



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 13

CT 123 ENFOQUE EN TEOLOGÍA

Tamayo Acosta, Juan José. “Horizonte feminista: género y teología, más allá del patriarcado”. En *Nuevo Paradigma Teológico*, 85-110.

Madrid: Trotta, 2003.

HORIZONTE FEMINISTA: GÉNERO Y TEOLOGÍA, MÁS ALLÁ DEL PATRIARCADO

La reflexión cristiana en clave feminista constituye el horizonte común a las diferentes tendencias de la teología de la liberación de las religiones. Uno de los teólogos que mejor ha captado la necesidad y la importancia de la mediación del feminismo en el actual discurso teológico es Aloysius Pieris, jesuita de Sri Lanka y uno de los principales representantes de la teología de las religiones, para quien el feminismo constituye una crítica permanente de la religión. Si ésta quiere sobrevivir en el futuro debe estar muy atenta a las interpelaciones de género y apropiarse de la crítica feminista. Asimismo, el feminismo necesita de la religión por él criticada para conseguir sus objetivos liberadores:

El feminismo es un rasgo permanente de la lucha en pro de la plena humanización en cuanto que mantiene la dimensión cósmica sin la que es imposible la experiencia de lo metacósmico [...], el feminismo es el nombre que damos a la inacabable lucha por mantener viva la religiosidad cósmica en el seno de las grandes religiones [...]. Feminismo es el nombre que damos a nuestra lucha perpetua por mantener ese saludable impacto del amor sobre el poder del conocimiento¹.

Es, además, uno de los horizontes más creativos y subversivos de la teología actual.

1. A. Pieris, *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*, Verbo Divino, Estella, 2001, p. 13.

6.1. *La violencia contra las mujeres, principal instrumento del patriarcado*

La discriminación de las mujeres se produce por doquier y no conoce fronteras, sean éstas geográficas, étnicas, ideológicas, culturales, religiosas, económicas, sociales o políticas. Los hechos son tozudos al respecto y las estadísticas no hacen más que confirmar su persistencia y pertinacia. La discriminación adquiere diferentes modalidades, algunas de ellas cargadas de sadismo². La violencia contra las mujeres se da en las calles, pero también en los hogares; en los lugares de trabajo, pero también en las instituciones religiosas; en los lugares de diversión y en los medios de comunicación, pero también en la publicidad y en las pantallas cinematográficas. Un poema de la escritora afroamericana Ntozake Shange, escrito hace seis lustros, da cuenta de esa realidad:

Cada tres minutos, una mujer es golpeada;
 cada cinco minutos, una mujer es violada;
 cada diez minutos, una muchacha es acosada...
 Cada día aparecen en callejones,
 en sus lechos, en el rellano de una escalera
 cuerpos de mujeres.

Incluso se tiende a justificar el uso de la violencia contra las mujeres, considerándolas culpables y merecedoras de ella. Eso sucede en el interior de algunas religiones que, incurriendo en una crasa contradicción, defienden el principio «no matarás» y se declaran fieles del «Dios de la vida», al tiempo que, por ejemplo, mantienen la pena de muerte contra las mujeres acusadas de adulterio. En los últimos años se han producido condenas de lapidación contra ellas en cinco países musulmanes: Sudán, Irán, Emiratos Árabes Unidos, Afganistán y Nigeria, flagelación judicial en 14 países y amputación de miembros en siete países. Tal modo de actuar se justifica en aplicación de la *Sharia* (Ley islámica), claramente sexista y destructora del tejido de la vida. El adúltero, sin embargo, queda libre de toda culpa y castigo con tal de que niegue los hechos bajo juramento. No cabe mayor desprecio hacia la mujer.

Uno de los casos que más impacto ha causado en la opinión pú-

2. Una de las mejores aportaciones al estudio de la violencia contra las mujeres se encuentra en Varios, «Violencia contra las mujeres»: *Concilium* 252 (1994). Este número de la revista está dirigido por E. Schüssler Fiorenza, que hace una espléndida presentación del tema.

blica mundial ha sido la condena a muerte por lapidación de la mujer nigeriana Safiya Hussaini, de 35 años, madre de cinco hijos, acusada de haber cometido adulterio con un tío suyo. El tío negó los hechos y fue absuelto. El caso provocó la indignación de la comunidad internacional, que intervino ante el gobierno de Nigeria para impedir la ejecución de la sentencia, y la movilización de la ciudadanía mundial, que recogió millones de firmas a favor de la absolución de Safiya y de la derogación de la *Sharia* o, al menos, de los artículos que atentan contra los derechos internacionales y humanos. En un acto de plena lucidez, la condenada declaró que se la condenaba por ser pobre.

Gracias a la presión de los gobiernos y organismos internacionales, así como de la opinión pública mundial, el tribunal islámico de apelación del Estado de Sokoto aceptó el recurso interpuesto por Safiya y revocó la pena de muerte contra ella. Pero, al tiempo que se producía la absolución de esta mujer, el tribunal islámico de otro Estado nigeriano, el de Katsina, condenaba a morir lapidada a otra nigeriana, Amina Lawal, acusada de adulterio como Safiya.

En la relación de los varones con las mujeres, afirma Joanne Carlson Brown, historiadora de la iglesia y ministro de la iglesia metodista, «lo habitual es la violencia, mientras que la justicia es episódica [...] La violencia sexual es un lugar común [...] Los ataques sexuales son el recurso patriarcal para poner en su lugar a mujeres y niños. *La violencia y los abusos sexuales son los grandes instrumentos del patriarcado en apoyo del dominio de los varones sobre las mujeres*»³.

El feminismo, en cuanto teoría y práctica de la emancipación de la mujer, ofrece importantes instrumentos de análisis para identificar las diferentes expresiones de marginación de la mujer, sus raíces más profundas, que se encuentran en el sistema patriarcal, y sus mecanismos de perpetuación. Proporciona, asimismo, categorías antropológicas, éticas y políticas para elaborar un paradigma de convivencia integrador y no excluyente, fundado en una antropología unitaria, al tiempo que multipolar, igualitaria al tiempo que respetuosa de la diferencia. Se trata de un modelo de relaciones emancipadas y emancipadoras entre hombres y mujeres a través de la igualdad diferenciada y de la fraternidad/sororidad⁴.

3. J. Carlson Brown, «Por respeto a los ángeles. Violencia y acoso sexuales»: *Concilium* 252 (1994), pp. 215-225; subrayado mío.

4. Cf. C. Amorós, *Crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985; Íd., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmo-*

6.2. *Mujer y teología: una historia de des-encuentros*

La historia de las relaciones entre la teología y las mujeres ha estado tejida de constantes desencuentros y encontronazos, más que de encuentros. Como indica el título de un número de la revista *Concilium*, la mujer ha estado «ausente en la teología y en la iglesia»⁵. La situación ha empezado a cambiar hace algo más de dos décadas cuando la mujer se ha incorporado a la reflexión teológica y ha asumido un papel protagonista en el seno de los movimientos cristianos de base y de grupos comunitarios de mujeres cristianas. Éste es el punto de partida de la teología feminista.

Al igual que la teoría sociológica y filosófica feminista, surgida en el seno de la Ilustración, llama la atención sobre los límites del discurso ilustrado en relación con la mujer, la teología feminista, nacida en el regazo de la teología moderna, pone a ésta ante el espejo para hacerle descubrir sus contradicciones, sobre todo en lo referente a las marginaciones y los silencios de que son objeto las mujeres en el discurso teológico.

