Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

GÉNERO Y TEOLOGÍA: ESPIRITUALIDAD, PRÁCTICA

Lisa Sowle Cahill, Diego Irarrazaval y Elaine M. Wainwright (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Bradford E. Hinze – Christine Firer Hinze
Paulo Suess – José Óscar Beozzo

347
SEPTIEMBRE 2012
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

Se publica en coproducción
por los siguientes editores

SCM-CANTERBURY PRESS/Londres-Inglaterra
MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG/DER SCHWABENVERLAG/Ostfildern-Alemania
EDITRICE QUERINIANA/Brescia-Italia
EDITORA VOZES/Petrópolis-Brasil

España (IVA incluido)..... 44 €
Extranjero
Europa..... 63 €
Otros países..... 83US $

El precio del número suelto es de 12.02 €
(12,50 con IVA) más gastos de envío

Para suscripción, dirigirse a:
Editorial Verbo Divino
Avda. de Pamplona, 41 – 31200 Estella (Navarra), España
Tel. 948 55 65 10 – Fax: 948 55 45 06
publicaciones@verbodivino.es
www.verbodivino.es

Reservados todos los derechos. Nada de lo contenido en la presente publicación podrá ser reproducido y/o publicado mediante impresión, copia fotográfica, microfilme, o en cualquier otra forma, sin el previo consentimiento por escrito de la International Association of Conciliar Theology, Madras (India) y de Editorial Verbo Divino.

© International Association of Conciliar Theology y Editorial Verbo Divino, 2008

DISEÑO DE TAPA
HORIXE

IMPRIME
GraphyCems

ISSN: 0210-1041
D.L.: NA. 93-1992

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

347

SEPTIEMBRE • 2012

TEMA MONOGRÁFICO

GÉNERO Y TEOLOGÍA: ESPIRITUALIDAD, PRÁCTICA

Lisa Sowle Cahill, Diego Irarrazaval y Elaine M. Wainwright (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Bradford E. Hinze y Christine Firer Hinze
Paulo Suess
Drew Christiansen

evd
verbo divino

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

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

344	FEBRERO 2012	**SACRAMENTALIZACIÓN DE LA HISTORIA HUMANA**
345	ABRIL 2012	**TEOLOGÍA Y MAGISTERIO: TENSIONES ANTIGUAS Y NUEVAS**
346	JUNIO 2012	**VATICANO II: 50 AÑOS DESPUÉS**
347	SEPTIEMBRE 2012	**GÉNERO Y TEOLOGÍA, ESPIRITUALIDAD, PRÁCTICA**
348	NOVIEMBRE 2012	**EL AGUA MARCA NUESTRAS VIDAS**

CONCILIUM

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred – Presidente	Madrás-India
Erik Borgman – Vicepresidente	Nimega-Países Bajos
Diego Irarrazaval – Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross – Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

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

CONSEJO EDITORIAL

Regina Ammicht-Quinn	Fráncfort-Alemania
Mile Babić	Sarajevo-Bosnia
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Thierry Marie Courau	París-Francia
Hille Haker	Chicago-EE.UU.
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Sarojini Nadar	Durban-Sudáfrica
Daniel Franklin Pilario	Quezon City-Filipinas
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
João J. Vila-Chã	Roma-Italia
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443

Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas
www.concilium.in

COMITÉ CIENTÍFICO

Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Angeles-Estados Unidos
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Glasgow-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	Kinshasa-Rep. Dem. Congo
Maureen Junker-Kenny	Cambridge-Inglaterra
François Kabasele Lumbala	Manila-Filipinas
Nicholas Lash	Reggio Emilia-Italia
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Tubinga-Alemania
Norbert Mette	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Kelaniya-Sri Lanka
Jürgen Moltmann	Washington-EE.UU.
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Boston-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra

Agradecemos las sugerencias recibidas de los siguientes especialistas:

Eleonora Barbieri Masini
José Oscar Beozzo
Maria Clara Bingemer
Marcio Fabri dos Anjos
Rosino Gibellini
Denis Gira
Hille Haker
Mary Hunt
Enzo Pace
Regina Ammicht Quinn
Luiz Carlos Susin
Marie-Theres Wacker

CONCILIUM

CONTENIDO

1. Tema monográfico:

GÉNERO Y TEOLOGÍA: ESPIRITUALIDAD, PRÁCTICA

Lisa Sowle Cahill, Diego Irarrazaval y Elaine M. Wainwright: *Editorial* 7

1.1. Regina Ammicht Quinn: *Pensar peligroso, pensar lo peligroso: género y teología* 11

1.2. Rebeka Jadranka Anić: *Género, política e Iglesia católica. Contribución a la deconstrucción de la «ideología de género»* 27

1.3. Benedito Ferraro: *Teología en la perspectiva de la reciprocidad y complementariedad entre hombres y mujeres* 39

1.4. Luís Corrêa Lima: *Lenguaje de la creación y género* 53

1.5. Heather Eaton: *La creación: Dios, los seres humanos y el mundo natural* 65

1.6. Marie-Theres Wacker: *Torá para mujeres, relaciones desconcertantes y una deidad alada. Investigación de género en el Antiguo Testamento, tomando como ejemplo el libro de Rut* 79

1.7. Elsa Tamez: *El liderazgo de las mujeres en el Nuevo Testamento* 91

1.8. Muriel Orevillo-Montenegro: *Nueva visión y puesta en valor de la encarnación. Viaje cristológico de una mujer asiática* 101

1.9. Patricia A. Fox: *La Trinidad: el género y el papel de la disonancia* 113

1.10. Susan M. St. Ville: *Renuncia liberadora. Reflexiones sobre espiritualidad feminista contemporánea* 123

1.11. Anne Arabome: *Género y eclesiología: autoridades, estructuras, ministerio* 133

2. Foro teológico

2.1. Bradford E. Hinze y Christine Firer Hinze: *El caso Elizabeth A. Johnson en Estados Unidos* 147

2.2. Paulo Suess: *«¿Qué es lo real?» Fragmentos para situar una pregunta ontológica en contextos sociohistóricos* 155

2.3. Drew Christiansen: *La «primavera árabe»: no violencia musulmana como signo de los tiempos* 161

EDITORIAL

La mayor parte de los cristianos están hoy de acuerdo en que los hombres y las mujeres han sido hechos a imagen de Dios e igualmente redimidos en Cristo. También saben mayoritariamente que Dios está más allá del tiempo y del espacio y que, aunque suele ser imaginado como un «Padre», no es literalmente varón. Los grandes concilios trinitarios y cristológicos de Nicea (325 d. C.) y Calcedonia (451 d. C.) hacen la humanidad de Jesús esencial para su papel salvífico y reconocen claramente que Jesús de Nazaret era hombre. Pero nunca sugieren que es su virilidad (en vez de su humanidad) lo que une a los seres humanos con Dios en lo tocante a la salvación. El inclusivo ministerio de Jesús del reinado de Dios impugnó muchos estereotipos de género entonces comunes, así como las habituales críticas contra las mujeres. Y aunque la Iglesia primitiva incorporó a la Escritura vestigios de los «códigos familiares» patriarcales griegos, no deja de brillar un ideal inclusivo de Iglesia: «Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, pues todos sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28).

Sin embargo, las Iglesias históricas cristianas, con sus teologías, espiritualidades y prácticas, han interpretado frecuentemente a Dios y la salvación de modos que son tendenciosos en cuanto al género, especialmente en detrimento de la mujer. Por esta razón, Juan Pablo II encontró particularmente necesario decir en su «Carta a las mujeres» de 1995:

> La mujer ha estado despreciada en su dignidad, olvidada en sus prerrogativas, marginada frecuentemente e incluso reducida a esclavitud. […] Y si en esto no han faltado, especialmente en

> determinados contextos históricos, responsabilidades objetivas incluso en no pocos hijos de la Iglesia, lo siento sinceramente (nº 3).

Los estereotipos de género son también lesivos para la plena humanidad de los hombres, a los cuales fuerzan a adoptar «masculinidades» socialmente construidas que son una imagen especular de la opresión sufrida por la mujer. Hoy, tanto la masculinidad como la femineidad son tratadas como problema, y el modelo de la complementariedad de género es cuestionado, en la teoría y en la práctica.

Este número de *Concilium* pretende considerar los papeles implícitos y explícitos que el género ha desempeñado y desempeña todavía en la tradición teológica cristiana, influyendo en la composición e interpretación de la Escritura, en la formulación de espiritualidades cristianas y en la visión de la Iglesia como institución y como conjunto de comunidades locales y liderazgo laical. Un ensayo introductorio debido a Regina Ammicht-Quinn aborda la distinción y relación entre sexo y género, y nos advierte del peligro de desenmascarar ideologías de género. Las tensiones en las mismas comunidades que produjeron los textos bíblicos, así como en cada comunidad que los lee, son ilustradas por el ensayo de Elsa Tamez sobre liderazgo de mujeres en el Nuevo Testamento y por la exploración de Marie-Theres Wacker acerca de la narración bíblica sobre Rut. El verdadero sufrimiento de las mujeres en las situaciones más agudas de opresión de género se nos muestra poderosamente en el ensayo de Anne Arabome sobre los papeles de la mujer en la Iglesia y en la sociedad, especialmente en el sur del mundo. Rebeka Anić estudia la política de género tal como está reflejada en recientes documentos papales y episcopales. Luis Corrêa Lima, evitando categorías binarias, nos hace ver la pertinencia de la diferenciación del género con respecto al sexo, la heterosexualidad y la homosexualidad.

Pero el objeto de este número no es simplemente proporcionar una visión panorámica de temas relevantes. Los autores fueron invitados más bien a ocuparse de cuestiones nuevas o de posiciones de vanguardia y aportar sugerencias creativas desde una variedad de contextos culturales y regionales. Este número de *Concilium* no ha sido concebido para ofrecer una visión unitaria, para representar las

opiniones de los editores, ni para evitar controversias. Confiamos en que los lectores encontrarán aquí pensamientos innovadores y llegarán a una nueva apreciación de los «diversos y múltiples modos» (Comisión Teológica Internacional, *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios,* noviembre de 2011) en que la teología se acerca al misterio de Dios.

Como opina Patricia Fox, cierta «disonancia cognitiva» en teología nos recuerda lo infinito e incomprensible que es Dios; pero la disonancia teológica invita al desacuerdo y al rechazo. Que la creatividad y el pluralismo tienen sus riesgos es evidente en debates sobre la teología feminista de Elisabeth Johnson, discutida en el *Foro teológico*. Prácticamente todo el que lea este número de *Concilium* encontrará algo provocativo e incluso «más allá de los límites».

Para los comprometidos con la igualdad de género, el intento de Benedito Ferraro de rehabilitar la «complementariedad y reciprocidad» de un modo coherente con el feminismo puede tener especial interés. O puede tenerlo el intento de Susan St. Ville de apreciar por qué algunas mujeres maltratadas abrazan una espiritualidad de «rendición». Quienes se interesan más por la hermenéutica cristológica de Nicea y Calcedonia encontrarán un reto en las reinterpretaciones que hace Heather Eaton de la inmanencia divina y la vida eterna. También retadora es la percepción de Paulo Suess de que los maestros oficiales de la Iglesia no siempre captan la «realidad» debidamente. Por último, escribiendo en el Foro Teológico sobre un asunto diferente, la «primavera árabe», Drew Christiansen muestra que acontecimientos históricos inesperados, incluso cambios radicales, pueden ser signos del Espíritu en la historia y semillas de esperanza para un futuro mejor.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

Regina Ammicht Quinn *

PENSAR PELIGROSO, PENSAR LO PELIGROSO: GÉNERO Y TEOLOGÍA

Grávida con la historia de los sexos

Fue uno de los primeros grandes teólogos de la inculturación: Tertuliano, hijo de un oficial romano, nacido hacia 150 en Cartago. Tertuliano fue el primero de los Padres de la Iglesia que escribió en latín y, con ello, resultó determinante para muchos de los desarrollos intelectuales que el cristianismo asumió más tarde. Pero sus temas no fueron solo la Trinidad, la muerte y el infierno, sino también la moda de las mujeres de su tiempo, que él observó con gran detalle. Hoy, su escrito *De cultu feminarum* se considera no solo como una fuente teológica sino también de antropología cultural acerca de las costumbres de adorno y cosmética de la Antigüedad.

El hecho de que, en el umbral del siglo II al siglo III, y frente a la posibilidad de la muerte en el martirio, Tertuliano condene a las

* Regina Ammicht Quinn estudió Teología católica y Literatura alemana. Es profesora en el Centro Internacional para la Ética en la Ciencia (IZEW), de la Universidad de Tubinga. Entre sus publicaciones se cuentan: *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Friburgo de Brisgovia 1992; *Körper, Religion und Sexualität. Theologische Reflexion zur Ethik der Geschlechter*, Maguncia ³2004; *Glück – der Ernst des Lebens*, Friburgo de Brisgovia 2006; «Living with Losses: The Crisis in the "Christian West"», en James F. Keenan (ed.), *Catholic theological Ethics: Past, Present, and Future. The Trento Conference*, Orbis, Nueva York 2011, pp. 60-69.

Dirección: Humboldtstr. 1, D - 60318 Frankfurt (Alemania). Correo electrónico: regina.ammicht-quinn@t-online.de

mujeres que se adornan costosamente, no es de extrañar. Menos interesante es el *contenido* de lo que dice que su retórica teológica: toda mujer está en cierta medida permanentemente encinta, pues lleva en sí a una «Eva triste y penitente». El castigo de Dios a «ese sexo» sigue en pie:

> Tú eres la puerta del diablo, tú la que has roto el sello de aquel árbol, tú la primera en desertar de la ley divina, tú la que persuadiste a aquel a quien el diablo no podía acercarse. Con tanta facilidad has hecho caer al hombre, imagen de Dios. Por lo que tú mereciste, es decir, la muerte, hasta el Hijo de Dios tuvo que morir. ¿Y ahora se te ocurre llevar adornos sobre tus túnicas de pieles?[1]

Pero la mujer, peculiarmente grávida de su propia historia de los sexos, no es una dadora de vida, sino una muerta viviente: todos sus adornos «no son más que impedimentos para la mujer, condenada y espiritualmente muerta, y le sirven como de pompa fúnebre»[2].

No son estas solamente palabras duras. Son ejemplos de una «teología de los sexos» en la que se reconstruye y actualiza una clave interpretativa teológica —el pecado original— sirviéndose de categorías relativas a los sexos.

¿Qué significa, pues, cuando hoy, casi dos mil años más tarde, hablamos sobre género y teología? No significa que se trate de teología feminista, solo que un poco más moderna. Significa, por el contrario, que la «religión» —y aquí especialmente una religión con tan rica tradición como el cristianismo o como las demás religiones monoteístas— pone a disposición una matriz simbólica en la que las cuestiones de los sexos se han negociado siempre y se siguen negociando como cuestiones morales. El discurso teológico se ocupa siempre de categorías de género. Y lo hace también y especialmente cuando no trata acerca de ellas.

[1] Tertuliano, *De cultu feminarum*, I, I, 1-2 traducido del texto latino establecido por Marie Turcan en Tertullien, *La toilette des femmes* (*Sources chrétiennes* 173), París 1971. Para una edición en español véase: Quinto Septimio Florente Tertuliano, *El adorno de las mujeres = De cultu feminarum*, tr. Virginia Alfaro Bech y Victoria Eugenia Rodríguez Martín, Málaga 2001.

[2] Ibíd. I, I, 3.

Hacer teología con ayuda de la categoría de género significa hoy introducir en el discurso teológico la categoría de género como categoría consciente y crítica. Con ello se abren nuevas preguntas y caminos de pensamiento, y con ello se puede reemplazar dentro de la teología la categoría de «sexo» como acrítica y no reflexionada.

Igualdad, diferencia, polifonía

Para el contexto europeo y norteamericano, la teología feminista ha surgido históricamente gracias al secular movimiento feminista de los siglos XIX y XX.

Una mirada a este secular movimiento político feminista muestra tres fases que no se suceden nítidamente, sino que se traslapan y coexisten unas junto a otras. La *primera fase* se encuentra bajo el rótulo de «igualdad»: es el despertar del primer movimiento feminista a mediados del siglo XIX, con la lucha por la igualdad de derechos, por la igualdad de acceso a la educación, por el derecho de cogestión política y de acceso a puestos oficiales de todo tipo. La *segunda fase* se inicia con el nuevo movimiento feminista de los años setenta en los países industrializados de Occidente. Aquí no se trata en primer término de igualdad, sino de diferencia, de la creación de espacios identificados por lo femenino que posibiliten percibir y valorar lo propio como propio. Aquí se encuentra también el origen de la política de identidad, que ve una identidad sexual pensada de forma unitaria como condición previa para la emancipación política.

Ambas fases fueron importantes y necesarias. Al mismo tiempo, ambas fases —la de la igualdad y la de la diferencia— se vuelven problemáticas tan pronto como se las absolutiza. Ambas se relacionan con una realidad escindida en la que *espíritu* y *cuerpo*, *cultura* y *naturaleza*, *entendimiento* y *sentimiento* son contrapuestos como *orden* y *caos*, *racionalidad* e *irracionalidad*, etc., y, en definitiva, como los conceptos de «*varón*» y «*mujer*». Esta escisión es objeto de jerarquización, como también de sexualización: *espíritu*, *cultura*, *entendimiento*, etc., son tendencialmente «mejores» que cuerpo, naturaleza, sentimiento; al mismo tiempo, tales conceptos y realidades vitales tienen tendencialmente una connotación masculina o femenina. El

discurso de la igualdad mantiene la jerarquización (*razón* está por encima de *sentimiento*, *cultura* por encima de *naturaleza*), pero rechaza su sexualización (también las mujeres son capaces de *ratio*). Aquí se puede establecer un enlace con el ideal de razón de la Ilustración, pero, al mismo tiempo, existe el peligro de la asimilación a constelaciones dominantes de índole política, social y también filosófica, sin que se las cuestione. El discurso de la diferencia mantiene la sexualización (las mujeres tienen una mayor cercanía al sentimiento, al cuerpo y a la naturaleza que los varones), pero invierte la jerarquización, de modo que surge un mundo de alteridad y de autoconsciencia femeninas. Pero este mundo de nueva creación está siempre en peligro de aceptar virtudes femeninas como compensación por la falta de derechos.

Una *tercera fase* de formación teórica que es necesaria en la actualidad cuestiona y critica esta escisión del mundo del pensamiento y de la vida. Con ello, coloca en el centro la pregunta por el género. Frente a la teorización originaria del feminismo se produce aquí un desplazamiento de acento y un desarrollo ulterior: ya no se trata primariamente de proseguir la crítica a las discriminaciones de las mujeres (de Occidente). La experiencia de la *whitelady* y la experiencia de la mayoría de las mujeres en los países pobres no pueden subsumirse sin más bajo «la» experiencia de «la mujer». En las últimas dos décadas ha surgido una pluralidad de nuevos planteos de la teología latina[3] y de la teología mujerista[4], de teología africana[5], como también de la teología *queer*[6] y han hecho de «la» teología feminista un concierto de diferentes voces.

[3] María Pilar Aquino y Daisy Machado (eds.), *A Reader in Latina Feminist Theology. Religion and Justice*, Austin 2002.

[4] Ada María Isasi-Díaz, *Teología mujerista: una teología para el siglo XXI*, Mensajero, Bilbao 1996.

[5] Musimbi R. A. Kanyoro, *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics. An African Perspective*, Londres 2002.

[6] Elizabeth Stuart et al., *Religion is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People*, Filadelfia 1998; Ken Stone (ed.), *Queer Commentary and the Hebrew Bible* (JSOT.S 334), Sheffield 2001.

El objetivo de los discursos de género es un análisis crítico de los mecanismos de poder que subyacen a la escisión, la jerarquización y la sexualización de los mundos de la vida y del pensamiento y que afectan a ambos sexos. La categoría analítica de «kyriarcado», de Elisabeth Schüssler-Fiorenza, ofrece aquí la posibilidad de colocar las oposiciones que se dan entre los sexos en un contexto más amplio:

> Es el «señor» occidental, privilegiado y culto, que ha practicado el saber y la ciencia e insistido en que solo su interpretación del mundo es verdadera y correcta. Con ello, el saber mismo no solo es sexista, sino también racista, eurocéntrico y clasista[7].

Para las diferentes fases de la reflexión teológica y secular sobre los sexos no vale la imagen de las ciencias naturales, donde unas teorías son refutadas por otras nuevas. Lo que surge es más bien un campo discursivo que sigue asociado a sus orígenes y a sus preguntas de origen. El campo discursivo de la teoría de género muestra, más allá de los discursos de la igualdad y la diferencia, un interés fundamental en el análisis y la crítica de estructuras dualistas sexualizadas y jerarquizadas: ¿Cómo surgen tales estructuras? ¿Qué poder ejercen y qué poder se les otorga? A esto subyace un enfrentamiento crítico con la pregunta por el «otro» o los «otros», por autocomprensiones y heterocomprensiones, por los mecanismos restrictivos de inclusión y exclusión. Son cuestiones relativas a seres y grupos humanos que, dentro de sus respectivos contextos, entran dentro de los marcos de categorías blandas, «femeninas», y son establecidos como «otros».

El campo discursivo de las teorías de género muestra que las cuestiones de igualdad siguen en pie como cuestiones de justicia para las mujeres: en cuestiones relativas al trabajo justo, a la justa participación, al justo reconocimiento, a una formación justa. Muestra que las cuestiones de diferencia siguen en pie: en discusiones en torno a la historia y las historias de las mujeres. Esta persistencia se pone de manifiesto en los lugares donde chocan diferentes reivindicaciones e imágenes propias, por ejemplo, donde hay que asociar imágenes típicas de familia y de madre con las exigencias del mercado de tra-

[7] Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze*, Münster 2004, p. 77.

bajo, o donde la igualdad en lo político se mezcla con la desigualdad en lo privado[8].

Pero son sobre todo tres cosas las que muestra este campo discursivo:

El uso de una categoría consciente y crítica de género dentro de la teología significa:

— que los problemas planteados no son «problemas de mujeres»;

— que los problemas planteados no se dejan resolver recurriendo a la «naturaleza»;

— que los problemas planteados no se dejan resolver de forma eurocéntrica.

Con ello, la de género no es ninguna «teoría pura», sino una teoría «interseccional»[9]. Contiene partes de la teorización feminista, de los discursos sobre la sexualidad y el cuerpo, de los estudios *queer*, de los estudios sobre la masculinidad y de los estudios sobre la diversidad.

La mujer en casa, el varón en el mundo

Las categorías de género no se ocupan ni de «problemas de mujeres» ni de problemas eurocéntricos. «Doing gender» en el contexto de la teología *no* es algo que (ciertas) mujeres y (ciertos) varones observen con una cierta benevolencia —como se observa a niños en el juego—. Y «género» *no* es algo que tenga que ver con las mujeres,

[8] Véase al respecto Zilka Spahić-Šiljak, *Secular, Religion and Gender Divide*, Nueva York 2012 (de próxima aparición).

[9] Véase al respecto Cornelia Klinger y Gudrun-Axeli Knapp (eds.), *ÜberKreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*, Münster 2008. Véase, además, Myra Marx Ferree, «Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse: Framing Feminist Alliances», en Emanuela Lombardo, Petra Meier y Mieke Verloo (eds.), *The Discursive Politics of Gender Equality: Strechting, Bending, Exclusion*, Nueva York 2009, pp. 86-104.

no con los varones —como si las mujeres tuviesen un sexo y los varones fuesen neutros—.

En el tiempo de la Ilustración europea, aproximadamente de 1680 a 1730, surge en el contexto de cambios económicos, científicos, políticos y geográficos un ambiente público burgués y, con él, un cambio sustancial de valores que acentúa entonces la razón, la cultura, la igualdad y la humanidad, pero que tiene una dialéctica muy propia:

El proceso de formación del ambiente público burgués está vinculado al proceso de formación de una privacidad propia. Con el derrumbe de la forma de familia de «la casa entera» u «hogar ampliado», la familia pierde su función política (como lugar de nacimiento del señorío estamental) y económica (como lugar del trabajo productivo). La familia se transforma en una «familia nuclear». Como consecuencia de ello se da también la transformación del hogar en un «hogar del sentimiento», que asume y cultiva los sentimientos, ahora desplazados del ámbito público. La potencial igualdad de todos los hombres es el concepto rector del ámbito público, que necesita el ámbito privado como fundamento y apoyo. En el marco del cuestionamiento del señorío del padre del país y del Padre Dios, el señorío del padre en la familia tiene que mantener la consistencia del mundo[10].

Esta lenta escisión que se va produciendo entre un ámbito público y otro privado suscita un nuevo ordenamiento de la sociedad dentro del cual la mujer pertenece al ámbito privado del varón. Libertad e igualdad terminan en el umbral de la casa familiar, mientras que *en casa* surgen relaciones muy complicadas de mutua dependencia y, no raras veces, los varones se encuentran en el papel de un hijo más.

El «mundo» posibilita al varón posiciones de poder que durante largo tiempo han sido o siguen siendo hasta el día de hoy inaccesi-

[10] Véase Otto Brunner, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Gotinga ²1968, p. 110; Rolf Grimminger, *Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen. Über den notwendigen Zusammenhang von Literatur, Gesellschaft und Staat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts*, en íd. (ed.), *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, vol. 3, Tomo 1: *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution*, Múnich 1980, pp. 16-94, 91.

bles a las mujeres. Pero la teoría de los sexos que clasifica a varones y mujeres solamente según una escala de malhechores y víctimas, de poder e impotencia, es insuficiente.

La atribución de masculinidad y poder sigue valiendo como antes, pero, al mismo tiempo, vale también lo contrario. Para Alemania y para la mayoría de los países occidentales vale también otra cosa: los varones no son solamente los perdedores en cuanto a cultura. Son también dos tercios de los pacientes de urgencias, tres cuartos de las víctimas de asesinato, dos tercios de los repetidores en las escuelas, tres cuartos de los suicidas. Su expectativa de vida es ocho años inferior a la de las mujeres, sufren con una frecuencia cinco veces mayor infarto cardiaco y tres veces mayor cáncer de pulmón, y la relación varones-mujeres en las prisiones es de 25 a 1.

Ya hace más de veinte años describió Herb Goldberg los códigos de virilidad aún vigentes[11]:

Dicen tales códigos que un hombre es tanto más viril cuantos más dolores resiste, cuanto más alcohol soporta, cuanto menos sueño necesita, cuanto menos veces pide ayuda, cuanto más fuerte es, cuanto mejor tiene bajo control sus propios sentimientos.

El hecho de que algunos rechacen esos patrones no dice aún nada sobre la atmósfera cultural que los hace posibles.

En las mujeres hay otros códigos, no menos brutales, pero discutidos de forma más manifiesta y a la ofensiva. En efecto, la cultura contemporánea que produce y refuerza estos códigos de sexo pone al mismo tiempo a disposición un espacio en el que todas esas diversas prácticas e ideas chocan entre sí.

En estas múltiples mezclas hay una cosa que queda clara: cuanto más inequívocos y normativos son los códigos de sexo, tanto más problemáticos son.

[11] Véase Herb Goldberg, *The Hazards of Being Male: Surviving the Myth of Masculine Privilege*, Nueva York 1976 (ed. esp. *Los peligros de ser varón: sobreviviendo al mito de la supremacía masculina*, Letra Clara, Madrid 2005).

