones del profeta sobre el niño. Se ve, así, cómo Flavio Josefo, coloca el énfasis de este relato en la misericordia y la compasión de Elías y el poder de la petición de la vida del niño a Dios. Deja claro que esta práctica no es extraordinaria, sino común en el mundo grecorromano del primer siglo.

Importancia de estos relatos en Mc. 5, 35-43

Los relatos anteriores muestran a Jesús como profeta, de la misma manera que Heráclides declara “adivino” a Empédocles. Para los judíos del siglo primero pudo haber sido una buena atribución a Jesús, pero ya tenían noticia de estas curaciones en otros contextos. Las palabras puestas en labios de Jesús: “No tengas miedo, sólo ten fe” (v.36), es un consejo adecuado si se pretende dar la vuelta a los acontecimientos. Después de que Jesús llega a la casa, la afirmación según la cual la niña está sólo dormida, dirigida a quienes están llorando su muerte, resalta, para los oyentes, la intención de Jesús de resucitar a la niña, pero esconde la dimensión del milagro con la excusa de que en realidad no ha muerto. Más aún, trata de buscar intimidad, manda salir a la multitud y entra a la habitación sólo con los padres y tres de sus discípulos. Es en esta habitación cuando el poder de Jesús se manifiesta. Jesús no dice a la niña: “Niñita, a ti te digo, despierta” lo que hubiera transmitido la idea de una niña en estado de coma, sino: “Niñita, a ti te digo, levántate”. Levantar es un verbo que pertenece al conjunto de metáforas cristianas relacionadas con la vida después de la muerte (16, 6).

Esta historia deja ver que no se encuentra la grandeza de Jesús al relacionarla con héroes como Asclepiades o Empédocles, sino con deidades. Jesús tiene el poder sobre la vida, hecho que invita a los grecorromanos del siglo primero a comparar el poder de Jesús con el de Heracles o el de Asclepio. De estas dos deidades, Asclepio es el sanador y quien ayuda a las personas enfermas y con necesidades curativas, es conocido por todas partes.

Con respecto a las historias de Elías y Eliseo y la resurrección de la niña muerta, existe un elemento narrativo común a todas: la intimidad del lugar donde ocurre el milagro. Y hay dos diferencias concretas que las separan: Jesús no ora a Dios

como lo hace Elías y Eliseo; el método que utilizan los héroes para sus curaciones es diferente. Jesús, toma sólo la mano de la niña. Parte de la identidad de Jesús como judío, lo hace similar en la localización de una habitación privada en las tres historias. Resulta difícil encontrar una evidencia que demuestre que el narrador cristiano de esta historia conocía previamente la historia de Elías y Eliseo o que tenía como intencionalidad que dichas historias sirvieran de telón de fondo al relato de Jesús. Pero lo que sí queda claro es que si se pretendía alguna comparación con estas historias, Jesús sobrepasa las características de ambos héroes judíos. Porque a diferencia de Elías y Eliseo que deben recurrir a Dios explícitamente para hacer el milagro, Jesús muestra que ha recibido un poder del cielo, que no le fue concedido a ninguno de los profetas.

Lo más importante es la dinámica del relato que presenta las circunstancias en las que Jesús utiliza el poder divino. Jesús es poderoso, pero ese poder está al servicio de la gente sencilla y en situaciones límite de vulnerabilidad humana, como es el caso de la muerte. Otro elemento importante en este relato, es que Jesús crea confusión en la situación real para evitar una aclamación pública. El simple hecho de tomar la mano de la niña hace que la manera de actuar no sea dramática. Finalmente, en el momento del milagro, cuando la niña se levanta y camina, es Jesús quien piensa en darle algo de comer. Aquí el personaje evidencia su verdadera preocupación: la niña.

Los elementos de esta narración muestran a la comunidad el carácter cósmico del poder y talante de Jesús. Esta humanidad se define en el uso misericordioso con que ejerce el poder. Este relato de milagro habla de Jesús como aquél que no se centra en su “gobierno”, tras la muerte, como algunas interpretaciones escatológicas llevan a pensar. El relato deja ver la incapacidad de Jesús para negar lo que le piden quienes lo necesitan. Los milagros confirman el respeto y el compromiso con el ser humano más débil, aquí y ahora.

Por esto, este milagro presente en el marco de la narración de curación de la mujer que padecía flujos de sangre, no es un relato innecesario. El relato de milagro dice a los oyentes que pongan atención en Jesús para escuchar su consejo de no tener miedo y creer, para reavivar su fe. Él convierte la muerte en vida. El relato hace el oficio de “llamar la atención” ante la invitación que hace Jesús a la conversión y al inicio de la vivencia del Reino.

2.6. Significación del milagro de la hija de Jairo acerca de la curación de la mujer

Hay que tener en cuenta un primer elemento de significación común a estos dos relatos: los dos milagros hablan de 12 años, la niña y la mujer que padecía flujos de sangre durante doce años. ¿Qué aportan estos dos milagros al evangelio de Marcos? Theissen sostiene que el objetivo que se pretende es mostrar claramente cómo la fe llega a ser plena sólo en el encuentro personal con Jesús, en diálogo con él. Sin esto no hay ningún valor en la experiencia de milagros que estimulan la imaginación, aunque una experiencia así, pueda llevar al lector a tener una experiencia adecuada²⁸⁶.

Por el contrario, en el diálogo del milagro de la mujer con hemorragias se produce tras la curación el diálogo con Jairo; es mínimo y no se sabe si él tenía fe en que Jesús sería capaz de resucitar a un muerto; pero, la preocupación está en la pregunta si los relatos de milagros eran insertados para dar normas de cómo atraer la atención de Jesús. Lo cierto es que evidencian la compasión que fluye libremente de Jesús con tanto poder. Pareciera que están contruidos para despertar admiración y amor por Jesús y para crear un clima de confianza y cercanía en la presencia de él.

Es bastante posible que estos milagros puedan servir para inspirar la fe en la resurrección de los muertos en la vida eterna. Este poder aparece en la historia de manera simbólica. El creyente puede comprender a través de Jesús que debe tomar en serio la realidad de Dios, que resucita muertos de la realidad aparente de la muerte.

Estas dos historias, tal como son presentadas, significan el respeto de Jesús por la vida terrena, tanto como para curar enfermedades y devolver una niña a su familia. Ambos relatos afirman un Jesús divino, poderoso y benevolente como

²⁸⁶ Cfr. TEISSEN, Gerad. La religión de los primeros cristianos, Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 63-65.

Asclepio, y por tanto, alguien en quien se puede confiar para velar por la salud y la vida de los niños (en este caso).

En la organización general del evangelio de Marcos, estos dos milagros (5, 21-43) terminan una sección dedicada a grandes milagros (4, 35; 5, 43) después de estos acontecimientos, Jesús vuelve a Nazaret, donde es rechazado (6, 1-5). Esta sección comienza con la demostración del poder cósmico de Jesús cuando tiene una tempestad para tranquilizar a sus discípulos (4, 35-41) y después exorciza a un hombre que es poseído por demonios tan poderosos que vive completamente aislado de todos y ningún vecino lo ve con buenos ojos. Después de que Jesús expulsa sus demonios y le invita a que vaya a decir a todo el mundo lo que el Señor ha hecho por él, cruza, atraviesa el mar de Galilea una vez más hacia las tierras judías. Es cuando quien preside en la sinagoga se le acerca y le pide que coloque sus manos sobre su hija moribunda.

Muy seguramente, el milagro de la mujer con hemorragias pudo haber sido situado en cualquier otro lugar del evangelio pero entrelazado como está con la resurrección de la hija de Jairo contribuye a marcar un énfasis especial en el comportamiento de Jesús y su especial sensibilidad hacia la situación de sufrimiento y marginalidad que viven las mujeres. Es la primera vez que el evangelio muestra a Jesús en conversación con una mujer. Ya se vio, anteriormente, la amabilidad que sostiene Jesús con la suegra de Pedro (1, 29-31), pero es breve, rápido y no se da un diálogo. En este relato de milagros el mundo de las mujeres se plantea más directamente, y es en ese mundo, para su sorpresa, en el que Jesús insiste en conocer a la persona que ha experimentado el poder que sale de él.

Estos milagros son significativos para Marcos porque dan valoración al poder divino y el carácter de Jesús, la manera en que lo utiliza, la forma en que parece incapaz de rechazar a nadie que solicite su ayuda, incapaz de negar la posibilidad de sus acciones transformadoras y salvadoras.

Al colocar la resurrección de la hija de Jairo al final de la primera gran sección de milagros, parece crear un momento clave que deja claro cómo Jesús es excelso por la autoridad que recibe del cielo. Pero, en especial en estos dos milagros que forman parte de la sección, Marcos enfatiza en la humanidad compasiva que

Jesús manifiesta hacia las mujeres: una mujer que sufre despojada de recursos y otra, una niña muerta, en el umbral de su adultez.

Para Marcos, estos milagros sirven para aumentar el patetismo del evangelio que narra el proceso de Jesús hacia la cruz. Estos milagros colocan a Jesús junto a la gente sencilla, especialmente las mujeres olvidadas, en contraste con los poderosos líderes políticos y espirituales, que por lo general, no muestran interés por los problemas de la gente sencilla.

La comunidad de Marcos está pidiendo para sí el interés de Jesús hacia los rechazados y olvidados. Estas historias afirman que Jesús, pone a disposición de quien se lo solicite su poder y su misericordia, también, estas historias motivan a la comunidad a pedirle milagros y señales de su bondad.

3. Algunas implicaciones hermenéuticas

El tema antropológico aparece como hilo conductor de todo este trabajo. El manejo del método da nuevas luces al tema, sobre todo al hablar de la inclusión a la luz de la antropología Pascual como nuevo estilo de relaciones donde lo humano adquiere otro rostro. Afecta profundamente a la comunidad y no sólo a la persona por separado. De allí que la posibilidad de celebrar relaciones inclusivas sea un desafío que el texto de Marcos propone; en estas relaciones, la propia humanidad se ve reafirmada y reconocida; relaciones mediadas por la Palabra y caldeadas por la igualdad de los hijos de Dios. La posibilidad de vida y de recobrar un lugar digno para ella empieza a realizarse desde el encuentro con Jesús, recobra su sentido pleno, gratifica y coloca a sus personajes en el ámbito gratuito y festivo de la experiencia de la Pascua. De ahí en adelante, las mujeres serán definidas por su adhesión de fe a Jesús, al reinado de Dios y a la Pascua. A partir de ese momento, las mujeres adquieren autoridad en la comunidad para ir a decir todo aquello que ha vivido, visto y oído.

3.1. Rescatar la dimensión bíblica del encuentro de Jesús con las mujeres

A través de todas las lecturas de encuentro de Jesús con las mujeres, se descubre que el sexismo de la Biblia no es inherente al mensaje de Jesús. Las Escrituras colocan de manifiesto que la revelación bíblica asumió la forma y se expresó mediante estructuras androcéntricas y patriarcales. Pero, el Dios que revela Jesucristo es un Dios liberador, aspecto que queda evidenciado por su comportamiento. La manera de relacionarse Jesús, revela la igualdad de todos los seres humanos llamados a una idéntica vocación de hijos de Dios, no deja de cuestionar todas las segregaciones vividas en Palestina. Dios no puede soportar la opresión, la minusvaloración, la injusticia, la marginación y la segregación de ninguno de sus hijos. Ante él todos son iguales. Esa experiencia de igualdad la vivieron las personas con quienes Jesús se relacionó, y que San Pablo lo expresa así: *Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús (Gal. 3, 28).*

En el mundo de Dios, los hombres y las mujeres dejan de estar en las relaciones de dominación y dependencia patriarcales, para ser personas que viven en presencia del Dios vivo. Si para Dios existe la igualdad, esa misma igualdad debería existir en la comunidad que pretende anunciar el mensaje del resucitado, ser una comunidad sin opresión ni marginalidad.

Así, parece haber ocurrido en la iglesia naciente, como lo muestra Hch. 1, 14- 15 al narrar la experiencia de la primera asamblea cristiana en Pentecostés, en la que todos, hombres y mujeres, reciben el Bautismo del Espíritu.

También en Hch. 8, 12, se comprueba que el rito de la iniciación cristiana es tanto para hombres como para mujeres, a diferencia del judaísmo, en el que la circuncisión estaba reservada para los varones. Por tanto, en la primera etapa de la actividad misionera de la comunidad recién formada, dentro de la esfera cultural grecorromana, la concepción del ministerio como servicio no está restringida a un solo sexo. La difusión del mensaje es tan importante que toda ayuda es bienvenida (cfr. Hch 2,17-18, en donde se muestra de manera explícita que “vuestrós hijos e hijas..., mis siervos y siervas... profetizarán”). Es interesante

señalar que incluso cambia el lenguaje: no se utiliza “hombres” en el sentido genérico en el que lo emplean los evangelios, sino “hombres y mujeres”²⁸⁷.

Los textos muestran que, en la Iglesia primitiva, hombres y mujeres “han trabajado tanto por el Señor” (Rm 16,6.12), así como “luchado” lado a lado para colaborar en la construcción del Reino (Fil 4,2-3). Se tienen testimonios que acreditan que las mujeres desempeñaban funciones de liderazgo (Rm 16,7: Junia, a quien Pablo llama “apóstol”; Rm 16,1-3: Febe, llamada *diakonos* y *prostatis*, o coordinadora, títulos que Pablo atribuye a Apolo y a sí mismo: (1 Cor 3,5-9). Ejercieron funciones misioneras de acuerdo con el precepto de Lucas de ir de dos en dos a anunciar, como Prisca y Aquila (1 Cor 16,19 y Rm 16,5). Estas dos mujeres participaron en la misión entre los gentiles junto con Pablo, Bernabé, Timoteo y Apolo. Prisca aparece mencionada cuatro veces delante de su marido, lo que atestigua su liderazgo. Pablo llama a esta pareja como cooperadores. Su casa era un centro misionero en Corinto (1 Cor 16,19), Efeso (Hch 18,18), Roma (Rm 16,5).

Además de éstas, aparecen mencionadas mujeres que eran jefas de iglesias domésticas, como Lidia de Tiatira (Hch 1,4), Ninfa de Laodicea (Col 4,15), Cloe (1 Cor 1, 11).

Por estos detalles se descubre que en la iglesia naciente seguía vigente la situación igualitaria inaugurada por Jesús. Pero el proceso de adaptación cultural, el retraso de la Parusía y la institucionalización eclesial limitaron el papel y la influencia de las mujeres. En el siglo II, la situación era ya diferente.

No obstante, el redescubrimiento de lo que ellas hicieron sirve para estimular a las mujeres en la lucha contra cualquier tipo de opresión: pobreza, machismo o estereotipo. El texto bíblico es fuerza de salvación. Por eso, es preciso redescubrir y proclamar lo que tiene de liberador.

²⁸⁷ Cfr. Hch. 1,14; 5,14; 8,3.12

La lucha de la mujer para conseguir un puesto de compañera, hombro con hombro con el hombre, no puede desarrollarse ya en situación de inferioridad y de sometimiento, sino que tiene fundamento y legitimidad teológicos. Se pueden interpretar mal los textos igualitarios, pero es difícil malinterpretar la praxis de Jesús, en la que imperaba la igualdad entre hombre y mujer. Con Jesús, la mujer se redescubre cara a cara como compañera del hombre, en cuanto a su dignidad de ser, su actuar con él en pie de igualdad, a imagen de Dios.

3.2. Un Jesús para todos/as

“Y el Verbo se hizo carne” (Jn. 4, 14a) El Verbo se hizo carne. Carne de varón y carne de mujer. Carne, cuerpo, humanidad, inserción en la historia, historia de una relación. La expresión *carne*, apunta a la solidaridad con toda la humanidad. Porque la humanidad no es la colección de individuos yuxtapuestos, sino conformados en un todo orgánico.

Esta experiencia integral hace valorar cada vez más la relación como camino o entrada a la fe. De esta manera, se va construyendo la relación personal con Jesús y con el Misterio que Él revela y que está fuera y dentro de nosotros.

Las mujeres hablan de vida, amor, respeto, com-pasión, igualdad, solidaridad, reciprocidad, libertad, vida en plenitud, acciones de resurrección. Para las hermanas negras, indígenas, marginadas, el mensaje revolucionario de Jesús es una voz de esperanza, es un mensaje de libertad. Jesús es el punto central de referencia para su fe. Por Jesús, Dios se vuelve real, se hace presente en sus vidas. Ellas se identifican con Jesús porque Él se identifica con ellas. Lo identifican como aquel que sufre con ellas, comprende sus sufrimientos y por eso las consuela. Jesús se identificó con los pequeños de su tiempo y se identifica con los pequeños de ahora. Enfatizan la importancia del Jesús histórico para entender quién fue Jesús y su importancia en el presente. Después afirman que ese Jesús es el Cristo, el Dios encarnado.

Las mujeres latinoamericanas, también se identifican con esta comprensión. Hacen énfasis en el camino histórico: la libertad, el consuelo, el proyecto. La

manera de relacionarse percibida en el Jesús histórico: su relación con el Abba y con el Reino, compasión con los/as marginados/as, curación para los que sufren, amistad con hombres y mujeres, crítica a la jerarquía social y religiosa de su tiempo. Esta crítica que hacen las mujeres hoy es parecida a la crítica que hacía Jesús En su tiempo. La perspectiva profética en la que Jesús se sitúa benefició a los grupos marginados y desvalorizados de la sociedad: mujeres, niños, pobres, extranjeros.

Se puede decir que la capacidad liberadora de Jesús no está en su masculinidad, sino en su plena humanidad, en donde aparecen rasgos atribuidos tradicionalmente a lo masculino y rasgos atribuidos a lo femenino. La experiencia dice que tanto varones como mujeres son fuertes y débiles, inteligentes y emotivos, tiernos y agresivos.

La perspectiva de género supone el diálogo entre varones y mujeres. Desmonta las identidades tradicionales, construye nuevas identidades y nuevas relaciones. Supera los dualismos y postula igualdad de derechos. No sólo en la teoría, sino en la vivencia concreta de la reciprocidad entre mujeres y varones para el nacimiento de una humanidad equitativa.

La inversión que Jesús propone “los último serán los primeros”, en la óptica del Reino significa la necesidad de nuevas relaciones sociales. De ninguna manera se trata de cambiar los polos: antes los hombres, ahora las mujeres. Se buscan nuevas relaciones sociales. Se trata de construir una nueva humanidad, lo que lleva a un proyecto político y por tanto, a nuevas relaciones sociales. Las curaciones y los exorcismos que Jesús realizaba se convertían en resurrección en la vida de las personas. Eran totalmente transformadas. Todo esto tiene implicaciones bastante revolucionarias, porque el proyecto de volver a la plenitud de la vida a los/as oprimidos/as destruye el poder patriarcal.

El Jesús para todos es un “Jesús total”, va más allá del Jesús histórico Él mismo es leído como una propuesta de resurrección y de vida²⁸⁸. La comunidad de sus

²⁸⁸ Cfr. GEBARA, Ivone. III Semana Teológica: *Construyendo nuestras teologías feministas*, en: Tópicos 90 (1993) pp. 71-133. La autora explica que la resurrección es la clave para comprender el movimiento de Jesús

seguidores y seguidoras forman el Cuerpo de Cristo. Cuerpo, que significa visibilidad. Todo esto es posible en la medida en que se vivan situaciones de resurrección en la sociedad.

3.3. Un lenguaje alusivo

Para el lector casual, resulta obvio que la comunidad cristiana habla generalmente de Dios siguiendo el modelo del ser humano masculino dominante. Tanto las imágenes empleadas, como los conceptos que las acompañan, reflejan la experiencia, por lo general, de hombres con responsabilidades en un sistema patriarcal. La dificultad no reside en que se utilicen metáforas masculinas, sino que estos términos masculinos son absolutizados en el lenguaje para referirse a Dios.

A pesar de las muchas designaciones para referirse al misterio divino en la Biblia y más tarde en las fuentes menos conocidas, el lenguaje cristiano preponderante utiliza designaciones masculinas para referirse a Dios, haciendo que el resto sea olvidado. De esta manera, el lenguaje sobre Dios en metáforas femeninas o en imágenes tomadas del mundo de la naturaleza está todavía por explorar.

Dado que no se puede conocer aquello que Dios es, sino aquello que no es, se requiere un lenguaje alusivo, metafórico, analógico o simbólico para acceder, por lo menos desde el lenguaje a una comprensión de esta experiencia. Ninguna semejanza, aunque esté tomada de la Escritura, ninguna semejanza puede predicarse entre Dios y las creaturas sin que resulte aún más grande la desemejanza. Ningún concepto es adecuado, ningún modelo lo refleja directamente. Pero hasta los términos filosóficos más abstractos, como los de naturaleza, persona y ser, son radicalmente analógicos cuando son empleados con relación a Dios.

Es así como se piensa en la necesidad de recurrir a un lenguaje metafórico y analógico para “pensar a Dios” en un lenguaje alusivo e incluyente. En esta línea quien ha trabajado de manera seria y sistemática al respecto es Elizabeth

a partir de un análisis crítico. Todo el movimiento de Jesús fue un movimiento preocupado por vivir por devolver la vida de distintas maneras, a distintas personas y a distintos grupos.

Johnson, especialmente en su libro *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Esta teóloga propone, entre muchas otras metáforas, retomar el sentido analógico de la Sophia, referido a: “Sophia-Dios”, “Jesús-Sophia”, Espíritu-Sophia. Son tres analogías, tres símbolos bíblicos referidos al espíritu, sabiduría madre. En la mayoría de las partes donde aparecen estos símbolos, están presentados en un contexto androcéntrico, de manera que su valor no puede ser percibido a simple vista. Necesitan ser recuperados en un marco igualitario. El lenguaje nacido de la experiencia histórica de las mujeres, puede entretenerse con estos antiguos símbolos y descubrir, para la reflexión teológica, su reconocimiento oculto del poder creativo y de la bondad de la naturaleza femenina.

3.3.1. Metáforas femeninas

El símbolo del Dios trino es la forma específicamente cristiana de monoteísmo. Como símbolo, apunta al ser vivo de Dios hecho lenguaje a través de la experiencia que tienen los humanos de ser vivificados, liberados y creados en medio de la ambigüedad de la historia. En y a través de tales experiencias, la comunidad llega a la persuasión de que ése es el modo de actuar del misterio presente, renovando, liberando, encarnado en las alegrías y en los sufrimientos históricos de la humanidad. El símbolo trinitario confirma radicalmente la esperanza de que Dios está realmente en armonía con aquello que ha sido mediado a través de la experiencia; en otras palabras, significa que la Sophia-Dios se corresponde a sí misma en una incommovible fidelidad. El pensamiento que evoca esta idea tiene un sentido de la realidad última en profunda consonancia con los valores de la teología feminista de mutualismo, relación, igualdad y comunidad en la diversidad.

A lo largo de esta exploración teológica, he estado operando con el presupuesto teológico de que las tres hipostasies (sic) de la Trinidad trascienden las categorías de lo masculino y lo femenino. Se ha tenido en cuenta algo que se deriva de la igual dignidad humana de las mujeres: que se puede hablar de cada una de las hipostasies (sic) con metáforas femeninas. [...] Aunque esta tesis ha progresado con la ayuda de la Escritura y la tradición en el caso de cada “persona” tomada por separado, la dificultad se hace más densa cuando se trata de hablar de la Trinidad en su conjunto. Casi todo el peso ha estado puesto por la tradición, en las imágenes masculinas de padre e hijo, con unas pocas imágenes menores

tomadas del mundo de la naturaleza (manantial, río y canal de riego; o fuego, y su brillo y calor). Si exceptuamos uno o dos casos, las imágenes femeninas sobre la Trinidad han estado sorprendentemente ausentes²⁸⁹.

Para tener una mayor comprensión de esta propuesta, se hace necesario un acercamiento a estas metáforas, teniendo en cuenta el concepto de sabiduría.

3.3.2. La sabiduría

En la comunidad cristiana, mujeres y hombres experimentan que están inspirados y fortalecidos por el Espíritu de Dios para ser sabios, tener un lenguaje creativo y actuar con valor, comprometidos en las múltiples tareas que exigen la renovación y liberación de la personas y del mundo de la situación de maldad, pecado y sufrimiento. Con vistas a este fin, siguen como propio el camino de Jesús, animados por la memoria narrativa de su estilo de vida, de sus historietas imaginativas sobre Dios, de su valor al aceptar el cáliz del sufrimiento y de la muerte, y por la esperanza y la vida que fluyen de todo esto para llevar a cabo su propia praxis de vida. En la solidaridad comunitaria experimentan al mismo tiempo que sus propias vidas, junto con toda la tierra, son dones, al mismo tiempo, firmes y frágiles, que brotan libremente de una fuente de vida, que se refleja en su propia actividad creadora; apuntan a Dios, a un misterio vivo de relación inclinado sobre el mundo.

Dios es Dios como “Espíritu-Sophia”, el Espíritu móvil, puro, amante de la gente, que llega a todos. Su energía apresura la tierra hacia la vida, su belleza brilla en las estrellas, su fuerza irrumpe en cada fragmento de shalom y renovación que late entre violencias y sin-sentidos. De generación en generación, entra en las personas para hacerlas amigas de Dios. Vincula a los seres humanos con el propósito redentor de Dios. A esta relación se le puede llamar Sophia-Dios, habita en el mundo, en su centro y en sus límites. Sus signos son fuego, viento, agua y color púrpura²⁹⁰.

²⁸⁹ Cfr. JOHNSON, ELIZABETH A. La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista, título original: *She Who is*, traducción de Víctor Morla, 1992, Herder, Barcelona, 2002, pp. 270 – 301.

²⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 273-301.

O sea, que la metáfora femenina es Sophia-Dios, Sophia-Espíritu, y también Sophia-Jesucristo, hijo y profeta de Sophia. La forma dada a la vida histórica de este profeta crucificado, resucitado de entre los muertos, revela la forma del amor de la Sabiduría para con el mundo. Es un amor que penetra y toma parte en, que le gusta compartir las celebraciones de los pobres en una mesa comunitaria inclusiva, que se ve relegado y derrotado hasta el extremo por el poder dominante, que consigue una nueva forma de seguir adelante y presente con la resurrección.

Por tanto, se puede afirmar que Sophia-Dios está irreversiblemente unido a las alegrías y las penas de la historia humana, a la carne; en el poder del Espíritu-Sophia, Jesús adopta ahora una nueva identidad comunitaria como Cristo resucitado, cuerpo de todas las mujeres y hombres que toman parte en la transformación del mundo a través de un amor compasivo que comparte el placer y el sufrimiento. En solidaridad con su memoria y animados por el mismo Espíritu, el pequeño rebaño queda configurado como sacramento de la salvación del mundo, dispuesto a formar comunidades de libertad y solidaridad.

También este lenguaje alusivo es indirecto. En este lenguaje quedan reflejados la dignidad y el poder dador de vida de las mujeres, pues aquí el misterio divino, conocido confusamente a través de la creación, de la salvación y de la permanente dialéctica de presencia y ausencia, aparece en forma femenina, al propio tiempo que la bendición divina se otorga como don femenino. Tal símbolo de Dios significa para las mujeres una llamada a crecer en la abundancia de sus valores humanos, a ser creadoras, autoexpresivas y al mismo tiempo, amantes en todas las situaciones de ruptura humana, de violencia y de destrucción de la tierra. Tal símbolo apunta al misterio de la Sabiduría trina como imagen femenina.

Como fundamento y referente último del mundo humano y natural, el símbolo trinitario de Dios puede colaborar para una mayor comprensión trinitaria, al menos de tres maneras útiles. El Dios que es tres veces personal significa que la esencia misma de Dios consiste en ser relación, de modo que el corazón de la realidad descansa en la relacionalidad más que en un ego solitario. Más aún, no puede hablarse del Dios trinitario sin referencia al amor divino compasivo y liberador, que se derrama en el mundo histórico de la belleza, el pecado y el sufrimiento: Esta visión permite ver en Dios a alguien que anima la praxis humana en esas mismas direcciones.

El siguiente capítulo, tiene como finalidad, proponer, desde el recorrido realizado en los tres capítulos desarrollados, algunas categorías hermenéuticas que permitan hacer una lectura crítica de la sexualidad de la mujer en perspectiva antropológica de género.

Finalmente, las categorías teológicas de interpretación para la lectura de la sexualidad de la mujer en perspectiva liberadora, y analizadas en el texto de Mc 5, 24b-34, son: cuerpo, identidad, curación. Categorías que permiten acercarse a la propuesta de construcción de una teología del cuerpo.

4. Categorías teológicas de interpretación

Proponer en este capítulo unas categorías teológicas de interpretación para la comprensión de la sexualidad de la mujer a la luz del texto de Marcos 5, 24b-34 supone el esbozo de una teología del cuerpo.

4.1. Teología del cuerpo

La teología del cuerpo se puede construir desde la significación simbólica. Leerlo de esta manera, supone tener en cuenta elementos propios de aquello que Paul Ricoeur llama una lingüística estructural. En la cual se aborda un lenguaje por la constitución de su forma y una ontología del discurso como un modo de ser⁴.

En adelante se tratará el cuerpo como símbolo y en él se distinguirán tres aspectos:

1. La estructura interna (lo que lo constituye como tal: el hecho que “ese” cuerpo sea un cuerpo de mujer);

2. La fenomenología, (la descripción del mismo en aquello que “aparece”);

3. La ontología, consecuente a la constitución y la descripción mencionadas.

Este análisis de lenguaje supone ver el cuerpo de la mujer como “palabra”, como “metáfora”, como un significante que dice algo. El dualismo alma-cuerpo en Occidente -sobre todo a partir de Descartes- dificulta esta tarea. Se debe reencontrar la unidad del ser y para ello reconciliar el cuerpo y el pensamiento. Es necesario ver al cuerpo como un yo existente; yo, ligado a la razón y al pensamiento²⁹¹.

Paul Ricoeur lo expresa de esta manera:

La extensión del *Cogito* al cuerpo exige en realidad más que un cambio de método: el yo, de una manera más radical, debe renunciar a una pretensión secretamente escondida en toda conciencia, debe abandonar su deseo de autoposesión para acoger a una espontaneidad nutricia, una especie de inspiración que rompe el círculo estéril que el yo forma consigo mismo²⁹².

²⁹¹ Hoy, son muchas las terapias psicosomáticas que intentan la reconstrucción del ser humano en una integración consciente de la relación alma-cuerpo. En esta reintegración se acercará también más al pensamiento bíblico, tal como lo expresa, por ejemplo Trimbos, C: *El hombre ha sido creado corpóreo, y todo el organismo coopera a su vida psíquica y espiritual. La antropología bíblica proporciona los principios y la ilustración concreta de una psicología no cartesiana, que resuelve el problema psico-fisiológico del modo más moderno y positivo. La antropología bíblica se manifiesta hoy día, a la luz de los trabajos contemporáneos de biología, psicología y psicopatología, de una verdad y exactitud que hacen de la Biblia una mina inexplorada aún de enseñanzas para el antropólogo y psicólogo, e incluso para el psiquiatra. El problema psico-fisiológico, el de la emoción, el de la vida psicosomática tanto en el plano del pensamiento como en el de la pasión, la relación intersubjetiva, han sido tratados en los textos hebreos con una exactitud y una maestría que debe servir de modelo a la investigación moderna.* TRIMBOS, C. *Hombre y mujer*, Buenos Aires, 1998, p. 86.

²⁹² RICOEUR, P. *Le Volontaire y l'involontaire*, París, 1976, p. 19.

Esto propicia una reflexión acerca de las categorías de lo voluntario y lo involuntario²⁹³.

Para Ricoeur, la reconciliación de la razón y el cuerpo requieren una reflexión entre lo voluntario y lo involuntario. La relevancia de este aspecto en relación a la cuestión del lenguaje del cuerpo de la mujer consiste en que:

...la totalidad de lo *involuntario* está constituida de tal modo que no tiene su motivación ni órgano alguno de ejecución en la voluntad. Existe lo *inevitable*, lo que es absolutamente involuntario en lo que se refiere a la decisión o al esfuerzo. Con lo involuntario entra en escena el cuerpo con su cortejo de dificultades. La tarea de una descripción de lo voluntario y lo involuntario consiste, en efecto, en acceder a una experiencia integral del Cogito²⁹⁴.

En una búsqueda sobre el significado, sobre el lenguaje propio del cuerpo de la mujer, lo involuntario de la estructura de este cuerpo (lenguaje) es aquello que debe ser acogido, tratando de descubrir su intencionalidad para llegar a la ontología de su ser.

Para encontrar la estructura del ser, o la homogeneidad de las estructuras voluntarias e involuntarias, es necesario encontrarse con el cuerpo²⁹⁵. Esta búsqueda viene a descifrar el significado por el significante. Por tanto, el significante de cada ser humano es el cuerpo revelador del significado.

De manera similar se expresa el psicoanalista A. Vergote:

Es cierto que el cuerpo pertenece al lenguaje actual del sujeto, pero tantos recuerdos penosos y peligrosos pueden vaciar a este significante de todas las resonancias, gracias a las cuales puede ser el principio metafórico del

²⁹³ El dualismo cartesiano ha llevado a dos concepciones opuestas e incompletas del ser humano: el materialismo y el idealismo. En ambos, el estudio del cuerpo queda marginado, y aún más, es desvalorizado el uno y es ignorado el otro.

²⁹⁴ Ibid., p. 23.

²⁹⁵ Cfr. Ibid., p. 52

deseo y del amor... La palabra que rememora al cuerpo olvidado lo hace renacer²⁹⁶.

Se ha visto la importancia de integrar el cuerpo al pensamiento y de reconquistar lo involuntario al nivel de lo existente. Ante el cuerpo de la mujer, hay dos aspectos que se imponen para desentrañar este significante específico; se relacionan, respectivamente, con el método de lectura del cuerpo y con el cuerpo comprendido como “palabra”.