La teología moderna ha sido elaborada mayoritariamente por varones que se mueven en el marco de unas prácticas culturales y sociales androcéntricas, y operan mentalmente conforme a construcciones teóricas patriarcales. A esa teología se le puede aplicar lo que C. Amorós dice de la filosofía: «El discurso filosófico es un discurso patriarcal, elaborado desde la perspectiva privilegiada a la vez que distorsionada del varón, y que toma al varón como destinatario en la medida en que es identificado como *género* en su capacidad de elevarse a la autoconciencia»⁶.

derinidad, Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, Madrid, 1997; C. Amorós (dir.), *Diez palabras clave sobre mujer*, Verbo Divino, Estella, 1995; B. S. Anderson y J.-P. Zinsser, *Historia de las mujeres: una historia propia*, 2 vols., Crítica, Barcelona, 1991; M.^a P. Aquino, «Feminismo», en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 509-524; G. Duby y M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres*, 5 vols., Taurus, Madrid, 1991-1993; M. M.^a Pintos y J. J. Tamayo-Acosta, «La mujer y los feminismos», en M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 519-532.

5. Cf. Varias, «La mujer, ausente en la teología y en la iglesia»: *Concilium* 202 (1985); J.-M. Aubert, *La mujer. Antifeminismo y cristianismo*, Herder, Barcelona, 1976.

6. C. Amorós, *Crítica de la razón patriarcal*, cit., pp. 23-24.

6.3. *Teología crítica y hermenéutica de la sospecha*

La teología feminista no es una teología regional que se ocupe sólo de cuestiones y asuntos relativos a las mujeres, que sólo interese a mujeres y tenga que ser elaborada por mujeres. Es una *teología fundamental* que intenta dar razón de la fe en Jesús liberador a partir de una experiencia religiosa de fraternidad y sororidad, donde las mujeres tienen conciencia de ser sujetos morales y teológicos, interlocutoras directas de Dios y portadoras de gracia y salvación.

Es una *teología de la liberación* que «quiere contribuir a la salvación e integración de todos los oprimidos y a la transformación de las estructuras de la iglesia y del dominio masculino mediante un cuidadoso análisis de la situación [...] una praxis de protesta constructiva inspirada en la “sororidad” como comunión salvífica, mediante una liturgia más espontánea y más corporal y mediante una teología más integral»⁷. No busca sólo salvar a las mujeres, sino a todos los seres humanos marginados y a la naturaleza depredada donde éstos viven, pero llamando la atención muy especialmente sobre el dominio masculino como uno de los principales obstáculos que impiden la salvación integral y universal.

Es una *teología crítica* que recurre a los métodos histórico-críticos, si bien liberados de su connotación androcéntrica. Elabora una *hermenéutica de la sospecha* tanto de los textos bíblicos escritos en el marco de una cultura patriarcal como de sus más frecuentes interpretaciones hechas por varones desde presupuestos androantropo-céntricos. Extiende la sospecha a la tradición conformada por varones y a la interpretación de la misma, a la historia, escrita la mayoría de las veces por una mano blanca, de la clase dominante y del género masculino, y a la interpretación de ésta⁸.

Es una teología que reconstruye los orígenes del cristianismo en clave igualitaria como movimiento de hombres y mujeres en el se-

7. C. Halkes, «Teología feminista. Balance provisional»: *Concilium* 154 (1980), pp. 125-126.

8. La obra pionera que utilizó por primera vez la hermenéutica de la sospecha en perspectiva feminista en la lectura de la Biblia fue *La Biblia de la mujer*, editada en los Estados Unidos en 1898 bajo la dirección de Elisabeth Cady Stanton (versión castellana: Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, Madrid, 1997). Cf. también: M. J. Riss, U. Seibert-Cuadra y L. Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago de Chile, 1994; A. Loades (ed.), *Teología feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997; E. Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid, 1996; Íd., *Cristología feminista crítica*, Trotta, Madrid, 2000.

guimiento de Jesús. En el movimiento de Jesús las mujeres ocupan un rol central y recuperan la ciudadanía de la que carecían en la religión y en la sociedad. Su protagonismo en el mismo, reconoce E. Schüssler Fiorenza, es «de la mayor importancia para la praxis de la solidaridad desde abajo»⁹. El discipulado igualitario se torna ideología crítica de la cultura androcéntrica y movimiento de protesta contra las estructuras políticas y familiares patriarcales.

En el cristianismo primitivo las mujeres gozaban de los mismos carismas que los varones y los desarrollaban en el seno de las comunidades sin discriminación alguna. Algunas de las comunidades fueron fundadas por mujeres: por ejemplo, la de Filipos, por Lidia. Al ser la iglesia una comunidad doméstica y tener las mujeres un importante papel en el gobierno y la administración de la casa, también detentaban la autoridad en la vida y el funcionamiento de las comunidades cristianas. Ellas eran apóstoles, profetisas, diáconos, dirigentes de comunidades, ejercían funciones litúrgicas, etc.¹⁰. Así lo resume K. Jo Torjesen:

En la primitiva iglesia no se ponían obstáculos al ejercicio de las funciones de dirección por parte de las mujeres, cuya habilidad y experiencia como gestoras las preparaba más que suficientemente para asumir *los deberes de enseñar, dirigir, nutrir y administrar los recursos materiales*. Tal fue el caso mientras que las comunidades cristianas permanecieron estrechamente identificadas con las estructuras sociales de la esfera privada¹¹.

9. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989; cf. J. J. Tamarit-Acosta, *Iglesia profética, iglesia de los pobres*, Trotta, Madrid, 1994, especialmente los capítulos «El movimiento de Jesús», pp. 15-35, y «Carismas y ministerios en la comunidad cristiana», pp. 65-85; A. M.^a Tepedino, *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid, 1994.

10. Cf. E. Schüssler Fiorenza, «Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano»: *Concilium* 111 (1976), pp. 9-24; íd., *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989; R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1987; S. Tunc, *También las mujeres seguían a Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1999; E. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los núcleos del judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella, 2001.

11. K. Jo Torjesen, *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almenadro, Córdoba, 1996.

6.4. *La no-ordenación de las mujeres y la exclusión del poder*

Cuando la iglesia cristiana pierde su carácter doméstico y se convierte en institución política integrada en el Imperio, sufre un proceso de patriarcalización, y las mujeres son relegadas al ámbito privado. Se pone en marcha una campaña para removerlas de los puestos directivos y desproveerlas de la ciudadanía eclesial, alegando que transgredían las virtudes propias de toda mujer, como el silencio, la castidad y la obediencia, y que no tenían pudor. Se les impone silencio, se las excluye de las funciones que implican responsabilidad y se les niega el *logos* para poder elaborar su propio pensamiento y formular sus experiencias en clave teológica. La mayoría de las mujeres son reducidas a una posición de sometimiento, alegando que «el hombre fue creado primero». Se les encomienda el «servicio subordinado». Pasan de ser mediadoras de la divinidad a servidoras de los varones ordenados, únicos intermedios entre Dios y la comunidad.

Con todo, investigaciones arqueológicas e históricas llevadas a cabo en las últimas décadas han demostrado que, durante el primer milenio del cristianismo, las mujeres cristianas ejercieron el sacerdocio y que, del siglo I al XIII, asumieron las funciones de diáconos, de sacerdotes y hasta de obispos¹². No se puede apelar, por tanto, al argumento de la historia para negar a las mujeres el acceso a los ministerios ordenados. Como tampoco puede apelarse a Jesús para justificar la misoginia y el sexismo tan arraigados en la mayoría de las iglesias cristianas.

En su re-lectura de la historia, la teología feminista intenta recuperar las voces libres y las prácticas emancipatorias de las mujeres y de los varones que defendieron la igualdad de los seres humanos. Se fija muy especialmente en las mujeres que, desde su subjetividad *femenina*, ejercieron la *función crítico-profética en la sociedad* y en las diferentes iglesias cristianas.

