

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



I G L E S I A Y E C U M E N E

VOCES DE MUJERES EN LAS RELIGIONES DEL MUNDO

Hille Haker, Susan Ross y Marie-Theres Wacker (eds.)

316

JUNIO 2006

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



316

JUNIO • 2006

VOCES DE MUJERES EN LAS RELIGIONES DEL MUNDO

Hille Haker, Susan Ross y Marie-Theres Wacker (eds.)

I G L E S I A Y E C U M E N E

evd

editorial verbo divino

Avda. Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra)
2006

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

¿TIEMPO DE CAMBIO?
CUESTIONES ABIERTAS

314
Fe cristiana

FEBRERO 2006

LA TEOLOGÍA EN UN MUNDO
DE ESPECIALIZACIÓN

315
Ética y estilo de vida

ABRIL 2006

VOCES DE MUJERES EN
LAS RELIGIONES DEL MUNDO

316
Iglesia y ecumene

JUNIO 2006

CRISTIANISMOS AFRICANOS

317
Religión y religiones

SEPTIEMBRE 2006

RESURRECCIÓN

318
Perspectivas globales

NOVIEMBRE 2006



CONSEJO EDITORIAL

FUNDACIÓN

Dr. Jan Peters, S.J. - Presidente	Nimega-Países Bajos
Paul Vos - Tesorero	Nimega-Países Bajos
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Felix Wilfred	Madrás-India

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

DIRECTORES/CONSEJEROS

Regina Ammicht-Quinn	Francfort-Alemania
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Lyon-Francia
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Eamonn Conway	Limerick-Irlanda
Hille Haker	Francfort-Alemania
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Daniel Marguerat	Lausana-Suiza
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Stichting CONCILIUM
Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen-Países Bajos
Directora: Mrs. Christine van Wijnbergen
Correo electrónico: Concilium@theo.ru.nl
www.concilium.org



COMITÉ CIENTÍFICO

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
Gregory Baum	Montreal-Canadá
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Julia Ching	Toronto-Canadá
John Coleman	Los Ángeles-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré	Jerusalén-Israel
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Bas van Iersel	Nimega-Países Bajos
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Norbert Mette	Münster-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Aloysius Pieris	Kelaniya-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
James Provost	Washington-EE.UU.
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE.UU.
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill, Mass-EE.UU.

Damos las gracias a los siguientes colegas por sus útiles sugerencias:

Nancy Bedford
Edward Farrugia
Stephanie Feder
Rosino Gibellini
Heike Harbecke
Marcia Hermansen
Maureen Junker-Kenny
Kyung-Sook Lee
Harry McSorley
Enzo Pace
Tracy Pintchman
Norbert Reck
Luiz Carlos Susin
Christoph Theobald
Annette Wilke



CONTENIDO

VOCES DE MUJERES EN LAS RELIGIONES DEL MUNDO

Hille Haker, Susan Ross y Marie-Theres Wacker: <i>Editorial</i>	7
<i>1. Judaísmo</i>	
1.1. Adele Reinhartz: <i>Las mujeres en el judaísmo</i>	15
1.2. Elisa Klaphek: <i>La “Casa de la renovación”: un nuevo judaísmo</i>	25
<i>2. Cristianismo</i>	
2.1. Anne Nasimiyu-Wasike: <i>Cristianismo y feminismo entre los babukusu de Kenia occidental</i>	35
2.2. Katerina Karkala-Zorba: <i>Las mujeres y la Iglesia desde el punto de vista ortodoxo griego</i>	47
2.3. Virginia R. Azcuy: <i>Iglesias cristianas en la encrucijada: Reflexiones teológicas desde Argentina, América Latina y el Caribe</i>	59
2.4. Hille Haker, Susan Ross y Marie-Theres Wacker: <i>Voces de mujeres y teología feminista. Informe sobre Alemania y los Estados Unidos</i>	65
<i>3. Islam</i>	
3.1. Hamideh Mohagheghi: <i>Avances de las mujeres en comunidades musulmanas. Un estudio centrado en Alemania</i>	79

3.2. Mehrézia Labidi-Maíza: <i>Heredera de mi padre. Recorrido de una musulmana feminista</i>	91
4. <i>Hinduismo</i>	
4.1. Madhu Khanna: <i>Una conversación sobre las dos caras del hinduismo y sus implicaciones para el discurso de género</i>	103
4.2. Lina Gupta: <i>El viaje de una mujer hindú: la afirmación de sí misma</i>	113
5. <i>Budismo</i>	
5.1. Young-Mi Kim: <i>La igualdad de género, el budismo y la sociedad coreana</i>	125
5.2. Rita M. Gross: <i>Ser una mujer budista norteamericana. Reflexiones de una feminista pionera</i>	137
<i>Bibliografía básica:</i>	
<i>Las mujeres en las religiones del mundo</i> (Marie-Theres Wacker)	147

EDITORIAL

Al comenzar el nuevo milenio observamos una nueva preocupación política por todo lo relativo a las mujeres –por ejemplo, los objetivos del programa Millennium de Naciones Unidas o los Informes sobre el Desarrollo Mundial que analizan críticamente los hitos que se han alcanzado– así como por aquellos asuntos que se habían desatendido a favor de otros temas en el ámbito de la política internacional. Por otra parte, también percibimos un neo-conservadurismo en las comunidades religiosas y en los estudios sobre la religión, que hemos de afrontar.

En este número analizaremos la actual situación de las mujeres en las diversas religiones tal como la ven sus mismas protagonistas, que intentan encontrar, en sus tradiciones culturales y religiosas, su propia perspectiva, su estatus institucional y el espacio para reflexionar sobre las implicaciones para que las mujeres aborden sus propios problemas. Esperamos poder arrojar algo de luz sobre lo que las mujeres de diferentes religiones consideran importante en sus respectivas situaciones, y crear, de este modo, un espacio para poder avanzar en las relaciones y el diálogo. Consideramos que éste es el resultado más importante de este número de la revista, que desde el punto vista metodológico es diferente a otros. En efecto, *Concilium* ha estudiado siempre la teología feminista de un modo estándar, es decir, los diversos autores presentaban sus artículos sobre determinados temas que se incluían en números monográficos o bien se editaban números específicos sobre la teología feminista considerada en sí misma. Este número, en cambio, es diferente a los anteriores en cuanto que recurre a las situaciones propias de las mujeres en el seno de sus tradiciones.

Hemos optado por pedir a las propias mujeres que compartan sus experiencias y puntos de vista con nosotros y con ustedes, los lectores. Les pedimos que escribieran sobre cómo entendían y sentían su ser mujer en su propia tradición y sobre lo que consideraban fundamental en la situación actual, así como sobre las estructuras institucionales y la organización de la autoridad, atendiendo especialmente a la cuestión de si las mujeres participan o no en ésta. Además, queríamos conocer el estado de la cuestión de los estudios sobre la mujer y la teoría feminista y de género en sus tradiciones, así como si este enfoque les servía de ayuda para su propio trabajo y si estaba reconocido institucionalmente. Sin embargo, no les enviamos ningún cuestionario ni tampoco hicimos uso de ningún tipo de método sociológico, sino que, más bien, dejamos que las autoras hablaran según su punto de vista.

Mientras esperábamos y leíamos los primeros artículos, iniciamos una conversación entre nosotras sobre nuestras propias tradiciones, en cuanto editoras europeas y norteamericanas, abordando de forma un tanto arbitraria nuestra propia situación. El resultado de esta conversación inicial puede verse en la contribución donde relatamos nuestra propia experiencia que es introducida por un estudio sobre el feminismo en el ámbito del catolicismo y del protestantismo.

Mediante el diálogo interreligioso, que cada vez cobra mayor importancia en nuestro contexto social y académico, esperamos poder ofrecerles unos textos escritos por autoras a quienes en raras ocasiones se les pide que contribuyan al esfuerzo que implica el diálogo interreligioso. Con nuestro enfoque más o menos autobiográfico, pensamos que es posible intensificar este diálogo así como plantear aquellas cuestiones que tienen una relevancia capital para nosotras.

En la primera sección, dos *especialistas judías* nos ofrecen su testimonio. Adele Reinhartz comienza con un tema que, tal vez, toda persona creyente tiene que afrontar: la cuestión de la identidad. Con respecto al rol y la identidad de las mujeres en el judaísmo, Adele distingue la participación en la vida comunitaria de una determinada sinagoga y la identificación con una de las denominaciones o movimientos en el seno del judaísmo. Con respecto al rol de la mujer en la sinagoga, distingue entre funciones laicales y ministeriales, por una parte, y las diferentes denominaciones, por otra. También describe el carácter plural del judaísmo contemporáneo (ortodoxo, conservador, reformado, reconstruccionista y los movimientos havurah) y los diversos lugares que las mujeres ocupan en él. Su historia personal es la de una mujer y madre judía que tiene en gran estima el modo de vida judío y, al mismo tiempo, defiende la igualdad, es decir, los puntos de vista del feminismo. A. Reinhartz nos expone cómo afronta esta tensión y concluye afirmando

que lo que más le ha influido en su pensamiento no ha sido tanto la teoría feminista, sino el movimiento femenino práctico.

Elisa Klapheck es rabina en Ámsterdam (Países Bajos); nos concedió una entrevista en la que respondió a nuestras preguntas. Con su artículo nos ayuda a entender su trabajo y posición en la Beit Ha'Chidush. Nos cuenta cómo pasó de ser un "simple" miembro de la comunidad a asumir una posición de responsabilidad y el ánimo que le dieron a dar este paso las estudiosas feministas judías. En la última parte, E. Klapheck regresa a la situación actual en que se encuentran las mujeres judías con respecto a las funciones de autoridad (rabinas, cantoras y estudiosas) y defiende la existencia de una identidad judía europea.

En la sección sobre el *cristianismo*, Anne Nasimiyu-Wasike escribe sobre el estatus de las mujeres en las estructuras familiares tradicionales de Kenia. Nos cuenta cómo el cristianismo cayó, por una parte, en manos de las estructuras patriarcales que ya existían y que consideraban a la mujer como un ser subordinado, pero, también, por otra parte, acrecentó esta infravaloración al considerarlas inadecuadas para los servicios ministeriales y los puestos de autoridad, en contradicción con el rol que la mujer tenía en las religiones tradicionales de África. A. Nasimiyu-Wasike aborda los problemas de la difícil situación social y económica, y nos ayuda a comprender los efectos que ésta tiene particularmente en las mujeres y las jóvenes. Aunque los estudios de género y los estudios feministas se han introducido en el ámbito académico de Kenia, resulta evidente que al cristianismo africano le queda aún un largo camino por recorrer para llegar a reconocer y desarrollar el potencial que tienen las mujeres.

Katerina Karkala-Zorba nos presenta la perspectiva ortodoxa sobre el rol de la mujer en la Iglesia ortodoxa y en la vida religiosa. Recurriendo a la teología paulina de la unidad en Cristo, sostiene que la cuestión del género es un tema poco importante para los cristianos ortodoxos; no obstante, existe una rica tradición y un lugar para las mujeres en el seno de la jerarquía, lo que K. Karbala-Zorba interpreta de forma positiva. Hace una crítica seria a la teología feminista, tal como se practica en Occidente, en cuanto que parece que no deja suficiente espacio para una interpretación constructiva de la tradición. Actualmente se está discutiendo en el seno de la ortodoxia el tema de la ordenación de diaconisas, aunque el tema del matrimonio suscita otras cuestiones.

Virginia R. Azcuy, que escribe desde un contexto argentino, subraya las raíces del movimiento feminista cristiano en la tradición de la teología de la liberación, pero también destaca la relación crítica dentro de esta tradición por la concepción de trasfondo que tiene sobre los roles de la feminidad y del género. Las mujeres, en general,

y las teólogas, en particular, tienen que hacer frente a una difícil situación en Iberoamérica: aunque el mundo académico se les ha abierto ya en la mayoría de países, las perspectivas profesionales no son nada prometedoras. Por esta razón, las mujeres han comenzado a crear redes de conexión en el ámbito universitario como también en el de la acción pastoral. Sostiene que éste es el primer paso para desarrollar una perspectiva específica en la teología feminista.

En la sección sobre el *islam*, Hamideh Mohagheghi hace su contribución desde la perspectiva de una mujer musulmana que nació en Irán pero vive en Alemania. Analiza el trabajo intelectual realizado por las mujeres así como su papel en la enseñanza e interpretación del Corán a través de la historia, y estudia la dificultad que entraña su relación con la teoría feminista y la vida religiosa de la mujer. Además, nos hace ver las tensiones que sufren las musulmanas alemanas que al tiempo que quieren adaptarse a la cultura occidental desean mantener su propia identidad. Aunque sostiene que ambas dimensiones no se contradicen, H. Mohagheghi critica algunos aspectos del modo de vida de la cultura occidental como también algunas interpretaciones de la tradición musulmana. Subraya la existencia de una tradición "ilustrada" musulmana que las musulmanas (y musulmanes) actuales pueden perfectamente utilizar.

Mehrézia Labidi-Maïza nos ofrece un relato personal sobre su educación norteafricana y su decisión de vivir como mujer emancipada sin renunciar a su tradición religiosa. La *hijab* (el velo), que para ella constituye esencialmente una expresión espiritual, se ha convertido en un símbolo político de las musulmanas que luchan por encontrar su propia identidad y posición. M. Labidi-Maïza nos muestra cómo ha llegado a admitir las diferencias religiosas y culturales que existen entre ella misma, en cuanto mujer universitaria norteafricana con nacionalidad francesa, y otras musulmanas que viven en un contexto diferente. Concluye corroborando la equidad e igualdad entre hombres y mujeres, que son necesarias para llevar a cabo la vida en común y la solidaridad en que se fundamenta el islam.

En la sección sobre el *hinduismo*, Madhu Khanna nos presenta un informe minucioso y prolijo de la historia del papel de la mujer en la tradición hinduista de la India, desde la altísima consideración en que se tenía a las diosas en la antigüedad, pasando por la creciente afirmación posterior de la subordinación de la mujer justificada por su innata naturaleza perversa, hasta la "reciente" lucha por la igualdad e identidad femenina a partir del siglo XIX. M. Khanna investiga la distancia existente entre la concesión de poder en la elite (urbana) y la desigualdad entre los géneros (en el ámbito rural), la participación de las mujeres en la política local y la cuestión de su liderazgo en la

tradición hindú. Además, presenta las nuevas iniciativas en los estudios feministas y de género conjuntamente con la creación de centros para estudios sobre la mujer y se decanta a favor de una hermenéutica que pueda enriquecer el enfoque feminista que actualmente posee una índole más bien “occidental”. Con el objeto de responder a la diversidad existente en el hinduismo y en la India, desarrolla un paradigma de investigación sobre cuestiones de género que parte de un análisis crítico de los textos, la investigación de la tradición de la divinidad femenina y las fuentes orales regionales que representan la diversidad de la cultura y la religión hinduista.

Lina Gupta profundiza en una parte específica de la tradición hindú, a saber, la fiesta de otoño que se celebra en la India en honor de las diosas. Criada y educada como hindú en la India, L. Gupta adoptó el enfoque ecofeminista en los Estados Unidos y ha realizado numerosas investigaciones sobre la tradición de la divinidad femenina en el hinduismo. En este artículo no sólo recurre a este tema sino que también integra las voces de las hinduistas de la India a quienes ha entrevistado en sus numerosos viajes; con bastante frecuencia, dice, las mujeres hindúes han tropezado con los prejuicios occidentales sobre su propia forma de vida, así que la exposición de sus puntos de vista puede considerarse en sí misma como una crítica específica al trato injusto de que han sido objeto por parte de las actitudes occidentales. Al describir la fiesta de otoño de las diosas, tal como se celebra en Bengala, L. Gupta se opone a la supuesta identificación entre mujeres hindúes y opresión, y nos presenta un apasionado cuadro de la “fuente de la fuerza y el poder de las mujeres hindúes”, según sus propias palabras. Centrándose en torno a la “diosa madre” Durga, las mujeres encuentran un espacio para interrumpir su vida cotidiana. donde la desigualdad se fundamenta más en las castas que en el género, como afirma Maya Sen, una de las mujeres entrevistadas. En la última parte de su artículo, L. Gupta se centra en los principales conceptos hinduistas que más le han influido, a saber, la idea de lo divino, la autorrealización, el respeto a las tradiciones diferentes y la no violencia activa.

En la sección sobre el *budismo*, Young-Mi Kim reflexiona sobre la tradición budista de Corea, que ha tenido un gran impacto en la historia de la nación, especialmente entre los años 918 y 1302. Recuerda que el neoconfucionismo puso punto final a la admisión de las mujeres en los templos, y cómo su, mayor o menor, subordinación y confinamiento al ámbito familiar se ha mantenido hasta el siglo XX. Con respecto al budismo, sin embargo, advierte que, en los tiempos de la represión neoconfucionista del budismo, las mujeres no cumplieron sus restricciones tanto como los hombres, lo que dio como resultado que actualmente sean ellas las que constituyen la inmensa

mayoría de las creyentes budistas como también de las órdenes religiosas. Kim nos dice que la vida religiosa de la mujer está centrada en la familia y que apenas tiene oportunidad alguna para participar en la vida social y política. Además, también nos introduce en la vida de una monja budista. Y.-M. Kim afirma que en las últimas décadas se ha producido un cambio de atención hacia los temas sociales y de género tanto en la sociedad coreana como en el budismo, debido, tal vez, en su mayor parte a las aportaciones de las mujeres laicas y las monjas. Y.-M. Kim investiga en la tradición budista el tema de la igualdad de género y presenta los diferentes puntos de vista que tienen las escuelas sobre éste. A pesar de esto, a finales de los años ochenta se creó el Instituto Coreano para el Desarrollo de las Mujeres Budistas, que ha llevado a cabo diversos proyectos conjuntamente con la participación de las iglesias cristianas en un contexto de colaboración interreligiosa.

Rita Gross, una estudiosa feminista budista de los Estados Unidos, escribe sobre su largo viaje hacia el budismo, en particular contando con que era una feminista occidental y que no podía ni quería cerrar los ojos a las tensiones entre esta religión y el feminismo. Echando una mirada retrospectiva a sus experiencias personales, se hace evidente que para ella el feminismo en el seno del budismo es sobre todo una cuestión de liderazgo espiritual. R. Gross sostiene que, mientras que no exista igualdad en este campo, a saber, que haya tantas maestras espirituales como maestros, no puede afirmar que la cuestión del género no tenga importancia alguna para el budismo. Al abordar el tema de sus relaciones con maestros y maestras, subraya esta reivindicación suya que conecta las dos fuentes principales de su identidad religiosa: el budismo feminista, es decir, la relación entre budismo y feminismo.

Cerramos este número con una bibliografía sobre "las mujeres en las religiones" que esperamos sea de utilidad para quien quiera seguir profundizando en esta temática. Agradecemos muy especialmente a Franziska Birke, Heike Harbecke y Jesús Perillo el enorme trabajo que han realizado.

Entre las numerosas personas que han contribuido a que vea la luz este número de la revista *Concilium* mediante sus comentarios, consejos y sugerencias, queremos hacer llegar nuestro especial agradecimiento a Nancy Bedford, Edward Farrugia, Stephanie Feder, Rosino Gibellini, Heike Harbecke, Marcia Hermansen, Maureen Junker-Kenny, Kyung-Sook Lee, Harry McSorley, Enzo Pace, Tracy Pintchman, Norbert Reck, Luiz C. Susin, Christoph Theobald y Annette Wilke.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

1. JUDAÍSMO

LAS MUJERES EN EL JUDAÍSMO

Cuando abordamos la cuestión del rol de las mujeres en el judaísmo, es bastante frecuente que enseñada nos venga a la mente su rol en la sinagoga o en la práctica, la liturgia y las instituciones religiosas judías. No es que esto sea inadecuado, pues, efectivamente, es en el ámbito religioso donde ha cambiado más radicalmente su rol en las últimas décadas, y aún sigue planteándonos auténticos desafíos para quienes estamos profundamente involucrados en la vida de la comunidad judía.

Sin embargo, es de gran importancia que entendamos que el judaísmo abarca mucho más que la sinagoga, la práctica religiosa o la

* ADELE REINHARTZ es vicepresidenta asociada de investigación en la Universidad de Ottawa, donde ejerce también como catedrática en el Departamento de Estudios Clásicos y Religiosos. Sus principales campos de investigación son el Evangelio de Juan, las relaciones cristiano-judías primitivas, la teoría feminista, y, recientemente, la Biblia y la cinematografía. Es autora de numerosos artículos y de varios libros, entre los que pueden incluirse los siguientes títulos: *¿Why Ask My Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative* (Oxford, 1998); *Befriending the Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John* (Continuum, 2001) y *Scripture on the Silver Screen* (Westminster John Knox, 2003). Su último libro es un estudio de la figura de Jesús que aparece en las películas y que se titula *Jesus of Hollywood* (será publicado por Oxford en este año de 2006). Actualmente está trabajando en un libro sobre Caifás el Sumo Sacerdote, en la historia, la historiografía y la cultura, gracias a la ayuda del Social Sciences and Humanities Research Council. Adele ha sido elegida en 2005 miembro de la Royal Society of Canada.

Dirección: Département d'Études anciennes et de Sciences des religions, Tabaret Hall, Room 246B, 550 Cumberland, Ottawa ON K1N 6N5 (Canadá). Correo electrónico: Adele.Reinhartz@uottawa.ca.

liturgia, y que reducirlo al concepto de religión es malinterpretar el alcance de tal categoría, la naturaleza de la identidad judía y la experiencia y el rol de las mujeres en el judaísmo.

Esto lo vi rotundamente claro durante mi primera semana como estudiante en la Universidad de Toronto. Procedente de un trasfondo judío intensamente comprometido, pero secularizado, había decidido que ya era hora de saber más sobre el judaísmo como religión y me matriculé en un curso que se titulaba simplemente Introducción al judaísmo. El profesor comenzó la primera clase pidiendo a los alumnos que definieran el judaísmo. Varios estudiantes respondieron rápidamente que el judaísmo era una religión, una raza o una cultura. Sin embargo, cada una de las respuestas suscitaba inmediatamente un problema. Si el judaísmo es un religión, entonces ¿qué diríamos de los millares de judíos que no son practicantes o son agnósticos o incluso ateos y que, sin embargo, se siguen definiendo como judíos? Si el judaísmo es una raza, tal como, por ejemplo, era considerado durante el régimen nazi, entonces ¿cómo haríamos un hueco en esta definición para meter a los judíos por opción (los conversos)? Si es una cultura, ¿de qué cultura se trata? Los judíos proceden de todos los rincones del globo y han desarrollado una extraordinaria variedad de culturas, desde la herencia en lengua yiddish del judaísmo europeo oriental y la de lengua árabe de los judíos del norte de África y Arabia hasta los judíos de Etiopía que hablan amárico, pero también guez y tingriya. La conclusión a la que llegamos en clase fue que no era posible limitar el judaísmo a ninguno de estos factores. Los judíos son un pueblo, no una religión, una raza o una cultura. Existe, no obstante, una definición técnica de mínimos: ser judío significa haber nacido de una madre judía o unirse al judaísmo mediante un proceso formal de conversión. Pero ser judío también implica poseer un sentido de identidad, un sentido de pertenencia a un pueblo determinado que ha hecho su camino a través de unos senderos históricos propios, tanto si se ha nacido en el seno de ese pueblo como si han recorrido esos mismos senderos por sí mismo.

Ser una mujer judía significa formar parte de esta comunidad mundial y diversa. El sentido de identidad y pertenencia puede expresarse de muchos modos. Se puede aspirar a vivir ciertos valores que son judíos, a dejarse absorber por la historia judía, incluyendo el holocausto; se puede participar en organizaciones judías, en grupos de canto, en clases regladas o no sobre determinados aspectos del judaísmo, en clubes de lectura, en clases de cocina; se puede visitar Israel, aprender hebreo o yiddish, y participar en otras múltiples actividades que al tiempo que fomentan también reflejan la identidad

judía. Para muchas mujeres judías, entre las que me incluyo, ser judía también conlleva la participación activa a nivel local en un reducido grupo de esferas que se solapan entre ellas, tanto para el beneficio de los demás, como por la satisfacción, el disfrute y la riqueza que tal participación aporta a mi vida.

Cuando pensamos en el rol de las mujeres en el judaísmo podemos también, no obstante, referirnos a su rol en la sinagoga. También en este campo hemos de hacer numerosas distinciones.

En primer lugar, es importante advertir que la identidad judía, es decir, la interpretación específica y la posición desde la que alguien aborda el rol de las mujeres y otros muchos aspectos, no está necesariamente vinculada en modo alguno al tipo de sinagoga que se elige para asistir o a la que paga sus tasas correspondientes. En mi caso, aunque actualmente asisto y pago mi tasa a una sinagoga ortodoxa, no me identifico como una judía ortodoxa. Y no soy precisamente un caso aislado. Mientras que es bastante raro que un judío que se identifique como ortodoxo asista a sinagogas que no lo son, en muchas ciudades canadienses podemos encontrarnos con bastantes personas que asisten a una sinagoga ortodoxa un determinado sabbath y que no se identifican formalmente como ortodoxas ni asumen necesariamente los demás aspectos de un estilo de vida ortodoxo.

En segundo lugar, deberíamos distinguir el rol de las mujeres en cuanto líderes laicas de las sinagogas, incluyendo su participación en la junta directiva. Este tipo de participación se está abriendo cada vez más a las mujeres, que pueden llegar incluso hasta la presidencia. Otro asunto más complicado es el de su participación en los aspectos rituales del culto.

En tercer lugar, al abordar el rol de las mujeres en la sinagoga hemos de distinguir entre diferentes corrientes o denominaciones, puesto que su rol varía considerablemente de una corriente a otra. Incluso en el seno de estas corrientes hay muchas opciones, debido a la carencia de una autoridad central que imponga una estructura uniforme entre las diversas congregaciones.

En cualquier acto litúrgico, el acceso de las mujeres a la participación puede variar bastante. En la mayoría de las sinagogas oficiales encontramos la figura del rabino, que es quien preside las celebraciones. El rabino puede o no realizar una o más partes del servicio litúrgico; el laico o la laica pueden hacer la homilía o dar una clase o una sesión de estudio durante o después del servicio religioso. Es importante notar, sin embargo, que la presencia de un rabino no es esencial

para llevar a cabo un servicio religioso completo. En contraste con el catolicismo, por ejemplo, no existe ninguna función litúrgica especial que tenga que hacerla obligatoriamente el rabino, tanto si se trata de la celebración habitual del sabbath como de una determinada solemnidad. La celebración puede ser totalmente realizada por laicos, siempre que tengan los conocimientos requeridos.

El servicio religioso matutino del sábado, que es el día más importante del calendario litúrgico semanal, consta de los siguientes elementos principales: el canto de la liturgia, la lectura de la porción semanal de la Torá (el Pentateuco o los cinco libros de Moisés) y el canto de la Haftará, es decir, la lectura complementaria de los profetas que sigue a la lectura de la porción correspondiente de la Torá. Antes y después del servicio de la Torá (la lectura de la Torá y la Haftará), el rollo de la Torá se lleva en procesión por todo la sala para que los fieles puedan tocarlo o besarlo. También existen los honores o distinciones cuya tarea consiste en recitar las bendiciones antes o después de cada parte de la lectura de la Torá como también de la Haftará. En la mayoría de los casos, la persona que recibe el honor de recitar las bendiciones de la Torá no será quien lleve a cabo el verdadero cántico, puesto que éste requiere un conocimiento tal que la mayoría de los feligreses no poseen. En contraste, la persona que canta la Haftará también tendrá el honor de recitar las bendiciones antes y después de su lectura.

Los preceptos más rígidos con respecto a la participación de las mujeres se encuentran en las congregaciones ortodoxas, aunque también aquí hay que hacer salvedades, desde las que las excluyen casi totalmente hasta aquellas que cuentan con ellas en lo posible dentro de ciertos límites. En las congregaciones ortodoxas, los hombres y las mujeres se sientan en lugares diferentes. Con frecuencia hay una cortina u otro tipo de barrera que los separa y en algunas congregaciones llega a ser tan alta que impide que haya contacto visual entre los dos grupos. La razón de esta separación es evitar en lo posible toda distracción. Las celebraciones se dirigen desde el lado de los varones y la Torá también se lee desde este lugar. En algunas congregaciones, incluida la mía, la Torá es llevada en procesión cerca del lugar de las mujeres para que también ellas puedan tocarla o besarla antes o después del servicio correspondiente. Para muchas mujeres, entre las que me incluyo, resulta harto problemática la exclusión de la participación activa en el culto, pero, en honor a la verdad, hemos de decir que muchas mujeres ortodoxas no se sienten incómodas con esta situación, sino que disfrutan sentándose con otras durante el servicio y aprovechando ese tiempo no sólo para la oración sino también para

la contemplación y para tomarse un respiro tranquilo que les alivie de las presiones de la vida cotidiana.

Mientras que el rol de inactividad de las mujeres se ha mantenido estable en la mayoría de los círculos ortodoxos, hay signos de cambio que también delatan el impacto del activismo feminista. Una de las áreas más obvias se encuentra en la educación judía. Cada vez hay más instituciones que ofrecen cursos de formación en el ámbito tradicionalmente reservado a los varones sobre la ley judía y la literatura rabínica (la Misná y el Talmud, los textos legales fundacionales del judaísmo) como respuesta a las demandas de las mujeres. Y en un pequeño número de congregaciones, sobre todo en Jerusalén, pero también en otros lugares, hay congregaciones ortodoxas que están abriéndose cuanto pueden, dentro del marco de la ortodoxia, para permitir la participación de las mujeres. Un ejemplo notable lo constituye la congregación Shirah Hadashah (Nueva Canción o Nuevo Cántico) de Jerusalén. Hombres y mujeres se sientan en lugares separados por una cortina bastante alta. Pero las mujeres reciben los honores de la Torá, cantan la Haftará y dirigen ciertas partes del servicio. Este hecho constituye todo un signo revolucionario en el seno de la ortodoxia y ha suministrado un modelo de rol para otras congregaciones que están preocupadas por el rol de las mujeres pero que desean permanecer en el ámbito de la ortodoxia.

En América del norte, Israel y, progresivamente, en otras partes del mundo, el movimiento conservador (*Masorti* en Israel) ha tenido una gran fuerza en el seno de la religión judía. El movimiento conservador, como el ortodoxo, acepta la importancia de la ley judía como un modo de vida ordenado por Dios, pero considera explícitamente que la halaká es dinámica y, por tanto, está abierta a las modificaciones según ciertos criterios bien definidos. Muchos observan el dato de que hombres y mujeres puedan sentarse conjuntamente en las ceremonias como la diferencia más notable entre la ortodoxia y el judaísmo conservador, pero, de hecho, sus diferencias son mucho más profundas.

El movimiento conservador en su conjunto ha estado ordenando a mujeres desde hace unos treinta años y en sus seminarios rabínicos hay un buen número de mujeres que preparan a los rabinos del propio movimiento. En Canadá aún hay pocas rabinas, puesto que tiende a ir con retraso con respecto a los cambios operados en los EE.UU. Pero ya existen unas cuantas y es probable que este número siga creciendo. Son muchas las sinagogas que en los últimos veinte años han hecho los cambios necesarios para facilitar la participación de las mujeres en el culto, unos cambios que van desde permitirles tener los

honores de la Torá hasta admitir que canten la Torá y la Haftará. Hay un grupo de sinagogas que son totalmente igualitarias, como la Beth Jacob en Hamilton, a la que mi familia y yo misma hemos pertenecido durante muchos años.

Hace ya bastante tiempo que en el judaísmo reformado se prepara a las mujeres para el rabinato y han gozado de una total participación en el culto sinagogal. El judaísmo reformado no se ajusta a la halaká tradicional de forma estricta, e incluso en sus comienzos rechazaba muchos de sus aspectos, incluyendo las leyes dietéticas y muchas de las leyes que restringen las actividades que pueden hacerse en el sabbath, como conducir y trabajar. Pero en los últimos años son muchos los rabinos reformados que han adoptado formas de comportamiento más tradicionales, lo que, en ocasiones, también afecta a sus propias sinagogas. La situación es semejante a la del reconstruccionismo, que, en su origen, es una rama del judaísmo conservador pero que ha seguido su propia trayectoria en diferentes áreas. Como en el movimiento de la Reforma, desde hace muchas décadas, las mujeres han podido participar plenamente en su seno, bien como rabinas ordenadas o como ministras en todas las áreas de la comunidad.

Por último, nos encontramos con el judaísmo havurah. El término *havurah* (plural, *havurot*) significa simplemente un grupo, normalmente un grupo mucho más pequeño y menos formal que una congregación. Algunas sinagogas cuentan, de hecho, con algunas havurot en su seno, entendiendo como tales a grupos de personas que se reúnen habitualmente para el culto, el estudio o el debate. Otras havurot no están afiliadas a ninguna institución y están formadas por gente que se reúne semanalmente o cada dos semanas o mensualmente, o con menor frecuencia, para diversos objetivos relacionados con la liturgia, el pensamiento judío o la vida judía en general. En Norteamérica existe una organización poco rígida de havurot denominada National Havurah Committee que dirige un Instituto de verano al que asisten cientos de adultos y niños. Este Instituto proporciona buenas oportunidades para el estudio, el culto y el disfrute. Este Instituto anual ha tenido una gran influencia en la vida de muchos judíos que no están afiliados a ninguna institución, pero también atrae a sus actividades a individuos, rabinos y otros dirigentes de los movimientos conservadores, reformados y reconstruccionistas. El Instituto, y en general el movimiento havurah, ha tenido una importante influencia en nuestra vida y en la vida de nuestros hijos.

La variedad de formas del judaísmo religioso y el más extenso complejo del judaísmo al que todo judío recurre para formar su propia identidad hacen que sea bastante difícil dar una respuesta simple

y directa a la pregunta sobre qué significa para mí ser mujer en el seno de mi tradición religiosa.

Es posible que la principal satisfacción que he tenido en el ámbito religioso haya sido la oportunidad de adquirir la competencia para cantar la Haftará y la Torá, así como de presidir las celebraciones de un modo profesional y erudito. Se trata de una adquisición que ha requerido un largo proceso que comenzó en 1979, cuando hacía estudios de posgrado en Jerusalén. Fue entonces cuando comencé a asistir a una sinagoga por primera vez en mi vida y a experimentar los ritmos de la vida judía, particularmente el sabbath. La sinagoga a la que asistía era una congregación reconstruccionista, que elegí precisamente porque era totalmente igualitaria en los aspectos del rol de la mujer y del varón. Uno de los rabinos de esta congregación dirigía un seminario en su casa para enseñar a las mujeres el modo de leer la Haftará, y fue aquí donde adquirí esta capacidad. Posteriormente, mi marido, que lee e interpreta la Torá de forma profesional, me enseñó a hacerlo y también me enseñó cómo presidir o dirigir las celebraciones. He tenido muchas oportunidades de hacer buen uso de toda esta pericia.

La capacidad de realizar estas funciones te produce la sensación de que dominas la tradición y también te permite contribuir especialmente en pequeños grupos donde son muy pocos los que poseen la capacitación adecuada. En esta perspectiva, también tiene una gran importancia hablar con las propias hijas para que entiendan el valor de la participación y ofrecerles las oportunidades necesarias para que adquieran este mismo conjunto de destrezas, así como hacer que los hijos aprecien y hagan todo lo que puedan para facilitar la formación y la participación de las mujeres en los diversos contextos judíos en que están implicados.

He tenido otra gran satisfacción con mi participación en una pequeña, pero activa, havurah de Hamilton (Ontario), que ha sido nuestro hogar durante dieciocho años. Esta havurah se reunía mensualmente en la capilla de un hogar judío para ancianos, a quienes siempre invitábamos para que se unieran a nosotros. Varios ancianos aceptaron la invitación y asistían con regularidad a nuestras reuniones; en aquella havurah algunas mujeres ancianas recibieron los honores de la Torá por primera vez en su vida. Fue una experiencia muy emocionante y gozosa, no sólo para ellas, sino también para nosotros.

La principal cuestión que me preocupa actualmente es si es posible que la ortodoxia dé un paso adelante incluyendo de forma más rele-

vante a las mujeres en el servicio religioso. La situación en otros movimientos oscila entre la plena igualdad y la tendencia hacia este objetivo. Sin embargo, en el seno de la ortodoxia queda todavía mucho trabajo por hacer. El desarrollo de grupos como el Shirah Hadashah constituye un paso en la dirección correcta, pero incluso en él las mujeres todavía tienen limitaciones en sus posibilidades de participación. Tampoco tienen posibilidad alguna de ser ordenadas como rabinas en el seno de la ortodoxia, pero hay un puñado de hombres y mujeres de gran valentía que están dando pequeños pasos en esta dirección.

Quienes no pertenecen a la comunidad judía podrían preguntarse por qué alguien que está comprometida con el feminismo y la igualdad asiste a una sinagoga ortodoxa o lucha por cambiar la ortodoxia. Puesto que en el judaísmo hay muchas opciones que permiten una participación plena y libre de las mujeres, ¿por qué no dedicarse simplemente a ellas? Y, efectivamente, se trata de una vía de acción totalmente factible; son muchas las mujeres que la asumen e incluso yo misma la secundé durante bastantes años.

Sin embargo, el problema reside en que el asunto del rol de la mujer no es un tema que pueda aislarse de otros aspectos de la vida judía. Uno de éstos es el que tiene que ver con la comunidad y el estilo de vida, y, concretamente, con la práctica del sabbath. La práctica tradicional del sabbath no sólo implica ir a la celebración en la sinagoga, sino que también exige una serie de comidas rituales y abstenerse de trabajar, conducir, escribir, cocinar y otras actividades que realizamos a lo largo de la semana. Expresado con términos más prácticos, observar el sabbath conlleva la necesidad de vivir cerca de la sinagoga y de otras personas que tienen un estilo de vida similar. Vivir en el seno de una comunidad con estas características es algo realmente maravilloso desde un punto de vista social y hace verdaderamente posible guardar el sabbath como un día que es diferente del resto de la semana.

El problema se encuentra en el hecho de que en muchas zonas de Norteamérica hay bastante gente que, fuera de la comunidad ortodoxa, no guardan el sabbath. Ciertamente existen excepciones, sobre todo en algunas ciudades americanas importantes, como Nueva York, Boston, Washington y Filadelfia, pero resulta un fenómeno raro fuera de estas zonas. El fiel observante del sabbath en una sinagoga conservadora, reformada o reconstruccionista, puede sentirse aislado una vez terminados los oficios religiosos.

Debido al evidente conflicto entre los estilos de vida feminista y ortodoxo, estas dos opciones se excluyen recíprocamente. Por tanto,

hay que hacer con frecuencia una molesta y nada feliz opción entre pertenecer a una comunidad en la que las mujeres tienen las mismas oportunidades que los hombres o pertenecer a otra en la que encontramos a familias que son fieles cumplidoras del sabbath. Por otra parte, elegir una sinagoga para poder tener una comunidad que guarde fielmente el sabbath supone, casi siempre, renunciar a las oportunidades que deben tener las mujeres, lo que puede resultar extremadamente difícil.

La teoría feminista, así como las conversaciones con teólogas, críticas y teorizadoras del feminismo, tanto de dentro como de fuera de mi campo de estudio, centrado en la Biblia, me ha servido de gran ayuda no sólo para mi trabajo académico, sino también para mi propio desarrollo personal. Estos contactos me han ayudado a replantearme mis presupuestos, a fortalecer mi activismo y a encontrar una comunidad y un punto de apoyo para las luchas que hemos de afrontar en común. A mi entender, la teoría feminista, en sí y por sí misma, ha tenido menos impacto en el judaísmo que el que ha tenido la práctica y el movimiento feminista en su conjunto. Al tiempo que las mujeres han defendido, y han conseguido en consecuencia, mayores oportunidades en el mundo secular, en el ámbito de la educación y de la actividad profesional, las mujeres judías, de igual modo, han deseado también tener una mayor participación en su vida religiosa. El impacto es evidente no sólo porque la mayoría de los movimientos judíos ordenan de rabinas a las mujeres, sino también porque en todos los movimientos encontramos la tendencia a que las chicas reciban una mejor formación judía.

Como madre judía, me considero optimista con respecto a las oportunidades que tendrán nuestras hijas, y también nuestros hijos, dentro de la variedad de contextos judíos con que se encontrarán en el transcurso de su vida. Ojalá que nuestros esfuerzos, los suyos y los de todas las mujeres y varones del mundo, sigan dando frutos para el beneficio de todos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

LA "CASA DE LA RENOVACIÓN":
UN NUEVO JUDAÍSMO

Desde mayo de 2005, Elisa Klapheck es rabina en la Beit Ha'Chidush Amsterdam. La denominación "Beit Ha'Chidush", "Casa de la renovación", designa a una joven comunidad judía que se sitúa dentro del contexto de un movimiento de renovación en el seno del judaísmo actual y que tantea nuevos caminos y horizontes sobre la base de la propia tradición existente. Para ello son importantes ambos polos. Se funda en la tradición, más exactamente en la variedad de las tradiciones judías dentro de la ortodoxia, así como en la mística judía (hasidismo, cábala), en las concepciones éticas del judaísmo reformista, de la Haskala (la Ilustración judía), lo mismo que en la corriente del reconstruccionismo¹, y pre-

[Entrevista y redacción del artículo: Marie-Theres Wacker.]