4.2. Lectura integral del cuerpo

Se aborda el cuerpo como corporalidad dotada de una forma de ser y de aparecer; esa morfología forma parte de su aspecto involuntario. En esa estructura corporal se revela un sentido que trasciende al cuerpo mismo. Siguiendo la descripción fenomenológica se considera que, para llegar a una comprensión del significado del cuerpo como lenguaje, se lo describe desde su apariencia. Esta postura es diferente a la postura del modelo de subordinación que comprende una antropología dualista, preocupada por las funciones del cuerpo, como pueden ser la función sexual o materna. Aquí es importante definir lo femenino, no por las funciones que desempeña, sino por concretar lo femenino a partir de la descripción de formas. Las formas del cuerpo son constitutivas del ser; en cambio, las funciones de repercusión social que corresponden a esas formas, como la maternidad, son dependientes de la libertad de la elección, y obedecen a modelos sociales.

Se puede aplicar esta metodología al cuerpo de la mujer, y así llegar a través del lenguaje de la experiencia y de la apariencia a descifrar algo de la existencia del ser.

4.3. El cuerpo como palabra encarnada

²⁹⁶ VERGOTE, A. La realización simbólica de la expresión cultural, en: *Phase* 75(1973) 213-233.

El interés al proponer esta categoría de interpretación teológica “el cuerpo como palabra encarnada”, consiste en dilucidar el sentido del cuerpo. Se trata de leerlo como palabra viva y abierta, -comprendido como “significante”-. El término “significante” sugiere el vocablo “signo”. Sin embargo, el signo tiene una significación clara y unívoca: obedece a una convención. En este sentido, se puede decir que el cuerpo, más que un signo, es un símbolo, porque como símbolo es capaz de hacer referencia a diferentes cosas al mismo tiempo y en distintas situaciones. Es ahí donde el signo tiene una relación única; el símbolo tiene que ver con una relación múltiple, sobre todo, después de un desarrollo de la filosofía que abre a una hermenéutica multicultural del símbolo.

El cuerpo es símbolo precisamente en el sentido de ser estructura de significación, *como estructura de significación en la cual un sentido directo, primario, literal, indica por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero*²⁹⁷.

De ahí que hoy sea imposible confundir interpretación simbólica con interpretación alegórica; aquélla puede ser un nivel o un aspecto de las modalidades de la apertura simbólica, pero no la agota. Para llegar a evaluar la manera del ser simbólico del cuerpo -sobre todo del cuerpo de mujer, que es cuerpo de ser humano- se deberá tener en cuenta algo que el psicoanálisis aporta al respecto en palabras de Vergote:

El rasgo más saliente de nuestra época, en efecto, es que ha tomado conciencia a la vez de la profundidad histórica del hombre, ser cultural, y de la permanencia del orden simbólico que, dejando su sello en el pensamiento contemporáneo, se sitúa en el cruce de las dimensiones diacrónicas y sincrónicas de los significados²⁹⁸.

Esta reflexión sobre el orden simbólico de lo corporal, o la corporeidad de la mujer, está situada también en ese cruzarse de lo sincrónico y lo diacrónico. Esto es fundamental en este trabajo, pues proporciona una clave de lectura que permite comprender lo que hay de propio y significativo simbólico en el cuerpo de la mujer.

²⁹⁷ RICOEUR, P. El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, 1969, FCE, 2003, p. 16.

²⁹⁸ VERGOTE, A. Op. cit., p. 219.

Desde allí se deducen las implicaciones para el ser. Ante todo, es necesario describir la forma para llegar a la intención. Así es como se entra en la modalidad del ser. Estos pasos son condición imprescindible de análisis y es precisamente la modalidad del ser la que ha sido descuidada en la búsqueda de la igualdad del ser, tanto como en la búsqueda de la diferencia del ser. El hecho de describir la forma que aparece, implica confianza en su capacidad de ser reveladora de la modalidad.

Históricamente, ante el tema de la mujer se corre el riesgo de pasar de una diferencia de subordinación a una igualdad por nivelación; por tanto, es necesario releer la igualdad en la diferencia, pero a **través de la modalidad**, que puede y debe ser percibida con relación al individuo y a la persona humana. La modalidad que se deriva del ser corporal tiene que tener una universalidad trascendente a lo étnico, lo cultural, lo racial, lo geográfico, y lo histórico. El cuerpo comprende y trasciende ese mundo de diferencias relativizables y hace referencia a la estructura interna, autónoma, biológica y somática. Para las mujeres ésa es la diferencia específica y universal, estructural y corporal que busca asumir e interpretar y que va a dar el ser diferencial de la mujer.

Se busca una antropología del ser femenino que no tome como punto de partida una esencia de lo femenino, ni un arquetipo femenino, sino una fenomenología. Por eso, se elige un elemento concreto descriptible, al creer que ese elemento sea portador de un sentido por descubrir. Hoy las mujeres teólogas toman seriamente en cuenta la experiencia de su cuerpo, y es a ellas a quienes es necesario dejarles la palabra. Hablan desde los datos ineludibles de una reflexión filosófica y teológica, pero añaden la autoridad de la experiencia de su ser corpóreo.

Mi cuerpo es un cuerpo de mujer y la percepción que me da de la realidad lleva ese sello... Cuatro momentos me parecen esenciales. Antes que nada, los ciclos mensuales que pautan mi vida según un ritmo con altibajos, son momentos en los cuales domino mi cuerpo y otros en los cuales aflora mi fragilidad. Regular y obstinadamente la menstruación me llama al orden impidiendo que en mis proyectos me imagine de una manera que no soy. El embarazo me ha enseñado lo que es esperar; una espera rica en promesas... El parto es ese momento de mi vida en el cual experimenté con intensidad la ruptura, esta ruptura indispensable para que aparezca un ser vivo... Por fin la lactancia me ha permitido medir el precio que hay que pagar para que un ser viva. Un precio que hay que pagar consigo misma, con lo

más profundo de sus propias reservas, un precio que no admite ninguna trampa. Mi cuerpo de mujer me recuerda sin cesar mis límites; cuando aparece una vida nueva me instruye sobre el valor del tiempo, sobre el precio elevado que tengo que pagar con mi propia persona; también me revela la alteridad de todo ser humano, incluso aquél concebido en mi seno. Esta pedagogía de mi cuerpo, si la escucho, me abre a ciertas dimensiones de la vida...²⁹⁹.

Toda mujer es un espacio de vida abierto y/o un espacio abierto de vida. Toda mujer es susceptible antropológicamente (aun cuando pueda –quiera- no serlo) de ser portadora de vida. El seno (vientre) es el lugar donde se gesta un niño y el lugar donde se gesta un mundo.

Una de las categorías teológicas de interpretación propuestas en este capítulo hace referencia al cuerpo como palabra encarnada –mujer y varón, personas encarnadas, imagen de la Trinidad de Dios-.

Después del recorrido realizado, se pueden recoger algunos elementos que van surgiendo de una reflexión antropológica-trinitaria acerca del cuerpo – sexo/género-. Reflexionar acerca del cuerpo como palabra encarnada, coloca en la reflexión una antropología teológica que recupera la unidad del ser humano y recurre a la articulación con Jesús el Cristo y a la elaboración teológica que de ese acontecimiento se ha hecho como lugar fundamental para la comprensión de la encarnación del Hijo, como superación de los dualismos entre inmanencia y trascendencia, carne y espíritu, divinidad y humanidad. En Jesús de Nazaret, el hombre que es Dios, la humanidad se “vacía” en la divinidad y viceversa en una fusión que permite la permanencia de distintos aspectos de su totalidad.

Así, pues, la reflexión cristológica se propone como fundamento de la antropología teológica, porque el modelo de humanidad, el paradigma de lo humano, se manifiestan en el Hijo encarnado, quien siendo de condición divina no hizo alarde de su categoría de Dios, sino que se hizo uno de tantos (fil 1, 1ss). Partiendo de la encarnación, lo humano puede ser leído desde la divinidad y la divinidad puede ser leída e interpretada desde la humanidad. Son las mujeres y los varones

²⁹⁹ FATIO, Nicole. *Femme et Théologienne aujourd'hui*, citado por: María Teresa Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, Op. cit., p. 323.

quienes se acercan y “encarnan” la cristología, y esta dinámica habla de sí mismo, remite a la singularidad de la existencia humana.

La cuestión de la unidad entre alma y cuerpo, mente, cerebro, espíritu y materia se supera desde la confesión de fe en Jesús de Nazaret como Hijo, como integralidad, como totalidad. Es como la visión que se tenga de humanidad, remite de inmediato al sentido de la existencia de mujeres y varones, dado que la cuestión humana no es menos teológica que la cuestión divina³⁰⁰, puesto que ellos se preguntan e intentan dar respuestas acerca de Dios y de su relación con Él.

Por tanto, la pregunta por el ser humano es la misma que por Jesús el Cristo. Para la cristología, que Dios se haya hecho hombre, es una confesión de fe fundamental, y para la antropología teológica, que el hombre sea el Hijo de Dios en Cristo, es igualmente una confesión de fe fundamental.

Ahora bien, la pregunta es ¿cómo puede leerse desde la antropología teológica la unidad del ser humano? La corporalidad humana no puede separarse de la espiritualidad humana, desde cuando Dios, Espíritu Absoluto se hizo carne y habitó en la humanidad. La antropología unitaria es una propuesta hermenéutica que se abre a la perspectiva integradora de los procesos de humanidad y de humanización con miras a tener en cuenta un ser humano integrado como espíritu y materia, cuerpo y alma, imagen de la divinidad³⁰¹. Así, la mujer, vista en su integralidad, en su corporalidad se va constituyendo a sí misma como posibilidad de asumir todo lo que la conforma como subjetividad consciente en la historia.

La antropología teológica unitaria y específica de los sexos y los géneros, el pensar desde la fe el significado de ser mujer y de ser varón, han ganado con la distinción entre sexo y género. Pero, se debe seguir pensando aquello que une y que separa ambos conceptos. Es probable que considerarlos desde la relación ayude a pensar y a teologizar la igualdad, la diferencia y la reciprocidad entre los seres humanos.

³⁰⁰ Cfr. SCHILLEBEECKX. Los hombres relato de Dios, Verdad e Imagen, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 159 ss.

³⁰¹ Cfr. MADERA, Ignacio. Tendencias actuales de la antropología teológica, en: Una HISTORIA HECHA VIDA, JAVERGRAF, P.U.J., Bogotá, 2007, p. 133.

El marco referencial de este trabajo considera, desde la fe y desde la razón, que como en tantas otras cosas -el vivir, el ser persona humana, por ejemplo- el ser mujer o ser varón es un don, una determinación de la persona humana, cuya base no se cambia fácilmente, pero que es, al mismo tiempo, un don que amplía el espacio de la libertad humana. *Nacemos así. A la vez, en el proceso de la maduración, cada uno estamos llamados a elegir aquello que se nos ha dado, para desarrollarnos como personas humanas*³⁰².

El mensaje salvador para las mujeres de Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre, y su voz profética pudieron escucharse y valorarse porque se encarnó como varón; sólo así, siendo relación, siendo género, pudo mostrar en su relación con las mujeres, la dignidad de ellas.

La perspectiva relacional, de la que se habló en el capítulo anterior, abre a una mayor comprensión de una antropología teológica. Desde la Trinidad, -como también desde la Cristología- se puede ver que la autonomía gana en la entrega, que es la forma suprema de la relación. Y que el poder tiene que ser relativizado, ordenado por el amor. La simetría en las relaciones personales, en las relaciones de varones y mujeres, no es estática sino dinámica, es una simetría en movimiento. Porque *el ser humano, única criatura a la que Dios ha amado por sí misma, sólo puede encontrar su propia plenitud en la entrega sincera de sí misma a los demás*³⁰³. En esa relación que supone siempre dar y también recibir, perderse y encontrarse, salir de sí para realizarse como persona. Como el Dios de los cristianos, la Santísima Trinidad: la vida de Dios, que es la relación de las tres Personas, está atravesada por la *kénosis*; por un dinamismo de vaciarse de sí por amor de las Personas 'son', entregándose. La fuerza generadora es el éxtasis de la salida de sí mismo que al mismo tiempo es la realización de sí por medio de esta generación³⁰⁴.

³⁰² LLACH, María Josefina. El sexo y el género como relación. La condición sexuada del ser humano a la luz de la teología Trinitaria. Una propuesta, en: La encrucijada del género, Conversaciones entre teología y disciplinas, CESBA, Buenos Aires, 2004, p. 2002.

³⁰³ Gaudium et spes, 24

³⁰⁴ Cfr. GONZÁLEZ, M. La Trinidad: un nuevo nombre para Dios, CESBA, Buenos Aires, 2000, p. 124.

Jesús siente compasión y se conmueven sus entrañas. Ante el sufrimiento, en Jesús se mueve algo que hace que toda su persona esté implicada. Jesús se compromete y nos revela el compromiso de Dios para acabar con el sufrimiento, porque Dios no quiere la muerte, sino la vida. El camino: hay que entrar en el dolor para redimirlo, hay que despojarse y tomar la condición de siervo, es decir, hay que asumirlo desde dentro. La compasión en Jesús es un sentimiento profundo que brota de una atención al otro y que exige dejar la condición individualista. Esto lo expresa maravillosamente el himno cristológico de la carta a los filipenses: *[Cristo] siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz (Flp 2,6-8).*

Es decir, Jesús deja *su* condición divina, se despoja de sí mismo para asumir la condición humana. Dios, vaciándose, se hace cargo del mal del mundo y de la miseria de la humanidad. Aquí está la novedad: Dios sufre porque hace suyo el sufrimiento de la humanidad. Esto tiene serias consecuencias. Es una renuncia hecha por amor, y un amor que le lleva a aceptar la muerte de cruz. Ser compasivos como lo es el Padre quiere decir dar espacio en cada quien al sufrimiento de los otros, a los sufrimientos de todos, dejar que las propias entrañas se conmuevan, que el corazón llore y sufra con el dolor del hermano.

El trabajo realizado en este capítulo, a partir de un acercamiento hermenéutico al texto de Mc 5, 24b-34, analiza las categorías antropológico-teológicas: cuerpo, identidad y curación. Desde ahí se presenta una teología del cuerpo para proponer como categoría de lectura el **cuerpo como palabra encarnada** desde la perspectiva de la encarnación de Jesús el Cristo.

Esta categoría de **cuerpo** se propone en relación con la de **identidad** y la de **curación** referidas al texto de Marcos, categorías que se desarrollarán de manera más amplia en el siguiente capítulo. En cuanto la mujer que padecía flujos de sangre está reclamando para sí un nombre, ser nombrada, ser tenida en cuenta... y aquello que le devuelve la posibilidad de inclusión es el encuentro con Jesús, las palabras que cruzó con él, y sobre todo, la fe de que él la curaría, le permitía ocupar un lugar en la sociedad. Pero, sobre todo, le abría las puertas al encuentro relacional con Dios Padre. Para esta mujer era muy importante la curación, esta

curación representa para la mujer volver a ser persona en una sociedad excluyente del “enfermo”.

El próximo y último capítulo, basado en el recorrido realizado, propondrá unas categorías hermenéuticas para hacer una lectura crítica de la sexualidad de la mujer en perspectiva antropológico-teológica de género.

Capítulo 5: Sexualidad liberadora en perspectiva de género

1. Identidad

- 1.1. Construcción de la identidad en la mujer cristiana
- 1.2. Construcción social del género como aspecto que configura la identidad
- 1.3. Comprensión y lectura del servicio en clave de identidad
- 1.4. Identidad de la mujer creyente latinoamericana

2. Cuerpo

- 2.1. Dimensión antropológica y social del cuerpo
- 2.2. Perspectiva bíblico-teológica del cuerpo
- 2.3. El cuerpo como texto
- 2.4. Significado del texto sagrado en la vida de las mujeres
- 2.5. Una nueva mirada la vida de las mujeres como texto
- 2.6. El cuerpo de las mujeres según el evangelio
- 2.7. Jesús y el cuerpo de las mujeres
- 2.8. El cuerpo de la mujer, memoria del cuerpo de los hombres

3. Sangre - experiencia

- 3.1. Sangre de mujer en el texto de Marcos
- 3.2. Sangre derramada de mujeres
- 3.3. Experiencia
- 3.4. Experiencia de las mujeres
- 3.5. Experiencia de las mujeres como fuente epistemológica para la teología
- 3.6. La experiencia de las mujeres como norma

4. Tacto - cotidiano

- 4.1. Lo cotidiano
- 4.2. Importancia de lo cotidiano en la construcción del saber

5. Miedo/vergüenza

Capítulo 5: Sexualidad liberadora en perspectiva de género

El desarrollo de los capítulos anteriores permitió ver, en un primer momento, un estudio preliminar de la antropología teológica general. En segundo lugar, se presentó el panorama de la antropología teológica frente a la expresión de la sexualidad de la mujer. Como tercer aspecto, se identificaron categorías hermenéutico-teológicas como resultado del análisis de los aspectos referidos a la sexualidad de la mujer en el siglo XIII. En cuarto lugar, se hizo un acercamiento hermenéutico al texto de Marcos 5, 24b-34 y en él se identificaron las principales categorías antropológico-teológicas y desde allí se planteó una categoría central basada en la “teología del cuerpo” y relacionada con el concepto de identidad y curación en la mujer enferma del texto de Marcos.

Este capítulo se inspira en el anterior análisis para darle un tratamiento distinto al realizado en el texto de Marcos 24b-34, a las categorías “identidad” y “cuerpo”, colocándoles el aporte de la “categoría de análisis género”.

Este último capítulo tiene como objetivo proponer algunas categorías hermenéutico-teológicas, para hacer una lectura crítica de la sexualidad de la mujer en perspectiva antropológica de género en contexto latinoamericano.

Como toda propuesta, no es un absoluto, sino una mirada desde un horizonte liberador, que intenta ofrecer elementos para acercarse de manera distinta a la comprensión de la sexualidad de la mujer, no en términos generales, o estandarizados, sino teniendo en cuenta unas particularidades que permitirán comprenderla en su contexto personal y comunitario. Estas categorías propuestas tienen como intencionalidad, también, aportar a la categoría género elementos que den un nuevo horizonte en la comprensión y lectura de la sexualidad de mujer.

La perspectiva de género permite analizar y comprender las características que definen a las mujeres y a los hombres de manera específica, así como sus semejanzas y diferencias. Esta perspectiva analiza las posibilidades vitales de las

mujeres y de los varones: el sentido de sus vidas, sus expectativas y oportunidades, las complejas y diversas relaciones sociales que se dan entre ambos géneros, así como los conflictos institucionales y cotidianos que deben enfrentar y las maneras de hacerlo. Contabilizar los recursos y la capacidad de acción con que cuentan las mujeres y los hombres para enfrentar las dificultades de la vida y la realización de los propósitos es uno de los objetivos a tener en cuenta como mediación hermenéutica, en los distintos saberes.

Desde esta mirada, el aporte al asunto de género, se abordará, en primer lugar, desde la categoría **identidad**, en cuanto a las particularidades del género en este caso: la feminidad y el cómo esas cualidades se construyen y se manifiestan desde lo cotidiano como señales del Reino. Para la revelación bíblica y para la teología, el varón y la mujer son llamados al diálogo con Dios, afectados o tocados por la Palabra, rodeados por el misterio de un Dios personal que los interpela e invitados a “configurarse” en una identidad personal como criaturas agraciadas. En segundo lugar, desde el **cuerpo** de la mujer como texto en su dimensión redentora. El Concilio Vaticano II se refiere al ser humano integral, como “imagen de Dios”; con ello formula la relación fundamental de éste con Dios, su *capacidad para conocer y amar a su creador*; de ella se deriva su relación con el mundo y la superioridad del ser humano respecto al resto de las criaturas (n.12, 3). En la relación con Dios se fundamenta *la razón más alta de la dignidad humana* (19, 1), invitando a concebirlo lejos de la dicotomía alma-cuerpo, y más bien a considerarlo en toda su totalidad.

Quien mejor enseña cómo hacerlo es Jesús de Nazaret con una respuesta altamente subversiva del sistema patriarcal. La mujer hace referencia al cuerpo y, Jesús como buen judío, sabe que nombrar una parte del cuerpo es nombrar el cuerpo entero o, lo que es lo mismo, la persona. Si una mujer entre la multitud es considerada como “vientre, pechos y madre”, en la perspectiva de Jesús la mujer es mirada como “oído, discípula”. Si una mujer reprodujo el estereotipo de las mujeres, Jesús lo combatió invitándola a iniciar una vida nueva, el discipulado, que supone un camino, una conversión, un aprendizaje que nunca termina.

En un tercer momento, se abordará la categoría **sangre o sangrar**, las implicaciones y tradición que para las mujeres ha traído este hecho vinculado a su extensa **experiencia** de marginalidad. Proponer esta categoría en el marco de una

lectura de la antropología teológica lleva a reflexionar sobre asociaciones de “símbolo y sacramento”. El derramamiento de sangre de Jesús no responde al estereotipo masculino de la entrega de la vida considerada *limpia*, simbolizada en las guerras, las conquistas y la expansión territorial, la política, la defensa del honor y la religión. La copa de vino, símbolo y signo de la sangre derramada por *muchos*, se asocia a la vid, las viñas, las uvas, el proceso del vino y su sentido festivo y relacional para los seres humanos. Es un símbolo de la vida para la vida, sin connotaciones agresivas y violentas desde la perspectiva de Jesús como agente y sujeto. Pero igualmente, asociada la sangre a la enfermedad de las mujeres, produce la violencia. Esta situación es indicador de cómo la mujer es paciente ante el fanatismo de un sistema que no ha tolerado los cambios radicales que Jesús propone para la humanidad.

En cuarto lugar, se trabajará la categoría **tacto** y el paulatino despertar a esta dimensión como posibilidad de construcción de un nuevo lenguaje liberador desde lo cotidiano, teniendo en cuenta el análisis realizado en el capítulo anterior al texto de Marcos. Jesús toma imágenes del mundo de las mujeres, y reconoce a la mujer la validez de sus palabras y la fuerza transformadora de su pensamiento.

Finalmente, se presentará la categoría **miedo/vergüenza**, un binomio sentido particularmente por la mujer, para iniciar su reconstrucción hacia la superación de éste, significa dar paso a la autonomía, al crecimiento, a la configuración de la identidad y a la inclusión.

Las categorías que se presentarán a continuación tienen su fundamento epistemológico en la antropología teológica: como ser humano creado a imagen y semejanza de Dios y como ser humano resignificado en Cristo. La teología es antropología y la antropología es teología: Dios y la humanidad no pueden ser entendidos por separado. El Dios de los hombres y los hombres de Dios están unidos en Jesucristo hasta el punto de que la historia y la cristología vienen a coincidir con la doctrina antropológica y trinitaria. Si el ser humano no es él mismo, auténtico, no puede reconocer a Dios; y si no reconoce al Dios revelado, no es él mismo y se ignora.

Antes de abordar la primera categoría **cuerpo** como aporte al género, es necesario contextualizar, qué se está comprendiendo por género. Hablar de género es plantearse el tema de las relaciones sociales y las posibilidades de transformación en ellas. Éste, se basa en las diferencias sexuales y es una forma de expresar la dimensión de poder presente en ellas. Evidentemente, si existe subordinación o dominación social, está mediada por las representaciones de género, que son susceptibles de ser modificadas, por ejemplo, cuando son causa de desigualdad o suprimen el desarrollo humano de las mujeres.

Perspectiva de género en la teología

Si la perspectiva de género es considerada como un instrumental útil para analizar las situaciones de asimetría social y para alentar una mayor equidad de relaciones –en la familia, en la sociedad o en las instituciones civiles y religiosas–, la teología puede plantearse el desafío y la oportunidad de esta mediación socio-analítica para ampliar y profundizar sus puntos de vista, e enriquecerla a la luz de nuevas propuestas que puedan dialogar con la categoría género. La perspectiva de las mujeres, la epistemología feminista y los estudios de género, han hecho ya su irrupción en el ámbito de las ciencias y plantean un reto a la teología en cuanto a su abordaje y discernimiento. La crítica rigurosa que plantean las pensadoras feministas a la epistemología resulta particularmente significativa: cómo afecta la construcción socio-cultural del género en la producción de conocimiento en general y en el establecimiento del contrato social y del orden político en particular; y también cómo afecta la construcción socio-cultural, la comprensión y lectura de la sexualidad de la mujer. No significa lo mismo en el mundo real el nacer persona en “cuerpo de mujer” o nacer persona en “cuerpo de varón”. La manera de ocupar el mundo y de vivir en él se presenta de manera distinta para uno y para otro, haciendo de la diferencia corpórea una diferencia fundamental, cosa que ha significado la constante discriminación de la mujer.

Una razón fundamental para pensar en la incorporación de la categoría género en teología, es la realidad de inequidad de género y su lectura como iniquidad social. Cuando la constitución conciliar *Gaudium et spes* habla de la comunidad humana, destaca la igualdad esencial entre todas las personas y la justicia social: *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)³⁰⁵. La desigualdad y la discriminación son consideradas claramente como opuestas al designio de salvación, es decir, como situaciones de pecado social. La igualdad fundamental que se afirma no pretende postular un simple igualitarismo, sino que se refiere a los derechos de la persona y a su libre ejercicio, a la *igualdad de valor o dignidad*, y no a la igualdad de cualidades de las personas humanas³⁰⁶.

De la triple discriminación que plantea el Concilio, sin duda la que ha logrado mayor impacto y desarrollo –incluso ya durante la celebración del Concilio Vaticano II– ha sido la desigualdad socio-económica. Está fuera de toda discusión que los pobres y excluidos han ocupado un lugar central en la solicitud y en la reflexión del magisterio y la teología de las últimas décadas, como lo ilustra en sentido amplio el movimiento teológico latinoamericano sobre la liberación integral y la opción por los pobres, que alcanza su universalización en 1987 con la encíclica *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II. No obstante, la problemática relativa a las desigualdades sufridas por las mujeres también ha cobrado importancia a partir de los distintos movimientos prácticos y teóricos impulsados por ellas. Por otra parte, la publicación de *Mulieris dignitatem* en 1988, confirma la preocupación del magisterio por esta realidad.

Si la desigualdad de género constituye un problema humano y social fundamental, puede decirse que la teología está llamada a impulsar su discernimiento y su superación. La pregunta central que queda planteada es dónde radica la inequidad: ¿En la diferencia biológica? ¿En la construcción social que se elabora a partir de ella? Si surge en la interpretación social de la diferencia sexual, el asunto prioritario estaría en la revisión y transformación de las relaciones de género en la medida en que éstas generan desigualdad³⁰⁷. Se trata, ciertamente, de un complejo mundo de representaciones, simbolizaciones y acciones, en las que tanto varones como mujeres tienen parte y responsabilidad. Entrar en este profundo entramado que subyace a la vida cotidiana, se justifica si apunta a una vida de vínculos familiares y sociales más acorde al humanismo cristiano.

³⁰⁵ Concilio Ecu­ménico Vaticano II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 1993, p. 351. Vale recordar que el texto sigue con una observación relativa a las mujeres: *Pues es realmente lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía bien protegidos en todas partes. Por ejemplo, cuando se niega a la mujer el derecho a elegir libremente esposo y adoptar un estado de vida o acceder a una cultura y educación semejantes a las que se conceden al varón.*

³⁰⁶ Cfr. Aparecida, No. 452.

³⁰⁷ Cfr. Aparecida, No. 453.

El espíritu de diálogo que la Iglesia ha alentado a partir del Concilio Vaticano II debe seguir animando el camino para asumir las realidades y los problemas que afectan la dignidad humana. Un diálogo que la teología necesita practicar, además, con otras disciplinas sociales y humanas para capacitarse mejor a la hora de abordar, entender y responder a los desafíos del presente.

Por otra parte, hay que señalar que el debate acerca de la antropología teológica y la incorporación de la categoría género para el análisis de las relaciones de desigualdad, es un tema no acabado de explorar. Quedan muchos aspectos para seguir profundizando, problematizar y aclarar. Se hace necesario mantener una actitud de diálogo, sobre todo porque los interrogantes y las realidades que interpelan son complejos y no pueden resolverse rápidamente con un par de enunciados o argumentos. Es un trabajo no sólo académico, sino también práxico, que exige el compromiso y la colaboración de muchas instancias.

La antropología teológica, no podrá afrontar sola esta tarea. Se hace necesario el diálogo interdisciplinario que evidencie un paso importante en la interpretación para advertir la complejidad de las experiencias, la legitimidad de los reclamos y los posibles horizontes de salida hacia una humanidad más equilibrada y madura, justa y evangélica. Son diversos los sufrimientos que viven varones y mujeres, familias y comunidades, sociedades e iglesias, por no encontrar formas de relacionalidad que permitan un mayor crecimiento y realización para todos/as y cada uno/a. Este es un motivo suficiente para seguir la investigación, la reflexión y el discernimiento, para encarnar con mayor fidelidad la riqueza del evangelio. Y también, para que a las mujeres se les libere y se liberen del peso de la “culpa” que han cargado por muchos siglos en la historia y que no ha permitido que vivan de manera libre, abierta y gozosa, su sexualidad.

1. Identidad

Se presentará la **identidad** de la mujer cristiana en la perspectiva del Reino como categoría hermenéutica. Esta categoría permitirá hacer una lectura crítica de la sexualidad de la mujer con el aporte de la antropología de género.

Todo ser humano es una realidad encarnada. Adentrarse en la experiencia de su corporeidad es adentrarse de una manera privilegiada en el conocimiento y la comprensión de su identidad como mujer cristiana, y por tanto, significa contribuir a la configuración de la antropología teológica.

Sí, nuestra piel está viva de señales que nos invitan a escuchar los susurros o los gritos que están contenidos y permanecen a menudo en el subconsciente, nuestra *memoria* corporal de ayer, de hoy y de mañana porque el encuentro dialogal con nuestro cuerpo nos habla igualmente del proyecto que estamos llamados a realizar³⁰⁸.

Sin embargo, habitar un cuerpo de mujer es una experiencia apenas narrada todavía. Aún hoy, muchas mujeres en el mundo podrían decir que han crecido en el temor, la sospecha de la belleza (el cuidado del cuerpo ha tenido que representar normas de belleza establecidas en el momento, por la sociedad de consumo), la fuerza y la bondad que se manifiesta en sus cuerpos y, consiguientemente, sus identidades se han visto quebrantadas o han sufrido la dominación y la instrumentalización, reduciéndolas a simples objetos. Tantos sufrimientos y dolores, así como también anhelos y voces de las mujeres, han quedado privados de la palabra que es capaz de conferirles reconocimiento y fuerza significativa en la vida personal y colectiva. No obstante, la fuerza de resistencia de muchas mujeres a una identidad privada, respeto y autonomía se puede rastrear a lo largo de toda la historia.

Los cuerpos narran la historia de las mujeres. Los evangelios evidencian el trato amoroso que Jesús da a cada una de ellas cuando éste tiene un trato personal. Cuando el cuerpo o la enfermedad las separa de la sociedad, él les devuelve la posibilidad de ser nombradas, de ser tenidas en cuenta y de ser reintegradas “al mundo de la vida”

Por esto, es necesario hacer un breve recorrido de la manera como estos “cuerpos narrados” se han presentado en los orígenes del cristianismo, testigos de identidad impuesta, pero igualmente de la identidad recreada por el mirar continuamente hacia sí misma, el valor, la sabiduría, la fuerza y la capacidad de expresión e interacción de muchas mujeres aún en contra de los estereotipos

³⁰⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, Profeta de sabiduría*, Trotta, Madrid, 2000, p. 60.

sociales. Es ahí donde se va formando una urdimbre de la trama vital de las mujeres y de una humanidad basada en otros principios.

La historia de las mujeres del Texto Sagrado ha quedado fragmentada, en sus interpretaciones, puesto que la visión y la conceptualización de la historia se ha hecho desde una mirada androcéntrica y kyrialcal, que margina y excluye a muchas personas: mujeres, varones de estrato social desfavorecido, personas con enfermedades que llevan la marca del estigma social.

El acercamiento a los orígenes cristianos, se hará desde una visión que privilegie la sororidad y fraternidad con todos los seres humanos segregados, discriminados y excluidos, para intentar reconstruir y unificar las existencias rotas por la cultura hegemónica, sacarlas a la luz y devolverlas a su puesto en la historia secular y cristiana, ampliando las voces de los círculos³⁰⁹ feminizados de producción, transmisión y recreación de sentido con el fin de ofrecer instrumentos que hagan posible repensar y criticar la dinámica histórica en su conjunto y el papel del movimiento cristiano en sus orígenes, para legitimar y subvertir las estructuras kyrialcales y la mentalidad de dominación aún persistente en algunas estructuras de la Iglesia católica.

1.1. Construcción de la identidad en la mujer cristiana

Un elemento fundamental para la construcción de la identidad de la mujer cristiana, y en especial, para el trabajo propositivo que se ha desarrollado hasta aquí, lo configura la construcción del espacio corporal de las mujeres. Espacio que se podrá construir desde la propuesta cristológica de toda auténtica antropología cristiana. *En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán (...) era figura del que había de venir* (n. 22, 1). Dicho de otra manera, la fe cristiana no cuenta con una definición abstracta de la realidad humana; aquello que el ser humano “es”, se explica en la realidad concreta de Cristo, quien siendo “imagen de Dios”, “es también el hombre perfecto”, en sentido ontológico³¹⁰.

³⁰⁹ La existencia de estos círculos se puede rastrear a lo largo de toda la historia. Especialmente, con respecto al mundo medieval. Cfr. RIVERA GARRETAS, María Milagros, op. cit, p. 33.

³¹⁰ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental, Presencia teológica, Sal Terrae, Santander, 1988, p.186.