La teología feminista descubre la estrecha correspondencia que existe entre la ausencia de la mujer y de la conciencia feminista en

12. K. Jo Torjesen da cuenta de los resultados de estas investigaciones en la obra que acabo de citar. Destaca en ellas el historiador italiano Giorgio Otranto, que ofrece pruebas difícilmente refutables de numerosas mujeres que fueron presbíteras, diáconas y episcopas. Puede consultarse el artículo de G. Otranto «Il sacerdozio femminile nell'antichità cristiana» en <http://www.womenpriests.org/it/theology/ottranto.htm>

el discurso teológico androcéntrico, y la falta de poder de las mujeres en las estructuras eclesíásticas. La ausencia de las mujeres en la teología se corresponde casi milimétricamente con su invisibilidad en la iglesia institucional. Al detentar los varones todo el poder sobre el mundo simbólico-religioso, ellos se convierten en únicos portadores de gracia y salvación. Al poseer los varones en exclusiva la autoridad en la definición de la verdad, la razón teológica toma forma patriarcal. Al detentar los varones el poder para fijar los criterios morales, la tendencia es a generar una conciencia de pecado en las mujeres y a no reconocerlas como sujetos morales que deciden sobre sus actos.

Una de las cuestiones teológicas donde la teología feminista pone el acento es en la relación entre la «no-ordenación de la mujer» y las estructuras de poder en la iglesia. La postura del Vaticano es bien definida al respecto y puede resumirse así: la iglesia no tiene autoridad para conceder el sacerdocio a las mujeres. Tal enseñanza se funda en la palabra escrita de Dios (= Revelación) y en la Tradición de la iglesia que la ha mantenido y aplicado ininterrumpidamente desde los orígenes del cristianismo y ha sido expuesta de manera infalible por el magisterio ordinario universal. La exclusión de las mujeres del acceso al ministerio ordenado proviene de Cristo y no puede cambiarse.

Como respuesta a este planteamiento, la teología feminista no se limita a dar razones a favor de la ordenación de las mujeres y a refutar las razones contrarias —aunque también—. Lo que hace es analizar en profundidad, desde una perspectiva histórica y teológica, la política de poder que ha llevado a esta posición excluyente de las mujeres de los ministerios ordenados. Lo que está en juego, por tanto, no es un «problema de la mujer», como observan con lucidez Elisabeth Schüssler Fiorenza y Hermann Häring, sino *la política de poder de la iglesia*, que nos lleva a plantear con los autores citados los siguientes interrogantes:

¿Qué clase de autocomprensión teológica y eclesial se pone de manifiesto en la prohibición de la ordenación de las mujeres? ¿Cómo está constituido el discurso romano de poder y cuál es la fuerza que lo motiva? [...] ¿Están la autocomprensión católica y su jefatura de ordenados ineludiblemente definidas por la ciudadanía de segunda clase de las mujeres? [...] ¿Por qué los obispos colaboran en silenciar a teólogos y comunidades eclesiales enteras que plantean estas cuestiones? *Lo que mueve a los hombres del Vaticano es la falta de fe que siempre fuerza al Gran Inquisidor a controlar, o es el miedo a que las mujeres lleguen al poder? ¿Cómo es que la*

lucha por la ciudadanía plena de las mujeres en la Iglesia provoca tal temor y misoginia?¹³.

Lo aquí expuesto puede ilustrarse con un ejemplo reciente. La publicación del libro *Mujeres en el altar. La rebelión de las mujeres para ejercer el sacerdocio*¹⁴ le ha costado a la monja católica Lavinia Byrne la salida de la Congregación de la Sagrada Virgen María, a la que pertenecía. Esta religiosa ha corrido la misma suerte que Mary Ward, fundadora de la Congregación en el siglo XVII, a quien se la condenó por excéntrica, cismática y hereje, ya que defendía para las monjas una vida encarnada en el mundo y no encerrada tras las rejas de la clausura, una espiritualidad apostólica y no monacal, así como una organización religiosa gobernada por mujeres, y no por varones. Lavinia Byrne cree muy certeramente que el debate sobre la ordenación de las mujeres debe enmarcarse en otro más amplio: el de su presencia en la esfera pública y en los órganos de poder. El acceso de las mujeres al altar no significa su incorporación al mundo sacral-clerical de los varones sacerdotes, sino que es un símbolo muy expresivo de la salida de su invisibilidad y de la recuperación de su visibilidad en la religión y en la sociedad.

6.5. *Un discurso inclusivo sobre Dios*

La búsqueda de un lenguaje inclusivo y de un modelo inductivo sobre Dios son dos de las principales tareas en que está comprometida la actual hermenéutica bíblica y teológica feminista. Uno de los problemas que plantea dicha búsqueda es, en palabras de Elisabeth E. Johnson, «si la realidad de la mujer puede aportar una metáfora adecuada al lenguaje sobre Dios»¹⁵. Es una pregunta de gran calado que trasciende el plano del lenguaje en su aspecto formal y comporta importantes cuestionamientos de muchas cosas que se han dado por obvias: cuestionamiento del predominio de las imágenes masculinas en el discurso sobre Dios; reto a la forma de pensar que se esconde tras esas imágenes; cambios en la comprensión de lo divino

13. E. Schüssler Fiorenza y H. Häring, «Introducción», en Varios, «La no ordenación de las mujeres y la política de poder»: *Concilium* 281 (199), p. 8; la cursiva es mía.

14. Ediciones B, Barcelona, 2001.

15. E. E. Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona, 2002, p. 20.

y la visión del mundo; cuestionamiento de las estructuras del patriarcado que se sustentan en las imágenes androcéntricas de Dios; crítica de la disposición jerárquica del mundo y de la patriarquía (Johnson) o *kiriarkía* (Schüssler Fiorenza) eclesiástica; visión alternativa de la comunidad humana y cristiana, donde los últimos son los primeros, los excluidos, incluidos, los poderosos, derribados de sus tronos, y los humildes, exaltados, y las relaciones se caracterizan por la reciprocidad, el amor y la justicia, no por la sumisión, la venganza y la desigualdad.

Una de las investigaciones más rigurosas en este campo es la de la teóloga norteamericana Elisabeth E. Johnson en su obra, ya citada en el capítulo «La verdad en imágenes», *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Según ella, el lenguaje a través del que se expresa el misterio insondable de la divinidad está en permanente evolución y ha cambiado según los tiempos y las culturas. A su vez, el misterio de Dios trasciende toda representación imaginable y se resiste a ser encerrado en cualquier registro conceptual o verbal. «Si comprendes —dice san Agustín—, no es Dios». Por ende, los conceptos para hablar de Dios deben ser abiertos y no tienen por qué restringirse a los que emplea la Escritura o a los acuñados por la tradición. Esos conceptos han sido en su mayoría *masculinos*, se han empleado de manera *exclusiva*, en su sentido *literal* y en perspectiva *patriarcal*.

Los conceptos masculinos se aplican a Dios con exclusividad olvidando o marginando metáforas femeninas o imágenes tomadas del mundo de la naturaleza. Se le aplican en su sentido literal, porque consideran la masculinidad como constitutiva del ser divino. Se olvida así que, según la más sólida tradición teológica, Padre e Hijo son nombres que designan relaciones y que el espíritu en hebreo es femenino (*ruah*).

Se le aplican *patriarcalmente*. El varón se convierte en paradigma para el símbolo de Dios. El misterio divino se representa con las funciones de monarca, señor de señores, rey de reyes, a quien se debe obediencia conforme al modelo de relación asimétrica señor/esclavo, dominio/sumisión. A veces el monarca patriarca-todopoderoso aparece con un toque de magnanimidad y misericordia, siempre lejanas y arrogantes.

E. Johnson deconstruye ese lenguaje patriarcal, que está en el sustrato del sexismo, y busca nuevas imágenes que enriquezcan el discurso sobre Dios, poniendo el acento en las que nacen desde abajo a partir de la experiencia de las mujeres del mundo. Las mujeres son icono de Dios, imagen de Cristo y templo del Espíritu

Santo; han sido creadas a imagen y semejanza de Dios, redimidas por Cristo y santificadas por el Espíritu; viven inmersas en la tragedia del pecado y en el misterio de la gracia; están llamadas a trabajar por un orden justo en este mundo y destinadas a la vida con Dios en la gloria definitiva.