* ELISA KLAPHECK, nacida en Düsseldorf en 1962, estudió Ciencias políticas y Judaística. Trabajó varios años como periodista para diarios alemanes como el berlinés *Tagesspiegel* y el *Taz*, más tarde para emisoras de radio y televisión. Desde 1998 fue redactora jefe de la revista mensual *Jüdisches Berlin*. Junto con Lara Dämmig y Rachel Herweg organizó en mayo de 1999 "Bet Debora Berlin", el primer congreso europeo de rabinas, directoras de coro, judías y judíos entendidos e interesados en temas rabínicos. A éste le han seguido hasta ahora otros dos congresos en Berlín (2000 y 2001). Lo último publicado por Elisa Klapheck es *So bin ich Rabbinerin geworden. Jüdische Herausforderungen hier und jetzt*, Herder, Friburgo 2005. En enero de 2004, Elisa Klapheck fue ordenada rabina en los EE.UU.; vive en Amsterdam desde mayo de 2005.

Dirección: Sandhorst 34, NL-1082 BL Amsterdam (Países Bajos).

¹ Tendencia judía presente en los Estados Unidos que no entiende el judaísmo principalmente como "religión", sino como "civilización". Su fundador es Mordecai Kaplan (1881-1983).

tende dar a dichas tradiciones un significado en la vida vivida. Al mismo tiempo pone de relieve un gran espíritu de apertura frente a nuevas situaciones, y especialmente frente a la variedad de formas de vida de hombres y mujeres, que se han de reconocer como dotados de los mismos derechos.

Elisa Klapheck adquirió su formación para el rabinato en la universidad a distancia de Aleph, la Alianza para la renovación judía². El proyecto de ésta es ayudar a que personas con formación previa en el judaísmo desarrollen un programa de estudios en un “seminario sin fronteras”, ponerles al lado a diversos mentores o mentoras para el tiempo que duren sus estudios y prepararles tanto intelectual como espiritualmente para un rabinato. Ello se hace con una mezcla de sesiones presenciales, estudios a distancia, conferencias telefónicas colectivas, así como también cursos individuales y sobre todo actividades judías y estudio personal in situ. Elisa Klapheck fue llamada a Amsterdam por la directiva de la nueva comunidad.

Señora Klapheck, usted es cofundadora de la sinagoga igualitaria de la calle Oranienburger y ha dado a conocer a la primera rabina de Alemania, Regina Jonas, al editar su tesina de 1930³. ¿Qué significa para usted el paso de convertirse a su vez en rabina? ¿Un sueño hecho realidad? ¿Una meta alcanzada? ¿O algo a lo que usted propiamente no ha aspirado, pero que le ha venido dado? ¿Cómo lo describiría usted?

Fue el paso hacia la responsabilidad. Antes yo estaba muy entregada, y esto me divertía mucho, pero sólo me entregaba a los campos que me resultaban interesantes. La decisión de convertirme en rabina estuvo para mí ligada a la pregunta de si podía conllevar la responsabilidad de la totalidad, de si en realidad podía cargar con la totalidad. Por ejemplo, he pronunciado pequeños sermones en la sinagoga una y otra vez, y con gusto, y a veces me he apartado claramente de las explicaciones oficiales; me ha gustado implicar a la gente en discusiones, y siempre me ha parecido que lo más importante es tener una opinión propia. Tuve que preguntarme: ¿puedo seguir haciendo esto también como rabina? ¿Ser rabina no supone en primer lugar dar un “sí” a la autoridad de la tradición rabínica como un todo?; como rabina, ¿no tengo en primer lugar que situarme dentro de esta tradición... y representarla? Dicho de manera aún más radical: tenía que saber qué me parecía en realidad la religión. Dado que en el judaísmo existe la halaká, las leyes, ¿practico todas o sólo una parte?, ¿cómo inserto eso

² Más detalles en www.aleph.org

³ Elisa Klapheck, *Fräulein Rabbiner Jonas. Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?*, Hentrich & Hentrich, Teetz 1999.

en una situación y cómo respondo de ello? ¿Y qué hay de Dios y de su justicia? No es que como judía una haya experimentado, sin embargo, tanta justicia... ¿Cómo se puede afrontar el mal en la sociedad presente, las muchas experiencias negativas de la historia judía, y decir "sí", no obstante, a las afirmaciones fundamentales del monoteísmo judío?

La decisión de hacerme rabina fue para mí dar el paso hacia la responsabilidad. Pero ahora la cosa sigue: tengo el título y soy vista por la gente en correspondencia con ello, seguramente también un poco observada. Pero he constatado que con la primera ordenación llegan las siguientes ordenaciones. La primera es en principio tan sólo una bendición de los rabinos, sólo un comienzo; pero la pregunta siguiente es la de si la ordenación se recibe también de los demás, si la reconocen o no a una como rabina. Ahora me encuentro en esta fase. Mi imagen de mí misma como rabina no es, sin embargo, la de una mujer que se pone delante y les dice a los demás lo que tienen que pensar; yo me entiendo como una mujer que proporciona a la gente el saber judío que necesitan para poder decidir por sí mismos, para que, por tanto, cada cual se convierta en cierto modo en su propio rabino. Quisiera caminar junto a la gente e intentar conocer su potencial, quisiera enseñarles en ese acompañamiento toda la tradición judía que pueda, para que luego puedan desarrollar y desplegar su propio potencial apoyándose en ese fundamento y se conviertan en conjunto en personalidades fuertes.

*¿Qué significa para usted en su comunidad religiosa ser una mujer?
¿Cuáles son los elementos positivos que fueron o son importantes para usted, y cuáles también los obstáculos que se ha encontrado o se encuentra actualmente por su condición de mujer?*

En mi comunidad no existe para mí como mujer ningún obstáculo, porque se trata de una comunidad que desde el principio se construye sobre la igualdad de derechos de las mujeres. Lo mismo vale también para los grupos en los cuales he realizado siempre mis actividades, en Berlín o en Francfort. El obstáculo con el que tuve que luchar fue más bien otro. Durante mucho tiempo tuve miedo a confesarme que quería desempeñar un papel dentro de estructuras de poder; se trata de un problema típicamente femenino, "psicoquímico", por decirlo así. Pero la seguridad en una misma se puede aprender. Sí, y hasta se debe aprender, cada mujer debe sincerarse consigo misma en ese punto, debe confesarse sus ambiciones y trabajarlas dentro de sí. No es verdad que los hombres tengan siempre la culpa cuando a una no le sale bien alguna cosa. La razón estriba también en una misma, y es importante ser justa y honrada consigo misma y analizar las propias flaquezas.

El judaísmo es una religión emancipadora, iniciada con la salida de la esclavitud a la libertad. Es siempre la gente pequeña, a decir verdad el pueblo desvalido, el que sin embargo mete baza también arriba. Existe en el judaísmo una tendencia emancipadora que me ofrece, precisamente como mujer, la posibilidad de emanciparme. No es que las mujeres en el judaísmo sean débiles, al contrario. Yo diría que es algo que forma parte de la religión como tal. No obstante, las mujeres judías tuvieron primero que conquistar el ámbito de la sinagoga. Salirse de ese modo de los papeles marcados provoca miedo. Se tiene miedo de destruir el judaísmo si las imágenes de repente ya no concuerdan, si delante no está ya el hombre con el *tallit*, el chal de la oración, sino una mujer. En mi caso, por ejemplo, las voces eran muy importantes: con el cántico en la sinagoga yo unía fundamentalmente la profunda voz varonil del director de coro; antes no podía imaginarme de ninguna manera que se escuchara una voz de mujer en la *bima*. Yo también viví en mí la frase del Talmud de que la voz de la mujer es "vergüenza", y tuve primero que quitármela de la cabeza. Hoy en día yo misma canto gran parte de la liturgia cultural, y soy prácticamente mi propia voz, que contradice aquella afirmación.

Para mí fue muy importante el trabajo de Regina Jonas, que en efecto analiza la cuestión de si las mujeres pueden convertirse en rabinas. Para ello escudriñó la entera literatura rabínica, y la conclusión a la que llegó fue positiva. Esto me motivó profundamente. A ello se añadió la teología feminista judía con sus nuevas lecturas de la Biblia y del Talmud, por ejemplo de Judith Plaskow (*Und wieder stehen wir am Sinai*) o de Susannah Heschel (*On Being a Jewish Feminist*), pero también de Pnina Nave Levinson (*Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie*)⁴. Realmente lo devoré todo, y ello amplió mis espacios espirituales. Hoy, sin embargo, estoy en otro punto. Hoy busco de nuevo el diálogo con los hombres, en este momento me interesa la respuesta de los hombres a las exigencias feministas.

¿Ve ya usted tales respuestas o reacciones de los varones judíos a las preguntas y posiciones de las feministas judías?

Un ejemplo es el tema de la circuncisión. Para mí, el ocuparme de la teología feminista judía ha tenido como efecto que haya empezado

⁴ Judith Plaskow, *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdische feministische Theologie*, Lucerna 1992 (*Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*, Harper & Row, San Francisco 1991); Susannah Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist*, Schocken Books, Nueva York 1983; Pnina Nave Levinson, *Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie*, Gütersloh 1992.

a valorar de otra manera la circuncisión. La circuncisión de los niños, entendida como forma primitiva de la circuncisión de los corazones, se dirige contra la arrogancia y el machismo. Por otro lado hay también varones judíos críticos capaces de aprobar esto. En este contexto debo mencionar sobre todo a Daniel Boyarin, que se define como un feminista judío⁵.

Otro buen ejemplo es la *miqvé*, el baño de inmersión ritual. En Berlín realizamos en una ocasión un taller sobre esto, mujeres y hombres. En la *miqvé* entran normalmente las mujeres después de la menstruación; los hombres no entran en ella, o sólo lo hacen en raras ocasiones⁶. Queríamos experimentar en nuestro propio cuerpo lo que es la *miqvé* y cómo es eso de sumergirse con el cuerpo entero en "agua viva". Primero nos informamos: yo expliqué el significado de la *miqvé* y discutimos sobre ello. Luego entramos separadamente en la *miqvé* y más tarde nos reunimos de nuevo y volvimos a cambiar impresiones al respecto. También los hombres sintieron la inmersión ritual como una santificación del cuerpo, como una experiencia profunda.

En el movimiento de renovación al que pertenezco se da ya un discurso más amplio: hombres que reflexionan sobre la corporalidad masculina, sobre la virilidad, la autoridad, el papel del padre, sobre la sexualidad, el eros femenino en el varón, el eros masculino en la mujer, naturalmente también en general sobre la cuestión del género...; verdad es que muchas de estas cosas se hacen en los EE.UU., pero yo afirmaré que también en mi comunidad, en la cual el feminismo forma parte de los fundamentos evidentes, se hacen propias tales cuestiones.

¿Ante qué retos ve usted a su comunidad dentro del abanico de las comunidades judías de los Países Bajos?

En toda una serie de ciudades de los Países Bajos hay comunidades ortodoxas y también liberales. En Amsterdam viven unos 12.000 judíos; la mayor parte de ellos, hasta donde se me alcanza, no son miembros de comunidad alguna⁷. El mayor número de miembros lo tienen las comu-

⁵ Cf. p. ej. Daniel Boyarin, *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1993. Para lectores y lectoras cristianos puede resultar especialmente interesante que Boyarin también ha escrito una interpretación de Pablo, cf. Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994.

⁶ Salvo cuando un hombre se convierte. En el judaísmo hasídico es, sin embargo, habitual que también los hombres entren en su *miqvé* antes del comienzo del sábado.

⁷ Informaciones sobre ello en www.hagalil.com/europa/holland.htm, no obstante sin referencia (¿aún?) a Beit Ha'Chidush Amsterdam.

nidades ortodoxas; nosotros somos nuevos, un grupo pequeño, personas con biografías muy distintas a las que une la visión de un judaísmo que se renueva. Me parece que hay una pregunta que es la misma para toda Europa: ¿estamos en situación de desarrollar una perspectiva europea, una perspectiva europeo-judía, en la cual también las mujeres, y otros, sean iguales en derechos? Para mí Europa es importante porque ni el judaísmo israelí ni el estadounidense se pueden traducir simplemente a nuestro contexto. En Israel se ha desarrollado una forma especial de judaísmo secular, y tampoco el papel del judaísmo religioso, especialmente el de la ortodoxia, que de hecho es casi una religión estatal, se puede comparar con la situación en Europa. Por lo que respecta a los EE.UU., la religión marca allí la vida pública de manera totalmente diferente que entre nosotros. Allí existe una forma específica de espiritualidad que empieza con un “creer en uno mismo” y desemboca en una religiosidad social común que se expresa en el “sueño americano”. Tampoco esto es transferible sin más a nuestro contexto europeo. Para mí es importante un judaísmo auténtico: naturalmente, cabe importar rabinos del extranjero, rabinos que traigan consigo una autocomprensión judía mucho más positiva que la de los judíos europeos, pero me parece más adecuado que los rabinos procedan de los respectivos contextos de que se trate, que conozcan, por tanto, sus problemas, y que aprendan a dar a éstos una auténtica respuesta.

Europa se convirtió para mí en un tema importante de manera especial en virtud de la agrupación “Bet Debora”, la iniciativa de conexión de rabinas, directoras de coro y estudiosas judías⁸. En Europa, la pertenencia a un país y a su historia nacional es muy importante, y sobre todo la pertenencia a una comunidad lingüística, pues en las lenguas, en efecto, están también contenidas las culturas y las diferencias. En Europa tenemos una historia de guerras de unas naciones contra otras, tenemos una historia de persecuciones de judíos, tenemos una historia de divisiones dentro del judaísmo. Por eso en los detalles tenemos otro cuño. Esto no significa que seamos totalmente distintos, pero sí que somos algo peculiares y la cuestión es si somos capaces de desarrollar una perspectiva judía europea que haga referencia a nuestro contexto. Posiblemente los Países Bajos son un buen lugar para ello, porque este país siempre mostró una especial apertura a las innovaciones.

En su situación actual, ¿en qué cuestiones le gustaría intervenir con intensidad? ¿Qué es para usted especialmente importante en este momento?

⁸ Bet Debora, *Journal 1 und 2*, Berlín 2000 y 2001, suscripciones a cambio de un donativo en L.Daemmig@t-online.de

Las mujeres en papeles directivos y la fundamentación ética del poder, éste es de hecho mi tema⁹. La cuestión principal es siempre la del poder: quién tiene el poder en una sociedad, poder sobre definiciones, estructuras, formas. Las mujeres han de creerse capaces de ejercer el poder, las mujeres deben ocupar puestos de poder, y esto significa asumir responsabilidades, tener que tomar decisiones, incluso "hacerse culpables", no complacerse en el papel de víctimas ("la culpa es siempre y únicamente de los demás"), pero tampoco volverse cínicas (tenemos que vivir precisamente con la culpa), sino implicarse éticamente... Esto es importante para mí. Por otra parte pienso que para ello la religión es irrenunciable: hay un texto, hay explicaciones, una ética cabe referirse a algo, existe un elemento correctivo de los propios deseos de poder. Y finalmente: hay una instancia suprema, que es Dios, ante la cual nos encontramos todos. No todo está en uno mismo, tan sólo; por el contrario, se puede medir con un patrón común.

Como conclusión quisiera poner una oración que me ha marcado mucho. Es de Bertha Pappenheim, la fundadora del movimiento judío de mujeres:

Invocación

*Dios mío, tú no eres un Dios de la
blandura, la palabra y el incienso,
ni un Dios del pasado.
Tú eres un Dios del presente.
Tú eres para mí un Dios exigente.
Tú me santificas con tu "Debes";
tú esperas mi decisión entre el bien y el mal;
tú me pides que demuestre que soy fuerza de tu fuerza,
que vaya hacia tí, que arrastre a otros,
que ayude con todo cuanto pueda.
Exíge, exige,
para que en cada aliento de mi vida sienta yo en mi conciencia
que existe un Dios.*

14 de noviembre de 1935¹⁰


(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

⁹ Cf. más detalladamente sobre esto: Elisa Klapheck, "Ester und Amalek", en Katharina von Kellenbach y otras (eds.), *Von Gott reden im Land der Täter*, Darmstadt 2003, pp. 242-255.

¹⁰ Reimpresa en *Bertha Pappenheim. Gebete/Prayers*, edición de Elisa Klapheck y Lara Dämmig, Hentrich & Hentrich, Teetz 2003.

2. CRISTIANISMO

CRISTIANISMO Y FEMINISMO
ENTRE LOS BABUKUSU DE KENIA OCCIDENTAL

omenzaré definiendo el feminismo antes de estudiar su relación con el cristianismo entre los babukusu de Kenia occidental, que es de donde soy oriunda. El feminismo es un movimiento que reclama la igualdad de oportunidades para hombres y mujeres en todos los ámbitos de la vida con el objetivo de fomentar las relaciones humanas caracterizadas por la libertad y la reciprocidad¹. El feminismo constituye una llamada a vivir como auténticos cristianos y contribuye a la promoción del ser humano². Se trata de un movimiento dedicado a liberar a la comunidad humana de las actitudes y estructuras arraigadas que son ineficaces si no se mantienen las dicotomías y las jerarquías. Se centra en la totalidad de la comunidad humana para que tanto las mujeres como los hombres construyan una comunidad equilibrada en que cada ser humano, cada persona, pueda experimentar la plenitud de su ser. Exige la inclusión de las mujeres en la comunidad de interpretación como también que sus

* ANNE J. NASIMIYU-WASIKE es natural de Kenia y pertenece al Instituto Religioso de las Hermanitas de San Francisco de Asís de Uganda. Desde 1987 enseña en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Kenyatta. Sus áreas de investigación son la teología de la inculturación y la teología de las mujeres africanas. Ha servido a su Instituto como Superiora General (1992-1998). También ha sido decana de estudiantes en la Universidad Kenyatta (1992-2003). Es miembro del Circle of Concerned African Women Theologians y de la Ecumenical Association of Third World Theologians.

Dirección: Kenyatta University, Department of Philosophy and Religious Studies, P.O. Box 43844-00100 Nairobi (Kenia).

¹ Cardman, p. 1.

² Nasimiyu-Wasike, p. 1.

experiencias formen parte integrante de la definición del ser humano³. Es un movimiento que se opone a la discriminación por razones de género y a cualquier ideología, creencia, actitud o comportamiento que justifique o refuerce esa discriminación.

La sociedad babukusu es de carácter patriarcal. Los hombres controlan la cultura a favor de los varones y en contra de las mujeres. El patriarcado impone relaciones de dominio de un sexo sobre el otro en todos los ámbitos de la vida: en el legal, el económico, el político, el religioso y el cultural.

Lo que yo soy actualmente se debe a mi infancia y al modo en que fui educada por mis padres. Crecí en una familia de seis hijos y cuatro hijas. Las hijas nacieron en primer lugar; yo fui la segunda en nacer. Mis padres eran católicos fervientes y comprometidos. No poseían una educación académica occidental pero se aseguraron de que sus hijos sí la tuvieran. Mi padre, en efecto, hizo cuanto pudo para que todos sus hijos fueran a buenos colegios. Metió a sus hijas en internados de religiosas para que estudiaran seriamente y no tuvieran distracción alguna, y los hijos iban a escuelas católicas.

Durante las vacaciones, todos ayudábamos a nuestros padres en la granja. Cuando terminaba la jornada de trabajo en la granja, las chicas ayudábamos a nuestra madre a traer agua, coger leña y preparar la comida para la familia. Mientras, los chicos se lavaban y descansaban esperando a que las mujeres de la familia les pusieramos la mesa. En una ocasión me quejé a mi madre de que mi hermano no me ayudara a recoger leña. Mi madre me respondió que mi deber como mujer era servir *basila mbele* (que significa 'gente sin pechos'). Esto me provocó cierto resentimiento, pero, dada la situación, me sentía indefensa. Desde la infancia, a las niñas se les socializa para que se consideren seres dependientes y serviles dedicados a atender a la familia. Son las mismas mujeres quienes lo enseñan a sus propias hijas. En mi caso, fue mi madre la que insistía en que hiciera lo que se esperaba de las mujeres según nuestra tradición. En muchas ocasiones me quejé y me rebelé contra las normas establecidas.

Mi madre lo pasó muy mal conmigo y con frecuencia se preocupaba por mí y por mi futuro. La razón era que la finalidad y la madurez social de una mujer babukusu se fundamenta en su capacidad productora y reproductiva. Mi tía Kesia Nabalayo fue la primera mujer con estudios superiores en el clan de mi madre. Era una persona muy independiente; al terminar sus estudios universitarios con-

³ Oduyoye, p. 121.

siguió un puesto de maestra en una escuela cercana. Todo el mundo comenzó a murmurar de ella, dado que no estaba casada y ya era madura. Aunque los hombres de su edad le hacían proposiciones, ninguno tenía las cualidades necesarias para establecer una relación con ella, porque mi tía buscaba una relación de reciprocidad en la pareja y no había ningún hombre preparado para este tipo de relación. Los hombres comentaban que casarse con una mujer así era como casarse con otro hombre. La razón residía en que ella no se ajustaba a lo que tradicionalmente se esperaba de una mujer. Kesia Nabalayo se oponía a la idea tradicional del pago de la dote por el hombre y a que cuanto más estudios tuviera la mujer más cara llegaba a ser. Los padres de Kesia querían que se casara para que quitara la *Iuswa* (maldición) de la casa y enriqueciera a la familia con la dote correspondiente. Las mujeres normales tenían que casarse, pues su madurez y desarrollo dependía de estar casada y dar a luz. Sin embargo, Kesia optó por comprar doce vacas a sus padres y comprarse un terreno de veinticinco acres o 101.1750 m² lejos de su casa para establecerse por sí misma. Kesia no decía que era feminista, pero sus acciones apoyaban fuertemente los ideales feministas. Cuando decidí hacerme monja con quince años, mi tía Kesia Nabalayo fue la única persona de todo mi clan que me apoyó. Pensaba que al ser monja no sufriría la dominación del varón. ¡Qué ingenua! También en la Iglesia son los varones quienes toman las decisiones.

A continuación examinaré brevemente algunos de los aspectos que la sociedad africana tradicional espera de una mujer y de su rol social, y, posteriormente, esbozaré algunos de los cambios que están aconteciendo en el presente.

Familia y religión en la tradición africana

La herencia religiosa africana daba una gran importancia a la familia y la religión. La familia, el clan y la comunidad étnica eran los que cuidaban de la producción y distribución de los servicios y bienes. Los tabúes y los valores étnicos mantenían la ley y el orden en la comunidad. Quienes los quebrantaban eran castigados según la gravedad del delito. Los ancianos del grupo étnico adiestraban a los jóvenes en los procedimientos y la sabiduría de la sociedad. Los trabajos se definían según el género y la edad. Se consideraba desagradable y humillante que alguien intentara ejercer una profesión que no se ajustara a estas categorías⁴.

⁴ Bier, p. 56.

El sistema religioso no era simplemente un modo de relacionarse con Dios, sino que también abarcaba todos los demás aspectos de la vida humana. Se contemplaba la vida como un fenómeno profundamente religioso y se vivía en el seno de este universo religioso. Esta convicción quedó impresa en los mitos, las costumbres, las tradiciones, las creencias, las acciones morales y las relaciones sociales de los pueblos de África. Todo grupo étnico africano cuenta con su propia sabiduría y tradición religiosa que va pasando de una generación a otra a través de la oración, los dichos sapienciales, los mitos, las leyendas, las historias, los proverbios y la historia oral. Cuando el cristianismo llegó a África se encontró con este fértil suelo en el que arraigarse. Desafortunadamente, los evangelizadores no tuvieron en cuenta esta herencia religiosa africana. En lugar de implantar el cristianismo en el sistema religioso africano mediante la inculturación, crearon un sistema religioso paralelo con sus propias jerarquías dominadas por los varones.

La mujer como madre

La mujer ha sido siempre considerada en el África tradicional como madre de la familia, del clan y del grupo étnico. Los babukusu ponen a los niños el apellido del clan de la madre. Por ejemplo, al gran profeta babukusu Elías Masinde se le llamó siempre Elías wa Nameme. Nameme era el clan de su madre. En todo el África negra se considera a la mujer como recipiente sagrado de la vida. Ella lleva consigo tanto la vida del hombre como la de la mujer. La chica da a la comunidad la esperanza de su continuidad, pues dará a luz hijos e hijas. Ella da la vida, el alimento, el calor y la protección a todos. En el campo de la fertilidad el rol y la imagen de la mujer son excelentes. Pero, desafortunadamente, las influencias extranjeras y las duras condiciones económicas han erosionado este valor. Actualmente, las familias pobres consideran a las chicas principalmente como una fuente de beneficios económicos.

Tradicionalmente, no había niños que no tuvieran su padre o su madre. Los hijos eran siempre una bendición bien recibida tanto si nacían dentro o fuera del matrimonio; los tíos y las tías hacían de madres y padres de estos últimos. En la actualidad, la mayoría de las ciudades de Kenia están llenas de niños de la calle cuyas vidas ya no son una bendición, sino una maldición para la sociedad. Esta desatención hacia los niños se debe a varios factores. Algunos son totalmente huérfanos y otros son hijos de madre soltera que no puede hacer frente

a las duras presiones económicas y sociales, por lo que sus hijos tienen que arreglárselas por sí mismos. Hay otros niños que simplemente han huido de sus casas debido a las malas influencias sociales.

Además, nunca se han asesinado a mujeres y niños ni siquiera en tiempos de guerra, porque matar a las mujeres y a las niñas era, en efecto, matar la humanidad. En nuestros días, este valor ha llegado a erosionarse tanto que durante los enfrentamientos étnicos ocurridos en Kenia se ha asesinado despiadadamente a mujeres y niños e incluso a bebés. No obstante, aún goza de alta estima en las comunidades africanas el concepto de maternidad. La madre goza de la más alta consideración y su papel no puede duplicarse ni reemplazarse en la vida de nadie. Una mujer que no esté casada no posee estatus alguno en la sociedad tradicional de África.

Por esta razón no se dejó en paz a Kesia Nabalayo cuando al tener la edad requerida no quería casarse. El cristianismo introdujo la vida religiosa célibe, que fue aceptada, y muchos hombres y mujeres la abrazaron. De este modo, los solteros consiguen su estatus como personas que consagran su vida a Dios al servicio del pueblo de Dios. La gente ha llegado a aceptar este régimen de vida consagrada y rezan para que al menos uno de sus hijos tenga vocación religiosa.

La mujer como líder religioso

Dentro de las sociedades tradicionales, las mujeres jugaban un papel importante en el ámbito de las actividades religiosas. Eran personas que actuaban como curanderas y consejeras; había sacerdotisas, adivinas, videntes, invocadoras de la lluvia y médiums. Aunque en la mayoría de los casos sus actividades se limitaban a las demás mujeres y los niños, en ocasiones comunicaban mensajes de los dioses a toda la comunidad. En el África tradicional se reconoce por igual a hombres y mujeres la posibilidad de ser dignos instrumentos por los que la divinidad se comunica con la humanidad y viceversa. Este reconocimiento de la igualdad de ambos como instrumentos de Dios fue rechazado por los evangelizadores cristianos de África. Las iglesias se oponen al reconocimiento de sacerdotisas y profetisas⁵. El rol ministerial de las mujeres en la tradición religiosa africana era más de índole natural que clerical. Es un valor de esta tradición religiosa que podría haber enriquecido al cristianismo dotándolo de un reconocimiento equilibrado e igualitario de papel de hombres y mujeres

⁵ Pro Mundi Vita Dossiers, 8.

como miembros dignos de la sociedad a quienes Dios puede elegir para desarrollar funciones religiosas.

La mujer como fuente de riqueza

La imagen de la mujer como fuente de riqueza para su comunidad se encuentra en la mayoría de las sociedades patriarcales de África. En algunas comunidades se hacía un contrato matrimonial cuando los niños eran todavía bebés. En la mayoría de los casos, los futuros maridos eran de más edad que las chicas porque los chicos jóvenes tenían que posponer su matrimonio hasta adquirir la suficiente riqueza (en forma de ganado, ovejas, cabras y otros bienes) para cambiarlos por una esposa. Actualmente, los chicos y chicas jóvenes están optando por la cohabitación. Hablan de este modo de vida como una filosofía del ensayo para la estabilidad. Este fenómeno es muy común entre los jóvenes; la cohabitación puede durar incluso hasta diez años antes de que formalicen el matrimonio. Durante este tiempo, la joven pareja ahorra para pagar la dote de la novia. Ni siquiera la Iglesia puede permitir que los jóvenes reciban el sacramento del matrimonio hasta que hayan realizado los rituales y ritos tradicionales.

Sin embargo, la idea tradicional de la dote está cediendo paso a nuevas formas de entender las cosas. Algunos padres cristianos con estudios ayudan económicamente a la nueva pareja para que pueda establecerse y otros sólo piden una pequeña señal como donativo simbólico que representa la dote. Pero las comunidades rurales aún siguen aferradas a la idea tradicional de la dote de la novia, y es en éstas donde las mujeres están totalmente sometidas a sus maridos. Las cristianas con estudios e ilustradas intentan conseguir que cada vez más se les reconozca como personas en sí mismas, independientemente del varón y del resto de la sociedad. Buscan una vida en común igualitaria y recíproca en el matrimonio y en todas las demás relaciones. Ésta es la razón por la que Kesia Nabalayo no podía encontrar un hombre que cumpliera con las expectativas que anhelaba en una relación.

La poligamia se practica en mi tradición como también en la mayoría de las comunidades patriarcales de África. Esta práctica se fundamenta en la relación servil que ya existe entre el hombre y la mujer. Incluso hay cristianos que la practican. Corresponde a las mujeres de mi tradición rechazar esta práctica oponiéndose a ser la segunda o la tercera esposa.

Obstáculos con que se encuentran las mujeres en mi tradición

Varios son los obstáculos con que mi tradición impide que las mujeres desarrollen plenamente su potencial. En primer lugar, debido a un largo período de dominación masculina, las mujeres han llegado a aceptar su sometimiento de forma fatalista. Son las mismas mujeres las que rechazan a aquellas que ponen en cuestión el status quo. Creen que las tradiciones deben ser observadas y mantenidas. Son ellas las que salen a hurtadillas por la noche para que se haga la ablación del clítoris a sus hijas, puesto que el gobierno se opone a esta práctica.

En segundo lugar, se da una enorme importancia al rol de la mujer como madre, y las chicas en edad núbil se ven presionadas por la sociedad a contraer matrimonio. Las jóvenes abandonan la escuela para casarse y otras tienen que abandonarla por haberse quedado embarazadas sin estar casadas. Este último grupo es estigmatizado por la comunidad y con frecuencia termina en la pobreza más abyecta.

En tercer lugar, el rol de la mujer como la que cuida de la casa, especialmente en estos tiempos del sida, ha sido desventajoso para las chicas jóvenes. Cuando el padre está enfermo es la madre la que le cuida, pero cuando es la madre la que enferma entonces le toca a la joven cuidarla. Frecuentemente, las chicas se ven obligadas a dejar la escuela para atender a sus padres, hermanos o parientes enfermos.

En cuarto lugar, aunque en general se acepta que los hombres y las mujeres son iguales ante Dios, la Iglesia y la sociedad siguen favoreciendo a los hombres más que a las mujeres. Finalmente, las jóvenes con estudios están optando por la soltería para conseguir desarrollarse plenamente como personas. Estas mujeres sufren la discriminación en ciertas compañías que sólo contratan a mujeres casadas.

Signos de esperanza

Lo que me hace feliz es ver que cada vez hay más mujeres que estudian y que algunas plantean cuestiones que ni la Iglesia ni la sociedad pueden ignorar. Estas mujeres consideran que los derechos de la mujer son derechos humanos. Por consiguiente, la Iglesia y la sociedad tienen que defender todos los derechos humanos. Estos derechos se refieren a la dignidad humana. La Iglesia y la sociedad tienen que crear las condiciones que hagan posible que todas las personas puedan vivir dignamente por el hecho de ser seres humanos y estar creados a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26).

También me consuela ver que hay organizaciones que vigilan y controlan las violaciones de los derechos humanos en el país. Estas organizaciones critican los mecanismos políticos, económicos y sociales que discriminan o niegan a la gente sus derechos básicos al alimento, el agua, la casa, el vestido, la educación, el empleo y el acceso a medicamentos que tengan un precio asequible, sobre todo para quienes padecen alguna de las enfermedades relacionadas con el HIV y el sida. También levantan su voz contra los niños forzados a trabajar, la violación y la violencia contra los seres humanos vulnerables y marginados de nuestra sociedad. La Comisión Nacional de Derechos Humanos de Kenia (KNCHR) afirma que para defender la dignidad y los derechos de la persona hay que mantener una vigilancia constante⁶. Esta afirmación subraya la llamada que encontramos en la Biblia a que seamos guardianes unos de otros, denunciando, publicando y condenando todos los actos que violan los derechos básicos de los más débiles y vulnerables de la sociedad. Hay que seguir afrontando estos espinosos problemas para que se eleve el nivel de conciencia social. Pensar que hay esperanza para construir una futura sociedad más humana me produce una sensación de plenitud.

El liderazgo de la sociedad ha sido en mi tradición una prerrogativa exclusivamente masculina. Las mujeres sólo podían serlo con respecto a otras mujeres y los niños. Los roles de liderazgo religioso de las mujeres les permitían participar en régimen de igualdad en los asuntos religiosos tradicionales. El cristianismo no aceptó este tipo de liderazgo femenino. Se han producido notables esfuerzos para incluir a las mujeres en las instancias decisorias de la sociedad. En el gobierno de la nación hay un diez por ciento de mujeres. Esperamos que, con la nueva Constitución, las mujeres puedan desempeñar papeles importantes en todos los ámbitos donde se toman las decisiones, incluso, tal vez, en la misma Iglesia.

Mujeres como Kesia Nabalayo siguen actuando con valentía en la sociedad, demostrando así que, con su discernimiento crítico, son agentes moralmente valiosas para producir cambios importantes. La resistencia radical de estas mujeres constituye todo un desafío para aquellas tradiciones que limitan y atan a las mujeres. Entiendo esta herencia como un proceso de autopotenciación. Nos indican que estas historias individuales no pueden perderse, sino que, antes bien, hay que recordarlas para que sirvan de inspiración y beneficien al conjunto de la Iglesia y la sociedad.

⁶ IMARA 2005, 1.

Algunas de las cuestiones centrales que detecto al reflexionar, desde mi situación, en mi doble herencia religiosa tradicional se basan en la necesidad de expandir nuestra identidad cristiana con el objetivo de lograr una teología mucho más inclusiva que la que hemos heredado.

En primer lugar, es necesario que desplazemos nuestra atención desde la Biblia y las tradiciones cristianas a las propias historias personales. La razón de ello es que tanto la Biblia como las tradiciones cristianas dejan frecuentemente fuera las experiencias de las mujeres. Tenemos que creer que las manifestaciones de Dios no se encuentran solamente en la Biblia y en la tradición cristiana primitiva, sino que la revelación de Dios también se halla en las imágenes y las metáforas utilizadas para hablar de Dios en otras tradiciones religiosas. Es importante que exploremos nuestra herencia religiosa africana para que esta herencia religiosa y cultural se convierta en un medio para conocer y amar a Dios. Nuestra identidad cristiana ha de expandirse abriéndonos a otras ricas manifestaciones de contextos culturales diferentes que revelan la presencia de lo divino en el mundo. La inculturación es un proceso dinámico que se despliega con el cambio de la cultura. La teología de la inculturación tiene que convertirse en un proceso permanentemente crítico de teologización mediante el que la identidad cristiana se encarna en las formas culturales y las instituciones sociales de otras herencias culturales. De este modo, el cristianismo logrará llegar a lo más profundo de la experiencia de vida que tienen las personas, haciendo posible que todos los valores culturales se inserten en la fuente del evangelio.

En segundo lugar, la Iglesia debe prolongar la encarnación de Cristo en el tiempo y el espacio. Las celebraciones religiosas de la Iglesia han de encarnarse en la cultura y las tradiciones de la gente. En cuanto teólogas africanas hemos de pasar de una recepción pasiva de la teología cristiana tradicional a una construcción activamente crítica de nuestra propia teología basada en nuestra holística e integral forma africana de comprender la vida. Tenemos que conocer la sabiduría de nuestro propio pueblo para que sea la verdadera matriz de nuestras reflexiones teológicas. Las mujeres cristianas de África tienen que encontrar su propio modo de hablar de Dios. Han de crear nuevos modelos, nuevas ideas y nuevos símbolos que expresen su propia visión religiosa. La teología feminista africana tiene que entretener su herencia religiosa tradicional y la herencia cristiana en nuevas formas para nombrar a su Dios, a ellas mismas y a su mundo.

El tercer aspecto que han de abordar las teólogas africanas es crear un discurso teológico centrado en una pluralidad de voces y que visualice

la genuina universalidad de la Iglesia. Este discurso tiene que admitir la creación de etno-teologías que se fundamenten en la práctica de las comunidades religiosas que luchan a favor de la liberación de la humanidad. Todas las teologías han de contribuir a la liberación y humanización de la familia humana y a la articulación de la pasión humana por la justicia, la paz y la reconciliación de los pueblos y su entorno.

Los estudios de género se han iniciado en todas las universidades públicas de Kenia. Esto ha ayudado a que la corriente sobre el género haya llegado al sistema educativo y a la sociedad. Aunque en los Departamentos de Estudios Religiosos se han creado cursos de introducción a la Teología de las mujeres africanas, sigue aún pendiente la necesidad de crear Departamentos de Teología feminista africana en estas instituciones de estudios superiores para que quienes desean especializarse en esta área puedan hacerlo.

Quisiera concluir compartiendo con todos un poema de Sandra Villages que capta la necesidad de que la cuestión del género recorra todos los aspectos de la vida humana:

Por cada mujer

Por cada mujer

*¡que está cansada de actuar débilmente!
cuando sabe que es fuerte*

hay un hombre

*¡que está cansado de aparecer como el fuerte!
cuando se siente vulnerable.*

Por cada mujer

¡que está cansada de actuar como una tonta!

hay un hombre

*¡que está agobiado por lo que constantemente se espera de él!
de saberlo todo.*

Por cada mujer

¡que está cansada de que le llamen sensiblera!

hay un hombre

*¡a quien se le niega
el derecho a llorar y a ser sensible!*

Por cada mujer

que se siente atada por sus hijos

hay un hombre

¡a quien se le niega el goce de una paternidad compartida!

Por cada mujer

*¡a quien se le niega un trabajo relevante!
y la misma paga*

hay un hombre
¡que tiene que cargar con toda la responsabilidad económica!
para otro ser humano.

Por cada mujer
¡a quien no se le ha enseñado!
los pormenores de un coche

Hay un hombre
¡a quien no se le ha enseñado
la satisfacción que produce cocinar!

Y

por cada mujer
¡que da un paso hacia su propia liberación!

hay un hombre
¡que percibe que el camino a la libertad
se le hace un poco más fácil!

Bibliografía

Bier, William C. (ed.), *Woman in Modern Life*, Fordham University Press, Nueva York 1968.

Cardman, Francine, Feminism and Faith, en *Leadership Conference of Women Religious Newsletter*, vol. III, n. 2, 1980.

IMARA, The Newsletter of the Association of Sisterhoods of Kenya, Justice and Peace Commission, AOSK-JPC News Link, n. 36 julio/agosto 2005.

Nasimiyu-Wasike, Anne, *A Report on ANAs Second Polygamy Consultation*, Nairobi, Kenia 1988.

Oduyoye, Mercy Amba, *Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa*, Acton Publishers, Nairobi 2000.

Pro Mundi Vita Dossiers Contribution to the Rights and Wrongs of African Women, African Dossier 9, Bruselas 1979.

Villages, Sandra, *Little Sisters of St. Francis Strategic Planning*, Eldoret, Kenia, diciembre 2005.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

LAS MUJERES Y LA IGLESIA DESDE EL PUNTO DE VISTA ORTODOXO GRIEGO

“Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, masculino ni femenino, pues todos sois ‘uno’ en Cristo Jesús” (Gál 3,28).

Probablemente, ningún otro texto es citado con tanta frecuencia en la causa de la igualdad de hombre y mujer como éste del apóstol Pablo en su carta a los Gálatas¹. Y es probable que ningún otro texto sea tampoco tan mal interpretado. Tal como yo lo veo, en estas palabras el acento no se pone tanto en la igualdad de hombre y mujer como en la unidad de todos en Jesucristo. En el texto griego original, además, no aparece “hombre” y “mujer”, sino “masculino” y “femenino”. Esto significa que en Cristo no hay ya distinción discriminatoria alguna entre los sexos, sino “unidad”.

* KATERINA KARKALA-ZORBA nació en Volos (Grecia), creció en Alemania (Kehl am Rhein), es licenciada en Français Langue Étrangère (París 1988) y en Teología ecuménica (Tesalónica 2003); es jefa de estudios de la Academia de Dimitrias en Volos, responsable de conferencias, seminarios teológicos (Academia de Estudios teológicos) y trabajo con mujeres (educación de adultos). Prepara un doctorado en la Facultad de Teología de la Universidad de Tesalónica en relación con el Centro de enseñanza ortodoxo de la Universidad de Múnich; es miembro de numerosas comisiones de la Iglesia greco-ortodoxa en el ámbito diocesano y nacional, y también de organismos y asociaciones ecuménicas.

Dirección: Kassaveti 147, GR-38221 Volos (Grecia).

¹ Cf. Evanthia Ch. Adamtziloglou, “Οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ...”, Τα βασιλικά καρίσματα των δύο φύλων (“No hay hombre ni mujer...”, Los talentos regios de ambos sexos, Gál 3,28c, Gn. 1,26-27), University Studio Press, Tesalónica 1998.