La construcción de identidad se da principalmente en la superación de los dualismos, como por ejemplo, el considerar el ser humano como el resultado de dos unidades diversas. Los dualismos se han desarrollado principalmente en la comprensión de cuerpo y alma, mente y cerebro, espíritu y materia, inmanencia y trascendencia. También existe la necesidad de superar el monismo. Tanto el monismo como el dualismo son tendencias presentes en distintas maneras de comprender aquello que es el ser humano actual³¹¹.

Una antropología teológica que permita construir la identidad del cristiano en general, tiene en cuenta la relación con la cristología como fundamento primero para la hermenéutica de su objeto material y formal: en la encarnación del Hijo se superan todos los dualismos entre carne y espíritu, inmanencia y trascendencia, divinidad y humanidad. Uno de los aspectos que la encarnación revela a la humanidad es la posibilidad de trasgredir los monismos o los dualismos históricos en la unidad de entidades no equiparables la una en la otra, sino en la propuesta de la hipóstasis³¹².

Se propone una reflexión suficiente de la antropología teológica en la construcción de la identidad de la mujer cristiana que tenga en cuenta la búsqueda de la unidad, de la integralidad, sin dualismos, como unidad en la totalidad de su ser.

1.2. Construcción social del género como aspecto que configura la identidad

Cada mujer y cada hombre sintetizan y puntualizan en la experiencia de sus propias vidas, el proceso sociocultural e histórico que los hace ser precisamente ese hombre y esa mujer concretos: sujetos de su propia sociedad, vivientes a través de la cultura, amparados por las tradiciones filosóficas o religiosas de su grupo familiar y de su generación, hablantes de su idioma, ubicados en la nación y la región y en la clase en que han nacido o en las que han transitado, envueltos en

³¹¹ RUIZ DE LA PEÑA, J. L. Imagen de Dios, Antropología teológica fundamental, Sal Terrae, Santander, 1998, pp.19-54.

³¹² MADERA VARGAS, I. Tendencias actuales de la antropología teológica, en: Una historia hecha vida, 70 años de quehacer teológico, Facultad de Teología, PUJ, Bogotá, 2007, pp. 129-131.

las circunstancias o procesos históricos de los momentos y de los lugares en que su vida se desarrolla.

El mecanismo cultural de asignación del género sucede en el “ritual del parto”: con una sola mirada de sus genitales, se dice “es niño” o “es niña”. La palabra, el lenguaje es la marca que significa el sexo e inaugura el género: la manera como el niño o niña “es leída” socialmente y, por tanto, así debe comportarse. Casi de manera imperceptible, el resto de la vida se repite este ritual: cada persona reconoce a otra a través de la mirada de su cuerpo, de la escucha de su voz y constata que es una mujer o un varón. Además lo comprueba en sus acciones, los comportamientos, las actitudes, las maneras de actuar y relacionarse, y por el conjunto de cosas que esa persona puede o no hacer, decir, pensar. Es decir, por los límites impuestos a su ser-en-el-mundo, por esa construcción que es el género y que marca una identidad.

A partir del momento de ser nombrado, el cuerpo recibe una significación sexual que lo define como referencia normativa inmediata para la construcción de cada uno de su masculinidad o de su feminidad, y perdura como norma permanente en el desarrollo de su historia personal de vida, que se convierte en historial social. Por tanto, el género es una construcción simbólica y contiene el conjunto de atributos asignados a las personas a partir del sexo. Se trata de características biológicas, físicas, económicas, sociales, psicológicas, políticas y culturales. Así es como el género configura la identidad del sujeto. Existen implicaciones culturales en la construcción de la identidad marcadas por el género, como: las actividades y creaciones del sujeto, el hacer del sujeto en el mundo; la intelectualidad y la afectividad, los lenguajes, las concepciones, los valores, el imaginario y las fantasías, el deseo del sujeto, la subjetividad del sujeto; la identidad del sujeto en tanto ser de género: percepción de sí, de su corporalidad, de sus acciones, el sentido del Yo, sentido de pertenencia, de semejanza, de diferencia, de unicidad, estado de la existencia en el mundo; los bienes del sujeto: materiales y simbólicos, recursos vitales, espacio y lugar en el mundo; el poder del sujeto: capacidad para vivir en relación con otros, posición jerárquica, condición política, estado de las relaciones de poder del sujeto, oportunidades; el sentido de la vida y los límites del sujeto³¹³.

³¹³ Cfr. LAGARDE, Marcela. Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia, 1996, Horas y Horas, Madrid, 1997, pp. 27-28.

Así, se presenta el orden fundado de la sexualidad como un orden de poder. Visto en conjunto, es un complejo mosaico de generación y reparto de poderes que se concentran en maneras de vivir, en oportunidades y restricciones diferenciales.

Así, también, las normas, las creencias, las costumbres y acciones, así como las relaciones basadas en la sexualidad son a su vez espacio de construcciones de poderes de desarrollo, de creación de oportunidades y de alternativas al orden imperante en cada círculo en particular. El *habitus* es un espacio de encuentro complejo de diversas normatividades, asignaciones y posibilidades genéricas para cada persona de acuerdo con la relación entre lo operativo y lo emancipatorio, las personas tienen mayor o menor posibilidad de intervenir activamente, y todo esto se constituye en claves de identidad cultural y social de cada sujeto.

Por tanto, la construcción de la identidad en cada persona no es independiente de la asignación de roles genéricos en una sociedad. Por ello, la categoría género se puede asumir, en este contexto, como clave identitaria para analizar y comprender la condición femenina y la situación de las mujeres, y lo es también para analizar la condición masculina y la situación vital de los hombres.

La identidad de hombres y mujeres dada por los roles de género, permite analizarlos no como seres dados, eternos e inmutables, sino como sujetos históricos, construidos socialmente, productos de la clase de organización social de género prevaleciente en su sociedad³¹⁴. Por esto, la teoría de género ubica a las mujeres y a los varones en su circunstancia histórica y da cuenta también de las relaciones de producción y reproducción social como espacios de construcción de género.

Así, la división del mundo en funciones privadas y públicas corresponde a la organización: división del trabajo y las diferencias en la participación de las mujeres y de los hombres en los espacios y en las actividades sociales, la

³¹⁴ Un sistema sexo/género es el conjunto de disposiciones por la cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la sexualidad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas.

segregación sexual de las mujeres y de los hombres así como los deberes de intercambio y convivencia entre ambos. Las relaciones íntimas, las relaciones de contrato y de alianza correspondiente a la marca de género en la sociedad.

Al invisibilizar el origen histórico de la desigualdad entre los sexos, otros enfoques contribuyen a reproducir las condiciones que omiten y cooperan con la opresión de las mujeres al no tener en cuenta su existencia y al no considerarla como parte de la sociedad, del desarrollo y de la democracia. De ahí la importancia de la perspectiva de género en la configuración identitaria de varones y mujeres. Su aporte, consiste, por lo menos en develar la otra mitad de la realidad y con ello se modifica ya la conocida, crea una nueva realidad, y al hacerlo, plantea nuevos problemas y nuevas alternativas.

El no comprender que la perspectiva de género forma un papel importante en la configuración social de la identidad de varones y mujeres, y que significa asumir un nuevo paradigma histórico y en consecuencia un nuevo paradigma cultural, se la fragmenta y traduce en lenguaje patriarcal. Y, como se comprende que contiene un esquema de pensamiento dialéctico, se la piensa desde la lógica formal. Finalmente, tampoco suelen entenderse los contenidos de las alternativas en relación con las mujeres ni que la propuesta feminista abarca también la existencia de los varones. Françoise Collin explica al respecto:

La construcción de un sujeto verdaderamente común a hombres y mujeres que fue, y sigue siendo, el objetivo primordial del feminismo, recurre inevitablemente a las teorías de la igualdad. Pero esta igualdad debe entenderse como igualdad de derechos, no como igualación de identidades, que por lo demás, se hará en provecho de la identidad masculina ya existente. Debe dejar lugar al juego de las diferencias individuales o colectivas sin por ello predefinirlas. El siglo XX viene así a modificar el concepto de igualdad del siglo XVIII, cuyo fundamento es la noción de ciudadanos abstractos. La problemática de los sexos, como de las razas, las culturas e incluso de las religiones, obliga a una redefinición de democracia y de ciudadanía³¹⁵.

³¹⁵ COLLIN, Françoise: *Diferencia y diferendo. La cuestión de las mujeres en filosofía*, en: Historia de las mujeres. Historia de las mujeres en Occidente, Siglo XX, tomo 5, Taurus, Madrid, pp. 291-292.

Por esto, se puede pensar en la propuesta feminista como una propuesta en primera instancia de redefinición, búsqueda y consecución de identidades sexuales, lo cual implica una redistribución de los poderes sociales, la transformación de los mecanismos de creación y reproducción de esos poderes, para deconstruir la opresión y la enajenación de género y la creación de poderes democráticos, la construcción de procesos para mejorar la calidad de vida de hombres y mujeres. Igualmente, para desarrollar opciones sociales dignas y una nueva cultura que se corresponda con el nuevo paradigma que pone en el centro lo humano, la igualdad y la equidad como los principios de las relaciones de género y la construcción de la calidad de vida y la libertad.

Esta propuesta feminista puede ser leída desde la visión veterotestamentaria que revela a un Dios de justicia y que alcanza en la persona de Jesús como horizonte de caridad.

1.3. Comprensión y lectura del servicio en clave de identidad

En la afirmación “el cuerpo físico es un microcosmos” manifestado en el cuerpo social, se mirarán algunos textos de los orígenes cristianos para descubrir la identidad de las mujeres, a partir de los distintos órganos corporales que reflejan las tres zonas de la personalidad en el mundo mediterráneo antiguo³¹⁶ y que sirven de referente para comprender la necesidad de interpretar y **leer la sexualidad de la mujer en clave de identidad** integral con los rasgos configuradores no sólo social, sino también corporalmente.

El cuerpo humano está hecho a imagen y semejanza de Dios y es una señal de Dios. Una adecuada captación de la revelación de Dios que se hiciera exclusivamente desde el varón, limitaría la riqueza de la revelación de Dios. Por otra parte, el modelo de lo humano se confiesa en el Hijo encarnado, quien siendo de condición divina no hizo alarde de su condición de Dios, sino que se hizo uno de tantos³¹⁷. A partir de la encarnación, lo humano puede ser leído desde la

³¹⁶ La zona del pensamiento emotivo: ojos y corazón; la zona del lenguaje auto-expresivo: boca y oídos; y la zona de la acción premeditada; manos y pies. Cfr. NAVARRO, Mercedes. *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología*. Op. cit., pp. 137-184.

³¹⁷ Fil 1, 1ss

divinidad y la divinidad puede ser leída e interpretada desde la humanidad. Las mujeres y los varones en sus relaciones intergéricas hacen cristología, y esa interpretación les habla de sí mismos, de su propia identidad como creyentes, los coloca en óptica de originalidad de lo que es humanidad y el sentido mayor de la existencia cristiana.

A través de las manos - en los evangelios- se proyectan las acciones realizadas y el reflejo del entramado personal y colectivo. En los escritos cristianos una de las actividades que más identifican a las comunidades de los orígenes es el servicio tal como la hacía Jesús. Este servicio es identificado en algunos textos con las manos; pueden ser leídas como símbolo de poder y por medio de ellas se muestra y revela la excelencia y el servicio de una persona. Por ejemplo, en la época de Jesús, se hablaba del sistema de beneficencia, que significaba poner los bienes al servicio de la comunidad, como una manera de adquirir reconocimiento social³¹⁸.

En el evangelio de Lucas, especialmente, se pueden ver algunos ejemplos de las tareas de servicios realizadas por las mujeres: *Inclinándose sobre ella, conminó a la fiebre, y la fiebre la dejó; ella, levantándose al punto, se puso a servirles* (4, 39); *Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que les servían con sus bienes* (8,3);..., *mientras Marta estaba atareada en muchos quehaceres. Acercándose, pues, dijo: “Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues que me ayude”* (10, 40). En Lucas se añade al verbo *servir, diakonéô*, la expresión “con sus propios bienes”, le da un carácter más general al servicio, el de soporte y provisión, y no sólo el servir a la mesa. Dato que parece indicar que las mujeres poseen propiedades, y ejercen la función de benefactoras a favor del grupo de Jesús al que están unidas³¹⁹, después de

³¹⁸ Existían ciudadanos que ponían sus bienes, en ocasiones concretas, al servicio de la comunidad: construyen un barco de guerra para la ciudad, organizan coros para las fiestas, adornan los templos con guirnaldas, construyen un teatro... Son los *evergetas* o benefactores, una figura de máximo prestigio y reconocimiento en la antigüedad. Los ejercicios del patronazgo y del *evergetismo* fueron dos sistemas de funcionamiento nucleares para comprender el mundo antiguo, aunque no siempre y en todas las áreas pudieron diferenciarse siempre con claridad. Sirven para regular las relaciones sociales pero los lazos que se establecen entre el patrón y el *evergeta* con sus clientes o beneficiarios no son legales ni contractuales. . En cualquiera de estos casos, quien actúa como patrón o *evergeta* tiene poder, influencia y recursos económicos. Cfr. MALINA, B. El mundo del Antiguo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural, Verbo Divino, Estella, 1995, pp. 96-97.

³¹⁹ En este mismo aspecto, podría encontrarse Tabita (Hech 9); María (Hech 12); Lidia (Hech 16) y Priscila (Hech 18). No es desconocido en estos textos la labor benefactora de las mujeres, pero, parecer ser, que en

haber sido curadas y con quien comparten una vida como discípulas³²⁰. Llama la atención, cómo la expresión “sus bienes”, aparece exactamente igual en Hech 4, 32, (*La comunidad de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común entre ellos*) se explica el ideal al que aspira la comunidad cristiana.

Cabe resaltar que la reconfiguración del servicio en las comunidades cristianas tiene como paradigma de acción a Jesús: *El hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos*³²¹. En este contexto, se puede decir que el servicio está ligado a las funciones de liderazgo de la comunidad. Las tareas de servicio ejercidas por los esclavos y las mujeres de ese contexto, son el modelo de funcionamiento comunitario. Se deconstruye su función anulando las dinámicas de poder, honor y privilegios inherentes a esta clase de intercambios. Como un esclavo o una mujer, “Jesús se llama a sí mismo servidor”. El carácter infractor de esta conducta se comprende mejor al tener en cuenta la mención explícita que Lucas hace de su conducta en las comidas, un ámbito privilegiado de trasgresión y reconfiguración del espacio socio-religioso. En torno a la mesa, se reflejan los gestos fundamentales de la *diaconía* de Jesús, de su entrega y servicio. Su práctica es signo y prefiguración de fraternidad, igualdad que hace posible la inclusión de los marginados del sistema. Las mujeres se hacen solidarias con Jesús y manifiestan también este servicio en diversas actividades en su proceso de seguimiento a él que las va configurando en su identidad como creyentes. A pesar de la invisibilidad de las mujeres en el evangelio de Marcos, puede decirse que él mismo testimonia, aunque de manera evasiva, la continua presencia de un gran número de mujeres, tanto entre los seguidores más cercanos de Jesús como en el círculo más amplio. La evidencia es limitada, pero Marcos sugiere la posibilidad sólida y una base de poder para las mujeres en el ministerio de Jesús y en la Iglesia después de su muerte³²².

épocas de carestía, ellas redoblaban la esta función. Cfr. MACDONALD Y. Margaret. Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana, Verbo Divino, Estella, Navarra, 2004, p. 94.

³²⁰ Recordemos que el discipulado surge no sólo por la llamada, sino también por la respuesta positiva a Jesús, a la apertura a su palabra y también a la conversión generada por el encuentro “curativo” con Jesús.

³²¹ Cfr. Mc. 19, 45; Mt. 20,28; Lc. 22, 27.

³²² Cfr. KRAUSE, D. La suegra de Simón Pedro, ¿discípula o sirvienta?, en: Una compañera para Marcos, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2004.

La palabra

La palabra, en el contexto analizado, es otro elemento configurador de identidad de las mujeres en el Texto Sagrado, y más que la palabra, los discursos femeninos creadores de sentido y críticos con una cultura hegemónica; un ejemplo de esto es el relato de curación de la hija endemoniada de una mujer israelita (Mc. 7, 24-30; Mt. 15, 21-28), donde se reflejan las preocupaciones teológicas de Marcos y Mateo. Ambos describen el encuentro con Jesús como un diálogo que concluye con una palabra de curación, y que, al mismo tiempo, supone una invitación a una transformación de vida: Jesús comprende su misión universal, abierta también a los gentiles, gracias a la palabra pronunciada por la mujer. La *palabra* de la mujer da inicio al encuentro con un desafío: le pide a Jesús que ayude a su hija. Ante tal petición, Jesús responde negativamente, contrario a las respuestas de Jesús, pero, la mujer insiste y ambos argumentan hasta dar por concluido el reto al honor. La mujer sale vencedora y Jesús lo reconoce. En el caso de la narración de Mateo, alaba su gran fe: *Mujer, grande es tu fe* (16, 26), y en el caso de Marcos, manifiesta admiración por su inteligencia: *Por lo que has dicho* (7,29). La descripción de todo el proceso muestra que la insistencia de la mujer hace posible la comunicación, porque invita a Jesús a que comprenda y asuma su situación y función como Mesías, algo que parece ser ella ya hizo, como demuestra las palabras que dirige y el título que le otorga; pero también el encuentro es una clara manifestación de la fidelidad que mutuamente se deben y ofrecen.

Frente a las virtudes sociales atribuidas a la mujer virtuosa de ese tiempo, estaba el silencio, y sobre todo no discutir o cuestionar una decisión tomada por otro. Esta mujer cananea da muestras en el diálogo de una sabiduría práctica y de una capacidad para discernir el bien. Este hecho la sitúa entre las mujeres de la antigüedad grecorromana que fueron alabadas por la sabiduría. Los textos de Mateo y Marcos enfatizan la elocuencia y sabiduría de la mujer, cuando ésta se esfuerza por conseguir el bienestar y la liberación del mal que aqueja a su hija. La necesidad por sanar a su hija, lleva a defender y argumentar su postura delante de Jesús. Él cataloga toda su acción de virtuosa y Él mismo resitúa su postura y, sobre todo, la mujer, le facilita la comprensión de su misión universal.

De acuerdo con una dinámica de reciprocidad, la generosidad recibida de Jesús a favor de su hija, supone una respuesta o una fidelidad de esta mujer a su proyecto y su misión. Se puede suponer, que la fe que se le reconoce es una afirmación de las dinámicas de lealtad en la que ella queda encuadrada (Mt. 15, 28). Los discípulos incorporados al relato de Mateo desaparecen y queda ella, como ejemplo de discipulado, de alguien que reconoce plenamente el poder sanador de Jesús, quien al llamarle Señor, reconoce su autoridad divina. Para Marcos, es una mujer creyente, que supo vencer las dificultades, fruto de su confianza y lealtad. Ella pertenece al círculo de Jesús y sus acciones contrastan con las de sus oponentes, los fariseos (Mc. 7, 1-21). Las palabras y las acciones resignificadas de las mujeres, a la luz del encuentro con Jesús, las van configurando en su identidad de seguidoras, de convertidas, de servidoras del proyecto de anuncio del Reino.

1.4. Identidad de la mujer creyente latinoamericana

Como se ha visto anteriormente, la identidad no es una y definitiva para todas las mujeres, se construye de acuerdo a la época y función que desempeñe al interior de la comunidad. Pero lo que sí es importante tener en cuenta es la pluralidad de identidades de cuantas mujeres existen, de ahí la importancia de conocer e indagar por la especificidad de ellas esto marcará un paso fundamental en la elaboración de una teología contextual.

La mujer defiende los valores de la propia cultura, de la igualdad y de la libertad, dentro de un horizonte comunitario, y con ello está perfilando su nueva identidad. Hoy, en América Latina y el Caribe, existe una mayor conciencia de su aporte específico, donde quiera que se encuentre, para la construcción de un mundo humano y solidario³²³. En esta desesperada lucha de la mujer, por justicia y reconocimiento, está logrando la aceptación de su diferencia, una diferencia equitativa en comparación con el varón, lo que lleva, consecuentemente a la igualdad en dignidad.

³²³ Cfr. Aparecida No. 451.

Las mujeres latinoamericanas se reconocen hoy involucradas en un proceso de *transición de su propia visión de sí mismas, de sus ejes de lucha y de sus formas de debate*³²⁴ así, forman parte en el cambio de época. Se auto-definen como personas en proceso de cambio. Hoy existe una tendencia, entre algunas latinoamericanas de querer fortalecer entre sí lo propio, rescatan la ternura, la sororidad, la confianza entre ellas, la aceptación de la diversidad de clases, razas, etnias, opción sexual y las diferencias académicas, sindicales y políticas, entre otras. Asumen las múltiples identidades sobre la base del reconocimiento que ellas son personas concretas, con diversas formas de inserción social, intereses y motivaciones.

La misma Iglesia latinoamericana constata este giro femenino cuando comprueba que la irrupción de la mujer en los ámbitos públicos está creciendo progresivamente, y al afirmar que *pareciera que la mujer sabe mejor lo que quiere y a dónde va, mientras que el hombre ha perdido claridad sobre el perfil de su identidad y de su rol en la familia y en la sociedad*³²⁵. Este fenómeno se explica como consecuencia de los cambios a nivel socio-político, económico y cultural que han abierto más espacio de participación para ella, además todas las iniciativas y luchas propias por sus derechos de ciudadanía.

No cabe duda de que con esta toma de conciencia de su nueva identidad, la mujer latinoamericana, en medio de un “tiempo dramático y a la vez esperanzador” tendrá un rol nuevo e importante, tanto en la re-humanización de la sociedad civil como en la renovación y actualización de la vida de la Iglesia.

Hasta ahora, por su papel en la sociedad, la mujer latinoamericana no podía influir decididamente en la política del país, ya que gran parte de sus energías y potencialidades se consumieron en la lucha por la supervivencia. Sin embargo, también aquí, ella, al asumir en su destino el de su pueblo, ha dado y sigue dando un aporte significativo. Especialmente a una Iglesia que se autodefine desde el Concilio Vaticano II como pueblo de Dios.

³²⁴ LEÓN, Irene. *Un feminismo autónomo y trasgresor*, en: Utopías 71(1996) Bogotá, p. 12.

³²⁵ Informe CELAM 2000. El Tercer Milenio, como desafío pastoral, abril, Bogotá, 1998, No. 158

Sin embargo, además de este valioso aporte, se percibe hoy día el deseo de otra contribución más de la mujer, y esto no en todas las etapas de su vida. La misma Iglesia solicita en este proceso de cambio de épocas, la “incorporación de la mujer en las instancias de toma de decisiones en todos los ámbitos”³²⁶. Aunque hasta ahora todavía no se han dado muchos pasos para hacerlo realidad, pero por lo menos, está por escrito para poder insistir en su realización, con documentación en la mano y así ir perfilando cada vez más la identidad de la mujer cristiana en el contexto de la teología latinoamericana.

2. Cuerpo

El tema del cuerpo en la mujer es actualmente uno de los más abordados en la investigación, no sólo por las diversas disciplinas sociales sino también por los movimientos feministas y los estudios de género que lo han adoptado como su bandera, la causa por la cual luchar y el núcleo a través del cual producir conocimiento. Sin embargo, para la mujer creyente, no siempre se ha presentado una visión liberadora del cuerpo leída en términos de una antropología teológica que le permita integrar su corporalidad en su opción de vida.

Por esta razón, se abordarán en este numeral, algunas cuestiones que ayuden a una reflexión más amplia sobre el tema: su dimensión antropológica y social, su enraizamiento bíblico y teológico, y sobre todo, las implicaciones pastorales que este complejo asunto plantea tanto a hombres como a mujeres de Iglesia que quieren participar en las tareas del reino, no desde el universo etéreo de las “almas” sino desde los cuerpos históricos usados y abusados de ellas.

No se trabajarán definiciones del cuerpo se parte de la afirmación “somos cuerpo”, para presentar algunas pistas hermenéuticas que sugiere el tema, con la convicción de que la concepción a-histórica del cuerpo, es decir, teórica y especulativa, es uno de los presupuestos ideológicos que lo han negado y explotado. “Aproximarse al cuerpo es narrar sus vivencias, indicar la forma como ha sido construido y vivido”³²⁷. La visión de humanidad remite a la pregunta por el

³²⁶ D. Santo Domingo, No. 109.

³²⁷ LÓPEZ PÉREZ, María José. *Cuerpo, sexo y mujer en las perspectivas de las antropologías*, en: Mercedes Navarro (Ed.) Para comprender el cuerpo de la mujer, Estella, Navarra, Verbo Divino, 1996, p. 10.

sentido, no sólo a la pregunta por el quién se es, sino a qué se es. Porque la cuestión de la mujer no es menos teológica que la cuestión de Dios. El Texto Sagrado no hace referencia a la creación de sólo el varón a imagen y semejanza de Dios, sino del hombre en general, incluyendo varón y mujer. La mujer al igual que el varón se preguntan e intentan dar respuestas acerca de Dios y de la posible relación que éste pueda tener con ellos. Al igual que la pregunta por Cristo es también la misma pregunta por el ser humano y viceversa. Para la cristología, el que Dios se haya hecho humanidad, es la confesión fundamental de la fe cristiana; y para la antropología el que el ser humano es hijo de Dios en Cristo; hijo en el Hijo, es de igual manera la confesión fundamental. Por esto es tan importante, a la luz de la confesión de fe, darle todo el valor que se merece a la integralidad corpórea y sus distintas relaciones.

2.1. Dimensión antropológica y social del cuerpo

La reflexión acerca de la importancia del cuerpo, se hará retomando el análisis realizado en el capítulo anterior de Marcos 5, 24b-34, leído desde la mujer, con el fin de presentar otras pistas interpretativas para la comprensión del cuerpo de mujer en el marco general de la teología en perspectiva de género.

El cuerpo no es una abstracción; no se puede simplemente “decir”, más bien, es necesario dejarlo “hablar” y, en efecto, de las cosas más difíciles en la historia del pensamiento acerca del cuerpo ha sido “dejar hablar al cuerpo”, “leerlo” no con los parámetros propios, subjetivos, sino desde su contexto; no ponerlo a desempeñar roles y “juegos” dados por los prototipos de mercadeo, sino, dejar que él se exprese y leerlo como tal.

El cuerpo, para las mujeres, es un signo elocuente de su reivindicación, de su danza³²⁸, de sus fiestas, de la celebración de la vida y de la muerte. Se trata de

³²⁸ A propósito de la danza, la conocida biblista canadiense Elisabeth Schüssler Fioreza, tomando la experiencia de los cuerpos de las mujeres y su ambiente festivo, propone la metáfora de la danza como método de interpretación feminista de la Biblia. Este método de la “danza circular” parece ser el más apropiado para expresar la evolución y los movimientos de la Sabiduría en tanto en cuanto se hace presente en un proceso feminista de despertar la conciencia de la mujer subyugada. Danzar pone en movimiento el cuerpo y el espíritu, genera sentimientos y emociones, transporta más allá de los límites y crea comunidad. La danza desbarata cualquier orden jerárquico, porque transcurre en espirales y círculos. Las hace sentir vivas y llenas d

prestar atención a esta parte de la vida cotidiana de las mujeres. Recuperar el frágil hilo de la armonía, para rescatar la sororidad desconocida, para reafirmar caminos de justicia, para restituir fragmentos de dignidad.

Hacer esto, requiere no solamente buena voluntad, sino “colocar a la persona a trabajar integralmente”, recuperar una antropología con distintos visos y características particulares, pero entendidas en una sola dimensión: ser humano.

Por tanto, intentar definir el cuerpo, implica asumir una postura antropológica determinada; no es posible una definición neutral. Para el trabajo que se viene desarrollando, lo fundamental no está en la definición de cuerpo sino en pensar que la persona es cuerpo así lo expresa María José López:

El cuerpo es la persona misma, nos configura y nos define, nos hace aparecer ante la realidad y ante nosotros mismos. El cuerpo es nuestro espacio, nuestro límite, barrera infranqueable que nos separa y nos contiene, pero al mismo tiempo, nuestra gran posibilidad de desplegar nos en la existencia, de expresar el misterio... Conciencia de la espacialidad y de la temporalidad y al mismo tiempo de la trascendencia y de la eternidad³²⁹.

Se es aquí y ahora, en cuanto cuerpo que expresa a la vez, su propia singularidad y la posibilidad de estar en relación con los otros, con el mundo y con Dios. El cuerpo que hace posible la existencia concreta de los seres humanos ha sido justamente lo más negado y olvidado. Se vive como exiliado del propio cuerpo,

energía, poder y creatividad se desarrollan danzando. Esta metáfora de movimiento y danza sugiere que el feminismo no es una esencia nuclear que pueda ser definida: donde más apropiadamente se manifiesta es en los “movimientos” por el cambio y la transformación personal y social. Cfr. Los caminos de la sabiduría. Una interpretación feminista de la Biblia, Sal Terrae, Santander, 2004, p. 157. “*Danzar en la casa de la sabiduría*” o “*bailar el vals de los caminos de la sabiduría*” significa trasladarse y girar a la vez: inventar una danza interpretativa que se ejecuta en común, romper el ritmo rígido de los pasos de baile culturalmente aceptados. Me imagino un grupo heterogéneo de mujeres danzando en círculo dentro de los pilares de una casa sin tejado, al aire libre: un círculo se abre para incorporar a las lectoras dentro de él. Esa danza puede ser edificante para la mente, el cuerpo y el espíritu de cada una de nosotras. En conversación con L. Ellison, en el curso de interpretación feminista de la Biblia, realizado en Quito, Ecuador, 2003.

³²⁹ LÓPEZ PÉREZ, María José. Op. cit., p. 10.

buscando otros lugares en dónde habitar, olvidando que es el cuerpo el gran espacio “a habitar”, que hace posible vivir en lugar de ser vivido³³⁰.

Rahner afirma que el *hombre (ser humano) es espíritu, el hombre (ser humano) es cuerpo. Es cuerpo para ser espíritu y es espíritu en cuanto se corporaliza... posee cuerpo para la experiencia del espíritu*³³¹. Pero esta expresión es olvidada con frecuencia por la reflexión teológica, máxime cuando está realizada por varones, puesto que se continúa moralizando el cuerpo, y se olvida la dimensión fundamental, señalada por Rahner.

El cuerpo es también aquello que permite ser en relación, configurar la identidad a través del proceso de socialización. Gracias él se es capaz de entrar en relación con un tú. Se hace a sí mismo en la interrelación con otros y otras, es un proceso que abarca toda la vida y todas las dimensiones de la vida. Se es cuerpo socializado que hace posible la configuración de la identidad no sólo como persona sino también como pueblo, como nación, como etnia.

Se es cuerpo sexuado, diferenciado, cuerpo de varón y cuerpo de mujer. A lo largo de la historia, el patriarcado ha ideologizado esta realidad fundamental, generalizando y unificando en el cuerpo de varón todas las manifestaciones de la corporalidad, sin tener en cuenta morfológica y fisiológicamente que los procesos corporales y psicológicos hacen diferente al varón y a la mujer, y así, se constituye no sólo una diferencia de sexo, sino también de género, es decir, lo masculino y lo femenino.

Históricamente se distinguen dos concepciones opuestas al ser humano: la cosmovisión semita, según la cual el ser humano es definido como cuerpo-alma-espíritu-corazón³³² no como partes separadas sino como dimensiones de la vida misma sin absolutizar una en detrimento de las otras, sino considerándolas holísticamente como un todo. En cambio, la cosmovisión griega contrapone cuerpo y alma, y las considera aisladamente estableciendo entre ellas relaciones de subordinación. El ser corporal aparece para los antiguos griegos, como una

³³⁰ Ibid., p. 12.

³³¹ RANHER, Karl. Escritos de teología, v. II, BAC, Madrid, 1987, pp. 362.

³³² Cfr. PIKAZA, Xavier. Para leer la historia del pueblo de Dios, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1990, p. 43.

fase provisional que aleja a la persona de su ser espiritual. El alma tiene origen divino, en tanto que el cuerpo es la cárcel, vestido, sepultura del alma³³³.

Esta visión basada en la cultura helenista, afectó más a las mujeres que a los varones. El patriarcado divide no sólo al cuerpo y alma, sino que desprecia el cuerpo y la emoción, adscritos a las mujeres, y sobrevalora la razón adscrita a los varones. De esta manera, no solamente se profundizó la oposición entre cuerpo y alma, sino entra el varón y la mujer, y se comprobó, supuestamente su inferioridad.

En el texto de Marcos 5, 24b-34, no se ve a la mujer como un sujeto inteligente y libre sino como un cuerpo enfermo, deshabitado, como una envoltura defectuosa, despojada de su dignidad, que no merece tenerse en cuenta, olvidando que el cuerpo, única realidad aprehensible, no se opone a la inteligencia, ni a los sentimientos, ni al alma, los incluye y los alberga³³⁴.

2.2. Perspectiva bíblico-teológica del cuerpo

La Biblia es ajena al dualismo cuerpo-alma del pensamiento griego. La antropología bíblica muestra que el ser humano no *tiene cuerpo y alma* sino que es cuerpo y alma, así lo define el vocabulario bíblico-teológico: cuerpo no designa una parte del ser humano, sino el ser humano entero, en cuanto tiene una existencia corporal que lo integra al mundo físico y lo hace capaz de interacción y comunicación³³⁵.

Sin embargo, en la historia del cristianismo desde los primeros siglos ha prevalecido la concepción griega del cuerpo, de tal manera que se ha producido paradójicamente una minimización del cuerpo a la par que una maximización de los pecados “del cuerpo”, considerados como los más graves, en menoscabo de los que atentan contra la justicia y la misericordia. La vida monástica en su

³³³ Cfr. FERRATER MORA. Diccionario de filosofía, Herder, España, p. 73.

³³⁴ Cfr. BERTHERAT, Thérèse – BERNSTEIN, Carol. El cuerpo tiene sus razones, Paidós, México, 1991, p. 13.