Género significa: pensar peligroso, pensar lo peligroso

Sobre todo en contextos eclesiásticos hay una considerable resistencia a las cuestiones de género. Se las considera ideológicas y, con ello, peligrosas.

Y son peligrosas.

Pensar sirviéndose de categorías críticas de género es peligroso. Pero no es peligroso porque con él se produzcan ideologías. Es peligroso porque se ponen al descubierto ideologías. Y el cuestionamiento de certidumbres evidentes o de verdades dadas por naturaleza es un emprendimiento peligroso. Esto se sabe no solamente desde Giordano Bruno.

Las verdades dadas por naturaleza en el contexto del género tienen a menudo una forma determinada. No se manifiestan de forma difamatoria en un lenguaje del tipo del de Tertuliano, sino respetuosamente: los varones y las mujeres son iguales, tanto intelectual como espiritualmente. Pero las diferencias biológicas conducen a particularidades psicosociales, de modo que mujeres y varones son iguales, pero diferentes. En esa alteridad complementaria se manifiesta el valor y la dignidad de la naturaleza sexual de cada uno de los sexos.

«Naturaleza» del sexo

Pero la pregunta por la «naturaleza» del sexo es un punto especialmente delicado, estrechamente entrelazado con certezas teológicas de las que primeramente hay que apartar con cuidado y esfuerzo los diferentes estratos de las certezas culturales.

Las teorías teológicas complementarias hallan eco y apoyo en la sociobiología (popular), desde Wilson hasta Dawkins. La dominación masculina y la disposición femenina para brindar cuidados se asocian aquí en tesis siempre nuevas a las formas de la reproducción humana y se las fundamenta biológicamente. Investigación científica y una retórica de disculpa o, también, del temor se ensamblan aquí estrechamente. No podemos evitarlo, dicen: *la madre natura-*

leza es sexista[12]. Los hemisferios cerebrales derecho e izquierdo, la movilidad y la simple superioridad numérica de los espermatozoides, las influencias hormonales, sin olvidar la diferencia del tamaño y de la fuerza corporal, son expuestos con sutileza e interpretados en modelos siempre nuevos cuyo objetivo no es otro que demostrar que los antiguos patrones socioculturales no solo no deben, sino que tampoco pueden modificarse.

Esta es la visión de túnel que no percibe otros patrones culturales ni la interdependencia entre patrones y dinámica social. La pregunta por la «naturaleza» se trata con una envidiable, inequívoca claridad. Dice tal claridad y nitidez: *hay varones y mujeres con órganos sexuales diferentes para la generación o para gestar, dar a luz y amamantar a niños, así como con las virtudes para ello requeridas*. Esta simple exposición, sin embargo, ha sido colocada entretanto entre signos de pregunta. Hay investigaciones etnológicas, de historia de la medicina, médicas, biológicas y también de evolución biológica que muestran con claridad que la «naturaleza» del sexo se resiste a la inequívoca claridad.

Pongamos aquí solo tres ejemplos:

El *primer ejemplo* muestra cuán carente de claridad puede ser la naturaleza del sexo en contextos socioculturales.

La mayoría de nosotros conocemos contextos culturales e históricamente surgidos en los que rige el patrón de los dos sexos como base de los papeles sexuales y de las relaciones entre los sexos. Este patrón es también la base de una visión fundamental del mundo en la que, aparte de derecha e izquierda, arriba y abajo, negro y blanco, existen también, con igualmente inequívoca claridad, «varón» y «mujer». Esto impide ver cosas simples, por ejemplo, que en otras culturas de la tierra, por ejemplo en la mayoría de las culturas del ámbito del Pacífico, hay más de dos sexos: por ejemplo, los fa'afafine de Samoa, personas con órganos masculinos pero que no por temer tales órganos sexuales son definidos como varones, sino que habi-

[12] Véase Edward O. Wilson, *Sociobiología*, Omega, Barcelona 1980; Richard Dawkins, *El gen egoísta*, Salvat, Barcelona 2000.

tan un espacio «intermedio»[13]. Los fa'afafine que son «reconocidos» ya durante la temprana infancia o al comienzo de la pubertad se comprenden en general como «nacidos de ese modo». Gozan de gran libertad: pueden realizar actividades con otros muchachos y hombres fuera de la aldea e ir de caza, pueden tejer y cocinar con sus hermanas y dormir en las casas de las mujeres. Algunos llevan ropas de varón, otros, ropas de mujer, pueden casarse con una mujer y llevar adelante un matrimonio o elegir a un varón como pareja sexual; a menudo desempeñan un papel importante en las comunidades eclesiales del lugar, y con igual frecuencia se los discrimina —como consecuencia colateral de la cristianización, que, sin saber cómo enfrentar esa realidad, marca a los fa'afafine con la etiqueta de la «homosexualidad»—.

El *segundo ejemplo* proviene del análisis de la cultura clásica occidental. Tampoco aquí la «naturaleza del sexo» es en modo alguno tan simple e inequívocamente clara como parece:

Según Thomas Laqueur[14], desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII solo había un cuerpo que servía de norma: el del varón, y solo un sexo determinante: el masculino. El cuerpo del varón es el cuerpo humano. Las mujeres, en cambio, son versiones inferiores, situadas, en un eje vertical, más abajo del único sexo, del sexo masculino. Las mujeres son varones menos perfectos. Poseen los mismos genitales que los varones, pero su imperfección (Aristóteles lo explica como una falta de calor vital) ha llevado a que las estructuras se mantuviesen en el interior. Así pues, los genitales femeninos son, por así decirlo, genitales masculinos «no nacidos» —la vagina, un pene interior, menos perfecto; los labios de la vulva, el prepucio; el útero, el escroto; los ovarios, los testículos. No hay genitales masculinos y femeninos, sino genitales masculinos perfectos e imperfectos: los

[13] Véase al respecto Philip Culbertson y Tavita Maliko, «"El tanga no es samoano". Hacia una teología *pasifika* trans-gresiva del tercer género», en M. Althaus-Reid, R. Ammicht-Quinn, E. Borgman y N. Reck et al. (eds.), *Homosexualidades* 324 (2008) 69-81.

[14] Thomas Laqueur, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Fráncfort del Meno 1992 (trad. esp. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madrid 1994).

genitales perfectos hacen del individuo humano un varón; los imperfectos hacen del individuo humano una mujer.

Y después, aproximadamente en el siglo XVIII, la «naturaleza» del ser humano se modifica. Surge un nuevo modelo, el «modelo de dos sexos / dos cuerpos»[15]. Es un modelo construido sobre la radical contraposición de varones y mujeres, sobre una anatomía de la incomparabilidad. Los sexos no se piensan ya ordenados jerárquicamente en una línea vertical, sino en una línea horizontal, que en el centro está interrumpida: mujeres y varones son incomparables, y esto se hace visible con la mayor claridad allí donde su sexo está más claro: en los órganos sexuales y en el comportamiento sexual.

Tanto las fuentes antiguas como también las fuentes literarias sobre todo de los siglos XIV a XVI tematizan en incontables variaciones a la mujer como la insaciable, cuyo ilimitado apetito sexual amenaza tanto a los varones individualmente como al orden social en su conjunto. Esta idea es apoyada por la medicina y por la obstetricia, que parten de que, para una concepción, es necesario tanto el orgasmo masculino como el femenino. Desde fines del siglo XVII se desarrolla a partir de la idea de la mujer ilimitadamente concupiscente y ávida la representación de la mujer sexualmente desinteresada, pasiva, virtuosa sin gran esfuerzo, porque la vida sexual le resulta de todos modos primitiva y repugnante. Lo que queda son figuras como la mujer del pastor de Zúrich, que fuera entrevistada por el sociólogo Robert Michels a comienzos del siglo XX: ella narra acerca de su matrimonio extraordinariamente feliz y consigna, al mismo tiempo, en el informe:

> Lo sexual me sería totalmente indiferente; solo me disgusta que durante el acto no se puedan tejer al mismo tiempo calcetines[16].

Es decir, justamente en el tiempo en el que, en contra de los privilegios estamentales feudales, se insiste en la *igualdad de todos los seres humanos* como *seres humanos*, en el tiempo en que surgen

[15] Ibíd., p. 21.

[16] Robert Michels, *Die Grenze der Geschlechtermoral*, Múnich-Leipzig 1911, p. 143. Véase Herrad Schenk, *Die Befreiung des weiblichen Begehrens*, Colonia 1991, p. 90.

los derechos humanos y, con ellos, la idea de una constitución política universal y de un gobierno universal que garantice todos los derechos, en ese tiempo surge la idea de la desigualdad fundamental de los sexos. Esta desigualdad fundamental se comprende como la «natural» *diferencia en el modo de ser de la mujer*[17].

El *tercer ejemplo* proviene de la biología:

Caster Semenya, la corredora sudafricana, cayó en 2008 bajo sospecha de no ser una mujer, pero fue nuevamente admitida en 2010 por la Asociación Internacional de Federaciones de Atletismo. Aparte de cuestiones de racismo y de otras lesiones de los derechos humanos que resultan relevantes en este caso, existe otro problema: que no existe «el» test de los sexos.

Desde la Antigüedad se ha planteado el tema las identidades sexuales no inequívocas. Hermafrodito, hijo de Hermes y de Afrodita, adquiere una doble identidad sexual cuando su cuerpo se funde con el de una ninfa. A los «hermafroditas» de la Antigüedad se les atribuyen a menudo rasgos divinos. Más tarde se los considera como «monstruos» o como «capricho de la naturaleza». El Código General de los Estados Prusianos (1794) les da con ciertas restricciones a partir del 18º año de vida el derecho a elegir por sí mismos su sexo[18]. La medicina del tardío siglo XIX y sobre todo la de la primera mitad del siglo XX descubrió la «intersexualidad» como cuadro patológico. Hasta el presente sigue habiendo una gran presión para incorporar la diversidad observada en neonatos a la concepción del sistema de dos sexos. Las operaciones orientadas a una asemejación o a una asignación de sexo no representan por regla general una urgencia médica sino que corresponden a la necesidad de claridad y no equivocidad.

[17] Véase al respecto Andrea Maihofer, «Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des "Geschlechts"», en Theresa Wobbe y Gesa Lindemann (eds.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Fráncfort del Meno 1994, pp. 236-264, 239.

[18] Annette Kolbe, *Intersexualität, Zweigeschlechtlichkeit und Verfassungsrecht. Eine interdisziplinäre Untersuchung*, Baden-Baden 2010.

Pero esta necesidad no cuenta con el apoyo de la biología humana. El «sexo» es una realidad compleja. En cuanto sexo biológico abarca la acción conjunta de cromosomas, glándulas germinativas, órganos sexuales externos y hormonas, todo en el contexto del sexo psíquico y social. Aquí aparece una pluralidad de variantes que hoy en día no se comprenden ya como *disorder of sexual development* sino como *difference of sexual development* (DSD). La sexualidad humana no es inequívocamente biforme. La sexualidad humana es múltiple. Biológicamente, no es un fenómeno binario, sino un continuo.

Aun con los fa'afafine de Samoa, con la historia de los sexos de los discursos occidentales clásicos o con la multiplicidad biológica de la sexualidad humana, el tenor inequívoco con el que hablamos de «varón» y «mujer», les damos un lugar en el mundo y les asignamos un conjunto de virtudes, es explicable y comprensible. Toda reducción de complejidad hace posible un cierto grado de seguridad. Pensar con categorías críticas de género permite y exige dirigir la mirada hacia la complejidad que subyace a nuestros deseos de inequívoca claridad.

Teología de género

El pensamiento teológico en categorías críticas de género es peligroso. Está comprometido con una praxis global de liberación y cuestiona desde la base fenómenos que parecen dados por naturaleza. Ambas cosas perturban el orden firmemente establecido, ambas cosas generan inseguridad.

¿Se puede hacer hoy seriamente teología ignorando la categoría de género?

No. Nunca se ha podido. Lo decisivo es que hoy se introduce en la teología una categoría reflexiva y crítica de género que no deduce papeles y virtudes sexuales específicos a partir de circunstancias sociales, de mitos bíblicos o de transfiguraciones de la propia infancia. Antes bien, a través de esta categoría crítica de género se orienta la mirada a relaciones de poder y a jerarquías que se presentan a sí mismas como dadas por naturaleza. Con ello pasa al centro de la praxis teológica la cuestión de la justicia.

Todos estamos como grávidos con la propia historia de los sexos. La llevamos en nosotros —ciertamente también como parte de lo que podría entenderse como «pecado original»—. ¿Qué hay que hacer, pues, para raer al mundo de forma productiva en este punto una praxis que haga justicia al ser humano y a Dios?

Hay que recordar las figuras olvidadas de la propia historia: María Magdalena, la primera testigo de la resurrección, que en la historia de la piedad aparece después como pecadora sexual y como patrona de los Asilos de las Magdalenas para niñas caídas; Junia, que en la carta a los Romanos es saludada como apóstol insigne y que desde el siglo XII hasta traducciones actuales es denominada Junias; también María, que de sujeto bíblico se ha convertido en objeto de la historia de la piedad —también el objeto de veneración sigue siendo un objeto—; y, naturalmente, su antitipo, Eva, que, a consecuencia de la erotización de la historia de la caída en el pecado a partir del siglo II a. C. y de la demonización de lo erótico, de madre primordial ha pasado a ser pecadora primordial.

Hay que recordar esas figuras olvidadas, pero eso no basta: el verdadero problema sigue sin resolverse con ello. En efecto, el verdadero problema es la estructura fundamental de pensamiento, y esa estructura fundamental se afianza en la imagen de Dios.

En uno de los últimos textos antes de su muerte, publicados de forma póstuma, Dorothee Sölle reflexiona acerca de la situación de la teología feminista y de «lo que está aún pendiente»[19]. Lo que según su percepción está aún pendiente es una «teología de la vida» que, partiendo del concepto de *basileia*, esboce la relación justa de los hombres entre sí como también entre los hombres y Dios.

Durante largo tiempo, las imágenes de Dios se orientaban por aquello que al pensar patriarcal le parecía lo máximo: el rey, el jefe, el vencedor, el juez, el padre. Reconociendo que estas solo pueden ser verdades parciales, fueron corregidas: Dios aparece como siervo, como prisionero, como acusado, como miserable, como madre.

[19] Dorothee Sölle, «Was erreicht ist – was noch aussteht. Einführung in die feministische Theologie», en Irene Dingel (ed.), *Feministische Theologie und gender-Forschung. Bilanz – Perspektiven – Akzente*, Leipzig 2003, pp. 9-22.

Pero la dialéctica no basta para expresar una verdadera reciprocidad. También las imágenes del amor materno y paterno de Dios a los hombres son importantes, y esta infantilidad se promueve y utiliza una y otra vez. Según Sölle, hace falta una teología que rechace el propio infantilismo y piense y viva las relaciones con Dios más allá de las representaciones de «activo y pasivo», «crear vida y recibir vida», «mandar y obedecer».

> Si Dios no es el Dios del patriarcado sino «más», con independencia del nombre que le demos a Él o a Ella, esto significa para todos nosotros una distinta y más consecuente radicalidad del corazón como también de la cabeza.

Esta radicalidad de la cabeza y del corazón que Sölle reclama y que se refiere a la mutua dependencia entre relación con Dios y relaciones entre los hombres es una tarea aún pendiente. Termino, pues, con dos pequeños «tal vez».

Tal vez deberíamos comenzar, como proponen Tavita Maliko y Philip Culbertson de Samoa, pensando a Dios como fa'afafine, como aquella persona que habita en lo «intermedio», y que justamente por eso está expuesta a la discriminación.

Y, *tal vez*, es esta una tarea en la que las religiones monoteístas están unidas en lo más profundo.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)

Jadranka Rebeka Anić *

GÉNERO, POLÍTICA E IGLESIA CATÓLICA
Contribución a la deconstrucción de la «ideología de género»

La Congregación para la Doctrina de la Fe, de la Santa Sede, publicó en 2004 la *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*[1]. Esta carta se refiere a la noción de género de manera exclusivamente negativa. Le asocia la competencia y la lucha entre hombres y mujeres, la destrucción del concepto de familia. Le reprocha que tal noción se aplica a las mujeres y no a los hombres; que esconde detrás antropologías supuestamente dirigidas a liberar a las mujeres de la dualidad biológica, con el objetivo aparente de la igualdad entre los sexos, antropologías que ponen de hecho en cuestión la biparentalidad natural y promueven la homosexualidad y la sexualidad polimorfa (nº 2).

La Comisión «Justitia et Pax» de la Conferencia episcopal alemana publicó el documento *Geschlechtergerechtigkeit und weltkirchli-*

* Jadranka Rebeka Anić, SSFCR, es asociada científica de investigación en el Instituto de Ciencias Sociales «Ivo Pilar» de Split (Croacia) y presidenta de la sección croata de la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica. Ha publicado, entre otros trabajos, el libro *¿Cómo comprender el género? La historia de un debate y de comprensiones diferentes dentro de la Iglesia.*

Dirección: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar – Centar Split, Poljana kraljice Jelene 1/I, HR-21000 Split. Correo electrónico: rebeka.anic@pilar.hr

[1] Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World* (31 de mayo de 2004), en http://www.vatican.va./roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040_collaboration_en.html (22-11-2010).

ches Handeln[2], en el que políticas de género y *gender mainstreaming* son evaluadas positivamente. Al definir los términos *género* y *gender mainstreaming,* la Comisión sigue los documentos internacionales y los documentos de la Unión Europea. El término *género* es interpretado como un aspecto social y cultural de diferencia entre los sexos que no es la diferencia entre los sexos biológicos; y *gender mainstreaming,* como un principio de acción, como un *método* que debería ayudar a mujeres y hombres —liberados de la atribución de roles heredados— a acceder a todos los ámbitos de la vida. La Comisión ve en *gender mainstreaming* un término apropiado para promover relaciones de igualdad entre los hombres y las mujeres en la Iglesia, un instrumento en línea con la actividad eclesial principal: llamar la atención sobre la injusticia y la violencia estructural y buscar las vías y medios de prevención. Y subraya el fundamento bíblico y teológico de políticas sensibles a las cuestiones de género.

Estos dos documentos muestran que dentro de la Iglesia católica, en la comprensión de la noción de género, hay dos vías paralelas: una que en la interpretación del término *género* remite a la significación de este en los documentos políticos internacionales, y la otra que sigue una cierta interpretación en el seno de la Iglesia. Las fuentes de conocimiento sobre el concepto de género en esta segunda vía de interpretación son objeto de especial atención en el presente artículo. Las consecuencias de interpretar tal concepto de este modo serán indicadas en el ejemplo relativo a Croacia. Para que las diferencias entre la primera y la segunda vías queden de manifiesto voy a presentar brevemente la interpretación de la noción de género en el contexto político, así como en ciertos documentos de la Santa Sede.

El contexto político

La noción de género se incluyó por primera vez en documentos de las Naciones Unidas con ocasión de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo celebrada en El Cairo (1994), pero

[2] Deutsche Kommission Justitia et Pax, *Geschlechtergerechtigkeit und weltkirchliches Handeln.* Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden 104, Bonn [3]2004.

no fue sometida entonces a discusión. El término *género* se convirtió en objeto de debate durante la preparación de la Cuarta Conferencia Internacional sobre la Mujer (Pekín, 1995). La delegación de la Santa Sede y los enviados de algunos países islámicos se opusieron a la utilización de ese término. La Comisión de la Condición de la Mujer, que preparaba la Conferencia, constituyó un grupo de contacto informal. Este aceptó una declaración en la que se decía acerca de la palabra *género (gender)*: 1) que debía ser utilizada y comprendida en su sentido ordinario, según su uso general y en numerosos foros y conferencias de la Organización de las Naciones Unidas, y 2) que no había indicio alguno de que la Plataforma de Acción *(Platform for Action)* pretendiera utilizar la palabra con significado o connotación diferente de la utilización ya aceptada[3]. El concepto de género había entrado en la Plataforma de Acción, y aunque no está claro el significado de «la utilización ya aceptada», la palabra en cuestión es utilizada unas doscientas veces, las más de ellas simplemente como un sustitutivo para «los hombres y las mujeres». Se habla, por ejemplo, de la *igualdad entre los sexos,* es decir, la igualdad entre las mujeres y los hombres.

Desde la Conferencia de Pekín, las expresiones *gender, gender equality, gender mainstreaming* y *gender perspective* se han incorporado a la utilización social general. Para introducir la «perspectiva de género» en todas las políticas y los programas de las estructuras de las Naciones Unidas, el Consejo Social y Económico de la Asamblea General (ECOSOC) aporta en 1997 una definición de *gender mainstreaming:*

> La transversalidad *(mainstreaming)* de una perspectiva de género es el proceso de valorar las implicaciones, para hombres y mujeres, de acciones planificadas, entre ellas legislaciones, políticas y programas, en todas las áreas a todos los niveles. Es una estrategia para hacer de las preocupaciones y experiencias, tanto de las mujeres como de los hombres, una dimensión integral de la concepción, implementación, seguimiento y evaluación de medidas y programas en las esferas política, económica y social, para que las

[3] Cf. United Nations, *Report of the Informal Contact Group of Gender* (07-07-1995), en http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:RIhZB7O_pn4J:www.un.org/esa/gopherdata/conf/fwcw/off/al–2.en+report+of+the+informal+group+on+gender&cd=1&ct=clnk&gl=hr (22-10-2010).

> mujeres y los hombres se beneficien por igual y no se perpetúe la desigualdad. El objetivo último es alcanzar la igualdad de género»[4].

Este Consejo subraya que el *gender mainstreaming* es un método que sirve para la realización de la igualdad entre los sexos. La igualdad no significa que las mujeres y los hombres deban hacerse iguales en cuanto a la identidad, sino que sus derechos, responsabilidades y posibilidades no tienen que depender de que hayan nacido hombre o mujer[5].

Tal definición de *gender mainstreaming* y los principios de su puesta en obra están incluidos en los reglamentos de la Unión Europea. En el marco de la Unión, *gender* no tiene un sentido diferente del que da a este término la Organización de las Naciones Unidas, y testimonio de ello es su glosario «Cien palabras para la igualdad» (*100 Words for Equality. A Glossary of Terms on Equality between Women and Men*) preparado por la Comisión Europea para la Igualdad de Oportunidades[6]. Este glosario puede asegurar una comprensión de los conceptos en el ámbito europeo.

Declaraciones de la Santa Sede

Al final de la Cuarta Conferencia Internacional sobre la Mujer en Pekín, la Santa Sede publicó el documento *Reservations and Statements of Interpretation of the Holy See* con *Statement of Interpretation of the Term «Gender»*. Según estas declaraciones, la Santa Sede acepta que la palabra *género* figure entre las de «utilización común» en la Organización de las Naciones Unidas, pero aporta igualmente su propia interpretación. El género *(gender)* está fundado, a juicio de la Santa Sede, en la identidad sexual biológica

[4] E.1997.L.O. Par.4. Adoptado por ECOSOC 1777/97, en http://w.w.w.unece.org./stats/gender/genpols/genpols1.html.

[5] Ibídem.

[6] Unidad de la Comisión Europea para la Igualdad de Oportunidades, *100 Words for Equality. A Glossary of Terms on Equality between Women and Men* (1998) 3, en http://www.eduhi.at/dl/100_words_for_equality.pdf (08-11-2011).

de varón o hembra[7]. La Santa Sede se refiere a la Plataforma de Acción, que habla claramente de «dos sexos» y, por tanto, «excluye las interpretaciones ambiguas fundadas en visiones del mundo según las cuales la identidad sexual puede ser adaptada a fines nuevos y diferentes»[8]. Aunque el término *género* está para la Santa Sede basado en la identidad sexual biológica, ella toma sus distancias con respecto a «una visión determinista biológica que percibe todos los roles y relaciones entre los dos sexos como fijados en una sola forma estática»[9].

Este entendimiento de la noción de género se encuentra en otras declaraciones de la Santa Sede. La Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres (ONU Mujeres), fundada en 2010, fue evaluada por representantes de la Santa Sede en conformidad con la enseñanza social católica[10]. En esa ocasión se recalcó de nuevo que la prioridad de la Santa Sede ha sido siempre comprender el género como algo «fundado en la identidad sexual biológica de los hombres y las mujeres» y que «género» deviene para la Iglesia católica un término crítico solo cuando se hace cierta presión propagando una «ideología de género» extrema para la que el hecho de haber nacido hombre o mujer no tiene ninguna importancia[11].

A partir de estas declaraciones es evidente que la Santa Sede acepta el término *género*, pero quiere que permanezca dentro del marco de la relación heterosexual y, más todavía, que quede ligado al sexo biológico. Las preocupaciones de la Santa Sede en lo concerniente al género no es comprender el *gender mainstreaming* desde una perspectiva de igualdad entre hombres y mujeres, sino tener la seguridad de que, gracias a la noción de género, los derechos de los hombres y mujeres homosexuales *(transgender)* no sean introducidos en

[7] Cf. *Holy See's Final Statement at Women's Conference in Beijing,* en http://www.its.caltech.edu/ (04-07-2010).

[8] Ibídem.

[9] Ibídem.

[10] Cf. Angela Reddemann, «'UN Women': ein neues Organ der Vereinten Nationen zum Schutz der Frau», *ZENIT*, 30 de julio de 2010, en http://www.zenit.org/rssgerman-21183 (15-12-2011).

[11] Ibídem.

la legislación. Cuando dice algo sobre la homosexualidad, la Santa Sede utiliza el término *orientación sexual*[12].

Documentos de la Iglesia

Aunque es el más importante, el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo* (2004), no es el primero que critica la noción de género. En sus suposiciones sobre la noción de género, esa carta se apoya en los precedentes documentos del Pontificio Consejo para la Familia. Respecto a la «compleja cuestión del género», la carta hace referencia a una sola fuente: el documento para la familia *Familia matrimonio y uniones de hecho*[13]. Este escrito del Pontificio Consejo, de nuevo utilizado como sola fuente de información sobre el género y la ideología de género, cita otro del mismo origen sobre los derechos de la familia, *La familia y los derechos de la familia* (1999)[14]. De dónde ha tomado este último documento sus datos sobre el género, eso es algo imposible de saber leyendo las notas a pie de página.

Los documentos mencionados, en conformidad con las declaraciones de la Santa Sede, interpretan el concepto de género como aceptable solamente si está basado en la identidad biológica. La interpretación de la noción de género en los escritos políticos internacionales ni siquiera aparece en los documentos referidos. Antes bien, el documento *La familia y los derechos de la familia* señala que, durante la celebración de la Conferencia de Pekín, apareció una teoría que «osó

[12] La reticencia de la Santa Sede con respecto a la homosexualidad es objeto de consideración en *Reservations and Statements of Interpretation of the Holy See* (nº 9 y 10).

[13] Cf. Päpstlicher Rat für die Familie, *Ehe, Familie und «Faktische Lebensgemeinschaften»* (26-07-2000), nota 2, en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/ rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html (12-03-2010).

[14] Pontifical Council for the Family, *The Family and Human Rights* (09-12-1999), en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001115_family-human-rights_en.html (12-03-2010).

introducir "la ideología de género" en la cultura de los pueblos» (nº 74). Como característica principal de la ideología de género se indica su fundamentación en una antropología individualista de neoliberalismo extremo y marxismo del feminismo radical y en los autores que promueven la libertad sexual y el derecho al aborto.