En este punto se podría remitir a la creación del hombre y la mujer (Gn 1,26s). En ella se habla del único ser humano creado a imagen de Dios. Hombre y mujer están llamados a parecerse a Dios, quien mediante el Espíritu Santo está en comunión con el Hijo de Dios, el Hijo del hombre, que asumió en sí la humanidad entera². Según Gregorio Nacianceno, uno y el mismo es el creador de hombre y mujer, para todos es el mismo barro, la misma imagen, la misma muerte, la misma resurrección. La ley dada por Dios es justa, sólo los legisladores terrenos son injustos, pues todos ellos son hombres, por eso “la legislación va dirigida contra las mujeres”³. La unidad en Cristo esperada por Pablo elimina tales discriminaciones, pero no las características personales de cada uno, de cada una, que deben más bien cooperar o trabajar juntas y complementarse.

La condición de la mujer en la Iglesia ortodoxa

La Iglesia ortodoxa se entiende como una Iglesia en la cual la tradición, lo mismo que la verdadera doctrina o la expresión verdadera de dicha doctrina (ὁρθή δόξα), desempeña un papel muy importante. Como en todas las Iglesias cristianas, en la Iglesia ortodoxa las mujeres son también portadoras de la fe y han hecho en la historia y a lo largo de los siglos su aportación a la consolidación de dicha fe⁴.

En la Iglesia no falta la imagen de las mujeres: encontramos mujeres en los iconos del iconostasio situado ante el altar, lo mismo que en los frescos pintados en los muros. Los ejemplos abundan: madres y mujeres santas de la Iglesia primitiva y de la Iglesia del primer milenio, mártires, algunas grandes, como santa Catalina, santa Marina, simples religiosas, abadesas y también otras santas mujeres que nos han precedido en el camino. Estas santas no son sólo imágenes ficticias, sino que reviven de verdad en el acontecer litúrgico lo mismo que en la vida de los individuos, por ejemplo como santos y santas patronos. Las santas tienen, lo mismo que los santos, su lugar fijo en el calendario de festividades de la Iglesia ortodoxa. Además, en el calendario pascual hay también fiestas movibles de mujeres, como la de las mujeres portadoras de la mirra (el domingo segundo después de Pascua) o la de la samaritana, que mantuvo una conversación teo-

² Elisabeth Behr-Sigel, *Le Ministère de la Femme dans l'Église*, Cerf, París 1987, p. 48.

³ Gregorio Nacianceno, *Discursos* 37,6 (P.G. 36,289B,C).

⁴ Dimitrios Tsamis, *Μητρεικόν* (Meterikon), Tesalónica 1990, vols. 1-6.

lógica con Jesús junto a la fuente (el domingo cuarto después de Pascua). Pero entre todas las santas y santos, María, la Madre de Dios, la Panhagia (la Totalmente Santa), ocupa un lugar especial. Ella es el prototipo de la perfección espiritual de los seres humanos⁵, ella es la nueva Eva en la cual encuentra su expresión la visión bíblica de la relación entre Dios y creación como un acto de amor⁶. Ella es la diaconisa de nuestra salvación⁷, que quiere acercarnos a Cristo.

En la vida de la Iglesia, las mujeres ocupan un puesto importante. Son las que establecen y mantienen la relación de la familia con la vida eclesial. En la preparación de los sacramentos (bautismo, matrimonio, entierro) tienen tareas especiales, tradicionales en la mayoría de los casos. En determinados días de oración se pueden ver también más mujeres en la Iglesia, como por ejemplo los cuatro viernes del gran tiempo de ayuno que precede a la Pascua, tiempo en el que se cantan los *Chairetismoi* (salutaciones) a María y que se cierra con el himno *Akathistos*. Lo mismo se puede decir de los quince días que preceden a la Asunción de María, en los cuales en la iglesia se cantan a María las dos oraciones de intercesión (*Parakletiki*), la Grande y la Pequeña.

En la Iglesia ortodoxa siguen siendo también hoy mujeres las que, en la familia o en el ámbito privado, emprenden el camino hasta la Iglesia y las que hacen también partícipes de ello a sus familias. Para muchas personas, fueron mujeres –sus madres, abuelas, madrinas, tías, hermanas mayores, etc.– las que les acercaron a la fe. Las mujeres como iniciadoras en la fe, sea dentro de la familia, de la escuela, lo mismo que en general dentro de la sociedad secular, ciertamente seguirán teniendo importancia en el futuro. Pero para hacer posible esto y facilitar también a las más jóvenes su participación en el acontecer eclesial, la Iglesia tiene que atreverse a dar algunos pasos importantes.

Los ministerios directivos en la Iglesia ortodoxa

En la Iglesia ortodoxa, los deberes dentro del acontecimiento litúrgico-sacramental no están organizados según el poder. El obispo, en cuanto presidente de la sinaxis eucarística es “primero entre igua-

⁵ Eftichia Gioultsi, ‘Η Παναγία, Πρότυπο Πνευματικής Τελειώσεως (La Panhagia, modelo de perfección espiritual), P. Pournara, Tesalónica 2001.

⁶ Alexander Schmemmann, *The Virgin Mary, Celebration of Faith, Sermons*, vol. 3, St. Vladimir’s Seminary Press, Nueva York 1995.

⁷ Katerina Karkala-Zorba, “The Role of Women in the Orthodox Church Today”, *MaryMartha* 5/1 (verano 1996-97).

les". El pueblo de Dios, hombres y mujeres, participan en la liturgia, que es asumida por todos como obra (*ergon*) del pueblo (*laos*). Por consiguiente, también los distintos ministerios se entienden como complementarios, y no como subordinados unos a otros.

El hecho de que cada vez sean más las mujeres que estudian teología lleva a que en la docencia las mujeres dispongan de las mismas posibilidades que sus colegas varones. Al mismo tiempo se debe tener en cuenta que para la Iglesia ortodoxa los estudios de teología no son equivalentes a una formación para el ministerio sacerdotal. Para esto hay seminarios que posibilitan dicha formación a los diáconos y sacerdotes. Es frecuente que éstos no concluyan los estudios de teología hasta después de la ordenación. Los hombres y las mujeres que han estudiado teología se convierten normalmente en profesores de Religión en institutos y liceos.

En este punto conviene hacer referencia a los "deseos especiales" del informe final de la Consulta Teológica Interortodoxa que tuvo lugar en Rodas en 1988 y que entre otras cosas aboga por una colaboración más plena de las mujeres en la vida de la Iglesia⁸. Ello incluye también una participación más activa de teólogos y teólogas laicos en las instituciones eclesíásticas y en los órganos de decisión. El sínodo de la Iglesia de Grecia trabaja con comisiones que reúnen a teólogos, científicos y expertos en determinados temas. Dichas comisiones apoyan al Sínodo en decisiones importantes, como por ejemplo en cuestiones de bioética, de relaciones ecuménicas y también en cuestiones relacionadas con la mujer.

El hecho de que la mayoría de los sacerdotes de comunidades estén casados pone en el punto de mira la importancia de la esposa del sacerdote, o *presbytera*, en la vida de la comunidad. Sin el consentimiento de ella, el casado candidato al sacerdocio no puede ser admitido al ministerio sacerdotal. El papel de ella se considera como complementario del papel del sacerdote en la comunidad. En muchas regiones de Grecia, junto a la mano del sacerdote se besa también la mano de la esposa del sacerdote. Ella es el contacto para muchas personas de la comunidad que no encuentran al sacerdote o que prefieren contactar primero con su esposa. Sin embargo, el papel de la esposa del sacerdote ha cambiado en estos últimos años. La razón de ello es, por un lado, la desintegración de las estructuras tradicionales de asentamiento –es frecuente que el sacerdote no viva ya en medio de su

⁸ Cf. "Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination von Frauen", Informe final de una Consulta Teológica Interortodoxa, *UNA SANCTA* 3 (1989).

comunidad—, y por otro el hecho de que la mayoría de las esposas de sacerdotes quieren dedicarse a su propia profesión. En resumidas cuentas, a los candidatos al sacerdocio les resulta más difícil encontrar una mujer que acepte convertirse en la esposa del sacerdote. Esto tiene como consecuencia que muchos hombres que quieren ser sacerdotes no se casan y se convierten en sacerdotes no casados (que, según la tradición ortodoxa, deben ya permanecer sin casarse). La Iglesia ortodoxa tendrá que reflexionar sobre si puede haber maneras de volver a hacer atractivo el papel de la esposa del sacerdote. Al mismo tiempo se deben buscar también vías para que las mujeres que poseen formación cualificada en el ámbito de la teología, de la teología pastoral, del trabajo social, de la pedagogía, etc., encuentren nuevas posibilidades para desarrollar en la Iglesia sus facultades y dotes. Seguramente ésta va a ser una tarea para los años venideros.

El ministerio de las diaconisas y la cuestión de la ordenación de mujeres

La Iglesia ortodoxa acepta la ordenación de mujeres, a saber, en el ministerio de las diaconisas. Se trata, además, de un ministerio que era conocido tanto en la Iglesia primitiva como en el imperio bizantino. Según Evangelos Theodorou, que en 1954 escribió su tesis sobre el tema “La ‘ordenación’ o ‘imposición de manos’ de las diaconisas”⁹, “las diaconisas... sin duda eran contadas entre el clero por las Iglesias orientales y constituían la única τάξις o grado *sui generis* del ministerio femenino ordenado dentro de la Iglesia, grado que pertenecía al diaconado”¹⁰. Por consiguiente, la ordenación de las diaconisas posee una absoluta igualdad con respecto a las ordenaciones de los clérigos más altos: el diácono, el presbítero y el obispo. El ministerio de la mujer diácono se debe equiparar al del hombre diácono, pues se trata de una “ordenación”, y no de una “imposición de manos”¹¹.

⁹ Evangelos Theodorou, Ἡ “Χειροτονία” Ἡ “Χειροθεσία” τῶν Διακονισῶν (La “ordenación” o “imposición de manos” de las diaconisas), Atenas 1954. *Ibid.*, Ἡρωϊδες τῆς Χριστιανικῆς Ἀγάπης (Heroínas del amor cristiano), Atenas 1949.

¹⁰ Evangelos Theodorou, “Das Priesteramt nach dem Zeugnis der Byzantinischen Liturgischen Texte”, ponencia pronunciada en el “Simposio Ecuménico” de Ratisbona (julio de 1985), ΘΕΟΛΟΓΙΑ 57/1 (enero-marzo 1986), Atenas 1986, p. 161.

¹¹ *Ibid.*, p. 160. Véanse también la Didascalia y las Constituciones apostólicas; Johannes Quasten, *Patrology*, vol. 2, Utrecht 1953, pp. 137-152 (trad. esp.: *Patrología*, B.A.C., Madrid 1973).

En el siglo XX hubo algunos intentos de revitalizar el ministerio de las diaconisas. En Rusia vemos a principios del siglo XX defensores del ministerio de las diaconisas como el obispo Stefan de Mogilev, la madre Ekaterina de Lesna, el arcipreste Aleksii Maltsev, el sacerdote ruso de Berlín y obispo Evlogy, que más tarde se convirtió en el hexarca del Patriarcado ecuménico para las comunidades ortodoxas rusas en Europa occidental. Los esfuerzos de la Gran duquesa Elisabeth Fedorovna y más tarde la madre Maria Skobtsova (recientemente canonizada) por atender a enfermos y necesitados indican que desempeñaban un ministerio semejante al de las diaconisas¹².

El domingo de Pentecostés del año 1911, el obispo Nektarios consagró diaconisa a una monja en la isla griega de Egina. Aunque los jerarcas eclesiásticos contemporáneos lo criticaron, el obispo Nektarios está hoy canonizado y es muy querido en Grecia y en otras Iglesias ortodoxas. E. Theodorou documenta también que en Grecia hubo algunos conventos en los que las religiosas eran consagradas diaconisas¹³.

Los deberes litúrgicos de las diaconisas se tenían que ver dentro del marco que conecta la caridad/diaconía y la liturgia. Entre las tareas de las diaconisas se encontraban tanto bautizar mujeres, llevar y distribuir la santa comunión a las enfermas que no podían ir a la iglesia, como también desempeñar un trabajo caritativo, diaconal, misionero, catequético y pedagógico.

La reintroducción del ministerio de las diaconisas no es para la Iglesia ortodoxa una cuestión nueva, por consiguiente. En el pasado más reciente, dicha cuestión fue planteada de nuevo por E. Theodorou. La Consulta Interortodoxa organizada por el Patriarcado ecuménico en 1988 en Rodas propuso revitalizar ese ministerio y adaptarlo a la nueva situación cultural¹⁴. La teóloga y psicóloga ortodoxa greco-

¹² Hélène Arjakovsky-Klépinine, *Mère Marie Skobtsova – Le sacrement du frère*, Le sel de terre, París 2001. Elisabeth Behr-Sigel, "The Life of Maria Skobtsova - An Orthodox Nun", *MaryMartha* 4/2 (1996), p. 18. Sergei Hackl, *Pearl of Great Price: The Life of Mother Maria Skobosova 1981-1945*, Darton, Longman & Todd, Londres 1981; *ibid.*, "Mother Maria Skobtsova: Deaconess Manquée?", *Eastern Churches Review* 1,13 (1967). Madre Maria Skobtsova, *Essential Writings*, Orbis Books, Maryknoll (Nueva York) 2003.

¹³ Ev. Theodorou, "Ἡ "Χειροτονία" ...", pp. 95, 6.

¹⁴ Cf. Conclusions of the Consultation Report, VIII, "The Diaconate and 'Minor Orders'", en Ecumenical Patriarchate, Gennaios Limouris (ed.), *The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Interorthodox Symposium, Rhodes, Greece, 30 October – 7 November 1988*, Tertios, Katerini 1992, p. 31.

estadounidense Kyriaki Karidoyanes FitzGerald se ha ocupado del tema en su obra titulada "Mujeres diácono en la Iglesia ortodoxa, llamada a la santidad y al ministerio"¹⁵, donde además traduce los ritos de consagración¹⁶.

El Sínodo de la Iglesia de Grecia discutió en octubre de 2004 el "papel de las mujeres en la institución de la Iglesia y la revitalización del ministerio de las diaconisas". El metropolitano Chrysostomos de Chalkida habló en su ponencia introductoria de que "un primer paso para la revitalización del ministerio de las diaconisas podría ser la ordenación de monjas escogidas"¹⁷. Todavía está abierta, no obstante, la cuestión de si "sólo pueden ser consagradas diaconisas mujeres solteras o viudas"¹⁸, circunstancia ésta que conduciría a la desigualdad, pues los diáconos varones pueden estar casados.

También está abierta, sin embargo, la cuestión siguiente, la de la ordenación de mujeres. Verdad es que en la ordenación al ministerio de diaconisa se da una *cheirotomia* (ordenación) y no simplemente una imposición de manos (*cheirothesia*), lo cual conduce, por lo tanto, a la absoluta "igualdad con las *cheirotomien* de los clérigos más altos (el diácono, el presbítero y el obispo)"¹⁹; pero, al mismo tiempo, la ordenación de mujeres al ministerio sacerdotal y episcopal no se conoce en la tradición de la Iglesia ortodoxa²⁰.

A esto se debe decir que la Iglesia ortodoxa no conoce restricción alguna de la expresión de la verdadera fe y testimonio. Esto es válido también en la cuestión de la ordenación de mujeres²¹. Elisabeth Behr-Sigel, teóloga ortodoxa francesa, se ha ocupado a fondo de la posición de la mujer en la Iglesia. En su libro *El ministerio de la mujer en*

¹⁵ Kyriaki Karidoyanes FitzGerald, *Women Deacons in the Orthodox Church, Called to Holiness and Ministry*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline (Massachusetts) 1999.

¹⁶ *Women Deacons...*, pp. 59, 78.

¹⁷ Ponencia pronunciada el 8.10.04 ante el Santo Sínodo de la Iglesia de Grecia: "El papel de las mujeres en la institución global de la Iglesia, revitalización de la institución de las diaconisas", en www.ecclesia.gr.

¹⁸ *Ibid.*, "El papel de las mujeres...".

¹⁹ Evangelos Theodorou, "Das Priesteramt...", p. 160.

²⁰ Evangelos Theodorou, "Οί διακόνισσες στήν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας" (Las diaconisas en la historia de la Iglesia), en Metropolis de Dimitrias, Φύλο καί Ἐρησκεία, Ἡ θέση τῆς Γυναίκας στήν Ἐκκλησία (Sexo y religión, la posición de la mujer en la Iglesia), Indiktos, Atenas 2004.

²¹ Thomas Hopko, *Women and Ordination*, Nueva York 1999.

la Iglesia²² se manifiesta abiertamente a favor de la ordenación de mujeres en la Iglesia ortodoxa. En su libro escrito en colaboración con el obispo Kallistos Ware²³ afirma que la cuestión de la ordenación de mujeres ya no se le plantea a la Ortodoxia sólo “desde fuera”, o sea, desde el ampliado movimiento ecuménico, sino que para la Iglesia ortodoxa es también un problema interno.

Hasta el final de su vida, Elisabeth Behr-Sigel (que murió el 26 de noviembre de 2005 a la edad de 98 años) consideró la ordenación de mujeres como un punto candente de discusión del diálogo ecuménico²⁴. Nunca se dio por satisfecha con el simple argumento de que “la Iglesia ortodoxa no conoce la ordenación de mujeres al sacerdocio”²⁵, sino que se enfrentó a las exigencias de la época moderna.

La teología feminista y las exigencias planteadas a la Iglesia ortodoxa

Podemos empezar diciendo que dentro de la teología ortodoxa no existe ningún punto de partida sistemático para una teología feminista y que, en efecto, desde el punto de vista de la teología ortodoxa, la teología feminista es incluso rechazada como “occidental”. Habría que preguntar, sin embargo, si la teología ortodoxa no puede hacer a la teología feminista una oferta de diálogo en la cual ésta encuentre al menos elementos de aquello a lo que también ella aspira. Además, desde la perspectiva ortodoxa se puede admitir que la crítica feminista a las estructuras patriarcales de la Iglesia ortodoxa²⁶ afecta al menos a su apariencia exterior. Pero la teología feminista también podría constituir un canal de comunicación para un acercamiento teológico actual²⁷:

²² Elisabeth Behr-Sigel, *Le Ministère de la femme dans l'Église*, Cerf, París 1987.

²³ E. Behr-Sigel, *L'ordination de femmes dans l'Église Orthodoxe*, Cerf, París 1998.

²⁴ E. Behr-Sigel, “L'ordination des femmes: Un point chaud du dialogue ecuménique”, *Contacts* 195 (2001).

²⁵ Así Epifanio de Salamina, citado en *ibid.*, “L'ordination des femmes...”.

²⁶ A. Jensen, “Wie patriarchalisch ist die Ostkirche? Frauenfragen in der orthodoxen Theologie”, *UNA SANCTA* 40 (1985) 130-145.

²⁷ Evanthia Adamtziloglou, “Θεμνιστική Θεολογία, Ρήξη ή γέφυρα με την Ἑλληνορθόδοξη Παράδοση” (Teología feminista: ruptura o puente tendido a la tradición greco-ortodoxa?), en Ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαί... (Había allí muchas mujeres...), Simbo, Tesalónica 1997, p. 151.

Frente al Dios-juez severo y castigador de nuestra tradición eclesial, habría que hablar del Dios de la filantropía, que ama a los seres humanos y se acerca a los pecadores.

Frente a un Dios-soberano habría que hablar de un Dios que acepta la cooperación del ser humano.

Frente a un dualismo entre espíritu y materia habría que hablar de la sanación de la entera materia, de la naturaleza, del ser humano, sin demonizarlos como malos.

Frente a un Dios trascendente más allá del mundo y del ser humano habría que hablar de Dios que actúa en el mundo con sus energías. Es la comunión/*koinonia* de las tres personas de la “increada Trinidad” la que en nuestra sociedad sirve de modelo también para la comunión humana de hombre y mujer, la “epifanía creada”²⁸.

Según la teóloga católica Anne Jensen²⁹, la teología greco-ortodoxa conserva nociones fundamentales de la teología que responden a las exigencias de las mujeres y que podrían poner saludablemente en movimiento los modos occidentales de pensamiento teológico, mucho más androcéntricos. Una vez más hay que acordarse de los santos de la Iglesia oriental, por ejemplo de las Madres de la Iglesia³⁰ junto con los Padres de la Iglesia, cuyas biografías y obras escritas, en los casos en que existen, se han ido publicando cada vez más en los últimos años³¹. Además resulta evidente que nuestra fe no ha quedado marcada sólo por hombres, sino también por mujeres. Dichas mujeres han vivido con frecuencia a la sombra de los Padres de la Iglesia, pero en realidad tienen su parte en la configuración de la comunidad cristiana.

En los últimos 40 años aproximadamente, la Iglesia ortodoxa ha querido dar su respuesta propia a los retos actuales y para ello ha iniciado diversas consultas. Con frecuencia, tales iniciativas se han de ver como contribuciones de las Iglesias ortodoxas al diálogo ecuménico, y por ello han tenido lugar en colaboración directa con el Con-

²⁸ Thomas Hopko, “On the Male Character of Christian Priesthood”, en Thomas Hopko (ed.), *Women and the Priesthood*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood (Nueva York) 1983, p. 100. En la nueva edición de este volumen (1999) se encuentra también una versión nueva del artículo de Thomas Hopko: “Presbyter/Bishop: A Masculine Ministry”, p. 139.

²⁹ Anne Jensen, *Gottes sebstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Friburgo 1992.

³⁰ S. Meterikon, o. c.

³¹ F. Adamtziloglou, *Y había allí muchas mujeres*, o. c.

sejo Ecuménico de las Iglesias. Entre ellas se encuentran la Consulta de mujeres celebrada en el convento "Agapia" de Rumanía (1976) sobre el tema "Mujeres ortodoxas: su papel y participación en la Iglesia ortodoxa", la ya mencionada Consulta Teológica Interortodoxa de Rodas (1988) sobre el tema "El papel de la mujer en la Iglesia ortodoxa y la cuestión de la ordenación de mujeres", y la II Consulta Internacional de mujeres ortodoxas (1990) celebrada en la Academia ortodoxa de Creta con el tema "Iglesia y civilización"³². En Grecia (Livadia) y en Polonia tuvieron lugar dos congresos con teólogos y teólogas ortodoxos y veterocatólicos sobre el tema "El papel de la mujer en la Iglesia y la ordenación de mujeres como un problema ecuménico"³³; dos conferencias en Damasco (1996) y en Estambul (1997) se ocuparon del tema "Discernir los signos de los tiempos"³⁴. Hay que mencionar también la revista *MaryMartha*, que desde 1991 hasta 1998 fue editada por la teóloga ortodoxa australiana Leonie Liveris. Estos encuentros e iniciativas han conducido sin duda a que la cuestión de la mujer se retome de manera renovada, y como consecuencia de ello ha comenzado también un diálogo para interpretar la posición de la mujer en la Iglesia ortodoxa en relación con la realidad actual.

Epílogo

En nuestra época posmoderna, la fe cristiana atraviesa una crisis en la que, en nuestra opinión, la ortodoxia, "discerniendo los signos de los tiempos", puede y debe dar su testimonio en favor de una igualdad de derechos real entre hombres y mujeres.

Quizá como signo de ello pueda valer la conferencia que se va a celebrar en Kent (Inglaterra) del 28 al 30 de julio de 2006. El tema es: "Mujeres y hombres en la Iglesia: ¿cuál es nuestra vocación y nuestro ministerio en la Iglesia, según seamos clero o laicos, pertenezcamos

³² "Orthodox Women's Consultation, Orthodox Academy of Crete, January 1990: Church and Culture, Ministry, Human Sexuality, Participation and Decision Making Archives", *MaryMartha* 1/1-3 (1991-92).

³³ Agathaggelos Charamantidis (ed.), "Η Ορθόδοξη Γυναίκα στην Ένωμένη Εύρωπη", Πρακτικά Διορθοδόξου Ευρωπαϊκού Συνεδρίου ("La mujer ortodoxa en la Europa unida", Informe de un Congreso europeo interortodoxo), Epektasis, Katerini 2001.

³⁴ Kyriaki Karidoyanes FitzGerald (ed.), *Orthodox Women Speak*, WCC Publications - Holy Cross Orthodox Press, Ginebra - Brookline (Massachusetts) 1999.

al monacato, estemos casados o no lo estemos?"³⁵. El congreso lo organiza la comunidad ortodoxa de San Juan Bautista, cuyo director, el obispo Kallistos Ware, pasa por estar abierto a la cuestión de la ordenación de mujeres. Con toda seguridad, tanto la tradición como la teología vivida de la Iglesia ortodoxa va a desempeñar en dicho congreso un papel importante. Quizá nos ayude a ello el icono de la Resurrección tal como lo encontramos en forma de fresco en la iglesia conventual de Moni tis Choras de Estambul, que muestra cómo Cristo atrae a sí de manera simultánea a hombre y mujer, pues en él no hay ni masculino ni femenino, sino que todos son "uno en Jesucristo" (Gál 3,28).

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

³⁵ "Women and Men in the Church, What is our vocation and ministry within the Church, whether we are clergy or lay people, whether we are monastics, married or single?", 28-30 de julio de 2006, The Friars, Aylesford (Kent, Inglaterra).

IGLESIAS CRISTIANAS EN LA ENCRUCIJADA:
REFLEXIONES TEOLÓGICAS DESDE ARGENTINA,
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Las voces de las mujeres dentro del movimiento global de la liberación del Tercer Mundo han ayudado a despertar en la conciencia de las iglesias cristianas una irrupción dentro de la irrupción. Los primeros destinatarios de la preferencia pastoral han sido los pobres, pero luego ha comenzado el desfile de la opresión –la socioeconómica, la étnico-racial, la de género y otras–, según la expresión de Rosemary Radford Ruether. Esta evolución, que

* VIRGINIA RAQUEL AZCUY. Nacida en 1961 en Argentina. Doctora en Teología dogmática en 1996, por la Facultad de Teología de la UCA – Buenos Aires. Profesora Extraordinaria Titular a cargo de la Cátedra de Teología espiritual en la Facultad de Teología – UCA desde 2003. Profesora Extraordinaria Titular en materias de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de San Miguel – USAL y en otros institutos teológicos. Investigadora en el programa “La deuda social argentina” del Departamento de Investigación Institucional de la UCA de 2002 a 2004. Desde 2003 realiza la coordinación general del Programa de Estudios, Investigaciones y Publicaciones Teologanda. Asesora Teológica en el Instituto Superior Elizalde desde 2006.

Entre sus publicaciones destacan: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según H. U. von Balthasar*, Buenos Aires 1997 (2 tomos); la coordinación de números monográficos de revista: *Semillas del siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*, Proyecto 36 (2000); *El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida*, Proyecto 39 (2001); Azcuy-Groppa (coord.), *Suena la Campana de palo. Ensayos de escucha a los pobres*, Proyecto 44 (2003); *En la encrucijada del género. Conversaciones entre teología y disciplinas*, Proyecto 45 (2004).

Dirección: Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, Concordia 4422 (C1419AOH), Ciudad de Buenos Aires (Argentina). Correo electrónico: vr@infovia.com.ar

se ha dado entretrejada con otros desarrollos teóricos y prácticos de signo diferente, muestra que el cristianismo de las últimas décadas se ha mostrado capaz de solidaridad afectiva y de compromiso efectivo ante los desafíos históricos relacionados con la dignidad humana. Sin embargo, esto parece no ser suficiente, si se tiene en cuenta la crudeza de la creciente exclusión y la inequidad presente en todas sus formas. Posiblemente, una vitalidad religiosa y social más decisiva en el futuro esté ligada, más de lo que se cree, a una transformación profunda de las iglesias y a una sabiduría que sepa integrar lo antiguo y lo nuevo, lo espiritual y lo social, lo divino y lo humano, lo masculino y lo femenino. Sólo una vida humana justa y plena puede ser digna de fe, al menos así lo entiende un feminismo que se dice cristiano.

Breves coordenadas contextuales

En el contexto teológico latinoamericano y en parte también en Argentina, la ola del feminismo se ha entrecruzado especialmente con aquellas otras de la liberación y de los derechos humanos a mediados de la década del ochenta y, más tarde y en menor medida, con movimientos ecologistas. Se podría decir que, más allá de los matices de cada una de las posiciones, se ha venido desarrollando un *movimiento de la liberación feminista o feminista de la liberación*, que ha tenido y tiene sus puntos de contacto con perspectivas vigentes en otros contextos. En la caracterización de esta corriente, el uso del término *feminista* implica un análisis crítico de la forma de hablar de las mujeres y la feminidad en la teología de la liberación, en tanto estos conceptos son a menudo funcionales a un ideario de tipo patriarcal. La recepción de este movimiento en el ámbito de las iglesias cristianas ha resultado diversa: por un lado, el contexto de pobreza y exclusión que se vive en América Latina y el Caribe reclama compromisos y acciones decididas a favor de la justicia y la promoción humana, lo que sigue haciendo útil y necesario un proyecto de liberación integral y global –más allá de los temas concretos que se incluyan en la agenda actual–. Por otro lado, la presente situación de nuestros países, tanto en el ámbito secular como religioso, hace que los movimientos de liberación se encuentren en una fase crítica o al menos difícil y compleja, sea por las resistencias reales que plantean o por los desafíos estructurales que deben enfrentar. En este marco general, el avance y la consolidación del feminismo presenta características semejantes de *actualidad y dificultad* con los movimientos que crecen bajo el signo de la liberación y la dignidad humana; sin embargo, al mismo tiempo, las perspectivas de cambio

son más lentas y mayores las restricciones si se tiene en cuenta la orientación androcéntrica de nuestras culturas y, en gran medida, de nuestras tradiciones religiosas. En Argentina, el relativamente reciente ingreso de las mujeres a una tradición teológica que todavía no lleva cuatro décadas hace que los discursos y las prácticas dominantes sean aún insuficientes en función de una participación de las mujeres más plena y equitativa: la primacía de una *teología de la mujer* la mayor parte de las veces implícita, el influjo de las *devociones marianas* acuñadas desde teologías y modelos pastorales que no han revisado sus enfoques antropológicos, la reciente emergencia de *mujeres doctoradas en teología* que todavía no encuentran espacios institucionales formales de inserción e irradiación, son las coordenadas básicas por donde se despliega el camino. Desde mi punto de vista, una de las mayores dificultades en el ámbito católico se encuentra en la tendencia clerical de nuestras iglesias, que continúa privilegiando a los miembros cristianos ordenados por sobre aquellos bautizados que realizan su vocación en la forma de vida laical o consagrada. Que el hablar de la *situación de las mujeres en las iglesias* sea un imperativo para la mayoría de nosotras y que para muchos de los varones resulte con frecuencia un tema forzado, indica que todavía no existe una conciencia profunda de la realidad en este aspecto. La esperanza crece, por cierto, cuando es posible visibilizar los desafíos concretos, en términos de inequidad, déficit o ausencia, cuando se puede ayudar al despertar de las mujeres para que ellas puedan ser propulsoras de un nuevo imaginario más digno para sí mismas, sus familias y sus comunidades de fe. También acrecienta nuestra esperanza el encuentro con hermanas y hermanos que se hacen compañeros de camino mediante la búsqueda de nuevas formas de relación, cooperación mutua e intercambio de bienes.

Aspiraciones fundamentales de capacitación, participación y liderazgo

En el horizonte de una Iglesia católica que se va renovando, pero que corre el riesgo de presentar todavía un rostro de acentuada identidad jerárquica, clerical y masculina, un tema central de discusión y discernimiento es, sin duda, el de los ministerios. Por una parte, la cuestión de una promoción real y permanente de los *ministerios laicales* o bautismales, lo que en general se da parcialmente y con retardos; por otra parte, la situación más delicada y extendida de la *colaboración en el ministerio pastoral ordenado* o los ministerios de suplencia, que compromete a laicos –muchas veces matrimonios– y a

mujeres consagradas. La situación de la ministerialidad laical y, dentro de ella, de los ministerios de las mujeres parece desafiar directamente la comprensión y la puesta en práctica de la dimensión comunitaria del Pueblo de Dios. En las iglesias reformadas, crece el número de mujeres que son consagradas como pastoras, pero este hecho no siempre significa un reconocimiento y una valoración positiva por parte de las comunidades y sus pastores. En el campo de la teología, la situación global de las mujeres es realmente de subdesarrollo, es decir, está por debajo del desarrollo mínimo digno y esto parece reclamar decisiones concretas de las instituciones, las iglesias y sus jerarquías. Esta condición no se relaciona, ciertamente, con una ausencia absoluta de teólogas calificadas y destacadas, sino más bien con la cantidad ínfima de las que se encuentran en tal posición. En el Documento final entre la indignación y la esperanza del II Encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas de 1993, se habla de doce mujeres que ya han obtenido el grado doctoral en teología. De acuerdo con estas cifras, hay que tener en cuenta que, en algunos países como México, Perú y Paraguay, no existe en el presente un ámbito académico formal en el que las mujeres puedan realizar su formación teológica de grado. A esto se agrega, además, que son pocos los países latinoamericanos que cuentan con una mujer nativa con doctorado en teología residente en el país y activa en el ámbito universitario: las dos mexicanas pioneras con doctorado, Elsa Tamez (metodista) y M. Pilar Aquino (católica), han emigrado una a Costa Rica (el Caribe) y la otra a San Diego (EE.UU.); también la teóloga cubana Ada M. Isasi Díaz (católica) ha dejado su país y reside actualmente en Drew (EE.UU.); M. Teresa Porcile (católica), de Uruguay, falleció en 2001 dejando un vacío importante en la región rioplatense. En algunos casos, la única mujer con doctorado es proveniente del exterior; mientras que en otros se asiste a la novedad de la primera promoción. En Brasil se destacan algunas presencias pioneras como M. Clara Bingemer, Ana M. Tepedino e Ivone Gebara, junto a numerosas teólogas de nuevas generaciones. En Bogotá (Colombia), en la Universidad Católica Javeriana, se desarrolla el Grupo de Investigación Teología y Género bajo la animación de María del Socorro Vivas, Olga Vélez Caro y otras teólogas. En Argentina, en la última década, han surgido tres colectivos de mujeres teólogas de generación intermedia activas en distintos ámbitos: en el campo académico universitario, se destacan el Foro de Teología y Género de ISEDET y el Programa Teologanda; en el campo de la educación, la catequesis y la lectura popular de la Biblia, se puede mencionar la Comunidad Teológica Rajab con su Equipo Bíblico. En síntesis, cabe destacar el liderazgo institucional de algunas teólogas de América Latina y el Caribe

como el representado en el ejercicio de funciones de rectorado y decanato, así como la creciente cantidad de mujeres que han obtenido su doctorado o se preparan para ello; sin embargo, más allá de los esfuerzos, se está muy lejos de haber logrado un desarrollo científico e institucional que permita hablar de una presencia significativa de mujeres teólogas en las universidades, congregaciones, iglesias particulares y centros de formación y acción pastoral. Por otra parte, el II Encuentro Latinoamericano y del Caribe con el tema Género y Epistemología. Mujeres y Disciplina, celebrado en 1998, muestra que las iniciativas confesionales y no-confesionales relacionadas con las mujeres y el feminismo han alcanzado un avance sin precedentes: más de veinte programas universitarios de estudios de género y de mujeres, en México, Cuba, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Salvador, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia, Brasil, Uruguay, Paraguay y Argentina, dan cuenta de este panorama. Este emplazamiento académico e institucional de los contenidos vinculados con la vida de las mujeres y las representaciones de género favorecen, sin lugar a duda, el ingreso y la profundización de estas cuestiones en el ámbito religioso y teológico, a la vez que alientan los espacios interdisciplinarios de discusión.

Teologías hechas por mujeres en Argentina

En Argentina, y pienso que también en la mayoría de los países de América Latina y el Caribe, la cuestión principal es la de impulsar una promoción real de las mujeres en orden a su capacitación y participación en funciones de liderazgo intelectual, espiritual y pastoral en las comunidades e instituciones de formación, sobre todo terciarias y universitarias. En este sentido, ya existen algunas iniciativas en Buenos Aires que intentan responder a esta necesidad; por un lado, se hacen presentes las iglesias evangélicas: el Foro sobre Teología y Género es un ámbito del departamento de extensión del Instituto Universitario ISEDET; busca reflexionar y ayudar a otras áreas de la vida académica y eclesial a poner en práctica políticas y cosmovisiones más igualitarias en términos de género. Una de las áreas de este Foro es el Seminario Permanente de teoría feminista. Que sea un foro implica que es un lugar de encuentro multifacético y polifónico, que deja lugar a distintos grupos y actividades, entre ellas el seminario de reflexión e investigación dedicado a leer sobre teoría feminista y perspectiva de género para pensar desde las experiencias y disciplinas de cada participante. Según la visión de Nancy Bedford, el feminismo filosófico constituye un verdadero acicate para la teología: hablar de “femi-

nismo teológico” nos permite hacer referencia a un *movimiento* cuyas olas llegan vez tras vez a la playa de la teología, moldeándola y cambiándola, mientras que si hablamos *solamente* de “teología feminista” podría parecer un producto acabado y cerrado. Por otro lado, un grupo de teólogas católicas y algunas evangélicas emprendimos en 2003 el Programa de Estudios, Investigaciones y Publicaciones Teologanda, que funciona mediante *seminarios intensivos abiertos* con la presencia de consultoras de otros campos disciplinares y *un grupo estable de investigadoras*, con el auspicio de las Facultades de Teología de la Universidad Católica Argentina (Buenos Aires), de la Universidad del Salvador (Área San Miguel) y de otros institutos teológicos del ámbito. El programa se propone formar parte de la amplia corriente de las teologías hechas por mujeres, sin canonizar una posición y dando espacio a la pluralidad y la conversación; entre los consultores, junto a un grupo de científicas de otras disciplinas, nos acompaña un grupo de teólogos consultores de las instituciones locales, lo que expresa el espíritu comunal del colectivo. El recorte temático de estudio para el período 2003-2005 ha sido el itinerario de las mujeres en la teología de América Latina, el Caribe y EE.UU. Balance crítico y nuevas perspectivas; en el futuro, se intentará prolongar el mapa con especial atención hacia el contexto de Europa y otras regiones emergentes. En los primeros tres años de reflexión, las teologandas han acompañado la lectura y el estudio de las autoras con la profundización del instrumental biográfico y etnográfico, la perspectiva de género y el feminismo, lo que ha permitido una ampliación y un enriquecimiento de la mirada teológica. Una pregunta fundamental que nos hacemos las mujeres teólogas de generación intermedia es cómo lograr consolidar nuestros espacios institucionales y mantener al mismo tiempo la necesaria autonomía; para ello, como en otros contextos, procuramos sostener los ámbitos de *foro, redes y programa* que nos proveen de espacios intermedios de crecimiento y encuentro. En el interior del país, en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, se desarrolla anualmente desde 2003 un *seminario interdisciplinario sobre la mujer*. Las perspectivas de intercambio entre las instituciones mencionadas son crecientes; en particular, nos interesa aunar esfuerzos organizativos y propiciar oportunidades de promoción para las teólogas que se encuentran en la fase de posgrado. La meta sigue siendo abrir campos disciplinarios y cruzados que posibiliten un discernimiento y una transformación de la vida humana y social hacia formas más plenas, más justas y participativas; alentar, desde las iglesias cristianas, estos espacios generadores de pensamiento y de acciones que puedan sumarse a un *programa global de la compasión y la responsabilidad* representa una importante encrucijada de esperanza hacia el futuro.

VOCES DE MUJERES
Y TEOLOGÍA FEMINISTA:
INFORME SOBRE ALEMANIA
Y LOS ESTADOS UNIDOS

I. Alemania

El estado de la teología feminista en Alemania
(Marie-Theres Wacker)

Las Iglesias protestante y católica tienen, más o menos, el mismo número de fieles y constituyen la mayoría de los grupos cristianos de Alemania (52 millones de los 80

* HILLE HAKER es profesora de Teología moral y Ética social en la Facultad de Teología Católica de la Universidad Goethe, en Francfort, y miembro de la Asociación Europea de Ética en el campo de las Ciencias y las Nuevas Tecnologías (EGE). Desde 2003 a 2005 fue profesora asociada de Ética Cristiana en la Universidad de Harvard, en Cambridge (Estados Unidos). Estudió Teología Católica, Literatura Alemana y Filosofía en las universidades de Tubinga, Munich y Nimega (Países Bajos). Desde 1989 hasta 2003 fue miembro del Centro Interfacultativo para estudios de Ética en las Ciencias y las Humanidades y profesora asistente en el Departamento de Ética y Ética Social en la Facultad de Teología Católica, ambas instituciones con sede en la Universidad de Tubinga. Ha publicado como autora los libros *Moralische Identität* (1999) y *Ethik der genetischen Frühdiagnostik* (2002), y como coeditora *Ethics of Human Genome Analysis. European Perspectives* (1993), *The Ethics of Genetics in Human Procreation* (2000) y *Ethik-Geschlecht-Wissenschaften* (2006).

Dirección: Fachbereich Katholische Theologie Lehrstuhl Ethik, Grüneburgplatz 1, 60323 Francfort. Correo electrónico: h.haker@em.uni-frankfurt.de.