³³⁵ Cfr. Vocabulario bíblico y teológico en la Nueva Biblia Española, Cristiandad, Madrid, 1976, p. 1924.

riguroso ascetismo y su énfasis en la huída del mundo, el celibato y el castigo del cuerpo hasta reducirlo a la servidumbre, es otro ejemplo de la fuerza de penetración de la visión dualista del ser humano y la condenación a la sexualidad, en el desarrollo histórico del cristianismo.

Esto revela claramente una tergiversación de la concepción semita y del mensaje de Jesús, para quien la persona entera, cuerpo, alma, corazón, conciencia, inteligencia y voluntad, es lo primero y más importante³³⁶.

La noción de cuerpo en el Nuevo Testamento es una noción positiva: el cuerpo es la persona en cuanto está inserta en el mundo, dotado de miembros y energías que lo ponen en relación vital y fecunda con los demás y con las cosas. Pablo habla de “cuerpo carnal” (Col. 2, 11) y de “cuerpo de pecado” (Rm. 6, 6) no hace referencia a la naturaleza propia del cuerpo sino a la condición histórica que el cuerpo ha sido puesto bajo el triple dominio del pecado, la ley y la muerte.

Por tanto, se puede concluir que el lenguaje bíblico es ajeno al dualismo cuerpo-alma. La antropología bíblica muestra a un ser humano que es cuerpo y alma: *Cuerpo no designa una parte del ser humano, sino el ser humano entero, en*

³³⁶ La concepción veterotestamentaria del ser humano es unitaria. El término utilizado para designar cuerpo es *Basar* que significa en primer lugar carne y más ampliamente cuerpo. La palabra puede indicar la diferencia entre la carne y los otros aspectos del ser humano como en el libro del Gn. 6, 3 *mi espíritu no permanecerá por siempre en el hombre porque es de carne*, o al ser humano en su totalidad como es la visión de Ezequiel³⁷. La visión unitaria del Santísimo Testamento no quiere decir que no considere al ser humano formado por varios elementos unidos entre sí y vitalizados por el Espíritu sino que no crea oposición entre ellos. Para los hebreos hay un ser humano solamente cuando se da la plenitud global no subdividida ni subdivisible: El hebreo resume la idea de hombre no en el espíritu-aliento sino en la carne-cuerpo. El espíritu aliento no es más que una fuerza vivificante, que permanece sin especificación alguna. Puede dar vida a un hombre o a un animal. En cambio, *basar*, carne-cuerpo se refiere sólo al hombre (ser humano), es la estructura corpórea de su visibilidad y la condición física que lo caracteriza. El *basar* es lo que encierra en sí la idea de espíritu-aliento y no viceversa, hasta el punto que el término no se utiliza para designar un cadáver. Cfr. ACEVEDO ROMERO. *Corporeidad*, en: Nuevo diccionario de Teología Bíblica, Paulinas, Madrid, 1990, p. 336.

Así pues, el ser humano es donde se da, este cuerpo vivo con todos sus elementos; ninguno aisladamente lo es, ya que sólo la globalidad física y visible es el ser humano. Ninguna de las actividades del espíritu pueden expresarse en el hebreo bíblico sin mencionar un órgano del cuerpo.

En la perspectiva del Nuevo Testamento el término hebreo *basar*, se desdobra en dos términos: *soma* que significa cuerpo; pero también cadáver, excepto en Pablo, y *sarx* que significa carne con la connotación de debilidad y hasta la pecaminosidad del ser humano. La carne significa los aspectos visibles del ser humano, pero no en contraposición exclusiva con su dimensión interior. La carne, continúa significando en el N. T. Todo el hombre (ser humano) hasta el punto que puede decirse en Juan 1, 14 que “El verbo se hizo carne”.

*cuanto tiene una existencia corporal que lo integra al mundo físico y lo hace capaz de interacción y comunicación*³³⁷.

2.3. El cuerpo como texto

El texto es un tejido cuya forma se va constituyendo primero gracias al autor y al texto y, después al lector. El texto, tiene también historia, previa a su creación y posterior a ella. Su historia varía dependiendo de sus lectores y de las nuevas construcciones que éstos o éstas hagan de él. El texto, también puede tener historias tristes o alegres, de ocultamiento o de manipulación, pero los afectados siempre serán terceros. Por esto, la textura del texto varía, puede ser suave, áspera, cómplice, dependiendo del autor, el lector y las circunstancias. El texto, a diferencia de la mujer, no tiene vida en sí. La vida le es otorgada en el momento en que alguien como lector se acerca a recrear el texto. En esos momentos despierta y muestra al lector su vitalidad a través de sus significantes y significados, sus denotaciones y connotaciones, en fin, a través de todos los sentidos que produce y recibe en esa relación texto-lector. La intertextualidad y la intratextualidad también contribuyen a su vitalidad conferida por otro. Así, el texto no es sujeto (actor) a pesar de su interrelacionalidad. Siempre serán terceros quienes les den vida³³⁸.

Si es verdad que en el círculo de los eruditos árabes se habla del texto como cuerpo³³⁹, entonces, se puede decir, que el texto también es cuerpo. Y en tanto la mujer es cuerpo constituido por infinidad de tejidos, la mujer también se constituye en texto. A diferencia del texto escrito, la mujer es siempre texto vivo, aún en los tiempos en que duerme.

Los tejidos del cuerpo de la mujer la moldean como sexo femenino. La mujer es texto femenino. Los tejidos del cuerpo del texto elaborado por su creador o creadora no necesariamente son asexuados. También podrían acoger la forma de varón o mujer, dependiendo de los condicionamientos socioculturales de su artífice o lector. A veces se oye decir: "este texto es masculino". No nos referimos sólo al contenido o anécdota legible, sino a la

³³⁷ Vocabulario bíblico... Op. cit., p. 1924.

³³⁸ Cfr. RICOEUR, Paul. El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, 1969, FCE, Argentina, 2003, pp. 123-124.

³³⁹ Cfr. BARTHES, Roland. El placer del texto, Paidós, Barcelona, 1984, p. 45.

configuración de los sentidos interrelacionados, producidos por el signo lingüístico³⁴⁰.

El texto escrito calificado de sagrado tiene una autoridad mayor que los demás textos, incluyendo los que promulgan leyes, pues éstos pueden ser modificados. Los textos sagrados al ser asumidos como tales no pueden cambiarse, pueden dárseles nuevas y múltiples interpretaciones de acuerdo con el lector, pero, pueden ser cambiados. Se puede decir que el Espíritu de Dios habla y evangeliza desde situaciones límite concretas. Por ejemplo, la vida desgarrada de muchas mujeres señala a la tradicional sociedad patriarcal como pecadora, necesitada de una conversión para ser salvada, y esto, también es Revelación.

Mujer es un ser, un cuerpo vivo lleno de tejidos. Es una persona con historia. Historia cargada de anécdotas (tristes y alegres, profundas y triviales), proyectos, luchas y sueños. Es un ser como todos los seres humanos. Sin embargo, se sabe, que la mujer es un ser no reconocido como tal –libre y con dignidad- por su género femenino, expresado en una sociedad androcéntrica, patriarcal y clasista. Su historia de vida, entonces, o está marcada por la inferioridad y violencia o es pasada por alto.

Estas historias de vida van configurando características especiales que de una u otra manera se van convirtiendo en realidades históricas para el mundo de la mujer y, también, para evidenciar en ellas situaciones de pecado, de injusticia y de silencios no dichos. Ejemplos de lo dicho anteriormente, se encuentran en la Biblia. Mujeres que llaman la atención por salirse del marco de una sociedad patriarcal tan estricta, como Débora y Judit. También se encuentra vida de algunas mujeres que por haber sido nombradas -como en la mayoría de los casos en la Biblia-, referidas a un varón: el esposo, papá, hijo o cuñado, nunca nombradas con nombre propio, fueron invisibilizadas en sus acciones. Sin embargo, a pesar de esta estructura patriarcal, se abre a diversas interpretaciones, que gracias a la fuerza de la palabra y al carácter polisémico, las historias de vida tienen la posibilidad de enriquecerse a favor de las mujeres, de donde surgen más sentidos de interpretación de lo que el narrador pensó.

³⁴⁰ TAMEZ, ELSA. *La vida de las mujeres como texto sagrado*, en: Concilium, 276 (1998), p. 421.

De esta manera, en la reproducción de las vidas de las mujeres, en ocasiones los juegos del texto, los signos lingüísticos, pueden ser cómplices de estar reforzando su valor, o pueden ser cómplices de la sociedad patriarcal de la que procede el texto. Una salida a esta situación es el recurso de otros textos distintos al texto sagrado que lo contrasten.

Así, en la reproducción de las vidas de las mujeres, se puede estar reforzando el sistema patriarcal con todos los recursos lingüísticos, o se puede estar siendo cómplice de reforzar su valor y participación en el texto. Carlos Mesters, insiste en la relación existente entre el “libro de la vida” y el “libro de la Biblia”, lo cual lleva a afirmar que hay dos vidas de mujeres que entran en diálogo: una, la vida actual, y otra, la vida de las mujeres que están en el texto. Se puede decir que las mujeres como lectoras del texto sagrado reavivan y recrean a su vez otro texto, enriquecido por su experiencia de vida³⁴¹.

2.4. Significado del texto sagrado en la vida de las mujeres

Cuando el texto bíblico es asumido como sagrado, puede darse una relación desigual entre quien lo asume y el mismo texto como tal, pues el texto bíblico se muestra como canon. Y en una idea tradicional y bastante vigente hoy en día, el canon, leído de manera sesgada, tiene carácter de sometimiento.

En algunos casos, la lectura del texto sagrado ha tenido impactos negativos para la vida de las mujeres, si se tiene en cuenta, que el contexto en que se escribió el texto y la sociedad actual son patriarcales, las afirmaciones androcéntricas del texto, son tenidas en cuenta como verdades absolutas. En este hecho, las sociedades se refuerzan mutuamente con el peligro de legitimar lo sagrado. Así, el texto se coloca en contra de la mujer de todos los tiempos para someterla y “confirmarla en el rango de ser inferior”. El texto termina convirtiéndose en cómplice de los lectores de la mentalidad patriarcal y androcéntrica. La pluralidad de sentidos del texto está oculta y las declaraciones contra las mujeres se sustraen como dogmas absolutos. Quienes hacen hermenéutica tradicional, autorizados por la oficialidad del magisterio de la Iglesia, cierran la posibilidad de

³⁴¹ Cfr. MESTERS, Carlos. *Flor sin defensa*, en: por detrás de las palabras, Desclée de Brouwer, Madrid, 1977, p. 25.

construir nuevos sentidos del texto, una palabra diferente y liberadora. Las mujeres que no son tenidas en cuenta como sujetos de lectura del texto y despiertan otros sentidos, quedan sujetas a escuchar aquello que se les dice del texto, independientemente de lo que el texto pueda significar en la vida de las mujeres.

Cuando un texto sagrado colabora en la dignificación del sujeto, en este caso, de la mujer, se da una realización mutua: la mujer se realiza impactada por el texto sagrado, y el texto sagrado se realiza porque se revela verdaderamente como divino. El Dios de quien habla el texto sagrado se manifiesta en la dignificación de todos los seres humanos. Y se espera que la revelación escritura haga posible parte de ese proceso. Es así como se puede considerar el cuerpo de las mujeres, con todo lo que ellas han representado en el Texto Sagrado y en el caminar y búsquedas de un pueblo, como texto, donde pueden ser leídas diversas **marcas** dejadas en ellas. Y esto vale no sólo para las mujeres en el Texto Sagrado, sino también para las mujeres de ésta época.

En este trabajo se comprende el concepto de **marca** como aquello que determina el ser y el hacer de la mujer, en todos los condicionamientos sociales de las distintas épocas y contextos, como por ejemplo: marcas sexuales, marcas de mujeres en relación con otras mujeres, marcas de mujeres en las relaciones intergrupales, marcas de poder, marcas de injusticia. Marcas que se evidencian en la huella dejada en su vida cotidiana y que de alguna manera se reflejan en su cuerpo.

2.5. Una nueva mirada a la vida de las mujeres como texto

Los textos por estar escritos con fórmulas hechas y conservadas por cientos de años, presentan fronteras imposibles de pasar. Por ejemplo, las categorías culturales, quedan eternizadas a la par de la vida de las mujeres recogidas en los distintos tiempos. Las connotaciones y sentidos tienen sus límites, pues siempre estarán sujetas, de alguna manera, al cuerpo del texto. La vida de las mujeres de hoy puede enriquecer los sentidos del texto; puede hasta cambiarse un poco la historia y ser recreada de múltiples maneras. Sin embargo, la lógica del texto indicará aquello que se espera, y la anécdota con sus personajes vincularán al lector o lectora.

Aquí, se presenta un problema significativo, que el texto sagrado está escrito en una cultura patriarcal, y al ser asumido como sagrado, corre el peligro de aniquilar a la mujer cuando las declaraciones patriarcales y androcéntricas son elevadas a la categoría de dogmas. *Las mujeres no hemos hecho más que entrar en una lucha hermenéutica recogiendo texto a favor de la mujer y luchando contra los textos que la oprimen*³⁴².

La hermenéutica cultural, acentúa la índole retórica del conocimiento bíblico y reconoce el poder simbólico y multidimensional de los textos bíblicos. O personifica el texto para hacer de él un interlocutor con el que dialogar, o lo considera un multicolor tapiz de significados. Este paradigma equipara la lectura de la Biblia de los “grandes libros” o clásicos de la cultura occidental, cuya grandeza no radica en su exactitud como protocolo de hechos, sino principalmente en su poder simbólico para transfigurar la experiencia humana y los sistemas simbólicos de significado³⁴³.

Así, puede convertirse la vida de las mujeres en aporte de interpretación cultural y simbólica para “re-construir” nuevas interpretaciones a partir del texto sagrado y de sus propias historias.

El cuerpo de las mujeres puede manifestarse como un texto sagrado que expone sus historias para que sean leídas y generen prácticas y actitudes liberadoras. Para las cristianas, cuando la vida de las mujeres “narra la historia de una marca” o deja ver algo parecido a la historia liberadora de Jesús, el Cristo, rostro humano de Dios, hay texto sagrado. Una historia nueva que trasciende la historia contada por los sinópticos, porque es reelaborada con nuevas categorías propias de la realidad actual. Cuando se lee la crucifixión en las marcas del cuerpo de la mujer, también, hay texto sagrado, porque se lee lucha, gracia y pecado desde una dimensión de salvación. Cuando se identifica en la vida de las mujeres historias de dignidad y realización, hay epifanía de Dios, cuando se lean historias de gozo no contadas en la Biblia, igualmente hay epifanía de Dios.

³⁴² TAMEZ, Elsa. Op. cit, p. 425.

³⁴³ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia, 2001, Sal Terrae, Bilbao, 2004, p. 63.

Sin embargo, debe quedar claro que no toda la vida de las mujeres es texto sagrado; ni tampoco la vida de todas las mujeres. Así como no hay revelación de Dios en todos los textos escritos que marginan o discriminan, así tampoco hay revelación de Dios en aquella vida de las mujeres que muestran valores contrarios al Evangelio.

Por esto, se debe ahondar en la búsqueda de lo revelado en la mujer a un nivel específico: su historia, su tradición experiencial³⁴⁴. La mujer y el varón, por su naturaleza, están remitidos a la historia. La revelación no podría acontecer en lugar distinto a la historia personal de cada ser humano. De modo, que la motivación existencial del ser humano sólo se puede mostrar mediante sucesos históricos, como se dio en el Antiguo Testamento, donde Israel fue percibiendo que el deber de escuchar la revelación tenía implicaciones concretas en su vida cotidiana.

El aprendizaje por la experiencia es un proceso que se lleva a cabo cuando una nueva experiencia concreta se pone en conexión con el saber y las experiencias que ya hemos adquirido. Se produce así una acción recíproca: la totalidad de las experiencias ya tenidas se convierten en un marco hermenéutico u “horizonte experiencial”, dentro del cual interpretamos las nuevas experiencias, mientras que, al mismo tiempo, este cuadro interpretativo previo es sometido a crítica por las nuevas experiencias: es completado, corregido o, a veces, incluso radicalmente contradicho. En todo caso, lo ya antes experimentado es visto, gracias a las nuevas experiencias, en un nuevo contexto. Siempre tenemos experiencias en el interior de un marco hermenéutico previamente dado. Y éste es en última instancia si no la experiencia cumulativa del pasado, personal y colectiva; con otras palabras: *una tradición experiencial*. Como totalidad en que se integra la experiencia actual, este marco hermenéutico presta significación a la experiencia particular: precisamente por él viene a ser una *experiencia de sentido*. Naturalmente, este marco interpretativo se originó, por su parte, de la misma manera que nuestras experiencias actuales. La experiencia acumulativa anterior, entonces más restringida, funcionó como marco hermenéutico u horizonte experiencial dentro del cual las experiencias que en aquel presente eran nuevas –y que ahora pertenecen a nuestro cuadro de interpretación- fueron integradas críticamente (o, al menos, selectivamente). El marco hermenéutico está así él mismo levantado sobre datos y acontecimientos que ya han tenido y vivido antes los hombres³⁴⁵.

³⁴⁴ Cfr. SCHILLEBEECKX, Edwar. Los hombres relato de Dios, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 46.

³⁴⁵ Ibid. p. 44.

Así, pueden conjugarse perfectamente sentido, experiencia y tradición, para completar el cuadro interpretativo de una situación. Es por esto que la vida, el cuerpo de las mujeres, con todas sus marcas (huellas) vienen a constituirse en un horizonte fundamental de comprensión en la historia de revelación, por eso, se puede afirmar con toda tranquilidad que la vida de las mujeres que han luchado y siguen luchando y buscando distintos procesos de liberación, se convierte para otros/as en texto sagrado, se abre en múltiples redes interpretativas para enriquecer mucho más el “texto tradición”.

En conclusión, relacionar el Texto Sagrado con la vida de las mujeres, ayuda a devolver a éste su valor como tal, pues reactiva los textos dignificadores y descalifica con autoridad aquellos que discriminan. Por otra parte, la revelación de Dios en el Texto Sagrado, es la experiencia de fe de muchas personas que captaron la revelación de Dios en su historia, en su caminar, en su cotidianidad. A la mujer, como construcción de la dimensión experiencial de sentido, el Texto, la anima con autoridad a reconocer su vida como sagrada, la cual debe cuidar y defender. Y, finalmente, ella misma (con su historia de vida) manifiesta a Dios que interpela a toda la sociedad, hombres y mujeres, a vivir como creaturas hechas a imagen y semejanza de Dios.

2.6. El cuerpo de las mujeres según el evangelio

La novedad de la perspectiva que introduce a Jesús con sus acciones, palabras y vida, tiene una fuerte connotación ética en el *cuerpo de las mujeres*. Desaparece la categoría pureza-impureza, y el código de la *vergüenza* en Jesús y la relación de ellas con él, no está presente. La mejor evidencia de este acontecimiento es el de las palabras con las que Jesús responde al elogio de la mujer que dice como buen israelita, lo mejor que sabe y le ha dado a la tradición: *Bendito el vientre que te llevó y los pechos que te alimentaron* (Lc. 11, 27) una frase, que en esos contextos, perpetúa lo que es la mujer y la recompensa que le supone un hijo bueno³⁴⁶.

³⁴⁶ Frase que revela la interiorización de las categorías de las mujeres judías.

La respuesta y actitud de Jesús con las mujeres, dentro del sistema patriarcal, es desafiante para la sociedad de ese momento. Si la mujer habla del cuerpo femenino en la comparación con el vientre y los pechos, Jesús también, hace lo propio, pero desplazando la parte que se toma por el todo. Jesús, como buen judío, sabe que nombrar una parte del cuerpo significa nombrar el cuerpo entero o, hacer referencia a toda la persona. Si la mujer de entre la multitud dice que es “vientre, pechos, madre”, Jesús, por el contrario, dice que la mujer es oído, es decir, capaz de escuchar y seguir la palabra de Jesús, por tanto, la está llamando discípula. Si una mujer reprodujo el estereotipo de las mujeres, Jesús lo combatió, invitándola a vivir nueva vida, el discipulado, que supone un camino, una apertura que nunca se acaba. Y si vientre se correlaciona con pechos, oído lo hace con cumplimento. Y si la referencia de mujer que levanta la voz en su alabanza es el hijo, el referente de la frase de Jesús es la Palabra de Dios, cuyo cumplimento hasta entonces había sido referido sólo a los varones.

2.7. Jesús y el cuerpo de las mujeres

En el evangelio se descubren algunas notas comunes que hacen referencia a Jesús y la corporeidad de las mujeres, al igual que ciertas significaciones de algunas partes del cuerpo que Él mismo propone. Las mujeres que se acercaban a Jesús no se escondían. Y cuando alguna de ellas lo intentaba³⁴⁷, Jesús no se lo permitía. Las mujeres no tienen por qué esconder sus cuerpos. La presencia de Jesús permite una visibilización de la corporalidad femenina, positiva y digna.

Jesús no sexualiza el cuerpo de las mujeres, no tiene miedo de ellas, ni problematiza su sexualidad, ni sus conductas evidencian tabú alguno. Para Él, el cuerpo de las mujeres, es antes que nada, el cuerpo de una persona y así lo manifiesta en su relación con ellas. Y del mismo modo argumenta contra los saduceos que le quieren tender una trampa³⁴⁸ con el caso de la mujer esposa de

³⁴⁷ Cfr. La hemorroisa

³⁴⁸ *Aquel día se le acercaron unos saduceos, esos que niegan que haya resurrección, y le preguntaron: Maestro, Moisés dijo: Si alguien muere sin tener hijos, su hermano se casará con la mujer de aquél para dar descendencia su hermano. Ahora bien, había entre nosotros siete hermanos. El primero se casó y murió; y, no teniendo descendencia, dejó su mujer a su hermano. Sucedió lo mismo con el segundo, y con el tercero, hasta los siete. Después de todos murió la mujer. En la resurrección, pues, ¿de cuál de los siete será mujer? Porque todos la tuvieron. Jesús le respondió: “Estáis en un error, por no entender las escrituras ni el poder de Dios. Pues en la resurrección, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino serán como ángeles en el cielo.*

siete maridos que reclaman a la misma mujer y los desarma en su patriarcalismo reductivo³⁴⁹, se deja tocar, ungir y perfumar en una escena de posibles connotaciones eróticas³⁵⁰.

Jesús percibe de manera positiva el cuerpo de las mujeres tocándolos y dejándose tocar por ellos, sin importar la crítica que recibe por esto³⁵¹.

Esta lectura narrativa que se puede hacer del texto y de la dimensión de la corporalidad de las mujeres en sus distintos encuentros con Jesús, evidencia a las claras una dimensión totalmente liberadora del cuerpo de la mujer como estructura interpretativa para el hoy y en fuerte contraste con la sociedad de la Palestina del siglo I. Deja ver y cada vez más hace énfasis cómo Jesús asume un órgano del cuerpo como el *todo*, y a esa percepción añade el elemento auditivo, que por lo general le sigue al tacto. El sentido del oído aparece como el primero que se desarrolla en el ser humano y el último que se pierde y, para las mujeres, en especial, está íntimamente ligado a la afectividad. El reconocimiento y la posesión de la verdad a través de la inmediatez de la sensación visual, es asociada más al sexo masculino. Las mujeres poseen el peligro de apropiarse de lo dicho y a buscar a veces, no siempre con los mejores resultados, la verdad afectiva a la que después asocian al tacto. Y los varones, tiene el peligro de acercarse a la verdad posesivamente a través de los ojos³⁵².

2.8. El cuerpo de la mujer, memoria del cuerpo de los hombres

Como se ha visto, al inicio del capítulo tercero, la Biblia no sólo es tenida en cuenta como Palabra de Dios, sino también como el espacio para conocer costumbres y mentalidades de la sociedad de una época. Mentalidad que de una manera o de otra, es el reflejo de una cultura netamente patriarcal y androcéntrica.

Y en cuanto a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído aquellas palabras de Dios cuando os dice: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? No es un Dios de muertos, sino de vivos” (Mt. 22, 23-32)

³⁴⁹ BERNABÉ, Carmen. María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1994, p. 65.

³⁵⁰ Cfr. Jn. 12, 1-8.

³⁵¹ Cfr. Lc. 7, 36-50.

³⁵² Cfr. Ibid. p. 193.

Tanto el modelo teológico androcéntrico como los modelos sociológicos patriarcales presuponen que el proceso de patriarcalización de la Iglesia era históricamente inevitable. Pretenden que la teología y la praxis cristiana de los comienzos, que reconocía a las mujeres como cristianas y discípulas iguales, eran “heréticas” o “carismáticas” y, por tanto, inviables, tanto histórica como teológicamente. Ninguno de estos modelos puede concebir la iglesia cristiana en la que las mujeres sean iguales a los hombres. Por tanto, se hace metodológicamente necesario el cuestionamiento de tales modelos de interpretación y búsqueda de otro diferente que pueda integrar las tradiciones igualitarias y patriarcales, las “heréticas” y las “ortodoxas”, en su propia perspectiva. Ya que tal modelo de interpretación presupone y se fundamenta en la igualdad de todos los cristianos, podríamos denominarlo “feminista”³⁵³.

Una mentalidad patriarcal y androcéntrica lleva a quienes han estudiado sus textos y sus libros a la toma de conciencia de establecer distancia entre el mundo antiguo que los generó y el mundo de hoy. Aunque se hayan adelantado investigaciones en cuanto a la “interpretación feminista” de la Biblia, las lecturas e interpretaciones presentes siguen estando cargadas de patriarcalismo. Los estudios del mundo social en los orígenes del cristianismo consideran el estilo de vida “a-familiar” o “anti-familiar” y el patriarcalismo, como conceptos analíticos claves para el estudio del movimiento de Jesús, para visibilizar el trabajo de la mujer en esas primeras comunidades cristianas en el mundo greco-romano. Sin embargo, no se ha realizado ningún análisis crítico y sistemático sobre estos conceptos. Por tanto, una evaluación crítica de la presencia de la mujer en la Palestina del primer siglo, coloca cada vez más de manifiesto la progresiva patriarcalización de algunos sectores del movimiento cristiano primitivo.

Este fenómeno de patriarcalización recuerda el olvido masculino del cuerpo que ha sido proyectado en gran medida en el cuerpo femenino, de tal forma que la mujer ha sido eso: cuerpo presente, tanto que su “yo total” ha permanecido oculto en el yo de los varones. El cuerpo de las mujeres ha sido la memoria corporal de los varones, pero por estar reprimido en ellos, esa memoria ha pervivido bajo la marca del temor, del desprecio reactivo, de la infravaloración y de la secreta envidia.

³⁵³ SCHÜSSLER. Op. cit. p. 124.

El cuerpo femenino les recordaba a los hombres, en primer término, su propio nacimiento, su más total dependencia primera y, por tanto, su radical debilidad y vulnerabilidad. Un recuerdo que ha quedado fijado, por sinécdoque, al vientre. Vientre hueco, casa, intimidad, refugio, tienda...interiores, delimitación, control...imágenes de mujer cargadas de ambivalencia sexual y afectiva, social y política. La Biblia es un imaginario del imaginario social y de la fijación psicológica de las mujeres a sus cuerpos fragmentados, patriarcalizados, en sus vientres, su vagina y su belleza formal externa. Maternidad, sexo y seducción. Lo que los hombres envidian, lo que temen, lo que desean, lo que quieren controlar. Lo que las mujeres aprecian, por lo que se angustian, por lo que luchan y rivalizan entre ellas, por lo que mueren.³⁵⁴

A modo de conclusión, se puede afirmar que el Dios bíblico, que se acomoda a las proyecciones masculinas respecto del cuerpo de las mujeres, es el mismo que en muchos textos hace ruptura con las proyecciones, se introduce subversivamente e ilumina “revelatoriamente” la realidad. Pensar en esta evolución y análisis sólo se puede hacer desde la actitud liberadora de Jesús y desde hoy, cuando el cambio social e histórico, cuando las posibilidades reales de mujeres y varones permitan hacer una lectura de ese Dios en claves más genuinas y auténticas de la experiencia misma de Jesús y cuando se asuma en serio un acercamiento crítico feminista a los textos sagrados, en especial a los textos que colocan en evidencia el cambio radical de la actitud de Jesús con las mujeres, comparado con la sociedad de entonces. Ese rescate paciente y continuo, es a la vez derecho y obligación de las mujeres, en especial las creyentes.

El cuerpo, se presenta como categoría teológico-antropológica como rescate de la noción positiva y liberadora de cuerpo presentada en el Nuevo Testamento. El cuerpo es la persona en cuanto está inserta en el mundo, dotado de miembros y energías que lo ponen en relación vital y fecunda con los demás y con las cosas. Pablo habla de “cuerpo carnal” (Col. 2, 11) y de “cuerpo de pecado” (Rm. 6, 6) no hace referencia a la naturaleza propia del cuerpo sino a la condición histórica que el cuerpo ha sido puesto bajo el triple dominio del pecado, la ley y la muerte. Ahí se puede decir que el lenguaje bíblico es ajeno al dualismo cuerpo-alma. La antropología bíblica muestra a un ser humano que es cuerpo y alma: cuerpo no designa una parte del ser humano, sino el ser humano entero, en cuanto tiene una

³⁵⁴ NAVARRO. Op. cit. p. 184.

existencia corporal que lo integra al mundo físico y lo hace capaz de interacción y comunicación.

La corporalidad humana no puede separarse de la espiritualidad humana, desde cuando Dios, Espíritu Absoluto, se hizo carne y habitó entre los seres humanos. Es así, como la antropología teológica que defiende la unidad del ser humano, se presenta como una alternativa que se abre a la perspectiva integradora de todos los procesos de la humanidad. Así, la persona humana se va constituyendo como posibilidad de asumir todo aquello que la constituye como subjetividad consciente en la historia³⁵⁵.

3. Sangre - experiencia

Se hará referencia a la categoría hermenéutica sangre vinculada a la experiencia de las mujeres, no sólo el texto de Marcos trabajado en el capítulo anterior sino también en la significación de la sangre de la mujer victimizada en América Latina y el Caribe.

3.1. Sangre de mujer, en el texto de Marcos

En el texto de Marcos, el narrador es quien presenta a la mujer con flujos de sangre de tal manera que genera la empatía y la simpatía de su lector. Pero más que un análisis narrativo del texto, es importante señalar las implicaciones psicológicas que resultan del lenguaje corporal que tiene lugar entre la mujer y Jesús para analizar el sentido de la sangre en las mujeres.

La mujer con flujos de sangre accede a Jesús desde la clandestinidad. La huella de su cuerpo sangrante es vivida como vergüenza y como fracaso. Se le escapa la sangre porque ella, apartada de toda relación por su impureza ritual constante, es una muerta en vida. Hace de las manos, del sentido del tacto, vehículo de sus deseos de curación, es decir, de sus deseos de vivir y recuperarse como persona-mujer. El texto deja ver una clara relación entre el “deseo y piel”. El tacto y el contacto expresarán su deseo de vivir que supone retener la sangre que se le escapa, es decir, adueñarse de su vida, de su cuerpo, y de su condición

³⁵⁵ MADERA VARGAS, Op. cit. p. 133.

femenina. La sangre expresa la pérdida de sí y de sus relaciones. Tal vez de su excesiva dependencia de ellas y de las prescripciones sociales para ser, para vivir. Sus bienes, sus posibilidades no le han traído la curación. Los médicos, desde los medios internos del sistema la han puesto peor. El sistema no puede darle nada. No tiene una terapia adecuada. Al contrario, refuerza su problema. Debe buscar terapias alternativas. En un intento desesperado va a buscar a Jesús. El narrador, a través del monólogo interior, hace saber al lector los deseos de la mujer: “si lo logro tocar aunque sea sólo el borde de sus vestidos, quedaré curada”, sólo se sabe que le tocó porque Jesús lo verbaliza. Ella le toca en secreto, avergonzada y preocupada por su carácter contaminante e impuro.

También se puede hablar de una simbología de la sangre referida a Jesús: los símbolos del pan y de la copa, que se vale para ofrecer su persona, cuerpo y sangre, son el recuerdo del resultado de un trabajo femenino (pan) que lleva a evocar el *espacio* del vientre de la mujer (copa). La sangre de Jesús que va a derramar, evoca también la sangre (menstruación y parto) por la que la mujer ofrece la vida incluso a costa de la de ella, si es preciso.

Si Jesús, a lo largo de su ministerio, se ha servido en tantas ocasiones de símbolos ligados a tareas de mujeres, acciones de mujeres, un mundo doméstico habitado por mujeres y corporalidad de las mujeres, ¿por qué no se puede interpretar el gesto con el que quiere simbolizar su entrega total en evocaciones del cuerpo femenino asociados a esos símbolos, sin duda polivalentes? En estas evocaciones simbólicas, además, habría que dar especial relevancia al sentido que da Jesús a su metáfora, es decir, subrayar la libertad de esa entrega, la conciencia y la coherencia que supone. Eso ayudaría a las mujeres a recuperar su corporalidad, cuerpo-sangre, no como un destino ciego y azaroso, fatalista e inmodificable, sino como apropiación voluntaria, libre y responsable de sí mismas coherente con su ocurrir. El cuerpo, así, se convertirá en testigo visible, sacramento, de la propia biografía, representante de la propia persona y memorial de la propia historia³⁵⁶.

Entonces, desde la última cena, el cuerpo del Señor, tendrá para siempre además de otros referentes: el femenino. Ofrecer el cuerpo, en relación analógica con el pan, metáfora del mismo, que alimenta al ser compartido y realiza distintas

³⁵⁶ NAVARRO. Op. cit. p. 172- 174.

relaciones, significa hacer referencia al mundo de la mujer, a su actividad concreta de toda la vida, desde el proceso que implica prepararlo y después presentarlo a la mesa.