Sin embargo, la identidad de las mujeres como imagen de Dios ha sido desdibujada por la propia teología, que ha reservado dicha identidad al varón, y está en contradicción con la realidad histórica de las mujeres, que viven bajo el régimen opresor del sexismo, hoy imperante y omnipresente en la sociedad, en las iglesias y en la propia teología.

El proceso de reconstrucción del nuevo lenguaje sobre Dios se inicia en el título mismo de la obra: *La que es*, traducción en femenino del Nombre de Dios que se revela a Moisés cuando le encarga la liberación de los hebreos de la esclavitud de Egipto: *éhyeh' ásher éhyeh'* (Éx 3, 14) y que E. Johnson considera *lingüísticamente posible, teológicamente legítima, existencial y religiosamente necesaria*¹⁶. De entre las múltiples interpretaciones dadas a este enigmático texto, la más extendida en la tradición teológica ha sido la que establece una relación directa entre el nombre YHWH y la noción metafísica de ser. En consecuencia, la traducción considerada más adecuada era: «Yo soy el que soy» o «Yo soy». El carácter androcéntrico de la misma así como de la teología de Tomás que Aquino que la desarrolla salta a la vista.

Es ese carácter el que pretende quebrar la teóloga norteamericana con su traducción del nombre de Dios en femenino. *La que es* pretende «evocar con una metáfora femenina todo el poder presente en el símbolo ontológico de la vitalidad absoluta y relacional que da energía al mundo [...]; afirma y confirma a las mujeres en su lucha por la dignidad, el poder y la valía [...]; define la naturaleza humana de las mujeres como *imago Dei* y revela que la naturaleza divina es el misterio relacional de vida que desea la existencia humana liberada de todas las mujeres hechas a su imagen [...]; presta atención a un elemento esencial para el bienestar de toda la creación, seres humanos y tierra inclusivamente; revela el misterio de *Sophia*-Dios como vitalidad pura, exuberante y relacional en medio de la historia del sufrimiento, como fuente inagotable de nuevo ser en situaciones de muerte y destrucción, como fundamento de esperanza para todo el universo creado, con efectos prácticos y críticos»¹⁷.

16. *Ibid.*, p. 309.

17. *Ibid.*, pp. 308-309.

En esa misma línea se sitúa la oración del Shabbat escrita por Naomi Janowitz y Maggie Wenig:

Bendita sea Ella, que habló y el mundo existió. Bendita sea ella.
 Bendita sea Ella, que dio a luz en el principio.
 Bendita sea Ella, que dice y hace.
 Bendita sea Ella, que proclama y cumple.
 Bendita sea Ella, cuyo seno cubre la tierra.
 Bendita sea Ella, que vive para siempre y existe eternamente.
 Bendita sea Ella, que redime y salva. Bendito sea su Nombre¹⁸.

Coincido con Elisabeth Johnson en la necesidad de introducir símbolos femeninos para ampliar el lenguaje sobre Dios y enriquecer el mundo de sus imágenes, por una parte, y responder a la idolatría de la masculinidad vigente en la concepción teológica clásica sobre Dios, para mostrar nuevas profundidades del misterio divino y de la comunidad que los emplea, por otra. Pero soy contrario, como ella, a las estrategias de asignar a Dios cualidades tenidas por «femeninas», rasgos que tradicionalmente se han asociado a las funciones maternas de las mujeres como la amabilidad y la dulzura, el amor y la entrega sin condiciones, la compasión y el cuidado de las personas débiles (enfermas, discapacitadas, niños/as, etc.), y de descubrir y explicitar la dimensión «femenina» en el misterio divino. Estas estrategias, que aparecen con frecuencia hasta en teólogos abiertos al feminismo, siguen operando, sin apenas correctivos, con el estereotipo de «lo masculino» y «lo femenino» y dan por buena la actual distribución de atributos y virtudes a uno y otro género, diseñada por el patriarcado en beneficio de los varones. En consecuencia, se mantiene el modelo androcéntrico, e incluso se refuerza:

Añadir rasgos «femeninos» a la imagen masculina de Dios prolonga la subordinación de las mujeres al hacer del símbolo patriarcal algo menos amenazante, más atractivo. En definitiva, esta perspectiva no sirve para hablar de Dios en una dirección más inclusiva y liberadora¹⁹.

En el capítulo «La verdad en imágenes» ya me referí a la necesidad de utilizar imágenes que tengan que ver con la vida, la natu-

18. N. Janowitz y M. Wenig, en C. Christ y J. Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, Harper and Row, San Francisco, 1979, p. 176.

19. *Ibid.*, pp. 76-77.

raleza, la amistad, el amor, e imágenes de relación, en cuanto que la relación constituye la esencia del misterio de Dios. Volveré de nuevo sobre ello en el último capítulo, en el que trataré del futuro de Dios.

6.6. *Feminización de la pobreza y opción por las mujeres pobres*

Los informes sobre pobreza y desarrollo de organismos internacionales tan solventes y poco sospechosos de extremismo como el PNUD y el Banco Mundial subrayan año tras año el aumento cualitativo y cuantitativo de la pobreza que se produce en el Tercer Mundo, pero también en los pagos mismos del capitalismo histórico y en los países del Este europeo, tras la caída del comunismo. El mercado está generando un fuerte crecimiento económico, pero también un exceso de desigualdad

Y con la globalización las cosas no parece que vayan a mejor. Unos pierden, los países subdesarrollados, y otros ganan, los países desarrollados. Y, dentro de éstos, los ricos ganan más que los pobres. El Informe del PNUD de 1997 comparaba la globalización «con una marea de riqueza que supuestamente levanta todos los barcos; pero los hay que tienen más agua debajo que otros. Los transatlánticos y los yates navegan mejor, mientras que los botes hacen agua y, algunos, se hunden».

En los análisis sobre la pobreza se ha introducido una nueva perspectiva: la de *género*, que analiza la situación de las mujeres en los distintos ámbitos de la realidad económica y social²⁰. Y, ciertamente, los datos que dicho análisis arroja no son nada halagüeños para las mujeres. Veamos los más significativos.

De los 1.300 millones de personas que viven en extrema pobreza en el mundo, en torno al 70% son mujeres. El 66% de las personas adultas analfabetas son mujeres. El analfabetismo alcanza al 50% de las mujeres en los países subdesarrollados, y en Asia y

20. Cf. D. Comas, *Trabajo, género y cultura. La construcción de las desigualdades entre hombres y mujeres*, Icaria, Barcelona, 1995; M. J. Izquierdo, *El malestar en la desigualdad*, Cátedra, Madrid, 1998; Kabeer, N., *Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*, Paidós, México, 1998; J. M.^a Tortosa (coord.), *Pobreza y perspectiva de género*, Icaria, Barcelona, 2001; Varios, «La mujer, el trabajo y la pobreza»: *Concilium* 214 (1987); M.^a A. González Butrón, «Efectos de la globalización neoliberal en la vida de la mujer»: *Concilium* 293 (2001), pp. 721-729; P. de Villota (ed.), *Globalización y género*, Síntesis, Madrid, 1999.

África llega al 70% de la población femenina. Similares porcentajes se aprecian en el campo de la educación de la infancia en los niveles de primaria y secundaria. Dos terceras partes de quienes desertan antes de cuarto año de primaria son mujeres. El número de mujeres que cada año sufre la ablación del clítoris llega a dos millones. El 40% de las personas adultas afectadas por el sida son mujeres. Las complicaciones en el embarazo por malas condiciones sanitarias provocan la muerte de medio millón de mujeres, mientras que los abortos realizados en malas condiciones causan el fallecimiento de más de 100.000 personas. El 80% de los refugiados en el mundo son mujeres con familia a su cargo, sobre todo personas mayores, niños y niñas. El trabajo femenino es menos valorado y peor pagado que el de los varones. De 100 horas trabajadas, las mujeres hacen 67 y, sin embargo, sólo disponen del 9,4% de los ingresos.