¿De dónde vienen tales posiciones? ¿Por qué esos documentos de la Iglesia evitan mencionar el papel del género como categoría de análisis en las disciplinas universitarias, así como las interpretaciones de los términos *género* y *gender mainstreaming* en los documentos políticos internacionales y toda la atención que se dedica en ellos a la ideología de género? Una buena visión general del asunto se encuentra en *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*[15]. Se trata da una obra aprobada por la Congregación para la Doctrina de la Fe y publicada por el Pontificio Consejo para la Familia. La idea de crear este Lexicón nació con ocasión de una reunión de organizaciones no gubernamentales que tuvo lugar en Roma en 1999. Entonces se hizo evidente que los distintos participantes en las conferencias y sesiones de las Naciones Unidas, los parlamentarios y los miembros del movimiento apostólico debían ser «informados sobre los términos y expresiones de carácter ambiguo» que podrían desorientarlos y son importantes para los juicios éticos[16]. El objeto del *Lexicón* es mostrar «el verdadero contenido y la verdad» de ciertos términos ambiguos o dudosos y seguir precisamente «su origen, desarrollo y propagación»[17], así como permitir un acceso *inmediato, analítico y claro* a conceptos diferentes[18]. El concepto de género es uno de los que, a juicio del *Lexicón*, plantean dificultades particulares[19].

[15] Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche.* Nuova edizione ampliata, Bolonia [2]2006.

[16] Alfonso López Trujillo, «Prefazione», en Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Lexicon,* XIII.

[17] Ibídem.

[18] Cf. Camilo Ruini, Presentación de la segunda edición italiana, en Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Lexicon,* 545-560.

[19] Cf. Alfonso López Trujillo, «Prefazione», XII-XIII.

La manera en que el Lexicón presenta la noción de género es objeto de una legítima crítica por parte de Marianne Heimbach-Steins. En opinión de esta estudiosa, los autores de los artículos guardan silencio respecto a la discusión científica sobre la categoría de género y su significación y trazan imágenes anodinas del enemigo: el feminismo. En gran parte, las tesis que atribuyen a «feministas de género» no están basadas en el estudio directo de las fuentes, sino que han sido tomadas de colecciones de textos atribuidos a feministas de género o a otros. Los autores ignoran por completo el sentido analítico de la categoría de género y no conocen la importante distinción entre el nivel científico y el nivel político, entre el derecho y la moral, entre la ética analítica y la ética normativa; despliegan el escenario catastrófico de la conspiración mundial del que las feministas de género se sirvieron en la Cuarta Conferencia Internacional sobre la Mujer, de Pekín, para comenzar una nueva revolución cultural[20].

A esta crítica hay que añadir que en ningún artículo del *Lexicón* sobre la noción de género escriben los autores fuera de la ideología de género postulada, ni tienen en cuenta el sentido del término en los documentos internacionales. Es particularmente importante reparar en las fuentes a partir de las cuales sacan sus conclusiones sobre la ideología de género. Un buen ejemplo se encuentra en el artículo de Óscar Alzamora Revoredo «Ideología de género: sus peligros y alcances»[21].

El artículo en cuestión se basa en el ensayo «La deconstrucción de la mujer»[22], debido a la escritora católica y activista Dale O'Leary. Este ensayo tuvo una repercusión importante entre los delegados de organizaciones católicas no gubernamentales y asociaciones conservadoras y fundamentalistas en la Cuarta Conferencia Internacional

[20] Cf. Marianne Heimbach-Steins, «… nicht mehr Mann und Frau», *Sozialethischen Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit,* Ratisbona 2009, pp. 284-285.

[21] Óscar Alzamora Revoredo, «Ideología de género: sus peligros y alcances», en Pontificio Consejo para la Familia, *Lexicón*, pp. 545-560.

[22] Cf. Pontificio Consejo para la Familia, *Lexicón,* XIX.

de Pekín[23]. Cómo llegó O'Leary al conocimiento del contenido de la ideología de género nos lo explica detenidamente ella misma en *The Gender Agenda* (1997)[24]. Según este libro suyo, incluso antes de la Conferencia de Pekín reinaba la creencia de que la palabra *género* era un código detrás del cual se escondía un plan secreto destinado a promover los derechos de los homosexuales. Los delegados católicos no se habían informado sobre el sentido de la palabra antes de la Conferencia, y en Pekín se les ofrecieron ejemplares del manual utilizado en el marco del curso *Re-Imagining Gender,* impartido en el Hunter College[25]. Los textos que servían a los estudiantes de introducción a las nuevas teorías y de puntos de partida para la discusión, fueron presentados a los delegados como escritos utilizados para el adoctrinamiento de los estudiantes, con lo cual se les dio una interpretación fuera del contexto teórico en el que tenían que ser tomados.

En sus tesis respecto a la ideología de género, O'Leary ha conectado con las posiciones de la filósofa y antifeminista Christina Hoff Sommers. O'Leary toma el término *feminismo de género* (que Christina Hoff Sommers utilizó por primera vez en su libro *Who Stole Feminism* [1994]), aceptando la división de Sommers del movimiento feminista en varias corrientes: el *primer* feminismo, viejo, intelectual justo y liberal; el *nuevo* feminismo, y el feminismo de género. Este último surgió en los años sesenta del siglo XX, y Sommers lo describe como un movimiento neoliberal, antiintelectual, poco razonable, injusto, elitista e ideológico. Sommers ofrece una definición del feminismo de género que está basada en un análisis de la teoría feminista, pero desde su propia opinión de que el movimiento feminista después de los años sesenta comenzó a ir en una mala dirección en la que ya no puede ya reconocerse. Y adopta la tesis de Virginia Held sobre la revolución de género, si bien rechaza las reivindicaciones

[23] Cf. Sally Baden y Anne Marie Goetz, «Who Needs [sex] when You Can Have [gender]? Conflicting Discourses on Gender at Beijing», en *Feminist Review* (1997) 56, 13.

[24] Dale O'Leary, *The Gender Agenda,* Louisiana 1997.

[25] Obtenido por una asistente al curso. Cf. ibíd., p. 89.

feministas de igualdad de oportunidades para las mujeres y los hombres así como las llamadas a una *gender war* (guerra de los sexos)[26].

Según la interpretación de O'Leary en la Plataforma de Acción de la Cuarta Conferencia Internacional sobre la Mujer, el término *gender* aparece como una palabra en código para «aborto», *lifestyle* («estilo de vida») y «homosexualidad». O'Leary sugiere que se trata de un complot de las feministas de género, deseosas de llevar al mundo entero una auténtica *revolución social.* Para lograrlo, ellas no provocan conflictos abiertos, sino que entran en los centros de poder político y social y ocultan sus verdaderas intenciones detrás de conceptos vagos.

Contrariamente a los documentos internacionales de política en los que la *gender perspective* tiene en cuenta las situaciones vitales de mujeres y hombres con vistas a establecer relaciones más justas, Daly O'Leary —y a través de ella Alzamora Revoredo— ve como objetivos de la perspectiva de género: la deconstrucción de la maternidad como una llamada solo a la mujer; la reducción de la población; la promoción del placer sexual; la supresión de las diferencias entre las mujeres y los hombres; las cuotas sobre el principio del cincuenta/cincuenta por ciento, con promoción del trabajo a tiempo completo para las mujeres; la contracepción libre; el aborto legal; la promoción de la homosexualidad; cursos de educación sexual a los niños para inducirlos a la experimentación sexual; la eliminación del derecho de los padres a reclamar para sí la educación sexual de sus hijos, y la desacreditación de todas las personas religiosas opuestas a este programa[27]. Como O'Leary estima que la perspectiva de género *(gender perspective)* es una interpretación neomarxista de la historia del mundo, en virtud de la cual el género, no la clase, es considerada como una categoría fundamental de la represión, ella la llama «la revolución de clase y de sexo» de las mujeres contra los hombres[28].

[26] Cf. Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism,* Nueva York 1995, pp. 22-29, 33-35.

[27] Cf. Dale O'Leary, *The Gender Agenda*, pp. 207-208.

[28] Cf. ibíd., p. 156.

Si uno compara el vocabulario y las tesis sobre el género empleadas por O'Leary y reutilizadas por Alzamora Revoredo en la *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo,* encuentra similitudes evidentes. Según la carta, las nuevas «tendencias» del feminismo insisten demasiado en la subordinación de las mujeres para introducir la rivalidad entre los sexos y, finalmente, demoler el matrimonio heterosexual monógamo, la familia y la nación. El concepto de género representa un medio de emancipación de la mujer; pero de hecho sirve para poner en práctica las ideologías que promueven la homosexualidad y la sexualidad polimorfa, es decir, la promiscuidad sexual que busca la destrucción de la familia y la parentalidad natural. La representación e interpretación negativa y no objetiva del género y los debates sobre él del antifeminismo americano y del fundamentalismo católico impregnan los documentos eclesiásticos y favorecen la reducción de la noción de género a la cuestión de la sexualidad, en particular a la promoción de la homosexualidad.

Debate sobre el género en la Iglesia católica de Croacia

En la Iglesia católica de Croacia, el feminismo y la teología feminista son aún temas marginales y exóticos. Las discusiones acerca del «fin del feminismo» obtienen una aceptación particularmente buena y concuerdan con la actitud fundamental de la escena católica cuando se trata del feminismo, resumible en el lema «demora y obstaculización hasta su desaparición». En este contexto, el término *género* parece, cuando menos, imparable. A su entrada en la legislación social croata provoca la pregunta: ¿Qué es lo que significa este término? Como respuesta auténticamente católica a tal cuestión se ofrece a los lectores un libro de Gabriele Kuby[29], escritora católica que en sus postulados depende de Dale O'Leary, de Christina Hoff Sommers y de una perspectiva fundamentalista católica hostil al mundo moderno. Según ese libro, el género no tiene que ver con

[29] Gabriele Kuby, *Die Gender Revolution. Relativismus in Aktion,* Kißlegg-Immenried 2006. Tradución croata: Gabriele Kuby, *Nova ideologija seksualnosti. Izazovi i opasnosti «gender» revolucije,* Split 2010.

la igualdad entre mujeres y hombres, sino que es el código para promover los derechos de los homosexuales. Considera también que habría que retirar de la circulación la palabra *género* y volver al término antiguo, *sexo*, y que la Iglesia católica es «el enemigo jurado de los revolucionarios del género y de todos sus dirigentes, clientes y asociados»[30]. Estas posiciones tienen apoyo en el *Lexicón* del Pontificio Consejo para la Familia, así como en la *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo.* Dentro de tal atmósfera, y en ausencia de la literatura teológica diferente sobre el *género,* difícilmente se puede emplear esta palabra sin ser visto como adepto a la ideología de género.

Conviene señalar, sin embargo, que no es el caso tan solo de Croacia. La teología feminista y la teología de género ocupan un puesto similar en todos los países poscomunistas de Europa[31]. El *Lexicón* del Pontificio Consejo para la Familia tiene versiones en ruso, italiano, español, portugués, francés, inglés, árabe y alemán, y el libro de Gabriele Kuby en polaco, húngaro, italiano y croata. Si se tiene en cuenta la falta de otras obras teológicas sobre las cuestiones de género en esos países, no cuesta adivinar qué perspectiva del concepto de género se ofrece allí a los católicos. Todo ello conduce a una profunda incomprensión del mundo moderno, pero contribuye a lo que buscan los fundamentalistas católicos: crear un sentimiento de vulnerabilidad y de necesidad de homogeneización en la lucha contra el mundo moderno. De este modo la historia de la incomprensión del género deviene la historia de la propagación del fundamentalismo católico estadounidense y de sus ideas de la guerra cultural con Europa, en particular con los antiguos países socialistas.

(Traducido del francés por Serafín Fernández Martínez)

[30] Ibíd., p. 68.

[31] Véase Elżbieta Adamiak et al. (eds.), *Gender and Religion in Central and Eastern Europe,* Poznan 2009.

Benedito Ferraro *

TEOLOGÍA EN LA PERSPECTIVA DE LA RECIPROCIDAD Y COMPLEMENTARIEDAD ENTRE HOMBRES Y MUJERES

> «Pertenece a la naturaleza humana el que el varón y la mujer busquen el uno en el otro su reciprocidad y complementariedad» (V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida[1] 2007, 116).

Introducción

¿Por qué pensar la teología a partir de lo masculino y lo femenino, del hombre (varón) y de la mujer? Sabemos que siempre pensamos a partir de las tradiciones culturales. Hay tantas formas de hablar de Dios como culturas. Como no hay una cultura superior a otra, todas las culturas pueden expresar la experiencia de lo trascendente, de lo luminoso, cada una a su manera. Ninguna cultura consigue agotar el sentido de lo trascendente, de lo divino y, en consecuencia, todo lenguaje es siempre reductivo.

* Benedito Ferraro es profesor de Teología en la Pontificia Universidad Católica de Campinas, São Pablo, Brasil, donde está a cargo de las cátedras de Cristología y Trinidad. Es asesor de la Ampliada Nacional de las Comunidades Eclesiales de Base de Brasil, miembro de la Articulación Continental de las Comunidades de Base, presidente del CESEP (Centro Ecuménico de Servicios a la Evangelización y Educación Popular).

Dirección: Rua Barão de Anhumas 152, Apto. 133 Bosque, 13026-020, Campinas (Brasil). Correo electrónico: bferraro@terra.com.br

[1] CELAM, *Documento de Aparecida: Texto conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Edições CNBB-Paulus-Paulinas, São Paulo 2007 (disponible en español en www.celam.org).

Siempre hablamos a partir de nuestra realidad sociohistórica[2]. El lenguaje teológico, por más universal que pretenda ser, siempre será un lenguaje situado:

> Como la teología cristiana es discurso humano sobre Dios, está siempre relacionada con situaciones históricas, y por tanto todas sus afirmaciones son culturalmente limitadas […]. Aunque Dios, el asunto de la teología, sea eterno, la teología en sí es, como quienes la articulan, limitada por la historia y por el tiempo. «Aunque dirijamos nuestro pensamiento a seres eternos y trascendentes, nuestro pensamiento no es eterno y trascendente; aunque consideremos lo universal, la imagen de lo universal en nuestra mente no es una imagen universal». Es una imagen finita, limitada por la temporalidad y particularidad de nuestra existencia[3].

Situados social y culturalmente en la historia, al relacionarnos con los otros, siempre lo hacemos como personas sexuadas. Pensamos siempre a partir de nuestros cuerpos:

> Todo sucede en ellos y a partir de ellos. Nosotros somos nuestros cuerpos y su propia historia. Y nuestros cuerpos individuales son temporales y su vitalidad está situada y fechada. Nacen, crecen y mueren[4].

El antropocentrismo reductivo al hombre masculino o, más concretamente, el androcentrismo[5], acabó negando, en la historia, una mayor participación de la mujer tanto en la vida social como en la reflexión

[2] Cf. B. Ferraro, «Questões contemporâneas para a teologia na perspectiva de gênero», en *Gênero e Teologia,* Loyola, São Paulo 2003, p. 121.

[3] O. Maduro, *O Deus dos oprimidos,* Paulinas, São Paulo 1985, p. 49.

[4] I. Gebara, *Espiritualidade do respeito ao outro e à natureza, do cuidado e do diálogo, na busca da justiça e da paz,* en Curso de Verão, Año XXV: *Religiões construtoras de justiça e paz,* Paulus, São Paulo 2011, p. 103.

[5] «La experiencia nos indica que un obstáculo potentísimo a la felicidad humana es el androcentrismo. Este se contrapone a la insurgencia de la mujer, al paradigma feminista, a la acción/visión de género, a una masculinidad sana. Además de eso, vamos comprendiendo que lo masculino sacralizado se entrelaza con la idolatría del mercado, con la injusticia racial, con la manipulación política» (D. Irarrazaval, *De baixo para dentro: Crenças latino-americanas,* Nhanduti Editora, São Bernardo do Campo, SP, 2007, p. 87).

teológica. Con esta negación, el propio ser hombre-varón imposibilitó la producción de una teología que expresase toda la riqueza de la humanidad presente en el ser hombre y en el ser mujer[6]. La tradición bíblica y teológica nos hace pensar y hablar de Dios prácticamente solo a partir de lo masculino. El Dios de la tradición bíblico-teológico es masculino, patriarcal y kyriarcal[7]. Esa simbología tradicional sobre Dios «reafirmó la suposición de que lo masculino es normativo para la humanidad»[8] y colaboró para impedir que las mujeres ocupen posiciones de autoridad y, al mismo tiempo, excluir las imágenes femeninas de la simbolización de lo divino.

En este sentido, queremos mostrar la importancia de la reciprocidad y de la complementariedad entre hombres y mujeres como posibilidad de construcción de nuevas relaciones entre los seres humanos y de estos con la naturaleza, a partir de la vivencia de lo masculino y de lo femenino presentes en el hombre y en la mujer.

[6] En esta tradición simbólica y en este lenguaje dominado por el androcentrismo no cabe lo femenino. Ese lenguaje sobre Dios se hace opresor e idólatra porque se basa exclusivamente en el ser humano masculino (cf. E. A. Johnson, *Aquela que é: O mistério de Deus no trabalho teológico feminino,* Petrópolis, Vozes, 1995, p. 38; ed. esp. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista,* Herder, Barcelona 2002).

[7] Este concepto fue elaborado por Elisabeth Schüssler Fiorenza a partir del desafío llegado de las mujeres de los países pobres y también utilizando las enseñanzas de las ciencias bíblicas, al final de la década de los setenta (cf. E. Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría,* Trotta, Madrid 2000, p. 32). La autora afirma que, aunque la política patriarcal de sumisión esté presente en muchos textos de las Escrituras cristianas, no se originó en ellas, sino que se articuló en el contexto de la ciudad-estado griega y fue mediada por la filosofía grecorromana. El concepto «kyriarquía, acuñado por la autora, engloba, al mismo tiempo, en un único término la opresión de género, etnia y clase.

[8] M. Grey, «Pasión por la vida y la justicia: género y experiencia de Dios», *Concilium* 289 (2001) 20. Cf. también I. Gebara, *Rompendo o silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal,* Vozes, Petrópolis 2000, p. 31: «Sabemos también que es el hombre (masculino) quien es considerado prioritaria o normativamente imagen de Dios y que la mujer solo lo es de forma secundaria, por su alma, independientemente de su feminidad». Cf. también o. c., p. 165: «El lenguaje subentiende la normatividad y la universalización de lo masculino».

Asumimos la dinámica de la complementariedad en la medida en que entre el hombre y la mujer hay una relación de interdependencia. Hombre y mujer son complementarios porque uno tiene lo que el otro necesita y viceversa. Como afirma L. Boff:

> el hombre posee a la mujer dentro de sí, pero es hombre y no mujer. La mujer carga dentro de sí al hombre, pero no es hombre, es mujer. ¿Por qué esa diferencia? Porque en el hombre predomina la masculinidad, aunque esta incluya en sí también la feminidad. En la mujer predomina la feminidad, aunque incluya en sí la masculinidad, y por eso es mujer y no hombre. Por causa de esta constatación, en lugar de decir que hombre y mujer son mutuamente incompletos, preferimos decir que son enteros y relativamente completos. Cada uno posee todo, pero no en la misma proporción ni de la misma forma. Por el hecho de ser entero y relativamente completo, cada uno está dimensionado para la relación y para la reciprocidad, que les permite a ambos crecer juntos y enriquecerse con la diferencia de las proporciones. Y eso dentro de los horizontes de la libertad y de la creatividad que propician todo tipo de relación en todas sus formas de intensidad[9].

I. Antropología y teología

> «La antropología cristiana resalta la igual identidad entre varón y mujer, en razón de ser creados a imagen y semejanza de Dios» (V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida 2007, 451).

Dinámica de la encarnación

En la tradición cristiana, a partir del Nuevo Testamento (cf. Jn 1,14; Flp 2,5-11; Heb 1,1-4), pasando por los Concilios de Nicea (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451), nos encontramos con la afirmación de la encarnación de Dios en la historia hu-

[9] R. M. Muraro y L. Boff, *Feminino e masculino: Uma nova consciencia para o encontro das diferenças,* Sextante, Rio de Janeiro 2002, pp. 72-73 (ed. esp. *Femenino y masculino. Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias,* Madrid 2004).

mana. Las palabras —σαρκωθέντα (se encarnó) y ἠνανθρωπήσαντα *(humanatus est)*— empleadas para expresar esta gran misterio, muestran la humanidad de Jesús, sin negar su condición histórica de hombre (varón)[10]. Lo que cuenta es su humanidad, por la que pasa la dimensión salvífica de todos los seres humanos, hombres y mujeres:

> La verdadera traducción de «el Verbo se hizo carne» —que ya, por el significado de esta última palabra, debería ser traducido mejor por «se hizo criatura (humana)»— es, exactamente, «el Verbo llegó a ser criatura (humana)». Esa es la razón por la que decíamos que el Verbo se despojaba de sus atributos divinos. Por si esto fuera poco, el lenguaje poético del prólogo añade la frase que explica la condición humana así asumida: «… y acampó entre nosotros» (v. 14). Entre los verbos que significan «habitar», el autor del prólogo escoge el más indicativo de la condición contingente y transitoria del hombre: la tienda del nómada, no la casa estable del habitante de los pueblos o ciudades. En otras palabras, la esencia divina que nos es revelada, lo es en la historia, ante la contingencia y la muerte[11].

La palabra *anthropos* significa ser humano, ser gente, ser de raza humana, ser uno de nosotros (cf. Flp 2,7). No se niega el ser masculino de Jesús, pero sí se acentúa su pertenencia a la humanidad:

> La fe cristiana no quiere resaltar, por lo menos aquí, la masculinidad de Jesús, como si esa masculinidad hubiese sido privilegiada por Dios en la encarnación en detrimento de la feminidad. Jesús es «hombre», «macho», apenas accidentalmente. Si Dios se hubiese mostrado como ser humano en otra cultura, podría haberse revelado como «mujer», «hembra», sin que hubiese ninguna alteración en la esencia de lo que quería mostrar[12].

[10] Cf. B. Ferraro, *Encarnação: Questão de gênero?*, Paulus, São Paulo 2004, pp. 5-38.

[11] J. L. Segundo, *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré,* II/II, São Paulo, Paulinas, 1985, pp. 58-59 (ed. orig. *Hombre de hoy ante Jesús de Nazaret,* Cristiandad, Madrid 1982).

[12] J. Maraschin, *O espelho e a transparência: O Credo niceno-constantinopolitano e a teologia latino-americana,* CEDI, Río de Janeiro 1989, p. 135.

Sentido de la humanidad de Jesús

> «Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre» (*Gaudium et Spes*, 22).

Creemos que, en la humanidad de Jesús, podemos encontrar una afirmación de la igualdad entre hombres y mujeres, en la medida en que en ella son expresadas cualidades de lo masculino y de lo femenino explicitadas en sus actitudes históricas:

> Recolocar a Jesús en primer lugar, verlo vivir; oír, mientras sea posible, el tono de su palabra, su cólera, su impaciencia, pero también sus momentos de afección y de piedad […]. No más el propio Dios visitando la tierra […] sino un ser totalmente humano que viene a revelarnos —exactamente por ser humano— lo que hay de totalmente-otro en el fondo de nosotros, lo que hay, tal vez, de efectivamente divino[13].

Cuando analizamos las actitudes de Jesús de Nazaret relatadas por los evangelios, podemos percibir que su persona histórica nunca fue problema para los pobres, negros, mujeres, indígenas, como tampoco para los seguidores/as de otras religiones (hinduistas, budistas, candomblé). A medida que superamos las interpretaciones ligadas a la tradición patriarcal-machista que busca ontologizar la masculinidad de Jesús como único camino de comprensión de la salvación, podremos encontrar otra forma de expresar el misterio

[13] J. Onimus, *Jésus en direct,* Desclée de Brower, París 1999, p. 28 (trad. esp. *Jesús en directo,* tr. Suso Ares Fondevila, Sal Terrae, Santander 2000). El mismo autor nos muestra la importancia de tomar en serio la densidad humana de Jesús, como mejor camino para aceptar la fe hoy: «Yo sueño con otro credo que se apoyaría no sobre definiciones dogmáticas, sino en el ejemplo del padre del "hijo pródigo", en el salario de la décima primera hora, en el perdón a la mujer adúltera, etc. Ese credo no exigiría una adhesión verbal e "intelectual"; él suscitaría una atracción humana y una intensa simpatía. El "Verbo encarnado" ya no tiene impacto sobre nuestros espíritus, pero la voz que llama al cuidado de los niños, que promete la felicidad a los humildes y que pone el amor por encima de todos los valores, siempre será escuchada por todos los hombres y en todos los tiempos. Este será un credo concreto. Él emana de los evangelios sinópticos» (J. Onimus, o. c., p. 26).

de la presencia de Dios en la historia. En este sentido la óptica feminista denuncia todo lenguaje que, a partir de la tradición patriarcal, apunta, en las diferentes interpretaciones, a la normatividad y universalización de lo masculino, dejando las experiencias de las mujeres en segundo plano[14]. Más allá de la crítica, la teología feminista nos ayuda en la comprensión de la humanidad de Jesús en toda su integridad:

> «En razón de la afirmación de que la encarnación abarca la humanidad de todos los seres humanos de todas las razas y condiciones históricas y de ambos géneros, se hace evidente que la capacidad de Jesucristo de ser el salvador no reside en su masculinidad, sino en su historia de amor y de liberación entre el poder del mal y de la opresión [...]. La teología habrá alcanzado su mayoría de edad cuando la particularidad que se destaca no sea el sexo histórico de Jesús, sino el escándalo de su opción por los pobres y por los marginados en el Espíritu de su Dios-Sophia misericordioso y liberador. Este es el escándalo de la particularidad que realmente interesa, centralizado en la creación de un nuevo orden de plenitud en la justicia. Con este objetivo, el lenguaje de la teología feminista con relación a Jesús, la Sabiduría del Padre, desvía el centro de la reflexión de la masculinidad para concentrarlo en el significado teológico total de aquello que se realiza en el evento Cristo»[15].

[14] «Hay aquí una universalización e idealización de la comprensión de Dios a partir de la experiencia masculina, y es exactamente eso lo que se vuelve problemático para los feminismos» (I. Gebara, *Rompendo o silêncio,* o. c., p. 219).

[15] E. A. Johnson, o. c., p. 245. Cf. también, o. c., pp. 227-228, 244-245. Y también: Cf. I. Gebara, *Rompendo o silêncio*... o. c.: «Para la teología feminista crítica, el problema no es el hecho de que Jesús fuese hombre, que forma parte de su propia identidad histórica, sino que este hombre siga aún hoy siendo proclamado, solo él, Hijo Único de Dios, Salvador y Dios él mismo. En otras palabras, la cultura insistió en el carácter masculino de la salvación, dejando de cultivar otras posibles modalidades, modalidades que también están presentes en nuestra tradición. Esos diferentes enfoques podrían provocar el surgimiento de una construcción teológica más igualitaria, equilibrada y justa».

Hombres y mujeres en comunión con los otros seres humanos, con Dios y con la naturaleza

> «En el designio maravilloso de Dios, el hombre y la mujer están llamados a vivir en comunión con Él, en comunión entre ellos y con toda la creación» (V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida 2007, 470).