Mercedes Navarro, con esta bella metáfora del pan, el vino, el cuerpo y la sangre, abre la posibilidad de reivindicación, valoración y respeto al cuerpo de la mujer en su totalidad: el pan, la comida y la mujer; la familia reunida en torno a la mesa pasa a ser imagen viva y concreta de Jesús. La sangre, desde el momento de la última cena, dejará de presentarse como tabú vinculado negativamente a la sangre menstrual y al parto y será nuevo referente de vida.

Para la sociedad de ese momento, comprender así esta metáfora es tarea casi imposible, por los rasgos culturales que se han visto anteriormente, pero gracias a una nueva lectura hermenéutica es posible reconstruir y recrear los textos desde una dimensión liberadora para el cuerpo de la mujer³⁵⁷.

Por otra parte, esta metáfora, no encontró a los discípulos en la necesaria empatía o sensibilidad como para cambiar de manera duradera el campo semántico que las mismas metáforas propiciaban. El trato que Jesús da a las mujeres, así como la metáfora nueva, son una nueva forma de presentar la relación visible humana. Se enfatiza la horizontalidad –pan que se parte y reparte- y copa cuyo contenido se pasa para beber, y es lo que construye el único cuerpo de Cristo.

3.2. Sangre derramada de mujeres

Otro componente importante a trabajar en la categoría sangre, hace referencia a la historias de violación, sufrimiento, inclusión de una cuota bastante alta de las mujeres en el proceso de violencia – guerra en América Latina y el Caribe.

³⁵⁷ A través de esta imagen, la misma mujer, corporalmente, se recupera y se sabe metáfora, copa-guion vino-sangre, del misterio pascual. La sangre humana, incluida la sangre menstrual de las mujeres, simbolizará la vida, la vinculación de amor y la presencia viva de Jesús en continuidad con la realización de la común bebida de la copa de vino. La frecuencia de la fórmula “haced esto en memoria mía” no sólo remite a las palabras dichas por Jesús a la mujer de Mc 14, sino que evoca la periodicidad renovadora del ciclo menstrual de la mujer.

Mujeres que en su afán de encontrar una vida distinta para ellas y su familia, han denunciado proféticamente situaciones injustas y de violación de derechos humanos, y por eso les han arrebatado la vida. Al buscar más vida para sus seres queridos y para todo su pueblo, la mujer ha defendido los valores de su propia cultura, de la libertad y de la igualdad dentro de un horizonte comunitario. En esta desesperada lucha por más vida, ella está logrando la aceptación social de su diferencia, una diferencia equitativa en comparación con el varón, hecho que lleva consecuentemente a la igualdad en dignidad. Este recorrido que la mujer ha iniciado es significativo, porque le abre caminos a otras generaciones, pero en este proceso muchas muertes ha cobrado.

Una breve mirada a la “participación obligatoria” de las mujeres en las guerra colombiana, también la ha llevado a una participación en procesos de paz. Su reflexión se ha orientado a resolver tres preguntas originarias: qué necesitan las mujeres colombianas para construir la paz; cómo deben actuar; y qué acciones deben llevar a cabo para alcanzar estas propuestas.

Las mujeres toman conciencia cada vez más de su valor como mujeres. Y el Estado y la sociedad tienden a aceptar que sin la participación activa y en igualdad de condiciones de ellas en la construcción de la paz, en el desarrollo y el manejo del poder, el país no alcanzará la paz en democracia.

Pero como mujeres latinoamericanas, también les importa su país y su problemática de guerra y demás violencias que padecen. Las mujeres son las mayores víctimas, mientras los hombres, por ser sus actores centrales, se están condenando al exterminio. La guerra que se inserta en lo político, tendrá que ser tratada mediante el diálogo con los actores del conflicto, y las violencias cotidianas con el desarme de los espíritus violentos que violan a las mujeres, maltratan a niños y niñas, atracan y matan porque en sus conciencias no hay espacio para el respeto a la dignidad.

Dicho lo anterior, se puede afirmar que la revelación no podría acontecer en lugar distinto a la historia personal de cada ser humano. De modo que la motivación existencial del ser humano sólo se puede mostrar mediante sucesos históricos. Por tanto, se propone la sangre como categoría antropológico-teológica, rica en

significados liberadores en cuanto a las distintas relaciones que sostuvo Jesús con algunos enfermos y enfermas, curándolos/as, devolviéndoles la posibilidad de ser personas, de ser reconocidos y tenidos en cuenta socialmente.

3.3. Experiencia

Se propone la categoría “experiencia”, vinculada a la categoría sangre, para acercarse de manera más asertiva a la lectura crítica de la sexualidad de la mujer en perspectiva antropológica de género, al trabajo de las mujeres y a aquello que posteriormente se puede convertir en fuente del conocimiento y la manera como la mujer lo construye. Para comprender esto se hace necesario explicar qué se entiende en este trabajo, por experiencia de las mujeres.

En este trabajo se tiene en cuenta la **experiencia** de la mujer como un elemento fundamental en la configuración de una antropología teológica en perspectiva de género, en relación a los contextos especiales que vivió y vive la mujer. Esto no significa que no se tenga en cuenta la situación del varón, pero precisamente y en atención a las acciones de Jesús referidas a la mujer y a los marginados de su tiempo, vale la pena tener presente la vida y experiencia de las mujeres como un aspecto constitutivo de la configuración de su identidad como ser humano, de su corporeidad y de todas las relaciones establecidas en su entorno cotidiano. También cuenta de manera específica, la manera como las mujeres captan la revelación de Dios en sus vidas y el amor redentor de Cristo.

La experiencia de las mujeres es la multiplicidad de situaciones que ellas viven, tanto individual como colectivamente. Es la manera de encontrarse abiertas hacia la realidad percibiéndola como tal y articulándola en unidades significativas³⁵⁸. Este concepto es un poco general ahora, hay que mirar cómo éste puede utilizarse en la antropología teológica y en la manera como se propone “leer” la cotidianidad de la mujer con todo lo que ella es y lo que la marca en su corporeidad.

³⁵⁸ Cfr. PIKAZA, Xavier. Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios, Sígueme, Salamanca, 1981, p. 42.

Lo primero que habría que decir en relación con esto, es que cuando se habla de la experiencia de las mujeres, se está hablando de la experiencia reflexionada en aquello que podría llamarse *conocimiento*, más que de una experiencia inmediata. Alfred North Whitehead, propone que tanto el conocimiento como la experiencia sensorial son formas derivadas y dependientes de las relaciones de los seres humanos en el mundo. La relación primaria del ser humano es la que tiene como sujeto de experiencia, indica principalmente la sensación básica del yo en relación con toda la realidad de la cual forma parte y con los demás seres incluidos en ese conjunto.

El disfrute de la realidad es una constatación de valor, bueno o malo. Es una experiencia de valor. Su expresión básica, puede ser: ¡aquí hay algo que vale la pena!. Esta exclamación es acertada, pues el brillo primario de la conciencia es el que revela al ser humano, que tal cosa puede ser más importante que otra.

Esta experiencia suscita una atención tenue y, sobre todo, subconsciente, la cual le otorga un carácter tripartito a “aquello que vale la pena”: *totalidad, externalidad e internalidad* son la caracterización primaria de “lo que vale la pena”. Estas nociones no deben concebirse como conceptos claros y analíticos. La experiencia los hace seguir mediante un análisis suave pero detallado. Son presuposiciones en el sentido de que expresan esa claridad de la experiencia. Ahí está la *totalidad* del hecho real. Está también la *externalidad* de muchos hechos. Está, finalmente, la *internalidad* del experimentar, que subyace en la totalidad³⁵⁹.

Por tanto, el conocimiento y la sensación de la experiencia dependen de esa experiencia primaria que conforma su base y los sostiene. De esta conciencia primaria, a la cual se le puede llamar percepción no sensorial, nace una conciencia clara y precisa. Whitehead articula aquí la impresión de que se posee una experiencia más primaria y básica que la experiencia intelectual del conocimiento. Así, la experiencia sensorial y la reflexión exigen abstraerse de todo lo demás y concentrarse exclusivamente en ella. Sin embargo, lo primero que se hace no es concentrarse en las abstracciones o detalles que se reúnen después para ser ordenados y obtener una visión de conjunto. Aquello que realmente se hace es partir de la impresión del conjunto para abstraer y concentrarse

³⁵⁹ DIDCEY YOUNG, P. Teología feminista – Teología cristiana, México, DEMAC, 1993, p. 51.

gradualmente en los detalles. De igual manera, no se experimenta el cuerpo a través de las sensaciones, sino a través de la percepción no sensorial, que es también el modo como se experimenta el pasado inmediato.

Esta experiencia no sensorial es asimismo experiencia de Dios porque Dios, para poder ser digno de ese nombre, tiene que ser universal, cualquier experiencia incluye la experiencia de Dios. Si Dios es universal, cualquier experiencia incluye la experiencia de la captación de Él. Sin embargo, esta experiencia original no es una experiencia de Dios en la que éste es reconocido conscientemente como Dios, pues la experiencia de Él no es una simple experiencia inmediata, sino la reflexión de la captación de esa experiencia³⁶⁰. Por tanto, referirse a lo experimentado como Dios o llamar a Dios sirviéndose de nombres masculinos no es producto de una experiencia inmediata, sino de una reflexión acerca de esa experiencia.

Sea cual fuere la *externalidad* de muchos hechos, las experiencias personales están sujetas a una interpretación a través de la lente de la identidad de cada cual, producto a su vez, de la *internalidad* del experimentar, de aquello que las experiencias acumuladas del pasado han hecho en cada persona.

Está claro que no sólo cambian las interpretaciones de las experiencias, sino también el contenido de las mismas. No todos experimentan las mismas cosas. Aquello que importa para este trabajo, es la diferencia de experiencias de los varones y de las mujeres. Aunque participen en el mismo hecho, varones y mujeres tienen distintas experiencias que pueden ser interpretadas, también, de manera distinta.

3.4. Experiencia de las mujeres

Por hablar de las experiencias de las mujeres, no se quiere decir que los hombres no tengan o no puedan tener ninguna de estas mismas experiencias que viven las mujeres. Tampoco, se quiere decir, que las experiencias de las ellas como

³⁶⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. *Loa hombres relato de Dios, Sígueme, salamanca, 1994, p. 49.*

mujeres sean totalmente abstraíbles del resto de las experiencias de ellas como seres humanos, a punto de separarlas para estudiarlas.

Sin embargo, los seres humanos experimentan y viven el mundo como seres sexuados, por tanto, no puede desconocerse el hecho de distinguir las experiencias cuando se habla de las experiencias de los varones y de las experiencias de las mujeres.

Intentar acercarse a la conceptualización de *experiencias de mujeres*, amerita establecer una diferencia entre cinco ámbitos distintos donde las mujeres “participan del mundo”: experiencia corporal, experiencia social, experiencia feminista o de emancipación, como respuesta a lo social; experiencia histórica y experiencia individual.

Experiencia corporal

Este es un tema que ha sido ampliamente trabajado por las feministas. Afirman que no es lo mismo un ser humano que nace “en cuerpo de mujer”, vive en el mundo, participa de él, es leído en ese contexto y es presionado socialmente, en especial, por los medios de comunicación a tener unas características propias de cada época, a ser persona en “cuerpo de varón”, donde no debe “conquistar” mucho, ni posesionarse en un mercado, porque, en parte él define las características del cuerpo de la mujer. El punto clave para aproximarse a éste concepto es preguntarse por las implicaciones de vivir en un cuerpo de mujer, cómo se experimenta y cómo es leída por los demás.

Todas las mujeres menstrúan o han menstruado. Todas tenemos cierto grado de experiencia sexual, aunque variado. La mayoría de mujeres experimentan el embarazo y el parto. Muchas de nosotras experimentamos la menopausia. Hay mujeres que luego de reflexionar sobre estas experiencias de feminidad, sostienen que la relación cíclica de las mujeres con su cuerpo, las coloca más cerca de la naturaleza, más alineadas con las fuerzas y potencias de la Tierra. Las crisis causadas por cada una de las etapas biológicas de la vida de una mujer pueden resolverse ya sea agraciada o demoníacamente. Hay quienes opinan, por su parte, que la

supuesta diferencia en la cercanía a la naturaleza entre hombre y mujer es una diferencia aprendida o simplemente imaginaria³⁶¹.

Es cierto que se enseña a las mujeres a tener reacciones socializadas frente a las expresiones corporales; por ejemplo, en algunos casos, de las mujeres jóvenes, el miedo al embarazo y a sus consecuencias sociales y biológicas condiciona las reacciones ante el propio cuerpo. Para un número cada vez mayor de mujeres que se acercan a la edad madura, el miedo al no embarazo o a la infertilidad caracteriza también la expresión de su cuerpo y de sí mismas, pues la sociedad les ha enseñado a creer que han fracasado, que no son mujeres “reales” por no cumplir con la función de la maternidad.

Por otra parte, en las sociedades occidentales, en algunas mujeres existe una sensación de vulnerabilidad: temen ser violadas o asaltadas, situación que les produce una sensación de agresión. Otro factor de la experiencia personal de las mujeres es la imagen de su cuerpo. Primero, es su más grande cualidad, y segundo, no estará a la altura que la sociedad le ha impuesto, porque estos “modelos” o “modas” de ser mujer vienen dados desde afuera, por lo que los demás quieren de ellas y no por lo que ellas quieren ser y la manera como quieren sentirse con su cuerpo. Todos estos factores corporales deben ser tenidos en cuenta al hablar del lugar de las experiencias de las mujeres en la teología porque determinan maneras nuevas de vivir y asumir el mundo y también la forma como captan la experiencia de Dios y se relacionan con Él.

Experiencia social

Se entiende por experiencia social aquello que la cultura enseña respecto al hecho de ser mujer. Esta experiencia social del significado de ser mujer casi siempre ha sido definida por los hombres de distintas épocas y diversas culturas. Quienes se adjudicaron el poder de *nombrar* y *nombrarse* y evitaron que las mujeres hicieran lo mismo³⁶².

³⁶¹ DIDCEY YOUNG, P. Op. cit., p. 54.

³⁶² RIVERA GARRETAS, María Milagros. *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, 1994, Icaria, Barcelona, 1998, p. 63.

La imagen socializada y aceptada de la mujer en mundo occidental³⁶³ es la de ser menos importante que la del hombre cuya esfera es el hogar y la familia y cuyo valor está determinado por tener y criar hijos. La esfera del varón, es en contraste, la del trabajo y el dinero, la del “mundo real”. Debido a este énfasis en su papel de maternidad y crianza, a la mujer se le asocia con el cuerpo y no con la mente, motivo por el cual se le ha considerado de manera errónea que tiene un intelecto más débil.

La idea de que el mundo del trabajo era el mundo de lo real también ha contribuido a la marginación de la mujer. Aunque se habla bien del trabajo de la mujer, pero en la realidad no se ve valorado ni económica ni socialmente de la misma manera que el del varón. A las mujeres se les ha enseñado, socialmente, a respetar y a someterse a las virtudes de la humildad, obediencia y autonegación. Que ellas deben alimentar, auxiliar y apoyar a sus compañeros e hijos; deben acceder a que se les sostenga económicamente a cambio de que se hagan cargo de lo relativo a lo moral y el apoyo emocional.

Las mujeres empezaron a darse cuenta que ellas mismas debían articular sus experiencias y no aceptar más que los hombres siguieran defendiéndolas, pues, esto las hace estar siempre en una situación de desventaja, de minoría de edad. Empezaron a cuestionarse acerca de lo que significaba ser mujeres y de lo que querían alcanzar. Debían reclamar para sí el “poder” de nombrar el mundo y de nombrarse así mismas. Debían exigir igualdad en dignidad con los hombres y preguntarse sobre el significado de esa igualdad y también respecto a la diferencia ¿qué efectos debían tener sobre el poder y el valor económico y social de estas diferencias y semejanzas respecto al varón?

En otras palabras, las mujeres empezaron a preguntarse qué significaba entenderse como seres humanos plenos, no restringidos como seres estereotipados de identidad de género, ya a buscar su integridad y la de los otros. También empezaron a reflexionar en el hecho de la pobreza generalizada en un

³⁶³ Se está hablando de una imagen generalizada, no se tiene en cuenta las múltiples excepciones, porque en la mayoría de nuestro pueblo se trata de esta experiencia de marginalidad.

grupo significativo de mujeres y se preguntaron por qué tenía que ser así y si esto podía cambiar.

Experiencia feminista

La experiencia feminista de las mujeres es la experiencia de cuestionar todo lo que hasta la fecha se ha dicho de las mujeres. La experiencia de rehusarse a convalidar la definición acerca de lo que significa ser mujer. Es la experiencia de redefinir el valor de la mujer, redefiniendo el valor de las experiencias.

Experiencia histórica

Se trata de una experiencia no obtenida directamente, sino a través de lo que se sabe y de lo que se puede aprender de las mujeres del pasado. Ya es un lugar común que quien no conoce su pasado está condenado a repetirlo; pues bien, lo habitual es que las mujeres ignoren su pasado, la historia de mujeres que en épocas y contextos distintos tienen un denominador común: subordinación y marginalidad. Ellas han sido excluidas de la mayoría de libros de la historia, y cuando no ha sido así, se las ha caracterizado. Sin embargo, las historiadoras feministas han descubierto que pueden recobrar cuando menos una parte de la historia perdida de las mujeres, en cuya experiencia pueden basarse las mujeres actuales.

Experiencia individual

Finalmente, la historia de las mujeres, también está compuesta por miles de historias individuales que cada una tiene en su vida. Algunas de estas experiencias pueden ser incluidas en las categorías anteriores, pero es importante recordar que sólo en hasta en las dos últimas décadas se ha podido generalizar sobre ellas. Sin embargo, estas experiencias individuales pueden actuar como catalizadores para la reflexión teológica.

3.5. Experiencia de las mujeres como fuente epistemológica para la teología

La experiencia feminista de las mujeres da la clave para el uso de éstas experiencias en el quehacer teológico, pues tal experiencia feminista fue la motivación del cuestionamiento femenino, no sólo en la sociedad, sino también en la teología.

Existe mucha producción escrita que indica en qué se dieron cuenta las mujeres que no habían sido incluidas en la lectura teológica de la Biblia, en la interpretación sistemática de la misma y en su praxis. Aunque en la teología se ha utilizado el término hombre en sentido genérico, las mujeres no han sido en realidad la audiencia a la que se ha dirigido la teología. Ante esta situación, surgen preguntas como: ¿en qué cambiaría la teología si las mujeres fueran tanto sus sujetos como su auditorio? ¿Qué puede significar para la teología el hecho de tomar en serio la experiencia de las mujeres? Para intentar dar respuesta estas preguntas, vale la pena hacer un breve acercamiento al concepto de teología en el contexto de la liberación.

La teología es un lenguaje propio que articula teóricamente la fe: la teología como disciplina propia que articula el lenguaje de la fe, se entiende referida a una experiencia de vida, antes que a una exposición especulativa de verdades abstractas. A partir de la experiencia reflexiona sobre la auto-comunicación de Dios en el mundo³⁶⁴. La inteligencia de la fe constituye, fundamentalmente, un intento nunca acabado por acceder al sentido último de la vida, de la historia, del destino del mundo y de la humanidad, vistos a la luz de Dios. Como dice Gustavo Gutiérrez *conviene señalarlo, porque ello dicta una actitud en el intento de hablar de Dios. Actitud de respeto que no se compagina con ciertos discursos que pretenden con seguridad y, a veces arrogancia, saber todo a propósito de Dios.* En la teología de la liberación, esta actitud señala directamente el método que distingue su teologizar y se puede resumir así: *a Dios en primer lugar, se le contempla al mismo tiempo que se pone en práctica su voluntad, su reino; solamente después se le piensa. En categorías que son conocidas, contemplar y practicar es un conjunto que llamamos “acto primero”; hacer teología es acto segundo*³⁶⁵. Esto significa, contemplación y práctica, silencio y palabra, oración y

³⁶⁴ Cfr. SCHILLEBEECKX, E. Op. cit., p. 105.

³⁶⁵ Ibid., p. 17

compromiso son dimensiones inseparables para toda inteligencia de la fe que quiera dar cuenta de la experiencia originaria que marca hoy el proceso liberador de América Latina y el Caribe.

La teología de la liberación, lejos de reducir la revelación a un conjunto de certezas, tiene presente que dicha revelación no puede ser aprisionada, ni mucho menos manipulada para impedir o resistir la intrínseca fuerza del Espíritu, ni puede ir en contra de la vida de las mayorías empobrecidas del continente. Se trata de mantener una actitud abierta al inefable misterio absoluto de Dios que irrumpe en la vida de las personas como amor, fuerza de esperanza y liberación en medio de los pobres y oprimidos de la tierra, entre los sectores tradicionalmente marginados de la sociedad y de la Iglesia. Por tanto, el desde dónde se hace inteligible la fe (la experiencia primera, el acto primero) es una dimensión estructural que da consistencia a la palabra segunda, la teo-logía propiamente dicha, como palabra humana (logos) sobre Dios (theos), como inteligencia de la fe y no simplemente como especulación racional. Se trata de dos dimensiones estructurales de un mismo movimiento unitario que adquieren toda su significación, de nuevo, en la práctica misma.

La teología es el espacio cognitivo de la experiencia de la fe: la teo-logía, constituye el lenguaje propio por el cual se busca comprender de forma permanente, crítica y sistemática la fe que vive la comunidad, celebra y anuncia. En cuanto esfuerzo reflexivo (logos) sobre Dios (theos) y sobre la vivencia que se tiene de Dios, éste se realiza desde la riqueza de la experiencia creyente. En realidad, más que una *ciencia del intelecto*, la teología es vocabulario del *affectus*, del amor de la experiencia de la fe, a la vez, es fruto de la misma; es dinamismo constante que fecundada y entreteje de nuevo la misma vivencia de la fe informada por la *palabra vida de Dios* en la historia de ayer y de hoy. A lo largo de su itinerario de fe, la comunidad cristiana ha buscado articular de muchas maneras el misterio de Dios en su obra creadora del mundo y de la humanidad. En este sentido, la inteligencia de la fe se entiende fundamentalmente referida a esa experiencia en donde ocurre dicha obra *en acto*. El ejercicio teológico ni precede a la experiencia de fe ni es posterior a ella; entre una y otra se mantiene una tensión fecunda y creativa. La teología, por tanto, es un hablar oportuno sobre Dios sólo cuando se ha descubierto en y por la fe el profundo sentido de la vida. Como disciplina que articula el lenguaje de la fe (*fides*), la teología busca (*quaerens*) comprender (*intellectum*) y nombrar la presencia de Dios en toda actividad humana que demuestre coherencia con el proyecto de Dios, explicitado en el

ministerio y vida de Jesucristo, al mismo tiempo que busca cambiar situaciones de injusticia.

Por tanto, una teología cristiana feminista intenta articular adecuadamente el testimonio cristiano de fe desde la perspectiva de las mujeres como grupo oprimido.

De acuerdo con los acercamientos que se ha hecho anteriormente al concepto de teología, se puede proponer la experiencia de las mujeres como fuente teológica. Se puede apelar a la experiencia corporal de las mujeres para tener un ángulo de percepción nuevo. Esta experiencia también podría ser la fuente de un nuevo vocabulario teológico para el siglo XXI, del mismo modo en que lo fue para el vocabulario teológico de la Edad Media, cuando se habló de Jesús como de una madre que nos alimentará con su pecho o de que los fieles podían acoger a Jesús niño en su seno. Una teología y una lectura teológica de la realidad, basada en la experiencia corporal de las mujeres, en cuanto a su cercanía con la naturaleza está más de acuerdo con el mundo natural y deja de colocar a los seres humanos por encima de ese mundo para concebirlos más bien como parte de un todo interrelacionado.

3.6. La experiencia de las mujeres como norma

Por todo lo dicho anteriormente, la propuesta para tener en cuenta una experiencia feminista es una respuesta por la experiencia social del patriarcado. Las mujeres reclaman para sí el poder de articular sus experiencias y exigen la igualdad con los hombres, preguntándose acerca del significado preciso de la igualdad. Su reflexión abarca diferentes hechos como la feminización de la pobreza, por qué el género, la raza y la clase afectan las expectativas de las mujeres, cuestionar todo lo que otros han dicho sobre lo que significa ser mujer y redefinir el valor de sus experiencias.

Es así como esta *experiencia*, es para la teología, la fuente de cuestionamiento que pone en duda todos los supuestos, por el hecho de preguntar si las mujeres han sido incluidas en determinadas formulaciones o si se les ha tomado en cuenta como autoras o como audiencia.

La *experiencia* de otras mujeres que han teologizado sus experiencias religiosas con imágenes, conceptos y lenguajes que han creado nuevos modelos, nuevas preguntas y nuevas evidencias, no siempre de la ortodoxia patriarcal, es parte importante de la teología feminista.

Las *experiencias* individuales que cada mujer tiene en su vida para descubrir aquellos aspectos que la definen en función de un papel cultural y de su género, pueden ser catalizadores para la reflexión teológica. Por tanto, la teología feminista intenta articular adecuadamente el testimonio cristiano de fe desde la perspectiva de las mujeres como grupo oprimido. En consecuencia, cualquiera de los elementos definidos como experiencias de las mujeres, son usadas como fuente para la teología, lo mismo que pueden y deben ser utilizados como uno de los criterios más importantes para juzgar si la teología resulta creíble para las mujeres y otros grupos oprimidos.

Por tanto, la experiencia de las mujeres, norma para la teología cuando se usa para demostrar que ciertas afirmaciones teológicas, supuestamente universales, en realidad, sólo se refieren a una de las mitades de la raza humana. Dado que las teólogas feministas se basan en ella para la formulación teológica, han aprendido a ser más lacónicas en cuanto a sus pretensiones de universalidad y advertir la diversidad de la humanidad que las rodea.

A manera de conclusión, se puede decir que además de la experiencia de las mujeres y de su activa recuperación, existe la necesidad de continuar con una profunda investigación histórico-teológica sobre la *biografía de las mujeres*, tanto mediante la aproximación a las biografías particulares como a la biografía colectiva de ellas; esto permitirá una manera de reconstrucción bastante adecuada porque estaría orientada a la totalidad de la vida y no sólo a los aspectos de marginación y discriminación de ellas. Por otra parte, visibilizar la historia de muchas mujeres y dar voz a los silencios resulta un proceso de “empoderamiento” claramente inclusivo, y ayudaría a acercar a las mujeres al escenario de la acción, a la mesa del debate. Por tanto, recuperar la memoria de las mujeres implica: a) reinterpretar las fuentes constitutivas y explicativas de la teología, para cuestionar las ausencias y hacer memoria de la biografía de ellas, por ser la memoria

necesaria para la construcción de la identidad individual y comunitaria, es decir, hacer una lectura desde “el lugar hermenéutico” de las mujeres que puede ayudar a resignificar otros elementos de la vida de ellas y a sistematizarlos desde una lectura teológica crítica; b) dado que la memoria tiene en sí intrínsecamente a una estructura narrativa, el primer paso lleva a reconocer y a elaborar la misma biografía cristiana de las mujeres como fuente explicativa e interpretativa, es decir, como “lugar teológico” y “existencia teológica” que fundamenta una palabra o un relato de Dios y de la humanidad; c) la memoria narrativa, alcanza su verdadera significación, cuando se traduce en un plan de práctica de la solidaridad, entendida como una manera de comunión en la cual se llega a una conexión profunda con los otros de modo tal que los sufrimientos y alegrías devienen parte de lo que concierne a cada uno y una huella hacia la acción transformativa³⁶⁶.

Si se tiene en cuenta que tanto contar como escuchar biografías constituye uno de los procesos fundamentales del cristiano³⁶⁷, puede pensarse que el relato y la escucha de la biografía de las mujeres es una promesa para la profunda reforma de las iglesias e invita a una solidaridad inclusiva dentro de las mismas, y este proceso se hará más significativo en cuanto ellas hayan sido conscientes de la conformación de su propia identidad y misión.

Dios dejó los cielos para que tengamos vida en abundancia y para que haya justicia en nuestros cuerpos, en nuestras relaciones y en los riesgos que debemos tomar en nuestras luchas... Hay algo especial en la forma sensual, terrena con que Jesús se relaciona con los cuerpos de los necesitados que sugiere que la sexualidad es parte de una praxis redentora... La carne hecha Palabra habla no sólo con la cabeza, sino con el cuerpo entero y esta es la voz que levanta el pueblo. Hemos de leer la teología en el cuerpo de los marginados³⁶⁸.

Por el misterio de la encarnación, la palabra se hizo carne para que la carne se hiciera Palabra, es decir texto, lenguaje, grito, denuncia, imperativo ético. Los cuerpos hambrientos, desnutridos, violados, empobrecidos, son grito que sacude la conciencia humana. En la encarnación de Jesús, todo lo auténticamente humano fue asumido.

³⁶⁶ JOHNSON. Op. cit. pg. 175.

³⁶⁷ Cfr. SCHNEIDER. Op. cit. p. p. 60.

³⁶⁸ ISHERWOOD, Lissa. *La encarnación de los cuerpos*, en: Cuadernos de teología, Vol. XXII, 2003, pp. 139-142.

Por esta razón, se entiende el cuerpo, como cuerpo redimido por la encarnación en Jesucristo. Hombres y mujeres al apropiarse de su cuerpo, tomando posesión de él, celebran y hacen presente la encarnación de Dios, que quiso redimir al mundo, no desde fuera, sino desde dentro, asumiendo la condición humana y llevándola a su plenitud.

La resurrección de Jesús constituye otro fundamento de la sacralidad del cuerpo humano, el triunfo definitivo sobre el pecado y la muerte, es decir, la superación de todo límite y de toda atadura que impida la plena realización del ser humano, como persona y como creyente.

Por tanto, el cuerpo humano recibe su sentido pleno en estos dos misterios fundantes de la fe cristiana: encarnación y resurrección que han transformado los cuerpos mortales. Finitos, sujetos al desgaste, a la enfermedad, cuerpos redimidos, llamados a la vida plena, ha de testimoniar y hacer visible y actuante en el mundo de los cielos nuevos y la tierra nueva, inaugurada en la resurrección de Jesús.

Una teología que asume la tarea de la ruptura con las identidades de género asignadas por el patriarcalismo, recupera el afecto como parte de la vida humana. Invita a una espiritualidad de la ternura, en especial a los varones que han estado alejados de esa posibilidad de amar y manifestar amor. La ternura se presenta como una manera de estar en el mundo y por ella se descubre la sororidad, la amistad de Dios con la humanidad. Dios como la amiga que sustenta y acompaña³⁶⁹.

Como se vio anteriormente, lo cotidiano está profundamente conectado con la praxis liberadora, está relacionado con las formas particulares de discurso; con la experiencia de clase y distinciones de género; con el trabajo y la pobreza; con las relaciones familiares y con los vecinos de las distintas comunidades; con la experiencia de autoridad, con las experiencias centrales de la fe; con las

³⁶⁹ McFAGUE, Sallie. Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear, Sal Terrae, Santander, 1987, pp. 259-299.

celebraciones religiosas y con las concepciones de las figuras religiosas. Pero lo cotidiano es más que una categoría descriptiva. Ella incluye la manera como los miembros de las comunidades de base tienden a considerar las acciones, discursos, papeles establecidos socialmente. De esta manera, se aproximan y se diluyen uno en el otro: lo público y lo privado, lo biológico y lo mental, la naturaleza y la cultura, la razón y las pasiones, lo subjetivo y lo objetivo. Todas las dualidades de las relaciones de género se mezclan, tanto en la medida en que están determinadas como en el proceso en que están transformándose y siendo transformadas.

Por el misterio de la encarnación, la palabra se hizo carne para que la carne se hiciera Palabra, es decir, texto, lenguaje, grito, denuncia, imperativo ético. Los cuerpos hambrientos, desnutridos, violados, empobrecidos, son gritos que sacuden la conciencia humana. En la encarnación de Jesús todo lo auténticamente humano fue asumido. La antropología teológica sigue pronunciando, hoy más que nunca, palabras proféticas a las experiencias humanas orientadas hacia la reconstrucción de otro mundo posible. Un mundo regulado por los valores del Reino, predicado por Jesús de Nazaret para generar nuevas estructuras de justicia, solidaridad y paz.

El tener en cuenta la experiencia particular de las mujeres y/o excluidos del Reino lleva a asumir una *actitud fundamental* que está a la raíz de todas las opciones. Una *actitud ética*, que lleva a valorar todo en la dimensión de lo humano. Es una *actitud espiritual*, pues en ella está implícita una manera distinta de vivir y buscar a Dios, está en juego un encuentro privilegiado con Jesús que vive históricamente en los/las pobres y en toda su experiencia de vida³⁷⁰. Asumir una *actitud fundamental* ante las experiencias y contexto de las mujeres, permite descubrir que la historia de la salvación pasa por la liberación de pobres y excluidos, por eso no desaparece a pesar de la complejidad de la situación actual de éstos.

4. Tacto - cotidiano

³⁷⁰ Cfr. Mt 25

La otra categoría que se propone como parte de las categorías que permiten hacer una lectura crítica de la sexualidad de la mujer en perspectiva de género es el tocar, o tacto y el paulatino despertar de esta dimensión como posibilidad de construcción de un nuevo lenguaje liberador desde lo cotidiano.

La antropología teológica como construcción acerca del ser humano desde Dios, indica un sitio en el cual es posible el Reino, ésta es la tarea de lo humano. Dios despliega su señorío sobre la historia de salvación, es la utopía que se propone desde la revelación, en el Hijo eterno del Dios vivo. El ser humano creyente se encuentra ante la utopía de seguir proclamado que el Espíritu continúa presente en la historia para que los seguidores del Hijo sigan anunciando la “llegada del año de gracia”³⁷¹. Jesús de Nazaret presentó esta utopía como camino para alcanzar el Reino. El camino es Jesús de Nazaret. Él, mediante las curaciones realizadas y el trato que les dio a las mujeres, les abrió la posibilidad de seguir el camino: “La verdad es Jesús y la vida es Jesús”³⁷². Tener una identidad y formar parte del grupo de seguidores significa conocerlo a él, entrar en intimidad con él. Así, la antropología teológica converge en una mística del seguimiento de Jesús, el Cristo.