Los datos aportados confirman la tendencia creciente a la «feminización de la pobreza» en el Estado de Bienestar, que ya apuntara Diana Pearce en 1978²¹. Las desigualdades económicas, sociales y políticas de género se están consolidando y agudizando. La pobreza tiene hoy rostro femenino. La superación de la pobreza de género constituye una de las líneas prioritarias en los programas de promoción y desarrollo de los organismos internacionales, de las organizaciones de solidaridad y de los movimientos de mujeres en todo el mundo.

La teología feminista es especialmente sensible a esta situación y no se queda en la muchas veces vaga y vaporosa opción por los pobres, sino que pone rostro de mujer a éstos y la traduce como *opción por las mujeres pobres*, que son mayoría entre los pobres y sufren la más radical de las marginaciones: la pérdida de su dignidad humana a manos de una sociedad donde la referencia de lo humano sigue siendo el varón²².

6.7. *Teología ecofeminista*

¿Gaia, la Tierra viva y sagrada, y Dios, la deidad monoteísta de las tradiciones bíblicas, mantienen una buena relación entre sí? La ecología y el feminismo, unidos en el ecofeminismo, constituyen la

21. D. Pearce, «The Feminization of Poverty: Women, Work and Welfare»: *Urban and Social Change Review* 2/1-2 (1978), pp. 28-36.

22. Cf. I. Gebara, «La opción por los pobres como opción por la mujer pobre»: *Concilium* 214 (1987), pp. 463-472.

perspectiva crítica desde la que busco evaluar la herencia de la cultura occidental cristiana. El propósito de esta búsqueda es la recuperación de la Tierra, el restablecimiento de una relación santa entre hombres y mujeres, clases y naciones, los seres humanos y la Tierra. Esta recuperación sólo será posible si reconocemos y modificamos la manera en que, apoyada en parte en el cristianismo, la cultura occidental ha justificado la dominación²³.

El texto citado, con el que se abre el emblemático libro de Rosemary R. Ruether *Gaia y Dios*, constituye la mejor presentación de la original reflexión que llevan a cabo cualificadas teólogas en una perspectiva ecofeminista²⁴. La teología ecofeminista cuestiona las estructuras mentales, sociales, culturales y religiosas androcéntricas y antropocéntricas que discriminan por igual a la mujer y a la naturaleza, y que convierten a ambas en objeto de uso y abuso en manos de los varones. El modelo de desarrollo de la modernidad responde al patrón explotador del hombre y se corresponde con el modelo de organización patriarcal que domina a la mujer y ejerce sobre ella todo tipo de violencia, como ya vimos anteriormente. Dos son los niveles en los que el ecofeminismo descubre la conexión entre la dominación de que es objeto la mujer y la explotación a que se ve sometida la naturaleza: el cultural-simbólico y el socio-económico. En el primero la mujer es colocada del lado de la naturaleza y se asocia con la tierra, mientras que el varón es colocado del lado de la cultura y lo que con ella se asocia, como la mente, el espíritu, la creación artística, etc. El resultado es la superioridad de la cultura sobre la naturaleza y el dominio del varón sobre la mujer y la naturaleza. En el nivel socio-económico se constata la relación entre la dominación del cuerpo y del trabajo de la mujer y la explotación de la tierra, el agua y los animales. Las mujeres como género, observa Rosemary R. Ruether, son colonizadas por el patriarcado en cuanto sistema económico y social, político y legal.

La teología ecofeminista considera que el cristianismo, con su interpretación andro-antropo-céntrica del relato de la creación del Génesis y su lectura patriarcal de la Biblia, ha contribuido poderosamente a reforzar la marginación de las mujeres y la depredación

23. R. R. Ruether, *Gaia y Dios. Una teología feminista para la recuperación de la tierra*, Demac, México, 1993.

24. Cf. C. J. Adam (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*, Continuum, New York, 1993; B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, Cátedra/Universitat de València/ Instituto de la Mujer, Madrid, 1996; A. Primavesi, *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología. Feminismo. Cristianismo*, Herder, Barcelona, 1995.

de la naturaleza, convirtiendo a ambas en meros instrumentos al servicio de «fines superiores del varón».

La crítica se extiende a la epistemología que lleva la marca del sexismo. «El acto de conocer —afirma I. Gebara— es contextual, sexuado, situado y fechado. Es un acto marcado por aspectos ideológicos con tendencias sexistas. El conocimiento androcéntrico nos lleva también a un conocimiento antropocéntrico, en el cual todas las acciones y reacciones humanas son puestas en evidencia»²⁵.

Ésta es la etapa de deconstrucción. La etapa siguiente consiste en la construcción de un discurso emancipatorio y liberador que incluye a los seres humanos y a la naturaleza a partir de una concepción más amplia de la fraternidad-sororidad. El pensamiento teológico ecofeminista se basa en una cosmología unitaria, se guía por una epistemología cuyo centro es la interdependencia de todos los seres del universo, está vinculado a una interpretación sociohistórica de la Biblia y se muestra abierto a la reflexión que llevan a cabo las teólogas y los teólogos de la liberación de todos los continentes.

El tercer momento es ético. Las mujeres han sido excuidadas históricamente de las decisiones éticas, bien porque se las considera incapaces de actuar moralmente, bien porque son vistas como encarnación del mal. Y cuando se les reconoce como sujetos morales, se tiende a establecer en ellas una orientación ética diferente a la de los varones. A las mujeres se las relaciona con la *ética del cuidado*, cuya premisa es la no-violencia, por entender que les corresponde «por naturaleza», lo mismo que a los varones les correspondería, también «por naturaleza», la *ética de la justicia*, cuya premisa es la igualdad. Hombres y mujeres, por tanto, son sujetos éticos, pero con pensamientos y voces diferentes²⁶.

La ética ecofeminista cuestiona la diferencia entre hombre y mujer basada en los estereotipos sociales o en una supuesta orientación «natural». Critica igualmente los dualismos jerárquicos que sirven de fundamento al orden patriarcal establecido por los varones: naturaleza-cultura, privado-público, cuerpo-espíritu, divinidad-humanidad, bueno-malo, celeste-terrestre, sagrado-profano, etcétera.

La ética ecofeminista se caracteriza por: a) la búsqueda de la integración de las dos líneas antes indicadas, la del cuidado y la de

25. I. Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid, 2000, p. 47.

26. Cf. C. Gilligan, *In a different voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Harvard, 1982.

la justicia, la de la igualdad y la de la no-violencia; *b*) la lucha por la liberación integral de todos los individuos y los grupos humanos; *c*) la afirmación de la vida de todos los seres vivientes que conforman la comunidad eco-humana²⁷.

6.8. *Espiritualidad en perspectiva feminista*

El feminismo abre perspectivas sugerentes e innovadoras —o, mejor, revolucionarias— en el terreno de la *espiritualidad*, que ha conseguido liberarse de los barrotes de la vida «consagrada» —donde encontraba su lugar natural— y del modelo clerical —que constituía el paradigma único a seguir por los cristianos y las cristianas para conseguir la santidad.

Bajo el sugerente título de *En el poder de la Sabiduría: espiritualidades feministas de lucha*, la revista *Concilium* propone un nuevo modelo de espiritualidad bajo el horizonte hermenéutico de la Sabiduría. Es una espiritualidad que empieza por cuestionar las formas clásicas de representación de lo Divino, en su mayoría masculinas y autoritarias, y las concepciones morales del «eterno femenino», que imponían a las mujeres como ideal religioso una vida de renuncia, resignación, silencio, evasión, enemistad con la vida, desprecio del propio cuerpo y negación del placer²⁸.