Estamos empeñados en construir *otro mundo posible* y cada vez *más urgente*. Es la dinámica de la utopía del Reino de Dios *(Malkut Yahveh)*, anunciado por Jesús de Nazaret, y que procuramos anticipar en las grandes causas que, en tiempos de globalización, son inevitablemente mundiales[16]. La Utopía indígena del *Buen vivir (Sumak Kawsay)*, en su expresión en quechua, muestra que «el Buen Vivir debe combinarse con un Buen Convivir: no vivimos bien si no convivimos bien, entendido ello, efectivamente, en un sentido integral: convivencia entre los humanos, convivencia con las demás especies —para evitar el "especismo"—, y convivencia con toda la naturaleza, en armonía integral»[17]. La construcción de esta nueva forma de convivencia exige una nueva alianza de los hombres (varones) con las mujeres y de ambos con la naturaleza, con pleno respeto a la Comunidad de Vida.

El hombre (varón) que se libera en la liberación de la mujer

> «Es necesario en América Latina y el Caribe superar una mentalidad machista que ignora la novedad del cristianismo, donde se reconoce y proclama la "igual dignidad y responsabilidad de la mujer respecto al hombre"» (V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida 2007, 453).

Hombres y mujeres son responsables de la construcción de una vida saludable, en esta línea apuntada por el *Buen vivir, buen convivir (Sumak Kawsay)*. Tal como nos recuerda la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en el *Documento de*

[16] Cf. P. Casaldáliga, «Buen vivir, buen convivir», en *Agenda Latinoamericana Mundial 2012*, p. 10.

[17] J. M. Vigil, «Visión de conjunto» de la *Agenda Latinoamericana Mundial 2012*, p. 8.

Aparecida, existe el desafío de superar el machismo, la visión patriarcal-machista presente en el continente americano y, de modo general, en el mundo entero. En la liberación de la mujer el hombre, el varón, podrá también encontrar su propia liberación:

> La lucha contra el patriarcado no es solamente de las mujeres, sino de todos los hombres. Ambos fueron deshumanizados por ese tipo de relación fundada en el uso del poder como dominación de unos sobre otros, principalmente la mujer, de forma más brutal, no podemos olvidarlo. Sin embargo, sobre todo el hombre, después de siglos de socialización machista y patriarcal, debe ser reengendrado. La crisis de lo masculino hoy reside exactamente en la dificultad que el hombre tiene de integrar en sí lo femenino, recalcado durante milenios. Seguramente en esa tarea de autorregeneración no podemos dejarlo solo; no conseguiría dar el salto de calidad por sí mismo. Por eso es importante la presencia de la mujer a su lado. Ella podrá evocar en los hombres lo femenino escondido bajo cenizas seculares. Ella podrá ser co-partera de una nueva relación humanizadora[18].

Podemos evocar la pedagogía del oprimido de Paulo Freire, que nos recuerda que nadie libera a nadie, sino que muestra que la liberación es una obra realizada en comunión[19].

Con la emancipación de la mujer, el hombre (varón) también se libera, y esta liberación tendrá repercusiones en la teología que se volverá, sin duda, más inclusiva y democrática:

> Considerándose la «irrupción de las mujeres en medio de la irrupción de los pobres» […] no se podía seguir más con los mismos esquemas de pensamiento, ni repetir las mismas formulaciones teológicas. Alguna cosa bien profunda del ser humano empezaba a ser alcanzada, a ser despertada. De ahí la necesidad de una teología más inclusiva, una teología capaz de tener en cuenta las diferentes experiencias y enfoques del misterio de Dios, una teología que piensa la cristología en términos más amplios y menos sexistas de lo que se ha hecho hasta ahora[20].

[18] R. M. Muraro y L. Boff, *Feminino e masculino,* o. c., p. 281 (trad. esp. *Femenino y masculino*, Trotta, Madrid 2004).

[19] Cf. P. Freire, *Pedagogía del oprimido,* Siglo XXI España, Madrid 1992.

[20] I. Gebara, *Rompendo o silêncio,* o. c., pp. 92-93.

Búsqueda de la comunión: iguales y diferentes

El progresivo poder de las mujeres, fruto del proceso emancipador a lo largo, sobre todo, de las últimas décadas, apunta hacia una nueva relación cultural entre mujeres y hombres. Somos invitados a la aventura de la construcción de una comunidad de iguales y diferentes a imagen de las relaciones entre las personas en la Trinidad. Relaciones igualitarias, liberadoras, de colaboración y que conducen a la comunión, encarnando, en esta nueva sociabilidad, los valores de mutualidad, reciprocidad, cooperación, unidad, paz.

Con todo, es evidente que esta construcción no se hará de modo automático y sin conflictos, pues

> la conciencia feminista en rápida ascensión desde el siglo pasado no ha sido valorada por los ambientes religiosos tradicionales. Las mujeres están afirmando nuevos lenguajes, nuevos valores y nuevas simbologías. Están modificando no solo la comprensión de la antropología y de la teología, sino abriendo espacios para una nueva convivencia humana. La tradicional espiritualidad cristiana no es capaz de asimilar los muchos avances de las mujeres. Existe una amenaza mutua. Por un lado las mujeres representan un nuevo poder emergente y por otro las Iglesias representan el poder de la tradición patriarcal considerada casi inmutable por muchos. Las tensiones nos hacen prever sorpresas en esta difícil relación[21].

Pero la esperanza nos indica que el camino, aunque largo, es prometedor para el bien de la humanidad y de la propia naturaleza. El nuevo hombre y la nueva mujer surgirán de esta nueva relación que influirá en la vivencia de los hijos e hijas[22].

II. Hombres y mujeres construyendo nuevas relaciones

> «La relación entre la mujer y el varón es de reciprocidad y colaboración mutua. Se trata de armonizar, complementar y trabajar sumando esfuerzos. La mujer es corresponsable, junto con el

[21] I. Gebara, *Espiritualidade do respeito ao outro…*, o. c., p. 112.

[22] R. M. Muraro, y L. Boff, *Feminino e masculino,* o. c., pp. 245-246.

> hombre, por el presente y el futuro de nuestra sociedad humana» (V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida 2007, 452).

Búsqueda de la convivencia fraterna y sororal

Para llegar a esta convivencia, el hombre y la mujer son invitados a tratarse con fraternidad y sororidad[23], en la medida en que se sienten llamados a construir una comunidad de iguales en el interior de la familia, en la comunidad de fe y en la sociedad. Nuevamente podemos evocar la comunión trinitaria para comprender la igualdad entre hombres y mujeres:

> La Trinidad comprendida humanamente como comunión de Personas fundamenta una sociedad de hermanos y hermanas, de seres iguales, en donde el diálogo y el consenso constituyen los fundamentos de la convivencia tanto para el mundo como para la Iglesia[24].

Esta convivencia fraterna y sororal hace prever consecuencias incalculables en la perspectiva colectiva, comunitaria:

> En primer lugar, niños y niñas educados en una sociedad pluralista no encontrarían, desde su nacimiento, «natural» una sociedad en que la mujer es inferior al hombre y, por tanto, no verían como «natural» una sociedad jerarquizada, autoritaria y desigual, pues ahora lo natural sería un mundo democrático, no competitivo y de compartir […]. El compartir —y no la competición entre hombres y mujeres— haría a las sexualidades masculina y femenina convergentes y no divergentes […]. La guerra sorda, trabada entre el hombre y la mujer, que es fruto de una sociedad patriarcal y de clases, terminaría. Y aún más: esa integración de hombres y mujeres, cada uno conservando su especificidad, podría llevar a una reintegración con el medio ambiente y, principalmente, dentro de

[23] Palabras provenientes del latín para mantener la reciprocidad entre *frater* (hermano) y *soror* (hermana).

[24] L. Boff, *A Trindade, a sociedade e a libertação,* Vozes, Petrópolis 1986, p. 153 (trad. esp. *La Trinidad, la sociedad y la liberación,* tr. Alfonso Ortiz García, Paulinas, Madrid 1987).

> cada uno, niño y niña, a una reintegración del ego con el propio cuerpo[25].

Una nueva sociedad a partir de nuevas relaciones

Una nueva sociedad es fruto de nuevas relaciones entre los hombres, que no volverán a tener miedo de vivir lo femenino que los habita, y las mujeres, que, superando los valores machistas secularmente introducidos en sus vidas,

> podrán encontrar formas de realizar lo masculino tan duramente negado durante milenos, en articulación con lo femenino que viven explícitamente por ser mujeres[26].

Una nueva sociedad será alcanzada a partir de la superación de la cultura patriarcal

> caracterizada por una manera de vivir en la apropiación, desconfianza, control, dominio, sujeción, en la discriminación sexual y en la guerra [...]. La lucha por la superación del patriarcalismo es una lucha por la hominización, por el rescate de nuestra verdadera humanidad, negada o distorsionada por la dominación de los hombres sobre las mujeres y de las instituciones disimétricas y discriminatorias que de ahí se originan[27].

Una nueva sociedad vendrá de la mano de la vivencia de la democracia participativa, como valor universal:

> Ella resulta de la puesta en práctica de los valores de la persona-relación y de la cooperación-solidaridad. Democracia, fundamentalmente, quiere decir participación, sentido del derecho y del deber y sentido de corresponsabilidad. Antes de ser una organización de Estado, la democracia es un valor a ser vivido siempre y en todo lugar donde los seres humanos conviven: en la familia, en la escuela, en los pequeños grupos, en las comunidades, en las asociaciones de trabajo y en la sociedad civil. Esa democracia no se restringe apenas a los seres humanos, sino que se abre a los demás seres vivos de la co-

[25] R. Muraro M. y L. Boff, *Feminino e masculino,* o. c., pp. 247-248.

[26] Ibíd., p. 283.

[27] Ibíd., p. 279.

> munidad biótica, pues reconoce y acoge la subjetividad de la Tierra y de todos los demás seres de la naturaleza, ahora incorporados como nuevos ciudadanos, conviviendo con los ciudadanos humanos. La democracia integral posee, pues, una característica sociocósmica. Todos deben sentirse sujetos y actores, construyendo en común el bien común de todos los vivientes, humanos y no humanos[28].

A modo de conclusión

La búsqueda y comprensión de una nueva humanidad parece ser desafiante. Sin embargo, es necesario iniciar el proceso. Comenzar con pequeñas cosas, pequeñas acciones, pero confiar en la fuerza de la semilla. Los grandes cambios comienzan por los pequeños: «Gente sencilla, haciendo cosas pequeñas, en lugares poco conocidos, realiza cambios extraordinarios» (proverbio africano). Creer en la creatividad humana y apostar por la utopía parece ser el camino que debemos trillar para que el hombre sea «más femenino, la mujer más masculina y, juntos, más humanos y más cósmicos, cada uno, en su diferencia, apareciendo como parábola del Misterio y lugar de realización y de revelación de Dios dentro de nuestra historia»[29]. El desafío continúa a medida que los hombres (varones) construyan una nueva masculinidad que les permita la manifestación de sus sentimientos con espontaneidad (llorar, ser afectivos, cariñosos, tiernos) y que las mujeres puedan encontrar, rompiendo con lo patriarcal-machismo, construir la nueva feminidad que incluya su protagonismo en la construcción de una nueva convivencia humana respetuosa con las diferencias y la igualdad: comunión de iguales y diferentes a ejemplo de la Trinidad.

(Traducido del portugués por Eloísa María Braceras Gago)

[28] Ibíd., p. 280.

[29] Ibíd., p. 286.

Luís Corrêa Lima *

LENGUAJE DE LA CREACIÓN Y GÉNERO

I. Un conflicto

Días antes de la Navidad de 2008, televisiones y periódicos dieron una noticia sorprendente y asustadora. El papa Benedicto XVI, en un discurso a la Curia romana, dijo: «salvar a la humanidad del comportamiento homosexual y transexual es tan importante como salvar la selva de la deforestación»[1]. Podemos imaginar la indignación y el repudio causados en la opinión pública. ¿Realmente el Papa habría dicho eso? ¿De qué trataba aquel discurso dirigido a la Curia?

Era un balance de aquel año. Entre otras cosas, el Papa hablaba de la fe en el creador y de la verdad de la creación.

> Dado que la fe en el Creador es parte esencial del *Credo* cristiano, la Iglesia no puede y no debe limitarse a transmitir a sus fieles solo el mensaje de la salvación. Tiene una responsabilidad con respecto a la creación y debe cumplir esta responsabilidad también en

* Luis Corrêa Lima es sacerdote jesuita, doctor en historia y profesor de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Su campo de investigación es historia de la Iglesia y Modernidad. Ha publicado obras sobre teología moral y economía en el siglo XVI y sobre teoría de la historia y estructuras de larga duración.

Dirección: RuaMarquês de São Vicente, 389, 22451-041 Rio de Janeiro, RJ (Brasil). Correo electrónico: lclima@puc-rio.br

[1] La noticia fue publicada por la Agencia Reuters, disponible en http://www.estadao.com.br/noticias/vidae,para-o-papa-salvar-gay-e-tao-importante-quanto-salvar-florestas,297680,0.htm

> público. Al hacerlo, no solo debe defender la tierra, el agua y el aire como dones de la creación que pertenecen a todos. También debe proteger al hombre contra la destrucción de sí mismo. Es necesario que haya algo como una ecología del hombre, entendida correctamente. Cuando la Iglesia habla de la naturaleza del ser humano como hombre y mujer —asegura Benedicto XVI— y pide que se respete este orden de la creación, no es una metafísica superada. Aquí, de hecho, se trata de la fe en el Creador y de escuchar el lenguaje de la creación, cuyo desprecio sería una autodestrucción del hombre y, por tanto, una destrucción de la obra misma de Dios[2].
>
> Lo que con frecuencia se expresa y entiende con el término *gender* —prosigue el Papa— se reduce en definitiva a la autoemancipación del hombre de la creación y del Creador. El hombre quiere hacerse por sí solo y disponer siempre y exclusivamente por sí solo de lo que le atañe. Pero de este modo vive contra la verdad, vive contra el Espíritu creador. Ciertamente, las selvas tropicales merecen nuestra protección, pero también la merece el hombre como criatura, en la que está inscrito un mensaje que no significa contradicción de nuestra libertad, sino su condición. Grandes teólogos de la Escolástica calificaron el matrimonio, es decir, la unión de un hombre y una mujer para toda la vida, como sacramento de la creación […] El testimonio en favor del Espíritu creador presente en la naturaleza en su conjunto y de modo especial en la naturaleza del hombre, creado a imagen de Dios, forma parte del anuncio que la Iglesia debe transmitir[3].

De lo que Benedicto XVI trató en este discurso, por tanto, fue del lenguaje de la creación y de la teoría de género. La noticia de los medios de comunicación fue una simplificación rasa y equivocada, propia del sensacionalismo utilizado para captar audiencia. Este tema merece una reflexión más serena, lejos de titulares explosivos y reacciones furiosas.

---

[2] *Discurso del santo padre Benedicto XVI a la curia romana con ocasión del intercambio de felicitaciones por la Navidad*, Roma, 22 de diciembre de 2008. Este discurso y los documentos romanos citados están disponibles en el portal electrónico del Vaticano.

[3] Ídem.

II. Lenguaje de la creación y teoría de género en el magisterio de la Iglesia

Sobre el lenguaje de la creación, la Iglesia enseña[4] que Dios, creando y conservando todas las cosas por el Verbo, ofrece a los hombres un testimonio permanente de Sí mismo en la creación. Como en el centro de la revelación divina está el acontecimiento de Cristo, es necesario reconocer que la propia creación, libro de la naturaleza *(liber naturae)*, también forma parte esencial de una sinfonía de diversas voces en la cual el Verbo único se expresa. La creación nace del *Logos* y trae la señal indestructible de la razón creadora que la regula y guía. Esta certeza es expresada en los Salmos: «Por la Palabra del Señor se hizo el cielo, por el aliento de su boca las constelaciones» (Sal 33,6).

> Es necesario superar la mirada reductiva que la cultura técnica dominante lleva a poner sobre la naturaleza, para redescubrir el mensaje moral del que es portadora como obra del *Logos*[5].
>
> El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, el desarrollo humano integral[6].

El hombre recibió

> dones preciosos recibidos del Creador: el valor del propio cuerpo, el don de la razón, la libertad y la conciencia. En todo esto encontramos también lo que la tradición filosófica llamada «ley natural» […] Todo ser humano que llega al uso de razón y a la responsabilidad experimenta una llamada interior a hacer el bien y, por tanto, a evitar el mal […] Los demás preceptos de la ley natural se fundan sobre este principio. La escucha de la Palabra de Dios nos lleva sobre todo a valorar la exigencia de vivir de acuerdo con esta ley «escrita en el corazón» (cf. Rom 2,15; 7,23). A continuación, Jesucristo dio a los hombres la Ley nueva, la Ley del Evangelio, que asume y realiza de modo eminente la ley natural. [Esta nueva

[4] Benedicto XVI, *Exhortación postsinodal Verbum Domini,* 2010, nn. 7 y 8.

[5] Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural*, Eunsa, Pamplona 2011, n. 78.

[6] Benedicto XVI, *Carta encíclica Caritas in Veritate,* 2009, n. 51.

> Ley] da a los hombres, mediante la gracia, la participación a la vida divina y la capacidad de superar el egoísmo[7].

Con relación a la teoría de género, su origen sería el intento de:

> Para evitar cualquier supremacía de uno u otro sexo, se tiende a cancelar las diferencias, consideradas como simple efecto de un condicionamiento histórico-cultural. En esta nivelación, la diferencia corpórea, llamada sexo, se minimiza, mientras la dimensión estrictamente cultural, llamada género, queda subrayada al máximo y considerada primaria. El oscurecerse de la diferencia o dualidad de los sexos produce enormes consecuencias de diverso orden. Esta antropología […] ha inspirado de hecho ideologías que promueven, por ejemplo, el cuestionamiento de la familia […] compuesta de padre y madre, la equiparación de la homosexualidad a la heterosexualidad y un modelo nuevo de sexualidad polimorfa. Aunque la raíz inmediata de dicha tendencia se coloca en el contexto de la cuestión femenina, su más profunda motivación debe buscarse en la tentativa de la persona humana de liberarse de sus condicionamientos biológicos. Según esta perspectiva antropológica, la naturaleza humana no lleva en sí misma características que se impondrían de manera absoluta: toda persona podría o debería configurarse según sus propios deseos, ya que sería libre de toda predeterminación vinculada a su constitución esencial[8].

III. La teoría de género de Judith Butler

La principal referencia de la teoría de género a la cual el magisterio eclesiástico hace severas restricciones es, básicamente, la obra de la filósofa norteamericana Judith Butler[9]. Para ella, el género es-

[7] *Verbum Domini,* n. 9.

[8] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y en el mundo*, Roma 2004, nn. 2 y 3.

[9] Judith Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro 2008. Véase también *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex,* Routledge, Nueva York 1993, y *Undoing gender*, Routledge, Nueva York 2004.

tablece intersecciones con modalidades raciales, clasistas, étnicas, sexuales y regionales de identidades constituidas discursivamente. Se hizo imposible separar la noción de «género» de las intersecciones políticas y culturales en que es producida y mantenida. Son instituidas relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. Se establecen líneas causales o expresivas de unión entre el sexo biológico, el género culturalmente constituido, y la «expresión» o «efecto» de ambos en la manifestación del deseo sexual por medio de la práctica sexual[10]. La apariencia de una sustancia permanente o de un «yo» con rasgos de género es producida por la regulación de los atributos según líneas de coherencia culturalmente establecidas. No hay identidad de género por detrás de las expresiones del género. Esa identidad es performativamente constituida a través de las expresiones consideradas como sus resultados[11].

La visión del género como sustancia tiene razones políticas. La institución de una heterosexualidad obligatoria y naturalizada exige y regula el género como una relación binaria, en que lo masculino se diferencia de lo femenino por medio de prácticas del deseo heterosexual. La diferenciación de los polos de la estructura binaria da como resultado su consolidación, con la respectiva coherencia interna del sexo, del género y del deseo[12]. Butler propone un giro en estas configuraciones y sus ligaciones.

> ¿Qué ocurre con el sujeto y con la estabilidad de las categorías de género cuando el régimen epistémico de aparente heterosexualidad se descubre como lo que produce y reifica estas categorías presuntamente ontológicas? ¿Cómo puede ponerse en duda un régimen epistémico-ontológico? ¿Cuál es la mejor forma de problematizar las categorías de género que respaldan la jerarquía de los géneros y la heterosexualidad obligatoria?[13]

La pérdida de las normas de género tendría el efecto de hacer que proliferen las configuraciones de género, de desestabilizar las identidades sustantivas y de despojar las narrativas que naturali-

[10] *El género en disputa…*, o. c., pp. 49 y 72.

[11] Cf. ibíd., p. 85.

[12] Cf. ibíd., p. 81.

[13] Ibíd., p. 36.

zan la heterosexualidad obligatoria de sus protagonistas centrales: los «hombres» y «mujeres». Se buscan nuevas posibilidades que contesten los códigos rígidos de los binarismos jerárquicos[14]. Butler aclara que su énfasis inicial en la desnaturalización no era tanto una oposición a la naturaleza, sino una oposición a la invocación de la naturaleza como modo de establecer límites necesarios a la vida organizada por el género[15]. El desafío es encontrar un vocabulario mejor para maneras de vivir el género y la sexualidad que no se encaje tan fácilmente en la norma binaria. Hay necesidad de emitir la palabra en que la complejidad existente pueda ser reconocida, donde el miedo de la marginación, de la patologización y de la violencia sea radicalmente eliminado. Butler arriesga a decir que tal vez no sea tan importante crear nuevas formulaciones de género, sino construir un mundo en que las personas puedan vivir y respirar dentro de su propia sexualidad y de su propio género[16].

IV. ¿Incompatibilidad radical?

El conflicto entre lenguaje de la creación y teoría de género sitúa básicamente: de un lado, los que creen en la naturaleza como portadora de una razón creadora, y en la unión entre hombre y mujer en el matrimonio como sacramento de la creación; y de otro lado, los que se rebelan contra la jerarquía de géneros y contra la heterosexualidad obligatoria, rechazando cualquier ontología que les dé sustento teórico. ¿Serán estas posiciones tan radicalmente incompatibles? ¿Hay posibilidad de algún punto de unión o de articulación mutua?

Algunos elementos sobre la historia de la familia, fundada en la unión heterosexual, ayudan a reflexionar. En la Antigüedad romana, esta designaba el conjunto de propiedades de alguien, inclusive

[14] Cf. ibíd., p. 282.

[15] Baukje Prins y Irene Costera Meijer, «Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler», *Estudos Feministas,* n. 1, 2002, p. 157.

[16] Milagros Belgrano Rawson, «La invención de la palabra. Entrevista a Judith Butler». *La Pala*, 18 de noviembre de 2010. Disponible en www.lapala.cl

esclavos y parientes. Familia viene de *famulus*, que significa «esclavo doméstico». En la tradición judeocristiana, la mujer era propiedad del marido o del padre, así como la casa, el esclavo, el buey o el asno (Ex 20,17). El matrimonio era un acuerdo entre jefes de familia, prescindiendo del consentimiento de los cónyuges. El hombre podía tener más de una esposa, como el patriarca Jacob, y su función era generar descendientes para la familia del marido. En el caso de que la esposa quedase viuda y sin hijos, tendría que casarse con el cuñado para cumplir esta función. Aun afirmando la dignidad del hombre y de la mujer, creados a imagen de Dios y redimidos por Cristo, la supremacía masculina es clara. El marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia (Ef 5,23). El matrimonio se convirtió en monogámico.

Mucho tiempo después, alrededor del siglo XII, la cristiandad occidental introdujo el consentimiento conyugal como condición necesaria para la validez del matrimonio. En el Brasil colonial, la edad mínima para el casamiento era de doce años para las mujeres y catorce para los hombres. Hoy en día esto es inadmisible. El modelo patriarcal de familia declinó en todo el mundo en el siglo pasado. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en 1948, estableció el libre consentimiento de los cónyuges y también la igualdad de sus derechos en el matrimonio. La Iglesia católica, a partir del pontificado de Juan XXIII, considera esta Declaración un acto de grandísima relevancia, aprecia la participación de la mujer en la vida pública y su reivindicación de paridad de hecho y de derecho con el hombre[17].

Según la Doctrina Social de la Iglesia, las legislaciones deben respetar las características propias de la mujer, y promover la igualdad de sus derechos a participar en la vida cultural, económica, social y política[18]. Uno de los resultados de esta nueva postura es una Campaña de la Fraternidad, promovida por los obispos brasileños en cuaresma de 1990, dedicada a la igualdad de género. El lema era: «Mujer y hombre: imagen de Dios». A largo plazo, por tanto, el

[17] Juan XXIII, *Pacem in Terris,* 1963, nn. 41 y 140. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes,* 1965, n. 9.

[18] Pablo VI, *Carta Apostólica Octogesima Adveniens,* 1971, n. 13.

cambio en la configuración familiar y en el papel de sus miembros es muy grande.

Con relación a la llamada heterosexualidad obligatoria, hay en la tradición judeocristiana una normatividad heterosexual. Desde la Antigüedad, se creía que el hombre y la mujer fueron creados el uno para el otro, para unirse y procrear, cumpliendo el precepto «creced y multiplicaos». Las relaciones entre personas del mismo sexo estaban prohibidas. Israel debía distinguirse de las otras naciones de varias maneras, entre ellas el culto al Dios único y la prohibición del homoerotismo, considerado una abominación (Lv 18,22). El apóstol Pablo creía que esta práctica era resultado de la sanción divina a los que adoraban a las criaturas en lugar de al creador. Él los castigaba con la atracción por el mismo sexo (Rom 1,18-32). No existía el concepto de orientación sexual, que supone características constitutivas y permanentes en individuos homo- o heterosexuales. Esta orientación no tiene nada que ver con la creencia en uno o en varios dioses, o con cualquier práctica religiosa.

Durante muchos siglos, las relaciones entre personas del mismo sexo fueron consideradas como el pecado de Sodoma: la tentativa de estupro contra los huéspedes del patriarca Lot, que dio como resultado el castigo divino destructor (Gn 9). En muchos países occidentales la ley civil clasificaba la «sodomía» como un crimen grave, sujeto incluso a la pena de muerte. Tribunales eclesiásticos juzgaban a los acusados, y los culpables eran entregados al poder civil. En el siglo XIX se creó el término *homosexualidad* para sustituir al de *sodomía*. Así, una diversidad psicofísica transfiere la cuestión del ámbito religioso y moral al biológico. Esta diversidad no era ya concebida como una abominación, sino como una enfermedad. Hubo entonces una patologización, que subsistió muchas décadas.

Nuestro tiempo trae cambios importantes que inciden en este tema: la evolución de los derechos humanos, la superación de la lectura de la Biblia al pie de la letra, la despatologización de la homosexualidad y la prohibición de psicoterapias de reversión de la orientación sexual. Las naciones occidentales descriminalizaron la homosexualidad, y llegaron a proponer en las Naciones Unidas su descriminalización universal. En esta ocasión, la Santa Sede se manifestó contra toda vio-

lencia hacia personas homosexuales y exhortó a los Estados, incluso a los musulmanes, a poner fin a todas las penas criminales contra estas personas. Para la Iglesia, los actos sexuales libres entre personas adultas no deben ser considerados delito por la autoridad civil[19]. Esto significa que no son una amenaza para la humanidad. También en este campo hubo cambios muy grandes con relación al pasado.