Como se dijo en el capítulo anterior; en el evangelio de Marcos se puede hacer un recorrido narrativo de los personajes femeninos en relación con Jesús. Un recorrido marcado por el significado de la situación de la mujer que va desde las mujeres necesitadas de salud para sus cuerpos a las mujeres que ofrecen gratuitamente sus cuerpos a Jesús, de manera radical, distinta a como se concebía y se sigue haciendo hoy, la ofrenda gratuita y corporal de las mujeres a los hombres.

Cabe recordar, que la hemorroisa se acerca a Jesús desde la clandestinidad. La huella de su cuerpo que sangra es vivida como vergüenza y como fracaso. Hace de sus manos, del sentido del tacto, vehículo de los deseos de curación, del afán de recuperarse como mujer y poderse integrar nuevamente al círculo social y religioso al que pertenecía.

³⁷¹ Cfr. Lc 4, 19

³⁷² Jn 14, 6

El narrador, a través del monólogo interior, hace saber al lector los deseos de la mujer. Si lograra tocar aunque sea los bordes de sus vestidos, quedaría curada. Sólo se sabe que lo tocó, porque Jesús así lo dice. Ella lo toca en secreto, avergonzada por su carácter contaminante e impuro. Pero antes de que Jesús diga en voz alta: *¿quién me ha tocado?*, el narrador señala: se le secó la fuente de sus hemorragias. A la mujer la cura su deseo canalizado a través del tacto, a través de su piel. La expresión de su deseo de tocar, de relacionarse, le devuelve la vida, en cuerpo, y se recupera así misma como mujer, cobra su identidad perdida. Es el cuerpo el que comunica que está curada.

Por otra parte, la reacción de Jesús es también una reacción corporal. Su cuerpo le dice que ha sido tocado intencionalmente. Los discípulos no se dan cuenta de la profundidad de las palabras de Jesús. La gente, está junto a Jesús, y Él dice: *¿quién me ha tocado?* Jesús quiere sacar a la persona de la clandestinidad. La mujer que ha tocado a Jesús, experimenta primero el temor de la trasgresión que manifiesta no sólo la culpa externa³⁷³, sino su conciencia de culpa, que, de ser impura, pasa a ser la trasgresora. El cuerpo expresa su emoción y temblorosa le cuenta a Jesús toda la verdad. Su palabra se convierte en narración, el cuerpo simboliza fuerza y se personaliza en su relato.

La mujer se muestra activa en su propia *curación* mientras que Jesús, al contrario de lo que sucede en otras curaciones, se muestra más pasivo. Es ella la que expresa una nueva ética a partir de la experiencia de su cuerpo cuando dice el texto que le contó a Jesús toda la verdad.

Este texto, también contiene alto significado ético, unido a las acciones del tacto y del contacto, que no es extraño para la mujer, pero que la historia se ha encargado de estigmatizar y de cargar de connotaciones negativas. La hemorroisa se cura por el tacto-contacto con un hombre a quien atribuye el poder. Pero Jesús le indica que él no ha sido la fuente del poder, sino el hecho de *tocar* y después califica el conjunto como salvador... "tu fe te ha salvado". La mujer recibe una curación positiva a su piel y a su tacto.

...sin embargo las mujeres hemos estado secularmente dentro de un sistema ético que ha condenado el trato femenino. El tacto erótico, el tacto

³⁷³ Haber tocado a un hombre estando impura.

curativo (las *brujas*), la relación humana e intersexual a través de la piel. El evangelio no justifica de ningún modo conductas y sistemas éticos que no se pueden derivar de él, que han sido dictados por temores, inseguridades, deseos de control e ideologías interesadas en que el ser humano, y en particular las mujeres, padezcan crónicamente *hambre de piel y desconocimiento de sus propiedades y de su poder*³⁷⁴.

La reacción de Jesús, también es corporal. Su cuerpo le dice que ha sido tocado intencionalmente. Los discípulos no perciben la profundidad de las palabras de Jesús. La gente, dicen, apretuja a Jesús, ¡y él pregunta quién le ha tocado! Confunden los lenguajes del cuerpo. Pero Jesús sabe que su cuerpo es para él también, fuente de conocimiento, fuente de reconocimiento, fuente de poder. Alguien se ha relacionado con él cuerpo a cuerpo. Y Jesús ahora, le pone palabra para darle visibilidad. Quiere sacar a la persona de la clandestinidad. La mujer, descubierta, experimenta primero el temor de la trasgresión que revela no sólo la culpa externa (haber tocado un hombre estando impura), sino su conciencia de culpa, que, de ser la impura, pasa a ser la trasgresora. El cuerpo “expresa” su emoción y temblorosa le cuenta a Jesús toda la verdad. Pone palabra a su transformación, la convierte en narración; el cuerpo se simboliza y se personaliza en su relato. La trasgresión, irónicamente, la ha curado. Sus deseos eran lo más auténtico de sí, su cuerpo tenía razón y Jesús sólo tiene que ratificar con su autoridad aquello que ella ha conseguido con su deseo y con su valentía. Interpreta su experiencia como experiencia terapéutica y le ratifica su condición plena, religiosa, desde su paradoja de haberse curado, al mismo tiempo que ha trasgredido las normas religiosas de pureza sexual.

La mujer se muestra activa en su propia curación mientras que Jesús, al contrario de lo que sucede en otras curaciones, se muestra más pasivo. Es ella la que hace. También, expresa una nueva ética, a partir de la experiencia de su cuerpo, cuando dice el texto que le contó a Jesús toda la verdad emplea una palabra reservada siempre para Jesús: *alétheian*.

Existen, con todo, algunas observaciones a esta lectura, teniendo en cuenta que es una interpretación entre muchas otras. Como se ha dicho anteriormente, aquí se quiere resaltar el sentido del cuerpo desde la narrativa del encuentro.

³⁷⁴ NAVARRO. Op. cit. p. 177.

En este relato está mediando la autoridad: la mujer ha ido de autoridad en autoridad, pero no ha sido curada. La autoridad siempre ha estado fuera de sí y de su cuerpo. El médico y luego el rabino. La curación le debe venir de afuera. Lo que ocurre con Jesús y la anotación del narrador: supo en su cuerpo que estaba curada, da la vuelta a sus esquemas curativos. La sanación de Jesús tiene una función psicológica muy importante: le devuelve a la mujer la autoridad de su propio cuerpo que, como ella ha experimentado responde a sus deseos más auténticos. Por otra parte, Jesús le indica sin necesidad de discursos al respecto, que la relación tiene lugar no en los esquemas de pureza-impureza, sino en diálogo y la comunicación interpersonal cara a cara. Un cuerpo y palabra para la mujer, desunidos por una ley marginadora y excluyente.

Este texto, igualmente, contiene significaciones éticas ligadas al contacto y al tacto que no le resulta extraño o desconocido a la mujer; pero que la historia se ha encargado de demonizar e impregnar de connotaciones negativas y destructivas. Esta mujer, con flujos de sangre, se cura por el tacto-contacto con un hombre al que le atribuye poder: pero Jesús, le indica que no ha sido él la fuente del poder, sino el hecho de tocar. Y luego califica el conjunto como salvador (tu fe te ha salvado). La mujer recibe una sanción éticamente positiva a su piel y a su tacto. Sin embargo, las mujeres han estado secularmente dentro de un sistema ético que ha condenado el tacto femenino. El tacto erótico, el tacto curativo (las brujas) la relación humana e intersexual a través de la piel. El evangelio no justifica de ningún modo conductas y sistemas éticos que no se pueden derivar de él, que han sido dictados por temores, inseguridades, deseos de control e ideologías interesadas en que el ser humano, y en particular las mujeres, padezcan crónicamente “hambre de piel” y desconocimiento de sus propiedades y de su poder³⁷⁵.

³⁷⁵ Una muestra de lo dicho anteriormente, responde al control sexual en el catolicismo. Las estructuras estables, que permiten la reproducción del grupo en las sociedades humanas, son instituidas conjuntamente por la naturaleza y la cultura. En realidad, aquello que importa no es sólo la reproducción de las personas sino del sistema cultural que los une y organiza sus relaciones; por ejemplo, la institución del matrimonio tiene una doble dimensión. Por una parte, tiene consecuencias profanas y, por otra, religiosas. De tal manera, que el matrimonio se encuentra regulado, codificado y controlado por un conjunto de ritos y prohibiciones. De ritos, porque se trata de hacer público y así legalizar y socializar, un acto privado e íntimo; y de prohibiciones, porque se trata de establecer la frontera entre la norma y la marginalidad, lo lícito y lo ilícito, lo puro y lo impuro. Tanto el rito como las prohibiciones tiene que ver con lo profano y lo religioso. En consecuencia, se encuentran en una encrucijada entre lo natural y lo sobrenatural. En la medida en que se trata de regularizar las relaciones entre hombres y mujeres, mediante la “copulación”, se entabre el campo de lo misericordioso,

El texto de la mujer que padecía flujos de sangre (Mc 5, 24b-34) –analizado en el capítulo anterior- es una muestra clara de lo que significa el tacto, como expresión de poder de una mujer creyente.

La mujer ha sido capaz de traspasar por sí misma los límites de la impotencia (25-25), ha mostrado el proceso y el compromiso de su lealtad: fe (5, 28). Aparece como una mujer valerosa que lucha por su restablecimiento físico y social. No desprecia la vida, la valora y por esto lucha por ella. Su comportamiento nace de su razonamiento: *Si logro tocar tu manto, sanaré* (5, 28). La mujer no se conforma con su suerte, trata de combatir el mal ejercicio profesional de tantas personas a las que ha consultado.

Comparada con otros/as receptores de milagros, esta mujer emerge con toda la fuerza de una mujer creyente que ha creído y esperado plenamente en el poder de Dios manifestado en Jesús, pero al mismo tiempo salta los límites sociales de una realidad de patronazgo. Su confianza es tan grande que no necesita expresar su petición, no le pregunta a Jesús si quiere curarla (1, 40), ni duda de su poder (9,22). Su historia es de los mejores ejemplos, para mostrar que todo es posible para quien cree (9,23); pero creer que todo es posible es confesar su fe en Dios, porque sólo Él tiene esa posibilidad.

De ésta mujer no se destaca la sumisión y la obediencia, sino su confianza en el poder sanador de Jesús y en su propio poder por medio de la fe. Es cierto y evidente el poder de Jesús pero también es cierto y eficiente su poder transformador en la fe. Su confianza es tan grande que no necesita expresar su petición. Ha obtenido el bien de la salud, no exclusivamente gracias a la acción *agente/patrón*, ella ha colaborado de una manera activa, ha creído que todo es posible gracias a su fe.

de la sexualidad y de la procreación, es decir, el campo de lo sagrado. En el período colonial, la reproducción d el especie y la formación de un hogar para la educación de los hijos/as, fue un medio de socialización de la moral y de la política y, por tanto, un núcleo fundamental en las relaciones de poder. El establecimiento del matrimonio monogámico y la familia patriarcal, entre la población nativa, fueron una base imprescindible para el afianzamiento de las sociedad colonial y las estructuras económicas y políticas características de dicho régimen.

Jesús, como *mediador/patrón*, pudo haber reclamado su derecho sobre el bien de la salud que ella tomó de él, pero, el relato marcano mantiene el comportamiento trasgresor de Jesús que en ningún momento le recrimina su manera de actuar. Jesús, la busca entre la multitud, hace que la curación sea un hecho público, y esto le trae algunas consecuencias:

a. Se clarifica el desafío femenino, da publicidad a sus auténticas intenciones (verdad, Mc 5, 33), algo necesario no para Jesús que conoce el interior de los corazones (2,8), sino para los discípulos y la gente así, se marca el carácter revelador de la curación. Hay que tener presente, que en este relato, Marcos no pone a hablar a Jesús, sino a la mujer, a pesar de que su palabra en público podía ser interpretada como un atentado ante las costumbres y las virtudes públicas. Jesús, no la juzga así, por el contrario, ratifica su conducta, confirma que en ella no hay ambigüedad ni hipocresía.

b. El hecho de que la mujer se postre ante Jesús (5, 33), le garantiza un retorno entre los suyos, libre de sospechas.

c. Jesús se beneficia, porque la publicidad de su éxito aumenta su reputación (26.34), lo que se traduce en pérdida de prestigio para otras personas legitimadas socialmente. Por consiguiente, ambos ganan: Jesús afirma su honor y ella reafirma su honorabilidad y es presentada como alguien digna de ser imitada por la comunidad creyente.

Por otra parte, el sentido del texto “tocar”, sólo lo comprende Jesús³⁷⁶ y ella misma. Únicamente Jesús conoce su convencimiento interior (v.28) y sabe que ella se ha vuelto a él con todo su mundo emocional, su conocimiento, su obediencia, y por ello la despide, no sin antes decirle, que su fe la ha salvado (v.34), en otras palabras, la propone como paradigma de fe autónoma y confirma su trayectoria al margen del poder masculino.

³⁷⁶ Al “conocer”, v.30; “miraba en torno”, v. 32.

Las palabras finales de Jesús presentan una perspectiva nueva a la curación, algo que la mujer no descubrió porque no dependía de ella. La clave del nuevo significado está en la palabra “hija”, unida a la confirmación pública de la fe de la mujer (5, 34a), introducida por Marcos.

Esta mujer posee dos elementos fundamentales para vincularse a un grupo de *parentesco ficticio*³⁷⁷: la lealtad (fe) al personaje central y, la solidaridad grupal manifestada en la confesión pública de la verdad, virtudes fundamentales que asegura la continuidad de la comunidad de Jesús.

El recorrido hecho permite decir que, desde la cultura hegemónica, los espacios donde las mujeres se relacionan entre sí han sido vistos, de manera crítica y negativa y, no faltarían quienes quieran controlarlos. Sin embargo, una mirada que pretenda desmontar los prejuicios androcéntricos y patriarcales manifiesta una visión más enriquecedora, aunque se presenten complejidades en el proceso.

4.1. Lo cotidiano

Lo **cotidiano** es otra categoría que se ofrece como posibilidad de acercamiento a una lectura crítica de la sexualidad de la mujer en perspectiva antropológica de género. En lo cotidiano, en su predicación, Jesús ofrece la novedad del Reino. La antropología teológica propone la vivencia de los valores del Reino anunciados y vividos por Jesús. Ese Reino predicado por Jesús es la mayor expresión de bondad de Dios para con los seres humanos. Por las cosas que dijo, por la manera como se comportó, por no querer tomar posición ante ninguna institución establecida, por delatar la injusticia, resultó incómodo ante las autoridades del momento. Por todo ello, Jesús aparece en los evangelios, sin quitar la ley y los profetas, sino invitando al cumpliendo e invitando a seguirlo en aquello que significa la ley, como nuevo imperativo de amor, que debería manifestarse en las acciones cotidianas, como novedosa proclamación de nuevos mundos, como instauración del Reino.

³⁷⁷ La pertenencia a un grupo de parentesco ficticio es común en la antigüedad, también las mujeres se incorporaron a algunos de ellos, como las terapeutas o las que se unían a otros movimientos religiosos. Cfr. MALINA, B. Op. cit., p. 157-169.

En el proceso de acercamiento al mundo de la mujer³⁷⁸ y a una lectura crítica de la sexualidad de ella en perspectiva antropológica de género, es importante la comprensión que se pueda hacer desde lo *cotidiano*; para descubrir el significado de éste como elemento central de toda realidad y el papel tan importante que desempeña en lograr y mantener los cambios radicales.

Es así como se afirma que la realidad no se puede concebir sino a partir de lo cotidiano ya que este es el elemento constitutivo de la realidad. Es sólo a partir de lo cotidiano se puede entrar en el mundo que lo trasciende; pero no excluye el mundo de las estructuras sociales, políticas, económicas, religiosas. Si se tiene en cuenta esta realidad, urge ponerle atención a lo cotidiano y hacer aquello que se pueda para incluirlo en todos los procesos sociales.

La separación que se hace usualmente entre la esfera de lo personal y lo político, entre el mundo doméstico y el mundo del trabajo remunerado, entre lo privado y lo público, es uno de los conceptos que tiene mayor influencia en la manera como se organiza el mundo, sus instituciones sociales y religiosas. Esta separación de esferas está basada en un pensamiento dualista, en una manera de concebir la realidad que lleva a un aspecto evaluativo, que considera de mayor importancia lo político, el trabajo remunerado y lo público –áreas asignadas al varón- y de menor importancia, lo personal, lo doméstico y lo privado –áreas que han sido asignadas, tradicionalmente, a la mujer-³⁷⁹. Es a esta esfera de lo personal y de lo privado se ha relegado lo cotidiano, indicando así, que no se le da mucha importancia o que, por lo menos su importancia no trasciende estas esferas.

La cotidianidad es compleja y variada, por lo que es difícil definirla. Esto no significa que lo cotidiano sea algo impreciso que hace referencia a cualquier cosa. Lo complejo de la cotidianidad, sin embargo, hace que sea mejor describirla que definirla. Así se pueden señalar algunas de sus características. Lo cotidiano

³⁷⁸ En conversación con distintas mujeres marginadas, he descubierto la importancia de lo cotidiano, permite descubrir lo que importa en su vida, de lo que depende directamente su subsistencia, lo que le afecta a ellas y a su familia en forma directa e íntima no había cambiado; lo cotidiano y que hubiera o no cambios en las esferas gubernamentales, en el campo macroeconómico, en las instituciones de la sociedad civil, esto no les importa tanto, porque se encuentran lejos de su realidad diaria. Los cambios radicales que ellas esperaban estaban relacionados con su cotidianidad.

³⁷⁹ Esta asignación y evaluación tienen implicaciones no sólo sociales sino también económicas y antropológicas.

integra el ambiente inmediato de la vida, el primer horizonte en el que se dan “nuestras experiencias”, las que a su vez conforman los elementos constitutivos de lo cotidiano. Lo cotidiano es donde primero “nos encontramos y relacionamos” con el mundo material el cual comprende no sólo la realidad física sino también el cómo se relaciona con esa realidad cultural y de ella con la historia. Expresado de otra manera, lo cotidiano está articulado con la vida material y es el elemento clave de la estructuración de las relaciones sociales y sus límites³⁸⁰. Lo cotidiano es aquello que sitúa al ser humano, lo que lo ubica en sus experiencias, las cuales son necesariamente corporales y materiales. Lo cotidiano también tiene que ver con las prácticas y las creencias heredadas, con los juicios habituales que incluyen las tácticas que se asumen para afrontarlas. Sin embargo, por lo cotidiano no se entiende la repetición acrítica de todo lo aprendido.

Se entiende por cotidiano aquello que se reproduce de manera consciente, con miras a la lucha que libra la mayoría de las personas en el mundo por su sobrevivencia y liberación. Por esto, se pueden encontrar en lo cotidiano elementos subversivos que ayudan a cuestionar la realidad en la que se vive.

Lo cotidiano regularmente entra en relación con los sistemas sociales e impacta sus estructuras y mecanismos de desarrollo, los cuales influyen de manera concreta en la vida diaria. Lo cotidiano tiene que ver con la forma de hablar, de relacionarse, de expresar la sexualidad, las experiencias de clase y de género, el impacto de la pobreza, el trabajo que se hace y lo que se espera lograr en la vida: se refiere a las relaciones familiares, a las amistades y a las relaciones con los vecinos y con la comunidad; a la experiencia de la autoridad, a las creencias y celebraciones religiosas en las que se participa.

Lo cotidiano está relacionado con aquello que usualmente se llama “sentido común” y, por tanto, se ve como algo “natural”. Cuando se habla de lo natural aquí, tiene que ver con aquello que se expresa cuando se afirma “claro está”, y no al naturalismo fisiológico -del cual se habló en el numeral anterior- que limita la realidad sólo a conceptualización de la mente humana. La propuesta de esta categoría para acercarse a una antropología liberadora en perspectiva de género, se utiliza para insistir en lo “enredado” que está lo cotidiano con el mundo material, con lo concreto y lo específico de éste.

³⁸⁰ ARENDT, Hannah. La condición humana, 1958, Paidós, Barcelona, 2005, p. 30.

4.2. Importancia de lo cotidiano en la construcción del saber

La importancia de lo cotidiano en la construcción del saber y en la lectura del entorno, no consiste solamente en lo que es, sino en cómo se puede o se debe usar el análisis de la realidad y el saber, el análisis que dentro de la perspectiva de la liberación no separa la praxis de la reflexión y le da preferencia hermenéutica a los marginados/as y oprimidos/as, reconociéndolos como “capaces de entender y explicar sus experiencias y creencias”.

Este análisis del contexto tiene como fin no solamente comprender o captar el sentido de la realidad sino el *aprehender la realidad y... enfrentarse con ella*³⁸¹. Aquello que constituye ese punto de partida para aprehender y enfrentarse con la realidad es la experiencia de la gente. La descripción de esas experiencias que conforman la cotidianidad, es lo propio para construir una narrativa concreta que sirve para comprender mejor quiénes son la gente sencilla marginada y los hilos hermenéuticos y epistemológicos que dan continuidad a sus vidas.

La cotidianidad se va transformando en eje fundamental de la experiencia del día a día de las mujeres, está en el punto de entrada para la interpretación de esa cotidianidad que debe ser leída como la epistemología de la vida de las mujeres.

El tomar en serio la función descriptiva de la cotidianidad hace posible el surgir de nuevas narrativas creadas por las mujeres oprimidas que se hacen cargo de la realidad. A través de esas narrativas, ellas se reconocen y presentan como seres morales que ejercen su derecho y poder de autodefinición. Sólo cuando cada cual se autodefine, se convierte en sujeto histórico capaz de concebir realidades más allá del presente, realidades futuras que siempre tienen algo de continuidad con el presente, pero también algo de discontinuidad y transformación. Para las mujeres pobres y oprimidas una narrativa nueva, distinta a la “normativa”, es elemento importante del proceso de conscientización que aporta pasos para alcanzar la propia identidad³⁸². Las nuevas narrativas, son aquellas que se crean a partir de

³⁸¹ ELLACURÍA, Ignacio. *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, en: Estudios Centroamericanos, No. 322-323 (agosto-septiembre 1975), p. 419.

³⁸² Tema que será tratado más adelante, como otra categoría interpretativa en la mujer.

las propias experiencias, ayudan a ver y a valorar parte del ser de cada mujer³⁸³ que ha sido ignorado o que no se conoce bien y ayudan a conocer de manera distinta el mundo, con ojos de mujer desde sus propias experiencias.

Estas nuevas narrativas al ser diferentes de la normativa tradicional, rompen la hegemonía establecida mayoritariamente por los hombres, hegemonía que ha contribuido a producir y a mantener prejuicios y estructuras opresivas como el racismo, el sexismo, el clasismo y la pobreza.

La importancia que la cotidianidad da a las narrativas es la de ayudar a reconocer cómo pueblos, que no viven ni se inmolan por un credo o una creencia, estimulan y motivan para seguir y generar nuevos procesos.

En este contexto, la hermenéutica tiene que ver tanto con el efecto prometido como con el efecto real de las experiencias diarias, sobre las cuales la gente marginal, por lo general, no tiene control. La función hermenéutica de lo cotidiano hace resaltar las múltiples intencionalidades presentes, la manera como se refuerzan discursos y prácticas cotidianas. Insistir en la función de la hermenéutica de lo cotidiano lleva darle nombre propio a los problemas de marginalidad y opresión; la conexión existente entre el discurso y la acción y a ver la importancia de las justificaciones y motivaciones para la praxis liberadora. La hermenéutica aclara el papel que desempeñan los valores, los supuestos, los “hechos”, las “verdades”, las estrategias, el ambiente, los recursos, las intenciones, las relaciones y las lecturas que de ellas se han hecho. Por esto, no se puede aprehender la realidad y enfrentarse a ella sin tomar en serio la función hermenéutica de la cotidianidad ésta aporta elementos diferenciadores de la realidad de las mujeres que son distintas de la realidad de los varones y hace que el mundo de cada cual sea leído de manera diferente, ya que las diferencias marcan aspectos importantes en las relaciones entre los géneros.

Comprendidas las funciones descriptivas y hermenéutica y de la cotidianidad, es fácil inferir su importancia epistemológica. Esto significa que al hablar de la cotidianidad, de las experiencias diarias de las mujeres, se hace referencia no sólo

³⁸³ Coloco aquí el caso de la mujer, porque es el interés propio de este trabajo, pero esta narrativa construida desde la experiencia de lo cotidiano es válida para todos los sujetos que se encuentran en condiciones de marginalidad, exclusión, y que necesitan construir y/o reafirmar su propia identidad.

a la capacidad de saber qué tienen, sino también a las características de su modo de conocer. Dado que el saber tiene que ver con aprehender y enfrentarse con la realidad, la epistemología tiene que ver con los esfuerzos por entender y expresar el cómo y el por qué de la vida y del ser humano, esfuerzos que se evidencian constantemente en lo cotidiano. El énfasis en lo cotidiano hace posible ver la realidad intrínsecamente ligada al conocimiento de la misma, conocimiento que no es copia de la realidad, no es “adecuación del intelecto a la cosa”.

El interés por lo cotidiano no es cosa de “otra” perspectiva, indica que las mujeres entienden y se enfrentan con la realidad de manera distinta a la cotidianidad de los varones. La función epistemológica de la cotidianidad indica que la lucha de las mujeres que se da, muchas veces, desde el revés de la historia, es un proceso permanente que se localiza en la vida diaria y abarca todas las dimensiones de la persona.

La función hermenéutica de la cotidianidad propuesta, se relaciona estrechamente con la dimensión sexual del ser humano y ética que tiene la realidad. Lo cotidiano es el horizonte principal de las mujeres marginales, porque principalmente para poder sobrevivir, tienen que encargarse del quehacer diario³⁸⁴, y en ese hacer cotidiano y en su manera de relacionarse está en juego el ejercicio de su sexualidad, es decir, en el complejo mundo de las relaciones, en la manera como “captan” y “trasmiten” significaciones. Esta cotidianidad puede ser leída desde el ámbito de la construcción de los valores del Reino. Las acciones de las mujeres, sus luchas, sus trabajos no se realizan a nombre de sí mismas, sino de toda una comunidad de fe. Para la mujer creyente este aspecto tiene un valor liberador y redentor. Mujeres y varones han sido creados “creadoras y creadores” a imagen y semejanza de Dios. La condición de imagen de Dios indica que el ser humano no es Dios sino hecho a su manera, lo cual significa que se da una distancia y una proximidad: una distancia por cuanto la imagen no es la realidad total. Ser imagen no es ser idéntico, sino ser semejante y la semejanza no conlleva la igualdad plena sino una analogía. Analogía que el salmista expresa muy bien esta condición creadora, propia del ser humano, cuando afirma que los hizo “poco

³⁸⁴ *Lo cotidiano abriga nuestras luchas y nuestras fiestas, nuestro nacer, nuestro vivir y morir, lo cotidiano abarca nuestro amar y, desgraciadamente, también abarca el odiar. Lo cotidiano se nutre del sentir religioso, de lo político, de las utopías y de esos destellos de plenitud que nos traen los logros. Forjamos lo cotidiano al caminar, al bailar, al trabajar, al hacer el amor. Entonces no olvidemos al tratar de lograr cambios que hagan posible plenitud de vida para todos.* Reflexión de un grupo de mujeres de la zona cuatro de Ciudad Bolívar, Bogotá, Diciembre de 2005.

inferiores a Dios”³⁸⁵. En la antropología teológica esta condición creados-creadores, impulsa a la respuesta responsable y liberadora de la revelación de Dios, expresada como lo hiciera Jesús en la cotidianidad de sus acciones.

5. Miedo/vergüenza

El miedo/vergüenza es otra categoría propuesta para la lectura de la sexualidad de la mujer en perspectiva antropológica de género. Binomio sentido particularmente por la mujer. Superarlo, implica, acceder a la autonomía, y a la inclusión. En la medida en que un ser humano dice sí a esta oferta de sentido, a ese don y también a la exigencia de ser un solo ser con Cristo (Rm 6,3), puede ser miembro de su cuerpo y, por tanto, puede considerar a los otros como orgánicamente unidos a sí (1 Cor 12); en la medida en que un ser humano se acepta como miembro del pueblo que Jesucristo adquirió como propio (Ef 1, 14), “puede entrar” en el sentido bíblico, en la verdad más profunda de la existencia humana. La humanidad creada en Cristo es la que congrega como comunidad de seguidores, como Iglesia, en donde se realiza la condición de imagen de Dios, a través de la búsqueda de hacer presente el Reino.

Para el Texto Sagrado, *ser con Dios, desde Dios y para Dios*, define el sentido de la vida humana y, por tanto, el sentido de la vida de todo el ser humano. La atención que esta época concede a la cuestión del lugar de la mujer en la sociedad y en el trabajo pastoral de la Iglesia, tiene correspondencia en la creciente preocupación dentro de la comunidad cristiana por esclarecer la vocación de la mujer a la luz del Evangelio de Jesucristo. La antropología teológica en su reflexión por lo humano desde Dios, y en Jesús, Hijo de María, invita a la valoración y reivindicación ser todo ser humano, en especial, las/os marginados socialmente. Es en la persona de Jesús, como la humanidad ha visto a Emanuel, al *Dios con nosotros*; cuando recorría los caminos de Galilea y de Judea con los que había llamado, cuando comía con los publicanos y los pecadores (Mc 2, 15), llamando a seguirle a todos los que sufren y están agobiados, a participar en la vida de Israel.

³⁸⁵ Cfr. Sal 8, 6.

La mujer que padecía flujos de sangre experimenta miedo y vergüenza por su condición de enferma, por su condición de “sangrante”, por su condición marginada, por su condición de “señalada y marcada” socialmente. Esta mujer ha creído en la fuerza salvadora de su contacto con el cuerpo de Jesús a través del contacto con su manto. Ahora, es tenido en cuenta el resultado de su confianza y de su audacia. La información tiene dos partes: una más objetiva en la que informa sobre el cese del flujo de sangre, y otra, más subjetiva, que indica la interpretación que de ello hace la mujer, que supo en su cuerpo que había sido curada de su tormento.

El cuerpo es nombrado por el narrador como fuente de conocimiento, así, con los datos que se van acumulando a través del desarrollo del relato, se ve a la mujer con una dimensión corporal progresivamente más rica y no sólo conflictiva, como fuente de miedo y vergüenza. Su cuerpo expresa conflictos personales, relacionales y también estructurales, pero igualmente, es soporte de su confianza y fuente de conocimiento y sabiduría. El proceso de transformación incluye el cambio de significado de un cuerpo opaco, “sin vida”, avergonzado, temeroso, conflictivo y fuente de desgracia y pérdida, a un cuerpo transparente, cómplice, fuente de salud y ganancia, apoyado en la fuerza de la fe. Es el primero que informa a la mujer que ha sido curado de su tormento. La información del narrador va dibujando poco a poco un personaje original y único, una verdadera individualidad, a pesar, irónicamente, de no darle un nombre que la identifique previamente. En la perspectiva interna del personaje, habla de curación pero no de enfermedad ni de impureza, sino de tormento, que manifiesta el nivel de contacto de la mujer con su cuerpo. En el lenguaje actual, se hablaría de curación inconsciente y de percepción global de un estado nuevo que comienza en el cuerpo pero afecta a la persona entera.

Este proceso de conocimiento corporal inconsciente es contemporáneo en los dos personajes, la mujer y Jesús, quien a la par que ella, experimenta y sabe que de él ha salido una fuerza. El narrador no cuenta, que lo sabe en su cuerpo, sino en su persona, en sí mismo, pero dado que pregunta por un contacto, es claro que su conocimiento proviene del cuerpo.

La mentalidad antigua entiende los sentidos, los huecos corporales y los fluidos como fronteras entre la realidad interna y externa, fronteras percibidas como peligrosas, que piden un control sobre ellas y sobre lo que entra y sale. Esta

misma concepción se proyecta en la misma estructura social. Del cuerpo de la mujer sale de manera incontrolada, sangre, que es su propia fuerza vital. De Jesús sale sin su control consciente fuerza vital y curativa. Se puede afirmar, que el miedo de la mujer ha sido superado por el intercambio de esta fuerza curativa de Jesús, que le ha devuelto la posibilidad de vida y de incorporación a la esfera social.

Así como la mujer del relato de Marcos experimentó miedo cuando se sintió descubierta al haber “tocado”, por haber trasgredido la norma social. Así, hoy son muchas las mujeres que se sienten atemorizadas, por atreverse a salir con propuestas nuevas a situaciones complejas, por “violar” normas de comportamiento que socialmente han sido determinadas como roles de funcionamiento sexual sólo para los varones, por ser sujetos vulnerables de atracos y ataques que van referidos a su cuerpo. Miedo que las lleva a esconderse, a ocultarse de quienes atentan contra su integridad. Miedo, que cuando sus cuerpos son violados, se transforma en vergüenza, en temor para confesar lo sucedido, porque las lecturas sociales que se han hecho, por lo general, de un ataque o violación hacia el cuerpo femenino, colocan a la mujer como culpable de esa situación vivida.

Para una antropología teológica, el miedo y la vergüenza no pueden constituirse en categorías de lectura de la sexualidad de la mujer. Si se recuerda el comportamiento de Jesús con las mujeres, las curó, las valoró, las acogió, las invitó a seguirle. Por ejemplo, en el texto de Marcos 14, 41, la mayoría de los intérpretes consideran que los dos verbos “seguir” y “servir” son claves en los temas del seguimiento y discipulado: reconocen a las mujeres como discípulas “modelo”. La clase de relación entre un maestro y un grupo de mujeres, que se ha generado a partir del ministerio de Jesús, es hasta donde se sabe, un rasgo distintivo de Jesús en la Palestina del siglo I. Así es como en el cuadro descriptivo de Marcos el seguimiento y el servicio de las mujeres sólo se comprenden desde el discipulado.