En la nueva espiritualidad la mujer se redescubre como sujeto, vive la experiencia religiosa desde su propia subjetividad y no acepta las mediaciones clerico-patriarcales y jerárquico-institucionales que, en el fondo, niegan su subjetividad femenina. Tampoco acepta las tradicionales divisiones entre sagrado y profano, espiritual y material, natural y sobrenatural, etc. El lugar de la nueva espiritualidad es el mundo sin fronteras, la naturaleza toda donde resuena el misterio inmanipulable, la vida como don y tarea, la realidad sin compartimentos estancos; en una palabra, todos los espacios en los que se desarrolla la existencia humana: la profesión, la actividad política, la vida cotidiana, el ágora, el ocio, el trabajo, etc. Eso no significa que estemos ante una neosacralización del mundo. Todo lo contrario: hay un profundo respeto por el mundo, al que se le reconoce como el verdadero escenario donde se juega el destino

27. Cf. Varias, «Ética y ecofeminismo»: *Con-spirando*, Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología, 17 (1996).

28. E. Schüssler Fiorenza y M.ª Pilar Aquino (eds.), «En el poder de la Sabiduría: espiritualidades feministas de lucha»: *Concilium* 288 (2000).

humano. La nueva espiritualidad encarnada en la historia se orienta a transmitir el dinamismo liberador del E(e)spíritu.

Estamos ante una espiritualidad no intimista, sino política, no evasiva, sino activa, inconformista, rebelde, que levanta la voz en favor de las personas indefensas y de la naturaleza dominada. Se caracteriza por una profunda inspiración ético-práctica, que se guía por imperativos de justicia-liberación e igualdad-diferencia y llama a trabajar por un mundo donde quepamos todos y todas.

La nueva espiritualidad parte de la vida en toda su riqueza y complejidad, con sus contradicciones y problemas, aspiraciones y frustraciones, esperanzas y temores, se expresa a través del lenguaje de los símbolos, del cuerpo, de los sentimientos, de las pasiones. Es una espiritualidad ecológica, que no utiliza la naturaleza como objeto de dominio, sino, según el certero planteamiento de Raimon Panikkar, como espacio de encuentro *cosmoteándrico*²⁹.

Las corrientes religiosas feministas pueden jugar un papel importante en la construcción de una espiritualidad interreligiosa donde convergen las experiencias místicas más auténticas, no mediadas por los intereses de poder de cada religión, sino animadas por el encuentro humano-divino gratuito. La nueva espiritualidad feminista en clave ética y sapiencial, ecológica e interreligiosa, constituye el mejor correctivo a la cada vez más extendida comercialización de la espiritualidad en un mercado que, según los datos tomados del *Wall Street Journal*, mueve mil millones de dólares.

6.9. *El cuerpo y la sexualidad*

Muy relacionada con la espiritualidad se encuentra la reflexión que la teología feminista lleva a cabo sobre el cuerpo. Como es bien sabido, la relación del cristianismo con el cuerpo a lo largo de su bimilenaria historia no ha resultado fácil. La espiritualidad cristiana se ha caracterizado por la espiritualización y el hostigamiento del cuerpo, así como por la sublimación y la demonización de la sexualidad en función de fines más altos y de metas superiores. El cuerpo es experimentado como ocasión de pecado y obstáculo para la salvación, y no como mediación necesaria para el encuentro intersubjetivo y el encuentro humano-divino. Dicha actitud radica en una concepción dualista del ser humano, que no tiene su origen ni en la tradición judía, de la que arranca el cristianismo, ni en Jesús de

29. Cf. R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid, 1999.

Nazaret, con quien se inicia el itinerario de la fe cristiana. En este terreno, el cristianismo es heredero de Platón. Pablo de Tarso da un tono moralista a esta concepción. Agustín de Hipona ofrece una fundamentación teológica de la misma y, desde entonces, funge como teoría y práctica oficiales en el cristianismo.

La concepción antropológica dualista distingue en el ser humano dos elementos que se oponen frontalmente: el cuerpo o la parte material y el alma o la parte espiritual. Lo que identifica al ser humano es el alma, que constituye la esencia de la persona. El cuerpo no sólo no forma parte de la estructura esencial del ser humano, sino que es un lastre, un peso, una carga; más aún, es la cárcel donde vive presa el alma durante su peregrinación por la tierra y de la que tiene que liberarse. Lo expresa nítidamente Platón en el *Fedón*:

Mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos (66b).

Preciso es considerar que el cuerpo es pesado, torpe, terrestre y visible. Y que, poseyéndolo, el alma es entorpecida, retenida y atraída de nuevo por la esfera de lo visible (81c).

El cuerpo y sus deseos son los causantes de las guerras, luchas y revoluciones, y no dejan tiempo para dedicarse a la filosofía. Por su culpa no es posible contemplar la verdad ni conocer nada de forma pura.

¿Cómo conseguir la liberación? Lacerando el cuerpo, reprimiendo los instintos, renunciando a los placeres corporales. La plena liberación tiene lugar con la muerte, cuando el alma se separa del cuerpo. ¿Cómo lograr la sabiduría y acceder al conocimiento puro? Desembarazándonos del cuerpo y contemplando las cosas en sí mismas sólo con el alma:

Mientras estemos en vida, más cerca estaremos de conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que sea de toda necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él (*Fedón* 67a).

Aun cuando se quiere presentar a Pablo como ejemplo de antropología unitaria, en sus escritos quedan numerosos restos de dualismo antropológico, como demuestran las exhortaciones morales que hace en sus cartas a los cristianos y cristianas de las comu-

nidades fundadas o animadas por él. Buena parte de las listas de pecados que aparecen en dichas cartas tiene que ver con la sexualidad, y las actitudes morales que recomienda a los creyentes en Cristo son claramente represivas del cuerpo. Carne y espíritu aparecen como dos principios que caminan en dirección contraria. Escribe a los cristianos de Galacia:

Proceded según el Espíritu, y no deis satisfacción a las apetencias de la carne. Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí tan opuestos que no hacéis lo que queréis [...] Las obras de la carne son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordias [...] Los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias (Gál 5, 16 ss.).

Tras su conversión y la lectura de los neoplatónicos y de las cartas de san Pablo, Agustín de Hipona hizo suya la concepción antropológica dualista tanto en su vida, con la renuncia a los placeres del cuerpo por considerarlos un obstáculo para la salvación, como en su doctrina, proponiendo como ideal cristiano la abstinencia sexual. El autor de *El mundo de Sofía*, Jostein Gaarder, ha acertado a describir la actitud agustiniana ante la sexualidad en su bella obra de ficción *Vita brevis*, que es una carta dirigida al obispo de Hipona por quien fuera su concubina durante más de una década, Floria Emilia —con quien tuvo un hijo, Adeodato— tras leer las *Confesiones*. «Lo natural —le dice la concubina— es permanecer junto al ser querido, pero tú no lo hiciste porque habías comenzado ya a sentir desprecio por el amor carnal entre un hombre y una mujer. Pensabas que yo te ataba al mundo de los sentidos y que no tenías paz ni tranquilidad para concentrarte en la salvación de tu alma». Floria Emilia le recuerda que una tarde, tras haber hecho juntos el amor, él, «antaño todo un respetable profe or de Retórica», la gritó, tomó en sus manos una vara y la golpeó brutalmente porque ella constituía un peligro grave para la liberación de su alma y necesitaba convertirla en chivo expiatorio para entrar en el cielo.