Las prohibiciones ligadas al mensaje cristiano con frecuencia acaban repercutiendo más que su contenido positivo, que siempre debe ser Buena Noticia. Si en la enseñanza de la Iglesia consta que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados y contrarios a la ley natural[20], también se afirma que ningún ser humano es un mero homo- o heterosexual; él es por encima de todo criatura de Dios y destinatario de Su gracia, que lo convierte en hijo Suyo y heredero de la vida eterna. La escucha del lenguaje de la creación no debe olvidar este signo. Hay casos reconocidos en que la tendencia homosexual no es fruto de opción deliberada de la persona, y que esta no tiene otra alternativa, sino que es empujada a comportarse de modo homosexual. En tal situación actúa sin culpa. Se alerta del riesgo de generalizaciones, pero se admiten circunstancias que reducen o incluso eliminan la culpa de la persona[21].

Actualmente muchas personas experimentan la propia homosexualidad no como una opción, sino como una condición. No se trata de una elección, y tampoco de autoemancipación en relación con la creación, sino de la acogida de su propia naturaleza. La solución para estas personas no es la unión con alguien de otro sexo, la heterosexualidad obligatoria. Durante muchos siglos y aún hoy, el ambiente social lleva a muchos a esconder la propia condición homosexual para no ser perseguidos, viéndose obligados a contraer unión heterosexual. El resultado no pocas veces es una doble vida, con mucho sufrimiento para todos los implicados. Conviene recordar que, para el Derecho eclesiástico, el sacramento del matrimo-

[19] «Difesa dei diritti e ideología», *L'Osservatore Romano,* 20 de diciembre de 2008.

[20] *Catecismo de la Iglesia Católica,* §2357.

[21] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Homosexualitatis problema,* 1986, nn. 16 y 11.

nio en estas circunstancias es nulo[22]. El aprecio por este sacramento debe llevar a aclaraciones a los fieles sobre esto, visibilizando otras alternativas.

El reconocimiento legal de la unión homosexual se ha difundido en muchos países, no sin acaloradas controversias. El magisterio romano se opone frontalmente a equiparar esta forma de unión con aquella entre hombre y mujer, así como a cambios en el Derecho familiar en este sentido. Sin embargo, aun con reservas, afirma que se pueden reconocer derechos de personas homosexuales que conviven, con protección legal para situación de interés recíproco[23]. Este paso, que para muchos puede ser tímido e insuficiente, es muy importante. Sin protección leal o reconocimiento social (aunque sea mínimo) a las uniones homoafectivas, el ambiente social continuará presionando a los homosexuales a contraer uniones heteros, para huir de la hostilidad.

V. Consideraciones finales

Las discrepancias entre el lenguaje de la creación y la teoría de género están en la diferencia corporal, en la orientación sexual, en la composición de la familia, en la comprensión de la naturaleza humana y en la autodeterminación de la persona. Estas discrepancias pueden encontrar caminos de convergencia en la reciente enseñanza de la Iglesia sobre la ley natural. Se admite que hay numerosos malentendidos respecto a esta expresión que deben ser superados. A veces, la ley natural evoca simplemente una sumisión resignada y pasiva a las leyes físicas de la naturaleza, cuando el ser humano busca, y con razón, dominar y orientar estos determinismos para su bien. A veces, esta es presentada como un dato objetivo que se impone desde fuera de la conciencia personal, independientemente de lo que elabora la razón y la subjetividad. Ella es sospechosa de introducir una forma de heteronomía in-

[22] Código de Derecho Canónico, can. 1095, n. 3.

[23] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones sobre los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales,* Roma 2003, nn. 5 y 9.

soportable a la dignidad de la persona humana libre. Otras veces también, se confiesa con razón, la teología cristiana a lo largo de su historia justificó muy fácilmente con la ley natural posiciones antropológicas que, enseguida, se mostraron condicionadas por el contexto histórico y cultural[24].

Hoy, enseña la Iglesia, se debe proponer esta doctrina en términos que manifiesten mejor la dimensión personal y existencial de la vida moral. La ley natural no debe ser presentada como una lista de preceptos definitivos e inmutables, o como un conjunto de reglas ya constituido que se impone previamente al sujeto. Ella es el fundamento de una ética universal, una fuente de inspiración objetiva para el proceso de toma de decisión del sujeto, que es eminentemente personal[25].

No se puede negar que actualmente el concepto de ley natural es problemático, dado el abandono de la metafísica por el pensamiento contemporáneo, y también los malentendidos que impregnaron fuertemente ese concepto. Utilizándolo o no, la ética no puede ignorar la complejidad existente en el campo sexual. Es lícito y deseable construir un mundo en que las personas puedan vivir y respirar dentro de su propia sexualidad y de su propio género, un mundo en que el miedo a la marginación, a la patologización y a la violencia sea radicalmente eliminado. A los que creen en Dios creador y en su razón creadora, el mundo se presenta como un libro de la naturaleza uno e indivisible, en que nada está fuera de razón. Si, por analogía al libro de la Revelación (la Biblia), el mundo se parece a un libro que hay que leer y comprender, se puede explotar esta metáfora. La Biblia contiene decenas de libros, emplea más de un idioma y utiliza varios géneros literarios. Fue escrita por decenas de autores diferentes a lo largo de un milenio. Con el correr de los siglos, los estudios bíblicos son superabundantes e interminables. El libro de la naturaleza, a su vez, también tiene su multiplicidad y complejidad, sus «idiomas» y «géneros literarios». Su lectura e interpretación aún están en proceso.

[24] *En busca de una ética universal…*, o. c., n. 10.

[25] Ibíd., nn. 59 y 113.

La correcta escucha del lenguaje de la creación exige los cuidados indicados respecto a la ley natural. Es necesario evitar resignaciones fisicistas, heteronomías insoportables y la naturalización de posiciones antropológicas. La teoría de género aún es muy reciente y está en construcción. La Iglesia está cimentada en una tradición milenaria, que no cambia rápidamente. Pero, al mismo tiempo, está extendida por el mundo, interactuando con diferentes culturas. Algunas de estas culturas son más sensibles a la llamada de la modernidad, sobre todo en el campo de la sexualidad; pero otras no. El magisterio romano, por su repercusión mundial, tiende a ser cauteloso en cambios de rumbo. Es comprensible el discurso defensivo ante ciertas cuestiones. En cambio, las iglesias locales, las iniciativas apostólicas y la reflexión teológica pueden avanzar más, creando un ambiente eclesial favorable a futuros cambios de mayor alcance. Nunca se debe perder de vista la libertad de los hijos e hijas de Dios, así como el yugo leve y el fardo suave ofrecidos por Jesús.

(Traducido del portugués por Eloísa María Braceras Gago)

Heather Eaton *

LA CREACIÓN: DIOS, LOS SERES HUMANOS Y EL MUNDO NATURAL

Pocas cosas han suscitado en la humanidad tanto afán por entenderlas como estos temas generales de la creación, los seres humanos, el mundo natural y Dios. No solo constituyen centros de interés e intriga; las creencias sobre ellos funcionan como puntos de referencia para comprender la vida y proporcionan un sentido amplio y una orientación fundamental para la existencia y la civilización humanas. El presente ensayo explora facetas históricas y contemporáneas fundamentales de esos temas. Sus tres secciones tratan, respectivamente, acerca de: I) un bosquejo sobre la idea de la creación históricamente dominante; II) los retos contemporáneos provocados por el análisis feminista, la ciencia de la evolución y las amenazas contra la ecología del planeta Tierra, y III) las posiciones de vanguardia de nuevas interpretaciones exploratorias respecto al lugar de la humanidad en el mundo natural y en relación con Dios.

* Heather Eaton, Ph.D., catedrática de la Saint Paul University, Ottawa. Desarrolla su compromiso en respuestas a la crisis ecológica: teología ecológica, feminista y de liberación; conexiones entre religión y ciencia. Su obra reciente versa sobre: a) la intersección entre religión, evolución y ecología; b) paz y conflicto, estudios de género, ecología y religión; c) derechos de los animales.

Dirección: Conflict Studies, Saint Paul University, 223 Main St., Ottawa, K1S 1C4, Ontario (Canadá). Correo electrónico: theology@ustpaul.ca

I. Visión de conjunto y bosquejo histórico

El alcance de la creación, las demandas y delicias del mundo natural, el papel de los seres humanos en el esquema de las cosas y la presencia o ausencia de un ser divino han sido preocupaciones constantes de los seres humanos en todas las culturas. Dentro de las tradiciones cristianas, los temas de la creación, la naturaleza, la humanidad y por supuesto el tema de Dios entreveran las teologías y las prácticas eclesiales. Cada uno es distinto y sin embargo hay entre ellos intrincadas interdependencias, de modo que la interpretación de uno afecta a los otros. Por ejemplo, juicios sobre la creación orientan nociones de la revelación, el pecado y la redención.

Los significados dados a la creación, a Dios, a los seres humanos y al mundo natural están informados por una interacción de ciencia, textos sagrados, doctrinas, creencias y deseos. Las interpretaciones son influidas por las metafísicas, antropologías, teodiceas y ontologías de su tiempo. A distintas épocas corresponden distintos contextos, que varían según la influencia de la ciencia, el papel y poder de las autoridades eclesiales, y las principales direcciones de la curiosidad intelectual humana. En cada ambiente particular, las interpretaciones de la creación, de los seres humanos, de la naturaleza y de Dios se entrecruzan y se convierten en líneas axiales de una visión cristiana del mundo. Un breve recorrido histórico ilustrará al respecto.

Hay una larga trayectoria de deliberaciones acerca de por qué y cómo creó Dios el mundo. La clásica doctrina cristiana de la creación, establecida ya en los primeros siglos, es la de una *creatio ex nihilo*: Dios creó libremente todo en su forma y ser de la nada absoluta[1]. Más allá de esta doctrina central hay una nutrida serie de cuestiones no resueltas, como el propósito de Dios en la creación, el significado de la libertad de Dios, el autovaciamiento divino (kenosis), las cuestiones de si Dios está presente y cómo, si continúa influyendo en las estructuras y procesos de la creación y si sufre con

[1] Una excelente exposición de la historia y el desarrollo de la *creatio ex nihilo* se encuentra en Whitney Bauman, *Theology, Creation, and Environmental Ethics: From Creatio Ex Nihilo to Terra Nullius,* Taylor & Frances, Nueva York 2009. Incluye los problemas de esta doctrina en una época de teologías ecológicas.

o por ella. Hay debates actuales sobre eternidad y temporalidad, ley natural y ley divina, dimensiones naturales y sobrenaturales, sobre la *Imago Dei*, la caída, la salvación, la acción divina, la providencia y toda una colección de otros asuntos relacionados con la creación, la naturaleza, la humanidad y Dios. Un enfoque especulativo ha gobernado estas investigaciones hasta tiempos recientes.

Uno de los debates más fundamentales concierne al significado de la creación misma. Generalmente hay dos líneas de interpretación. La más seguida considera los límites, las imperfecciones o la pecaminosidad de las «criaturas». En esta línea, la doctrina de la creación está conectada a discusiones sobre el mal, el sufrimiento, la muerte y «la caída». Las doctrinas sobre la caída, aunque diversas, comparten la idea de que la creación no es como Dios quiso que fuera, debido a la libre acción o fallida naturaleza de criaturas inteligentes, es decir, de ángeles y seres humanos. El daño al cosmos se ha atribuido por lo general a desobediencia, iniciativa o pretendida ignorancia humana, a menudo entendida teológicamente como pecado original. Con frecuencia, las mujeres han sido presentadas como fuente principal y vehículo continuo y primario de pecado: su inferioridad natural, su flaqueza moral, su corporalidad y sexualidad hacen de la mujer poco menos que «la puerta de entrada del diablo», según la frase de Tertuliano. Con una interpretación como esta, la imagen de lo divino se oscurece o queda imperceptible en la creación. La salvación significa ser salvado de esta creación corrompida, incluidas la mortalidad y las fallas corporales. Así los seres humanos pasarán a una realidad transhistórica, en que serán redimidos y sanados, y donde se reunirán con Dios en una «vida futura». Es importante darse cuenta de que en esta visión la vida y la existencia, tal como las conocemos, son inadecuadas o defectuosas y, por tanto, inaceptables.

Una segunda línea de entendimiento de la creación encuentra a esta realmente satisfactoria, aun defectuosa e incompleta. Pensadores influyentes como Hildegarda de Bingen y Tomás de Aquino, estudiaron las ciencias de la Tierra y cosmológicas de su tiempo y consideraron buena la creación. La vida humana y toda existencia son dignas de por sí, y Dios está presente en ellas. El mundo natural es un lugar de revelación divina, que a veces ocupa un puesto principal junto con otras fuentes. Los ahora conocidos por sus respectivas

«espiritualidades de la creación», como el Maestro Eckhart, Francisco de Asís y Juliana de Norwich orientaron sus teologías partiendo de revelaciones de lo divino en el mundo natural.

Esta segunda línea nunca ha sido muy seguida. Más adelante diverge, con diferentes entendimientos de la bondad ontológica, las causas y formas de pecado, la necesidad y forma de salvación, y la verosimilitud, incluso desde una perspectiva teológica, de una vida futura.

Un punto fundamental de divergencia entre las dos interpretaciones de la creación, especialmente en sus versiones modernas, concierne a la autoridad atribuible a entendimientos científicos del mundo natural. Por ejemplo, Galileo y Copérnico revelaron un universo heliocéntrico, no geocéntrico, suscitando una enorme resistencia teológica durante siglos. Indicios de evolución perturban en nuestros tiempos algunos mundos teológicos. Disputas sobre la función y los hallazgos de la ciencia han apartado históricamente a las preocupaciones teológicas de la cosmología y las ciencias de la Tierra como fuentes válidas para entender la creación. El resultado ha sido una concentración intensificada en la humanidad, el pecado, los órdenes sociales por disposición divina y la salvación en el más allá. Debates doctrinales que revelaron posiciones teológicas y eclesiales incompatibles condujeron a divisiones teológicas y eclesiales durante la Reforma y después de ella. La fisura entre ciencia y teología ensanchó la grieta entre lo sobrenatural y lo natural, lo sagrado y lo profano, el cielo y la tierra, lo eterno y lo temporal, la cultura y la naturaleza, y lo espiritual y lo material. Estos contrastes colorean de manera intensa las creencias teológicas correspondientes e influyen significativamente en cómo las sociedades, incluso las civilizaciones, actúan con respecto a la vida humana y al mundo natural en su totalidad.

Es de importancia decisiva darse cuenta de si en las teologías cristianas hay un acento favorable o desfavorable en lo tocante al mundo. El siglo XX heredó muchas visiones teológicas que incorporaban juicios negativos sobre la naturaleza y el valor de la existencia histórica y la corporalidad humana. La frontera entre ciencia y teología se reforzó con el tiempo. Por otro lado, la voz de la mujer estuvo en gran parte ausente durante los veinte primeros siglos de escritos cristianos, dejando el campo libre a tesis teológicas masculinas relativas

a la mayor afinidad de la mujer con la naturaleza que con la cultura y sus expresiones intelectuales más elevadas. Además, la crisis ecológica ha incrementado los cambios. Actualmente se está produciendo una estimulante renovación atinente a los temas de este ensayo, que suponen una considerable conmoción y renovación de la teología.

II. Tendencias contemporáneas: ciencia, feminismo, ecología

Tres grandes acontecimientos han influido en las actividades teológicas de que se ocupa el presente escrito. Primero, la expansión de los conocimientos en física, cosmología y ciencias de la Tierra es un catalizador para la reconsideración teológica del mundo natural. Thomas Berry es el pensador principal en este campo, con muchísimos otros que aportan el fruto de sus reflexiones a la teología[2]. Segundo, el siglo XX conoció la constitución de un movimiento femenino mundial. La mujer ha tenido una incorporación real, aunque irregular, en las esferas social, política, económica e intelectual. Tercero, la agudización de la crisis ecológica está provocando una evaluación teológica intensiva, tan estimulante como ardua. Hay sustanciales cambios teológicos respecto a la sucesión histórica, los métodos y las exigencias de cada uno de estos acontecimientos. Su importancia se puede apreciar en la intersección entre feminismo, ciencia y ecología.

Feminismo, género, ciencia y crisis ecológicas

El surgimiento del género como categoría analítica y las colosales aportaciones de intelectuales feministas han causado una transformación de las conciencias. Todos los campos del cristianismo han sido alterados: dirección, estructuras, procesos, métodos especulativos, contenido, pedagogía, formación, ritos, etc.

Desde las primeras incursiones en la teología feminista y en los estudios bíblicos hasta la hermenéutica contextual, posmoderna y poscolonial, virtualmente todas las propuestas desarrolladas por la

[2] Thomas Berry, *The Dream of the Death,* Sierra Club Books, San Francisco 1988.

crítica de la concepción binaria y la jerarquía binaria de género conciernen a la creación, a Dios y la naturaleza. Esto es evidente en los esfuerzos de historiadores feministas, teólogos de la liberación y personas reunidas bajo el paraguas del ecofeminismo.

Aunque el ecofeminismo es un discurso específico y una lente interpretativa, representa además un punto de intersección de muchos debates sobre los temas mujer, feminismo, religión y ecología. Un vínculo temprano entre ecofeminismo y teología se encuentra en los análisis críticos feministas de la historia y la herencia cultural europeas, que exponen las dualidades jerárquicas dentro de esta visión cristiana del mundo[3]. Un objetivo frecuente es el nexo entre la supuesta imperfección de la creación («naturaleza») y la inferioridad femenina. Es claro el papel del cristianismo en la subyugación dual de la mujer, aunque no deja de ser complejo. Las imágenes y creencias cristianas acerca de Dios, la creación y el mundo natural, que reflejan las entrelazadas opresiones de la mujer y la naturaleza, influyen implícita o explícitamente en las prácticas culturales euro-occidentales. Cuando la valoración efectiva de la creación cambia de deficiente a óptima, el mundo natural se convierte en una fuente teológica. Cuando las prioridades se trasladan de un mundo sobrenatural a este mundo, son posibles nuevas teologías.

La imagen de un Dios radicalmente distinto y alejado de la Tierra ha encontrado oposición en intelectuales feministas. Intentan eliminar u obviar las dualidades jerárquicas de las que están plagados los discursos teológicos e impulsar un gran cambio de la visión del mundo y una nueva teología (no doctrina) de la creación. Durante las dos últimas décadas, muchos han propuesto imágenes alternativas de un ser divino íntimamente vinculado a la Tierra. Dios concebido como inmanente, con y entre nosotros, que sostiene y crea toda la vida en una continua dinámica de posibilidades nuevas, aviva la imaginación religiosa[4]. En esta línea, algunas teólogas ecofeministas están reinterpretando doctrinas centrales.

[3] Heather Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies,* T&T Clark, Nueva York 2005.

[4] Por ejemplo, véase Diann Neu, *Return Blessings. Ecofeminist Liturgies Renewing the Earth,* Pilgrim, Claveland 2002.

Ivone Gebara, por ejemplo, reexamina la Trinidad. Funda imágenes de Dios, del Espíritu y de Jesucristo en nociones de una comunidad de la Tierra[5]. Las implicaciones son decisivas. La imagen de Dios activo, presente y con intervención en todos los procesos, toda la vida y todos los cambios históricos de la Tierra, modifica nuestra respuesta al mundo visto como creación de Dios. Graze Jantzen y Sallie McFague exploran la imagen del mundo o de la Tierra como Cuerpo de Dios. Rosemary Radford Ruether conjetura la existencia de relación entre ciencia de Gaia, Dios y un nuevo pacto con la Tierra. Anne Primavesi, utilizando una profunda ecología y relatos bíblicos de la creación, ofrece una teología ecológica adecuadamente titulada *Del Apocalipsis al Génesis*[6]. En cada uno de los casos, los protagonistas en el diálogo son las ciencias de la Tierra y los análisis feministas, con papeles secundarios a cargo de la teología bíblica o sistemática y la ética.

Otras autoras trabajan desde metodologías liberacionistas, analizando las relaciones entre estrés ecológico y economía, política y teología. Mary Grey, Lois Lorentzen y yo misma hemos estudiado la globalización y el ecofeminismo en diferentes culturas, contextos y religiones[7]. Mary Judith Ress muestra el alcance del ecofeminismo en las teologías latinoamericanas de la liberación[8]. Ursula King y Rosemary Radford Ruether estudian varias intersecciones entre ecología, feminismo, ética, espiritualidad y religiones múltiples.

---

[5] Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation,* Fortress Press, Minneapolis 1999.

[6] Graze Jantzen, *God's World, God's Body,* Westminster Press, Filadelfia 1984; Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology,* Fortress, Minneapolis 1993; Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing,* Harper, San Francisco 1992, y Anne Primavesi, *Del Apocalipsis al Génesis: ecología, feminismo, cristianismo*, Herder, Barcelona 1995.

[7] Mary Grey, *Sacred Longings: Ecofeminist Theology and Globalization,* Fortress, Minneapolis 2004, y Heather Eaton y Lois Ann Lorentzen (eds.), *Ecofeminism and Globalization: Exploring Culture, Context, and Religion,* Rowman & Littlefield, Lanham 2003.

[8] Mary Judith Ress, *Ecofeminism in Latin America,* Orbis, Maryknoll, Nueva York 2006.

Estos trabajos han puesto en cuestión arraigadas ideas y conformidades dentro de las clásicas concepciones cristianas del mundo, haciendo mayor el progreso de una gran renovación teológica. El surgimiento de epistemologías posmodernas, movimientos de liberación, teologías contextuales, conciencia multirreligiosa e interconexiones globales interactúa con la explosión del conocimiento científico y la crisis ecológica para impulsar innovaciones intelectuales de gran calado.

III. Posiciones de vanguardia

Hay muchas posiciones de vanguardia en la tarea de revisar las ideas sobre la creación, Dios, la humanidad y la naturaleza. Trabajos en tradiciones múltiples confrontan símbolos religiosos, la imaginación religiosa y epistemologías religiosas con pluralismo radical. Otra posición de vanguardia es el incisivo cuestionamiento del antropocentrismo que está arraigado y ubicuo en las ideas euro-occidentales y tiene tentáculos en virtualmente todos los campos teológicos. También quienes trabajan con teologías de la creación o naturaleza han mantenido a menudo formas de antropomorfismo, ahora sujetas a severa crítica.

Cuatro nuevos frentes específicos en teología son la diversificación del movimiento feminista, la reconceptualización de la salvación, el nexo de la creación con la evolución y la respuesta a la creciente crisis ecológica.

Primera posición de vanguardia: Nueva versión del movimiento feminista o de las mujeres

La insistencia en que la mujer gane igualdad y autonomía ha reverberado en el mundo entero. Hay por todo el planeta micromovimientos de mujeres que, aunque diferentes unos de otros, coinciden en utilizar principalmente la ética como palanca. Desde una perspectiva más amplia, forman todos ellos un gran movimiento que está originando un cambio planetario en la conciencia humana tocante a la igualdad, dignidad y derechos de hombres y mujeres,

que marca una enorme transformación de las estructuras sociales, las ideologías y los sistemas simbólicos.

Tal movimiento representa seguramente el mayor cambio de conciencia producido en la humanidad desde la revolución neolítica y el surgimiento de la conciencia simbólica. Desde este enfoque, el feminismo no es solo una reivindicación ética o un movimiento político. Es un cambio de puntos de referencia simbólicos y de organización social, que trae consigo una percepción radicalmente nueva de la capacidad, diferenciación y complejidad humanas.

Dado que el patriarcado ha sido la organización social, ideológica y simbólica imperante entre cinco mil y diez mil años virtualmente en todos los lugares del mundo, lo que está ocurriendo es el advenimiento de una nueva manera de entender la humanidad. Ofrece un concepto más amplio, intenso y poderoso de esta, que incluye, ahora sí realmente, mujeres y hombres.

Creo que subestimamos lo que, como resultado del movimiento mundial hacia la igualdad de las mujeres, está sucediendo ante nuestros ojos. Por un lado, a los teóricos los ocupan y compelen los datos específicos de controversias contextuales de género, ciertas formas extendidas de sufrimiento, complejos dilemas éticos en sus propios contextos, protestas contra formas específicas de esencialismo de género, y diversidad en las experiencias femeninas. Pero el avance más significativo y de mayor alcance es que las mujeres, en toda su diversidad y complejidad, están adquiriendo para la conciencia humana la plenitud de derechos. Como consecuencia, la subjetividad, diversidad y elegancia del ser humano, como especie, ha ganado en extensión y realce.

Segunda posición de vanguardia: La salvación

Si hay una cuestión de la que los cristianos deben ocuparse con el máximo interés es la de la salvación. ¿Qué importancia y significado se atribuye hoy a los conceptos de la caída, el pecado y la redención? ¿Creemos todavía que los humanos somos ontológicamente superiores a los demás seres que forman la comunidad de la Tierra? ¿Que debemos ser salvados de la naturaleza? ¿Que nuestro verdade-

ro destino está en alguna otra parte? Pocos son, mujeres incluidas, quienes tratan, al menos públicamente, sobre estas cuestiones con la profundidad y el enfoque novedoso que merecen.

Las ciencias de la evolución revelan una continuidad de dinámica, procesos y patrones entre todos los habitantes de la Tierra. Es más, está en continuidad con procesos a mayor escala en el cosmos. Un cambio teológico tiene lugar con la afirmación de que la presencia divina no es solo inmanente, y que hay que entenderla mejor situándola «en todas partes» que «en otra parte». Y luego, si ya no tenemos necesidad de ser redimidos de la creación, ¿por qué y para quién es, pues, la salvación? ¿Está nuestro destino último en este mundo, en vez de más allá de él?

Ivone Gebara ofrece una reflexión única sobre salvación y pecado. En la base de la dominación hay una huida de las limitaciones de la vida: vulnerabilidad, finitud y mortalidad. El pecado fundamental es la negación de estas condiciones, de la que resultan espiritualidades escapistas, un rechazo de los sufrimientos y limitaciones de la vida, y una caída en la dominación (de tierras, animales y pueblos)[9]. Esta huida ha creado distorsiones a lo largo de los sistemas teológicos. Para Gebara, nuestra salvación se encuentra en el retorno a nuestro ser encarnado, rechazando el escapismo y la dominación y abrazando con alegría y pena las auténticas limitaciones, riquezas y luchas de la existencia en comunidad y de la solidaridad humana con toda vida. La muerte es parte inherente de la realidad humana —de hecho de toda realidad—, no algo de lo que tengamos que ser salvados.

Gebara propone una cristología en la que Jesús es figura salvífica, profeta, modelo y paradigma; único pero no exclusivo, uno entre muchos que piden a la comunidad humana que vuelva a la autenticidad. El entendimiento que esta autora tiene del pecado, la redención, la revelación, la creación, la naturaleza, la humanidad y lo divino es un nuevo andamiaje para la teología. Su proposición deja

[9] Citado en Rosemary Radford Ruether, «Ecofeminism: The Challenge to Theology», en Dieter T. Hessel y Rosemary Radford Ruether (eds.), *Christianity and Ecology: Seeking the Well-being of Earth and Humans,* Harvard University Press, Cambridge 2000, p. 105.

espacio para un profundo respeto interreligioso, soporta teologías de la liberación, discute teologías relativas a vida en otro mundo después de la muerte, desafía a la jerarquía y combate el cristofascismo. Todo esto pone en cuestión, incluso impugna, la cristología clásica y los sistemas teológicos establecidos.