El dejar de lado en la lectura antropológico-teológica de la sexualidad de la mujer el **miedo y la vergüenza**, remite, de nuevo al tema del cuerpo de la mujer, convertido bajo la dimensión redentora de Cristo como “lugar teológico”. Desde él se puede generar toda una reflexión simbólica de la Iglesia. Es una tarea un poco

difícil, pero no imposible. Habrá que vencer resistencias tanto del varón como de la mujer y emprender juntos una lectura de mutualidad y diálogo. Varones y mujeres tendrán que volver a dilucidar una ontología de la corporeidad en la alteridad del encuentro, descifrar el lenguaje de la relación de reciprocidad como una parábola de totalidad.

Desde el ámbito de la fe, se trata de encontrar la transparencia de la mirada de los orígenes por la cual el cuerpo, en su diferencia, deja de ser vergüenza y “amenaza” para convertirse en riqueza para el otro. Se trata de una recuperación de la mirada de la inocencia. Mirada necesaria y fundamental para una humanidad que vive la crisis, la tristeza, la desesperación, la guerra, la violencia, el hambre. La pregunta que queda planteada es: ¿En qué medida una verdadera participación de la mujer, en la sociedad y en la Iglesia, podrá hacer pasar a la humanidad de esa crisis de la civilización a un momento de nacimiento, a la esperanza de un mundo nuevo? ¿De qué manera la participación de la mujer, en todos los niveles de la vida social y eclesial podrá aportar un sentido de esperanza en medio del sufrimiento actual?

Las posibles respuestas generan riesgos y condiciones. Ante todo, implican las diferencias en la comprensión de la misma y única imagen de Dios. Tanto al varón como a la mujer, Dios entrega toda la creación para que la gobiernen y la pongan al servicio de su gloria (Gn 1, 26 – 28; Sal 8). En definitiva, se trata de estar abiertos a una perspectiva de “obediencia amorosa”, varones y mujeres juntos, a la Palabra de Dios.

Realizado el recorrido anterior, se da por terminado el análisis de las categorías antropológicas teológicas que se ofrecen como posibilidad de lectura y resignificación de una antropología teológica de la sexualidad de la mujer. El camino seguido a través de cada uno de los capítulos, permite regresar a la reflexión inicial de este trabajo, en donde se mostró que la antropología teológica cristiana se sustenta en el Nuevo Testamento y tiene características explícitamente cristológicas referidas precisamente a la comprensión de la creación como crística según San Pablo, a la cristificación por la Gracia y a la escatología crístico-trinitaria. Desde esta mirada, se puede sugerir a las mujeres como “imago Christi”.

El igualitarismo fundamental del bautismo y las tradiciones del martirio expresan el carácter de las mujeres como *imago Christi* en modos que son apreciados de nuevo. Uno en Jesús el Cristo, mujeres bautizadas precisamente en su existencia corporal femenina, y no aparte de ello, están vestidas con Cristo (Gal 3,27-28). San Pablo muestra el significado de esta identificación con mucha precisión utilizando la idea evocadora de la imagen/ícono. La esperanza lleva al actuar osado, escribe él, pues se descubren rostros para mirar fijamente a Cristo. Luego, a través del poder del Espíritu, *todos nosotros somos transformados en esa misma imagen de un grado de gloria a otro* (2 Cor 3,18). El inclusivo “todos nosotros” deja en claro que toda la comunidad, mujeres tanto como hombres, recibe el don de la transformación “en la misma imagen”, en griego, el mismo *eikon*, es decir, la imagen/ícono de Cristo. Otro ejemplo: en el designio de Dios, la comunidad es llamada “a constituirse a la imagen” de Cristo (Rom 8,29). El idioma griego es instructivo, pues los miembros de la comunidad son identificados como *sym-morphos* al *eikon*, es decir, compartiendo la forma de la semejanza, o formados según la imagen de Cristo³⁸⁶. No se hace ni se necesita distinción alguna basándose en el sexo. El ser cristomórfico no es don distintivo del sexo. La imagen de Cristo no se halla en la similitud sexual con el Jesús humano, sino en coherencia con la forma narrativa de su vida compasiva y liberadora en el mundo, a través del poder del Espíritu.

Teológicamente hablando, la capacidad de mujeres y de hombres para ser *sym-morphos* con el *eikon* de Cristo es idéntica. Una valoración similar de las mujeres en la imagen de Cristo fluye a través del discurso acerca de quienes sufren por la fe. En una narración, Lucas hace explícito este cristomorfismo: *Pero Saulo, respirando aún amenazas y muerte contra los discípulos del Señor, fue al gran sacerdote y le pidió cartas para las sinagogas en Damasco, de modo que si encontrase a alguien perteneciente al Camino, hombres o mujeres, podrá llevarlos atados a Jerusalén*. Cuando la luz del cielo destella, cuando la voz pregunta: *¿Por qué me persigues?*, cuando Saulo pregunta: *¿Quién eres tú, Señor?*, surge la respuesta inmediata: *Soy Jesús, a quien tú estás persiguiendo* (Hch 9,1-5).

³⁸⁶ Cfr. JOHNSON, E. A. La masculinidad de Cristo, en: *Concilium* 238 (1991) pp. 411-493.

Las mujeres perseguidas son aquí identificadas de modo explícito con Jesús, como los hombres, sin distinción. El intento asesino de Saulo y sus acciones atormentadoras contra las discípulas son acciones contra Cristo, sin calificación.

El Concilio Vaticano II, escribiendo sobre los mártires, siglos después, continúa esta tradición duradera de interpretación. El martirio transforma a un discípulo en una imagen intensa de Cristo, "imago Christi", pues el mártir "perfecciona esa imagen incluso hasta el derramamiento de sangre" En este texto conciliar no se hace distinción alguna basándose en el sexo de los mártires.

La liturgia bautismal establece la realidad según la cual, la capacidad fundamental para ser íconos de Cristo es un don no limitado por el sexo; las mujeres son el Cuerpo de Cristo. La tradición del martirio reconoce que al entregar sus vidas, las mujeres son cristomórficas de un modo más profundo y gráfico. El efecto práctico y crítico de esta verdad evangélica destruye cualquier conexión intrínseca entre masculinidad y Cristo y se plantea como un desafío a la organización eclesial patriarcal.

En cuanto a la antropología teológica, la reflexión de género hace una verdadera contribución en la Iglesia. Se transcribe aquí un texto escrito por María Teresa Porcile que apunta en esta dirección y sirve como pretexto en este trabajo antropológico.

Habitualmente, cuando se habla de la mujer en la Iglesia, el esfuerzo teológico se vuelca, preponderante, a una reflexión teológica sobre la mujer. Es útil y es bueno: *pero hay algo muchísimo más importante: y es que las mujeres entreguen una reflexión femenina sobre Jesús y el misterio de la Iglesia*. Resultaría tal vez, una teología "nacida" en oración y engendrada en el lento madurar de la asimilación de la propia carne. No se trata exclusivamente de una teología hecha por la mujer, sino una teología de acentuación femenina, y por lo mismo: gozosa, oblativa, más fiel a la donación que a la especulación; contemplativa, amante, señaladora de la Imagen Perfecta: de la integración bipolar unida y diferenciada de la Humanidad. Si a una teología así le preguntáramos sobre Cristo (Me 8.29), ¿qué diría? Tal vez se haría adoración diciendo: "Tú eres la Palabra única del Padre para el diálogo esencial (cfr. Jn 14.24); Tú eres la ayuda (cf. Heb 13.6), la fuerza (cf. Ef 6.10), el Salvador (cf. Le 2.11), que nos arranca cada

día un grito de alegría y un canto de amor (cf. Le 1.47-69); Tú eres la ternura y el cuidado, y la sangre que se derrama (cf. Jn 19.34); Tú viniste a darnos el fuego (cf. Le 12.49), y a darnos tu cuerpo (cf. Jn 6.57; 21.12); Tú eres la sabiduría que nos has revelado el Nombre del Padre (cf. Jn 17); tienes el deseo ardiente de la Pascua en el seno del Padre (cf. Le 22.15); Tú nunca nos dejarás solos, estarás con nosotros hasta el fin (cf. Mt 24.20); abriste la escuela de la humildad y de la dulzura de corazón (cf. Mt 11.29); Tú eres la puerta abierta por la cual entrar (cf. Jn 10); Tú eres la gallina que abre las alas y nos quiere cobijar (cf. Lc 13.24; Mt 23.37); Tú eres quien en la Última Cena nos lavas los pies y nos tiendes la mesa de la fiesta para siempre (cf. Jn 14.3), porque nos colmas de alegría sin pedirnos nada (cf. Jn 15.11), porque eres el vino nuevo que lleva el fruto de la Viña entera (cf. Le 5.37; 15.5); Tú eres la luz que irradia en las tinieblas (cf. Jn 1.9 ss; 8.12); Tú has hecho de tu cuerpo y de tu pecho (cf. Jn 13.23) la tierra de nuestro descanso (cf. Hb 12); Tú eres la fuerza que nos sostiene (cf. 2 Tim 4, 17); Tú eres el punto de unificación total de todo el mundo creado (cf. Ap 1,8; 21,6; 22,13); Tú nos das el secreto de un nacimiento nuevo (cf. Jn 3), tu carne es el lugar de la permanencia (cf. Jn 6.56; 15.4; 7.9), porque tu tumba es el anuncio de una esperanza sin límites (cf. Lc 24.5); Tú eres el Eros crucificado (cf. Jn 19.30), tu venida es inexorable como la Primavera de cada año (cf. Ap 3.11); Tú eres secreto íntimo, callado (cf. Mt 11.25-26); eres la imagen perfecta de la Gloria (cf. Col 1.15; Heb 1.3); Tú eres la Mujer y Tú eres el Hombre, el nuevo Adán, la vida-Eva (cf. 1 Cor 15.45), la imagen total (cf. Jn 17; Rom 8). Algo así es lo que descubrimos en el saber de María sobre Cristo. Si hoy la Iglesia se volviera a María y a ésta le preguntara: y, ¿tú qué dices de tu Hijo? (cf. Mc 8.29). Tal vez Ella diría que es "Jesús-Salvador", y nos podría revelar el secreto que Ella oyó de boca de ángel (cf. Lc 1.26); que es el inocente perseguido (cf. Mt 2), el desconcertante (cf. Le 2), el perdido en el Templo, y seductor (cf. Mc 2.20-21); que Él es la respuesta única y total a toda nuestra sed (cf. Jn 2), y que seguirlo nos llevará a la Cruz, pero que la Cruz será el lugar donde recibir, de pie, el agua y el Espíritu (cf. Jn 19), que nos fortalecerá para la permanencia eclesial hasta la plenitud de la efusión (cf. He 1.14), inauguración de la imagen perfecta. Este saber sobre Jesús es un saber que no cuestiona. Llega un momento en que nadie osa hacer preguntas, (cf. Mt 22.46). La teología se hace oración, unidad de vida, doctrina de simplicidad, leche espiritual y pura (cf. 1 Pe 2.2). Es una teología que en su mismo discurso se vuelve liturgia, tiempo cultural, acción sagrada. Una teología que nos hace entrar en ritmo de gloria, y transfiguración del ser y del existir. Una teología así no se ocupa de polémicas; por el contrario, se da a la transformación del mundo por metamorfosis vital surgida de la mano de Dios y en el corazón de lo humano; se vuelve servicio concreto y consolador, como María. Pasa incesantemente del Rostro del Padre al altar de los pobres, anunciando el gozo, el amor, la esperanza: viviendo "la hora de la Mujer" (cf. Jn 16.20)³⁸⁷.

³⁸⁷ PORCELIE, María Teresa. Puebla, la Hora e María, PCLT, Buenos Aires, 1980, pp. 66-68.

Esa “nueva síntesis” que es la contribución femenina a la reflexión teológica puede constituir un punto de partida para un nuevo estilo de vida de la Iglesia. No se trata de una “Iglesia nueva” sino de un “estilo renovado” de la Iglesia de siempre, inspirado en el modelo liberador propuesto por Jesús el Cristo y en la invitación a la cristificación por la gracia.

Finalmente, ante la propuesta de *ofrecer* categorías teológicas de interpretación para una lectura de la sexualidad en clave liberadora, resulta interesante pensar la sexualidad como fuente de liberación y hacer un acercamiento a ella desde las categorías: identidad, cuerpo, sangre/experiencia, tacto/cotidiano, miedo/vergüenza.

Se enumeran a continuación, y a manera de recuento de todo el trabajo realizado, las categorías antropológico-teológicas propuestas para una interpretación de la sexualidad de la mujer en clave liberadora: la mujer creada como imagen y semejanza de Dios; las experiencias salvíficas de las mujeres en el contexto patriarcal y en la lucha por la liberación como líderes de procesos salvíficos; la imagen de Dios en la mujer; la seducción como posibilidad de construcción del Reino; la teología del cuerpo, como palabra encarnada. El trabajo desarrollado permite tener claridad en las categorías teológicas propuestas para hacer una lectura de la sexualidad de la mujer, a partir de los aportes de la teología feminista y la reflexión de género. Así se contribuye a la construcción de una antropología teológica en perspectiva de género para la mayor comprensión de la vivencia de una sexualidad liberadora en la mujer.

CONCLUSIONES GENERALES

Asumido el título de esta investigación: primero, “Categorías teológicas de interpretación para una lectura de la sexualidad en clave liberadora”; segundo, su finalidad última, “Aportes a una comprensión de la sexualidad desde una perspectiva de género”; tercero, y en razón al objetivo propuesto: presentar categorías de interpretación teológico-antropológicas acerca de la sexualidad de la mujer a partir de los aportes de la teología feminista y la reflexión de género, para contribuir a la construcción de una antropología teológica desde dicha perspectiva.

La dinámica del desarrollo de este trabajo consistió en presentar como parte conclusiva de cada capítulo categorías teológicas de interpretación para una lectura de la sexualidad liberadora y el aporte para una mayor comprensión de ésta desde una perspectiva de género.

El capítulo referido al panorama general de la antropología teológica cristiana tiene como punto de partida el ser creados y creadores a imagen y semejanza de Dios. La condición otorgada a los seres humanos por ser imágenes de Dios significa que son hechos a su manera, que se da una distancia y una proximidad. Distancia en cuanto la imagen no es la realidad total, y proximidad porque la semejanza lleva a una analogía, a una cierta univocidad. Creados-creadores potencia la capacidad de inventiva, de creatividad, transformación y de construcción de realidades ante el mismo ser humano como productor de símbolos, lenguajes y sentidos. El mandato hecho por Dios de crecer y dominar la tierra es un privilegio de los seres humanos para su desarrollo y el ejercicio de su libertad. Una creación que le es dada de manera gratuita debe ser cuidada y respetada en virtud de la libertad con la cual es creado.

La antropología teológica contemporánea, sin desconocer los grandes temas de un tratado teológico, está abierta a la búsqueda de nuevas interpretaciones

incluyendo la dimensión de género, como construcción común de humanidad para varones y mujeres, en la que la conciencia de todo lo que ha marcado a lo largo de la historia el peso de una cultura patriarcal, se convierte en negación del sentido fundamental y primario de la intención original del Dios creador. También la mujer es la hermeneuta de la creación, sabia y profetisa, diaconisa y “testiga” privilegiada de la resurrección del Hijo, enviada a anunciar que Él vive y llamada a seguir cantando que el Señor *derriba del trono al poderoso y enaltece al humilde*³⁸⁸.

Visto el panorama general de la antropología teológica, se realizó un análisis de la antropología teológica y la sexualidad de la mujer con ciertos indicadores de injusticia y pecado (capítulo 2), que son contrarios al querer del Dios de Jesucristo. De alguna manera se continuó con el marco teórico iniciado en el capítulo introductorio, en el que se hizo un tratamiento del estado del arte de la antropología teológica. Dado que el tema de interés de esta investigación se centró en la mujer y su situación en distintos contextos históricos, se desarrolló, en primer lugar, una descripción de las diversas tradiciones filosóficas en torno al surgimiento del feminismo en distintas sociedades y momentos históricos, como marco de comprensión general de aquello que posteriormente será asumido como feminismo en América Latina; en un segundo lugar, se constató la “ausencia del nombre de mujer” en la antropología teológica; en tercer lugar, se trabajó la situación de la mujer en el contexto de América Latina para terminar, en cuarto lugar con la presentación del origen de la teología feminista en el continente latinoamericano, y, finalmente, se propusieron algunas categorías teológicas de interpretación que fueron conformando una propuesta liberadora para el ejercicio de la sexualidad de la mujer hoy. Dichas categorías propuestas son: la mujer creada a imagen y semejanza de Dios, las experiencias salvíficas de mujeres en contextos patriarcales y en la lucha por la liberación.

Una antropología teológica que tenga en cuenta estas categorías para hacer una lectura interpretativa de la mujer, hará énfasis en la igualdad fundamental de varones y mujeres y en la responsabilidad creadora de todo creyente. Ser creada a imagen y semejanza de Dios coloca a la mujer en la perspectiva de la creación, de responsabilidad histórica.

Hablar de la creación es una manera de hablar de Dios. La fe que se confiesa en el primer artículo del Credo reaparece por su hondura e implicaciones, como el

³⁸⁸ Lc 1, 52.

reconocimiento de un Misterio que funda la existencia y da sentido a la historia y al universo en su inmensidad. Esa confesión en un Dios, como creador que crea creadores, implica el reconocimiento de su trascendencia respecto a todo lo creado y afirma a su vez una intensidad de presencia que supera los límites de tiempo y espacio.

En el tercer capítulo de esta investigación, "sexualidad en el siglo XIII", se hizo una lectura y análisis de algunos textos de este siglo, siglo de mayor gloria de la teología y de mayor difamación de la mujer. Se identificaron algunas categorías hermenéutico-teológicas con relación a la sexualidad de la mujer en clave liberadora, leídas desde Jesús, el Cristo, coherentes con la praxis histórica de Jesús y con la praxis de la comunidad cristiana.

Una antropología teológica, que pretenda ser liberadora e inclusiva, podrá tener en cuenta como categorías de interpretación de la mujer: la imagen de Dios en la mujer, y la seducción como posibilidad de construcción del Reino. Estas dos categorías leídas desde una antropología teológica presentan a un Dios relacional en el seno del cristianismo católico, como Comunidad de Personas, que se comunican, se conocen, se aman original y eternamente. Para la fe cristiana, Dios se ha hecho presencia histórica y relacionalmente a través de la hierofanía personal que es Jesús de Nazaret, pues a Dios mismo "nadie le ha visto jamás" (*Jn 1,18*). La oportunidad de acercarse a Él como realidad divina es a través de la imagen y la metáfora, así como el contenido que se da a la experiencia como vía de acceso a una realidad que se manifiesta en una presencia elusiva y a la vez ineludible; experiencia teologal y teológica, nacida de la revelación del Dios de Israel y del Dios de Jesucristo, que ha iniciado relaciones con la humanidad en sus ámbitos propios y en diálogo con ellos: varones y mujeres.

La experiencia de la mujer creyente encierra mucho más que una confianza subjetiva o un deseo de decir algo interesante sobre la intimidad relacional de Dios, pues su palabra, más que teoría especulativa, es un grito de vida interpelada por esa presencia que busca y seduce lo más profundo del ser humano y que San Pablo llama, gracia. Se propuso como categoría teológica de interpretación **la seducción como posibilidad de construcción del Reino**. La afirmación del cuerpo como lugar de gozo, de placer, de disfrute y de desarrollo humano, tiene a la base una opción por no trabajar más una antropología dualista que continúe con la separación del alma y del cuerpo y por ende por "la satanización" del mismo y la "salvación del alma". Se trata de presentar el cuerpo (integral: alma y cuerpo), como posibilidad de realización personal, comunitaria y salvífica. Tenida en cuenta así la seducción, leída e interpretada en algunos textos de la Iglesia como algo

pecaminoso y puesta, especialmente en la mujer, se podría desmitificar su visión en cuanto a los conceptos pasados y comprender como un espacio para la construcción del Reino.

Se trata, por tanto, de leer, asumir y vivir la sexualidad desde el paradigma de Jesús de Nazaret quien tuvo una actitud liberadora con las mujeres. Él se relaciona con ellas teniendo en cuenta todo su ser, su cuerpo enfermo, angustiado y débil; utiliza como símbolos los espacios que recuerdan en particular el cuerpo de la mujer en acciones realizadas por ella como dar de comer, de beber, cuidar al enfermo, amasar el pan, proveer de alimentos a quienes lo necesitan, en acciones multiplicadoras de panes y peces, en gestos propios de las mujeres con los cuerpos de los hijos como en Mt 25, 31ss: en dar de comer, en dar de *beber*, en vestir al desnudo, en consolar al triste, en visitar a los enfermos y en todos los cuidados corporales que realizan las mujeres con los hombres de su familia.

Jesús no genitaliza el cuerpo de la mujer, ni tiene miedo de ella, ni sus comportamientos evidencian un tabú. Para él, el cuerpo de las mujeres es, antes que nada, el cuerpo de una persona. Y de la misma manera que argumenta contra los saduceos que le quieren tender una trampa con el caso de la mujer esposa de siete maridos que reclaman a la misma mujer (Mt 22,23) y los desarma en su patriarcalismo; igualmente, se deja tocar, ungir y perfumar en una escena de connotaciones eróticas (Jn. 12,1-8). Jesús percibe de manera positiva y liberadora los cuerpos de ellas, tocándolos y dejándose tocar por ellos hasta el punto de ser criticado duramente (Lc 7,36-50). Él se vale de los símbolos del pan y de la copa para ofrecerse como cuerpo y sangre, destacando de esta manera el resultado de un trabajo femenino.

En el cuarto capítulo, “cuerpo, identidad y curación de la mujer en Marcos 5, 24b-34” se identificaron las principales categorías antropológico-teológicas de cuerpo, identidad y curación en la mujer del texto de Marcos 5, 24b-34, y desde allí se planteó una antropología del cuerpo como categoría teológica de interpretación. Para desarrollar lo anterior, se presentó, en primer lugar, una breve contextualización de la presencia, función y sentido de las mujeres en el Evangelio de Marcos, con el fin de mostrar las características principales y diferentes a las otras mujeres del relato de la hemorroisa. En segundo lugar, se trabajó un

acercamiento hermenéutico en torno a Mc 5, 24b-34. En tercer lugar, se miraron las implicaciones hermenéutico-teológicas en una propuesta de comprensión distinta de ese texto. Desde ahí se propuso una teología del **cuerpo como palabra encarnada** desde la perspectiva de la encarnación de Jesús el Cristo.

La identidad de la mujer en el relato de Marcos, cobra significación a través de la curación ocurrida en su cuerpo; significa la visibilización de ésta en comunidad, el volver a ser sujeto, el portar un nombre, el poder vivir de nuevo en comunidad y el realizar unas acciones propias de la vivencia comunitaria (eclesiología). Así, la mujer en un proceso curativo se convierte en sacramento de la comunidad, en sacramento eclesial, en sacramento relacional.

En general, las mujeres que están presentes en el evangelio de Marcos tienen un denominador común. Son mujeres necesitadas de salud para sus cuerpos. Ofrecen a Jesús gratuitamente sus cuerpos, de manera radicalmente distinta a como se concebía y se sigue concibiendo la ofrenda gratuita corporal de las mujeres a los hombres; por ejemplo, la curación de la mujer que padecía flujos de sangre se realizó por la expresión de su deseo de tocar. Son mujeres capaces de relacionarse, y Jesús les devuelve la vida, el cuerpo, y se recuperan a sí mismas como mujeres, también la comunidad las recupera nuevamente como pertenecientes a ella.

La reacción de Jesús ante la marginación de las mujeres por su enfermedad es también una reacción corporal. Su cuerpo le dice que ha sido tocado intencionalmente. Su cuerpo es para él también fuente de conocimiento y de reconocimiento. Fuente de poder, alguien se ha relacionado con él, cuerpo a cuerpo. Jesús, al curarla, le pone la palabra para darle visibilidad social, comunitaria. Por tanto, se trata de evidenciar el tratamiento de una antropología teológica integral en la comprensión de la persona. Cuerpo y corporalidad forman parte fundamental del ser y Jesús así lo hace saber al ofrecer la curación de éste como símbolo importante para “volver a ser”.

Este texto bíblico contiene significaciones éticas vinculadas al tacto y contacto que no les resulta desconocidas a la mujer. Esta mujer se cura por el tacto-contacto con un hombre al que se le atribuye poder. Ella recibe una sanción éticamente positiva a su piel y a su tacto. Sin embargo, las mujeres, por lo general, han estado dentro de un sistema ético que ha condenado el tacto

femenino: el tacto erótico, el tacto curativo, la relación humana e intersexual a través de la piel.

Por lo general, en la Biblia, los cuerpos de mujeres y varones ante Jesús, no tienen que esconder debilidades y miserias, son cuerpos libres para expresarse, para pedir, para suplicar o cantar, para hacer el amor, para comer o dialogar; para sentir emociones y vivir la fe, para estar en el presente de lo cotidiano y en el futuro de un mundo nuevo prometido y posible desde ya. Cuerpos de varones y mujeres, de ricos/as y de pobres, de fuertes y de débiles, de casadas y de solteras o mal llamadas prostitutas, con demonios o sin ellos, de discípulos y discípulas o de contrarios, de diferentes razas o de distintas religiones. Un cuerpo social, el de la mujer, transformado, distinto, sin límites, universal e inclusivo. Un cuerpo semejante y sin embargo diferente. Un cuerpo en posibilidad de establecer relaciones circulares. Un cuerpo simbolizado en la palabra, los gestos y las imágenes.

Una antropología teológica contemporánea deberá estar articulada con una eclesiología que responda al desafío actual de equidad, consistente en ofrecer una reflexión crítica para ayudar a revelar con claridad las afirmaciones teológicas centrales, y los temas, los cuestionamientos, las victorias, los espacios de autoridad y de poder liberador que encuentran raíz en las vidas de las mujeres y que traducen la visión feminista de las relaciones de género. Con este esfuerzo, se trata de validar las creaciones prácticas e intelectuales que las mujeres han tejido para avanzar hacia modelos socio-eclesiales que promuevan justicia, equidad y real participación en congruencia con las formas organizativas que revelan la intención genuina del cristianismo.

En el quinto capítulo, "sexualidad liberadora en perspectiva de género" las categorías de interpretación teológica para una lectura de la sexualidad de la mujer en clave liberadora, propuestas y vistas a la luz de todo el proceso realizado, invitan a "leer" y a "vivir" la sexualidad de la mujer de manera liberadora, incluyente, teniendo en cuenta las particularidades resultantes en la "experiencia de las mujeres". Las categorías propuestas son: identidad, cuerpo, sangre, tacto, miedo/vergüenza.

La motivación para utilizar estas categorías antropológico-teológicas como clave de lectura de la sexualidad de la mujer, es la de presentar la sexualidad como fuente

de liberación (teología moral). En el quehacer teológico que realizan las mujeres, la sexualidad humana constituye una dimensión que se ejercita formalmente en el mismo acto del teologizar. La elaboración teológica envuelve la inteligencia y el cuerpo, la razón y el afecto, la cordura y el placer, el cariño y la firmeza. Del significado que se le otorgue a la sexualidad puede ser experimentada como fuente de liberación o como esfera generadora de opresión e infelicidad.

En la perspectiva liberadora, la sexualidad se entiende en su sentido más amplio como una dimensión inherente a la existencia humana, y no como algo exterior a la propia corporalidad y al espíritu de varones y mujeres. Lejos de reducirse al sólo acto sexual o simple genitalidad, en la sexualidad se reconoce un dinamismo que invade, influye y afecta todos los actos de la persona en todas las dimensiones de su existencia. Se encuentra en el núcleo y centro de su total respuesta vital; incluye lo biológico, lo psicológico y lo espiritual en el ser humano. Como dimensión inherente a la existencia humana, está siempre en respectividad con su naturaleza de seres sociales, comunitarios y relacionales. En este sentido, la sexualidad es una dimensión plenificante para la persona humana como sujeto comunitario-individual.

En la perspectiva teológica de las mujeres latinoamericanas y caribeñas puede apreciarse claramente la búsqueda de nuevos conceptos que recogen, los compromisos y los conocimientos de la mujer en su lucha cotidiana por la vida. Este esfuerzo, contextualizado en el campo de la epistemología teológica, significa la propuesta por abrirse a nuevas categorías hermenéutico-teológicas que no sólo hagan justicia a la participación activa de la mujer en la Iglesia, sino que sean capaces de explicitar también los contenidos propios que ella imprime al proceso de liberación específica y global. Si en un pasado no muy lejano se formalizaron teóricamente determinadas categorías con las cuales se leyó e interpretó la acción de la mujer, hoy no parecen responder a aquello que la mujer considera parte de su experiencia personal y colectiva. Una nueva reflexión de la antropología teológica que quiera dar cuenta de las luchas emancipadoras en favor de ellas, exige un serio esfuerzo de reformulación y conversión intelectual en ambos seres humanos, varones y mujeres en la dimensión de creaturas creadas y creadoras.

Se trata, por tanto, de leer, interpretar y verbalizar, desde una óptica nueva, la existencia cotidiana de las mujeres. Este cambio paradigmático quiere restituir a la mujer su fuerza, autoridad, liderazgo y sabiduría, como aspectos constitutivos de su identidad, incorporados en la reflexión bíblica y teológica de las mujeres latinoamericanas que actúan como estructuras teóricas que sirven para dar nombre a aquello que constituye la contribución de ellas.

Por otra parte, aunque no se trata de exclusivizar criterios interpretativos solamente para las mujeres, sí se quiere subrayar el contenido propio que ellas aportan a partir de las experiencias en marcha a nivel colectivo y personal. Se hace una invitación a los teólogos moralistas a resignificar criterios que permitan ver con ojos de mujer sus acciones y sus manifestaciones sexuales, en otras palabras, que su punto de partida o entrada sea el dato antropológico-teológico con las características propias de los dos géneros.

Esto supone no sólo un movimiento reconstructivo por parte de la mujer creyente, sino también, por parte del varón creyente; pues el pensarse ella, en el ejercicio de la sexualidad, libre y autónoma, implica que el varón también se piense libre, con relación a sí mismo y no exigido por unos criterios y roles de orden social que lo llevan a expresar su sexualidad como criterio de afirmación de su "hombría".

Se trata de trabajar en una "nueva síntesis teológica" como contribución epistemológica a esta reflexión antropológico-teológica; esta reflexión puede constituirse en punto de partida para un nuevo estilo de vida en la Iglesia. No se trata de una "Iglesia nueva" sino de un "estilo renovado" de la Iglesia de siempre, inspirado en el modelo liberador propuesto por Jesús, el Cristo y la invitación a la cristificación por la gracia.

Finalmente, una lectura liberadora de la sexualidad de la mujer podrá tener en cuenta categorías antropológico-teológicas, que permitan visualizar de manera clara y en óptica del Reino, la presencia y acción de la mujer en la Iglesia y en el mundo. Categorías de interpretación como: la mujer creada a imagen y semejanza de Dios, las experiencias salvíficas de las mujeres en el contexto patriarcal y en la lucha por la liberación, la imagen de Dios en la mujer, la seducción como

posibilidad de construcción del Reino, la teología dl cuerpo, la identidad, el cuerpo, el tacto, la sangre, el mido/vergüenza.

El trabajo desarrollado permite tener claridad en las categorías antropológico-teológicas propuestas para hacer una lectura de la sexualidad de la mujer, a partir de los aportes de la teología feminista y la reflexión de género; se contribuye así a la construcción de una antropología teológica en perspectiva de género para una mayor comprensión de la vivencia de una sexualidad liberadora en la mujer.

Poner un punto final a este ejercicio investigativo, obliga a cumplir una deuda de gratitud con muchas mujeres que no tienen la oportunidad de acceder al trabajo académico, y sin embargo, sus vidas cotidianas son un permanente referente de la captación de la revelación de Dios en sus vidas. Por tanto, deseo seguir trabajando con ellas, como una manera de agradecimiento a sus aportes.

BIBLIOGRAFÍA

A.V.V., *Del Cielo a la Tierra*, (1994) Sello azul, Chile, 1997, p. 539.

A.A., V.V., *Sexualidad y Vida Cristiana*, Sal Terrae, Santander, 1982, 23-25.

ACUÑA CAÑAS, Alonso. *Sexo y mujer. Pasado, presente, futuro*, Planeta, Bogotá, 1996.

ADOLFF, J., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Voz Luxure, IX, I, Columnas 1339-13-56, DTC.

AGUIRRE, R. *La comunidad de iguales y diferentes que Jesús quería*. Sal Terrae, 1993.

AHAUCHARD, P. *El equilibrio sexual*, Sígueme, Barcelona, 1995.

AIBERONI, F. *Enamoramiento y amor*. Gedisa, Barcelona, 1990.

ALBURQUERQUE, Eugenio, *Moral de la vida y la sexualidad*. CCS, Madrid, 1991.

ALCALA, M. *La mujer y los ministerios en la Iglesia*. Sígueme, Salamanca, 1982.

ALLGEIER, E. y ALLGEIER, R., *Sexual interactions*. D.C., Heath and Company, Lexington, 1991.

AMORÓS, Celia, (Direc.) *10 Palabras claves sobre mujer*, Verbo Divino, Estella, 1998, 369.

AMOROS, Celia. *Feminismo, ilustración y Misoginia romántico*. En: Birules, F. *En: filosofía y género, identidades femeninas*. Ramiela, España, 1989.

AMOROS, Celia. *Feminismo. Discursos de la diferencia, Discurso de la igualdad*. En: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos, España, 1989, p. 132-142.