Si el cuerpo es determinante para la salvación, lo es también para la condenación. Así aparece en no pocos santos Padres, que mostraron un menosprecio por el cuerpo en perfecta sintonía con su alejamiento del mundo. Si no se controlan las pasiones, se pone en juego la vida eterna. «Cuando se quiere tomar una ciudad —leemos en *Le fruit défendu*, que cita a un monje del desierto—, se le corta el suministro de agua y de víveres; lo mismo hay que hacer con las pasiones

de la carne»³⁰. La mejor forma de frenar las pasiones y de proteger el cuerpo y el alma de los cristianos, sobre todo, *de las mujeres cristianas*, es renunciar al ejercicio de la sexualidad, vivir en estado de virginidad. «Ningún vaso de oro o de plata es tan caro a Dios como el templo de un cuerpo virginal», escribe san Jerónimo³¹. La salvación depende en buena medida de la castidad que se haya observado. Es tan alta la valoración que Tertuliano hace de la castidad que llega a considerar más terrible el perderla que la pena de muerte más cruel.

El cuerpo, preferentemente el de la mujer, se considera motivo de tentación, ocasión de escándalo y causa de pecado. Hay que evitar, por ende, exhibirlo, cuidarlo, mejorarlo, embellecerlo. Hay que ocultarlo (por ejemplo con el velo, los vestidos largos, etc.), castigarlo, mortificarlo hasta dejarlo irreconocible. Desde esta lógica dualista se argumenta que el cuerpo de la mujer no puede representar a Cristo, que fue varón y sólo varón, no puede perdonar los pecados por su falta de sigilo, no puede, en fin, ser portador de gracia sino de sensualidad pecaminosa. En consecuencia, tampoco puede ser sacerdote.

El dualismo antropológico de raíz platónica asumido por algunos de los santos Padres más influyentes en el cristianismo posterior no sólo establece una rígida división entre el cuerpo y el alma, sino también entre el varón y la mujer, cuya constitución estaría definida de manera esencial por el sexo. Siguiendo esta línea, Tertuliano consideraba a los varones personas más refinadas y de espíritu elevado, y a las mujeres más materiales y vulgares, y por ello más propensas a la podredumbre y a la muerte. Las mujeres recuperarían la libertad y el desarrollo propios de los varones liberándose de la tela de araña de la carne en la que viven envueltas, y eso pueden lograrlo con el ayuno y la inanición.

La imagen negativa del cuerpo femenino fue decisiva en las condenas de la Inquisición contra las mujeres. El cuerpo era el medio a través del que éstas comunicaban los conocimientos inspirados por la divinidad. El cuerpo de las mujeres en éxtasis era signo de inhabilitación del Espíritu Santo y de la presencia de Dios. Ciertas visiones, como el enamorarse de Jesús o los besos y las caricias de las místicas hacia él, tenían carácter erótico. En una época en que se sobrevaloraba lo intelectual como vía de acceso a Dios y se despreciaba el cuerpo, tales experiencias despertaban sospecha, y quienes las tenían ter-

30. Varios, *Le fruit défendu*, Centurion, Paris, 1985, p. 6.

31. *La femme. Les grandes textes des Pères de l'Église*, Centurion, Paris, 1968, p. 104.

minaban por ser condenadas con frecuencia a la hoguera. ¡Cuánto más si eran mujeres!

Sin embargo, la concepción dualista del ser humano que lleva al rechazo de la sexualidad y a la renuncia del cuerpo no es la única en el cristianismo, ni la más acorde con sus orígenes, ni la que mejor refleja el planteamiento de la religión judía. «La cultura judía no concede condecoraciones por el mérito de vivir una vida célibe», afirma David Biale³². El judaísmo entiende a la persona en su carácter unitario y no compartimentado. Todo el ser humano es imagen de Dios, y lo es no sólo en la modalidad del varón sino como hombre y mujer. El ser humano es sexuado y como tal se dirige a Dios. El judaísmo no es una religión espiritualista. La moral judía no es represiva del cuerpo. Defiende el placer, el goce, el disfrute de la vida, como se pone de manifiesto en múltiples tradiciones religiosas de Israel. El libro bíblico del Eclesiastés, por ejemplo, afirma la vida material y sensual en la cotidianidad, e invita a comer el pan y beber el vino con alegría, a disfrutar del fruto del propio trabajo y a gozar con la persona a quien se ama, a llevar vestidos blancos y perfumar la cabeza. Llama a los jóvenes a disfrutar y pasarlo bien, a dejarse llevar del corazón y de lo que atrae a los ojos, a rechazar las penas del corazón y los dolores del cuerpo. Cito algunos de los textos donde aparece la invitación a disfrutar de la vida y del cuerpo:

El único bien del ser humano es comer y beber y disfrutar del producto de su trabajo, y aun esto he visto que es don de Dios. Pues, ¿quién come y goza sin su permiso? (Ecl 2, 25).

Anda, come tu pan con alegría y bebe contento tu vino, porque Dios ya ha aceptado tus obras; lleva siempre vestidos blancos y no falte el perfume en tu cabeza, disfruta la vida con la mujer que amas, todo lo que dure esa vida fugaz, todos esos años fugaces que te han concedido bajo el sol; que ésta es tu suerte mientras vives y te fatigas bajo el sol. Todo lo que esté a tu alcance hazlo con empeño, pues no se trabaja ni se planea, no hay conocer ni saber en el Abismo adonde te encaminas (Ecl 9, 7-10).

Disfruta mientras eres muchacho y pásalo bien en la juventud; déjate llevar del corazón y de lo que atrae a los ojos; y sabe que Dios te llevará a juicio para dar cuenta de todo. Rechaza las penas del corazón y rehúye los dolores del cuerpo: niñez y juventud son efímeras (Ecl 11, 9-10).

32. D. Biale, *Eros and Jews. From Biblical Israel to Contemporary America*, Basic Books, Maryknoll, NY, 1992, p. 217.

La vida, el mensaje y la práctica de Jesús de Nazaret se ubican en ese horizonte vital, e incluso vitalista. La incompatibilidad que establece no es entre Dios y la sexualidad, entre el E(e)spíritu y el cuerpo, entre las bienaventuranzas y la felicidad, sino entre el Dios dadivoso y la opulencia, entre el Dios débil y el poder opresor, entre el Dios de vida y los ídolos de muerte.

En la historia del cristianismo hay una larga e influyente tradición teológica que entiende el cuerpo y la sexualidad en una perspectiva liberadora conforme a los dos principios fundamentales de la fe: la encarnación de Dios y la resurrección de la carne. Al encarnarse Dios en un cuerpo humano, desaparece la diferencia entre Dios y el ser humano. Al asumir el cuerpo humano, el Dios cristiano asume también un sexo, o, mejor, dos. Como han demostrado Caroline Walker Bynum y Leo Steinberg, en las representaciones artísticas medievales el Redentor es presentado con rasgos sexuales femeninos, como los pechos, y con rasgos masculinos. En algunas imágenes la madre de Dios señala el miembro viril del Salvador. A su vez, las representaciones del Crucificado realzan sus genitales³³.

Otro importante correctivo al dualismo platónico es la creencia en la *resurrección de la carne*, que da un matiz peculiar al ascetismo cristiano y a la reflexión teológica sobre el cuerpo, como ha puesto de manifiesto Peter Brown en su obra ya clásica *El cuerpo y la sociedad*³⁴. Esa creencia implica la consideración del cuerpo como vehículo de transformación del alma en vida inmortal, como indica la teóloga feminista norteamericana Rosemary Radford Ruether, siguiendo los estudios de C. Bynum y en sus reflexiones sobre ecofeminismo:

El mundo medieval valoraba lo corporal, la sacramentalidad del agua, el pan, la tierra y los cuerpos virginales y martirizados de los santos, pero sólo como manifestaciones e indicadores de un cuerpo transformado, liberado de la «escoria» mortal, no el cuerpo en su forma «natural» o, desde el punto de vista cristiano, «caída»³⁵.