Pienso que hay que abandonar las creencias acerca de la resurrección, la eternidad y la vida después de la muerte. Esto aumentaría nuestra apreciación de la existencia como viene dada: la nuestra y la de la comunidad terrestre entera. Podría agudizar nuestra conciencia de una moradora presencia divina o sagrada —*un divine milieu*, como sugirió Teilhard de Chardin— en que vivimos y tenemos nuestro ser. Quizá eso sería salvación suficiente para una vida.

Tercera posición de vanguardia: Creación y evolución

En los últimos veinte años, la «creación» ha llegado a ser entendida como el proceso de 13.700 millones de años por el que ha pasado el universo, desde la bola de fuego original hasta el presente[10]. Un sinnúmero de teólogos, mujeres y hombres, han aprendido lo que explican de la «creación» las ciencias cosmológicas y de la evolución. Relatos de la creación se han exhumado y estudiado, con profusión de debates sobre el Génesis frente a ciencias, relatos frente a metarrelatos, fe frente a datos científicos, y justicia frente a espiritualidades con base terrena.

Aunque las teologías de la creación van en aumento, pocos teólogos estudian la creación en profundidad. Considerar la evolución en serio requiere examinar atentamente los procesos de aparición, la complejidad, la diversidad, los patrones, la sutileza y las interrelaciones. La evolución postula una absoluta dependencia del mundo natural. Sostiene que, de hecho, nosotros no somos el punto de referencia; que la Tierra no es nuestro contexto, es nuestra fuente; y afirma que la humanidad pertenece a ella, al mundo natu-

[10] Desde Pierre Teilhard de Chardin y Alfred N. Whitehead hasta el presente, muchos buscan una integración de las ciencias cosmológicas y de la Tierra con la teología. Actualmente existen conversaciones en todas las tradiciones cristianas, entre muchas personas.

ral, estando integrada en la creación. La Tierra es nuestro origen y, probablemente, nuestro destino. La humanidad, junto con todo el mundo natural, es un proceso emergente de una realidad evolutiva espectacularmente creativa e ingeniosa. La evolución aumenta, no disminuye, la importancia de la conciencia religiosa, pero requiere una concentrada reconsideración teológica[11].

En algunos ámbitos, la *creatio ex nihilo* se sigue explicando, renegociada con otras doctrinas clásicas a la luz de las nuevas ciencias cosmológicas[12]. En otros hay una renovación más completa de los temas de la caída, la creación, el pecado, la redención, el perdón y la humanidad como nueva creación en Cristo[13]. Tampoco faltan en esta mezcla puntos de vista feministas, con el género como tema más frecuentemente integrado en ella que separado.

Cuarta posición de vanguardia: Contextos y datos específicos

Una teología de la creación, cuando está impregnada de ciencia, produce nuevas percepciones y conocimientos, en particular sobre la gravedad de la crisis ecológica. La creación está sufriendo. Podemos pensar en un sexto período de extinción; en nuestro planeta, elementos fundamentales —clima, agua dulce, suelo cultivable— están en crisis; toxinas y contaminantes dañan el sistema endocrino y el ADN de los seres vivos. Desde una perspectiva ecológica, la creación ha llegado a una situación insostenible. Desde una perspectiva social, la lista de ecoinjusticias es larga: pobreza y tierras mal distribuidas, escasez de agua y de alimentos; racismo ambiental, y un sinfín de dificultades específicas que afectan a las mujeres. Hay

[11] Heather Eaton, «The Revolution of Evolution», *Worldviews: Environment, Culture, Religion* 11, 1 (2007), pp. 6-31.

[12] Por ejemplo, véase Christopher Southgate, *The Groaning of Creation,* Westminster John Knox Press, Louisville 2008.

[13] Véase Ernst Conradie (ed.), *Creation and Salvation: A Mosaic of Selected Classic Christian Theologies,* vol. 1, LIT Verlag, Münster 2010, y *Creation and Salvation: A Medley of Essays on Recent Theological Movements,* vol. 2, LIT Verlag, Münster 2012.

un frente emergente de nuevo trabajo sobre algunas cuestiones en las que un enfoque desde el punto de vista del género no deja de ser pertinente: cambio climático, agua, reservas de alimentos y energía. Hay asimismo feministas que dedican sus esfuerzos a luchar más directamente por el planeta y sus habitantes, ocupándose a fondo del clima y la ecología, de los derechos de los seres vivos, de los animales transgénicos, de las políticas sobre agua y energía, de la conservación de la vida salvaje, etc.[14] Los enfoques contextuales y el trabajo en asuntos específicos van en aumento.

Conclusión

Los temas de la creación, Dios, la humanidad y el mundo natural son extremadamente ricos. Reciben múltiples enfoques; en ocasiones —no siempre— también el del género. Las feministas abordan conceptos teológicos fundamentales y puntos de vista religiosos, así como determinadas cuestiones éticas y políticas, a veces con un análisis de género explícito y a veces implícito. Aquí me he ocupado de varias corrientes de pensamiento y de algunas posiciones creativas, de vanguardia, relativas a estos temas. Hay mucho más.

Una imagen final de la creación

La humanidad es solo un momento, quizá incluso uno espléndido, en un drama de cuatro mil quinientos millones de años. Y la Tierra es solo un planeta integrado en un sistema solar, integrado a su vez en una galaxia acompañada de seis millones de otras galaxias. Y todo ello se encuentra en un universo dominado por materia oscura

[14] Sallie McFague, *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming,* Fortress, Minneapolis 2008; Heather Eaton, «Subjectivity and Suffering: Transgenic Animals, Christianity, and the Need to Re-evaluate», *Worldviews: Global Religions, Culture and Ecology* 14, nº 1 (2010), pp. 26-57; íd., «The Ethics of Gender and Globalization: Military Madness and Ecological Stress», *Political Theology* 10, nº 4 (2009), pp. 671-684; Maynard Kaufman, *Adapting to the End of Oil: Toward an Earth-Centered Spirituality,* Xlibris, Bloomington (IN) 2008.

y energía oscura, dentro de una estructura en expansión de espacio y tiempo, de trece mil millones de años largos y aumentando. ¿Es verosímil que doctrinas cristianas, o las de cualquier otra tradición religiosa, tengan mayor importancia que la pasmosa realidad de toda esta creación?

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

Marie-Theres Wacker *

TORÁ PARA MUJERES, RELACIONES DESCONCERTANTES Y UNA DEIDAD ALADA

Investigación de género en el Antiguo Testamento, tomando como ejemplo el libro de Rut

El «género» como categoría o perspectiva en las ciencias bíblicas del Antiguo Testamento ha sido entendido y aplicado de muy variadas formas. Tomando como ejemplo un breve escrito de la Biblia hebrea que desde hace cuatro décadas aparece siempre de nuevo en el foco de la exégesis específica de género, el libro de Rut, mostraré aquí modos en los que trabaja la investigación veterotestamentaria de género en el contexto europeo del Norte y procuraré poner en claro sus frutos[1].

Torá «generizada»

El verbo inglés *to gender* ha sido incorporado en el idioma alemán científico, político y en parte incluso hasta en el alemán cotidiano. Hacer una cuestión objeto de *gendering* (que podríamos traducir al

* Marie-Theres Wacker es profesora de Antiguo Testamento y de Investigación teológica sobre las mujeres en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster. Entre los acentos actuales de su investigación se cuentan cuestiones del monoteísmo bíblico, del judaísmo helenista así como de las relaciones entre los sexos en las religiones monoteístas. En el otoño de 2012 publicará, en común con Luise Schottrof, el *Kompendium feministische Bibelauslegung*.

Dirección: Seminar für Exegese des AT, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster (Alemania). Correo electrónico: wacker.mth@uni-muenster.de

[1] Agradezco a mi colaboradora Stephanie Feder, que investiga sobre las interpretaciones africanas de Rut, por las muchas y esclarecedoras conversaciones que hemos mantenido. Véase también su artículo: «Judäische Schwiegermutter trifft moabitische Schwiegertochter. Wenn Völker, Religionen und Generationen sich begegnen», en *Schlangenbrut* 29/115 (2011) 17-21.

español con el neologismo «generizar») significa percibirla según sus presupuestos e implicaciones específicas de género. En tal sentido puede afirmarse que en el libro de Rut se cuenta cómo Noemí, la judaíta, y Rut, la moabita, «generizan» la Torá con ayuda de Booz: interpretan prescripciones del Pentateuco que normalmente presuponen estructuras patriarcales de tal modo de ponerlas al servicio de la supervivencia de dos mujeres[2].

Se trata de las prescripciones sobre el rescate de tierra y del llamado matrimonio de levirato, el casamiento de una viuda con su cuñado, hermano de su difunto esposo. Noemí, que, después de la muerte de sus hijos, ha regresado junto con su nuera Rut a Belén, sabe que tiene un pariente lejano llamado Booz, considerado como el poseedor del derecho de «rescate» (cf. Rut 2,20). Según las disposiciones que se consignan en el libro tercero de la Torá (Lv 25,23ss), la tarea del que tiene ese derecho de «rescate» es comprar las tierras de un pariente en dificultades para que esas tierras permanezcan en posesión de la familia. Un párrafo claro del libro de Jeremías (Jr 32,6-10) narra un caso semejante que afecta al profeta y a uno de sus primos. Pero en las prescripciones del libro del Levítico queda sin estipular cómo se ha de proceder en el caso de una viuda como Noemí. Además, probablemente la venta de un campo no significaría tampoco una cobertura a largo plazo de las necesidades de Noemí y de su nuera Rut, también viuda.

En lo tocante al matrimonio de levirato, Noemí había querido regresar sola a Belén y había fundamentado tal voluntad frente a sus nueras Orfá y Rut diciendo que era muy mayor como para dar a luz más hijos que pudiesen asumir como adultos el lugar de los esposos fallecidos (cf. Rut 1,11-13). Este argumento se hace comprensible si se lo coloca en relación con una disposición del libro quinto de la Torá (Dt 25,5-10): si un hombre casado fallece sin dejar descendencia, el hermano debe tener un hijo con la mujer del fallecido, o sea, con su cuñada. Tal hijo se considerará hijo del

[2] Irmtraud Fischer pone de relieve este punto significativo del libro de Rut en su comentario monográfico, siempre sensible a la dimensión de género: ead., *Rut* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Friburgo de Brisgovia 2002.

difunto y continuará su apellido. Noemí advierte a sus nueras de que no ve posibilidad alguna de integrarlas de forma permanente a su parentela judaíta a través de esa regulación. Mientras que, a continuación, Orfá regresa a su familia moabita de origen, Rut no se deja convencer y permanece junto a Noemí. En Belén, Rut recoge las espigas que quedan dispersas durante la cosecha de la cebada en un campo que resulta ser propiedad del mencionado poseedor del derecho de «rescate». A continuación, Noemí envía a su nuera durante la noche a la era de Booz, a quien Rut dice: Tú «tienes el derecho de rescate» (Rut 3,9). Las palabras de Rut son las que sugieren a Booz contraer matrimonio con ella y cumplir así las obligaciones de rescate para con Noemí. Booz acepta la propuesta y, en la reunión de los ancianos de Belén (Rut 4,1 ss.), presenta también la cuestión de tal modo que la compra del campo de Noemí (cf. Lv 25,23ss) obliga al mismo tiempo a contraer matrimonio de levirato con Rut (cf. Dt 25,5ss).

Con ello, el libro de Rut es también un escrito bíblico que, en la acción e interacción de las figuras principales, concretiza e interpreta de forma nueva la Torá de Moisés para la situación y las necesidades de mujeres. En la medida en que el libro de Rut «generiza» la Torá en interés de *mujeres*, puede atribuírsele un empuje de orientación *feminista*: en este caso coinciden la perspectiva de género y el interés feminista.

Investigación de género y cultura de las mujeres

La distinción entre «género» y «sexo», entre el género «cultural / social» y el sexo «natural / biológico», fue una ayuda útil para las exégetas del Antiguo Testamento aproximadamente a partir de los años ochenta, pues de ese modo podían formular y aplicar con más precisión su interés en las huellas que pudiese haber en el texto bíblico de una cultura de las mujeres en el antiguo Israel. Su interés se dirigía en igual medida hacia formas y géneros literarios que tuviesen una impronta femenina o hubiesen sido utilizados por mujeres, como a motivos y temas que representaran una perspectiva más bien femenina y también a instituciones en todos los niveles de

la sociedad del antiguo Israel que remitieran a espacios especiales de las mujeres.

En virtud de la clara concentración del libro de Rut en la mujer, se discutió al respecto no solamente si géneros literarios más pequeños o motivos particulares incorporados en su texto hacen referencia a una cultura de las mujeres, sino si el libro en su conjunto podría provenir de una mujer[3]. Cuanto más las exegetas feministas tendían a arraigar la historia de Rut en tradiciones orales, tanto más podía aparecer como plausible la presencia de una narradora. Sin embargo, en la medida en que el libro de Rut se fue descubriendo en su densa intertextualidad con tradiciones narrativas y jurídicas sobre todo del Pentateuco y, por tanto, como obra de erudición escriturística, la suposición de la proveniencia femenina fue pasando a un segundo plano. Verdad es que la pregunta por el modo en que las mujeres influyeron en la formación de la tradición en el Israel del posexilio no ha concluido, sino que se ha replanteado. Pero junto a ella parece presentarse sensatamente otra pregunta: ¿no debería contarse también en el antiguo Israel con varones «profeministas» —para expresarse de manera anacrónica— que estuviesen en condiciones de hacer propia la perspectiva femenina y de comprometerse por un mejoramiento de la situación de vida de las mujeres?[4]

Esta pregunta advierte acerca de una doble ampliación de la perspectiva que resulta decisiva para la investigación de género. Por un lado, género tiene que ver de hecho no solo con mujeres, sino también con varones, pues también el género de los hombres se ve marcado por las diferentes culturas. Por el otro lado, y en relación con lo anterior, la estricta distinción de dos y solo dos sexos con características claramente definibles representa un estrechamiento que no corresponde ni a lo «naturalmente» dado ni a lo «culturalmente» posible.

[3] Véase en especial Ruth Fokkelien van Dijk-Hemmes, «A Product of Women's Culture?», en Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Ruth*, Sheffield 1993, pp. 134-139.

[4] Así lo plantea con razón Fischer, *Rut*, p. 94.

Relaciones desconcertantes: una perspectiva lésbica

Si en el libro de Rut se presta atención a la forma en que se exponen las relaciones entre los sexos, llama de inmediato la atención en el primer capítulo del libro una transformación en la persona de Noemí. Ella parte de Belén como mujer de Elimélec y como madre de dos hijos, y regresa como una mujer que se ha vinculado a otra, su nuera, a través de un solemne juramento. Si al comienzo del relato Noemí representa el caso patriarcal normal, al final del capítulo primero se encuentra una constelación que resulta única en toda la Biblia hebrea: la relación estrecha entre dos mujeres. Esta relación se formula, además, con relaciones intertextuales dignas de nota: Rut «se une» a su suegra (Rut 1,14) y la insta a que no la apremie a «dejarla» (1,16). Se asemeja en ello al varón que «se une» a la mujer y «deja» por ella a su padre y a su madre (Gn 2,24). Al seguir a Noemí hacia Belén, Rut abandona de hecho a su padre y a su madre, y eso mismo es reconocido y enfatizado más tarde también por Booz (cf. Rut 2,11). Las alusiones de la historia de Rut al grito de júbilo del primer hombre en el paraíso trasladan a una mujer la posición del *varón* frente a una mujer. Por lo menos en el plano textual se socava según ello el sistema de la heterosexualidad como normativo, y ¿quién podrá impedir que la lectora o el lector se pregunten si no se ha de oír aquí, junto con el grito de júbilo, también lo que le sigue —«y se hacen una sola carne»—, y en qué sentido? A ello se agrega una exclamación de júbilo semejante de las mujeres de Belén en la que ellas hablan del «amor» de Rut hacia Noemí (Rut 4,15), es decir, utilizan un concepto que expresa la fidelidad en una relación, pero que tiene también, de todas maneras, connotaciones erótico-sexuales (basta con contrastar el Cantar de los Cantares).

Ya antes del surgimiento de los estudios de género, estos impulsos textuales han alentado a leer el libro de Rut en perspectiva lésbica. En el movimiento lesbiano cristiano o judío se trata de recordar como parte de la propia historia de fe la relación entre las mujeres Rut y Noemí tal como se la transmite en la Sagrada Escritura, pero también, de todos modos, de mantener abierta la pregunta histórica

por las relaciones entre mujeres, por su lugar social y por su legitimidad[5].

Relaciones desconcertantes: una perspectiva *queer*

Al final del libro de Rut, las mujeres de Belén aclaman: «A Noemí le ha nacido un hijo» (Rut 4,17), y atribuyen a Rut, que lo ha dado a luz, un valor «mejor que siete hijos». En la interpretación de este versículo se *puede* acentuar el hecho de que está centrado en las mujeres, pero también se *puede* poner en primer plano la confusión de género que se suscita en la parte final del libro de Rut[6]. En su aclamación, las mujeres de Belén utilizan en referencia a Noemí una fórmula que, en los demás casos, es utilizada para el *padre* del niño. Noemí entra de ese modo en la posición del padre del niño que Rut ha dado a luz, y, al final de la historia, Rut pasa de la posición del «varón» para Noemí, que la había llevado consigo de camino a Belén, a la de su «mujer». El papel de Booz pasa fuertemente a un segundo plano: si bien toma a Rut por esposa y cohabita con ella, falta la fórmula esperable de que Rut queda encinta (cf. 4,13). Si en su primera aparición en el cap. 2 Booz es presentado en vigorosa masculinidad, al mismo tiempo lo es como aquel que se subordina al plan de Rut para la asistencia a ambas mujeres y cuya potencia sexual no es la decisiva para el niño que Rut da a luz. Tales rasgos del relato dan pie para una recepción del texto que consiste en romper las asignaciones y los papeles clásicos de género. Este era ya el deseo del feminismo de la igualdad, pero es sistematizado y radicalizado teóricamente en aquella línea de los estudios de género que se re-

[5] Véase Ute Wild, «Das Buch Rut: Denn wohin du gehst, will ich gehen», en Eva-Renate Schmidt et al. (eds.), *Feministisch gelesen*, t. 2, Stuttgart 1989, 80-91 (perspectiva cristiana) y Rebecca Alpert, «Finding Our Past: A Lesbian Interpretation of the Book of Ruth», en Judith A. Kates y Gail Twersky Reimer (eds.), *Reading Ruth. Contemporary Women Reclaim a Sacred Story*, Nueva York 1994, pp. 91-96 (perspectiva judía).

[6] Para esta lectura del libro de Rut lanzó la chispa inicial Cheryl Exum. Véase su artículo «Is This Noomi?», en ead., *Plotted, Shot, and Painted. Cultural Representations of Biblical Women* (JSOT.SupplSer 215), Sheffield 1996, pp. 129-174.

laciona con la deconstrucción. Como podría formularse desde esa perspectiva, en el libro de Rut el criterio para determinar qué papel asume cada uno de los integrantes de la nueva familia formada por Noemí, Booz, Rut y el niño no es la «naturaleza». Si bien el nacimiento del niño sigue vinculado al cuerpo biológicamente femenino de Rut, la paternidad y maternidad no se vinculan al «sexo natural» de Booz, Noemí o Rut, sino que se tramitan de nuevo. Al final no se encuentra la felicidad de la pareja heterosexual Rut-Booz, sino el niño, en el que, según la aclamación de las mujeres de Belén, se documenta el amor de Rut a Noemí.

Esta familia tiene algo de *queer*, es decir, permite una multiplicidad de relaciones y papeles de género[7]. El carácter «*queer*», extraño, anómalo de las relaciones tiene ahora una lógica en cuanto se funda en vínculos de parentesco: se trata de la atención de las necesidades de dos viudas, Noemí y Rut; Noemí aporta el campo, Rut, su cuerpo capaz de dar a luz. Ambas mujeres se funden después en cierta medida en una sola persona frente a Booz, y el criterio es la Torá, que con el matrimonio de levirato y el rescate de suelo quiere asegurar la permanencia de una genealogía en el seno de Israel. Pero esta nueva familia queda también fuera de esta lógica, porque, con Rut, pertenece a ella una mujer que no proviene de un linaje israelita, sino que es una moabita.

Género y etnicidad: Rut, la moabita

A más tardar ahora hay que hacer referencia a que Rut y Noemí no son simplemente «mujeres», sino que, por su pertenencia étnica, tienen diferencias entre sí: Noemí es una betlemita, es decir, proviene de Judá / Israel, mientras que Rut proviene del país vecino del este, Moab. Ahora bien, una importante veta de textos referidos a

[7] Este aspecto es puesto de relieve por Mona West en su comentario: Mona West, «Ruth», en Deryn Guest et al. (eds.), *The Queer Bible Commentary*, Londres 2006, pp. 190-194. Véase también Karin Hügel, «Queere Lesarten der Hebräischen Bibel: Das Buch Rut und die Schöpfungsgeschichten», en Lisa Isherwood et al. (eds.), *Wrestling With God / En lucha con Dios = Anuario de la sociedad Europea de mujeres en la investigación teológica* 18, Lovaina 2010, pp. 173-192.

Moab que aparecen en la Biblia hebrea señala la relación entre Israel y Moab como antagónica. Mencionemos solamente la historia del surgimiento de Moab a partir del incesto entre Lot y sus hijas (Gn 19,30-38), el relato sobre el rey moabita que quiere obligar al profeta Balaán a maldecir a Israel (Nm 22–24), el dato sobre las mujeres moabitas que llevan consigo a los hombres israelitas a los sacrificios ofrecidos a sus dioses (Nm 25,1 ss.), y el llamado «parágrafo de los moabitas» de la ley deuteronómica, según el cual no está permitido incorporar a moabitas a la comunidad de Israel, porque Moab ha rehusado abastecer de víveres a Israel en su camino por el desierto (Dt 23,4-7). Cuando el libro de Rut narra ahora acerca del inquebrantable amor y fidelidad de la mujer moabita Rut hacia su suegra judaíta, no se trata solamente de una historia de mujeres. Antes bien, a través de esta historia de mujeres se pone también en movimiento la relación antagónica entre Israel y Moab: aquí hay una mujer que ha dado alimento a Israel en la figura de Noemí; una mujer que ha «seducido» a un hombre israelita, pero no a cometer incesto o a acudir a dioses extranjeros, sino a cumplir creativamente la Torá de Israel. El libro de Rut relaciona en su relato «género» y «etnicidad» y, en el contexto de su surgimiento, presumiblemente en la Judea del tiempo de los persas, debe de haber sido escrito como una voz contra círculos más bien etnocéntricos en Israel (cf. solamente Neh 13). Además, puede presumirse que el relato sanea narrativamente la genealogía del rey David, que pasa por una bisabuela moabita (cf. Rut 4,17), hecho que en aquel entonces se percibía seguramente como una mancha: esta antepasada moabita era alguien que respetaba la Torá en mayor medida que más de uno en Israel.

Perspectiva de género en agudización poscolonial

Desde una perspectiva que lea «con» el texto puede reconocerse el libro de Rut como una voz que interviene críticamente en el discurso de la época sobre Moab, y es posible alegrarse de la relación entre Rut y Noemí como modelo bíblico de un encuentro intercultural. Pero ¿es Rut realmente un «modelo» o solo una excepción tolerada? Y si realmente es modelo: ¿no abandona Rut, la moabita, su origen y su religión? ¿No representa más bien la plena asimilación

en lugar del entendimiento intercultural? ¿No se le arrebata al final incluso a su hijo, que es puesto en el regazo de la judaíta Noemí (Rut 4,16) e incorporado al árbol genealógico del judaíta Booz (4,21s)?[8]

Tales preguntas son retomadas y agudizadas metodológico-hermenéuticamente en la crítica bíblica poscolonial, que coloca la exégesis sensible al género ante nuevos desafíos. Partiendo de la instrumentalización de la Biblia en la misión y colonización de los países del Sur por los poderes hegemónicos cristianos de Europa, se presta aquí atención al manejo ideologizante en especial del tema de (la posesión de) la tierra y del trato con otras etnias, y se plantea desde allí con nuevo énfasis la pregunta por el poder. A quien lea el libro de Rut en clave poscolonial le llamará la atención, por ejemplo, la descripción dicotómica que se hace de las tierras de Moab y de Judea. Si bien Moab es una tierra fértil que recibe a la hambrienta familia judaíta, en definitiva, los hijos de la familia mueren en esa tierra (Rut 1,5), mientras que en Judea nace nueva vida (4,13)[9]. Y también la figura de Rut entra desde la perspectiva poscolonial en una luz ambigua: ¿no es Rut alguien que no hace más que repetir como un papagayo el discurso de la cultura / religión dominante (la de Israel), perdiendo así su identidad? Por eso, para una recepción poscolonial de la Biblia que quiera sostener su sensibilidad por el género, la figura de la moabita Orfá, que regresa junto a su pueblo (cf. Rut 1,14), es la más adecuada. Hay que hacer audible la versión de los hechos de Orfá, que el libro de Rut presenta desde la perspectiva de Israel[10], aunque esto mismo es algo que solo es posible a través de las voces de intérpretes femeninas *actuales* y que pone creativamente en movimiento las delimitaciones entre exégesis científica y *story telling* así como entre el texto canónico bíblico y sus actualizaciones.

[8] Preguntas como esta plantea ya el comentario de Amy-Jill Levine, «Ruth», en Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary,* Louisville 1992, pp. 78-84.

[9] Véase Musa Dube, «Divining Ruth for International Relations», en ead. (ed.), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta 2001, pp. 179-185.

[10] Véase Musa Dube, «The Unpublished Letters of Orpah to Ruth», en Athalya Brenner (ed.), *Ruth and Esther. A Feminist Companion to the Bible*, 2nd series, Sheffield 1999, pp. 145-150.

La deidad del libro de Rut: miradas de género

Los encuentros interculturales e interreligiosos son un gran tema en el noroeste de la Europa actual. Por eso, con la sensibilización de la crítica poscolonial se ha de retomar aquí la pregunta acerca de cómo el libro de Rut presenta el contacto entre Moab y Judea / Israel en el plano cultual-religioso en sentido estricto.

Una primera observación al respecto tiene que ver con la fecundidad del país de Moab en contraste con la hambruna que se padece en Belén (Rut 1,1). Desde el punto de vista de la historia de las religiones, debe de esconderse detrás de esta visión la concepción del Dios de Israel como un Dios al que no se ve como el Dios omnipotente del universo, sino como un Dios que se ha vinculado a un pueblo determinado en un territorio determinado y que, en ese territorio, tiene a su cargo el crecimiento y la prosperidad de plantas, animales y hombres. La fecundidad del país moabita *no* es de su «competencia». Aquí queda también en el texto un vacío que se puede llenar con la suposición de que los dioses de Moab dan lluvia y crecimiento a su tierra. El libro de Rut no renuncia solamente a la polémica contra los dioses de Moab, sino que deja abierta incluso la posibilidad de imaginarse su acción como fuente de fecundidad.