* SUSAN ROSS es profesora de Teología en la Universidad Loyola de Chicago y autora de *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology* (Continuum, Nueva York 1998), así como de numerosos artículos y capítulos de libros sobre las mujeres, el género, la encarnación y la sacramentalidad.

millones de habitantes; le sigue el islam con 3,5 millones de fieles)¹. A diferencia de lo que ocurre en Estados Unidos, otros grupos cristianos, como ortodoxos, veterocatólicos, pentecostales, bautistas, metodistas, mennonitas, etc., siguen siendo una exigua minoría. De parte católica cabe destacar la figura de Elisabeth Schüssler Fiorenza, que dejó Alemania a finales de los años sesenta. En esta época, junto a esta última sólo un pequeño grupo de mujeres, como Iris Müller e Ida Raming, con su lucha a favor de la ordenación de mujeres, se atrevían a hablar en contra de la discriminación de las mujeres en la Iglesia. A partir de finales de los años setenta, las mujeres protestantes (principalmente luteranas) tomaron un gran protagonismo en el movimiento feminista cristiano. Las primeras investigaciones sobre la mujer en la Biblia procedían de autoras protestantes como Elisabeth Moltmann Wendel (1980) y Luise Schottroff. Unos años más tarde (1986), las mujeres que pertenecían al Consejo Mundial de las Iglesias fundaron la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica (ESWTR), que contó con algunas católicas como la holandesa Catharina Halkes. Al mismo tiempo, las teólogas protestantes se pusieron a la vanguardia del *goddess movement* [lit. 'movimiento de la diosa', en este contexto, 'movimiento de la feminidad de Dios'], como, por ejemplo, Christa Mulack, Gerda Weiler y Elga Sorge. Muchas mujeres protestantes, como ya habían hecho las católicas, se unieron para realizar estudios feministas de la Biblia u organizar grupos de oración durante los ochenta, y en la década de los noventa defendieron sus tesis doctorales o finalizaron su habilitación para la docencia universitaria.

Sin embargo, se produjo una significativa diferencia en el tratamiento académico de la teología feminista. En la parte católica hubo numerosas facultades que abrieron sus puertas a las teólogas feministas en el momento en que estaba comenzando el movimiento. Nos referimos a Tubinga, Wurzburg, Friburgo, Bonn y Münster. Las facul-

Dirección: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626, Estados Unidos. Correo electrónico: sross@wpo.it.luc.edu.

* MARIE-THERES WACKER es profesora de Antiguo Testamento y Teología Feminista en la Facultad de Teología de la Universidad de Münster (Alemania). Tiene numerosas publicaciones sobre la interpretación feminista de la Biblia, el diálogo judío-cristiano y la cuestión del monoteísmo de Israel.

Dirección: Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Theologische Frauenforschung, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Hüfferstrasse 27, 48149 Münster (Alemania). Correo electrónico: femtheo@uni-muenster.de.

¹ Bundesamt für Statistik, http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm (mes de abril de 2006); las cifras datan de 2003 y el sitio está actualizado con fecha de febrero de 2006.

tades de Bonn y Münster llegaron a crear incluso cátedras de Estudios Teológicos sobre la mujer (Theologische Frauenforschung) a comienzos de los años noventa. Actualmente, diez años después, con la creciente privatización de las universidades alemanas, estas cátedras cuentan con menos seguridad de supervivencia que las de otras disciplinas teológicas. Al menos podemos decir que, a pesar del notable escepticismo con que los jerarcas de la Iglesia miran a la teología feminista, las teólogas católicas cuentan actualmente con cátedras en las facultades de teología y también en los institutos de teología donde se forma a futuros maestros. Algunas no se consideran en modo alguno feministas, pero muchas de las que eran reacias al principio han terminado haciendo suyas las perspectivas del concepto de inclusión.

En la parte protestante, las facultades han sido un tanto reacias a aceptar como profesoras a mujeres que tenían fama de teólogas feministas. Sin embargo, mientras tanto, encontramos varias profesoras que tienen una convicción feminista y otras que no están tan interesadas en el feminismo o están claramente en contra de él. Por otra parte, las estructuras eclesiales apoyan la teología feminista. En los noventa, la Iglesia Protestante de Alemania (EKD = Evangelische Kirche von Deutschland) patrocinó la fundación de un instituto de estudios de la mujer, Frauen-Studien und Bildungszentrum, y la Iglesia Protestante de Baviera (Bayerische Landeskirche) creó incluso una cátedra de teología feminista en Neuendettltau. Actualmente son muchas las jóvenes que se ordenan de pastoras, y no pocas de ellas deben su vocación a la teología feminista. También encontramos a tres obispos protestantes: Maria Jepsen (Hamburgo), Bärbel von Wartenberg-Potter (Lübeck) y Margot Käsmann (Hannover). Las dos iglesias cristianas mayoritarias cuentan con mujeres en los niveles máximos de la administración: cancelloras (Ordinariatsrätin), en el lado católico, y sus homólogas en las iglesias regionales protestantes.

La teología feminista y la ética: una historia personal (Hille Haker)

Mi memoria retrocede a los primeros días en la universidad, concretamente en la Universidad de Tubinga. Al pedir el permiso para matricularme en un programa de estudios complementarios para obtener el grado en trabajo social, la respuesta del decano fue tajante: en absoluto, no puedes hacer eso; la teología exige una dedicación completa (*Theologie erfordert den ganzen Mann*).

Esto ocurría a comienzos de los ochenta; entonces sólo unas cuantas mujeres habían comenzado a estudiar teología a nivel universitario en Alemania; hasta ese momento, la mayoría de las profesionales estudiaban en escuelas de nivel más bajo que los seminarios diocesanos, que contaban con estudios superiores. Además de formar a los profesores de religión para la escuela pública, la Iglesia había creado un programa para que teólogos laicos, hombres y mujeres, cubrieran las plazas correspondientes en parroquias, hospitales, educación de adultos y prisiones. Las mujeres podían conseguir sus títulos académicos en las universidades del Estado. Esta apertura hacia las mujeres se debía, en parte, al hecho de que había menos sacerdotes para atender a las parroquias que los que realmente se necesitaban. Por otra parte, era sentir común que los teólogos laicos, sobre todo las mujeres, tenían que aumentar su perspectiva laboral dentro de la Iglesia (la Iglesia protestante había comenzado a ordenar pastoras; así que el sistema de trabajadores pastorales con nivel universitario fue, en parte, la respuesta católica a la liberalización de una de las dos principales denominaciones cristianas de Alemania). Además, debido al trabajo parroquial con jóvenes, al movimiento pacifista o al ecologista que emergieron en la sociedad civil alemana a comienzos de los ochenta, se produjo en aquella época un gran interés por estudiar teología. De aquí que las universidades dieran una calurosa acogida a los estudiantes que estaban altamente motivados y que tenían grandes expectativas con respecto a su posible inserción laboral en la Iglesia. Conjuntamente con el descenso en el número de estudiantes en los seminarios, este movimiento laical cambió la fisonomía del corpus estudiantil de las facultades de teología de Alemania.

La teología feminista no jugaba un gran papel en esta época, aunque estaba presente y se debatía tanto en Tubinga como en otras facultades de Teología. Se produjeron diversas iniciativas y las profesoras del Instituto Ecuménico Hans Küng organizaron un coloquio en Tubinga (aunque Bernadette Brooten ya lo había dejado, se discutió su obra; Anne Jensen era una veterana). La facultad había acordado que un profesor visitante diera un curso de conferencias cada año para rellenar los huecos de los cursos y los seminarios optativos. Al interesarme por este campo de estudio, me fui a Nimega para estudiar teología feminista. Al regresar a Alemania, esta vez a Munich, apenas había huellas de los interesantes programas que había conocido en los Países Bajos en todas las disciplinas teológicas; al siguiente año me fui a Tubinga.

Estaba claro que existía una carencia de discurso en Alemania con respecto a mi campo de la ética teológica, por mucho que especialis-

tas como Dietmar Mieth simpatizaran con la ética feminista y de género². Durante los noventa, las teólogas alemanas Regina Ammicht-Quinn y Marianne Heimbach-Steins y la austriaca Christa Schnabl publicaron una serie de libros de ética teológica feminista y estudios de género, un retraso que se debía ciertamente al contexto general en que se encontraba la teología moral y la ética social católica.

Mis intereses como investigadora del feminismo y los estudios de género se centran en las teorías de la subjetividad, la identidad y la narración, y también en la ética de género en el ámbito de las ciencias, concretamente la bioética. En este campo encaja perfectamente la relación entre la teoría feminista y los estudios de género, dado que muchos de los problemas que estudia la bioética tienen que ver con el rol, la posición y la planificación de vida de las mujeres. Pero por otra parte el género es una categoría que requiere una reflexión explícita para ver de qué modo contribuye a la investigación científica. Las tradiciones teológicas de la teología moral y la ética social, como la de la ley natural o la de la antropología específicamente cristiana, se aplican frecuentemente sin prestar atención alguna a la crítica o la especulación contemporánea. Sin embargo, puesto que parecen entrar en contradicción con el pensamiento feminista y las perspectivas de las teorías de género, tienen que estudiarse a la luz de estas teorías, así como exponerse a la crítica interna. Además, el énfasis que se pone en la justicia como categoría de la doctrina social de la Iglesia puede –y necesita– explicarse con una mirada puesta en la justicia de género a nivel global. La ética feminista cristiana podría ser incluso una fuerza orientadora en la crítica del actual desarrollo económico global, así como también podría presionar para la consecución de ciertas metas políticas, en particular las expuestas en los *Objetivos para el milenio* de Naciones Unidas, que son especialmente sensibles con respecto a la calidad de la salud de las mujeres³.

La vertiente institucional de la ética teológica feminista no es actualmente muy esperanzadora. A la destacada especialista en ética teológica feminista Regina Ammicht-Quinn se le ha negado el *nihil obstat* para enseñar en las facultades de teología por razones nada claras. La presencia académica podría no erigirse como uno de los campos que requiere una integración curricular plena así como una mayor investigación. El discurso feminista es más o menos igno-

² Cf. *Tübinger Quartalschrift* y Konnertz, Haker y Mieth, *Ethik, Geschlecht, Wissenschaft*, Paderborn 2006, esp. su artículo.

³ Cf. *Human Development Report 2005*, <http://hdr.undp.org/reports/global/2005/> (22 de marzo de 2006).

rado y está ausente de la teología moral. No existe ninguna iniciativa orientada a dar el grado correspondiente en ética teológica feminista, ni mucho menos a crear un centro específico. Muchos estudiantes no tienen la oportunidad de aprender ética feminista y estudios de género, mientras que en otras disciplinas el enfoque feminista ha llegado por lo menos a formar parte de la investigación y la docencia.

No obstante los problemas institucionales y las carencias en la investigación, puedo constatar el profundo interés y la inquietud que los estudiantes de teología tienen por conocer mi campo de la ética; les interesa conocer su papel en el seno de la Iglesia, lo que se escribe sobre el rol de las mujeres, pero también las investigaciones que se están haciendo en psicología evolutiva, ética filosófica y ética feminista y de género en el ámbito de las ciencias. La disociación que existe entre los documentos oficiales de la Iglesia y la labor académica es más que chocante: la doctrina de la ley natural repite una antropología a la que no pueden adherirse la mayoría de las teólogas feministas; las ideas sobre la vida sexual y la homosexualidad, sobre los derechos reproductivos, el matrimonio y la familia; se ignora la injusticia estructural que sufren las mujeres tanto en su vida privada como en la dimensión socioeconómica y política, y, por repetir el título de un reciente número de *Concilium*, la traición de la confianza al ignorar e incluso dar la espalda al problema del abuso sexual cometido contra menores de edad al tiempo que se niega a las mujeres el derecho a introducir públicamente a los niños en la vida de la Iglesia y de la fe. Todos estos temas esperan a ser debatidos, a ser estudiados exhaustiva y rigurosamente, en parte para ser duramente criticados desde un punto de vista ético, y, por último, pero no menos importante, para que puedan cambiarse. Apenas ha llegado a las facultades de teología católica el cambio operado en los debates del movimiento feminista, a saber, las disputas entre las especialistas de feminismo y estudios de género o entre las diferentes clases de una teología feminista más contextualizada, un aspecto que es también crucial para el avance de la ética teológica feminista. La *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración de hombres y mujeres en la Iglesia y en el mundo* de 2004 se opone incluso a que se estudie abiertamente la teoría contemporánea de género y no muestra respeto alguno por la investigación feminista desarrollada en el ámbito de la teología. No obstante, la teología académica necesita afrontar las cuestiones de la teoría feminista y los estudios de género con el objetivo de comprender mejor la fe cristiana. Ni la teoría feminista ni los estudios de género *per se* entran en conflicto con el pensamiento religioso o teológico. La confianza y la curiosidad intelectu-

tual, conjuntamente con el compromiso con nuestra fe común y la responsabilidad social y política de hacer del mundo un lugar donde podamos vivir mejor, podrían allanar el camino para el estudio de un campo que desde hace mucho tiempo está olvidado en la tradición católica alemana.

Teniendo en cuenta los últimos nombramientos que se están haciendo, pero también el papel de los laicos en el seno de la Iglesia católica, el rechazo a la ordenación de las mujeres y muchas otras cosas que la Iglesia protestante alemana ya ha asumido, nos preguntamos si no estamos retornando al status quo de los comienzos de los ochenta. En lo que respecta al mundo académico, me atrevo a conjeturar que la respuesta es afirmativa. Mientras que hace veinticinco años el ambiente hacía barruntar que algo tan extraño como una teología feminista tendría realmente su lugar en el currículo universitario, hoy día no tengo aquella sensación. Más bien, se ha abierto aún más la brecha entre la investigación académica y la política eclesial, al tiempo que ha aumentado la indiferencia pública. A las mujeres se les encuentra en las escuelas públicas, en las tradicionales profesiones de atención, asistencia y asesoría, y, siendo optimistas, es posible que sigan manteniendo sus puestos en las parroquias. Sin embargo, cada vez encontraremos menos mujeres en las cátedras académicas o como directoras de las Academias Católicas, que juegan un importante papel en la cultura social alemana de la sociedad civil, ni tampoco como directoras de los centros de educación de adultos.

Las teólogas, al igual que sus colegas de otros departamentos de las universidades alemanas cuyo número decrece conforme aumenta el rango académico (sólo hay entre un 4% y un 7% de catedráticas), dependen, más que nunca, de la ayuda y las presiones estructurales de la universidad para ser nombradas catedráticas o al menos profesoras titulares. Mientras que esta presión se utiliza como instrumento político de vez en cuando en los demás departamentos, la teología católica no se ve afectada por esta presión de las universidades públicas gracias a los Acuerdos Iglesia-Estado, que operan en detrimento de las mujeres y de las teólogas. De aquí que es bastante frecuente que las profesoras alemanas entren en sus departamentos como la única mujer que hay en ellos, lo que automáticamente las sitúa en una posición de minoría total. Además, con las bajas perspectivas de las facultades alemanas de teología en general, no serán muchos los laicos, hombres o mujeres, que mantengan su puesto docente en años venideros.

II. Estados Unidos

Teología sistemática y ética: una historia personal (Susan A. Ross)

Comencé la carrera de teología tras pasar tres años trabajando en el mundo de los negocios. Conocía el feminismo y me sentí orgullosa de ser asistente de la primera mujer vicepresidenta de la compañía de inversiones en la que trabajaba. Pero apenas conocía el feminismo en el campo teológico. Cuando comencé mis estudios en el Instituto de Teología de la Universidad de Chicago, en otoño de 1975, casi no me enteré de la Conferencia sobre la ordenación de mujeres que tenía lugar en Detroit, aun cuando una de mis profesoras, Anne Carr, participaba en ella. Me sentí impulsada por el Vaticano II a estudiar teología, y, aunque me consideraba feminista, no tenía la intención de estudiar teología feminista, en gran medida porque esa área apenas tenía entidad y estaba en sus comienzos. Tampoco había cursos de teología feminista en la Universidad de Chicago.

En invierno de 1977, el Vaticano hizo pública su *Declaración sobre la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*. Un grupo de estudiantes organizaron un debate sobre este documento. Recuerdo que por aquel entonces me pareció ridículo el argumento de que las mujeres no podían ordenarse porque no tenían un parecido natural con Cristo. Aquel mismo año, algunas de las profesoras de teología organizaron un grupo de mujeres para la lectura, el debate y hacer vida social, y fue entonces cuando llegué a conocer las obras de índole feminista escritas por teólogas. Comenzamos a desarrollar una nueva comprensión de la teología a través del feminismo. Invitamos a profesoras como Rosemary Ruether y Phyllis Tribble para que nos hablaran a los estudiantes de nuestro centro universitario. Una amiga me dejó la obra de Mary Daly *Gyn/Ecology*. Después de leer aquel libro cambió para siempre mi forma de pensar.

En mi caso y, probablemente, en el caso de muchas otras mujeres de mi generación, no aprendimos teología feminista en la clase, sino mediante nuestras propias lecturas, después de leer lo que se nos pedía para cada curso, y, posteriormente, tras preparar los programas de nuestras materias de docencia. Terminé mi tesis sobre las relaciones entre las teologías de la revelación y la estética, y fue precisamente al redactar el último capítulo cuando me di cuenta de las implicaciones que había en mi trabajo para una teología feminista, a saber, una comprensión de la revelación y la verdad no vinculada al pensamiento lineal o a los modelos de correspondencia de la verdad.

Al iniciar mi docencia en 1980, el catedrático de mi departamento me asignó la enseñanza de dos secciones de un curso introductorio obligatorio y me dijo que podía hacer lo que quisiera en el curso de tercero. Opté por enseñar el tema Mujeres y religión, pero tuve que convencerlo de que era una tema de teología sistemática. ¡Mis estudiantes de grado esperaban un curso sobre las santas y la Virgen María! Estábamos creando sobre la marcha este campo de estudio, compartiendo las lecturas de los libros pertinentes y las estrategias didácticas necesarias. Desde entonces, he impartido cursos sobre Mujeres y religión, Género y valores, y Teología feminista en tres universidades católicas durante los últimos veintiséis años. Los estudiantes de grado conocen actualmente mucho más el contenido de estos cursos, por lo que son mucho más exigentes en sus expectativas que mis primeros estudiantes. Algunos mantienen cierto interés por la teología feminista en el posgrado, pero, realmente, sigue siendo marginada de muchos modos. Sor Jamie Phelps, O.P., una teóloga afroamericana, afirma que el punto de vista dominante sobre las teologías feminista, mujerista [inglés *womanist*] y otras teologías de la liberación es que son teologías de adjetivo o adjetivales, es decir, que no se las considera teología en sentido propio sino una clase especial de teología que es elaborada por y para una pequeña minoría.

Mantengo relaciones con profesoras mediante organizaciones profesionales y con mis colegas de otras áreas de estudio en las universidades donde he impartido docencia. Empecé asistiendo, en 1982, a los encuentros de la Asociación Teológica Católica de América (CTSA = Catholic Theological Society of America), donde me encontré con otras colegas que tenían unos intereses semejantes a los míos. Trabajamos conjuntamente en los seminarios permanentes de la asociación y, al final, este trabajo nos ayudó a constituir el Seminario de Mujeres sobre Teología Constructiva en el seno de la CTSA. Elizabeth Johnson presentó un borrador del trabajo que finalmente llegó a titularse *She Who Is* en una reunión del Seminario en 1990; este seminario sigue participando en el encuentro anual de la CTSA. Los encuentros mixtos de la Academia Americana de Religión (AAR = American Academy of Religion) y la Asociación Bíblica (SBL = Society of Biblical Literature) cuentan con un numeroso grupo de profesoras de todos campos imaginables de los estudios religiosos y bíblicos, y sus comisiones sobre el estatus de la mujer han producido una valiosa orientación y bibliografía destinada a las alumnas que se encontraban en los comienzos de sus carreras. La Asociación de Ética Cristiana (SCE) cuenta con una camarilla de mujeres muy activas que en los últimos años han presionado a la asociación para que abordara temas como

el acoso sexual, la ética de la familia y la atención a los dependientes. Muchas de nosotras trabajamos activamente en los programas de Estudios sobre Mujer y género de nuestras universidades.

El estado actual de la teología feminista en los Estados Unidos

En los últimos años unos cuantos editores me han preguntado si la teología feminista había muerto, es decir, si había dejado de ser relevante una vez hechas sus aportaciones fundamentales. Los teólogos y los editores se están desplazando actualmente hacia temas que están más de moda. Es cierto que ha bajado el impulso y la energía inicial de la teología feminista. Esta teología no constituye un campo unitario, y, concretamente en los Estados Unidos, las teologías *womanist* (de las mujeres afroamericanas) y *mujerista* (de las mujeres hispanas residentes en los Estados Unidos) han criticado a la teología feminista (blanca) afirmando que ha fracasado al no tener en cuenta la diversidad de las experiencias de las mujeres. Pero las teólogas feministas siguen enseñando y escribiendo.

La situación en los Estados Unidos es heterogénea. No tenemos los problemas derivados de las relaciones Iglesia-Estado que impiden que las mujeres hagan carrera académica en los países europeos. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether y Elizabeth Johnson –todas ellas católicas– mantienen o han mantenido sus cátedras en sus respectivas instituciones (algunas de ellas católicas) y se está incrementando el número de mujeres profesoras de teología y estudios religiosos. Las teólogas protestantes ocupan cátedras en universidades y seminarios. Hay programas de estudios sobre la mujer y/o de género en casi todos los *colleges* (o institutos universitarios que imparten el grado) y universidades. Las feministas han sido elegidas como presidentas de las AAR, SBL, CTSA, de la College Theology Society y de la SCE, y muchas de nosotras estamos logrando rangos superiores. No obstante, en los niveles de posgrado (master y doctorado) cada vez hay más jóvenes varones conservadores que quieren licenciarse o doctorarse en teología. Algunos estudiantes de posgrado desconocen el feminismo o lo consideran como algo pasado de moda, dado que están más entusiasmados por la teología conservadora. Las listas de la bibliografía requerida para los exámenes comprensivos de doctorado cuentan, frecuentemente, con unas pocas autoras feministas, más bien con carácter simbólico, y es bastante probable que lo que sepan de teología feminista y ética sea solamente lo que han oído decir en clase a los profesores o profesoras feministas de la facultad. Las estudiantes de posgrado se preguntan

cómo pueden combinar la familia y la carrera si no perciben alguna ayuda de las universidades y del gobierno.

En las confesiones dominantes del protestantismo pueden ordenarse las mujeres y ya hay obispas en las Iglesias Episcopal, Luterana y Metodista; también en otras confesiones hay mujeres en puestos jerárquicos. En la actualidad, casi un tercio de los seminarios está ocupado por mujeres que quieren ser ordenadas. Sin embargo, aún encuentran serias dificultades para llegar a ser pastoras de cierto rango jerárquico o salir de los puestos de docencia religiosa o de pastoras asociadas. La ordenación no ha resuelto el problema del sexismo. Las mujeres católicas, que han trabajado como coordinadoras de pastoral en las parroquias, se encuentran ahora con que los nuevos obispos no quieren colocarlas en puestos de control o supervisión.

La teología feminista ha encontrado un lugar en la academia, pero la auténtica cuestión en los Estados Unidos es si desde ese lugar se podrá influir en la esfera más amplia de la teología académica y de la Iglesia. Son muchas las mujeres que han estudiado teología y que actualmente constituyen el 80% de los empleados remunerados de la Iglesia Católica de Estados Unidos. Sin embargo, las enseñanzas oficiales de la Iglesia sobre las mujeres siguen siendo altamente tradicionales. Veo con más esperanza la posición de las mujeres en las parroquias y las instituciones académicas que en la enseñanza oficial de la Iglesia, puesto que es en estos lugares donde han encontrado un lugar en el que su voz es escuchada.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

3. ISLAM

AVANCES DE LAS MUJERES
EN COMUNIDADES MUSULMANAS.
UN ESTUDIO CENTRADO EN ALEMANIA

El de la mujer en el islam es un tema que hoy como ayer posee absoluta actualidad. La opinión de que las mujeres musulmanas están aisladas, sometidas y encerradas debido al carácter retrógrado del islam y a sus estrictas leyes está muy difundida en el mundo occidental. La falta de informaciones auténticas, los informes unilaterales y los relatos de experiencias de la vida inhumana de algunas mujeres musulmanas refuerzan esta opinión. Tal impresión dificulta la conversación con aquellas mujeres musulmanas que en modo alguno se ven a sí mismas en el papel en el cual las ven. Es importante entregarse con toda energía y seriedad en favor de la mejora de la situación de aquellas mujeres que se ven obligadas a padecer bajo las injusticias y bajo una dominación masculina. Una mirada libre de prejuicios y adecuada a la vida de las musulmanas y una comprensión de su modo de vida resultan necesarias para poder dar en común pasos prácticos y duraderos.

No hay una mujer musulmana estereotipada, aun cuando se intenta representarla mediante algunos rasgos. El islam proporciona

* HAMIDEH MOHAGHEGHI nació en Teherán (Irán) en 1954, estudió Derecho en Teherán y Jurisprudencia, Ciencias religiosas y Teología islámica en Hannover y Hamburgo. Vive en Alemania desde 1977. Solicitada conferenciante sobre temas relacionados con el diálogo interreligioso, es además representante musulmana en comisiones políticas y eclesiásticas como el "Grupo de trabajo de cristianos y musulmanes" en el Comité central de los católicos alemanes. Es la segunda presidenta de "Huda", una red de mujeres musulmanas en Alemania. Ha publicado estudios sobre el islam en Alemania y sobre cuestiones de la relación entre los sexos en el islam.

Dirección: Querstr. 18, D-30519 Hannover (Alemania).

un ideal de cómo han de configurar su vida los seres humanos (hombres y mujeres); las realidades sociales y vitales no siempre concuerdan con el ideal proporcionado. El islam vivido es lo que los seres humanos hacen de la doctrina islámica, y esto depende de las culturas, tradiciones y realidades políticas y económicas de cada región.

Los “valores islámicos” son difíciles de comprender en sentido teórico, son diferentes en los distintos países, e incluso muy heterogéneos dentro de un mismo país. Para entender la actitud y manera de vivir de una mujer musulmana es imprescindible saber acerca de su contexto tradicional y su correspondiente comprensión del islam. Las mujeres musulmanas son personas con múltiples formas de vida que reciben la influencia de distintos elementos. La generalización de una única manera de vivir y la conclusión de que el islam es como tal una religión hostil a la mujer conducen desde el principio a una opinión cargada de prejuicios que dificulta la discusión objetiva. Como teóloga y colaboradora de “Huda: Red para mujeres musulmanas”, me ocupo de la teología islámica y las cuestiones relacionadas con la mujer. En Alemania viven aproximadamente 1,5 millones de mujeres musulmanas, en su mayoría de origen turco. Las actividades de las mujeres dependen de su grado de formación y de sus posibilidades reales. Por otro lado, hay organizaciones regionales, y algunas supra-regionales, de mujeres que presentan orientaciones distintas. Mientras que centros de enseñanza para mujeres como el Centro para la investigación y promoción islámica de la mujer (ZIF) y el Instituto de pedagogía y didáctica internacional (IPD) se ocupan de la formación de las mujeres musulmanas, las organizaciones informativas regionales se dedican a la doctrina islámica como fuente de orientación para la vida cotidiana. En sus encuentros, las mujeres aprenden la manera islámica de vivir y la aplicación práctica de la doctrina islámica. Huda tiene una función de asesoramiento y edita una revista que trata temas teológicos y sociales. En algunas organizaciones se pueden observar planteamientos que parten de una lectura del Corán en su contexto histórico y de un análisis crítico de las tradiciones transmitidas.

La vida de las mujeres musulmanas en Alemania se encuentra sometida a influencias tradicionales, islámicas y occidentales. Las influencias tradicionales e islámicas son transmitidas a través de la educación y, por lo general, de manera fiel a la comprensión del islam que tienen los padres. Los influjos occidentales y su preponderancia se experimentan a través de los contactos cotidianos con la sociedad. En los ámbitos en los que hay distintos sistemas de valores, éstos pueden llevar a un enfrentamiento. Las mujeres musulmanas

que viven en el mundo occidental están en parte bajo influencias contrarias y se ven apremiadas a encontrar la propia posición sin llegar a ser infieles a su fe ni a su tradición. En una sociedad pluralista, los valores humanos comunes deben servir de base para la convivencia, los valores contrarios han de ser percibidos por todos los implicados, explicados mediante el diálogo y comprendidos. La "condición de diferente" no puede, por sí sola, legitimar el alejamiento de alguien respecto a la sociedad. Hay diferentes formas de vida que en un mundo globalizado viven cerca unas de otras; un reto de nuestro tiempo es aprender a vivir con personas de diferentes tradiciones y religiones en una misma sociedad. La aceptación mutua y el respeto deben resultar perceptibles.

Ser mujer en una comunidad islámica

Una comunidad islámica es una comunidad de musulmanes que mediante ritos comunes hacen la fe susceptible de experimentación. La vida comunitaria institucionalizada tal como se conoce en la tradición cristiana no existe en el islam. Cada mezquita está abierta a todos los musulmanes, no se da la pertenencia y sujeción a una única mezquita¹.

El islam en cuanto religión de totalidad conoce numerosas recomendaciones éticas para todos los ámbitos de la vida. La estima mutua, el respeto y el trato discreto entre hombre y mujer son principios importantes en el código de comportamiento entre los sexos. Dicho código, que es positivo y favorable a un trato mutuo digno, puede conducir a la exclusión de la mujer de la esfera pública en una medida erróneamente entendida y exagerada. Para legitimar este modo de actuar se recurre a argumentos de poca monta que no pertenecen a la doctrina islámica, sino que son producto de fantasías humanas. Por ejemplo, como respuesta a la pregunta de por qué los espacios de oración de hombres y mujeres están separados o por qué en la oración común en una sola sala las mujeres ocupan las filas de atrás, se puede oír permanentemente del lado musulmán: "...para que los hombres no se distraigan de la oración debido a las mujeres". Los espacios separados se consolidan en este caso como una forma de encuentro de hombres y mujeres prescrita por el islam. Aun cuando

¹ Las "asociaciones de la mezquita" registradas en Alemania, con miembros inscritos, surgieron específicamente de acuerdo con el derecho de asociación vigente en Alemania, y para los musulmanes son una agrupación insólita.

en el Corán es poco lo que se puede encontrar sobre un código detallado de conducta, en la Tradición, por ejemplo en las tradiciones llamadas “hadices”, existen sobre ello afirmaciones extrañas e innumerables. Prescriben en todos sus pormenores los modos de comportamiento de los seres humanos, especialmente el de las mujeres en el ámbito público. Hay numerosas tradiciones que intentan literalmente fundamentar la exclusión de la mujer de la sociedad con los “preceptos religiosos”. Pero en dichas tradiciones se pasa por alto la Tradición de la primera época islámica, en la cual se daba un intenso intercambio y una colaboración productiva entre hombres y mujeres. La cooperación estaba libre de coacciones severas y draconianas. Se conocen mujeres de esta época que transmitieron la doctrina del islam como maestras, teólogas y legistas. Sus modelos eran las esposas del profeta Mahoma, su hija Fátima y su nieta Zenobia. La implicación de dichas mujeres en los asuntos sociales y políticos es significativa. De su vida como personalidades creyentes se puede deducir que el islam no quiere en modo alguno desterrar a las mujeres de la vida pública. El puesto de las mujeres no estuvo en aquel tiempo en los rincones de más atrás de las mezquitas ni en sus sótanos. No les estaba prohibido manifestar su opinión ni formular públicamente sus preguntas ni sus críticas, estaban visiblemente presentes en la comunidad.

En el islam, toda persona, hombre y mujer, es independiente y carga con la responsabilidad de moldear su vida. La participación en la comunidad no es sólo un derecho, sino un deber. Para ello, cada cual debe tener la posibilidad de descubrir las propias capacidades, de desarrollarlas y de actuar en consecuencia. Para ello se requiere un acceso sin restricciones a los recursos para desarrollar la propia posición y tarea y para configurar la vida individualmente de manera responsable ante Dios y ante la comunidad. Con esta comprensión del islam, a las mujeres musulmanas les resulta difícil arreglárselas con las tradiciones vividas de algunas mezquitas cuando éstas prevén una rigurosa separación de sexos y elevan ésta a la categoría de “ley que no cabe contradecir” y que prohíbe a las mujeres la participación activa.

No obstante, en la mayoría de los casos, los espacios y actividades separados son percibidos y valorados de manera diferente por las musulmanas. Para muchas de ellas, los espacios propios suponen un refugio en el cual pueden realizar sin impedimentos sus actividades con otras mujeres. En ello no ven ninguna desventaja ni obstáculo para una vida activa. Las costumbres dominantes que desde una perspectiva externa se perciben como desventajosas y discriminatorias

tienen desde la perspectiva interna muchas ventajas de las cuales las mujeres se valen gustosamente sin sentirse por ello rebajadas. A la hora de considerar la situación de las mujeres musulmanas, es importante tener en cuenta las distintas perspectivas. La perspectiva externa puede ser útil para la eliminación de las desigualdades y opresiones correspondientes, pero no cabe esperar que las mujeres musulmanas las asuman sin reservas y al pie de la letra.

Los movimientos feministas occidentales tienen que apuntarse muchos tantos. Su implicación en favor de la igualdad de derechos de la mujer en todos los ámbitos resulta innegable. Merecen respeto y reconocimiento y pueden abrir nuevos horizontes en algunos campos. La cuestión es si dichos movimientos pueden ser asumidos sin reservas por las mujeres musulmanas en su avance y si acreditan un éxito digno de esfuerzo que se pueda poner como meta en todas las sociedades. La reflexión y la problemática a la hora de adoptar los ideales y modelos occidentales se expresan de manera certera en las siguientes frases: "Es innegable que a las mujeres se les ha causado mucho sufrimiento en el islam porque simples prescripciones coránicas se fueron interpretando de manera cada vez más estrecha con el paso de los siglos y porque costumbres y pareceres que resulta absolutamente imposible derivar del Corán adquirieron precisamente carácter canónico en virtud de un creciente anquilosamiento. Muchas de las cosas que hoy se presentan como 'islámicas' pertenecen a estos estratos que se van volviendo cada vez más rígidos. Por otro lado, debemos guardarnos de considerar nuestras ideas que proceden de una interpretación liberal, pero a menudo también 'sin escrúpulos', del concepto de 'libertad' como un ideal para todo el mundo y de rechazar como anticuadas, y hasta condenar, costumbres y usos que no nos gustan. La transmisión de ciertos ideales 'modernos' al mundo islámico es rechazada por las musulmanas como un nuevo intento de colonización, de ahí que genere enconada resistencia"².

Es un hecho que, en virtud de la globalización, las influencias recíprocas de las distintas culturas y religiones unas sobre otras resultan inevitables. Los musulmanes reconocen mayoritariamente la necesidad de un cambio en su manera de pensar y están dispuestos a realizar nuevos "intentos de Ilustración"; para ello hay numerosos planteamientos que parten de los principios islámico-filosóficos de la primera época del islam. Éstos tienen que adoptar una forma nueva y desarrollarse. Se tienen que explorar caminos que respondan a la teo-

² Schimmel 1995, p. 185.

logía, la historia y la realidad islámicas en el mundo de cuño musulmán. En este camino, las experiencias buenas y malas de los demás pueden constituir una ayuda aleccionadora, pero no se pueden imitar ni asumir sin crítica.

La revitalización de la tradición de filósofos musulmanes como Averroes (muerto en el 1189), Avicena (992-1050) y al-Kindi (hacia 800-870), que no creían que la fe y el pensamiento racional se contradijeran mutuamente, puede allanar el camino hacia la "Ilustración islámica"³. Pensadores contemporáneos como Abdolkarim Soroush y Muhammad Arkoun son ejemplos de un movimiento nuevo que va cobrando cada vez más importancia⁴.

Conceptos iguales, distintas posibilidades de comprensión

La diferenciación entre tradición y doctrina originaria del islam va cobrando cada vez más importancia; está ligada a las incertidumbres y miedos de la relativización de la fe. Esta evolución resulta especialmente evidente dentro del contexto de las cuestiones relativas a las mujeres. La interpretación del Corán y de la tradición del profeta Mahoma está dominada por hombres que siguen una explicación patriarcal y que intentan justificar con el Corán y la Tradición (Hadiz) las discriminaciones de que son víctimas las mujeres. Esta manera de pensar se transmite a las mujeres mediante la educación, de manera que éstas tienen grandes problemas para tomar conciencia de sus derechos y reclamar los que el islam les otorga. Es sumamente importante instruir a las mujeres sobre tales derechos y fortalecerlas para que luchen contra las discriminaciones con argumentos religiosos. A lo largo de la historia ha habido continuamente mujeres y hombres que han abogado por ello. En este sentido, la Ilustración y el movimiento de emancipación tienen en el islam una larga tradición, pero una y otra vez se han visto contradichos, tergiversados y negados. En este contexto, los elementos positivos presentes en el islam se tienen que redescubrir siempre, se han de considerar dentro de su contexto temporal y espacial, y se deben elaborar y realizar. Esto significa, entre otras cosas, dejar plena libertad a lo que ha demostrado su eficacia y dar cancha a lo nuevo cuando es bueno y útil.

En la tradición cristiana se habla de teología feminista, que aboga entre otras cosas por una lectura feminista de los libros sagrados y

³ Rudolph 2004.

⁴ Lerch 2002.

por el acceso de las mujeres a los cargos eclesiásticos. Puesto que en el islam no hay instituciones religiosas ni cargos administrativos, la ocupación de tales cargos no es tema de discusión. Una mezquita es tradicionalmente un espacio en el cual se realizan las oraciones y tienen lugar los encuentros para la enseñanza y el aprendizaje de la religión. Enseñar como teóloga es lo más natural del mundo, y tiene una larga tradición. Hay teólogas famosas con las que han aprendido tanto hombres como mujeres. Jadiya, Um Salama y Aixa, las esposas del profeta Mahoma, su hija Fátima y su nieta Zenobia son las activas mujeres musulmanas de los siglos VII y VIII que enseñaron como maestras y que transmitieron la Tradición del profeta Mahoma a través de tradiciones. Rabia de Basora pasa por ser la fundadora de la mística islámica; numerosos místicos musulmanes fueron discípulos suyos; su doctrina mística influyó en obras posteriores de los místicos musulmanes⁵. Entre las teólogas musulmanas contemporáneas se debe mencionar, entre otras, a Banu Amin (1895-1983, Irán), que alcanzó el alto grado académico de *hudjat al islam* y la autorización para el *idjtihad*, el hallazgo independiente de jurisprudencia y sentencia. Dejó tras de sí una interpretación del Corán en 15 volúmenes y enseñó a algunos famosos eruditos iraníes⁶.

La cuestión de si una mujer puede ser imán (recitador/recitadora) no desempeñó hasta hace algún tiempo un papel decisivo para las musulmanas. A quien dirige la oración comunitaria se le llama "imán". La oración comunitaria de las mujeres puede ser dirigida por una recitadora; la oración de los hombres, y ante hombres y mujeres, es tradicionalmente dirigida sólo por un imán (recitador masculino). Hace un año, en Nueva York, Amina Wadud pronunció como recitadora la oración del viernes para hombres y mujeres; hasta ese momento no había habido esfuerzos por parte de las mujeres para cambiar la tradición acostumbrada en lo tocante a esto. Después de que Amina Wadud, estudiosa del islam y natural de Virginia, dirigiera el viernes 18 de marzo de 2005 la oración del viernes para hombres y mujeres, esta actuación desencadenó discusiones de ámbito mundial entre los musulmanes acerca de si una mujer puede o no pronunciar el sermón del viernes. Mientras que los tradicionalistas defendían que esto no era posible, también se podían oír otras voces que "no veían el ser mujer como un obstáculo para dirigir una oración comu-

⁵ Cf. por ejemplo Smith 1997; Schimmel 1995.

⁶ Modjtahida Banu Amin, *Makhzanul irfan dar tafsire qurane madjid* (Tesoro de la mística en la interpretación del Corán), Teherán 1970.

nitaria”⁷. Pero esa actuación no provocó otros movimientos, porque las mujeres musulmanas no lo han visto como un tema de discusión decisivo.

Tal como la entienden las musulmanas, una teología “feminista” es una explicación del Corán referida a las mujeres, que se concentra en el texto coránico y que lo lee en el contexto histórico de éste. Esto significa que los versos específicos sobre las mujeres se han de leer y de entender tomando en consideración las circunstancias de aquel entonces y también la posición de la mujer en el siglo VII en la península Arábiga. En consecuencia, una transmisión literal de tales versos a nuestra época ha de ser objeto de reflexión. Esta lectura no ha de conducir a la relativización de la fe, sino posibilitar una práctica de ésta que sea consciente y acorde a los tiempos y que se pueda legitimar plenamente con el Corán y con los principios fundamentales de la doctrina islámica.