En las experiencias místicas femeninas el cuerpo tenía una innegable centralidad, ya que se convertía en lugar de experiencia del

33. Cf. *Concilium* 293 (2002), p. 50.

34. Muchnik Editores, Barcelona, 1993.

35. R. Radford Ruether, «Reflexión sobre la creación y la destrucción: una nueva valoración del cuerpo en el ecofeminismo»: *Concilium* 293 (2002), p. 60. Cf. también, de la misma autora, *Woman and Redemption: A Theological History*, Fortress Press, Minn., 1997, pp. 9-10; subrayado mío.

amor de las mujeres a Dios y a Cristo, y en mediador de las revelaciones divinas. Así aparece, por ejemplo, en el estudio de Mary E. Giles sobre la carismática sor María de santo Domingo, donde podemos leer:

Como el texto que sor Maria crea cuando está en éxtasis es la realidad del amor de Dios que ella experimentaba en su cuerpo y su amor por Dios que ella expresaba a través de su cuerpo en éxtasis, penitencias, devociones y buenas obras, se desprende que el medio de expresión de su arte es su cuerpo³⁶.

Lo mismo sucede en la teología que emanaba de dichas experiencias, como se pone de manifiesto en el *Diálogo* de santa Catalina de Siena (1347-1380), cuyas principales características son: *a*) la plurivocidad, la corporalidad y el deseo; *b*) la confrontación con la iglesia institucional y la teología oficial y *c*) la solidaridad con los marginados.

El deseo está muy presente en *La resplandeciente luz de la Divinidad*, de la beguina Matilde de Magdeburgo (ca. 1210-1294). Matilde introduce la inquietud del deseo en el propio Dios. El deseo, lleno de amor, fluye de Dios sin límite ni medida (VI, 22). Dios mismo «arde en su propio deseo» (I, 17) y lo coloca en el Alma, en la que ve «un arroyo para (refrescar) su ardor» (I, 19). El amor intenso que siente por el Alma se debe a su deseo (I, 24). El Alma pide ser cubierta con el abrigo del largo deseo de Dios (VII, 35), pues donde «los dos deseos se encuentran, allí el amor es más perfecto» (VII, 16).

Matilde de Magdeburgo narra con todo detalle el viaje del Alma amante a la corte donde está Dios. En ella es recibida con amor y, quedándose en silencio, desea ardientemente que Dios la acoja. Él se funde en unión con la Amada y reposa entre sus pechos (I, 17). Esta postura recuerda el verso del Cantar de los Cantares: «Mi amado es para mí ramillete de mirra, que reposa entre mis pechos» (1, 13). El Alma llega hasta las habitaciones ocultas de la invisible Divinidad, donde encuentra el lecho y el placer del amor, y a Dios, «que la espera más allá de lo humano», le pide que se desnude y le dice que la hará parte de su naturaleza, sin que necesite ya intermediario alguno. Para ello debe despojarse del miedo y de la vergüenza, así como de las virtudes exteriores. Dios colma eternamente su deseo y su ansiedad sin fondo con su sobreabun-

36. E. M. Giles, *Book of prayer*, citado en Íd. (ed.), *Mujeres en la Inquisición*, Martínez Roca, Barcelona, 2000, p. 27.

dancia infinita. «Señor, ahora ya soy un alma desnuda, y tú mismo un Dios engalanado. Nuestra comunión es vida eterna desprovista de muerte» (I, 44)³⁷.

En la obra *Siete maneras de amar*, de la monja cisterciense Beatriz de Nazaret, que vivió en el siglo XIII, se concede importancia especial a las sensaciones táctiles y auditivas. Beatriz narra cómo siente que la presencia de Dios recorre todo su cuerpo y cómo atrae su corazón contra el suyo. Las visiones la llevan a degustar la dulzura del amor divino. Escucha la voz de Dios que le anuncia que ha sido elegida y está inscrita en el libro de la vida. Jesús le habla «en latín» y le propone un pacto de unión³⁸.

La reflexión cristiana feminista está desarrollando hoy una importante teología del cuerpo en la línea que venimos exponiendo, de la que fue pionero el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer en su emblemática obra *Ética*. En un capítulo titulado «El derecho a la vida corporal» afirma que la corporeidad es la forma de existencia del ser humano querida por Dios y ofrece una fundamentación ética del derecho al placer corporal. El disfrute del cuerpo, asevera, es fin en sí mismo y no simple medio para la consecución de otro fin superior. Entender el cuerpo como medio para la consecución de un fin es propio del idealismo. La sexualidad es un cauce privilegiado de comunicación interhumana. El cuerpo constituye la mediación necesaria entre los humanos para el encuentro de Dios. La felicidad es un derecho irrenunciable de toda persona, que ninguna religión puede reprimir.

El siguiente texto de la *Ética* expresa muy certeramente el planteamiento de Bonhoeffer, que, a su vez, recoge el núcleo central de la concepción genuinamente cristiana sobre el cuerpo:

De acuerdo con la doctrina cristiana, el cuerpo tiene una altísima dignidad. El hombre es un ser corporal y sigue siéndolo incluso en la eternidad. *La corporeidad y el ser humano están relacionados entre sí de una manera indisoluble. De este modo a la corporeidad, que es la forma de existencia del hombre querida por Dios, corresponde una finalidad en sí misma.* Esto no excluye ciertamente que el cuerpo siga subordinado a un fin superior. Pero es importante que entre los derechos de la vida corporal se cuente su conserva-

37. Extractos de *La luz resplandeciente de la Divinidad* se encuentran en G. Epiney-Burgard y E. Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 89-101.

38. Extractos de la *Vida de Beatriz* y de las *Siete maneras de amar* se encuentran en G. Epiney-Burgard y E. Zum Brunn, *op. cit.*, pp. 121-130.

ción no sólo como medio para un fin, sino como fin en sí mismo. Esta *autofinalidad del cuerpo* recibe su expresión en los goces del cuerpo dentro de la vida natural. Si el cuerpo sólo fuera medio para lograr un fin, el hombre no tendría derecho alguno a los goces corporales [...] Cuando se priva a un hombre de la posibilidad de goces corporales, y esto sucede cuando se emplea el cuerpo exclusivamente como medio para un fin, entonces tiene lugar una injerencia en el derecho original de la vida corporal³⁹.

Este planteamiento tiene una sólida fundamentación antropológica, como ha mostrado P. Laín Entralgo en continuidad con el pensamiento de Husserl, Ortega y Gasset, Merleau-Ponty, etc. Según él, no se puede ni se debe hablar de «mi cuerpo y yo», sino de «mi cuerpo: yo». El resultado no es, por tanto, la autoafirmación de un «yo» que tuviera como servidor al cuerpo como algo estrechamente unido a él pero distinto de él, sino la autoafirmación de un cuerpo que puede decir de sí mismo «yo». El ser humano es cuerpo viviente y pensante. Al modo específico de ser de «mi cuerpo», que es el humano, le pertenecen la conciencia de la autoposesión y la capacidad para la autoexpresión⁴⁰.

El escritor uruguayo Mario Benedetti expresa el sentido festivo del cuerpo frente al sentido comercial que le da el mercado y al sentido represivo que le da la iglesia en estos versos que se convierten en pauta para la nueva reflexión teológica sobre el cuerpo: «Dice la iglesia: el cuerpo es un pecado. Dice el mercado: el cuerpo es un negocio. Dice el cuerpo: yo soy una fiesta». La incompatibilidad en el cristianismo no se da entre Dios y la sexualidad, sino entre Dios y el dinero convertido en ídolo (= *Mammón*). Cuando los teólogos y las teólogas caigamos en la cuenta de ello, se producirá un cambio importante en el modo de hacer teología. Mientras tanto, seguiremos arrastrando como estructura mental, siquiera inconscientemente, el dualismo antropológico del que creemos estar liberados.

39. D. Bonhoeffer, *Ética*, edición y traducción de Ll. Duch, Trotta, Madrid, 2000, pp. 149-150; subrayado mío.

40. Cf. P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.