No obstante, sigue en pie que el libro de Rut solo considera posible una vida feliz para los hombres y mujeres del pueblo de Israel en el propio territorio. Y allí, en Judea / Belén, en el genuino ámbito de la bendición de YHWH, poco sentido tiene para los miembros del pueblo de Israel el culto a otras deidades. Si bien el libro de Rut no excluye tampoco aquí a otras deidades para grupos de *extranjeros* no israelitas en el país, Rut, la moabita, se ha unido explícitamente al pueblo de Israel. Sus promesas a Noemí: «Tu pueblo es mi pueblo, y tu Dios es mi Dios» (Rut 1,16) son como dos caras de la misma moneda. La concepción de Dios del libro de Rut corresponde, así, a lo que se articula en Miq 4,5: «Todos los pueblos caminan cada uno en nombre de su dios; pero nosotros caminamos en nombre del Señor nuestro Dios para siempre jamás». Esta concepción permite una coexistencia pacífica de diferentes culturas y religiones y —habrá que sostenerlo frente a la historia del cristianismo— no hace falta

misión alguna hacia otros; aunque, bajo las condiciones actuales, habría que pensar de nuevo su alcance y sus límites.

La metáfora más llamativa de YHWH, el Dios de Israel, es la de las alas. Booz da la bienvenida a Rut como a alguien que quiere «acogerse bajo la protección de las alas de YHWH» (Rut 2,12). Con ello asume una imagen que aparece varias veces en los salmos en la misma formulación (cf. especialmente Sal 36,8; 57,2; 61,5) y, con ello, caracteriza al Dios de Israel al mismo tiempo como Dios protector de su pueblo y de cada orante individualmente. Las alas de YHWH remiten, por un lado, a la imagen de un ave que extiende sus alas (cf. Ex 19,4; Dt 32,11). Pero, desde la perspectiva de la historia de las religiones, hacen pensar también en el disco solar alado que aparece a menudo en los sellos de la época de los reyes de Israel pero también en la época persa, también en el ámbito de Israel. Este disco solar es símbolo de poder divino-real, pero justamente no es un símbolo antropomorfo, e interrumpe así las connotaciones unilateralmente masculinas del Dios de Israel.

Por el otro lado, Rut retoma la metáfora de las alas y la aplica de vuelta a Booz: él debe extender las «alas» de su manto sobre ella (Rut 3,9). Rut reclama en Booz la protección de YHWH que se le ha atribuido, donde el extender el manto sobre ella puede designar la invitación a contraer matrimonio con ella (cf. Ez 16,8). Booz accede a esta invitación y materializa la protección de YHWH para Rut. Así, si YHWH aparece como en figura humano-masculina, es tanto más notable que el único pasaje del libro de Rut en el que se habla explícitamente del actuar de YHWH *interrumpa* la causa humano-masculina del nacimiento de un hijo: Booz cohabita con Rut, pero YHWH le regala su embarazo (cf. Rut 4,13). La deidad de Israel, con su poder sobre la vida y la muerte, es la que media entre el varón y la mujer y, con ello, se encuentra por encima de los dos sexos.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)

Elsa Tamez *

EL LIDERAZGO DE LAS MUJERES EN EL NUEVO TESTAMENTO

El liderazgo de mujeres y hombres en los orígenes del cristianismo permite ver las relaciones de poder entre los géneros. Históricamente se ha subrayado el liderazgo de los varones debido a que estos son quienes más aparecen en los textos. Se les conoce por sus nombres y por sus acciones. Las mujeres, en cambio, aparecen menos y pocas son nombradas por su nombre. Además encontramos declaraciones en algunas cartas en contra de su liderazgo (cf. 1 Tim 2,11-12; 1 Cor 14,34-35) y los códigos domésticos que colocan a la mujer en una posición subordinada (cf. Ef 5,21-33; 1 Pe 3,1-7). Sin embargo hay un gran número de mujeres líderes en los inicios del cristianismo, más de las que podríamos imaginar. Pero, para llegar a esta afirmación, la lectura que hacemos de la Biblia debe ser minuciosa, utilizando «la hermenéutica de la sospecha», como acostumbramos a llamarla en América Latina, o «la exégesis del silencio», como la llama Carla Ricci[1]. Una clave para comprender mejor el liderazgo de las mujeres en el Nuevo Testamento es observar su participación en los distintos períodos de

* Elsa Tamez es profesora emérita de la Universidad Bíblica Latinoamericana, en la cual enseñó durante veinticinco años. Actualmente es consultora de traducciones de las Sociedades Bíblicas Unidas. Sus libros incluyen *La Biblia de los oprimidos*, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, *El movimiento de Jesús y las mujeres*, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo*, y *Estudio de la Primera carta a Timoteo*.

Dirección: Cra. 29 A # 7B, 91, Apto. 1306 Unidad Origami, El Poblado, Medellín (Colombia). Correo electrónico: elsa.tamez@gmail.com

[1] *Mary Magdalen and many others. Women who Followed Jesus,* Fortress Press, Mineápolis 1994, p. 22.

los orígenes del cristianismo. Esto permite no solo visualizarlas en cada período, sino también entender por qué en algunos textos las mujeres son acogidas como líderes y en otros textos son excluidas deliberadamente.

Tradicionalmente se han distinguido tres períodos[2]: el período del movimiento de Jesús de Nazaret, el cual incluye su ministerio en Galilea y Jerusalén; el período apostólico, es decir, el período de la expansión del evangelio por medio de los apóstoles hasta la guerra contra los romanos (30-70 d. C.), y el período subapostólico o post-apostólico (70-110 d. C.), período en el cual los seguidores de Jesús, el Cristo, han salido de las sinagogas, han fundado comunidades y se da comienzo a la institucionalización a finales del primer siglo. En este artículo analizaremos el liderazgo de la mujer en cada período, lo cual dará una idea de su poder en un tiempo en el cual para la cultura romana el liderazgo era tarea asignada solo al género masculino.

Los acontecimientos del primer período los leemos en los cuatro evangelios; los del segundo período, en las siete cartas auténticas de Pablo[3] y en *Los Hechos de los Apóstoles*; los eventos del tercer período los encontramos en el resto de la literatura bíblica neotestamentaria.

Antes de estudiar cada período por separado, es importante distinguir entre los acontecimientos en sí y los escritos que registran dichos acontecimientos, ya que, a excepción de las siete cartas auténticas de Pablo y el documento Q, todos los escritos fueron escritos en el período subapostólico, alrededor de los años 68 al 110. En el tiempo de Jesús no tenemos ningún escrito; los evangelios que narran la vida de Jesús fueron escritos entre los años 68 al 100 d. C.

De manera que, cuando leemos un libro, el evangelio de Juan o los Hechos de los Apóstoles por ejemplo, debemos tener presente que, aunque narran eventos del tiempo de Jesús (Juan) o del período apostólico (Hechos), el contexto en el cual fueron escritos es el del período subapostólico. Esto es significativo porque en el tercer

[2] Cf. Raymond E. Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1986, pp. 13-15 (tr. del inglés *The Churches the Apostles left Behind* [1984] por Gemma Pérez).

[3] 1 Tesalonicenses, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Romanos, Filemón y Filipenses.

período, hacia finales, acontece la fuerte tendencia de exclusión de las mujeres y la resistencia de ellas.

I. Mujeres líderes en el período del movimiento de Jesús de Nazaret

La fuente para estudiar este período son los evangelios. En el tiempo de Jesús, la presencia de las mujeres como parte del movimiento de Jesús era fuerte. El hecho de que haya pocos nombres de mujeres no necesariamente indica que eran pocas las mujeres líderes en el movimiento de Jesús. Esa sería la conclusión de una lectura superficial. Los textos, por estar escritos en lenguaje androcéntrico, esconden la presencia de las mujeres. Por eso, además de la importancia de visualizar mujeres cuando se hable de las personas en términos genéricos (ellos, otros, hermanos, el hombre...), hay que observar detenidamente cada vez que se menciona el nombre o la acción de alguna mujer, y magnificar el hecho. Esto significa que el evento sobre dicha mujer o mujeres fue tan relevante que el autor se vio obligado a incluirlo.

Si nos concentramos solo en textos de mujeres que tienen nombre, únicamente el nombre de María Magdalena aparece con frecuencia, lo cual la señala como una gran líder. Pero hay otras con nombre. En el evangelio de Lucas (8,3), leemos de paso dos nombres: Susana y Juana, como seguidoras y colaboradoras a nivel económico. También encontramos varios relatos sobre Marta y María en los evangelios de Lucas y Juan (Lc 10,38-42; Jn 11,1-45; 12,1-8). A primera vista la participación de estas mujeres en el movimiento de Jesús no está muy clara en el texto, pues aparecen como dos hermanas que reciben al maestro en su casa en Betania. Sin embargo, una exégesis detenida de Lc 10.39 en donde el rol de María es importante al estudiar a los pies de Jesús, de Juan 11.27 en donde Marta hace una confesión de Jesús como el Mesías, similar a la confesión de Pedro[4], y de María al

[4] Mercedes Lopes, *Jesús y la tradición de la Sofía: Marta en la comunidad del dicípulo amado (Jn 11,17-32)*. Tesis de Licenciatura de la Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica, 1995; publicación: *A confissão de Marta. Leitura a partir de uma ótica de género*, Paulinas, São Paulo 1996.

ungir los pies de Jesús (Jn 12,3), como anticipo de su muerte, permite afirmar que estas mujeres eran líderes del movimiento de Jesús.

Pero buscar nombres de mujeres no es la mejor manera para afirmar su liderazgo. Hay que reconocer que en este período los nombres que encontramos son pocos. El argumento mayor, ya señalado por varias biblistas, sobre la afirmación de que había muchas mujeres en el movimiento de Jesús, es el de la mención de estas al final de los evangelios sinópticos. En los tres evangelios aparecen mujeres como testigos oculares de la crucifixión, sepultura, resurrección y aparición, elementos requeridos para ser consideradas verdaderas apóstoles. Algunas de ellas son mencionadas por su nombre, pero eso no es lo más importante, sino el hecho de que había muchas mujeres que vinieron con él a Jerusalén desde Galilea.

Marcos, el primer evangelio escrito alrededor del año 70, escribe en 15,40-41 que había muchas mujeres que eran sus seguidoras y servidoras en Galilea y que habían venido con él a Jerusalén: «Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, que le seguían *(ēkoulouthoun)* y le servían *(diēkonoun)* cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén». *Seguir (akoloutheō)* y *servir (diakoneō)* en griego son palabras importantes en el vocabulario teológico[5].

Es interesante que los evangelios de Mateo y Lucas, escritos unos quince años después de Marcos, cuando los códigos domésticos[6] se habían introducido ya en las comunidades cristianas, retoman las afirmaciones de Marcos, mencionando que había muchas mujeres seguidoras y servidoras de Jesús, y que habían venido con él desde Galilea (Mt 27,55-56; Lc 24,10). El problema de no visualizar a las mujeres líderes en los evangelios se debe al lenguaje androcéntrico

[5] Suzanne Tunc analiza el significado técnico del término «seguir» y «servir». Según ella, las mujeres que seguían a Jesús «respondían a la definición de los verdaderos discípulos»; véase *También las mujeres seguían a Jesús*, Sal Terrae, Santander 1998, p. 21.

[6] Los códigos domésticos aluden a la administración de la casa, la cual ordena que las mujeres, hijos y esclavos deben subordinarse a los maridos, padres y amos, respectivamente.

que las oculta en todos los capítulos previos a la crucifixión, pues los evangelios, a excepción de Lucas, que menciona de paso algunas seguidoras en 8,3, lo aclaran al final, cuando el lector o lectora ya ha leído todo el libro en términos masculinos: los discípulos. Por eso, cuando se tiene clara la participación de las mujeres en el movimiento de Jesús, en tanto discípulas seguidoras, se debe leer todo el evangelio visualizando mujeres en cada milagro o cada discusión o discurso de Jesús con sus discípulos u oponentes. Además habría que tener en cuenta que, cuando se habla de los doce, se hace referencia a un número simbólico; aquí probablemente alude al nuevo liderazgo teniendo como trasfondo el símbolo de las doce tribus de Israel. Indiscutiblemente María Magdalena sobresale entre todas las mujeres. Por algo se la conoce como «la apóstol de los apóstoles», basándose en Marcos 16,10, ya que ella fue la que llevó la buena noticia de la resurrección a sus compañeros cuando estos estaban tristes y llorosos.

En el evangelio de Juan las mujeres líderes aparecen con más preponderancia. A María Magdalena (20,1-18), a las hermanas Marta y María (11,1-46; 12,1-8), a la mujer de Samaria (4,1-42), les dedica no pocos versículos, y estos son de contenidos teológicos profundos. Es interesante constatar que el evangelio de Juan se escribió hacia el final del siglo primero, cuando comenzaba la institucionalización de la iglesia y la discusión contra el liderazgo de las mujeres (1 Tim 2,11-12).

II. Mujeres líderes en el período apostólico (30–70 d. C.)

Después de la partida de Jesús de Nazaret, según Lucas, los apóstoles, hombres y mujeres, empiezan a cumplir la encomienda de ser sus testigos en Jerusalén, Judea, Samaria, y fuera de Palestina: en Asia Menor y hasta Roma. Hay dos autores que presentan datos y eventos en este período: Pablo en sus siete cartas auténticas y Lucas en los Hechos de los Apóstoles. En estos escritos es sorprendente la mención de bastantes mujeres líderes.

El libro de los Hechos de los Apóstoles, escrito alrededor del año 85 d. C., narra básicamente los hechos de Pedro, de los helenistas y de Pablo. Pero también debemos leer entre líneas que había hechos no narrados de Priscila, de Lidia, de Tabita, de la madre de Juan

Marcos, y otras, cuya presencia está disminuida por el lenguaje androcéntrico y la cultura patriarcal. La biblista Ivone Reimer Richter[7] analiza el fenómeno del lenguaje que ocultada a las mujeres. Ofrece un ejemplo excelente sobre la visita de Pablo a Atenas. Pablo empieza su discurso en el areópago diciendo: «varones atenienses» (*andres athēnaioi*, Hch 17,22); los y las lectoras pensarán inmediatamente que allí había solo varones filósofos. Pero al final leemos en Hechos 17,34 que había también mujeres, pues el texto dice que «… una mujer Damaris y algunos otros» se adhirieron al movimiento de los apóstoles. El hecho de que aparezca el nombre la señala como mujer importante; pero también está la posibilidad de la presencia de otras mujeres incluidas en la frase «y algunos otros».

Un hecho fundamental digno de tener en cuenta es el nacimiento de las comunidades cristianas en las casas de familia. Sabemos que en ese espacio en el cual se reunieron las primeras comunidades cristianas por tres siglos, la mujer tenía un lugar mucho más importante que en los espacios públicos. En la asamblea de la ciudad *(ekklesia)* no tenia cabida por no ser ciudadana, pero sí en la casa-*ekklesia*. Ellas estaban siempre presentes y no pocas veces como dirigentes. Por otro lado, varios textos hablan de que se encarcelaba a hombres y mujeres a causa de su fe. Pablo mismo expresa que él encarcelaba a hombres y mujeres (Hch 8,3), aunque después, al unirse al movimiento compartió también la cárcel con sus compañeras de trabajo misionero (Rom 16,7).

Hechos registra varios nombres de mujeres, algunos de ellos junto con sus acciones. Dos mujeres sobresalen, una quizá viuda y otra casada; se trata de las líderes Lidia y Priscila. Hechos 16,11-38 le dedica suficiente espacio a Lidia, lo cual da pie para afirmar que su liderazgo era sobresaliente. Priscila, por su parte, es una mujer casada. Ella y su esposo Áquila son grandes líderes del movimiento misionero; formaban parte del movimiento antes que Pablo. El hecho de que el nombre de Priscila vaya primero indica que era más importante que su esposo, por lo menos en lo que respecta al minis-

[7] *Vida das mulheres na sociedade e na Igreja: Uma exegese feminista de atos dos apóstolos,* Sa Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 1995, pp. 25s.

terio[8]. La importancia del liderazgo de Priscila (o Prisca) se observa al ver que aparece nada menos que seis veces en cuatro escritos (Rom 16,3-5, Hch 18,2-3.18-19.26; 1 Cor 16,19; 2 Tim 4,19).

Con menos relieve que las dos mujeres anteriores, leemos la historia de Tabita o Dorcas (Hch 9,36-41). Normalmente hombres y mujeres la recuerdan como una mujer piadosa costurera. Esta historia, sin embargo, debe releerse con detenimiento, ya que la funcionalidad del texto es resaltar el milagro de Pedro al resucitar a Tabita, y no tanto recalcar la vida de Tabita. Pero el texto es claro al decir que ella es una discípula (μαθήτρια) solidaria con las viudas. Ser discípula significa que era maestra, predicadora y misionera[9], además de ser una mujer solidaria con las mujeres pobres.

En las cartas de Pablo[10] encontramos un liderazgo de las mujeres muy activo; no es gratuito que haya sido Pablo quien retoma la fórmula bautismal en Gál 3,28, la cual habla de la igualdad de género, etnia y clase[11]. Desgraciadamente, debido al género literario epistolar no encontramos eventos sobre ellas, solo sus nombres a través de los saludos. Sin embargo, los saludos a las mujeres en Rom 16,1-16 son una joya que ayuda a identificar sus nombres, el liderazgo y el número abundante de mujeres, varias de ellas como compañeras de lucha y de prisión. Pablo saluda a diez mujeres y a dieciocho hombres. Y, de las diez mencionadas, a ocho de ellas las llama por su nombre. Mencionar a las mujeres por su nombre significa que él las

[8] Cf. Marie Noël Keller, *Priscilla and Aquila. Paul's Coworkers in Christ Jesus*, Liturgical Press, Minnesota 2010.

[9] Ivone Reimer Richter, o. c., p. 55.

[10] Se deben distinguir las cartas propias de Pablo de las pseudoepigráficas. Las cartas deuteropaulinas, como Colosenses, Efesios, 1 y 2 de Timoteo y Tito, fueron escritas en el período subapostólico, cuando los apóstoles ya habían desaparecido y aparece la disyuntiva de la estabilidad a través de la institucionalización. Por eso encontramos en las cartas auténticas de Pablo una fuerte participación de la mujer: es el período apostólico; y en las cartas deuteropaulinas hay una tendencia menos favorable a su liderazgo.

[11] Según Hans Dieter Betz, la igualdad entre los sexos mencionada en Gal 3,28 es algo totalmente innovador, pues no hay nada similar ni en la literatura grecolatina ni en el judaísmo (*Galatians,* Fortress Press, Filadelfia 1988, p. 97).

conocía muy bien y también que eran mujeres que por algún hecho se habían dado a conocer. Sobresalen tres de las diez mujeres: Febe, diaconisa[12] y benefactora, Priscila, compañera de trabajo, la cual ya vimos en Hechos, y Junia, una mujer apóstol[13] que, junto con su esposo Andrónico, compartieron cárcel con Pablo.

Por supuesto que también había tensiones en este período con respecto al liderazgo de la mujer. Un conflicto con Pablo lo observamos en la comunidad de Corinto (1 Cor 14,34-35). Probablemente en la comunidad de Corinto el ministerio de la profecía de las mujeres era muy fuerte y creó conflictos con Pablo.

III. Mujeres líderes en el período subapostólico (70–110 d. C.)

En este período, hemos dicho, se vive una fuerte discusión sobre el liderazgo de las mujeres. Esto lo podemos observar en escritos neotestamentarios y extrabíblicos[14]. Dos de los escritos del Nuevo Testamento surgen más o menos en la misma época, como lo son el evangelio de Juan, en donde las mujeres son presentadas de forma muy positiva, como líderes, maestras y evangelistas, y las epístolas pastorales 1 Timoteo y Tito, en donde se prohíbe a las mujeres que enseñen.

La ideología de la sociedad romana veía con malos ojos que las mujeres no se sometieran a los varones, especialmente al *paterfamilias*, que es el jefe de la casa. Los códigos domésticos que leemos

[12] Ha llamado mucho la atención que en griego aparezca el titulo «diaconisa» (en masculino: «diácono»), lo cual muy probablemente indica que era un ministerio. Según Robert Jewett, Febe sería la persona que se encargaría de sufragar los gastos del viaje de Pablo a España. Los destinatarios romanos deben recibirla bien por recomendación de Pablo.

[13] Por muchos años, la tradición y la ciencia bíblica afirmaron que Junia era un nombre masculino, a pesar de no encontrar ese nombre para varones en contextos extrabíblicos. Sin embargo, hoy día ya se ha confirmado y aceptado que Junia fue una mujer apóstol. Eldon Jay Epp, *Junia: The First Woman Apostle,* Ausburg Fortress, Minneapolis 2005.

[14] Los textos gnósticos, del siglo II y III, como los *Hechos de Tecla* y el *Evangelio de Felipe*, dejan ver el conflicto de género. Por otro lado, la literatura extrabíblica, como la *Carta de Plineo a Trajano*, habla de dos ministras torturadas.

en Aristóteles son asumidos por la ideología de la sociedad romana. Y, aunque en la práctica no se daba exactamente, se aceptaba como ideal el que la esposa, los hijos y los esclavos se sometieran al *paterfamilias*, quien era a la vez el esposo, el padre y el amo[15]. Así pues, en este período los códigos domésticos del ideal de familia de la sociedad romana empiezan a ser introducidos en las comunidades cristianas. En algunas cartas se enfatiza una reciprocidad, como en Efesios, Colosenses y 1 Pedro. Si bien las esposas deben subordinarse a sus esposos, estos deben amarlas.

Pero en otros textos bíblicos, más duros contra las mujeres, la reciprocidad no aparece. En 1 Timoteo los códigos aparecen en forma desperdigada, sin la reciprocidad. Las mujeres deben mantenerse en silencio (2,11-12), los hijos deben obedecer sin más (3,4) y los esclavos deben simplemente servir y honrar a sus amos (6,1-2). Esta carta a Timoteo fue escrita hacia el final del primer siglo o principios del segundo, en donde se ve claramente una fuerte tendencia a la institucionalización. Se promueve una casa regida por los códigos domésticos de la sociedad romana, y se espera que así sea la iglesia, en tanto casa de Dios (2,14; 3,4-5).

Ahora bien, al interior de las comunidades cristianas también había conflictos de clase y de posiciones teológicas divergentes[16]. Es una época en que la *ekklesia* tiende a institucionalizarse, a establecer fronteras, a limitar participaciones y a excluir personas, ya sea por género o por no pensar de acuerdo a los líderes que en ese momento estaban en una posición de ventaja. Como consecuencia, debido a esta institucionalización y a la influencia patriarcal de la sociedad romana, las mujeres comienzan a ser excluidas del liderazgo en las comunidades eclesiales.

La tendencia de exclusión continuó a través de los siglos. Hay datos curiosos que ponen en evidencia el rechazo de la participación de las mujeres; por ejemplo, hay un manuscrito griego (el occidental, siglo II) que cambia el orden de la pareja Priscila y Áquila, po-

[15] Cf. Elsa Tamez, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la Primera Carta a Timoteo,* Sal Terrae, Santander 2005, p. 65.

[16] Ibídem.

niendo a Áquila en primer lugar. Esto ocurre en el pasaje de Hechos que narra cuando Priscila y Áquila enseñan a Apolo (Hch 18,26). Ya dijimos que el orden marca la importancia de la persona. El historiador Justo González señala otro dato curioso al respecto:

> «Una de las antiguas iglesias de Roma se llamaba en el siglo IV "Iglesia de Santa Prisca"; poco después se llamó la iglesia "de Prisca y Áquila"; y para el siglo VII era la "Iglesia de los Santos Áquila y Prisca"»[17].

Algo similar aconteció con el caso de Damaris, la filósofa que se convirtió al cristianismo cuando escuchó a Pablo en el areópago. El mismo manuscrito griego occidental del siglo II solo menciona a Dionisio. Posteriormente, Juan Crisóstomo, Padre de la Iglesia, hablaba en uno de sus escritos de Dionisio y su esposa Damaris[18].

Sin embargo, también continuó la resistencia de las mujeres a ser excluidas. Sabemos que las mujeres siguieron activas en las comunidades cristianas ortodoxas, aunque el liderazgo visible y de envergadura se dio más en las corrientes gnósticas y proféticas[19].

Conclusión

No cabe duda que las mujeres fueron líderes importantes en los orígenes del cristianismo. Los mismos textos bíblicos son testigos de este hecho, a veces explícitamente y otras no tanto. La aplicación de la hermenéutica de «la sospecha» ayuda a ver su liderazgo, invisibilizado a través del lenguaje. No cabe duda tampoco de que por distintas razones, especialmente patriarcales, el liderazgo de las mujeres generó tensiones y paulatinamente fueron siendo excluidas de las comunidades ya institucionalizadas. No obstante, a través de toda la historia, ha habido y sigue habiendo mujeres que se distinguen por su liderazgo, aunque no en la cantidad como lo fue en el período del movimiento de Jesús en Palestina y en el período de los apóstoles en las provincias romanas.

[17] «Hechos», en *Comentario Bíblico Hispano*, Caribe, Miami 1992, p. 273.

[18] Cf. Ivone Reimer Richeter, o. c., p. 25.

[19] Cf. Suzanne Tunc, o. c., pp. 121-126.

Muriel Orevillo-Montenegro*

NUEVA VISIÓN Y PUESTA EN VALOR DE LA ENCARNACIÓN
Viaje cristológico de una mujer asiática

Introducción

Más que en tratados, en Asia las cristologías tienen su expresión en ritos y fiestas. En las Filipinas, la cristología está asociada en gran parte a las imágenes de Nuestro Padre Jesús Nazareno (el «Nazareno Negro») con la cruz a cuestas[1], y el «Señor Santo Niño», el Niño Jesús vestido de raso rojo adornado de abalorios y con un cetro en la mano[2]. Los devotos del Nazareno Negro celebran su fiesta mediante una larga procesión que recorre Manila. Se encaraman a la carroza para besarlo, o limpian la imagen con sus pañuelos. Esta devoción mani-

* Muriel Orevillo-Montenegro es profesora de Teología en la Silliman University (Dumagete City, Filipinas), donde ha prestado servicios como la primera mujer decana de la Escuela de Teología. Ha obtenido su S.T.M. y su Ph.D. en el Union Theological Seminary de la ciudad de Nueva York y es autora de *The Jesus of Asian Women* (Orbis Books).

Dirección: Justice and Peace Center, 2nd Floor, McKinley Hall, Divinity School, Silliman University, Dumaguete City 6200, Negros Oriental (Filipinas). Correo electrónico: muriel.orevillomontenegro@gmail.com

[1] Se dice que la imagen del Nazareno Negro se volvió de este color como resultado de un fuego en el galeón que la transportaba desde la ciudad mexicana de Acapulco a Manila en el siglo XVII. Los devotos del Nazareno Negro celebran su fiesta mediante una procesión multitudinaria en Manila.