Cabe preguntarse justificadamente si esta lectura pone en tela de juicio el Corán como palabra de Dios revelada literalmente. Evidentemente, este tema es muy delicado y conlleva manifestaciones críticas por parte de eruditos y tradicionalistas. En este proceso de transformación, las mujeres toman cada vez más parte, aprovechando para el ulterior desarrollo del proceso las máximas positivas existentes en las fuentes islámicas. Estas actividades no están institucionalizadas, y su intensificación depende de mujeres comprometidas concretas. Entre ellas hay que mencionar, en Alemania, a Halima Krausen, que como teóloga ha editado valiosas publicaciones e interpretaciones del Corán sobre este tema⁸. El análisis y el reconocimiento de la mencio-

⁷ El doctor Mohsen Kadivar (renombrado erudito iraní, director del departamento de Filosofía de la Escuela Superior de Magisterio de Teherán y director de la ONG “Defensa de la libertad de prensa”) respondió con respecto a esto que no veía ningún problema en que las mujeres dirigieran una oración comunitaria para hombres y mujeres. Si las mujeres son competentes en el saber religioso y cumplen las normas islámicas, no ve ningún problema en que prediquen y dirijan la oración del viernes. Explica además que la mentalidad, común entre los musulmanes, que no acepta que una mujer dirija la oración del viernes no surgió de su fe, sino que está enraizada en las antiguas tradiciones y culturas en las cuales la mujer adoptaba siempre un papel inferior. Tal mentalidad no es específica del islam, también se puede encontrar en otras religiones. El doctor Kadivar pone de relieve que ha llegado el momento de revisar dicha mentalidad. (De una entrevista para la BBC celebrada el 31 de marzo de 2005, cuyo texto se encuentra disponible en www.kadivar.com).

⁸ www.geocities.com/Athens/Thebes/8206/hkrausen/halhome.htm

nada lectura en las comunidades musulmanas depende de la disposición de la respectiva comunidad a dejarse introducir en nuevos planteamientos y a acogerlos. También depende de las mujeres mismas, de la constancia y seguridad en sí mismas con que impulsen su trabajo.

La investigación sobre las mujeres y la teoría del género es, desde luego, un tema importante entre las mujeres musulmanas. Pero la evolución de la situación de las mujeres en el mundo occidental, que se advierte como consecuencia de los movimientos de mujeres de las últimas décadas, se observa de manera crítica. Los problemas de Occidente, como el elevado índice de divorcios, la destrucción del matrimonio y de la vida familiar, las adicciones, la violencia, el goce desenfrenado de la sexualidad, el incremento del número de mujeres que viven solas y desamparadas, se entienden como consecuencias negativas de las teorías y opiniones modernas. Éstas son sospechosas de haber creado nuevos problemas, en lugar de haber mejorado la situación de las mujeres; también en el mundo occidental tienen las mujeres que seguir luchando con desigualdades e injusticias. Estas impresiones y observaciones confirman la opinión de que la liberación de las mujeres se ha de encontrar en las fuentes islámicas, que están libres de ficciones patriarcales.

El islam desempeña un papel tan importante en la vida cotidiana que no se puede pasar por alto; por el contrario, se debe reforzar su potencial positivo. Este planteamiento no entra en competencia con todos los valores y logros occidentales, y tampoco es un "no" a éstos; más bien es un requerimiento del derecho a la existencia en igualdad de derechos para una religión que se ha convertido hace ya mucho en parte importante del mundo occidental. Ante los musulmanes se abre un camino largo y lleno de tropiezos para otorgar a las mujeres los derechos que el islam les concede. Éstos son compatibles con los derechos humanos; se requiere una "Ilustración" en sentido amplio para hacer consciente esa compatibilidad. La mejora de la situación de las mujeres en el siglo VII fue la meta de aquellas declaraciones coránicas que abordan explícitamente cuestiones relativas a las mujeres. Dicha meta debe tener siempre prioridad para poder elaborar a partir de la doctrina islámica las instrucciones necesarias para su consecución.

Reflexión final

En el islam, la responsabilidad y decisión personal es el fundamento de la configuración individual de la vida. La propia conciencia y la

implicación de la razón desempeñan un papel importante: exigen a los seres humanos que reconozcan la situación real en la cual viven y que intenten encontrar posibilidades racionalmente realizables para poder moldear la propia vida como creyentes practicantes. Ésta es una empresa difícil en un mundo en el cual la religiosidad no tiene gran importancia y es vista más bien como un obstáculo para el progreso y el desarrollo. A mi parecer, el reto decisivo para la configuración de la vida cotidiana es poder distinguir entre instrucciones islámicas normativas y mandatos condicionados por la cultura y la época. Esta distinción es de enorme importancia especialmente en las cuestiones relativas a las mujeres. La convicción de que el islam otorga la libertad a las mujeres para colaborar activamente en todas las esferas de la vida no es suficiente. Las restricciones condicionadas por la cultura y los mandatos impuestos en algunas sociedades musulmanas limitan a las mujeres de facto en su libertad de acción. Un debate público sobre las situaciones penosas y, al mismo tiempo, la discusión de los elementos positivos del modo de vivir musulmán pueden conducir a la configuración conjunta de la sociedad. La impresión actualmente generalizada de que el islam es “causa de todos los males” dificulta los pasos necesarios para una convivencia confiada dentro de las sociedades occidentales y cierra el paso al aprecio de los elementos del islam dignos de reconocimiento y de los cuales dichas sociedades pueden sacar provecho. La inmensa mayoría de las mujeres musulmanas de Alemania están activas y tienen el deseo de ser tomadas en serio con su entero modo de vivir. Abogan por la ampliación de su espacio de acción especialmente en las instituciones religiosas y tienen algunos tantos que anotarse que no se deben tener por insignificantes.

La identidad islámica no se contrapone en modo alguno a la pertenencia a una sociedad secular; este hecho debiera ser advertido y reconocido por todas las personas implicadas. La confianza y el respeto mutuos ante las distintas formas de vida dentro de nuestra sociedad es el fundamento para una convivencia en paz.

Bibliografía

- Abid, Lise J., *Journalistinnen im Tschador. Frauen und gesellschaftlicher Aufbruch im Iran*, Francfort 2001.
- Barlas, Asma, “Believing Women”, en *Islam*, University of Texas Press, 2002.
- Schimmel, Annemarie, *Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam*, Múnich 1995.

- Smith, Margaret, *Rabi'a von Basra "Oh, mein Herr, Du genügst mir". Rabi'a von Basra und andere heilige Frauen im Islam*, Überlingen 1997.
- Stauch, Karimah Katja, *Die Entwicklung einer islamischen Kultur in Deutschland. Eine empirische Untersuchung anhand von Frauenfragen*, Berlín 2004.
- Vauti, Angelika (ed.), *Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion*, Francfort 1999.
- Rudolph, Ulrich, *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Múnich 2004.
- Lerch, Wolfgang Günter, *Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam*, Múnich 2002.
- Modjtahida Banu Amin, *Makhzanul irfan dar tafsire qurane madjid* (Tesoro de la mística en la interpretación del Corán), Teherán 1970.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

HEREDERA DE MI PADRE.
RECORRIDO DE UNA MUSULMANA FEMINISTA

Mi educación se forjó principalmente en la transmisión oral de la memoria árabe, berebere y musulmana de mi familia. Mi abuela materna, con la cual viví gran parte de mi infancia, me enseñó el islam popular basándose en su experiencia de mujer campesina, tan resistente y generosa como lo eran sus olivos. De mi padre, imán de nuestra ciudad, aprendí el islam erudito, el islam que recita el Corán, que transmite la vida de Mahoma, el mensajero de Dios, así como la poesía y la literatura religiosas.

Me considero una nómada de la época moderna, una inmigrante *mouhajira* como aquellas primeras mujeres musulmanas que emigraron por todo el mundo llevando consigo el tesoro máspreciado, su memoria.

Por lo tanto, ¿cómo podría describir mi compromiso de mujer sin recorrer mi memoria de nómada, o sin referirme a mis vivencias de

* MEHRÉZIA LABIDI-MAÏZA nació en Túnez en 1963; se licenció en Lengua y Literatura inglesas en su ciudad natal y en Lengua y Literatura francesas en la Nueva Sorbona (París); traductora especializada de textos técnicos, legales y religiosos, está comprometida con el diálogo interreligioso en Francia y es coautora de numerosos libros, entre los cuales destacamos: MehRézia Labidi-Maïza y Laurent Klein, *Abraham, Réveille-toi, ils sont devenus fous!*, Éditions de l'Atelier, París 2004; Claude Geffré y MehRézia Labidi-Maïza y otros, *Y a-t-il quelque chose après la mort?*, Éditions de l'Atelier, París 2004; Alain Houziaux y MehRézia Labidi-Maïza y otros, *La religion peut-elle rendre heureux?*, Éditions de l'Atelier, París 2003.

Dirección: 07, rue de Kabylie, F-75019 Paris (Francia).

musulmana, testigo de una generación que ha presenciado el resurgir de la religión islámica en el ámbito sociopolítico con todos los retos que esto implica? Al hablar de mi propio recorrido como mujer musulmana, siento la necesidad de explicar mi decisión, aparentemente paradójica, de vivir en la fe musulmana pero reivindicando mi condición feminista, de recuperar mi herencia religiosa islámica, pero optando por la ciudadanía francesa.

A decir verdad, nacer en una familia musulmana practicante ha sido una ventaja para mí, ya que mi padre, un hombre religioso ilustrado, tuvo como prioridad absoluta educar a todos sus hijos, cinco chicas y tres chicos, en la más completa igualdad. He crecido reconciliada, e incluso orgullosa, de mi identidad musulmana. En reiteradas ocasiones he visto cómo mi padre defendía su propio criterio educativo invocando el ejemplo de Mahoma, mensajero de Dios y padre de cuatro hijas, que prometía la bienaventuranza eterna a los padres benévolos con sus hijas. Fue entonces cuando empecé a amar a Mahoma y a escuchar su mensaje. Su imagen se imponía a la niñita que yo era como un padre solícito y amoroso, y se confundía a menudo con la imagen de mi propio padre, que también se llamaba Mohamed (= Mahoma), ese padre que era a menudo criticado, e incluso cuestionado por su propio entorno, debido “al exceso de libertad” que otorgaba a sus hijas. Pero, pese a las críticas, su determinación de alentarnos en los estudios no flaqueó ni un instante, pues se inspiraba en el Profeta y estaba absolutamente convencido de que la mejor protección para las hijas era, y seguiría siendo, el Saber. Incluso decretó una norma que alarmó a mi madre: rechazar cualquier petición matrimonial para cualquiera de sus hijas hasta que obtuvieran el bachiller. Así es como mi padre pensó asegurar nuestro futuro y nuestra propia autonomía. ¡Cuántas veces mi madre le repitió que se arriesgaba a convertir a sus cinco hijas en unas “solteronas”!

Me apropié de mis estudios como si de un arma eficaz e inestimable se tratara. Sentía curiosidad por todo, especialmente por los mundos lejanos escondidos en los libros. Mis asignaturas favoritas eran el árabe, el francés y el inglés. Por una feliz coincidencia, mis profesoras de idiomas eran francesas y tunecinas, todas ellas mujeres muy comprometidas con el feminismo. Gracias a mi profesora de francés, a los quince años leí *La cause des femmes*, un panfleto de la abogada francesa Gisèle Halimi que defiende el derecho de las mujeres a disponer de su propio cuerpo y de su propia vida. Así es como descubrí el “feminismo” como movimiento social, descubrimiento que hice gracias a los libros. Al madurar, alcanzo a entender que también fue una ventaja nacer en un país donde el acceso a la educación estaba

abierto a todos por igual, independientemente de la clase social o del sexo¹. Si hoy tuviese que adoptar una medida para promover la condición femenina en países donde se niegan sus derechos, diría sin vacilar: ¡el acceso a la educación sin condiciones!

Gracias a la lectura, he podido profundizar y apreciar algunos aspectos del feminismo, y también cuestionar otros. Por ejemplo, nunca he compartido el feminismo agresivo que Nawal Saadawi² defiende en sus ensayos. Confieso que tampoco he comprendido su hosquedad a la hora de denunciar, por ejemplo, la ablación o la poligamia, pues dichas prácticas no existían en mi entorno³. Sin embargo, he disfrutado mucho con sus novelas de ficción, que desvelan las heridas invisibles de las mujeres musulmanas. Ya por aquel entonces estaba totalmente convencida de que la mujer tenía derecho a la igualdad en la dignidad humana, es decir, a la misma libertad y responsabilidad de las que gozaban los hombres. El Corán se dirige a toda la humanidad y afirma más de una vez que hombres y mujeres son solidarios y complementarios; a mi parecer, los religiosos han pervertido el auténtico mensaje del Corán al convertir a la mujer en una eterna menor, dependiente del hombre en su vida económica, social e incluso espiritual. Aunque era profundamente creyente, nunca pensé que el papel de la mujer se limitara, como explican algunos libros religiosos, a su función biológica. Ya por entonces rechazaba la versión que justifica la imposición de la tutela masculina sobre las mujeres por el deseo de protegerlas; no son objetos preciados, sino seres humanos. Por ello, el impulso emancipador del movimiento feminista muestra el camino a todas las mujeres que aspiran a una vida más plena, reivindicando la igualdad de derechos entre hombres y mujeres y denunciando las discriminaciones que estas últimas padecen. Por eso me adherí al movimiento. Sin embargo, me parecía excesiva la actitud de la mayoría de las feministas que rechazan la religión como una institución exclusivamente masculina y hostil, y que animan así a la mujer deseosa de conquistar su independencia a abandonar su propia espiritualidad. Además, también solían desacreditar las instituciones reverenciadas por la religión, como la maternidad, el matrimonio y la familia. Aunque yo

¹ La escuela tunecina se democratizó y se volvió obligatoria para todos, tanto en ciudades como en zonas rurales, tras su independencia en 1956 y gracias a la iniciativa del presidente Habib Bourguiba.

² Feminista egipcia contemporánea, es autora de aproximadamente 27 obras, entre las cuales encontramos ensayos, poemas, novelas y novelas cortas.

³ La práctica de la ablación no existe en el Magreb y la poligamia está prohibida en Túnez desde 1956 gracias al nuevo código de la familia conocido como Estatuto personal.

tenía, y sigo teniendo, una actitud crítica frente a dichas instituciones y sus fundamentos, nunca he sido partidaria de rechazarlas.

Pese a estar muy involucrada en la causa feminista, nunca rechacé mi ideal femenino musulmán, *Aixa*, la joven y amada esposa de Mahoma. A decir verdad, sentía y sigo sintiendo fascinación por tan extraordinaria personalidad. Gracias a ella, gran parte de la tradición profética ha llegado hasta nosotros, pues la memorizó y transmitió a sus contemporáneos, que a su vez la transmitieron a las siguientes generaciones musulmanas. A su manera, ella era la heredera del Mensaje del islam y se consideraba responsable de su salvaguarda. Por ejemplo, cuando algunos musulmanes acudieron a ella quejándose de las injusticias sociales que sufrían bajo el mandato del tercer califa del Profeta⁴, tomó las riendas de un movimiento político de oposición para denunciarlas. Ya por entonces me consideraba yo una especie de síntesis entre ese modelo de mujer musulmana y el modelo contemporáneo de las mujeres descubiertas a través de mis lecturas. ¡Para mí, no existía ninguna contradicción entre ambos!

Siguiendo el ejemplo de mi heroína musulmana y bebiendo de la fuente de esta nueva visión de mujer, comencé a alimentar una idea: quería ser heredera de la memoria de mi padre y no verme reducida a ser “la hija de... la hermana... la esposa de...”⁵. Quería ser una persona completa, una persona capaz de desarrollar un proyecto de vida que no dependiera de una tercera persona, ni tan siquiera del esposo, sino de sí misma. A decir verdad, tengo la suerte de estar casada con un hombre que me respalda y apoya en la realización de mis proyectos. Yo quería asegurar a mi vez la transmisión de esta religión que mi padre me inculcó con tanto amor y tolerancia. Pero no pude menos de constatar que mi voluntad tropezaba con “prohibiciones” sociales que a menudo se confundían con las tradiciones e incluso con la religión. Mi padre solía recibir a sus “alumnos”, y también a los amigos, en nuestra casa, para charlar de todo, y sobre todo de religión. A veces, nos invitaba a participar en los debates a mí y a mi hermana, que en aquella época estudiaba en la Facultad de Teología de Zitouna⁶. Nos dábamos cuenta de que algunos invitados no veían

⁴ El tercer Califa del Profeta, Utmán Ibn Affan (575-668), conoció una fuerte oposición popular por su laxismo en temas de justicia social. Tras el asesinato de Utmán, dichas protestas degeneraron en un conflicto sangriento que dividió a los musulmanes en chiítas y sunitas.

⁵ Así se presenta normalmente a las mujeres en mi entorno.

⁶ Facultad que pertenece a la Universidad de Túnez y que ofrece una licenciatura y un doctorado en Ciencias Religiosas.

con buenos ojos que tomáramos la palabra. A su parecer, nuestro lugar no estaba entre los hombres. Algunos terminaron incluso por no acudir a dichos encuentros, ni tampoco a los cursos que mi padre impartía en la mezquita, porque no imponía el *hijab* (el velo) a sus hijas, que debían dar ejemplo. Estamos hablando, efectivamente, de principios de los años ochenta, cuando la religión musulmana resurgió con fuerza renovada en la sociedad tunecina, como en todo el Magreb, debido a la oleada de rumores propiciada por la revolución iraní. Nunca olvidaré la lucidez y clarividencia de mi padre al invitar a los jóvenes a templar su entusiasmo, al asegurar en sus discusiones que las mujeres serían las primeras en impugnar el estilo de vida impuesto por los *mollahs*. Le agradezco que no nos impusiera la religión ni a mí ni a mis hermanas y hermanos, sino que nos acercara simplemente a ella, brindándonos su propio testimonio.

Cuando, unos años más tarde, le informé de que había decidido llevar el *hijab*, me recordó con cariño que me enfrentaría a grandes dificultades en la sociedad actual, añadiendo que esperaba que dicha decisión surgiera de un profundo compromiso espiritual y no de un entusiasmo pasajero. Y así era.

Me he encontrado con tres tipos de dificultades con respecto a la imagen que da el llevar el *hijab*. Los tres me han enseñado a permanecer fiel a mis propias convicciones, pero a hacerlo negociando con mi entorno para alcanzar una buena convivencia. ¡Pero no siempre es fácil! Fue en mi país de origen donde experimenté las dos primeras dificultades. Allí, tanto quienes se oponen al proyecto político del islam como sus defensores consideran que llevar el *hijab* es una decisión política. Cuando una mujer decide llevar el *hijab*, los anti-islamistas la tratan, quiéralo o no, como “la representante” de la corriente política islamista. Esto puede tener graves consecuencias en su vida, ya que automáticamente se la considera como una persona potencialmente peligrosa. La persona acaba viéndose acosada por expresar libremente sus creencias, por su culto religioso o por vestir según sus propias convicciones.

La situación tampoco mejora con los partidarios del proyecto islamista, porque éstos suelen asimilar a toda mujer que lleva el *hijab* a un voto ganado para su proyecto. Creen que les basta proclamar en su discurso que el islam ha liberado a la mujer para reunir en torno a ellos a toda musulmana practicante e incluso para tener derecho a fiscalizar su pensamiento y su forma de vida. En tales circunstancias, para existir como mujer que reivindica su derecho a practicar su religión y vivir su espiritualidad sin ser juzgada por los unos ni asimilada por los otros, la única opción era resistir, evitando los enfrentamientos con ambos bandos.

La tercera dificultad consiste en la imagen negativa que la mujer musulmana en general tiene en Occidente. La descubrí recién llegada a Francia en 1986, en los medios de comunicación, a través de la gente que conocí en la universidad, en los grupos de diálogo interreligioso, con los vecinos... Una vez más, me encontraba clasificada dentro de una categoría de mujer en la cual no me reconocía en absoluto. De hecho, tanto mi esposo como yo formamos parte de esta oleada tardía de inmigración estudiantil que decidió viajar a Francia para progresar en sus estudios y sus carreras profesionales. No esperaba verme comparada con esas mujeres de nivel educativo escaso, cuando no inexistente, cuya cultura religiosa está impregnada de tradiciones locales intensamente patriarcales. Han sufrido la inmigración y la xenofobia de la sociedad de acogida. Ahora sufren el regreso a la religión de sus esposos, padres e hijos que la utilizan para culpabilizarlas o para controlarlas más. Lo cierto es que el modelo que ofrecen a sus hijas no presenta ningún atractivo.

Mi primera reacción fue rechazar esta imagen y reafirmar mi propia realidad, pero muy pronto comprendí que mi vida no tenía nada en común con la de las mujeres musulmanas inmigrantes de la primera generación⁷, ni con la de sus hijas, que representan la mayor parte de las musulmanas que viven en Francia e incluso en los países árabes musulmanes. A través de mi participación en las actividades asociativas con estas mujeres musulmanas originarias del Magreb y del África subsahariana, he descubierto su apego a los valores religiosos, pero también su desasosiego frente a las injusticias que sufren en nombre de la religión. La sinceridad de su fe, su valentía ante las adversidades de la vida y su rebeldía frente a las injusticias me conmovieron profundamente. Gracias a esas mujeres comprendí que tener aquí y allá algunos padres musulmanes religiosos e ilustrados que educan a sus hijas de manera diferente no basta para cambiar la situación de millones de mujeres que sufren una condición precaria hecha de lecturas literalistas y escleróticas de los textos religiosos, y dotada de una rigidez aún mayor por las tradiciones patriarcales.

Abandoné mi mundo "privilegiado" para reiterar mi compromiso religioso y feminista. Fue entonces cuando me di cuenta de la necesidad de trabajar con otras mujeres reconciliadas con su identidad musulmana gracias a una educación religiosa positiva, para emprender el camino hacia la reapropiación de nuestra herencia religiosa

⁷ Nos referimos a las mujeres que se reunieron en Francia con sus maridos, todos ellos trabajadores inmigrantes, tras la ley de reagrupamiento familiar de 1972.

con el doble objetivo de encontrar nuestro propio lugar en el islam y en nuestras respectivas sociedades, y de suscitar en las demás el deseo de seguirnos.

Como mujeres, el camino hacia “la reapropiación” de nuestra religión depende primeramente de nuestra capacidad para plantear las preguntas adecuadas. La primera atañe a la naturaleza misma de la “tradición musulmana”, a la cual se apela a menudo para ratificar o justificar prácticas sociales injustas y discriminatorias para con las mujeres. Esta pregunta era el punto de partida de todos aquellos y aquellas que acometieron una lectura reformadora de la religión musulmana. A raíz de esto descubrí que mis preocupaciones estaban reflejadas en los escritos del pensador Hassan Hanafi, quien define el patrimonio religioso musulmán como una noción dinámica: “*el patrimonio no es ni un conjunto de conocimientos teóricos escleróticos ni un corpus de verdades inmutables, sino las diversas plasmaciones y ramificaciones de dichas teorías y verdades en una época determinada, y en el seno de un grupo determinado con una visión propia del mundo*”⁸. Esta definición del patrimonio religioso permite comprender la diversidad, e incluso la contradicción, de las normas “islámicas” que han regido la condición de la mujer musulmana en épocas y lugares diferentes. Por lo tanto, dicha definición permite situarse mejor como mujer musulmana con respecto a la tradición musulmana y ser capaz de explicarla a quienes la consideran como un bloque monolítico. En efecto, la tradición musulmana comprende a la vez el Corán, la Sunna (la tradición profética), el Fiqh (la jurisprudencia), las Madhahib (las escuelas jurídicas), la Sharia, (el código que rige los diferentes aspectos de la vida de los musulmanes), además de tradiciones y costumbres anteriores al islam que quedaron islamizadas. Riffat Hassan, teóloga paquistaní contemporánea, asegura que todo esfuerzo de las mujeres por rescatar la tradición musulmana debe pasar por la identificación y análisis de sus diferentes componentes, antes de aventurarse a extraer conclusiones o a hacer generalizaciones⁹. ¡Una empresa titánica! Por ello, sólo se podrá llevar a cabo mediante múltiples aportaciones por parte de especialistas dife-

⁸ Hassan Hanafi, *Al-tourath wal-tajdid* (Patrimonio y reforma), Edition Al-Maktaba Al-jadida, Túnez 1984, Introducción, pp. 11-15. Hanafi es egipcio y también uno de los pensadores musulmanes contemporáneos que han iniciado la reforma del pensamiento islámico.

⁹ Riffat Hassan, “An Islamic Perspective (on Women, Religion and Sexuality)”, en Jeanne Becher (ed.), *Women, Religion and Sexuality: Studies of the Impact of Religious Teachings on Women*, WCC Publications, Ginebra 1990, pp. 93-128.

rentes animadas por un propósito común: otorgar a la mujer su justo lugar dentro de su religión y su sociedad.

Gracias a mi profesión, he podido seguir en Francia los pasos de dicha empresa. En calidad de traductora especializada de textos religiosos, a veces se me ha brindado la oportunidad de trabajar con tratados clásicos de jurisprudencia sobre la condición de la mujer¹⁰. Esto me ha permitido distinguir el trigo de la cizaña en materia de prescripciones religiosas, tradiciones y costumbres. Así, suelo responder a las preguntas de las mujeres que me encuentro en el centro social o en las asociaciones del barrio indicándoles lo que es de la religión y lo que no lo es. También he acompañado, siempre traduciendo textos religiosos, ciertos trabajos de investigación relativos al islam y la mujer hechos por universitarias como la doctora Mahbouba Merchaoui¹¹, la cual se atrevió a hacer una lectura crítica de la “tradicón musulmana” con respecto al lugar concedido a las mujeres. Pasó por el tamiz de su mirada de mujer y de experta el patrimonio jurídico y filosófico musulmán interrogándolo sobre el papel, la palabra y la condición de la mujer tanto en el plano espiritual como en el jurídico. Este acompañamiento me permitió comprender la correlación existente entre los textos religiosos y su aplicación en realidades sociales dadas. Yo me iba interesando cada vez más por la teología, y al descubrir las diferentes voces femeninas que abogan por una teología musulmana en femenino, me sentí concernida por su lucha y próxima a su discurso. A través de los escritos de Amina Wadud¹², que sondean el lenguaje coránico para demostrar su imparcialidad a la hora de dirigirse a los hombres y a las mujeres, y de los escritos de la egipcia Amani Saleh¹³, que retoman los relatos de la creación conte-

¹⁰ Por ejemplo, en 1994 traduje algunas recopilaciones de *Fatwas* sobre la mujer musulmana en diferentes ámbitos (desde la espiritualidad hasta el compromiso político) y en diferentes épocas (desde el primer siglo del islam hasta nuestros días). En 1997 traduje un manual de enseñanza superior sobre los fundamentos del derecho musulmán, y en 2002, un estudio sociológico sobre la familia musulmana contemporánea.

¹¹ Mahbouha Merchaoui obtuvo en 1993 su doctorado en Filosofía por la Universidad de París X Nanterre: “Femme musulmane, marginale des Oulémas, oublíée des philosophes”; desde 1995 imparte Filosofía en la Universidad Islámica de Kuala-Lumpur (Malaisia).

¹² Amina Wadud es una teóloga musulmana estadounidense y autora de *Women and Quran, Rereading the Sacred Text from a Womens Perspective*, Oxford University Press, Nueva York, 1999.

¹³ Cofundadora de *Women & Civilization*, publicación periódica editada en Egipto desde el año 2002 tanto en árabe como en inglés.

nidos en el Corán para recordar la igualdad original entre ambos sexos, pasé de la fase del cuestionamiento a la de la elaboración de respuestas. La aportación de esas mujeres a la crítica del pensamiento musulmán, y también a su enriquecimiento, fue un verdadero mensaje de esperanza para mí.

Al comprometerme también en el diálogo interreligioso, he aprendido a caminar con otras mujeres, musulmanas, cristianas, judías, budistas... para servir a la causa de todas las mujeres, sean musulmanas o no, y ser testigos, de manera diferente, de nuestra época. Gracias a ello, he podido conocer los progresos de la teología feminista cristiana, así como apreciar nuestros puntos comunes y nuestras diferencias.

Estos diversos encuentros me han ayudado a discernir mis prioridades como mujer musulmana y ciudadana francesa, y a determinar tanto las ventajas que esta situación me proporciona como los retos que me impone. La primera ventaja consiste en la posibilidad que me ofrece la sociedad francesa, en la cual la libertad se considera un valor fundamental, de expresar mi espiritualidad y de individualizar mi práctica religiosa conservando sin embargo una relación vital con mi comunidad. La segunda ventaja proviene de esta apertura multicultural y multirreligiosa que permite encontrarse con otras mujeres procedentes de otros horizontes para construir juntas puentes entre culturas y comunidades, nutriéndonos de nuestra feminidad común, e incluso de nuestro feminismo. Por lo demás, es significativo que el movimiento feminista francés por la igualdad cuente entre sus miembros a muchas jóvenes musulmanas.

Por otro lado, los retos que están por aceptar son numerosos. Los más apremiantes son los siguientes: En primer lugar, reconciliar la identidad árabe y musulmana, que he heredado y de la cual me siento orgullosa, con la identidad francesa, que he elegido y en la cual quiero sentirme cómoda. Mi objetivo es transmitir a mis hijas, francesas y musulmanas de nacimiento, un ejemplo viable y positivo. Esta tarea dista mucho de ser sencilla, especialmente a la vista de los prejuicios que siguen existiendo en la sociedad francesa acerca de la mujer musulmana, sobre todo si es practicante.

En segundo lugar, quisiera asegurar el vínculo entre las mujeres que ya participan en la elaboración del discurso religioso islámico, y que luchan por valorizar la imagen de la mujer musulmana, y las mujeres que yo frecuento en las asociaciones del barrio que siguen siendo víctimas del discurso religioso, a menudo deformado o distorsionado por una interpretación rigorista e incluso fundamentalista. A

estas alturas de mi vida, aceptar este reto se ha convertido en una prioridad para mí, ya que justifica mi compromiso como mujer creyente y feminista.

Al recordar mis sueños de adolescente, me doy cuenta de que he conseguido lo que tanto deseaba, convertirme en “heredera” de la memoria de mi padre aunque con algunas concesiones, o arreglos más bien con el entorno como las hijas de Selojfad que aparecen en la Biblia (Números 27 y 36) reclamando a Moisés el derecho a heredar de su padre. Moisés respondió favorablemente a su demanda con la condición de que eligieran por esposo a uno de sus primos, es decir, que permanecieran dentro del grupo aun habiendo adquirido derechos nuevos. Aun cuando mi comunidad no evolucione como deseo, es importante para mí mantener los vínculos con ella, ya que es la única manera de promover cambios desde el interior.

He heredado el carácter campesino de mi abuela, sé perseverar y armarme de paciencia hasta ver el fruto de mi trabajo. Para concluir, ratifico una vez más mi compromiso con una teología feminista musulmana, basada en el saber y la jurisprudencia, encaminada a enriquecer la tradición y a valorizar a la mujer, y no a crear una lectura “matriarcal” que sustituya a la lectura “patriarcal” impuesta por los hombres. Mi ideal es conseguir mayor equidad entre musulmanes y musulmanas. Una equidad que se alimente de la igualdad inicial instaurada en el Corán entre hombres y mujeres, y que refleje la necesidad de cooperación y solidaridad entre ellos para asumir su misión común: ser vicarios de Dios sobre la Tierra.

(Traducido del francés por José Pedro Tosaus Abadía y Ana Millán Risco)

4. HINDUISMO

UNA CONVERSACIÓN SOBRE LAS DOS CARAS DEL HINDUISMO Y SUS IMPLICACIONES PARA EL DISCURSO DE GÉNERO

Ser una mujer hindú

Nací hindú y crecí en una familia bastante religiosa y piadosa que daba culto a Vishnu-Krishna y a su consorte Radha. Mi situación como mujer hindú y mis opiniones sobre las cuestiones de género se verán con mayor claridad si comenzamos comprendiendo la naturaleza y las múltiples dimensiones de la religión hindú.

El hinduismo es la religión actual más antigua del mundo; sus raíces se extienden hasta la prehistoria. La practican el 70% de los 700 millones de habitantes que tiene la India. La tradición hindú, aunque posee varios paralelismos con otras grandes religiones, no puede realmente compararse con ninguna de ellas. El hinduismo no es la religión de un libro o de un único profeta, sino un proceso, un modo de vida en el que afirmaciones contrapuestas han encontrado un lugar honroso. Con frecuencia suele decirse que no hay nada que pueda decirse sobre el hinduismo que no pueda refutarse. El término *hindú* tiene unas fronteras tan flexibles que no se le puede adherir

* MADHU KHANNA es doctora por la Universidad de Oxford; profesora asociada en el Indira Gandhi National Center for the Arts (Nueva Delhi) y directora de Narivada, la Gender, Culture and Civilization Network (IGNCA). Sus áreas de investigación son el simbolismo tántrico y la ecología inspirada en la divinidad femenina.

Dirección: Indira Gandhi National Centre for the Arts, C. V. Mess Building, Janpath, New Delhi 110001 (India). Correo electrónico: khanna_madhu@yahoo.com.

ninguna connotación religiosa determinada. Hay que entenderlo mejor como un término de orientación cultural. El hinduismo tradicional funciona intrínsecamente mediante una estructura descentralizada; su característica distintiva se manifiesta en las diversas formas de religiosidad que existen combinándose de forma innumerable en el seno de su vasta fábrica social. Los divergentes puntos de vista han sido aceptados, defendidos, prescritos y estandarizados de una forma u otra por las instancias de autoridad, a menudo conflictivamente y con enfrentamientos. En un antiquísimo texto, por ejemplo, se define a la mujer como semilla del árbol de la vida en la primera parte del versículo, mientras que a continuación se la describe como portadora de la antorcha que puede llevar al hombre al infierno.

Esta diversidad cultural se remonta a las cuatros principales corrientes de la tradición que convergieron entre sí dando origen al hinduismo. En primer lugar nos encontramos con las tradiciones de las numerosas tribus y las primitivas comunidades de los *adivasis*, que eran los habitantes autóctonos de la India, cuya presencia se remonta a medio millón de años; después encontramos la influencia de la civilización del Indo; en tercer lugar, la antigua cultura dravidia representada por los tamiles; y, por último, la religión védica, que llegó a la India con las oleadas de las invasiones arias que se desplegaron por toda la zona norteña. El encuentro y el contacto con musulmanes y colonizadores incrementaron las ideas, pero también interrumpieron y eliminaron muchos modelos antiquísimos. No obstante, la cultura se ha mantenido.

Estudio histórico

La posición de la mujer en la cultura india ha ido cambiando de un período a otro. En los niveles más antiguos de nuestra civilización, el período veda (2500-1500 a.C.), las ceremonias religiosas estaban abiertas a las mujeres. El período veda produjo un notable grupo de eminentes estudiosas, poetisas y maestras. Las chicas tenían el mismo estatus que los chicos y las mujeres de castas superiores tenían derecho a la *upanayana*, es decir, a la investidura con el hilo sagrado. Las mujeres, por tanto, disfrutaban de un considerable grado de libertad a comienzos del período védico.

En el período prebudista las mujeres perdieron el derecho a realizar estudios védicos. La dejación de la formación y el descenso en la edad matrimonial, conjuntamente con el surgimiento del ascetismo, tuvieron consecuencias desastrosas para las mujeres. Las jovencísimas

esposas analfabetas se convirtieron en algo común y con frecuencia se obligaba a las mujeres a someterse a cónyuges realmente indignos.

En la cultura brahmánica ortodoxa, de claro perfil machista, de los períodos posteriores, el nacimiento de un niño era causa de una enorme alegría, mientras que el nacimiento de una niña era causa de ansiedad, tensión y desesperación. La sociedad védica prefería los niños a las niñas. Nacer niña era considerado un castigo por un pecado cometido. No era raro el infanticidio de niñas. El nacimiento de un hijo se celebraba por todo lo alto, a diferencia del nacimiento de una hija, porque los hijos estaban investidos con el deber del culto de los antepasados que aseguraba la liberación espiritual a los padres. Las leyes sagradas perpetuaban también los estereotipos sexistas, permitiendo una mayor gama de opciones y más flexibilidad a los niños e imponiendo grandes restricciones a las niñas, que sólo podían realizar el rol doméstico de esposa y madre. El estatus secundario o inferior conferido a la niña llevó al atroz crimen del feticidio de niñas. Casi todas las referencias que encontramos en nuestra literatura legal muestran que el nacimiento de una hija no era bienvenido.

En las escrituras hindúes, de claro dominio masculino, procedentes de la experiencia de los hombres y basadas en instituciones dominadas por ellos, la actitud hacia las mujeres era ambivalente. No se les consideraba sujetos con legitimidad propia. Eran *maya*, es decir, mera ilusión del mundo material. Los comentarios misóginos y los eslóganes represivos exaltaban su estatus de inferioridad. En los códigos legales se agrupaba a las mujeres con los pecadores, los esclavos y los marginados. Posteriormente se les quitó el derecho a realizar los ritos religiosos. La perspectiva hinduista ortodoxa llegó a considerar a la mujer como un ser intrínsecamente malo, espiritualmente impuro, maléfico por su sola presencia y obstáculo para la salvación, un ser estúpido y falto de juicio. Eran una encarnación de la furiosa pasión de la lujuria, puesto que poseían un deseo sexual insaciable. Esta literatura imputa a las mujeres una naturaleza superficial, un intelecto débil y un insaciable deseo lascivo para seducir a los hombres.

En el período épico (400 d.C.) se definió perfectamente la institución del matrimonio y su carácter obligatorio para las mujeres. Las mujeres habían sido creadas solamente para dar a luz a la progenie masculina y para vivir sometidas y vinculadas a un marido, considerado como la encarnación humana de una divinidad. Al tiempo que el ideal del matrimonio se basaba en la complementariedad entre el varón y la mujer, se solidificaba la superioridad jerárquica del primero sobre la segunda. El principal deber de la esposa era someterse totalmente a su marido considerado como un dios. Su rol consistía en ser una *pativrata*, una obediente al marido.

Gracias a su estatus marital, la mujer gozaba de una posición favorable. Su pureza se reflejaba principalmente a través de la fecundidad, prosperidad y capacidad para dar a luz una progenie de varones. Aunque era valorada por sus poderes de fecundidad, la actitud de la ortodoxia seguía siendo represiva. Los tradicionalistas sostenían que las mujeres estaban impuras y contaminadas durante la menstruación. Se les imponía un abrumador número de tabúes para canalizar y controlar su sexualidad.

Desafíos y contradicciones

Trágico o estimulante, según se considere, el paisaje religioso de la India que hemos descrito en el apartado anterior está impregnado de múltiples desafíos y contradicciones. El estatus y la dignidad que la sociedad otorgue a las mujeres es el verdadero parámetro para juzgar su fuerza y reciedumbre como nación. Aunque la filosofía religiosa hindú las concebía simbólicamente como reflejo de una diosa, la encarnación de innumerables virtudes y fuerzas interiores dotadas de la potestad divina, conocida técnicamente como Shakti o Energía Cósmica, esta idealización no se reflejaba en el estatus que poseían en el plano social. Las costumbres del matrimonio infantil, la *purdha* (el aislamiento de las mujeres), la *sati* (la práctica de que las viudas se unieran a sus esposos difuntos en la pira funeraria), las restricciones sobre el nuevo matrimonio de las viudas y sobre los derechos de propiedad, las empujaban a adoptar una posición de inferioridad. Los numerosos movimientos reformadores del siglo XIX y la puesta en práctica de políticas, leyes y programas destinados al levantamiento social y moral de las mujeres nos han hecho capaces de reivindicar nuestra justa posición. Las reformas realizadas en las leyes sagradas han llevado a que hoy día tengamos el derecho a recibir educación, a heredar nuestras propiedades, al sufragio universal, a participar en la vida pública y política de nuestra nación, a elegir la religión, e incluso a venerar a todo un conjunto híbrido de dioses de diferentes religiones, y a llevar una vida independiente. Sin embargo, estos logros son más accesibles a las mujeres de elite de las zonas urbanas que disfrutan de los mismos derechos que los hombres. Las mujeres de la India rural siguen sin poder acceder a todas las ayudas institucionales mediante las que pueden hacer valer sus derechos. Actualmente contamos con el Decreto de prohibición de la dote de 1961, el Decreto de ayuda específica, la Ley general contra la violencia doméstica, el proyecto de ley contra el acoso sexual en el trabajo, y otras muchas más. La política de otorgar más poderes a las mujeres, instituida en

1971, pretende lograr el desarrollo de la mujer en todas las esferas. Aunque esta política subraya el pleno desarrollo, son pocas las mujeres que se dan cuenta de todo su potencial. Hay que impulsar una nueva política que se dirija a la mayoría de las mujeres y no sólo a la minoría que vive en la India urbana. La adopción del modelo occidental de desarrollo ha borrado muchos niveles de nuestra identidad cultural y religiosa a favor de los objetivos seculares de la igualdad. Las mujeres que viven en zonas rurales, las dalit, las que pertenecen a una tribu y las que se encuentran en el último peldaño de la escala –las mujeres invisibles, las que carecen de voz y de nombre– tienen también que ser receptoras de los beneficios del desarrollo.

Los estudios de género y la crítica pertinente

La mayor parte de los estudios realizados en estos últimos años en el campo del género y la cultura en la India se han hecho desde perspectivas marxistas, socialistas, liberales o modernas atendiendo al contexto de la realidad sociopolítica de nuestra sociedad. Estos enfoques han sacado y ordenado del montón empolvado de la historia las fuentes de la cultura, como las escrituras y los textos religiosos, los símbolos, las poderosas imágenes de lo femenino en la tradición oral y escrita, los mitos, las leyendas, el estilo de vida de las primitivas comunidades y las tradiciones profundamente arraigadas. En la mayoría de los casos, se han analizado estas fuentes desde un punto de vista occidental o ajeno, sufriendo, en consecuencia, el ataque violento de las posiciones teóricas reduccionistas que la modernidad adopta para analizar e interpretar la culturas antiguas o actuales.