AMOROS, Celia. *Rasgos patriarcales del discurso filosófico. Notas acerca del sexismo en filosofía*. En: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos, España, 1989, pp. 21-55.

ANATRELLA, T., *El Sexo Olvidado*, Sal Terrae, Santander, 1994.

AQUINO María Pilar y TÁMEZ Elsa, *Teología feminista Latinoamericana*, Abya-Yala, Ecuador, 1998, p. 110.

ARANA, María José, CARRIZOSA, Mercedes, FUMANAL, Lola. *El sacerdocio de la mujer*. San Estaban, Salamanca, 1993.

ARANA, María José, SALAS, María. *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...?*. Debora, Madrid, 1994.

ARANDA, G., *Teología del Cuerpo y la Sexualidad*, Rialp, Madrid, 1991.

ARANDA, G., *Varón y Mujer. La respuesta en la Biblia*, Rialp, Madrid, 1991.

ARENDR, Hannah. *La condición humana*, 1958, Paidós, Barcelona, 2005.

ARENDR, Hannal. *De la historia a la acción*, anagrama, Madrid, 1978.

AUBERT, T.M. *La mujer antifeminismo, y cristianismo*. Herder, Barcelona, 1976.

AULAGNIER, Piera. "De lo imaginario al proyecto identificador. En Luis Hornstein y otros. *Cuerpo historia, interpretación*. Paidós, Buenos Aires, 1991.

BACHELAR D, Gaston. *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica, México.

BADINTER, Elisabeth. *XY, identidad masculina*. Norma, Barcelona, 1993.

BALDERSTON, Daniel y GUY, Donna, *Sexo y Sexualidades en América Latina*. Paidós, México, 1998.

BALLESTEROS, Isolina. "La creación del espacio femenino en la escritura: La tendencia autobiografía en la novela. En: *Literatura y diferencia. Autoras colombianas del Siglo XX*, 1996.

BARTHES, R. *Fragmentos de un discurso amoroso siglo XXI*, México, 1982.

BARTHES, Roland. *El placer del texto*, Paidós, Barcelona, 1984.

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

BEACH, F.A., Human sexuality in four perspectives, Johns Hopkins University press, Baltimore, 1977.

BECHTEL, Guy. La carne, el diablo y el confesionario, Anaya y Mario Muchnik, 1994, título original: La chair, le diable et le confesseur, traducido por Marcelo Cohen, Barcelona, 1997.

BECHTEL, Guy. Las cuatro mujeres de Dios. La puta, la bruja, la santa y la tonta, título original: Les quatre femmes de Dieu, traducción de Esther Andrés Gromches, S. S. A., 2001.

BELLUCCI, Mabel. De los estudios de la mujer a los estudios de género: han recorrido un largo camino.... En: Fernández A. M. (Comp.). Las mujeres en la imaginación y resistencia, Paidós, Buenos Aires, 1992, pp. 27-50.

BENHABIB S., Cornella D. Teoría feminista y teoría crítica. Alfons el Mag ramin, Valencia, 1990.

BENNASSAR, Bartomeau. Pensar y vivir moralmente. La actitud samaritana del pueblo de Dios. Sal Terrae, Santander, 1998.

BERG, Mary. "Las novelas de Elisa Mújica". En: Literatura y diferencia, pp. 208 – 228.

BERGERET, J., La notion de plaisir, Lmière et Vie 22 (1973, n. 114) 9.

BERMUDEZ, Suzy – Hijas, esposo y amantes. Género, clase, étnia y edad en la historia de América Latina. UNIANDES, Bogotá, 1994.

BERNABÉ, Carmen. María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1994.

BERNABÉ, Carmen (dir). Cambio de paradigma, cambio y eclesiología, Verbo Divino, España, 1998.

BERNAL Aurora, Movimientos feministas y Cristianismo, Rialp, S.A., Madrid, 1998, p.189.

BERTHERAT, Théerese – BERNSTEIN, Carol. El cuerpo tiene sus razones, Paidós, México.

BOF Giampiero. Teología católica. Dos mil años de historia, de ideas, de personajes, San Pablo, Madrid, 1995.

BONDER, Gloria. Los estudios de la mujer y la crítica epistemológica a los paradigmas de las ciencias humanas. *Desarrollo y sociedad* No. 13, Enero 1984, pp. 25-38, Medellín.

BOSWELL, John. *Las bodas de la semejanza*. Muchnik, España, 1996.

BRANDL, Leopold. *La sexualidad y el hombre*. Alberto Magno, EUNSA, Pamplona, 2000.

BROWN, P. *El cuerpo y la sociedad*, Muchnik, Barcelona, 1993.

BROWN, Peter. El elitismo pagano, en: *Historia de la vida privada. Del imperio Romano al año mil*, tomo 1, título original: *Historie de la vie privée*, 1991, traducido por Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Santillana, Madrid, 2001.

BRUNDAGE, James A. *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa Medieval*, (1987) FCE, México, 2000.

BURRUS, Virginia. La sexualidad de las mujeres ascetas en la antigüedad cristiana, en: Pérez Jiménez, Aurelio y Cruz Androti, Gonzalo (edits.) *Hijas de Afrodita: La sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos*, Ed. Clásicas, Madrid, 1995.

BUTLER, J: *Problema de géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico*. En: L. Nicholson (Comp.) *feminismo/posmodernismo*. Feminaria, Buenos Aires.

BUXO REY, Jesús. *Antropología de la Mujer. Cognición, Lengua e Ideología Cultural*. Anthopos, España, 1988.

BUYTENDIJK, J.J., *La Mujer. Naturaleza, apariencia, existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1990.

CACERES CARRASCO, José. *10 palabras claves acerca de la pareja*. Verbo Divino, Estella, 1997.

CAMPILLO NEUS. El feminismo como crítica filosófica en: *ISEGORIA*, No. 9. Abril de 1994.

CAMPS, V., *Virtudes públicas*, ESPASA-Calpe, Madrid, 1990.

CARDOZO, BUITRAGO, Jaidive. El papel de la mujer en el proceso de construcción de la vivienda. En *la casa. Conceptos de espacio y vida*. Documento Barrio Taller, Bogotá, 1997, pp. 81-85.

- CASTILLA DEL PINO, C., *Sexualidad y Represión*, Ayuso, Madrid, 1975.
- CASTILLA, B., *Persona femenina, persona masculina*, Rialp, Madrid, 1996.
- CASTRORIADIS, C. *Los dominios del hombre encrucijadas del laberinto*. Gedisa, Barcelona, 1988.
- CHORIN, Ben. "La madre de Jesús en perspectiva judía" *Concilium* 188 (1983) 201-207.
- CHOZA, J., *Antropología de la Sexualidad*, Rialp, Madrid, 1991.
- CIPLIJAUSKAITE, Biruté. *La novela femenina contemporánea (1970 – 1985). Hacia una tipología de la narración en primera persona*. Anthropos, Madrid, 1998.
- COLLIN, Françoise: *Diferencia y diferendo. La cuestión de las mujeres en filosofía*, en: *Historia de las mujeres. Historia de las mujeres en Occidente, Siglo XX*, tomo 5, Taurus, Madrid.
- COLORADO LOPEZ, Martha; ARANGO PALACIO, Liliana, FERNANDEZ PUENTES, Sofía. *Mujer y Femenidad*. IDEA, Educación y Cultura de Antioquía, Medellín, 1998.
- COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO, vol. II, Tomás de Aquino, EUNSA, Pamplona, 2005.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 1993.
- CORLEY, K. E. *Private Women, Public Meal: Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Peabody, MA: Hendrickson, 1993.
- CORPAS DE POSADA, Isabel. *Pareja abierta a Dios*. Pontificia Universidad Javeriana, 1985.
- DALY, Mary. *Después de la muerte de Dios padre: La liberación de las mujeres y la transformación de la conciencia cristiana en: Del Cielo a la Tierra*. Sello Azul, Santiago, 1994.
- DE AQUINO, Tomás. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, Volumen 1-2, Colección de Pensamiento Medieval y renacentista*, EUNSA, Pamplona, 2004.
- DE BEAUVOIR, Simón. *El segundo sexo*. Siglo XX, Buenos Aires, 1962.
- DE MIGUEL, Pilar. *Europa con ojos de mujer*. Verbo Divino, España, 1990.

DEL SOL, Hernando, Justa. El carisma de la mujer de una historia de opresión a una realidad liberadora. Débora, Madrid, 1995.

DERRIDA, J. La de construcción de las fronteras de la filosofía. Paidós, Barcelona, 1989.

DERRIDA, J. *Una teoría de la escritura, la estrategia de la de construcción* en: Revista Anthropos No. 93, Madrid, k 1989.

DESCHENER, K. La cruz con la Iglesia. Una historia sexual del cristianismo, Sal Terrae, Santander, 1974.

DEWEY, Joanna. *Que renuncien a sí mismas y tomen su cruz. Una lectura feminista de Mc. 8,34 en el mundo social y narrativo de Marcos*, en: Una compañera para Marcos, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2004.

DIAZ MORENO, J. M. *La gravedad moral de la lujuria, notas de teología pastoral en torno a la parvedad de materia*, en: Sal Terrae 62 (1974) 604-617.

DIDCEY YOUNG, P. Teología feminista – Teología cristiana, DEMAC, México, 1993.

DIETZ, Mary. El contexto es lo que cuenta. Feminismo y teorías de la ciudadanía. Revista Debate. Feminista año 1, Vol. 1. Marzo 1990.

DIO BLEICHMAR, Emilice. El feminismo espontáneo de la historia. Siglo XXI, Madrid, 1991.

DOUGLAS, M. Pureza y peligro. Siglo XXI, Madrid, 1973.

DOWLING, C. El complejo de cenicienta. El miedo de las mujeres a la independencia. Grijalbo, Barcelona.

DUBY, Georges y PERRUT, Michelle. Historia de las mujeres. El siglo XX guerras, entreguerras y posguerras, Taurus, Madrid, 1994.

DUMAIS, M. Las mujeres en la Biblia. Paulinas, Madrid, 1987.

DURABLE, A.M., Amor y Fecundidad en la Biblia, Paulinas, Madrid, 1970.

ELLACURÍA, Ignacio. *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, en: Estudios Centroamericanos, No. 322-323 (agosto-septiembre 1975).

EN OTRAS PALABRAS, MUJERES, AMORES Y DESAMORES. Publicación especializada del grupo Mujer y Sociedad de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, No. 1-6 de 1997 en adelante.

ESTÉVEZ LÓPEZ, Elisa. El poder de una mujer creyente, Verbo Divino, Navarra, España, 2003.

ESTOMBRES, C.D. Evolución de la Sexualidad en la Infancia y en la Adolescencia, en estudios de Sexología, 167-180; ORACIÓN, M.

ESTRADA MESA, Angela María. La construcción social de la identidad personal. Una perspectiva de género. Mimeo, Bogotá, 1992.

ESTRADA MESA, Angela María. *La reserva moral femenina frente al fortalecimiento de la sociedad civil*, en: Psicología comunitaria. Investigación, enfoques y perspectivas. Serie debates en psicología, No. 1, 1995, pp. 63-72.

EUDOKIMOU, P. La mujer y la salvación del mundo. Ariel, Barcelona, 1970. Facultad de Ciencias Humanas U.N., Colombia, 1999.

FALCON, Lidia. La razón feminista. Fontanella, Barcelona, 1982.

FERNANDEZ, Ana María. La mujer de la ilusión. Paidós, Buenos Aires, 1993.

FERRATER MORA. Diccionario de filosofía, Herder, España, p. 73.

FOUCAULT, Michel, Historia de la sexualidad, 3 tomos, Siglo XXI, Buenos Aires, 1980.

FOZ, Pilar. FOZ, ODN. Mujeres y educación en Colombia. Academia Colombiana de Historia, Bogotá, 1997.

FREUD, S., Tres Ensayos sobre Teoría Sexual, Alianza, Madrid, 1975.

FUCHS, E., Deseo Y ternura, DDB, Bilbao, 1995.

FUCHS, E., Une approche théologique, En: Lumière et Vie 29 (1980, n.147) 67-82.

FURGÓN, Chiara. La mujer en las imágenes, la mujer imaginada, en: Historia de las mujeres. Tomo 2, Edad Media, 1990, título original: Storia dellle donne, traducido por Marco Aurelio Galmarini, Taurus, Grupo Santillana de Ediciones, S. A., Madrid, 2002.

GAGNON, J. H., Human sexualities scott, foresman, Gienviww, 1997.

GALVIS, Silvia. Vida mía, historias de mujeres que amaron, crearon y enfrentaron al país y..., Planeta, Bogotá, 1993.

GARCIA CANAL, María Inés. Espacio y diferenciación de género. En: Revista debate feminista, Abril 1998 Vol. 17, año 9.

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

GEBARA, Ivone – BINGEMER, María Clara. María, mujer profética, Cristianismo y Sociedad, Paulinas, Madrid, 1987.

GEBARA, I. Teología a ritmo de mujer. San Pablo, Madrid, 1995.

GEBARA, I. El problema del mal, Trotta, Madrid, 2004.

GEBARA, I. Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento de la religión, Trotta, Madrid, 2000.

GEREST, C., Le christianisme contre nos plaisirs, En: Lumière et Vie 22(1973, n.114) 70-73.

GIANNINI, Humberto. La reflexión cotidiana: Hacia una arqueología de la experiencia. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1987.

GILLUY, P., Filosofía de la Sexualidad, en: estudios de sexología, Herder, Barcelona, 1968.

GILMORE, David. Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad. Paidós, Barcelona, 1994.

GINDIN, L.R., La nueva sexualidad del varón, Piados ,Buenos Aires, 1987

GIRALDO NEIRA, Octavio, Explorando la sexualidad humana, Trillas, México, 1983.

GIRARD, Rene. La Violencia y lo Sagrado. Anagrama, Madrid, 1993.

GOMEZ ACEBO, Isabel (Ed.), BAUTISTA, Esperanza, Navarro, Mercedes. María, mujer mediterráneo, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.

GOMEZ DE ACEVEDO, Isabel. María Mujer Mediterránea. Desclée de Brower, Bilbao, 1998.

GONZALEZ, FAUS – DOMINGUEZ, C. – TORRES QUEIRUGA. Clérigos en debate. PPC, Madrid, 1996.

GRAY, John. Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus. Atlántida, Buenos Aires, 1993.

GUERRA, Lucia. La mujer fragmentada: Historia de un signo, Cuarto propio, Santiago de Chile, 1995.

GUTIERREZ, Ramón A. Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, Fondo de Cultura económica, México, 1993.

HALKES, C. "María y las mujeres", Concilium 188 (1983), 283 – 292.

HAMON, M.C. ¿Por qué las mujeres aman a los hombres? Y no a su madre. Paidós, Barcelona, 1995.

HARDING, S. Ciencia y feminismo. Morata, Madrid, 1996.

HEINEMANN, Uta Ranke. Eunucos por el Reino de los Cielos. Iglesia católica y sexualidad, título original: Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und sexualität, traducción de: Víctor Abelardo Martínez de Lopera, 1988, Trotta, Madrid, 1994.

HIDALGO BLACO, Esther y WAGNER, Carlos. (Eds.), Roles Sexuales: La mujer en al historia y la cultura. Clásicas, Madrid, 1994.

HORTELANO, A., El Amor y la Familia en las Nuevas Perspectivas Cristianas, Sígueme, Salamanca, 1984.

HORTELANO, A., Problemas actuales de moral II, Sígueme, Salamanca, 1980.

HORTELANO, A., Valoración ética del cuerpo, En: *Communio* 2 (1980) 553-560 Informe CELAM 2000. El tercer Milenio, como desafío pastoral, abril, Bogotá, 1998, No. 158

IRIGARAY, Luce, Ser Dos, Paidós, México, 1998.

IRIGARAY, Luce. Amo a ti, Icaria, Barcelona, 1994.

IRIGARAY, Luce. Speculum de la otra mujer. Saltes, Madrid, 1974.

IRIGARAY, Luce. Yo, tú, nosotros. Cátedra, Madrid, 1992.

ISHERWOOD, Lissa. *La encarnación de los cuerpos*, en: Cuadernos de teología, Vol. XXII, 2003.

IV Conferencia Episcopal Latinoamericana. Santo Domingo.

JENNI – C. WESTERMANN, “Basar-Carne”, en Diccionario Teológico Manual del A.T., Cristiandad, Madrid, 1978, 541-545.

JIMENEZ SEGURA, María del Carmen. Judaísmo, Psicoanálisis y Sexualidad Femenina. Antrhopos, España, 1991.

JOHNSON, Elizabeth A. Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos, título original: Friends of Good an Prophetes. A Feminist Theological Reading of the Comunion of Saints, traducción de Gfederico de Carlo Otto, 1998, Herder, España, 2004.

JOHNSON, Elizabeth A. La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista, título original: She Who is, traducción de Víctor Morla 1992, Herder, España, 2002.

JOHNSON, Elizabeth A. Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos, título original: Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Comunion of Saints, traducción de Daniel Romero Álvarez, 2003, Herder, España, 2005.

JULIANO, Dolores. El juego de las estancias. Horas y Horas, Madrid, 1992.

JUNGER, Ernest. Tempestades de acero. Tusquets, Barcelona, 1993.

KAPLAN, H.S., The new sex therapy, Bruner, Mazel, New York, 1974.

KELLY, Petra. Por un futuro alternativo. El testimonio de una de las principales activistas de nuestra época. Paidós, Barcelona, 1997.

KINSEY, A.C., POMEROY, W.B., MARTIN, C.E., Sexual Behavior in the human male, Saunders, Philadelphia, 1984.

KOLBEN SCHHLANG, Madona. Adiós bella durmiente: crítica de los mitos femeninos Kairos, Bacerlona, 1994.

KRAUSE, Débora. *La suegra de Simón Pedro. Hermenéuticas bíblicas feministas y la interpretación de Marcos 1, 29-31*, en: En Clave de mujer... Una compañera para Marcos, Desclée DE Brouwer, Bilbao, 2004.

KÜNG, Hans. La mujer en el cristianismo, título original: Die Frau im Christentum, Trotta, Madrid, 2002.

LA SEXUALIDAD HUMANA. Nuevas perspectivas del Pensamiento Católico. Estudio realizado por en cargo de la Catholic Theological Society of América. Fotocopias encuadernadas. Cristiandad, Madrid, 1988.

LACAN, J. Escritos 1. Siglo XXI, México, 1981.

LAGARDE, Marcela, Género y Feminismo, Horas y HORAS la editorial, Madrid, 1996, p.244.

LAGARDE, Marcela. Los cautiverios de las mujeres: madres esposas, monjas, putas, presas, locas. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.

LAGARDE, Marcela. Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia, 1996, Horas y Horas, Madrid, 1997.

LAGE, F., la Imagen bíblica del cuerpo, *Communio* 2(1980) 541-552.

LAÍN ENTRALAGO, P. Teoría y Realidad del otro, Alianza editorial, Madrid, Alianza

LAQUEUR, Thomas. La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud, título original: *Marking Sex. Body and Gender from the greeks to Freud*, 1990, traducción de Eugenio Portela, Cátedra, S. A., Madrid, 1994.

LAS ESCRITURAS SAGRADAS DE LAS MUJERES. En: *concilium* 276 (1998).

LAUZIRIKA, Nekane. Mirando al futuro con ojos de mujer. Desclée De Brouwer, Bilbao, 1996.

LEÓN, Irene. *Un feminismo autónomo y trasgresor*, en: *Utopías* 71(1996) Bogotá, p. 12.

LERNER, Gerda. La creación del patriarcado. Ed. Crítica-historia y teoría, Barcelona, 1990.

LERSCH, P., Sobre la esencia de los sexos, Orines, Madrid, 1968.

LOADES, Ann (Ed.) Teología feminista Desclée de Grouwer, Bilbao, 1997.

LONDOÑO, Argelia. Salud y género. Un enfoque para pensar a hombres y mujeres en los procesos de salud y enfermedad. Documento borrador Proyecto Pro-equidad, Bogotá, 1995.

LOPEZ AZPITARTE, E., Ética de la Sexualidad y del matrimonio, Paulinas, 1992.

LOPEZ, Concha y PARREÑO, Mayka (Coord.). La mujer en la Iglesia y en el quehacer teológico, Salamanca, 1991.

LOPEZ, Felix y FURTRES, Antonio. Para comprender la sexualidad. Verbo Divino, Estella, 1994.

LORITTE NENA, José. El orden femenino, origen de un simulacro cultural. Anrhopos, Barcelona, 1987.

MACDONALD Y. Margaret. Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana, Verbo Divino, Estella, Navarra, 2004.

MALINA, B. El mundo del Antiguo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural, Verbo Divino, Estella, Madrid, 1995.

MANNONI, O. La otra escena. Claves de lo imaginario. Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

MARDONES, José María, (dirce.) 10 Palabras claves sobre movimientos sociales, Verbo Divino, Estella, 1996, p. 361.

JARAMILLO, María Mercedes – ROBLEDO, Angela I. Feminismos, 2 Vols. Universidad de los Andes, Bogotá y Medellín, Universidad de Antioquia, 1995.

MARIAS, J., Antropología metafísica, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

MARIAS, Julián La mujer en el Siglo XX, Alianza, Madrid, 1990.

McFAGUE, Sallie. Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear, Sal Terrae, Santander, 1987.

MEAD, Margaret. Masculino y femenino. Minerva, Madrid, 1994.

MEAD, Margaret. Sexo y temperamento. Paidós, México, 1990.

MEERTENS, Donny, "Víctimas y sobrevivientes de la guerra: tres miradas de género" en Revista Faro No. 34, Foro Nacional de Colombia, Bogotá, Junio de 1998.

MEROCA ROSCIANO, Giovanna. *Arquitectura es femenino*, Alfadil, colección tópicos, Venezuela, 1991.

MESTERS, Carlos. *Flor sin defensa*, en: por detrás de las palabras, Desclée de Brouwer, Madrid, 1977.

MICCOLI, P., *La Condición humana hoy: ser hombre, ser mujer. Perspectivas fenomenológicas sobre sexualidad humana*. Revista Agustiniiana 30(1989).

MITCHELL, J. *Psicoanálisis y feminismo*. Anagrama, Barcelona, 1976.

MOELLER, CH., *Literatura del Siglo XX y Cristianismo*, Gredos, MDRID, 1975.

MOLINA, Cristina. *Dialéctico feminista de la ilustración*. Anthropos, Barcelona, 1994.

MOLTMANN, J. *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Sígueme, Salamanca, 1972.

MONEY, J. EHRHARDT, A. *Desarrollo de la sexualidad humana (diferenciación y dimorfismo de la identidad de géneros)*. Morata, Madrid, 1982.

MOORE, Robert y GILLETE Douglas. *La nueva masculinidad: rey, guerrero, mago y amante*, contextos No. 9. Paidós, Buenos Aires, 1993.

MUCHEMBLRE, Magie. *Sobre la historia de la brujería en Europa*, A. Colin, París, 1994.

MUJERES DE NEGRO. *Mujeres por la paz. Mujer de negro*, Belgrado, 1995.

NARCUSE, H. *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1976.

NAVARRO PUERTO, Mercedes. *Marcos, Verbo Divino, Estella, Navarra, 2006*.

NAVARRO, Mercedes. *Para comprender el cuerpo de la mujer*. Verbo Divino, Estella, 1996.

NAVARRO, Mercedes. *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología*, en: para comprender el cuerpo de la mujer, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1996.

NAVARRO, Mercedes. *Barro y aliento*, Paulinas, Madrid, 1999.

NAVARRO, Mercedes (Ed.) *En el umbral: muerte y teología en perspectiva de mujeres*, Desclée De Brouwer, España, 2006.

NOLLI, G. Sexualidad y Teología del Cuerpo Humano en los libros sapienciales, Rialp, Madrid, 1991.

NUEVO DICCIONARIO DE TEOLOGIA II. "Mujer en la Iglesia II", Madrid, 1982.

OPITZ, Claudia. *La vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)*, en: Historia de las mujeres, 2. La Edad Media, Geroges Duby Y Mechelle Perrot (directores), 1990, Taurus, Santillana, 2000.

PALMA, Milagros. El gusano y la fruta: el aprendizaje de la feminidad en América Latina, Tercer mundo, Indigo, Bogotá, 1994.

PASTOR RAMOS, Federica. Antropología bíblica. Verbo Divino, Estella, 1995.

PELAEZ, G. Mujeres. En el amor en psicoanálisis. Fundación Freudiana de Medellín, 1990.

PHOINER, J.M., En el Nombre del Padre, Sígueme, Salamanca, 1976.

PICON GARFIEL, Evelyn. Poder y sexualidad. El discurso de Gertrudis Gómez de Avellaneda. Rodo pi, Atlanta, 1993.

PIKAZA, Xavier. Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios, Sígueme, Salamanca, 1981.

PIKAZA, Xavier. Para leer la historia del pueblo de Dios, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1990.

PINTOS, M.M. – TAMAYO, J.J., La Mujer y los Femeninos, en Conceptos fundamentales de Ética teológica, Trotta, Madrid, 1992.

PLATON. El Banquete o del amor. Universo, Lima, 1970.

POMEROY, Sara. Diosas, Rameras, Esposas y Esclavos. Mujeres de la antigüedad clásica. Akal, Madrid, 1987.

PROYECTOS CON PERSPECTIVAS DE GÉNERO. SINERGIA. Fundación para la cooperación Internacional. Módulo 1, Santafé de Bogotá, 1988.

PULEO, A.H., Dialéctica de la sexualidad. Género y Sexo en la Filosofía Contemporánea, Cátedra, Madrid, 1992.

PUYANA, Yolanda y otros. Mujeres, hombres y cambio social. Programa de género. Mujer y desarrollo Universidad Nacional de Colombia, 1998.

RANKE – HEINEMANN, Uta. Eunucos por el Reino de los Cielos. Iglesia Católica y Sexualidad. Trotta, Valladolid, 1994.

RANKE – HEINEMANN. Uta. No y Amen. Invitación a la duda. Trotta, Valladolid, 1998.

RESTREPO, Gabriel. La filosofía como género y el género como filosofía. En: en otras palabras... mujeres, amores y desamores, Bogotá, No. 3, julio – diciembre, 1997. pp. 17-25.

RICOEUR, P. La persona: Desarrollo moral y político en: Revista de Occidente, 167 (1995), 129-142, Bogotá.

RICOEUR, P. Admiración, Erotismo y Enigma en la Sexualidad y en lo Sagrado, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1996.

RICOEUR, Paul. El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, 1969, FCE, Argentina, 2003.

RINGE, Sharon. *La historia de una mujer gentil. A revisión. Relectura de Marcos 7, 24-31a*, en: En Clave de mujer... Una compañera para Marcos, Desclée DE Brouwer, Bilbao, 2004.

RIVERA GARRETAS, María Milagros. Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista, 1994, Icaria, Barcelona, 1998.

ROBLEDO, Angela I. "Algunos apuntes sobre la escritura de las mujeres colombianas desde la colonia hasta el Siglo XX. En: Isabel Rodríguez Vergara, Washington. OEA, 1995, 141-177.

ROCHEBLAVE, LO Masculino Y Femenino en la Sociedad Contemporánea, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

RODO, Andrea. El cuerpo ausente. En: RODRIGUEZ MAMPASO, María José.

RUBIO, M. La mujer en su contemporaneidad. En Varios, la mujer, realidad y promesa, perpetuo socorro, Madrid, 1989.

RUSSELL, L.M. interpretación feminista de la Biblia, DDB, Bilbao, 1995.

SAN AGUSTÍN. Obras completas de San Agustín, BAC, edición bilingüe con introducciones y notas en varios tomos, Madrid, 1984.

SANTOS, Benetti. Sexualidad y Erotismo de la Biblia. San Pablo, Colombia, 1994.

SCHILLEBEECKX, Edward. Lo hombres relato de Dios, Sígueme, Salamanca, 1994.

SCHNACKENBURG, R., El Mensaje Moral del N.T., Herder, Barcelona, 1980.

SCHREINER, K. María, Virgen, Madre, Reina, Herder, Barcelona, 1996.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabet, En memoria de ella, Desclée de Brouwer, Biblao, 1989

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabet, Pero Ella Dijo, Trotta, madrid, 1992.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Los caminos de la sabiduría, Sal Terrae, España, 2004.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, Profeta de sabiduría, Trotta, Madrid, 2000.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. En memoria de ella, Desclée De Brouwer.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia, 2001, Sal Terrae, Bilbao, 2004.

SCOTT, J. Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría post- estructuralista. En: debate feminista, año3, Vol. I, México, 1 de Marzo de 1992.

SERRA, A. María en el evangelio. Sígueme, Salamanca, 1988.

SHIVA, Vandana. Abrazar la vida: Mujer, ecología y supervivencia. Instituto del tercer mundo, Montevideo, Uruguay, 1991.

SICRE, T.L., de David. Al Mesías. Verbo Divino, Estella, 1995.

SIMMEL, George. Cultura femenina. Filosofía de la coquetería. Lo masculino y lo femenino, filosofía de la nada. El esposo calpe, México, 1994.

SNOEK, Jaime. Ensayo de Etica Sexual. Paulinas, Bogoá, 1991.

STORNI, Alfonsina. Mexicanos unidos, S.A., México, 1992.

SOTO VARELA, Carme (ed.). He visto al que me ve, Verbo Divino, España, 2006.

SUAU, Teodor. Mujeres en el Evangelio de Marcos, Colección Emaús 20, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1996.

SUMA TEOLÓGICA DE SANTO TOMÁS, BAC, Madrid, 1957.

TAMEZ, Elsa. *La vida de las mujeres como texto sagrado*, en: Concilium, 276 (1998), p. 421.

TAMEZ, Elsa. Luchas de poder en los orígenes del cristianismo, Sal Terrae, España, 2005.

TEISSEN, Gerad. La religión de los primeros cristianos, Sígueme, Salamanca, 2002.

TEPEDINO Ana María, AQUINO María pilar, Entre la indignación y la esperanza, Indo-American Press Service Ltda., Bogotá, 1998, p. 211.

TEPEDINO, Ana María. "Jesús y las mujeres", en: 10 palabras claves sobre Jesús de Nazaret, J. J., Tamayo Acosta (Director), Verbo Divino, Estella, Navarra, 1999.

TEPEDINO Ana María. Las discípulas de Jesús, Nancea, Madrid, 1990.

THEISSEN, G. Estudios de la sociología del cristianismo primitivo. Verbo Divino, Estella, 1985.

THEVENOT, X, Nuevas orientaciones en Moral sexual, en Concilium 193(1984) 475-477

THEVENOT, X., Pautas éticas para un Mundo Nuevo, Verbo Divino, Estella, 1988, 51-55.

THOMAS, F. Los estragos del amor. Universidad Nacional, Bogotá, 1994.

THOMASSET, Claude. *La naturaleza de la mujer*, en: Duby, Geroge y Perrot, Michelle, (edits.), Título original: Storia delle donne, 1990, 1991, 1992, traducido por Marco Aurelio Galmarini, Historia de las mujeres, tomo 2, Taurus, Santillana, Madrid, 2000.

TORJESEN, Karer Jo. Cuando las mujeres eran sacerdotes. El Almendro, Córdoba, 1996.

TUBERT, Silvia. Mujeres sin sombra: maternidad y tecnología, Siglo XXI, Madrid, 1991.

TUNC, S. Breve historia des Femmes Chretiens, Cerf, París, 1989.

TYLER, L.E. Psicología de las diferencias humanas. San Pablo, Madrid, 1985.

UNIVERSIDAD DISTRITAL, Cultura y Sexualidad en Colombia, Colombia, 1999.

UNIVERSIDAD NACIONAL, Facultad de Ciencias Humanas. Mujeres, Hombres y Cambio Social.

V Conferencia Episcopal Latinoamericana. Aperecida.

VALCACER, A. Sexo y Filosofía, Anthropos, Barcelona, 1994.

VALCARCEL, Amelia. "La misoginia romántica", en: Alicia Puleo (Coord.), la filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica, Secretaria de Estado de Educación, Madrid, 1993.

VALSECCHI, A., Nuevos Caminos de la Ética sexual, Sígueme, Salamanca, 1997.

VARIAS. Aportes para una Teología desde la mujer, Biblia, Madrid, 1988.

VARIOS, La mujer, panorama de la Teología latinoamericana. Sígueme, Salamanca, 1990.

VARIOS. La mujer en la iglesia y en el quehacer teológico. San Esteban, Salamanca, 1991.

VERGOTE, A., Le corps. Pensée contemporaine et categories bibliques, En: Revue Thèologique de Louvain 10 (1979) 160-162.

VIDAL, M, Moral del amor y de la Sexualidad, PS, Madrid, 1991.

VIDAL, Marciano. 10 palabras claves en moral del futuro. Verbo Divino, Estella, 1999.

VIVEROS, Mara. GARAY, Gloria. Cuerpo Diferencias y Desigualdades. Compiladoras.

WARNER, M. Tu sola entre las mujeres. El mito y el culto de la vírgen María. Taurus, Madrid, 1991.

WEEMS, Renita J. Amor maltratado matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos.

WEIGEL, Sigrid. *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamín*. Paidós, México, 1999.

WOLFF, H.W. *Antropología del Antiguo Testamento*, Siquerre, Salamanca, 1997.

WOLFF, Virginia. *Diarius*. Sirvele. Madrid, 1993.

YANAYLLE GARCIA, María Emilia. *Tiene veinte años y aún es virgen: feminidad y estereotipo de la mujer sin pareja*, en: RUIZ-BRAVO Patricia (Ed.), *Detrás de la puesta: hombres y mujeres en el Perú de hoy*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Ciencias Sociales, Programa de Estudios de género. Lima, Marzo, 1996, pp. 73-90.

ZARESTSKI, Eli. *Familia y vida personal en la sociedad capitalista*. Anagrama, Barcelona, 1978.

ZWANG, G., *La foction erotique*, Robert Laffont, París, 1978.