Para colmo, los primeros enfoques epistemológicos se basaban en las estructuras teóricas de la ciencia occidental. Algunas especialistas feministas han puesto en evidencia la inherente inadecuación de este enfoque para debatir la diversidad y variedad de experiencias en las sesiones dedicadas al despertar de la consciencia en las mujeres. Las historias orales, personales y colectivas, de las mujeres han abierto nuevas vías para estructurar más adecuadamente los discursos sobre sus religiones y sus culturas. Junto a esto, los programas de estudio de género en el sur de Asia han tenido que adoptar nuevas metodologías y enfoques interdisciplinarios para estudiar mejor el tema de la mujer. Desgraciadamente, a pesar de la progresiva inclusión de los Centros de Investigación para Estudios sobre la Mujer en las universidades de la India, ha quedado fuera del dominio del estudio y el análisis académico un enorme corpus de la cultura y la experiencia religiosa de las

mujeres. La investigación desarrollada en estos centros se basa en los modelos teóricos occidentales. De aquí que, aunque la institucionalización de los estudios de género ha abierto muchas puertas de especulación, sus orientaciones tienden a ser limitadas por las opciones hechas desde un fundamento exclusivamente secular; asumir la cultura con todos sus múltiples aspectos podría jugar un gran papel en modificar todo esto para conseguir una forma indígena de feminismo en la India. Por consiguiente, no podemos decir que exista una institucionalización de la teología feminista (hindú) en el contexto de la India.

A pesar de las oportunidades para llevar a cabo estudios de género en la India, la investigación feminista se ha despreocupado del rol de la religión en la cultura de las mujeres y en sus sistemas indígenas de conocimiento. Para dar una respuesta a esta necesidad se ha dado un primer paso fundando Narivada, es decir, la Gender, Culture and Civilization Network, un programa que cuenta con el patrocinio del Indira Gandhi National Centre for the Arts, la primera institución nacional dedicada a la conservación y la propagación del conocimiento en los ámbitos de las artes, los estudios de los estilos de vida y el folclore. Esta asociación se fundó en 2005. Desde sus comienzos, este programa quiere mirar más positivamente a nuestro pasado adoptando un punto de vista más constructivo y no solamente crítico sobre las fuentes de nuestra civilización.

El liderazgo (de las mujeres) en las tradiciones hindúes

El primer paso en la esfera política que hizo posible que las mujeres tuvieran un rol de liderazgo a nivel de base se dio cuando la India aprobó una serie de leyes que obligaban a los gobiernos locales a incluir a las mujeres. Por tanto, desde 1993-1994 se reservan para las mujeres un tercio de los puestos en las instituciones locales. Esta ley abrió las puertas al liderazgo y a tener puestos representativos en el gobierno local.

En el ámbito social se da una importante participación de las mujeres a nivel de base que ha llevado a la creación de grupos de autoayuda, centros de atención de día y centros de mujeres. Algunas feministas críticas han indicado que estas actividades de liderazgo dan una cierta oportunidad a las mujeres, pero crean también una ilusión de emancipación mientras que las instituciones patriarcales siguen intactas.

En el ámbito religioso y espiritual, los modelos de liderazgo femenino varían considerablemente según los contextos en los que apare-

cen. La religión juega un papel fundamental en la población de la India. La mayoría de la población femenina puede catalogarse, con total acierto, como religiosa. La religión es en la India una empresa predominantemente masculina. Las mujeres juegan un papel activo y sobresaliente en la vida religiosa dentro de la esfera doméstica, aunque sean socialmente invisibles. En toda la India, las mujeres hindúes tienen algún tipo de vida religiosa propiamente suya, aun cuando se ajusten al ideal de la mujer que tienen los varones. En las esferas pública y doméstica se distinguen claramente la vida religiosa del hombre y de la mujer. Existen innumerables rituales domésticos para obtener fortuna y prosperidad que son exclusivos de las mujeres. El mundo religioso de la mujer es riquísimo, tiene una gran vitalidad y posee una diversidad propia. Estas mujeres no son consideradas públicamente como líderes religiosos, pero ejercen el poder de la providencia (*mangala*) y el bienestar, elementos que la sociedad hindú tiene en gran estima. A las mujeres casadas se les equipara con la diosa Lakshmi, que es quien concede las virtudes de la pureza y la buena fortuna. En cuanto madre, a la mujer religiosa se le considera líder o dirigente de la familia.

En contraste con la participación de índole más familiar y popular de las mujeres en la esfera religiosa, ha habido un buen grupo de mujeres con una vocación extraordinaria cuya contribución a la religión y la sociedad hindú ha sido elogiosamente reconocida. Comenzando con las *brahmavadinis*, Gargi y Maitre, del período upanisádico (1500 a.C.) hasta la santas del período neohinduista como Ananda Mayi Ma, Sharda Ma, la esposa de Ramakrishna, Mata Amritananda Mayi, Su Santidad Madhobi Ma, y otras muchas mujeres que han respondido con una extraordinaria vocación; todas ellas han recibido un apoyo masivo y se les reconoce social y políticamente como líderes religiosos. Estas mujeres salen del molde de la religión institucionalizada procurando trascender los roles que la ortodoxia les asignaba. Una vez aceptada, subvierten la norma. Algunas de estas líderes renuncian a todo lo demás; otras combinan su espiritualidad con sus roles domésticos como esposas y madres. En general, la mujer religiosa encuentra apoyo en la India, pues su rol religioso es reconocido por los códigos legales relativos a las mujeres. No obstante, existen también otras líderes, apoyadas por grupos políticos hindúes o por fundamentalistas del ala derecha del hinduismo, que se caracterizan por su activismo obsesivamente hindutva y explotan con violencia su identidad como militantes.

La cuestión central para los especialistas de las relaciones entre religión y cultura

La cuestión más obvia para el especialista en religión reside en explorar los contextos multidimensionales y las diversas identidades de las mujeres. Existe una gran necesidad de crear una nueva hermenéutica del discurso sobre el género que tenga en cuenta nuestras múltiples identidades culturales y no culturales como mujeres. Hasta ahora, el objetivo de estos estudios se ha centrado en el tema de la mujer según dos categorías consideradas principales, es decir, la hegemonía de la casta y la clase, que dan forma a las estructuras jerárquicas de nuestra sociedad. Por tanto, el tema del género debería enmarcarse en su totalidad, es decir, atendiendo a los diversos contextos (rurales, urbanos, tribales) y a las múltiples identidades de las mujeres. Hay todo un conjunto de áreas fundamentales procedentes de los vastos recursos de la herencia india que ha sido eliminado de la historia por las feministas laicas. Los especialistas de la religión y la cultura tienen obligatoriamente que admitir y reinterpretar estas áreas.

Contracultura

La cultura hindú es más que la suma de sus textos ortodoxos. Hemos de observar la tradición textual como el telón de fondo de los procesos culturales que mueven a la sociedad en diversas direcciones hacia el cambio de los paradigmas dominantes, que una vez habían dominado la sociedad. Los especialistas de la religión de la India están comenzando a admitir que la religión es una de las instituciones principales que conserva la sociedad, pues codifica de forma ordenada y sistemática las visiones del mundo y los sistemas de valores que se transmiten de generación en generación. De igual modo, la religión es también un agente de cambio y transformación social, que codifica, recodifica y reestructura toda una pléthora de puntos de vista radicales que liberan las potencialidades de la creatividad humana.

En primer lugar, existe un enorme número de recursos en nuestra herencia escrita y oral que ponen de manifiesto el tesoro de las tradiciones de disenso, tales como las tradiciones tántricas, que confirman positivamente un *ethos* favorable a las mujeres. Este *ethos* favorable a las mujeres está en contra de la tradición ortodoxa. Al lado de estas bolsas de resistencia relativamente bien organizadas, encontramos varias ideas hindúes procedentes de la tradición sánscrita que se cruzan o corren en paralelo con las tradiciones de 360 comunidades o grupos primitivos o

tribales y aquellas otras de los habitantes rurales que viven en las 500.000 poblaciones distribuidas por todas las regiones del país y formadas por razas y culturas diferentes. Precisamente, es en estas subcorrientes culturales apenas conocidas, infrainvestigadas y paralelas, donde podemos encontrar una construcción radicalmente liberadora del concepto de género. Consciente o inconscientemente, estas tradiciones han abandonado todas las ideas ortodoxas de casta, clase y subordinación de la mujer o de sus funciones corporales. La afirmación del poder de la mujer se realiza en innumerables formas de un culto no determinado por las castas, en el que las mujeres de todas las edades y clases sociales son valoradas, y poseen autonomía y autoridad en la esfera pública. Pueden desempeñar (y de hecho lo han hecho) importantes roles religiosos en la sociedad. Pueden ser sacerdotisas y gurús, iniciar a discípulos, dirigir ashramas y mantener una posición autónoma en la vida religiosa. Se trata de un cambio espectacular en una cultura que durante tanto tiempo no les ha permitido realizar nada de eso.

El segundo recurso, que se encuentra en la rica y vibrante herencia de la existencia de la diosa en nuestra tradición, es de crucial importancia para reconocer la autoridad del poder de la mujer. La diosa india es fundamental y perenne, y sus representaciones, que se multiplican por miles, por no decir por millones, constituyen el núcleo ginocéntrico de la cultura y la civilización de la India. Hay diosas que no están casadas y, por tanto, no tienen pareja masculina, o casadas que abrazan estrechamente a sus maridos, diosas doncellas, heroínas, figuras santas y eróticas, atractivas e imponentes, creativas y destructivas; divinidades de la naturaleza y protectoras de la tierra y del medio ambiente, diosas que otorgan gracia y compasión y aquellas que ofrecen bienestar; todas ellas proceden de las tradiciones sánscritas como también de las populares. La ininterrumpida historia de su existencia y su proliferación, así como la supremacía absoluta de algunas de ellas (como Durga, Kali, Tripurasurandi, Alli), está en clara contradicción con el punto de vista occidental, cuya norma son los dioses masculinos. La centralidad de lo femenino en el mundo hindú constituye un desafío para la idea de que lo masculino es la forma primordial de la experiencia humana o incluso la medida de los valores humanos. Las especialistas en feminismo que tratan de estudiar con rigor la religión y el género deberían poner en evidencia el carácter inadecuado de un punto de vista secular del mundo que no tiene en cuenta lo sagrado ni la existencia de las diosas, para desenmascarar el imperialismo cognitivo de las pseudo-afirmaciones o pretensiones secularistas que pasan por verdades universales, impersonales y objetivas. Aunque se trata de un punto de vista controvertido, creo que la tradición de las diosas nos ofrece uno de los recursos más fecundos para nuestra liberación.

El tercer recurso que posee un gran potencial para modelar y fortalecer la tesis a favor de un discurso indígena sobre el feminismo procede de la herencia oral o intagible de las mujeres. Éstas han conservado un elevado número de sistemas tradicionales de conocimiento. Firmemente fundamentados en revelaciones religiosas, han inspirado el folclore, la épica y los antiguos modelos de una vida virtuosa. Son éstos los recursos que hemos de estudiar.

Los tres recursos, tanto si proceden de tradiciones de disenso, o de tradiciones sobre las diosas o de las fuentes orales de una región determinada, pueden examinarse y estudiarse para llevar a cabo una nueva empresa que restablezca la dignidad de la persona.

Los contextos y marcos hermenéuticos de nuestro discurso

¿Cómo y dónde situamos nosotros el rol del hinduismo y del género? El marco indigenista presupone entender la matriz multicultural de nuestra cultura y las diferencias de nuestros contextos. En este sistema tendrá un lugar especial la modernidad, pero no gozará de la prerrogativa de imponer sus propias perspectivas y sistemas de valores. El pluralismo cultural es intrínseco a la India. Por definición propia, el multiculturalismo implica oponerse a una única visión monolítica del mundo: el respeto a la diferencia, la visión positiva de lo regional, lo local y de lo oral *versus* lo escrito. Las culturas plurales, de las que India constituye un exponente principal, son esencialmente híbridas, fluidas y latentemente ambiguas, e incluso están codificadas en otras codificaciones. Estas culturas crean el espacio necesario para que el otro redefina su identidad de acuerdo con sus propias categorías. La naturaleza esencial de esta cultura politeísta es fomentar el pluralismo y superar el elitismo del *establishment*. Lógicamente, son sistemas abiertos y jamás pueden agotar las posibilidades de crecimiento de otras visiones del mundo. En esta matriz cultural, lo convencional y lo liberal se realzan continua y recíprocamente. La relación subcultural de la India con la corriente principal convencional está construida de tal forma que, al tiempo que la rechaza y la desacredita, también ha hecho posible el surgimiento de varias alternativas serias. Las herejías hinduistas, como las tradiciones tántricas y agámicas, las tradiciones bhakti, las tradiciones orales de origen rural o tribal y la voz de la mayoría sometida, han llevado a cabo conversaciones ocultas entre linajes, entre grupos religiosos convencionales y liberales.

Estos puntos de vista encontrados han existido conjuntamente. El marco indígena para integrar género y religión debe redefinirse a partir de estas fuentes.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

EL VIAJE DE UNA MUJER HINDÚ: LA AFIRMACIÓN DE SÍ MISMA

Y

a Devi sarvabhutesu Saktirupena samasthitha significa que la *Madre divina* existe en todo, en lo animado y en lo inanimado, como poder o energía. Es este poder el que nos sostiene a lo largo de nuestra vida y finalmente nos guía hasta nuestros respectivos destinos, dice Swarupa Ghose, un ama de casa con un recién nacido en su regazo. Es una de las muchas fieles que participan en fiesta otoñal de las diosas, la principal celebración hindú en Bengala, un Estado oriental de India. Su comentario evoca el sentimiento y la fe de la mayoría de los fieles hindúes.

Son tres las razones que me han llevado a escribir este artículo. En primer lugar, dada mi educación hindú y mi largo trabajo de investigación sobre la tradición de la deidad femenina, deseo compartir con los demás mis experiencias y reflexiones sobre el feminismo hindú. En segundo lugar, el deseo de las mujeres que he entrevistado en mis viajes a la India de que diera a conocer sus respuestas al aná-

* LINA GUPTA recibió una beca de la fundación Fulbright para investigar y documentar la festividad del Durga Puka de Calcuta. Catedrática de Filosofía en el Glendale College, ha enseñado en la Universidad del Estado de California, en la Universidad Loyola Mary Mount, en la Universidad Hsi Lai y en la Universidad Claremont. Nacida y educada en India, se graduó en la Universidad de Calcuta, en la especialidad de Filosofía, y obtuvo el doctorado en Filosofía asiática y comparativa en la Universidad Claremont, California. Sus áreas de investigación son el hinduismo y el feminismo, en particular el ecofeminismo. Ha publicado artículos sobre diferentes diosas y rituales hindúes.

Dirección: Philosophy Department Chair, Professor of Philosophy, San Rafael, California (Estados Unidos). Correo electrónico: lgupta@glendale.edu

lisis occidental y a su negativa y estereotípica visión de las mujeres asiáticas, especialmente de las hindúes. Y, en tercer lugar, mi reciente experiencia investigadora de la fiesta otoñal de las diosas en la India me impulsó a indagar en el estatus de las mujeres hindúes desde una perspectiva diferente.

Un viaje personal

Con mis libros y artículos, escritos como ecofeminista, he tratado de indagar en las diosas como lo femenino divino, en el modo en que se manifiestan en la mujer y las opciones que presentan como posibilidades, reales o de cualquier de otro tipo, para realizarme como feminista. Sin embargo, el viaje no era tan simple.

Para mi satisfacción, mi educación y formación en el hinduismo me facilitó cualesquiera aspiraciones que hubiera tenido como filósofa y feminista. La forma que tenía de entender el hinduismo se vio aumentada por estas aspiraciones. Dos incidentes, separados por quince años de diferencia, marcaron un cambio radical en mi orientación académica.

A finales de los ochenta, la Universidad de Claremont me invitó a dar una conferencia sobre la tradición de la diosa o la deidad femenina. Me sentí un tanto desconcertada por la invitación a dictar una conferencia sobre un tema relativo a la tradición de la deidad femenina porque yo estaba centrada totalmente en los aspectos monistas del hinduismo que abordan el concepto de lo divino como un estado del Ser que carece de nombre y de forma y que trasciende todas las categorías y caracterizaciones. No obstante, este estado neutral del Ser se manifiesta de infinitas formas. Lógicamente, yo entendía que el hinduismo es esencialmente monista y que los más devotos aceptan la idea de que, con frecuencia, para ayudar a la concentración humana, necesitamos instrumentos como imágenes e ídolos que sólo son meros indicadores que mantenemos hasta que interiorizamos la esencia de la Realidad última. Para mí tenían perfecto sentido teórico y práctico las tres facetas del hinduismo: la politeísta, la monoteísta y la monista. Sin embargo, inicialmente no estaba dispuesta a desplazar mi centro de atención del monismo al politeísmo ni tampoco al monoteísmo. Humildemente, sin embargo, provista del ímpetu que me transformó en ecofeminista, una transformación que ocurrió literalmente de la noche a la mañana, experimenté lo divino en una forma o manifestación totalmente diferente. En cierto sentido, fui testigo de mi propio nacimiento como ecofeminista y defensora de las diosas del hinduismo. Fue una

experiencia en la que al tiempo que participaba en ella también me sentía como espectadora de lo que me estaba pasando.

Para mi sorpresa, finalmente comencé a notar otra forma de descontento o insatisfacción. Los años pasados en el mundo académico occidental me habían dejado abandonada y me sentía desconectada de mi identidad hindú, deseando ardientemente recuperar y reafirmar esta identidad. La oportunidad me llegó en forma de una beca de la fundación Fulbright para llevar a cabo una investigación sobre las diosas hindúes en la India. Llegué a la India, un tanto turbada, justamente antes de la fiesta. Todo el Estado se encontraba en plena efervescencia construyendo numerosos chiringuitos para la fiesta, haciendo las imágenes, construyendo nuevas carreteras, cabinas informativas, cuarteles provisionales de policía, centros de primeros auxilios y rescate, todo como preparación para los días santos. Aunque aquél era el lugar en que había transcurrido mi infancia, después de haber estado fuera durante algún tiempo, comencé a contemplar las fases de la fiesta, desde la elaboración de las imágenes hasta su inmersión en el Ganges, de una forma bastante diferente. Así es como de nuevo me convertí en practicante y en testigo.

La idea hindú de la creación, la conservación y la destrucción es un concepto cíclico que se genera a sí mismo sin separación alguna; esto mismo se me hizo claramente evidente en la búsqueda de mis raíces. Como hindú y feminista había desarrollado un círculo completo. Hay cosas que necesitan perderse para volver a encontrarlas. Mi fe me permitió darme cuenta de que mi yo estaba relacionado con mi centro hindú. Aun cuando temiera haber perdido este centro y que hubiera sido destruido por mi alejamiento de su fuente de poder, otros aspectos de mi vida y de mi yo me permitieron ver que esta parte de mí nunca se había traspapelado u olvidado realmente.

Crítica de las feministas occidentales

La atención de mi investigación se desplazó de la celebración a los participantes, sobre todo a las mujeres que forman parte esencial de todos los aspectos de esta celebración. Mi posterior trabajo académico no sólo se convirtió en un eco de su voz, sino que también sirvió de vehículo para relatar sus viajes como individuos. Lo que diré a continuación quiere ser un homenaje sentido a estas voces.

En las conversaciones, los artículos y otros medios de comunicación encontré que algunas feministas occidentales sentían la necesi-

dad de catalogar a la mujer hindú oriental como un ser oprimido (olvidándose de que esa misma categoría es en sí misma una forma de opresión). Aunque tal vez hecho con buena intención, este tipo de descripción genera una atmósfera o ambiente imperialista. La despreocupación indiferente por las mujeres hindúes en cuanto personas que tienen sus propias opiniones y sus preocupaciones e inquietudes culturales, difícilmente es buena para la curación y tiene un tufillo a modelo patriarcal. Es interesante que recordemos que el poder absoluto y la opresión operan o intervienen culturalmente. Resulta bastante difícil eliminar el contexto de nuestras propias creencias y opiniones que filtran con prejuicios las entrevistas con estas mujeres.

El feminismo está saturado de la idea de que los varones temen lo femenino y que este temor se manifiesta en una infravaloración de todo lo que se parezca a los trazos o rasgos femeninos. Debemos preguntarnos si la tesis de las feministas occidentales de que las mujeres orientales están oprimidas no es sino una sutil transferencia de aquel mismo sentimiento de temor con respecto al que las feministas occidentales están muy sensibilizadas en su(s) lucha(s). Hemos aprendido que la opresión tiene muchas caras y que se manifiesta disfrazada tanto de forma sutil como explícita. Las mujeres occidentales, por muy formadas y avanzadas que puedan ser, no están exentas de esta realidad.

En mis conferencias y encuentros internacionales he mostrado reiteradamente el funcionamiento de un modelo de angustia/frustración con respecto a un sentimiento categorizado y deformado por sus hermanas occidentales que exageran y contextualizan una norma observada. Algunas de las fricciones resultantes son de la opinión habitual de que las mujeres que no son americanas son analfabetas y que, por esta razón, se justifica que las feminista hablen como mujeres formadas en beneficio de las primeras.

El objetivo de este artículo es doble: ser un eco de las voces de las mujeres hindúes y honrar estas voces. Desde las mujeres sin techo hasta las prostitutas, desde las matriarcas hasta las amas de casa y las mujeres profesionalizadas, todas ellas son el rostro de su fuerza interior y las testigos privilegiadas de sus propias luchas.

Es fundamental que una feminista sea consciente de la totalidad y no meramente de los fragmentos individuales. Se ha discutido y escrito bastante sobre la cuestión del pensamiento o la perspectiva patriarcal como una de las razones que se encuentran tras las ambigüedades manifestadas en varias tradiciones mediante el trato o el

maltrato de las mujeres. Ahora urge identificar la fuente de la fortaleza y el poder en la mujer hindú. Pues es precisamente esto lo que ha sostenido a estas mujeres en sus triunfos como también en sus tragedias.

Resulta hartó difícil realizar una generalización seria sobre una sociedad tan compleja y heterogénea como la india. Las hindúes no forman parte de un grupo monolítico. Sus preocupaciones e inquietudes varían de comunidad en comunidad y de región en región dentro de los diversos Estados que configuran la India. Mi análisis no pretende ser una afirmación definitiva y exhaustiva sobre la fe hinduista, sino que, más bien, pretende ilustrar un modo dominante en la amplia y variada gama de pensamientos y comportamientos hinduistas.

La experiencia de las mujeres actuales

El culto a la Gran Diosa, en sus muchas formas, persiste y está ampliamente extendido en la India. Sin embargo, es en el nordeste de la India, y sobre todo en Bengala, donde las celebraciones otoñales de las tres diosas principales, Durga, Kali y Laksmi, se festejan con todo el esplendor de las alegres y gozosas celebraciones de antaño. Además, Bengala ha mantenido una rica, dinámica e inalterable tradición de las diosas poderosas que inspira y potencia a las mujeres en su contexto local. Las múltiples facetas de la experiencia, las preocupaciones y las soluciones propias de las mujeres se ven reflejadas en los millares de mitos y rituales que encontramos en los diversos textos de la tradición hinduista¹.

En Bengala, la *puja* o veneración de Durga de cuatro días se convierte en un carnaval en el que parecen cesar todas las demás actividades y todo se paraliza hasta que los fieles, saturados de fiesta, regresan de mala gana a sus trabajos. Se limpian meticulosamente las calles, se erigen lugares de culto temporales en honor de la diosa madre, y por todos los rincones se intensifica el tráfico y el comercio, ya que se venden todo tipo de mercancías en su honor. Los artesanos se dedican a hacer imágenes de la diosa con la arcilla que recogen del Ganges, que es una diosa según la tradición hindú. Desde la mañana hasta la noche, todas las generaciones, clases y personas de todas las edades visitan, hacen ofrendas florales y encienden velas

¹ Este artículo se inspira bastante en mis obras anteriores *Kali the savior* (1991) y *Ganga: Purity, Pollution, and Hinduism* (1993).

dando vueltas entre los templos con una alegría desbordante. Esta celebración realza la unión del espacio y tiempo sagrados con el individuo y la divinidad. La fiesta refleja el carácter sagrado de lo que de otro modo sólo sería un poco de tierra y una estatua, como también la sutil línea que existe entre lo sagrado y lo profano. Durante la celebración desaparecen las desigualdades basadas en el poder y las discriminaciones por razones de género. Más aún, resulta especialmente significativo el dinamismo de los géneros y la implicación comunitaria, pues tanto hombres como mujeres de todas las castas, clases, e incluso de otras tradiciones, se reúnen para celebrar estos días santos. El tema dominante en esta celebración es el otorgamiento de poderes, un tema que impregna la celebración desde la preparación de las imágenes de arcilla hasta su inmersión en el río, desde los participantes hasta quienes solamente observan, desde los sacerdotes hasta los fieles.

La atención fundamental de la fiesta otoñal se centra en la diosa madre Durga, la diosa guerrera. A menudo se le representa sentada sobre un león y con diez manos, en las que sostiene un objeto o instrumento de guerra diferente. Rodeada de sus cuatro hijas, dos de las cuales son Laksmi, la diosa de la prosperidad, y Sarswati, la diosa del conocimiento, llega hasta su lugar de nacimiento, la tierra, para salvar al planeta de la ira del demonio, que amenaza la estabilidad de la creación. A primera vista parece una mujer casada tradicional y con cuatro hijos. Sin embargo, una mirada más atenta nos revela su doble naturaleza: con una vence las situaciones que amenazan la vida y con la otra mantiene su casa y su hogar. Ella es esposa, madre, mujer, pero, sobre todo, está más allá de toda caracterización. Una mujer moderna podría identificarse perfectamente con la capacidad polifacética que expresa con sus diez manos. Los objetos que agarra con su manos representan las medidas que adopta para hacer frente a su vida.

En mis entrevistas me encontré con mujeres de todos los estilos de vida, desde amas de casa a profesionales, desde mujeres sin techo hasta ricas matriarcas rodeadas de criadas y criados, desde prostitutas hasta conservadoras. Lo que une a este diverso grupo de mujeres es la fe en su tradición y la fuerza interior que obtienen mediante su práctica. Los siguientes comentarios evocan los sentimientos de los fieles con respecto a la devoción y al otorgamiento divino del poder, verdadero núcleo del hinduismo. Cuanto más se identificaban las mujeres con sus experiencias llamándolas por su nombre, más sensibles se hacían a su fuerza interior y a su comunidad de fe.

Los comentarios hechos por un numeroso grupo de mujeres nos ofrecen un clara descripción de cómo se perciben a sí mismas, a la

diosa y a la conexión entre las dos. Lo más relevante es que estos comentarios nos suministran un conocimiento profundo de su identidad femenina como también de su identidad religiosa.

“Las historias sobre los dioses y las diosas iluminan mi vida de forma significativa y me suministran un código de comportamiento, un modelo que deberíamos seguir”, afirma Susoma Bose, una estudiante de bachillerato.

“En el hinduismo no sólo se le prohíbe a las mujeres realizar el ritual, sino que también se les impide a los hombres. La exclusión no se debe a razones de género, sino de casta. Sólo los sacerdotes brahmines pueden llevar a cabo el ritual”, dice la doctora Maya Sen, una historiadora feminista y directora de un instituto femenino de la localidad.

“Estas ocasiones festivas se convierten en un espacio de reunión en el que olvidamos otros asuntos y preocupaciones, al menos durante los pocos días que dura la celebración”, nos explica Soma Dasi, criada de una rica familia.

“La fuerza que experimento durante estos días santos me sostiene para todo el resto del año. Todos esperamos con ansiedad que la diosa madre regrese al siguiente año, absolutamente todos”, exclama con entusiasmo Kanchan, una prostituta que entrevisté en el barrio donde suelen vivir estas mujeres en Calcuta.

“El poder no es tanto lo que experimentamos en nuestro estatus social y profesional, sino que tiene más que ver con lo que sentimos interiormente. La madre divina se refleja en mí, tal como soy; su poder está en mí”, asegura Manju Kar, una abuela.

“Cuanto más me implico en la elaboración de una imagen, más consciente soy de los significados simbólicos de los varios aspectos de las deidades”, dice pensativamente Seva Ghose, un artesano que dirige el negocio familiar de la elaboración de imágenes fundado hace doscientos años.

“Lo más interesante de la mirada de Ma Durga es la expresión de su rostro. La expresión de sus ojos deslumbrantes es de ira, pero su rostro está sonriente. En su conjunto expresa una ira que es indulgente. Ma Durga está en cada mujer. El trinayan o tercer ojo de Durga, que está en toda mujer, le ayuda a ver las cosas por debajo de la superficie dándole un poder especial de entendimiento”, comenta Sarbari Dutta, una diseñadora².

² *Times of India*, 11 de octubre de 2002, p. 1.

“La singularidad en la idea de Durga es que, en lugar de otorgar su gran poder a un dios masculino para enviarlo a la batalla, es ella misma la que lleva a cabo sus propias proezas heroicas con la ayuda de un ejército de deidades femeninas”, afirma otra diseñadora, Rita Das Gupta.

“En los pueblos de Bengala, las hijas casadas solían visitar a sus padres durante el Durgapuja. Devi Durga asume el rol de los padres y cada año la acogemos como hijas. Aun así, su imagen con diez manos sosteniendo diferentes armas y sentada sobre un león con un enorme dragón matado a sus pies, nos recuerda que es la diosa que destruye todo lo negativo, el ego, la pasión, la ira, el deseo, la ilusión y el odio, nos comenta analíticamente Supriya Sen, una colega universitaria.

Durga y Mahishasura en cuanto aspectos de nuestra naturaleza siguen siendo relevantes en nuestros días. Tanto interna como externamente, afrontamos constantes luchas en el mundo que nos rodea, en nuestras casas o en nosotros mismos; no somos los alegres seres que podríamos ser. En su forma combinada, Durga, Saraswati, Lakshmi y la Shakti representan los diferentes aspectos de la energía que se manifiesta dentro de nosotros. Pero también se revela en nuestro interior el demonio Mahishasura”, observa Bansari Lahiri, un especialista de sánscrito.

“Procedo de una comunidad de brahmines de Saraswati donde las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres. Nosotros veneramos a Durga como shakti (poder o energía). Puedo asegurar que si te comunicas intensamente con el Todoperoso, ella vendrá a salvarte. La atmósfera ayuda bastante a lograrlo. El retumbar de los dhak (tambores), el aroma del dhuno (incienso) y el cántico crean una atmósfera en la que puedes entrar en trance, en sentido literal o metafísico”, comenta Kalpana Lazmi, un director de cine que está haciendo una película sobre Durga como símbolo de la emancipación de la mujer³.

Cada una de estas diosas, Durga, Lakshmi y Sarswati, es responsable de equilibrar el interior o el exterior. Cada diosa bendice con una mano a sus fieles. Su apoyo, fuerza y sabiduría son necesarios para la supervivencia. Como decían las noticias, están llegando mujeres realmente valientes de toda índole, estatura, vestimenta...⁴ Al entrevistar a las mujeres y estudiar sus respuestas entendí verdaderamente lo que significaba ser hindú.

³ *Calcutta Times*, 15 de octubre de 2002, p. 1.

⁴ *Times of India*, 31 de octubre de 2004.

Conceptos fundamentales

La idea del hinduismo que ha configurado mi viaje personal es la apertura y la libertad que da a sus fieles. La religión se entiende como un viaje personal y también comunitario. En última instancia, es el individuo el que debe buscar la meta según la entienda. Las opciones que el hinduismo ofrece a sus fieles se ponen de manifiesto en su concepción de lo divino, las formas o modos de autorrealización y el respeto que muestra hacia otras tradiciones. Cada uno es libre de concebir lo divino según sus propias preferencias y deseos, bien sea como femenino, como masculino o como la trascendencia no dual, denominada Brahman.

También se es libre de elegir un camino específico de autorrealización según el temperamento de cada uno, sus preferencias y capacidades mentales y físicas. Las orientaciones para seguir el camino, como el conocimiento, la acción, la devoción y la meditación, son meras sugerencias. Las diferencias entre los seres humanos exigen diferentes caminos y medios para que cada uno pueda llegar a alcanzar su meta última o definitiva.

Esta apertura nos lleva al concepto de la no violencia, la idea clave de la filosofía hindú. La no violencia no es una acción pasiva, sino, más bien, una búsqueda activa del diálogo y el consenso que se fundamenta en la idea de que al honrar a los demás también nos honramos a nosotros. Mediante la no violencia entendemos que son posibles muchas opiniones, aparentemente en conflicto, sobre cualquier cosa y que cada opinión nos da solamente una verdad parcial, pues todo tiene múltiples aspectos. La tolerancia en el encuentro y el trato con los demás en nuestras relaciones sociales se manifiesta de un doble modo: o bien consideramos a los demás como seres únicos y, por tanto, consideramos que su ser es tan sagrado para nosotros como lo es nuestro propio ser, o bien nos hacemos indiferentes, nos apartamos de ellos y banalizamos su ser, reduciéndolos frecuentemente al estatus de cosas. Rechazar a los demás y afirmar que nuestro propio sendero es el único camino constituye simplemente un desafío a la idea del ser divino infinito. Incluso hasta los hindúes más conservadores aceptan otros credos como diversos modos de alcanzar la misma meta.

Conclusión

Como ocurre con tantos esfuerzos de creación literaria, este artículo no ha surgido solamente de mi interés profesional por el eco-

feminismo, sino que también constituye una crónica de mi propio viaje, de mi camino. Ha sido un viaje a mi trasfondo indio, a mi herencia hindú; y, lo más importante, ha sido un viaje hacia un memorable pasado, a mi origen, y hacia el futuro, a mi final. Me pregunto si deben necesariamente los occidentales afrontar este proceso de descubrimiento, sin que les importe lo difícil o lo profesionalmente desconcertante que la experiencia puede ser. En cualquier momento, en el camino que cada uno haya elegido, al afrontar las encrucijadas de la vida, el análisis de la propia existencia se hace inevitable. Uno se pregunta cuánto ha dejado detrás y cuánto ha olvidado sobre su propio origen, y en qué dirección se encuentra el futuro. En el propio viaje se aprende a pintar un singular y único cuadro en el que cabe todo con los colores de la herencia hindú como también con los de la experiencia occidental del presente.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

5. BUDISMO

LA IGUALDAD DE GÉNERO, EL BUDISMO Y LA SOCIEDAD COREANA

I. El budismo y la sociedad coreana

El budismo se introdujo en Corea desde China en el siglo IV. Corea estaba entonces dividida en tres reinos: Koguryo, Paekje y Silla. Contó con la ayuda del Estado, y su influencia en la vida de los coreanos fue la misma que la del chamanismo y el confucianismo, que eran las religiones dominantes en la sociedad coreana. Las pruebas de su influencia pueden verse en las pinturas murales de antiguas tumbas, como, por ejemplo, en la Primera Tumba de Jangcheon o la Tumba de Muyong, donde aparece la procesión y veneración de monjes y fieles, o el mural con espléndidos lotos, que son el símbolo del budismo. Los otros vestigios que reflejan la influencia del budismo son las numerosas imágenes de Buda esculpidas en piedra que se encuentran en las Montañas del Sur de Kyeongju. Tanto las pinturas como las esculturas indican que el budismo formó parte importante de la cultura coreana. También

* YOUNG-MI KIM nació en Corea en 1957. Se graduó en el Instituto Universitario de Letras de la Universidad de la Mujer de Ewha, especializándose en historia. Se licenció y doctoró en la misma universidad. En la actualidad, es profesora de historia en Ewha.

Entre sus principales obras destacamos *History of Buddhism of Silla*; es también coautora de *Methodology of Korean Thought* y *Temple Seongju and Nanghye*. Sus áreas de investigación son la influencia del budismo en las mujeres del período goryeano, las perspectivas que tienen los monjes budistas sobre las mujeres y la práctica de la monjas budistas.

Dirección: Ewha Womans University, 11-1 Daehyun-Dong, Seodaemun-Ku, Seoul 120-750 (Corea del Sur).

cambió la forma de entender la vida y la muerte. Conforme iban aprendiendo las teorías budistas del ciclo de la existencia (reencarnación) y la ley universal de la causa y el efecto (karma), los coreanos comenzaron a desear renacer en el paraíso (la tierra pura de la máxima felicidad) o como seres humanos, en lugar de reencarnarse en animales o demonios. A partir de entonces, el budismo se convirtió en una de las corrientes principales que configuró la vida de la sociedad tradicional de la península de Corea.

El período de esplendor de la cultura budista, en el que gozó del máximo favor por parte del Estado, fue el de Goryeo (918-1392). Todos los años se celebraban numerosos rituales, como el Yeondung-hoe (celebración con las candelas budistas) y el Palgwanhoe (celebraciones para observar los ocho mandamientos), en los templos y en el palacio. La colección completa de los sutras budistas, tallados en piezas de madera, se realizaron como medio para defender el país de la invasión de los mongoles. La enorme cantidad de trabajo invertida en esta colección pone de manifiesto el gran número de personas del período de Goryeo que apoyaban y veneraban el budismo. También se han encontrado varias pinturas y sutras budistas escritas en oro o plata, lo que demuestra la generosidad de los fieles.

Al final del período Goryeo, los neoconfucionistas ocuparon las posiciones de liderazgo en la sociedad. Críticos con la corrupción causada por el budismo, no permitían que las mujeres entraran en un templo, excepto para realizar las ceremonias en memoria de sus antepasados. Con la dinastía Chosun (1392-1910), los neoconfucionistas persiguieron el budismo e intentaron crear una sociedad neoconfuciana. Los hombres que querían entrar en el aparato burocrático tenían que estudiar el confucionismo y se les distanciaba progresivamente del budismo. Las ceremonias por los antepasados y todos los demás rituales domésticos se realizaban según la norma neoconfuciana *Chu Ja Ka Rye* (Los principios para la casa de Zhu xi). El gobierno también publicó un decreto mediante el que prohibía la visita a los templos como medio de oprimir el budismo. Mientras que los varones lo acataron, las mujeres no dejaron de acudir a los templos. Esto hizo que el Estado promulgase una ley adicional que ordenaba dar “cien azotes por visitar un templo”. Es digno de tener cuenta que las mujeres no cedieron en su fe a pesar de esta ley adicional. Y esta tendencia llega hasta nuestros días: las mujeres constituyen entre el 70% y el 80% de la población budista y la mitad de los miembros de la Orden Jogye –la orden budista más amplia y numerosa de Corea– son monjas (*bhiksuni*, monjas budistas)¹.

¹ En 1972, algunas monjas crearon la Orden Bomun del Budismo Coreano, que prosigue hasta la actualidad.

Sin embargo, no fue hasta después de los años 80 cuando se produjo un movimiento activo para interpretar y practicar el budismo desde una perspectiva feminista. Las mujeres coreanas comenzaron a oírse en el movimiento a la par que su actividad laboral se incrementaba gracias a la industrialización del país, logrando así también un incremento de su poder social. Otros factores relevantes que dieron origen al movimiento de mujeres budistas fueron, en primer lugar, el interés creciente de la sociedad coreana por el estatus social de la mujer, que aumentó a partir del Año Internacional de la Mujer de 1975, promovido por Naciones Unidas, y, en segundo lugar, la nueva forma del budismo, que muestra una menor discriminación por razones de género que en el pasado. En 1985 se reorganizó la asociación nacional de monjas y comenzó a desarrollar actividades de forma habitual; en 1990 se fundó la Asociación de la Unión Budista (*sic*) de mujeres coreanas y en 2000 se creó en el seno de la Orden de Jogye el Instituto para el desarrollo de la mujeres budistas. Quisiera destacar, especialmente, los intentos de este Instituto por crear una cultura basada en la igualdad de género.

II. La vida de la mujer en la sociedad coreana y en el budismo

Los valores tradicionales más importantes de la sociedad coreana, originados por el confucianismo y el budismo, exigían a las mujeres tres tipos de obediencia: al padre, durante la infancia, al marido, durante el matrimonio, al hijo, tras la muerte del marido². Se daba por supuesto que la mujer tenía que casarse después de alcanzar una determinada edad. Incapaz de tener una profesión y tomar parte activa en la vida social, la actividad laboral de la mujer se reducía al ámbito del hogar. En tiempos de Goryeo se valoraba a las mujeres según el siguiente modelo: La señora In, la esposa de Kim Won Ui, de la época de Goryeo, era una ferviente budista que se consagró a leer el *Sutra de Kumkang* (*Sutra Vajracchedika-Prajnaparamita*) antes de casarse. Era excepcional en su piedad filial y amaba intensamente a sus hermanos. Después de casarse, observó obedientemente todas las normas del decoro exigidas en las relaciones con sus suegros, y, de hecho, fue respetuosa y contribuyó a la paz en la familia de su marido. Trató a esclavos y concubinas con misericordia y dignidad; fue estricta con ellos, pero no cruel, lo que les hizo temerla pero no

² De esto difiere el *Daejidoron*, pues se refiere al padre y a la madre, no solamente al padre.

tenerle antipatía³. La piedad filial, el compañerismo y la capacidad para gobernar una casa controlando a los esclavos formaban parte de las virtudes valoradas en una mujer. Otra de las virtudes exigidas era la buena gestión de la casa, incluso en aquellos casos en los que el marido no era quien se ocupaba de la economía del hogar. Las mujeres, en correspondencia con la labor desempeñada por sus maridos en los puestos gubernamentales, tenían que responsabilizarse de la economía y la gestión de la casa. Ellas, que eran las únicas que tomaban parte en las tareas domésticas, se limitaban totalmente a la vida familiar y su sola aspiración era procurar el bienestar y la prosperidad de la familia.

Este papel doméstico de las mujeres sigue vigente en nuestros días. Incluso en la sociedad coreana actual, en la que se admite el avance social de las mujeres, éstas se ven obligadas a asumir todo el trabajo de casa, desde los deberes relacionados con la piedad filial hasta la crianza y educación de los hijos. Mientras que el varón tiene la responsabilidad económica de mantener a su familia, las actividades de las mujeres están aún restringidas al ámbito del hogar. Las actividades sociales que se consideran apropiadas de las mujeres están, en su mayor parte, relacionadas con la educación de sus hijos⁴. El centro del mundo de las mujeres lo ocupa su familia, y trabajan duro para lograr el éxito económico y social de sus maridos, para enviar a sus hijos a escuelas de prestigio y hacer que encuentren un buen trabajo tras la finalización de sus estudios.

La fe de las mujeres budistas tiene un fuerte nexo con este estatus social de la mujer. La motivación más fuerte de la fe de una coreana en el budismo parece ser su deseo de que los miembros de su familia consigan la prosperidad en la sociedad. En Corea, el éxito social de

³ Gyubo Lee, "The Grave of Lady In, Wife of Kim Won Ui", en Young Sun Kim (ed.), *Coryeo Myojimyoung Jipseong [The Collection of Inscription of Coryeol]*, Institute of Asia Culture Studies of Hallym University, Chuncheon 1993, p. 392.

⁴ Según un estudio realizado en 2003 (Sang Lok Seo, *Women's life seen through statistics*, The Department of Statistics 2005), aproximadamente un 91,4% de las mujeres casadas respondieron que ellas eran responsables de cuidar a los niños y de las tareas domésticas, a pesar de que tuvieran sus propias fuentes de ingresos. Un 39,6% de este mismo grupo respondió que ellas eran solamente responsables de las tareas domésticas mientras que sus maridos lo eran de traer el dinero a casa; un 33,6% opinaba que eran responsables del trabajo doméstico aun cuando tanto ellas como sus maridos trabajaban, y sólo un 4,2% respondió que tanto ellas como sus maridos trabajaban y compartían las tareas domésticas.

los chicos depende, en gran medida, de las universidades en las que se gradúan. De aquí que una de las principales actividades religiosas de las mujeres sea rezar para que sus hijos vayan a buenos centros académicos. Un fenómeno bastante común, sobre todo 100 días antes de la prueba de selectividad, es ver cómo los templos de todo el país se llenan de gente que reza para que sus hijos vayan a las universidades deseadas. Las iglesias cristianas no constituyen ninguna excepción al respecto. Otro aspecto importante de la fe budista de las mujeres es rezar para que los miembros difuntos de su familia renazcan en el paraíso.

Este aspecto de la fe de las mujeres se pone también de manifiesto en la celebración del nacimiento de Buda y el día budista de todas las almas. Con ocasión del nacimiento de Buda se reúne un enorme grupo de fieles que encienden velas en los respectivos templos. Cada vela tiene el nombre de un miembro de la familia y su objetivo es conseguir la bendición. También encienden velas blancas para pedir por la felicidad de los difuntos. El día de todas las almas, otra celebración budista muy popular, es un día consagrado a rezar para que los difuntos de la familia estén en el paraíso. Los días dedicados a la iluminación y muerte de Buda son también importantes solemnidades, pero no pueden competir con los dos mencionados anteriormente respecto al número de fieles que se congregan para cada una de las ocasiones.

Sin embargo, no todas las mujeres practican la fe budista exclusivamente para beneficio de su familia. Las mujeres que habitualmente se ven restringidas a las tareas domésticas, logran participar en las fiestas budistas como miembros de la sociedad. Casi la mayoría de los fieles de los templos son mujeres, y son ellas, por tanto, las que organizan las asociaciones de fieles y financian los templos y la liturgia. Mediante estas oportunidades, las mujeres desarrollan su capacidad como miembros de la sociedad. También pueden viajar libremente con otras personas que no son de su familia cuando peregrinan a los lugares santos. Muchas mujeres se ven también inducidas a la práctica del budismo como modo de superar los problemas de la vida. El budismo enseña que “todos los seres de este mundo cambian y nadie sigue siendo el mismo; no hay ninguna realidad que perdure”. Las fieles experimentan esta enseñanza en sus vidas y, puesto que la obsesión producida por esperar que nada cambie y todo permanezca igual hace la vida insoportable, practican los métodos budistas de la meditación, la oración y el cántico de sutras para superar esta obsesión y avanzar hacia la iluminación.

Estas actividades religiosas pueden ayudar a elevar la calidad de vida de las mujeres creyentes, y hasta nuestros días constituyen buenas razones para que ellas crean en el budismo.

III. La vida y el estatus de una monja budista

Es una importante tradición budista que tanto hombres como mujeres abandonen su casa para practicar una disciplina más rigurosa, se rapen su cabeza y se conviertan en monjes y monjas⁵. Pero en la sociedad goryeana tradicional se exigía un permiso gubernamental para aquellos hombres y mujeres que querían ordenarse. No obstante, existieron monjes y monjas ilegales, y el gobierno promulgó una grave prohibición contra las mujeres que dejaran su casa para hacerse monjas. Esta prohibición está relacionada concretamente con el dominio del neoconfucionismo, que, con su énfasis ideológico en la pureza de la mujer, sólo permitía que las viudas abandonaran su casa con la finalidad de preservar su castidad. Y esta política continuó durante el período chosum, prohibiéndolo taxativamente a las mujeres solteras que no tenían un marido difunto por quien preservar su castidad.

De acuerdo con el sistema de valores impuesto a las mujeres por la sociedad de aquel tiempo, sólo podían dejar la casa después de casarse, tras la muerte del marido y una vez que sus hijos fueran adultos. La fe budista también daba importancia a los roles de la mujer como hija, esposa y madre, como los neoconfucionistas. Excepto en los casos de las huérfanas, que abandonaban la casa debido a la pobreza, las demás sólo podían hacerlo tras la muerte del marido y una vez que los hijos crecieran. Lo que implicaba que se ordenaran con muchos años, en comparación con los varones que podían hacerlo antes de tener quince años.

La práctica de ordenarse para mantener la castidad ha desaparecido recientemente. Al mejorar el estatus social de las mujeres, son numerosas las que, poseyendo estudios superiores, se ordenan antes de casarse o incluso sin contraer matrimonio para practicar la disciplina budista.

Echemos una mirada al procedimiento para hacerse monja y a su estatus dentro del budismo en el contexto de la orden Jogye, que es la

⁵ El rapado de la cabeza es un rito importante en las ceremonias de la ordenación o consagración budista.

más numerosa de Corea. Para ser monja se requieren seis meses de formación ascética, un período tras el cual la novicia budista recibe la consideración de asceta (o novicia budista). A continuación debe formarse durante cuatro años en una de las instituciones educativas reconocidas, como el Instituto de Estudios Budistas de la Universidad de Dongguk o la Universidad de Joongang Sunggha (de monjes budistas). Tras finalizar estos estudios, el graduado o la graduada reciben todos los preceptos que debe cumplir un monje o una monja, lo que significa una cualificación oficial de su estatus como monje o monja budista. En las universidades de Dongguk y Joongang Sunggha las monjas reciben una formación académica moderna y avanzada, y en los institutos universitarios monacales y los monasterios de zen se reúnen aparte de los monjes para aprender la sutra y la práctica de la meditación zen. Actualmente, los institutos universitarios monacales para las monjas se encuentran en los templos de Donghak (en Gongju, Choongnam), Bongnyung (en Suwon, Kyonggido) y Uhnmun (en Chungdo, Kyungbuk). Además, hay unos cuarenta monasterios zen diseminados por todo el país. De todos estos lugares, fue el instituto monacal para la formación de monjas del templo de Donghak el que se erigió en primer lugar en 1956. El instituto del templo de Uhnmun cuenta con el mayor número de religiosas. En estos centros, además de los sutras budistas se enseñan materias propias de estudios avanzados, como, por ejemplo, lenguas extranjeras.

Según un estudio realizado en 2004, hay 1.398 novicias budistas (y 1.814 novicios) y 4.673 monjas (y 4.646 monjes), lo que da un total de 6.071 mujeres consagradas. Considerando el número total de hombres y mujeres que han dejado su casa para ordenarse, vemos que el 51% son varones. Sin embargo, es digno de notar que hay más *monjas* que *monjes*. Si comparamos las cifras de 1999, cuando había 6.245 varones (incluyendo novicios y monjes) y 5.728 mujeres (incluyendo novicias y monjas), podemos percatarnos de que se ha producido un mayor incremento en el número de monjas que en el de monjes.

Este aumento en el número total de monjas ha llevado a que haya muchas más a las que se les han confiado diversos ministerios en las organizaciones responsables de las tareas administrativas de la orden Jogye, tanto en los órganos directivos como en el consejo. Hay 35 sacerdotes budistas que tienen la responsabilidad de ser los jefes de mayor rango y los directores de los órganos de gobierno de la orden Jogye, y cinco de ellos son monjas. De igual modo, 10 de los 81 miembros que forman el consejo son monjas. Bien es cierto que estas cantidades no reflejan el gran porcentaje de religiosas que hay en la

orden, pero indican que se ha producido un incremento notable con respecto a la situación de hace diez años; el número de los miembros del consejo en 2006 es dos veces superior al de la presencia de religiosas hace 10 años. No sólo esto, sino que las monjas también están comprometidas en un trabajo social activo, destacando en las tareas misioneras con niños y jóvenes como también en la dirección y gestión de instituciones dedicadas al desarrollo del bienestar social. También se incrementa el número de religiosas dedicadas a la investigación del budismo y a la dirección del sistema educativo de universidades e institutos monacales. Sin embargo, todavía persisten problemas de discriminación de género que constituyen todo un desafío para la orden. Por ejemplo, los ocho mandamientos obligan a la monja, sea mayor o joven, a inclinarse en primer lugar ante un monje, tanto si es mayor como menor que ella.

Por otra parte, algunas religiosas están trabajando activamente a favor de la reconciliación y la comunicación con otras religiones. Samsohoe fue creada con esta finalidad; se trata de una organización de religiosas de Corea. La organización comenzó sus actividades con un recital de música celebrado en 1988 para ayudar a los minusválidos. Hasta nuestros días se han incorporado a estos proyectos mujeres católicas, budistas, budistas won y episcopalianas. Todos los meses tienen una reunión para meditar y orar, y en 2006 realizarán una peregrinación a los lugares santos, comenzando con la tierra santa del budismo won en Corea, continuando por la India, siguiendo hacia Jerusalén y terminando, finalmente, en el Vaticano. La organización ha mantenido reuniones con los dalai lamas, los imanes, al igual que con católicos y protestantes. Mediante estos diálogos, la organización reconoce su fe en que todas las religiones contribuyen al logro de la paz en el mundo y su objetivo es, precisamente, transmitir esta convicción a todas las gentes.

IV. Dos puntos de vista en conflicto sobre la iluminación de las mujeres

Mientras que el budismo liberó a las mujeres hasta cierto punto, también tuvo el efecto de suprimir su actividad en el ámbito religioso. Ciertas órdenes y algunos monjes budistas sostenían que las mujeres no podían lograr la iluminación simplemente por el hecho de ser mujeres. Esta opinión se debía a la teoría de los cinco obstáculos y a la teoría de la transformación en varones, que se desarrolló inicialmente en el siglo I a.C. y adquirió un gran reconocimiento en la

sociedad goryeana. La teoría de los cinco obstáculos afirma que las mujeres no pueden convertirse en el rey sabio de la rueda giratoria, el rey celestial, el rey Mara, el rey de los cielos Brahma, o en Dharma, el rey de los tres ámbitos, que se identifica con Buda. Estos pasajes se encuentran en la sección *Chepaldapum* (capítulo “Devadatta”) del *Sutra del Loto* y en el *Obunyul*, entre otros textos. La teoría de la transformación en varones se basa en una historia que cuenta cómo la chica dragón se convirtió en un varón y logró la iluminación (sección *Chepaldapum* en el *Sutra del Loto*). Estas teorías ponen de manifiesto que una mujer no puede convertirse en Buda.

Concretamente, en Corea, el *Sutra del Loto* fue considerado importante por la tardía escuela cheontae de Goryeo, y, por tanto, se utilizó y se leyó con bastante frecuencia. Entre otras obras, se compiló y distribuyó el *Beobhwa Yeongheomjeon*; de igual modo, la posterior propagación de la teoría de los cinco obstáculos y la teoría de la transformación en varones tuvieron una considerable influencia sobre la gente. Además, los monjes de aquella época ponían especial énfasis en que apenas era posible que las mujeres se reencarnaran como varones, incluso aunque hubieran hecho muchas obras buenas. Esta enseñanza contribuyó a que se extendiera la opinión de que las mujeres tenían que hacer muchísimas obras buenas para poder transmigrar o convertirse en varones, y que, por consiguiente, tenían que ser hombres para llegar a la iluminación. En consecuencia, numerosas mujeres querían convertirse en varones para recibir la iluminación⁶.

Por otra parte, el preceptor nacional Chingak Hyesim (1178-1234), de la orden de Seon⁷, insistía en que las mujeres podían lograr la ilu-

⁶ En el año 1346, la señora Cheon (la querida esposa de Keum San Kun), haciendo una ofrenda al Buda de la Medicina, le pidió ser más útil a la humanidad y, por ello, le suplicó que transformara su cuerpo de mujer en el de un varón. Esta oración se encuentra en la estatua del Buda de la Medicina en templo de Jangok. Ki Baek Lee (ed.), *Hankook Sangdae Komunseo Jaryo Jipseong [The Collection of Ancient Documents of Korea]*, Il Ji Sa, Seúl 1993, p. 180. Este concepto tenía sus raíces en el *Sutra del Buda de la curación* (T. 14, p. 401c). De acuerdo con este sutra, el Buda de la Medicina hizo la promesa de que todas las mujeres que oyeran su nombre se transformarían en varones.

Análogos puntos de vista pueden verse en la oración escrita en 1353 en el *Sutra del Loto*. En ella se encuentra el deseo de cambiar el cuerpo por el de un hombre para conseguir la iluminación (“The Epilogue of the Lotus Sutra, written out in silver on navy blue paper”, en Ki Baek Lee [ed.], *op. cit.*, pp. 208-209).

⁷ El equivalente del *Zen* japonés y del *Chan* chino.

minación precisamente en ese momento, exhortando a las fieles y a las monjas a que se abstuvieran de centrarse en las imágenes de género, es decir, a no seguir preocupándose por el hecho de que fueran mujeres, sino por lograr apresuradamente la iluminación. Así, sus discípulas se dedicaban a conseguir su propia iluminación, sin centrarse exclusivamente en la felicidad del mundo presente y el paraíso tras la muerte.

¿A qué se debía esta diferencia de opinión de los monjes sobre la posibilidad de la iluminación de la mujer? En realidad, resultaba hartamente difícil que las mujeres dejaran la casa para ordenarse antes de casarse; y una vez casada, tenía que esperar a que su marido falleciera y sus hijos fueran adultos. Era, pues, inevitable que las órdenes exigieran una disciplina a largo plazo con el objetivo de excluir a las mujeres de la posibilidad de la iluminación. En contraste, los monjes de Seon no pensaban que fuera necesaria una larga preparación y, en consecuencia, eran más abiertos con respecto a la iluminación de las mujeres.

Las dos diferentes perspectivas de los monjes budistas sobre la iluminación de las mujeres se ha mantenido hasta nuestros días. Es importante que advirtamos cómo el punto de vista negativo actúa como un importante elemento que restringe la actividad de la mujer, limitando sus actividades religiosas a conseguir el bienestar y la felicidad de sus respectivas familias en lugar de orientarlas también a la búsqueda de su propia iluminación.

Sin embargo, después de los años ochenta, los monjes y los fieles budistas comenzaron a darse cuenta de que la enseñanza original de Buda se basaba en la igualdad de género. Este cambio ha hecho posible que las feligresas puedan participar en los retiros de meditación realizados en los templos, a los que anteriormente podían asistir los varones laicos para conseguir su iluminación pero que estaban vetados a las mujeres. Además, se están incrementando las actividades de las mujeres y de las monjas. Como reflejo de estas tendencias, el templo de Yonghwa (en Inchon) construyó una sala de meditación para las feligresas y se creó el Instituto para el Desarrollo de las mujeres budistas. La sala de meditación de los bodhisattva en el templo de Yonghwa se edificó en 1984; en ella se permite a las mujeres, como ya hacen los monjes, realizar sus retiros en verano y en invierno durante noventa días respectivamente. Esta sala de meditación ofrece a las mujeres un lugar para conseguir la iluminación y practicar el budismo, y refleja la idea, aceptada en general, de que el hecho de ser mujer no constituye ningún obstáculo para lograr la iluminación.

Entre las principales actividades del Instituto para el Desarrollo de las mujeres budistas encontramos los periódicos seminarios que tienen como finalidad potenciar el sentido de identidad de las feligresas y construir también el fundamento teórico a partir del cual desarrollar estudios sobre las mujeres budistas. Otra importante labor del instituto consiste en publicar libros para informar sobre estos estudios, tanto a escala nacional como internacional. También se está desarrollando un programa de liderazgo femenino para preparar adecuadamente a las líderes budistas, así como la creación de una red de mujeres con carrera que desean servir a su sociedad. Existe un programa de educación para la igualdad al que pueden asistir los monjes y el equipo directivo de los cuadros de mando de la orden Jogye, con el objetivo de ayudar a impulsar las actividades religiosas de las feligresas. De igual modo, participa en un movimiento, cooperando con católicos y protestantes, cuyo objetivo es ayudar al cambio social para mejorar las condiciones de vida. Un notable ejemplo de estos cambios puede encontrarse en su participación en la "Asociación de Religiosas para la abolición de la ley del cabeza de familia", que tiene como finalidad su abolición, dada la influencia que tiene en la restricción del estatus de las mujeres en la sociedad coreana. Recientemente, el Instituto ha comenzado a centrarse en los problemas sociales suscitados por la *baja* tasa de nacimientos y el envejecimiento de la población, creando la "Unión Cívica para contraatacar la *baja* tasa de nacimientos y el envejecimiento de la sociedad", al unísono con el Comisión para la Rehabilitación de la Familia del Consejo Cristiano de Corea y la Comisión de Pastoral Familiar de la Conferencia Episcopal Católica de Corea. Se trata de un intento por resolver los problemas sociales mediante el diálogo y la cooperación entre las diferentes religiones.

Bibliografía selecta

Cheon, Hae Ju, "The Present Condition and Direction of Buddhist Nuns in Korea", *Jong Gyo Gyo Yuk Hak Yeon* 8 (1999) 325-342 (en coreano).

Hanmaum Seonwon (ed.), *2004 International Conference; Korean Nuns within the Context of East Asian Buddhist Traditions*, Hanmaum Seonwon, Seúl 2004.

Lee, Ki Woon, "The Establishment of Jeongeobwon and the Practice of Buddhism", *Jong Gyo Yeon Gu* 25 (2001) 155-174 (en coreano).

Lancaster, Lewis R. y C. S. Yu (eds.), *Introduction of Buddhism to Korea*, Asian Humanities Press, Berkeley 1991.

Kim, Young-Mi, "The Acceptance of Buddhism and Change in a Woman's Life and Awareness", *Yeok Sa Kyo Yuk* 62 (1997) 37-70 (en coreano).

Kim, Young-Mi, "A Study on The Women's Entering the Buddhist Priest in Koryo Dynasty", *Ewha Sa Hak Yeon Gu* 25/26 (1999) 49-74 (en coreano).

Kim, Young Mi, "A Study on the Activities and Social Status of Buddhist Nuns in the Koryeo Dinasty", *The Korean Cultural Studies* (Korea Cultural Research Institute, Ewha Womans University) 1 (2002) 67-96 (en coreano).

Ming, Seong Hyo, "The Status and Role of Korean Women Buddhists", *The Buddhist Review* 2-2 (2002) 96-117 (en coreano).

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

SER UNA MUJER BUDISTA NORTEAMERICANA: REFLEXIONES DE UNA FEMINISTA PIONERA

En este artículo, un tanto informal, me gustaría recordar algunas de mis experiencias y pensamientos fundamentales como mujer budista norteamericana y profesional de la enseñanza. En primer lugar, ¿cómo llegué a hacerme budista? ¿Qué significaba hace treinta años ser budista y feminista? ¿Por qué

* RITA M. GROSS. Se licenció en Filosofía por la Universidad de Chicago. Obtuvo el doctorado en Historia de las religiones con su tesis "Exclusión y participación: el papel de las mujeres en las religiones aborígenes australianas". Ha sido catedrática de Estudios comparativos en religión en la Universidad de Wisconsin-Eau Claire. Ha impartido cursos sobre religiones indias, mujeres y religión, religiones comparadas, religiones primitivas y religiones del este de Asia. Ha sido profesora invitada en la Universidad Kansai de Estudios Extranjeros, en Hirakata (Japón). También a sido profesora auxiliar de Religión en el New College de Sarasota (Florida) y de Teología en la Universidad Loyola (Chicago). Es profesora adjunta en un programa de licenciatura sobre Espiritualidad en las mujeres, en el Instituto California de Estudios Integrales.

Publicaciones: *Buddhism and Social Justice: Historical and Contemporary Perspectives*, Berkeley, CA (en prensa); *Christians Discuss Buddhist Meditation: Buddhists Discuss Christian Prayer*, Nueva York 2003; *Religious Feminism and the Future of the Planet: A Buddhist-Christian-Feminist Conversation* (con Rosemary Radford Ruether), Nueva York 2001. Editor (con Terry Muck), *Buddhists Talk About Jesus: Christians Talk About the Buddha*, Nueva York 2000; *Soaring and Settling: Buddhist Perspectives on Contemporary Social and Religious Issues*, Nueva York 1998; *Feminism and Religion: An Introduction*, Boston 1996; *El budismo después del patriarcado*, Madrid 2005 (1993).

Dirección: 126 Gilbert Ave., Eau Claire, WI 54701 (Estados Unidos).
Correo electrónico: rmg@ritamgross.com

pienso que los budistas tienen aún que hacerse feministas? ¿Qué es lo más importante que me ha ocurrido como budista? También me gustaría reflexionar sobre lo que siempre he considerado que es el tema más importante para las mujeres budistas, a saber, la presencia de maestros que sean mujeres.

Podemos preguntarnos perfectamente por qué, dada la indiferencia total del budismo hacia la equidad e igualdad de las mujeres, una mujer occidental versada en feminismo¹ optaría por hacerse budista. Y, en efecto, tras comenzar a practicar seriamente el budismo en 1976 y buscar refugio en las Tres Joyas² en 1977, la mayoría de mis amistades y colegas feministas se quedaron perplejos. Podían entender a las feministas judías y cristianas que habían decidido trabajar por el cambio en sus respectivas tradiciones, pero no entendían que alguien se convirtiera a una tradición extranjera que no era precisamente conocida por su apoyo a la igualdad de las mujeres.

En realidad, mi implicación en el budismo había comenzado mucho antes. En primer lugar, comencé a estudiarlo en la Universidad de Chicago en 1965, pero sus doctrinas no me convencieron demasiado, no porque no estuviera de acuerdo con ellas, sino porque entonces sólo intentaba aprender el máximo sobre muchas religiones, con toda rapidez, estudiando sánscrito al mismo tiempo; el budismo no destacaba precisamente como sistema doctrinal. No obstante, me había sentido altamente fascinada por lo que había aprendido sobre el tantra en mis clases de posgrado y leí cuanto entonces estaba disponible sobre este tema y las religiones tibetanas. En cierto modo,

¹ Con el transcurrir de los años me he dado cuenta de que es de vital importancia definir lo que entiendo por feminismo, dadas las ideas preconcebidas y los estereotipos que sobre éste predominan, sobre todo ahora, en estos tiempos de reacción en contra. Durante muchos años he utilizado dos definiciones generales. La primera, que el feminismo trata de liberar a la gente de la prisión de los roles de género, de la idea de que las mujeres quieren automáticamente ciertas cosas y se comportan de un cierto modo, mientras que los hombres se comportan automáticamente de un cierto modo y quieren cosas diferentes. La segunda, que el feminismo busca la práctica radical de la co-humanidad entre hombres y mujeres. Esto significa que todas las opciones humanas deben ser accesibles a hombres y mujeres, sin atender a los roles o expectativas de género impuestos culturalmente. Esta definición libera a los hombres por lo menos tanto como a las mujeres.

² Para hacerse budista se requiere hacer los votos de consagración en presencia de un preceptor y de una sangha (comunidad) que dé testimonio del acto. Las Tres Joyas son Buda, como ejemplo, Dharma, como enseñanza digna de confianza, y Sangha, como comunidad de compañeros.

dejaron una profunda impresión en mí, y, años más tarde, me di cuenta de que los relatos que más me habían llamado la atención eran precisamente aquellos sobre los linajes tibetanos con los que tenía la mayor afinidad kármica³ y cuya práctica asumí posteriormente con todo entusiasmo.

En aquella época, sin embargo, la pasión por el feminismo me consumía mucho más. Siempre había sido profundamente consciente de la posición servil de las mujeres en las religiones occidentales, contra lo que me había rebelado sosegadamente e intentaba trabajar para que eso cambiara. Conforme avanzaba en mis estudios de doctorado, me fui dando cuenta de la metodología empleada en mi campo de estudio era predominantemente androcéntrica (centrada en el varón), es decir, que partía del supuesto de que los hombres constituían la parte más interesante y los únicos sujetos importantes de investigación. Puede resultar difícil creer esto ahora (en 2005), cuando hay tantas investigaciones sobre las mujeres y la religión, pero hace solamente cuarenta años no había información alguna sobre la participación de las mujeres en la religión en ninguna de las fuentes principales y el tema estaba totalmente fuera de los límites. Se me decía que era innecesario estudiar específicamente el mundo de la mujer porque ya se estaba estudiando a los varones y que el masculino genérico incluía lo femenino, haciendo superfluo un estudio específico sobre las mujeres⁴. Dado lo dominante que es el rol de género en la mayoría de las culturas tradicionales y la segregación sexual tan característica de ellas, aún me sigue desconcertando cómo los especialistas podían hacer aquellas deducciones sin fundamentación alguna, pero, bueno, así es como se pensaba entonces.

³ *Karma* es un término que se malinterpreta con mucha facilidad. Fundamentalmente, se refiere a la ley de la causa y el efecto, no sólo en el mundo de lo físico, sino también en el de lo moral. El karma se refiere más a los efectos negativos que la mala conducta tiene en aquel que comete esas acciones que a los sufrimientos de las personas desafortunadas, como habitualmente se supone. Con el modo en que lo he utilizado en esta frase quiero decir que, por alguna razón que no puede explicarse mediante las teorías de la ciencia occidental ni de las ciencias sociales, poseo una intensa afinidad, realmente increíble, con algunos linajes del budismo tibetano (y no con otros). La explicación tradicional que da el budismo a estas afinidades, de otro modo inexplicables, es el karma, es decir, los efectos de las relaciones mantenidas en vidas pasadas.

⁴ Esto fue lo que me dijo en otoño de 1968 uno de los profesores de Historia de las Religiones de la Universidad de Chicago, que entonces daba el primer programa de religión comparada en todo el mundo.

El budismo me alcanzó en otoño de 1973. Impartía en el ciclo de grado un curso de investigación sobre el budismo por segunda vez, luchando por comprender sus doctrinas fundamentales de la mejor forma posible. También me sentía bastante desgraciada. Acababa de trasladarme a Eau Claire, en Wisconsin, donde he vivido más de treinta años, y en seguida me di cuenta de que me iba a encontrar muy sola allí. También lloraba por el dolor que me provocaba la enfermedad terminal de mi pareja, a quien había visto sólo unos días antes sabiendo que aquélla sería la última vez. Mientras iba de camino a clase un hermoso día de otoño, intentando comprender mejor las cuatro nobles verdades, sobre las que iba a hablar posteriormente, solamente anhelaba poder apreciar la belleza de aquel día libre de mi miseria. En seguida vi las cosas con toda claridad. No podía apreciar la belleza de mi entorno inmediato porque que deseaba desesperadamente cosas que no podía tener. Entendí perfectamente la segunda noble verdad del budismo, que el deseo es la causa del sufrimiento. No necesitaba convencerme de la primera noble verdad, a saber, que el sufrimiento domina toda la existencia. Pero la tercera noble verdad, que el sufrimiento cesa cuando su causa –el apego– desaparece, también se me hizo totalmente clara en un intenso instante de total desapego y apertura. Me quedé quieta y me dije: ¡Las cuatro nobles verdades son ciertas! A diferencia de la mayoría de los profesores, que pueden sostener ideas filosóficamente sin asumir internamente sus consecuencias prácticas, yo pensé inmediatamente que si las tres primeras verdades eran ciertas, entonces la cuarta verdad, que explica detalladamente el sendero específico del budismo, tenía también que ser cierta. Lo que significaba que tenía que aprender a meditar, algo que no era fácil de realizar en el norte de Wisconsin en 1973.

Intenté encontrar un camino para aprender a meditar, y unos años más tarde, en 1977, encontré finalmente el modo de ir a uno de los principales centros budistas de Norteamérica, que se encuentra en Boulder, Colorado, para aprender con más profundidad la meditación. Había decidido antes de salir de Wisconsin que, aunque la meditación era valiosa, no me haría budista. La razón principal es que ya había pasado por dos religiones sexistas (el cristianismo y el judaísmo) y para nada necesitaba pasar por una tercera que prefería los hombres a las mujeres, limitando estrictamente las posibilidades de éstas. ¿Qué ocurrió entonces? Sólo puedo decir que la experiencia de vivir en un ambiente budista me cautivó totalmente. Recuerdo mis gritos cuando decidí que el budismo era sencillamente demasiado profundo como para dejar que los patriarcas lo dominaran sin protestar por ello. Pero entré en el budismo con mis ojos bien abiertos.

Sabía que refugiarme en las Tres Joyas significa que también escribiría el libro *Buddhism after Patriarchy*⁵.

Entonces no era nada fácil, como tampoco lo es ahora, ser budista y feminista a la vez. El *establishment* teológico feminista de Norteamérica no es especialmente sensible hacia aspectos relativos a la diversidad religiosa, no obstante su proclividad a comprender la diversidad cultural dentro del cristianismo. Muchas parecen creer que un norteamericano blanco no puede ser un budista auténtico, un punto de vista que le hace reír a mi maestra tibetana. Mantienen este punto de vista aun cuando sostienen que los africanos y los asiáticos que se han hecho cristianos están simplemente ejerciendo una opción religiosa. Los budistas, en general, no son más comprensivos con el feminismo. Numerosos budistas norteamericanos, que apenas conocen la historia del budismo ni el budismo asiático, niegan que el budismo posea una bagaje patriarcal, diciendo con toda ingenuidad: yo nunca me he sentido discriminado por eso. Esta afirmación les parece una prueba de que, por consiguiente, el dominio masculino nunca ha existido en el pasado ni en el presente. Además, los budistas tienen problemas con las causas, sobre todo cuando se expresan de un modo agresivo que sugiere autoaferramiento y apego. Sin embargo, evitan especialmente los temas de la equidad de la mujer y su igualdad. Incluso el comprometido movimiento budista, que se ocupa con toda conciencia de temas políticos, económicos y políticos contemporáneos, casi nunca toma partido por el análisis de género o los temas de las mujeres.

En ocasiones hay gente que intenta arrinconarme para que haga una declaración de lealtad absoluta. Pero, según mi punto de vista, el modo budista de guionizar o conectar sus fórmulas más profundas sobre la realidad resuelve ese dilema. En lugar de jerarquizar sus profundos pensamientos, los budistas suelen decir que, aunque son diferentes, poseen el mismo valor. En este sentido, nos referimos al carácter inseparable de la forma y el vacío con la expresión *luminosidad-vacío*. Ninguna palabra capta realmente por sí misma lo que los budistas entiende por la naturaleza primordial de nuestra experiencia, pero las dos son necesarias. Sin embargo, el guión las hace, en cierto sentido,

⁵ Rita M. Gross, *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction*, State University of New York Press, Albany, Nueva York 1993 (trad. esp.: *El budismo después del patriarcado*, Madrid 2005). Era el primer libro que se escribía sobre un extenso estudio de las relaciones entre las mujeres y el budismo, y es una de las obras más influyentes sobre el budismo y el género. Ha influido tanto en el estudio académico del budismo como en su nivel práctico.

una sola palabra. Aplicaría este mismo razonamiento a la expresión *budismo-feminismo*. Cuando se comprenden adecuadamente cada una de estas palabras, vemos que hay hostilidad ni división entre ellas.

Tras haber enseñado y escrito tanto sobre el budismo durante tantos años, me resulta difícil señalar exactamente lo que me hace sentirme tan comprometida y entusiasta con él. Sería fácil decir, como hacen tantos budistas occidentales, que son las prácticas de la meditación las que lo hacen tan atrayente. La meditación, que se realiza sentándose y permaneciendo en silencio durante un considerable período de tiempo, ha sido un ingrediente completamente nuevo en nuestras vidas. Ya desde el principio, *fue* la meditación lo que me hizo ver todo de forma diferente. Tuvo un profundo efecto en mí en sólo unos pocos años, anulando mi ira por las injusticias sexistas⁶. Pero no es necesario ser budista para practicar la disciplina fundamental de la conciencia consciente o atenta, o la meditación *samatha*. Muchos cristianos también practican esta forma de meditación que ya existía en la India antes del nacimiento de Buda.

Lo que, a la larga, me produce alegría y me mantiene en la órbita budista es lo exclusivo del budismo: la *vipashyana*. Se trata de un término difícil de traducir con toda precisión, aunque habitualmente se traduce por *entendimiento* o *perspectiva especial*. Para la mayoría de la gente, este entendimiento especial no se obtiene sin la práctica ritual de la meditación *samatha*, sin los numerosos modos de la práctica de la conciencia consciente, pero la realidad es que este entendimiento especial no se limita a los tiempos de la meditación ritual. La experiencia que me convirtió al budismo fue precisamente una experiencia de entendimiento especial, un gran paso adelante, penetrante y clarificador, a un nivel diferente de entendimiento. Para mí, que soy una persona que necesita expresar lo que siente, aquellas experiencias clamaban para que las pusiera en palabras, pero la médula de este entendimiento especial está siempre más allá de las palabras y los conceptos, lo que no quiere decir que sean inútiles las formulaciones verbales y conceptuales. El budismo posee un inmenso repertorio de formas verbales y conceptuales para referirse a los contenidos del entendimiento especial; todos ellos me encantan tanto por su profundidad como por el modo en que hablan de lo que realmente importa, de lo que verdaderamente es real. Al principio, la visión budista iluminó mi sufrimiento, una experiencia que no es nada

⁶ Se describe este proceso en Rita M. Gross, "The Female Body and Precious Human Birth: An Essay on Anger and Meditation", en Gross, *Soarin and Settling. Buddhist Perspectives on Contemporary Social and Religious Issues*, Continuum, Nueva York 2000, pp. 7-12.

extraña en la práctica budista. A lo largo de mi vida, me ha proporcionado una gran cantidad de perspectivas sobre cómo pensar de forma efectiva sobre las cuestiones de género. Actualmente me suministra convincentes modos de pensar sobre uno de los asuntos acuciantes de nuestra época, la diversidad religiosa⁷. En todos los casos, las palabras y los conceptos que pueden ser útiles surgen de las experiencias del silencio total y de la ecuanimidad que ocupan un puesto central en la sensibilidad budista. Este proceso –los pensamientos que brotan cuando se practican las disciplinas budistas y el modo en que iluminan las cuestiones esenciales de la existencia humana– constituye, a mi modo de ver, el permanente encanto de ser budista.

Este placer o encanto permanente, sin embargo, procede de algo completamente diferente de la pura agilidad intelectual que domina muchos contextos académicos. Las verbalizaciones de este entendimiento especial no pertenecen a la misma categoría que las tesis realizadas para el debate, ni su finalidad es resolver los enigmas intelectuales en los que uno no se encuentra personalmente implicado. Más bien, son la mejor destilación de las mejores mentes de su tradición, que requieren contemplarse e investigarse totalmente hasta que uno se asegure, por sí mismo, de si suenan a ciertas o no. El proceso de contemplación y el ánimo para investigar por uno mismo significan que el budismo está vivo y que sus formas de comprender la realidad pueden aplicarse a cualquier situación o problema en que podemos encontrarnos. Así, como comenté anteriormente, considero que las enseñanzas budistas son demasiado profundas como para que yo me sienta desalentada por que hayan estado dominadas tradicionalmente por varones. Y, a la larga, ha sido siempre la visión budista la que me ha forzado a continuar el viaje así como, independientemente de cualesquiera que hayan sido las frustraciones, sobre todo la desgana incluso a reconocer que el budismo tiene problemas de género, a que siga acompañándome en mi camino.

En el auténtico budismo, esa visión profunda y las prácticas que la acompañan son transmitidas por un maestro. En la actualidad, la mayor parte o casi todas estas enseñanzas y prácticas son accesibles también mediante libros, pero sin la instrucción personal de un maestro es realmente difícil aprehenderlas en un nivel profundo. Todo el que se dedique a la enseñanza debería entender esto inmediatamente; la atención individual y la enseñanza oral son fundamentales

⁷ Cf., por ejemplo, Rita M. Gross, "Excuse me, But Whats the Question: Isnt Religious Diversity Normal?", en Paul Knitter (ed.), *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*, Orbis, Maryknoll, Nueva York 2005, pp. 75-87.

si el alumno quiere dominar la materia. Al igual que otras muchas tradiciones sapienciales, el budismo pone en duda la capacidad que, por sí mismos, tienen los materiales escritos para transmitir un conocimiento profundo y, por esto, no otorga una autoridad canónica a ningún texto. Un texto es fácilmente pervertido por el propio interés del lector ingenuo o no suficientemente preparado, como podemos observar rápidamente si echamos una mirada a los fundamentalismos religiosos que dominan actualmente en religiones que otorgan la autoridad definitiva a un texto. Con el apoyo en estos textos, los líderes religiosos afirman poseer un acceso directo a la mente de Dios y tratan de dominar a toda la gente con el argumento de que poseen la verdad para todos. Los maestros budistas no actúan de este modo.

Los maestros del budismo, entre los que me incluyo, dicen frecuentemente que las enseñanzas budistas son extremadamente simples y básicas, tan simples que se pierden fácilmente. Por tanto, resulta tan difícil sobreestimar la importancia de los maestros en el budismo como lo es la importancia de verificar personalmente la pertinencia y relevancia de lo aprendido. Aunque los budistas veneran a los maestros, la finalidad de éstos es ayudar a que uno descubra lo que es imposible que descubra por sí mismo, no suministrar creencias o ideologías a los discípulos. (El budismo no es una religión con un credo que gira en torno a una ortodoxia.) Sin la verificación personal mediante un análisis de las propias experiencias, toda enseñanza profunda seguirá siendo totalmente irrelevante para el discípulo. Por tanto, en el budismo, como en muchas tradiciones religiosas que hacen hincapié en la transformación personal mediante la realización de prácticas espirituales, la relación maestro-discípulo es sutil y profunda. Compete al discípulo discernir si el maestro es digno de confianza y no un fraude espiritual, y, posteriormente, aplicarse a practicar escrupulosamente las disciplinas asignadas; el maestro tiene la responsabilidad de discernir con sumo cuidado las necesidades del discípulo así como no buscar gratificar las necesidades de su ego a través del control de los discípulos.

En mi trabajo como feminista budista he subrayado siempre la importancia de contar con maestras mujeres, por numerosas razones⁸. He sostenido muchas veces en el pasado, como también en la actualidad, que el indicio más serio del dominio histórico del budismo por los hombres ha sido la relativa ausencia de maestras mujeres. A lo que añadiría, tan fuertemente como sea posible, que la línea de fondo que determina si el budismo ha superado o no sus tendencias patriarcales se encuentra en la presencia de maestras. Se ha

⁸ Cf. *Buddhism after Patriarchy*, pp. 252-255.

comentado que, puesto que el dharma se encuentra más allá de todo género, poco importa que sean hombres o mujeres los maestros de ese dharma atemporal y sin distinción de género; en cualquier caso, el mensaje sería el mismo. Pero yo me atrevo a argüir que, puesto que el dharma trasciende el género, entonces cabría esperar que existiera igual número de mujeres y hombres que fueran maestros del dharma, a menos que se colocaran barreras sociales puramente humanas en los senderos de las mujeres (o de los hombres). Ninguna otra concreción de que el dharma trasciende el género tiene sentido alguno. ¿Por qué tiene que haber más maestros que maestras de un dharma atemporal que trasciende las categorías de género? Sin embargo, a lo largo de la historia del budismo las maestras del dharma han sido relativamente raras, aunque en el actual budismo norteamericano casi la mitad de los maestros son mujeres.

En mi propia vida personal como budista practicante he trabajado tanto con maestras como con maestros, aunque al principio de mi vida creyente mi primer maestro fue un hombre cuyas actividades resultaban problemáticas para muchas mujeres, como Chogyam Trungpa y Rinpoche. Siempre he defendido teóricamente mi deseo de trabajar con una maestra, aunque nunca he dejado que la ideología influyera en mi elección de los maestros. Sería discípula del maestro con quien me sintiera más cercana, el maestro que yo sintiera que me ofrecía la instrucción más clara y profunda sobre el dharma, en lugar de buscar una maestra simplemente porque fuera mujer. En el budismo, el discípulo tiene la responsabilidad de elegir con sumo cuidado a su maestro, para poder confiar totalmente en él. La ideología, incluida la feminista, no ayuda en absoluto encontrar a alguien digno de confianza.

No obstante, sentía curiosidad por las pocas mujeres que enseñaban la tradición tibetana e hice un esfuerzo extra para encontrarme con ellas. En contra de la ideología, pero en coherencia con el buen juicio sobre el dharma, no me sentí al comienzo forzada por esas mujeres *maestras*. Este modelo lo mantuve incluso cuando encontré a la mujer que actualmente es mi maestra principal y por quien ahora soy una maestra superior, Khandro Rinpoche. La relación encaja perfectamente con la clásica descripción de la relación maestro-discípulo en el budismo tibetano y me siento muy feliz por este avance, que realmente no experimenté con ninguno de mis primeros maestros varones, a pesar de los años dedicados al estudio y la práctica rigurosa. Pero, no obstante mi punto de vista de que la presencia o ausencia de maestras es determinante para considerar si el budismo ha superado su herencia de dominio de los varones, no estoy convencida de que mi relación con Khandro Rinpoche avanzara *porque* fuera una mujer, sino porque

ella es la maestra que es, como también por la existencia de un aparente nexa kármico entre nosotras. Así es como debería ser.

Tuve que hacer un considerable esfuerzo para encontrarme con Khandro porque, como el mismo dharma, no solía venir a Eau Claire, en Wisconsin. En uno de mis numerosos viajes a Boulder, Colorado, pude encontrarme con ella; me sentí entusiasmada por la persona que encontré, como también por el hecho de que me animara intensamente a proseguir mi obra como feminista budista, y me prometió que me ayudaría en mi práctica. A partir de ese momento, la consideré como una de mis maestras, aunque mi lealtad fundamental seguía siendo para la asociación budista Shambhala, en la que me había formado. También ella aceptó esta fundamental identificación mía y, de hecho, me impliqué mucho más en la asociación al tiempo que también empecé a estudiar seriamente con Khandro Rinpoche, haciendo cada año un importante retiro con ella. Dado mi punto de vista sobre la importancia de las maestras, me encontraba un tanto sorprendida de que siguiera fuertemente vinculada con mis maestros varones incluso después de haber encontrado a la maestra ideal, pero la honestidad es más importante que la ideología en la práctica budista.

Luego, finalmente, muchas cosas convergieron y, en cierto modo contra mis expectativas iniciales, empecé a darme cuenta de lo mucho que había aprendido de Khandro Rinpoche, cuánto habían cambiando los temas principales y cómo me sentía totalmente metida en su mundo. A partir de ese instante, comencé a considerarla mi maestra principal, aunque también seguía valorando a mis otros maestros. Creo que todo este proceso es altamente instructivo con respecto a la relación real que existe entre la ideología y la experiencia auténtica. Me hizo un gran bien aprender que, cualquiera que pudiera ser mi sistema de creencias, podía considerar a un maestro varón como maestro principal aun cuando contara también con una maestra. También es importante saber que cuando llegué a considerar a Khandro Rinpoche como mi maestra principal era por ser la maestra que era, no porque fuera una mujer. Finalmente, también me siento encantada de tener el tipo de relación con una auténtica maestra que tanto había deseado.

En suma, ¿por qué me encanta tanto ser budista? La profundidad de su visión, el poder transformador de sus disciplinas espirituales y sus resultados: un cambio real, una transformación de la desgracia en satisfacción. Por una parte, las disciplinas del budismo amansan la ideología y la ira; y, por otra, ayudan a profundizar en una pasión no rígida por la liberación en todos los niveles. ¿Quién podría pedir más?

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Bibliografía básica *

LAS MUJERES EN LAS RELIGIONES DEL MUNDO

En 1980, en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster, Iris Müller empezó a montar, al principio con una financiación muy modesta, una biblioteca sobre la situación de las mujeres en las religiones del mundo. Desde 1999, dicha biblioteca está dirigida y organizada por Marie-Theres Wacker (Investigación Teológica de las Mujeres) y Annette Wilke (Ciencias de la Religión). Además, en Münster existe aparte la biblioteca “Teología feminista cristiana”.

La bibliografía expuesta a continuación (exclusivamente libros; ningún artículo de revista) está elaborada a partir de los fondos de estas dos bibliotecas. Contiene sobre todo títulos en alemán y en inglés. En ello también se refleja sin duda el hecho de que la mayoría de los libros científicos aparecen en estas dos lenguas. Se han incorporado libros de los demás ámbitos lingüísticos de *Concilium* cuando éstos nos eran conocidos. Pero en este punto la bibliografía requiere sin duda un complemento.

La selección temática no abarca en general libros aparecidos antes de 1995. En el apartado de “clásicos” se reúnen, sin embargo, títulos anteriores que son fundamentales o fueron pioneros. Se dejan de lado los estudios puramente históricos y el ámbito de la bibliografía sobre diosas.

* Recopilada por MARIE-THERES WACKER, con la colaboración de FRANZISKA BIRKE, HEIKE HARBECKE y JESSE PERILLO.

1. General

1.1. Revistas

Journal of Women, Berkeley (California) 1/1 (1981) ss.

The Annual Review of Women in World Religions, Albany (Nueva York) 1 (1991) - 6 (2002).

1.2. Clásicos

Falk, Nancy Auer / Gross, Rita M. (eds.), *Unspoken Worlds. Womens Religious Lives in Nonwestern Cultures*, San Francisco 1980 (= *La religion par les femmes*, Ginebra 1993).

King, Ursula (ed.), *Women in the World's Religions, Past and Present*, Nueva York 1987.

Sharma, Arvind (ed.), *Women in World Religions*, McGill Studies in the History of Religions, Nueva York 1987.

Sharma, Arvind (ed.), *Today's Woman in World Religions*, McGill Studies in the History of Religions, State University of New York Press, Albany (Nueva York) 1994.

Sharma, Arvind (ed.), *Religion and Women*, McGill Studies in the History of Religions, Albany (Nueva York) 1994.

1.3. Monografías y misceláneas

Anderson, Pamela Sue, *A Feminist Philosophy of Religion. The Rationality and Myths of Religious Belief*, Oxford 1998.

Bechmann, Ulrike / Demir, Sevda / Egler, Gisela, *Frauenkulturen. Christliche und muslimische Frauen in Begegnung und Gespräch*, Düsseldorf 2001.

Brasher, Brenda E., *Godly Women. Fundamentalism and Female Power*, New Brunswick 1998.

Brink, Judy, *Mixed Blessings. Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*, Nueva York 1997.

Castel, Edith, *L'éternité au féminin. La femme dans les religions*, Croire aujourd'hui Supplément 18, París 1996.

Devlin-Glass, Frances / McCredden, Lyn (eds.), *Feminist Poetics of the Sacred, Creative Suspicions*, Oxford Press, Oxford 2001.

Donaldson, Laura E., *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse*, Nueva York 2002.

- Gerami, Shahin, *Women and Fundamentalism. Islam and Christianity*, Nueva York 1996.
- Gross, Rita M. / Ruether, Rosemary Radford, *Religious Feminism and the Future of the Planet. A Christian-Buddhist Conversation*, Londres 2001.
- Haddad, Yvonne Yazbeck, *Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*, Gainesville 2001.
- Holm, Jean, *Women in Religion*, Themes in Religious Studies Series, Londres 1998.
- King, Ursula (ed.), *Religion and Gender*, Basil Blackwell, Oxford 1995.
- Krasberg, Ulrike, *Religion und weibliche Identität. Interdisziplinäre Perspektiven auf Wirklichkeiten*, Marburg 1999.
- Labidi-Maïza, Mahrézia / Klein, Laurent, *Abraham, Réveille-toi, ils sont devenus fous!*, Éd. de l'Atelier, París 2004.
- Lee-Linke, Sung-Hee (ed.), *Ein Hauch der Kraft Gottes. Weibliche Weisheit in den Weltreligionen*, Francfort del Meno 1999.
- Lee-Linke, Sung-Hee (ed.), *Fenster zum Göttlichen. Weibliche Spiritualität in den Weltreligionen*, Neukirchen-Vluyn 1997.
- Lukatis, Ingrid y otras (eds.), *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen 2000.
- Müller, Iris / Raming, Ida, *Aufbruch aus männlichen „Gottesordnungen. Reformbestrebungen von Frauen in christlichen Kirchen und im Islam*, Weinheim 1998.
- Oyewumi, Oyèrónké, *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis 1997.
- Pahl, Irmgard (ed.), *Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften*, Lit, Münster 2001.
- Pieris, Aloysius, *Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum*, Theologie der dritten Welt 19, Friburgo 1996.
- Siddiqui, Atallah, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, Basingstoke 1998.

1.4. Posiciones poscristianas / posjudías

- Christ, Carol P., *She Who Changes. Reimagining the Divine in the World*, Palgrave MacMillan, Nueva York 2003.
- Daly, Mary, *Gyn Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon, Boston 1978, reeditado en Londres en 1991 con una nueva introducción.

- Daly, Mary, *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy*, Beacon, Boston 1984.
- Daly, Mary, *Outercourse*, Harper, San Francisco 1993).
- Hampson, Daphne, *After Christianity*, Londres 1996.
- Starhawk, Miriam Simos, *Truth or Dare. Encounters with Power, Authority, and Mystery*, Harper, San Francisco 1990.

2. Judaísmo

2.1. Revista

Lilith. The Jewish Women's Magazine, Nueva York 1/1 (1976) ss.

2.2. "Clásicos"

- Dick, Jutta / Sassenberg, Marina (eds.), *Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Lexikon zu Leben und Werk*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1993.
- Greenberg, Blu, *On Women & Judaism. A View from Tradition*, Filadelfia 1983.
- Heschel, Susannah, *On Being a Jewish Feminist. A Reader*, Schocken, Nueva York 1983.
- Koltun, Elizabeth (ed.), *The Jewish Woman. An Anthology*, Waltham 1973.
- Navè Levinson, Pnina, *Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum*, Gütersloh 1989.
- Navè Levinson, Pnina, *Esther erhebt ihre Stimme. Jüdische Frauen beten*, Gütersloh 1993.
- Navè Levinson, Pnina, *Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie*, Gütersloh 1992.
- Priesand, Sally, *Judaism and the New Woman*, Nueva York 1975.
- Plaskow, Judith, *Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco 1990.

2.3. Colecciones

- A Feminist Companion to the Hebrew Bible, *dirigida por Brenner, Athalya, Serie 1, Sheffield 1993ss; Serie 2, Sheffield 1998ss.*
- A Feminist Companion to the New Testament, *dirigida por Levine, Amy Jill, con Bickenstaff, Marianne, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001ss.*

2.4. Monografías y misceláneas

- Adelman, Penina V., *Miriam's Well. Rituals for Jewish Women around the Year*, Nueva York 1996.
- Adler, Rachel, *Engendering Judaism. An Inclusive Theology and Ethics*, Boston 1999.
- Agosin, Marjorie, *Uncertain Travellers. Conversations with Jewish Women Immigrants to America*, Hanover (New Hampshire) - Londres 1999.
- Alpert, Rebecca T., *Like Bread on the Seder Plate. Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition*, Nueva York 1997.
- Berdugo, Ariette, *Juives et juifs dans le Maroc contemporain*, París 2002.
- Bébé, Pauline, *Isha. Dictionnaire des femmes et du judaïsme*, París 2001.
- Berkovic, Sally, *Straight Talk. My Dilemma as an Orthodox Jewish Woman*, Hoboken 1997.
- Berrin, Susan, *Celebrating the New Moon. A Rosh Chodesh Anthology*, Northvale 1996.
- Biale, Rachel, *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History and Their Relevance for Today*, Nueva York 1995.
- Brody, Leslie, *Daughters of Kings. Growing up as a Jewish Woman in America*, Boston 1997.
- Broner, Esther M., *Bringing Home the Light. A Jewish Woman's Handbook of Rituals*, San Francisco 1999.
- Frankiel, Tamar, *The Voice of Sarah. Feminine Spirituality and Traditional Judaism*, Nueva York 1995.
- Fuchs, Esther, *Women and the Holocaust. Narrative and Representation*, Studies in the Shoah 22, Lanham 1999.
- Goch, Marianne, *Im Aufbruch. Biographien deutscher Jüdinnen*, Francfort del Meno 2000.
- Goldman, Karla, *Beyond the Synagogue Gallery. Finding a Place for Women in American Judaism*, Cambridge (Massachusetts) 2000.
- Goldstein, Elyse, *Revisions. Seeing Torah through a Feminist Lens*, Woodstock 1998.
- Goldstein, Elyse, *The Women's Torah Commentary. New Insights from Women Rabbis on the 54 Weekly Torah Portions*, Woodstock 2000.
- Gottlieb, Lynn, *She Who Dwells within. A Feminist Vision of a Renewed Judaism*, Nueva York 1996.
- Halpern, Micah D., *Jewish Legal Writings by Women*, Jerusalén 1998.
- Jonas, Regina / Klapheck, Elisa (adaptadora), *Fräulein Rabbiner Jonas*.

- Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? Eine Streitschrift*, Teetz 2000.
- Klapheck, Elisa, *So bin ich Rabbinerin geworden. Jüdische Herausforderungen hier und jetzt*, Herder, Friburgo 2005.
- Krafte-Jacobs, Lori, *Feminism and Modern Jewish Theological Method*, Nueva York 1996.
- Levitt, Laura, *Jews and Feminism. The Ambivalent Search for Home*, Nueva York 1997.
- Mertins, Silke, *Zwischentöne. Jüdische Frauenstimmen aus Israel*, Francfort del Meno 1998.
- Peskowitz, Miriam, *Judaism since Gender*, Nueva York 1997.
- Peskowitz, Miriam, *Spinning Fantasies. Rabbis, Gender, and History*, Berkeley (California) 1997.
- Raphael, Melissa, *The Female Face of God in Auschwitz. A Jewish Feminist Theology of the Holocaust*, Londres - Nueva York 2003.
- Rheinze, Hanna, *Die jüdische Frau. Auf der Suche nach einer modernen Identität*, Gütersloh 1998.
- Schulman, Faye, *Die Schreie meines Volkes in mir. Wie ich als jüdische Partisanin den Holocaust überlebte*, Múnich 1998.
- Sered, Susan Starr, *Women as Ritual Experts. The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*, Nueva York 1996.
- Sheridan, Sybil, *Hear our Voice. Women in the British Rabbinate*, Columbia 1998.
- Siegel, Rachel Josefowitz (ed.), *Celebrating the Lives of Jewish Women. Patterns in a Feminist Sampler*, Haworth Innovations in Feminist Studies, Nueva York 1997.
- Strobl, Ingrid, *Die Angst kam erst danach. Jüdische Frauen im Widerstand in Europa 1939-1945*, Francfort del Meno 1998.
- Swartz, Sarah Silberstein (ed.), *From Memory to Transformation. Jewish Women's Voices*, Toronto 1998.
- Wallach-Faller, Marianne / Brodbeck, Doris / Domhardt, Yvonne (eds.), *Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen*, Chronos, Zúrich 2000.
- Wasserfall, Rachel R. (ed.), *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*, Hanover (New Hampshire) - Londres 1999.
- Zola, Gary Phillip (ed.), *Women Rabbis. Exploration and Celebration; Papers Delivered at an Academic Conference Honoring Twenty Years of Women in the Rabbinate, 1972-1992*, Cincinnati 1996.

3. Cristianismo

3.1. Selección de revistas, diccionarios y colecciones

Der Apfel. Vierteljährlicher Rundbrief des Österreichischen Frauenforums Feministische Theologie, Innsbruck 1/1 (1986) ss.

Ewha Journal of Feminist Theology (EJFT), Seúl 1/1 (1996) ss.

Fama. Feministisch-theologische Zeitschrift, Basilea y otros 1 (1985) ss.

Feminist Theology. The Journal of the Britain and Ireland School of Feminist Theology, Sheffield 1/1 (1992/93) ss.

In God's image. Journal of Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology, Seúl y otros 1/1 (1982) ss.

Journal of Feminist Studies in Religion (JFSR), Bloomington 1/1 (1985) ss.

Lectio difficilior. European Electronic Journal for Feminist Exegesis / Revue européenne électronique d'exégèse féministe / Europäische elektronische Zeitschrift für feministische Exegese, editada por Silvia Schroer, Berna 1 (2000) ss.

Mara. Tijdschrift voor feminisme en theologie, Kampen 1/1 (1987/88) ss.

Parvis. Chrétiens en liberté pour d'autres visages d'église, París 1/1 (1999) ss. (hasta 1999, *Femmes et hommes dans l'Église*).

Schlangenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen (antes de 1 [2002], *Streitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen*), Münster 1/1 (1983) ss.

Women-Church. An Australian Journal of Feminist Studies in Religion, Sidney 1/1 (1987) ss.

Yearbook / Journal of the European Society of Women in Theological Research / Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die Theologische Forschung von Frauen / Annuaire de l'Association Européenne des femmes pour la recherche théologique, Kampen - Maguncia 1 (1993) ss.; Lovaina 6 (1998) ss.

Gössmann, Elisabeth, *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh 22002.

Isherwood, Lisa, *An A to Z of Feminist Theology*, Sheffield 1996.

Russell, Letty M (ed.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville 1996.

A Feminist Companion to the Hebrew Bible, dirigida por Brenner, Athalya, Serie 1, Sheffield 1993ss; Serie 2, Sheffield 1998ss.

A Feminist Companion to the New Testament, dirigida por Levine, Amy Jill, con Bickenstaff, Marianne, Academic Press, Sheffield 2001ss.

Theologische Frauenforschung in Europa (colección de monografías), dirigida por Meyer-Wilmes, Hedwig / Wacker, Marie-Theres, Lit, Münster 1 (2000) ss.

3.2. "Clásicos" escogidos

- Daly, Mary, *The Church and the Second Sex*, Nueva York 1968, con la Introducción poscristiana feminista y el Nuevo epílogo arcaico, Boston 1992.
- Daly, Mary, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Womens Liberation*, Beacon Press, Boston 1974.
- Grey, Mary, *Redeeming the Dream. Feminism, Redemption and Christian Tradition*, Londres 1989.
- Halkes, Catharina, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1980.
- Heyward, Carter, *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation*, Lanham y otros 1982.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth, *Menschenrechte für die Frau*, Kaiser, München 1978 (y reediciones modificadas).
- Radford Ruether, Rosemary, *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition*, Nueva York 1974.
- Radford Ruether, Rosemary, *Sexism and God-talk. Toward a Feminist Theology*, Londres 1983.
- Schüngel-Straumann, Helen, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Herder, Friburgo 1989.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York 1983 y muchas reimpressiones (= *En memoria de ella, una reconstrucción teológica-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao 1989).
- Aquino, María Pilar (ed.), *Aportes para una teología desde la mujer. Conferencia Intercontinental de Mujeres Teólogas del Tercer Mundo*, Oaxtepec (México) 1986, Biblia y Fe, Madrid 1988.
- Aquino, María Pilar, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, DEI, San José / Costa Rica 1992.
- Cannon, Katie G., *Black Womanist Ethics*, Atlanta 1988.
- Brock, Rita Nakashima, *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*, Nueva York 1994.
- Chung, Hyun-Kyung, *Struggle to be the Sun again. Introducing Asian Womens Theology*, Maryknoll 1991.
- Fabella, Virginia / Amba Oduyoye, Merca (ed.), *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology*, Maryknoll 1988.

- Gebara, Ivoni, *As incomodas filhas de Eva na Igreja latinoamericana*, São Paulo 1991.
- Isasi-Díaz, Ada María, *En la lucha. Elaborating a Mujerista theology. A Hispanic Women's Liberation Theology*, Minneapolis 1993.
- King, Ursula (ed.), *Feminist Theology from the Third World. A Reader*, SPCK, Londres 1994.
- Oduyoye, Mercy Amba / Kanyoro, Musimbi (ed.), *Talitha, Qumi! Proceedings of the Convocation of African Women Theologians 1989*, Ibadan 1990.
- Williams, Delores S., *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God Talk*, Maryknoll 1993.

3.3. Monografías y misceláneas

- Althaus-Reid, Marcella, *From Feminist Theology to Indecent Theology. Readings on Poverty, Sexual Identity and God*, Londres 2004.
- Althaus-Reid, Marcella, *The Queer God*, Londres 2003.
- Ammicht-Quinn, Regina, *Körper, Religion, Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Maguncia 2001.
- Bautista, Esperanza, *El ecumenismo y la teología feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- Behr-Sigel, Elizabeth / Ware, Kallistos, *L'ordination de femmes dans l'Église orthodoxe*, París 1998. (= *The Ordination of Women in the Orthodox Church*, Ginebra 2000).
- Børresen, Kari Elisabeth (ed.), *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis 1995.
- Demel, Sabine, *Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche*, Friburgo y otros 2004.
- Dube, Musa W., *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta 2001.
- Dube, Musa W., *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, San Luis 2000.
- Eiesland, Nancy L., *The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville 1998.
- Gebara, Ivone, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*, París y otros 1999 (= *El rostro oculto del mal: una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid 2002).
- Gössmann, Elisabeth (ed.), *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*, Múnich 1 (1984) ss.
- Grant, Jacquelyn, *Perspectives on Womanist Theology*, Atlanta 1995.

- Grey, Mary, *Introducing Feminist Images of God, Introductions in Feminist Theology Series*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
- Günter, Andrea / Praetorius, Ina / Wagener, Ulrike (eds.), *Weiberwirtschaft weiterdenken. Feministische Ökonomiekritik als Arbeit am Symbolischen*, Lucerna 1998.
- Heyward, Carter, *Speaking of Christ. A Lesbian Feminist Voice*, Cleveland 1996.
- Isherwood, Lisa / Stuart, Elizabeth, *Introducing Body Theology*, Academic Press, Sheffield 1998.
- Johnson, Elizabeth A., *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Nueva York 1994 (= *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002).
- Johnson, Elizabeth A., *Friends of God and Prophets, a Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, Nueva York 1998 (= *Amigos de Dios y profetas, una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, Herder, Barcelona 2004).
- Johnson, Elizabeth A., *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, Nueva York y otros 2004 (= *Verdadera hermana nuestra: teología de María en la comunión de los santos*, Herder, Barcelona 2005).
- Kanyoro, Musimbi R. A., *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics. An African Perspective*, Academic Press, Sheffield 2002.
- Kayales, Christina, *Gottesbilder von Frauen auf den Philippinen. Die Bedeutung der Subjektivität für eine interkulturelle Hermeneutik*, Münster 1998.
- Kwok, Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, Maryknoll 1995.
- Kwok, Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville 2005.
- Lacelle, Élisabeth J. / Bourbonnais, Nicole (eds.), *La femme, son corps, la religion. Approches pluridisciplinaires*, Montreal 1983.
- Leicht, Irene / Rakel, Claudia / Rieger-Goertz, Stefanie (eds.), *Arbeitsbuch feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde*, Gütersloh 2003.
- Martinho Toldy, Teresa, *Deus e a palavra de Deus na teologia feminista*, Paulinas, Lisboa 1998.
- Meyers, Carol / Ringe, Sharon (eds.), *The Womens Bible Commentary*, Londres - Louisville 2^a1998.

- Meyer-Wilmes, Hedwig, *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Ratisbona 1996.
- Militello, Cettina (ed.), *Donna e teologia, bilancio di un secolo*, Bologna 2004.
- Navarro Puerto, Mercedes / de Miguel, Pilar (eds.), *10 palabras clave en teología feminista*, Verbo Divino, Estella 2004.
- Oduoye, Mercy Amba, *Introducing African Women's Theology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
- Okano, Haruko, *Christliche Theologie im japanischen Kontext*, IFO, Francfort - Londres 2002.
- Ortega, Ofelia, *Women's Visions. Theological Reflection, Celebration, Action*, Ginebra 1995.
- Pelletier, Anne-Marie, *Le Christianisme et les femmes, vingt siècles d'histoire*, Cerf, París 2001 (= *El cristianismo y las mujeres: veinte siglos de historia*, B.A.C., Madrid 2002).
- Praetorius, Ina, *Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition*, Gütersloh 2005.
- Ruether, Rosemary Radford, *Women and Redemption. A Theological History*, Minneapolis 1998.
- Ruether, Rosemary Radford, *Introducing Redemption in Christian Feminism*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998
- Reininger, Dorothea, *Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion*, Ostfildern 1999.
- Saranyana, José Ignacio, *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América latina (1975 - 2000)*, Promesa, San José 2000.
- Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (eds.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998; ²1999 (edición estadounidense en preparación con Eerdmans).
- Schottroff, Luise, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994 (= *Lydia's Impatient Sisters, A Feminist Social History of Early Christianity*, Louisville 1995).
- Schroer, Silvia / Bietenhard, Sophia (eds.), *Feminist interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*, JSOT.S 374, Sheffield 2003.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (ed.), *Searching the Scriptures 1+2*, Nueva York 1993 / 1994.

- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Wisdom Ways. Introducing Feminist Biblical Interpretation*, Maryknoll 2001 (= *Los caminos de la sabiduría, una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Maliaño 2004).
- Tamez, Elsa, *Contra toda condena, la justificación por la fe desde los excluidos*, San José 1991.
- Tamez, Elsa, *Cuando los horizontes se cierran. Eclesiastés o Qohelet*, San José 1998.
- Tepedino, Ana María (ed.), *Entre la indignación y la esperanza. Teología Feminista Latinoamericana*, Santafé de Bogotá 1998.
- Vuola, Elna, *Limits of Liberation. Praxis as Method in Latin American Liberation Theology and Feminist Theology*, Suomalaisen Tiedeakademian toimituksia, Helsinki 1997 (= *Teología feminista / Teología de la liberación. La Praxis como método de la Teología latinoamericana de la Liberación y de la Teología Feminista*, Madrid 2000).
- Wollrad, Eske, *Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*, Königstein im Taunus 2005.

4. Islam

4.1. Enciclopedia

- Joseph, Suad (ed.), *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, 3 vols., Leiden 2003-2006.

4.2. "Clásicos" escogidos

- El Saadawi, Nawal, *The Hidden Face of Eve. Women in the Arab World*, Trowbridge 1997 (1ª ed. inglesa 1980) (= *La Face cachée d'Ève, les femmes dans le monde arabe*, 1983).
- Mernissi, Fatima, *Beyond The Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (1975), ed. rev. Indiana Univ. Press 1987 (= *Sexo, ideología e Islam*, 1975).
- Mernissi, Fatima, *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'État en Islam*, París 1990 (= *Las Sultanas Olvidadas*, El Aleph Editores, Barcelona 1996).
- Schimmel, Annemarie, *Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam*, Múnich 1995 (= *Mon âme est une femme. La femme dans*

la pensée islamiste, París 1998; = *Islam au féminin. La femme dans la spiritualité musulmane*, París 2000; = *La mia anima è una donna, il femminile nell'islam*, Genova 1998; = *My Soul Is a Woman. The Feminine in Islam*, Nueva York - Londres 1997)

Smith, Margaret, *Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam, Being the Life and Teachings of Rabi'a al-'Adawiyya Al Qaysiyya of Basra*, Cambridge 1928; nueva ed. Cambridge 1984.

Walther, Wiebke, *Die Frau im Islam* (1980), 3ª ed. corregida y rehecha, Leipzig 1997.

4.3. Monografías y misceláneas

Abid, Lise J., *Journalistinnen im Tschador. Frauen und gesellschaftlicher Aufbruch im Iran*, Francfort 2001.

Akashe-Böhme, Farideh, *Die islamische Frau ist anders. Vorurteile und Realitäten*, Gütersloh 2002.

Aruffo, Alessandro, *Donne e islam*, Roma 2000.

Arvind, Sharma (ed.), *Women in Indian Religions*, Oxford 2002.

Azhary Sonbol, Amira el (ed.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse (Nueva York) 1996.

Babès, Leila, *L'Islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*, Atelier, París 1997.

Babès, Leila, *Le voile démystifié*, Bayard Centurion, París 2004.

Barlas, Asma, *Believing Women in Islam*, Univ. of Texas Press, 2002.

Baumgart, Marion, *Wie Frauen Frauen sehen. Westliche Forscherinnen bei arabischen Frauen*, Francfort del Meno 1991.

Benard, Cheryl / Schlaffer, Edit, "Die Politik ist ein wildes Tier". *Afghanische Frauen kämpfen um ihre Zukunft*, Múnich 2002.

Biehl, Frauke, *Muslimische Frauen in Deutschland erzählen über ihren Glauben*, Gütersloh 1999.

Darwish, Khalil / Liebl, Karlhans, *Die "neue" Verschleierung der arabischen Frau. Eine Untersuchung zu den Gründen für die Renaissance des "el-Hijab" in Jordanien*, Pfaffenweiler 1991.

Dedebant, Christèle, *Le voile et la bannière. L'avant-garde féministe au Pakistan*, París 2003.

El Saadawi, Nawal, *The Nawal El Saadawi Reader*, Londres - Nueva York 1997 (ed. alemana ampliada, *Fundamentalismus gegen Frauen. Die "Löwin vom Nil" und ihr Kampf für die Menschenrechte der Frau*, Kreuzlingen - Múnich 2002)

- Fernea, Elizabeth Warnock, *In Search of Islamic Feminism. One Woman's Global Journey*, Nueva York 1998.
- Haddad, Yvonne Yazbeck, *Islam, Gender, & Social Change*, Nueva York 1998.
- Hashmi, Taj ul-Islam, *Women and Islam in Bangladesh. Beyond Subjection and Tyranny*, Macmillan, Basingstoke 2000.
- Hirsi Ali, Ayaan, *De maagdenkooi*, Amsterdam 2004 (= *Yo acuso: defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*, Círculo de Lectores, Barcelona 2006).
- Hirsi Ali, Ayaan, *Submission. De tekst, de reacties en de achtergronden*, Amsterdam 2004.
- Hofmann, Gabriele, *Muslimin werden. Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam*, Francfort del Meno 1997.
- Ide, Arthur Frederick, *The Qur'an on Woman, Marriage, Birth Control and Divorce*, Women in history 24, Las Colinas 1996.
- Jawad, Haifaa A., *The Rights of Women in Islam. An Authentic Approach*, Basingstoke 2001.
- Kamalkhani, Zahra, *Women's Islam. Religious Practice among Women in Today's Iran*, Londres 1998.
- Karakasoglu-Aydın, Yasemin, *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*, Francfort 2000.
- Klein-Hessling, Ruth (ed.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne; Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld 1999.
- Klinkhammer, Gritt Maria, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Tüorkinnen der zweiten Generation in Deutschland*, Marburgo 2000.
- Knieps, Claudia, *Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam*, Wurzburg 1999.
- Künzler, Eva, *Zum westlichen Frauenbild von Musliminnen*, Wurzburg 1999.
- Küper-Basgöl, Sabine, *Frauen in der Türkei zwischen Feminismus und Reislamisierung*, Münster 1992.
- Lemu, B. Aisha / Grimm, Fatima, *Frau und Familienleben im Islam*, Múnich 1996.
- Makowski, Samsam Renate / Makowski, Stefan, *Sufismus für Frauen. Zugänge zur islamischen Mystik*, Zúrich 1996.

- Mallouhi, Christine, *Mode, Mütter und Muslime. Mit Muslimen leben*, Giessen 1999.
- Paulus, Christiane, *Interreligiöse Praxis postmodern. Eine Untersuchung muslimisch-christlicher Ehen in der BRD*, Francfort del Meno 1999.
- Platte, Editha, *Frauen in Amt und Würden. Handlungsspielräume muslimischer Frauen im ländlichen Nordostnigeria*, Francfort del Meno 2000.
- Priskil, Peter, *Taslina Nasrin. Der Mordaufruf und seine Hintergründe*, Friburgo de Brisgovia 1994.
- Pusch, Barbara, *Die neue muslimische Frau. Standpunkte & Analysen*, Wurzburg 2001.
- Raddatz, Hans-Peter, *Allahs Frauen. Djihad zwischen Scharia und Demokratie*, Múnich 2005.
- Roded, Ruth, *Women in Islam and the Middle East. A Reader*, Londres 1999.
- Rühl, Bettina, *Wir haben nur die Wahl zwischen Wahnsinn oder Widerstand. Frauen in Algerien*, Unkel (Rhein) 1997.
- Schirilla, Nausikaa, *Die Frau, das Andere der Vernunft? Frauenbilder in der arabisch-islamischen und europäischen Philosophie*, Francfort del Meno 1996.
- Schirmmacher, Christine / Spuler-Stegemann, Ursula, *Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam*, Múnich 2004.
- Schöning-Kalender, Claudia (ed.), *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*, Francfort del Meno 1997.
- Stauch, Karimah Katja, *Die Entwicklung einer islamischen Kultur in Deutschland. Eine empirische Untersuchung anhand von Frauenfragen*, Berlín 2004.
- Vagt, Holger, *Die Frau in Saudiarabien zwischen Tradition und Moderne*, Berlín 1992.
- Vauti, Angelika / Abid, Lise J. (eds.), *Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion*, Francfort del Meno 1999.
- Wadoud, Amina, *Inside the Gender Jihad. Womens Reform in Islam*, Oxford 2006.
- Wadoud, Amina, *Quran and Woman. Rereading the Sacred Text from a Womans Perspective*, Oxford 1999.
- Waletzki, Stephanie, *Ehe und Ehescheidung in Tunesien. Zur Stellung der Frau in Recht und Gesellschaft*, Berlín 2001.

Werner, Karin, *Between Westernization and the Veil. Contemporary Lifestyles of Women in Cairo*, Bielefeld 1997.

Werthmann, Katja, Nachbarinnen. Die Alltagswelt muslimischer Frauen in einer nigerianischen Großstadt, Francfort del Meno 1997.

5. Hinduismo

5.1. Revista

Manushi. A Journal about Women and Society, *Delhi 1/1 (1979) ss.*

5.2. "Clásicos"

Bennett, Lynn, *Dangerous Wives and Sacred Sisters, Social and Symbolic Roles of Women in Nepal*, Columbia University Press, 1983 (véase también Grodzins Gold).

Bhattacharyya, Narendra Nath, *History of the Sakta Religion*, Nueva Delhi 1974 (y muchas ediciones).

Shanta, N., *La voie jaina. Histoire, spiritualité, vie des ascètes pélégrines de l'Inde*, París 1985. (= *The unknown pilgrims. The voice of the Sadhvis, the history, spirituality and life of the Jaina women ascetics*, Delhi 1997).

5.3. Monografías y misceláneas

Altekar, Anant Sadashiv, *The Position of Women in Hindu Civilization. From Prehistoric Times to the Present Day*, Delhi 1995.

Arvind, Sharma (ed.), *Goddesses and Women in the Indic Religious Tradition*, Leiden 2005.

Arvind, Sharma (ed.), *Women in Indian Religions*, Oxford 2002.

Berkson, Carmel, *The Divine and Demonic. Mahisa's Heroic Struggle with Durga*, Delhi 1997.

Carrin, Marine, *Enfants de la Déesse, dévotion et prêtrise féminines au Bengale*, CNRS Editions - Editions de la Maison des sciences de l'homme, París 1997.

Chaudhuri, Maitrayee (ed.), *Feminism in India, Women Unlimited*, Nueva Delhi 2004

- De Souza, Eunice (ed.), *Purdah. An anthology*, Oxford University Press, Delhi y otros 2004.
- Denton, Lynn Teskey, *Female Ascetics in Hinduism*, SUNY Series in Hindu Studies, State Univ. of New York Press, Albany 2004.
- Grodzins Gold, Ann / Goodwin Raheja, Gloria, *Listen to the Heron's Words. Reimagining Gender and Kinship in North India*, Univ of California, 1994.
- Gupta, Charus Smita, *Sexuality, Obscenity, Community. Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*, Nueva York 2002.
- Heller, Birgit, *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus*, Viena 1999.
- Hiltebeitel, Alf / Erndl, Kathleen M. (eds.), *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddesses*, OUP, Nueva Delhi 2002.
- Khandelwl, Meena, *Women in Ochre Robes. Gendering Hindu Renunciation*, SUNY Series in Hindu Studies, Albany (Nueva York) 2004.
- Kinsley, David R., *Tantric Visions of the Divine Feminine. The Ten Mahavidyas*, Berkeley 1997.
- Laux, Branislava, *Die Frau in der Hindugesellschaft zwischen Tradition und Moderne. Eine Untersuchung zu ihrer sozialen und politischen Stellung*, Múnich 1998.
- Madhavananda Swami, *Great Women of India. The Holy Mother Birth Centenary Memorial*, Calcuta 1997.
- Nikhilananda, Svami, *Holy Mother. Being the Life of Sri Sarada Devi, Wife of Sri Ramakrishna and Helpmate in His Mission*, Nueva York 1997.
- Pearson, Anne Mackenzie, *Because it Gives me Peace of Mind. Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women*, Albany (Nueva York) 1996.
- Pechilis, Karen (ed.), *The Graceful Guru, Hindu Female Gurus in India and the United States*, Oxford Univ. Press, Nueva York 2004.
- Poggendorf-Kakar, Katharina, *Göttin, Gattin, Mutter. Hinduistische Frauen der urbanen Mittelschicht im sozio-religiösen Kontext*, Berlín 2001.
- Rao, Anupama (ed.), *Gender and Caste*, Zed, Londres 2005.
- Renavikar, Madhavi, *Women and Religion. A Sociological Analysis*, Rawat Publications, Jaipur y otros 2003.
- Rosen, Steven J., *Vaisnavi. Women and the Worship of Krishna*, Delhi 1999.

- Saradesananda, Swami / Dey, J. N., *The Mother, as I Saw Her (Being Reminiscences of the Holy Mother Sri Sarada Devi)*, trad. del bengalí, Mylapore 2000.
- Shanta, N., *La voie jaina. Histoire, spiritualité, vie des ascètes pèlerines de l'Inde*, París 1985. (= *The unknown pilgrims. The voice of the Sadhvis, the history, spirituality and life of the Jaina women ascetics*, Delhi 1997).
- Sinclair-Brull, Wendy, *Female Ascetics. Hierarchy and Purity in an Indian Religious Movement*, Richmond 1997.

6. Budismo, confucianismo, sintoísmo

6.1. "Clásicos"

- Gross, Rita M., *Buddhism after Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, Albany (Nueva York) 1993.
- Lee-Linké, Sung-Hee, *Frauen gegen Konfuzius. Perspektiven einer asiatisch-feministischen Theologie*, Gütersloh 1991.
- Okano, Haruko K., *Die Stellung der Frau im Shinto. Eine religionsphänomenologische und -soziologische Untersuchung*, Studies in Oriental Religions 1, Wiesbaden 1976.

6.2. Monografías y misceláneas

- Ahn, Lee-Whan, *Von der tugendhaften zur gebildeten Frau. Kontinuität und Wandel in der Frauenbildung Koreas um die Wende vom 19. Jahrhundert zum 20. Jahrhundert - eine Untersuchung unter Frauenemanzipatorischem Aspekt*, Francfort del Meno 1997.
- Banks Findly, Ellison (ed.), *Women's Buddhism, Buddhism's Women. Traditions, Revision, Renewal*, Wisdom Publications, Boston y otros 2000.
- Campbell, June, *Traveller in Space. In Search of Female Identity in Tibetan Buddhism*, Londres 1996.
- Dresser, Marianne, *Buddhist Women on the Edge. Contemporary Perspectives from the Western Frontier*, Berkeley 1996.
- Friedman, Lenore / Beck, Charlotte Joko, *Being Bodies. Buddhist Women on the Paradox of Embodiment*, Boston 1997.
- Golomb, André, *Buddha und die Frauen. Nonnen und Laienfrauen in den Darstellungen der Pali-Literatur*, Altenberge 1998.

- Horner, Isaline B., *Women under Primitive Buddhism. Laywomen and Almswomen*, Delhi 1999.
- Hutter, Manfred (ed.), *Die Rolle des Weiblichen in der indischen und buddhistischen Kulturgeschichte. Akten des Religionswissenschaftlichen Symposiums „Frau und Göttin in Graz (15.-16. Juni 1997)“*, Graz 1998.
- Khema, Ayya, *I Give You My Life. The Autobiography of a Western Buddhist Nun*, Boston 1998.
- Kim, Hae-Soon, *Geschlechterbeziehungen in der traditionellen Gesellschaft Koreas zwischen schamanischem Weltbild und konfuzianischer Gesellschaftslehre*, Francfort 2005.
- Ko, Dorothy (ed.), *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, Univ. of California Press, Berkeley (California) 2003.
- Lekshe Tsomo, Karma (ed.), *Innovative Buddhist Women. Swimming against the Stream*, *Curzon Critical Studies in Buddhism*, Curzon, Richmond 2000.
- Lekshe Tsomo, Karma, *Buddhist Women across Cultures. Realizations*, Albany (Nueva York) 1999.
- Mohr, Thea, *Weibliche Identität und Leerheit. Eine ideengeschichtliche Rekonstruktion der buddhistischen Frauenbewegung Sakyadhī International*, Francfort - Bruselas - Oxford 2002.
- Schang, Tscheng-Tsu, *Chinas weise Frauen. Heilerin, Schamanin, Priesterin*, Berna 1996.
- Shaw, Miranda, *Passionate Enlightenment. Woman in Tantric Buddhism*, Princeton 1994.
- Ueki, Masatoshi, *Gender Equality in Buddhism*, Nueva York 2001.
- Watkins, Joanne C., *Spirited Women. Gender, Religion, and Cultural Identity in the Nepal Himalaya*, Nueva York 1996.
- Wilson, Liz, *Charming Cadavers. Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*, Chicago 1996.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)