[2] Dice la leyenda que la primera imagen de madera del Niño Jesús fue un regalo que el mismo Fernando de Magallanes, quien capitaneó el primer viaje de los españoles a Filipinas, hizo a Juana, la esposa cristianizada de Humabon, rajá de Cebú. «Pit Señor» es una contracción de «Sangpit Señor», «Llamad al Señor».

fiesta el deseo de tocar o abrazar a Cristo. Por su parte, los devotos del Señor Santo Niño, en Cebú, celebran su fiesta, llamada *Sinulog*, recorriendo las calles con mucha fanfarria y bailando al ritmo de tambores, trompetas y gongos. Los danzantes gritan «¡Pit Senyor!» para invocar bendiciones del Niño Jesús. Inevitablemente, el *Sinulog* se ha convertido en una atracción turística, y también se ha utilizado como plataforma para ambiciones políticas. Encubre malos recuerdos de los efectos de la colonización del país, en cuerpos y mentes.

Es oportuno estudiar la repercusión de estas imágenes de Jesús en la vida diaria de las personas. Tampoco está fuera de lugar preguntarse por qué se ha extendido tanto la decadencia moral en un país donde viven millones de devotos del Señor Santo Niño y del Nazareno Negro. En este artículo expongo que hacer cristología es un viaje continuo, y que es preciso revisar el significado de la encarnación si queremos hacerlo significativo para las mujeres asiáticas.

Mirada retrospectiva: percepción del nexo entre la Natividad y la Semana Santa

El período navideño me produjo un vacío melancólico por razones que no conozco. Solo mucho después, al releer el relato del nacimiento de Jesús en conexión con la pena de Raquel, he entendido aquel estado de ánimo. Raquel lloró por los niños muertos a manos de los soldados del rey Herodes (Mt 2,13-18). He percibido el nexo entre la Natividad y el Viernes Santo. La Raquel bíblica, la esposa preferida de Jacob, era considerada como la madre remota de las tribus del norte de Israel. El profeta presentó a Raquel llorando por los hijos de Israel que eran llevados al destierro en Babilonia: «Una voz se oye en Ramá, lamentos y llanto muy amargo. Raquel llora por sus hijos; no quiere ser consolada, porque sus hijos ya no existen» (Jr 31,15). En tiempos de confusión moral, Raquel grita desde su tumba, dando voz a la angustia de Dios ante la pérdida de sus hijos a causa del pecado. El evangelio nos habla de la aflicción de Raquel, al ofrecer como ejemplo el dolor de las madres cuyos infantes son asesinados por los soldados de Herodes para evitar el cumplimiento de la profecía de que un niño nacido por aquella época se con-

vertiría en rey de los judíos (Mt 2,18). Herodes temía un posible cambio en el orden de las cosas. El miedo impulsa a los poderosos a idear medios como la crucifixión para disuadir a los subversivos y los rebeldes. Un descendiente de Raquel llamado Yeshua, Jesús de Nazaret, fue crucificado a causa de acusaciones de insurrección y blasfemia. Los episodios del nacimiento y la muerte de Jesús son segmentos inseparables de la narración evangélica, como sujetalibros que encierran los relatos de su vida y ministerio.

Cuestionamiento de la idea tradicional de la encarnación

Reconsiderar la encarnación como central en cristología requiere cuestionar el concepto para encontrarle un significado nuevo y adecuado[3]. Como el lenguaje es un proceso temporal, el significado de las palabras «nunca sigue siendo el mismo de un contexto a otro»[4]; por eso es oportuna la tarea de reconsideración. La necesidad de cuestionar la idea tradicional de la encarnación surge por varios motivos.

Primero, el concepto de la encarnación fue elaborado a mucha distancia en tiempo y espacio de mi contexto actual por hombres cuya visión del mundo era patriarcal. Por eso, tal concepto refleja inevitablemente una cultura y un lenguaje centrados en el hombre y privilegia imágenes masculinas de la divinidad en relación con los seres humanos.

Segundo, cualquier visión de la encarnación que implícitamente denigra a la mujer y su cuerpo es incompatible con el espíritu y la letra de la Biblia, para la que la encarnación tiene como finalidad salvar a todos los seres humanos. La mayor parte de los Padres compartían la idea de que la mujer es inferior, defectuosa, imperfecta con respecto al hombre y sin capacidad para el discernimiento es-

[3] P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, tr. Jorge Mellado, Siglo XXI de España, Madrid 2009.

[4] M. Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism,* University of Georgia Press, Athens (GA) [2]1993, p. 34.

piritual[5]. La opinión de que el pecado está relacionado sobre todo con la sexualidad femenina es especialmente problemática y afecta a teologías de la encarnación. Según la afirmación de Atanasio, Cristo era humano por haber nacido del cuerpo de una mujer que «en verdad estaba pura de contacto sexual con hombre»[6]. Esta defensa de la idoneidad de María para ser la madre de Dios, basada en la virginidad del himen, es en el fondo un desprecio de su sexualidad y humanidad. También Gregorio de Nacianzo hace de María la prueba de que el Logos se hizo carne, pero aísla a María de su impresionante Magníficat (Lc 1,46-55). Es presentada como ajena a una parte esencial de las experiencias vitales de la mujer, reducida a una mítica generadora virginal, o a una *ci-baji* (receptora de semilla o vientre ad hoc)[7], cuyo cuerpo da a luz un hijo para servir a intereses y poder masculino. Irónicamente, este argumento falla: de una mujer cuya humanidad era mítica solo podía nacer un ser humano mítico.

Tercero, está fuera de lugar la noción de que la masculinidad es ontológicamente necesaria para la encarnación del Logos. La idea de que el Hijo «se hizo *hombre* para nuestra salvación»[8], aunque Gregorio de Nacianzo advierte de que «no se debe suponer que no fue salvado»[9], ha reforzado la visión androcéntrica de la encarnación. Todavía hoy se invoca la virilidad de Cristo para argumentar que las mujeres no pueden ser ordenadas porque no pueden representarlo plenamente.

Cuarto, la historia de la encarnación se narra solo desde la perspectiva de los pueblos de la cuenca mediterránea: la encarnación es la

[5] N. Tuana, *Woman and the History of Philosophy,* Parangon House, St. Paul (MN) 1992.

[6] Atanasio de Alejandría, «Sobre la encarnación de la Palabra», en Cyril C. Richardson (ed.), *Christology of the Later Fathers: The Library of Christian Classics,* Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 1954, p. 216.

[7] Chun Hyun Kyung, «Following Naked Dancing and Long Dreaming», en L. Russell et al. (eds.), *Inheriting Our Mother's Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective,* Westminster John Knox Press, Louisville 1988, p. 58.

[8] Gregorio de Nacianzo, «A Celedonio contra Apolinar (epístola 101)», en Edward R. Hardy (ed.), *Christology of the Later Fathers. The Library of Christian Classics,* Westminster John Knox Press, Louisville 1954, p. 216.

[9] Ibíd., p. 218.

expresión o revelación de Dios en forma de «naturaleza y voluntad de Dios para la salvación nuestra»[10]. Pero, en contextos asiáticos religiosamente pluralistas, el aserto de que Dios se encarnó solamente en la persona de Jesús de Nazaret se ve como necesitado de revisión. Decir que una religión tiene el monopolio sobre la encarnación de Dios resulta en esos contextos inverosímil. Si el Espíritu Santo tiene un papel decisivo en la encarnación, entonces cabe pensar imaginativamente en cuántos otros cuerpos puede encarnarse Dios. Una respuesta cristiana a la revelación divina estará determinada por la idea que se tenga acerca de la encarnación. En el contexto de la concreta lucha de la gente por la vida discernimos los modos en que Dios está presente en el mundo.

Avanzados de la disensión: echando abajo los metarrelatos cristológicos

Anteriores cuestionamientos se centraban en la condición de hombre de Jesús como requisito ontológico para la encarnación. Rosemary Ruether preguntó: «¿Cómo puede un Cristo varón salvar a las mujeres?»[11]. Incluso la idea de que Jesús es feminista era considerada irrelevante para ellas porque, como pensaba Mary Daly, las enseñanzas sobre la *imitatio Christi* solo las llevaban a espiritualizar el sufrimiento que les era impuesto[12].

Mujeres del Tercer Mundo que experimentan diferentes formas de opresión por causa de su género, raza y clase también han desmontado puntos de vista tradicionales de la encarnación. La feminista Dolores Williams recoge la perspectiva de la teología negra de que Jesús es negro y se hace uno con los negros oprimidos[13]. Va más allá para reflexionar sobre la experiencia de explotación de las

[10] Brian Hebblethwaite, «Incarnation», en Joseph L. Price (ed.), *A New Handbook of Christian Theology,* Abingdon, Nashville 1992, pp. 251-254.

[11] R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk,* Beacon Press, Boston 1983, pp. 73-74.

[12] M. Daly, *Beyond God the Father,* Women's Press, Ltd., Londres 1975, pp. 73-74.

[13] J. H. Cone, *God of the Oppressed,* edición revisada, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1997, pp. 101, 125.

mujeres negras y su utilización como semilleros. Señala que Jesús también sufrió por otros[14], vicariamente, si bien su misión ministerial da a la encarnación el significado totalmente positivo. Cristo se manifiesta, por tanto, en todo el que trabaja por la libertad de los oprimidos, especialmente de la comunidad negra.

Para las mujeres asiáticas, la condición masculina «no es esencial, sino funcional»[15]. Jesús las acompaña en sus luchas por la plenitud de vida. Él se encarna en las personas resistentes a las fuerzas estructurales que les roban la existencia. La cristología orgánica de Kwok Pui Lan desacredita la idea de que la revelación de Dios ha quedado fijada en una «forma humana finita, históricamente específica»[16]. Jesús apareció «de una vez para siempre» como prototipo de la humanidad, una señal de que Dios está con nosotros. Jesús es la epifanía de Dios pero no la sola plasmación de la revelación de Dios. La encarnación no está limitada a la forma humana. En medio de la pobreza y la pluralidad religiosa, las mujeres asiáticas ven a Jesús como puches, cereal, madre, y también como chamán que danza para espíritus y cuerpos heridos[17].

En comunidades homosexuales, Jesús está encarnado en personas que se oponen a la homofobia y a la exclusión. Jesús traspasa todas las divisorias que limitan las posibilidades de la vida. La teología homosexual cuestiona la visión imperial de la encarnación que controla la «producción espiritual de significado»[18], y lucha contra el conocimiento sojuzgado tildándolo de herético. El Jesús homosexual ama la

[14] D. S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1993.

[15] V. Fabella, «Christology from an Asian Women's Perspective», en R. S. Sugirtharajah (ed.), *Asian Faces of Jesus,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1993, p. 212.

[16] Kwok Pui Lan, *Introducing Asian Feminist Theology,* The Pilgrim Press, Cleveland (OH) 2000, p. 93.

[17] Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1990.

[18] M. Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics,* Routledge, Londres y Nueva York 2000, p. 95 (trad. esp. *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*, Bellaterra, Barcelona 2005).

vida; para abrazarla deja el oscuro sepulcro. Es necesario, pues, abandonar toda clase de «armario», para experimentar la resurrección y abrazar la vida en su plenitud. Seguramente se han concebido y experimentado de muchos modos los significados prácticos de la encarnación. Significados nuevos y provocativos alborean en la mente de quienes luchan por liberarse de situaciones portadoras de muerte.

El desafío de reconsiderar conceptos cristológicos

El nexo de los relatos del nacimiento de Jesús y de su pasión se mueve en dos trayectorias: una es hacer un nuevo examen de lo que sucedió en la vida de Jesús; la otra, reconsiderar lo que pasó el Viernes Santo. Mientras que todos los evangelios narran la muerte de Jesús, Mateo y Lucas ofrecen el relato de su nacimiento y Juan habla poéticamente de que el *Logos*, la Eterna Sabiduría, se hizo carne para vivir entre la humanidad. Estas son reflexiones sobre la presencia de Dios en la vida de Jesús, más tarde integradas en la doctrina de la encarnación

Los relatos sobre la Natividad y la Semana Santa son los inseparables yin y yang que hacen un todo de la historia de Cristo. Esos relatos se refieren a Jesús, que era carne y sangre pero plenamente Dios. Los creyentes son continuamente retados a mirar tales narraciones a una luz diferente. Mientras el suelo sigue sufriendo repetidos terremotos en mi país, yo escribo este ensayo con la esperanza de que más peregrinos emprendan el viaje para encontrar un significado de la fe más profundo en su existencia humana.

Reconsiderar la doctrina de la encarnación es importante por dos razones. Primera, la idea de la encarnación no es un monopolio del cristianismo. El filósofo Hegel sostenía que la humanidad podía encarnar el Absoluto divino. Otras religiones creen también en la revelación de lo divino en una forma encarnada de este mundo. Dentro de la tradición hindú, un avatar (sánsc. *avatāra)* es la encarnación de una deidad. En Krishna, la novena encarnación del dios supremo, Vishnú vino a enseñar a los creyentes el camino de la liberación[19].

[19] El Bhagavad-Gita, IV: 1-14, en Dominic Goodall (tr.), *Hindu Scriptures,* University of California Press, Berkeley y Los Angeles 1996.

Mediante la encarnación, la naturaleza y voluntad de lo Divino se hace «reconocible e inteligible a los humanos»[20].

Las mujeres de un pueblo recientemente alcanzado por un tifón[21] narraron que su barrio se libró milagrosamente de desprendimientos de tierras porque sus vecinos se habían portado amablemente con una forastera. La noche anterior al tifón había llegado allí una mujer entrada en años y rogado a los vecinos que le indicasen cómo ir hacia donde ella se dirigía. Aunque el camino era peligroso de noche, una pareja del barrio acompañó a la desconocida. La anciana los previno de la catástrofe inminente, pero les aseguró que ellos estarían a salvo. Y así fue. La gente interpretó aquella experiencia como una cristofanía. Cristo se había aparecido y salvado el barrio avisando del desastre.

La otra razón es que, en su discurso sobre la encarnación, los Padres de la Iglesia tendían a presentar de modo romántico la muerte de Jesús y la cruz, un instrumento de violencia religiosa y estatal. Difuminaban la violencia de la cruz a fin de interpretarla como símbolo de salvación. ¿Era la violencia una condición previa para la obra redentora de Cristo? ¿Era necesario el mal manifiesto en la violencia de la cruz para alcanzar la salvación? ¿Es indispensable hacer entender a la humanidad que Jesús, ahora considerado Cristo, ofrece esperanza de resurrección? René Girard, con su teoría de la expiación, convierte a Jesús en víctima propiciatoria que pone fin al ciclo de violencia sufriendo violencia[22].

La violencia *no* es necesaria para la redención; antes al contrario, los creyentes tienen que oponerse a ella, como lo exige la obra redentora. La muerte de Jesús no debe ser interpretada aparte de su actuación. Jesús encarna la abundancia del amor de Dios en su

[20] B. Hebblethwaite, «Incarnation», en Joseph L. Price (ed.), *A New Handbook of Christian Theology,* Abingdon, Nashville 1992, p. 250.

[21] Esto ocurrió en la provincia de Negros Oriental, en las Filipinas. El devastador tifón Sendong alcanzó esta provincia y otras dos en Mindanao en diciembre de 2011. Luego, Negros Oriental ha venido sufriendo una serie de terremotos con una intensidad mínima de 4,1 y máxima de 6,9 en la escala Richtcr. En el momento de escribir estas líneas son ya más de mil los terremotos registrados por el Instituto Filipino de Vulcanología y Sismología

[22] René Girard, *La violencia y lo sagrado,* Anagrama, Barcelona 2012.

vida de hechos proféticos y redentores. La ética de Jesús supone una amenaza para los poderosos. Su liberadora praxis de oponer resistencia a los corruptos valores y fuerzas del mal de este mundo muestra el contenido de la salvación. Esta llega a nosotros por el poder de la resurrección. Seguramente, Raquel continúa angustiada cuando los creyentes siguen con su idea romántica de la cruz como lugar de salvación, en vez de poner el énfasis en la entera vida de Jesús y su resurrección.

La comunidad solidaria como encarnación de Cristo

La Raquel bíblica y su dolor son símbolos poderosos de las madres que en todos los tiempos se han mostrado inconsolables al no ir bien las cosas a sus hijos. En Raquel, el relato del nacimiento de Jesús conecta con el de su pasión. Como dice Christopher Morse, «[en] Raquel es claro el vínculo evangélico entre la Natividad y Viernes Santo»[23]. En este mundo dispensador de muerte, no hay consuelo para Raquel. Ella nos incita a la acción.

La sociedad filipina está rota. Hace llorar a Raquel continuamente a causa de su corrupción y violencia rampantes. Raquel no halla consuelo ante la masiva pobreza y criminalidad; ante la violencia estatal por acallar la disidencia, especialmente durante el anterior gobierno de la autoproclamada presidenta Gloria Macapagal-Arroyo. Raquel llora el asesinato de inocentes por orden de modernos Herodes. Esta pasada Navidad y Epifanía, Raquel lloró la muerte de miles de personas en nuestra región a causa de tifones y terremotos, cuyos efectos se agravaron por culpa de actividad humana irresponsable. En esta sociedad destrozada, muchos caen en la inhumanidad. Los poderosos esperan impunidad para sus abusos. Muchos cristianos practican una falsa piedad, en vez de vivir una espiritualidad encarnada. No aprecian la interconectividad de la encarnación y la realidad histórica de la vida transformada. Manifiestan lo que Rita Nakashima Brock llama «*alter ego* del egocéntrico y destructivo yo masculino», que no halla

[23] C. Morse, *Not Every Spirit: A Dogmatics of Christian Disbelief,* Crossroad, Nueva York 1988, p. 11.

modo alguno de conferir poder al corazón»[24]. Por consiguiente, esos creyentes no ven su complicidad —activa o pasiva— en la tragedia de la cruz que se sigue desarrollando en nuestros tiempos. Esta situación pone de manifiesto que el cristianismo no ha sabido inculcar en sus adeptos el significado de la encarnación. Ciertamente, esto supone un reto para la autopercepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo.

Hay que recordar a Raquel y su resistencia a ser consolada, pese a haber asegurado Dios que «hay esperanza para tu futuro» (Jr 31,15). Los lamentos de Raquel en medio del pueblo afligido llegan a oídos de Dios, y su negativa a ser consolada «se convierte en un testimonio que apunta a la resurrección»[25]. Tal resurrección brota del manantial de una comunidad solidaria. El lamento de Raquel es una llamada a las comunidades de fe a encarnar a Cristo en medio de la desolación, así como Jesús enseñó a sus discípulos a ser Cristo unos para otros.

Se experimenta a Cristo en comunidades amorosas y solidarias que conectan los corazones con fuertes lazos de reciprocidad capaces de vencer el mal. Brock describe como poder erótico este poder fundamental de interrelación. Poder erótico que permite a las personas ser abiertas y sensibles a las necesidades de otros sin dejar de permanecer en contacto consigo mismas. Esta «sabiduría sensual, transformadora, integradora»[26] surge de la participación del corazón en las relaciones. Tal comunidad no es necesariamente cristiana, puesto que Jesús declara que tiene otras ovejas fuera del redil, y también ellas escuchan su voz (Jn 10,16). Todo el que ejemplifica el amor de Dios por las personas y la creación encarna a Cristo.

El desafío y el riesgo de reconsiderar la encarnación

Reconsiderar la cristología es un reto. Mucha gente cree todavía que la verdad permanente de las doctrinas depende de palabras o conceptos históricamente relativos o viene a ser lo mismo; que re-

[24] R. N. Brock, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power,* Crossroad, Nueva York 1988, p. 91.

[25] Morse, p. 11.

[26] Brock, p. *Pedagogía del oprimido* 26.

formularlos es irreverente y herético. En su tiempo, Jesús hizo ver las cosas de manera diferente y salió del encierro de la tradición ávidamente guardado por los dirigentes religiosos. Transgredir límites restrictivos es una tarea sagrada que abre puertas para que salgan a la luz los conocimientos. Hay que tener la valentía suficiente para reconocer que el Espíritu Santo inspira nuevas posibilidades y modos de entender la encarnación y evita que se caiga en suficiencia teológica.

Esa labor de reconsideración requiere ver la teología como dinámica, engranar con los elementos liberadores de culturas y religiones. Requiere también ser realizada junto con aspectos prácticos de ministerio: escritura de programas de estudios, liturgias, himnos, predicación y otros vehículos de enseñanza. La cristología se configura con la experiencia y práctica de ser Cristo encarnado unos para otros en comunidades de solidaridad y sabiduría vivificadora.

La encarnación, estando en el centro de la cristología, es un incesante himno de la relación entre Dios y la humanidad. Por eso los creyentes están llamados a revelar al Dios justo y amoroso en sus vidas diarias, en sus relaciones con las personas y con la Tierra. A esta luz, las comunidades de fe redefinen la cristología e incorporan a sus vidas la encarnación en su centralidad y su poder moral y religioso.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

Patricia A. Fox *

LA TRINIDAD: EL GÉNERO Y EL PAPEL DE LA DISONANCIA

En una publicación reciente, el teólogo patrístico John McGuckin abre un camino entre las complejidades existentes en las primeras exposiciones de la doctrina trinitaria, animando al lector a imaginar el viaje a través de él como una obra teatral en cinco grandes actos. Los cuatro primeros los presenta McGuckin en su desarrollo hasta el siglo V, con su compleción mediante la obra creativa del teólogo del siglo VIII Juan Damasceno. McGuckin describe estos actos como «asombrosos por la rapidez y variedad con que las escuelas de pensamiento de aquellos tiempos elaboraban nuevas reflexiones sobre las ideas hondamente misteriosas acerca de Dios y su acción en el cosmos». Estos actos, basados en las Escrituras y en los misterios litúrgicos de la comunidad cristiana, son «fluidos e interreactivos». Pasa a considerar seguidamente el quinto acto, que él sintetiza como «la quieta repercusión, un largo período de calma en que la Trinidad se convierte en dogma establecido y en que la calma deviene a menudo silencio»[1]. Este

* PATRICIA FOX enseña en el departamento de Teología de la Flinders University en Australia Meridional. Además, ha desarrollado e implementado un programa de formación para el ministerio para ministros eclesiales laicos y diáconos permanentes con base en el Catholic Theological College, Adelaide Theological Centre Brooklyn Park, Australia Meridional.

Dirección: 25 Lurline Street, Mile End SA 5031 (Australia). Correo electrónico: pat.fox@flinders.edu.au

[1] J. A. McGuckin, «The Trinity in the Greek Fathers», en P. C. Phan (ed.), *The Cambridge Companion to The Trinity,* Cambridge University Press, Cambridge 2011, p. 49.

esbozo con tonos vivos y un tanto alegres puede ayudarnos a situar el renovado interés de las últimas décadas por la doctrina de la Trinidad ante el más ancho horizonte del desarrollo de tal doctrina. También puede servirnos para entender el reciente surgimiento de la teología feminista. A mi entender, esta trae a la mente dos factores clave en gran parte ausentes en el desarrollo de la teología trinitaria a lo largo de esos siglos. Ambos están relacionados con el género. Uno es la escasa contribución activa de la mujer a la elaboración de esa doctrina central de Dios, y el otro es la no valoración del papel de la disonancia en el discurso acerca de Él.

En décadas recientes se ha corregido en grado significativo el desequilibrio en cuanto a la contribución femenina al tratar sobre el misterio de la Trinidad, con interesantes aportaciones de teólogas feministas que han trabajado con fuentes bíblicas, históricas, patrísticas, litúrgicas y espirituales, así como partiendo de disciplinas contemporáneas como la sociología y la psicología[2]. Para los fines de estas consideraciones sobre el género y la Trinidad me centraré en tres elementos dentro de una teología trinitaria renovada que considero esenciales para que pueda ser verdaderamente recibida toda la riqueza del misterio trino[3]. Uno está relacionado con la atención a voces y experiencias de mujeres; otro, con la exigencia de asegurar la accesibilidad de muchos nombres, imágenes (incluidas las femeninas) y metáforas de Dios, y el tercero con la necesidad de valorar la disonancia cognitiva como un instrumento esencial dentro del

[2] I. Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Fortress Press, Mineápolis 1999; S. Coakley, «The Trinity, Prayer & Sexuality», en J. M. Soskice y D. Lipton (eds.), *Feminism & Theology: Oxford Readings in Theology,* O.U.P., Oxford 2003; S. Coakley, «The Trinity and Gender Reconsidered», en M. Volf y M. Welker (eds.), *God's Life in the Trinity,* Fortress, Mineápolis 2006; íd., «Persons in the 'Social' Doctrine of the Trinity: a Critique of Current Analytic Discussion», en S. T. Davis, D. Kendall S.J. y G. O'Collins S.J. (eds.), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity,* O.U.P., Oxford 1999; C. M. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life,* HarperSanFrancisco, Nueva York 1991; E. Johnson, *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico femenista,* Herder, Barcelona 2002.

[3] Véase P. A. Fox, «Feminist Theologies and the Trinity», en Phan (ed.), *Cambridge Companion,* o. c., pp. 274-290.

discurso trinitario. Para hacer esto quiero explorar la teología trinitaria de Juliana de Norwich como una fuente primaria. Aunque los escritos espirituales de Juliana se han estimado a lo largo los siglos, como los escritos de la mayor parte de los místicos, no han sido considerados todavía como *locus theologicus,* ni como verdaderas aportaciones a la teología trinitaria[4]. Parece oportuno que un artículo de *Género y teología* al menos oriente al lector en la dirección de esta creativa teóloga inglesa, que hace muchos siglos aprovechó la fuerza disonante del lenguaje para descubrir con gran competencia y sensibilidad algunos de los misterios más profundos del Dios trino. Hasta tiempos más recientes no empezó a ser reconocida como teóloga trinitaria. Voy a iniciar esta reflexión con algunas observaciones de una teóloga inglesa contemporánea.

La disonancia cognitiva y afectiva como acceso al Sagrado Misterio

Sarah Coakley llega hasta el núcleo de las fuentes patrísticas descritas por McGuckin, en su intento de examinar las contradicciones y ambigüedades de lenguaje necesarias para apreciar el misterio y el ser de Dios. Por ejemplo, centrándose en la obra de Gregorio de Nisa, demuestra que el proceso de transformación humana es el punto mismo de intersección de la Trinidad con nuestras vidas. Supone que esa transformación requiere «cambios profundos, incluso alarmantes, en nuestras percepciones del género, cambios relacionados tanto con nuestras ideas sobre Dios como nuestro entendimiento de nosotros mismos»[5]. Coakley habla del último trabajo de Gregorio de Nisa, el *Comentario al Cantar de los Cantares,* donde este autor patrístico «describe con el lenguaje más imaginativo y erótico el ascenso del alma a la intimidad de la Trinidad». Ella observa que el mensaje que Gregorio pretende transmitir es que para llegar a una intimidad profunda con el Dios trinitario «es preciso minar, desautorizar, trascender los estereotipos de género»; observa también que

[4] A. Hunt, *The Trinity: Insights from the Mystics,* libro de Michael Glazier publicado por Liturgical Press, Collegeville (MN) 2010, pp. 115-116.

[5] Coakley, «Persons», o. c., p. 140.

«el lenguaje de sexualidad y género, lejos de constituir un recurso opcional o un simple adorno retórico en el proceso, es algo necesario e intrínseco a la profundización epistemológica que Gregorio trata de explicar»[6]. Pone así de manifiesto que Gregorio tiene la claridad mística y que la doctrina trinitaria, estrictamente hablando, no *describe* a Dios[7]. Con ello, Coakley muestra cómo la incomodidad y desestabilización resultantes del empleo de tales imágenes y lenguaje invita a introducirse en un espacio sagrado liminar y permite entrar en el Sagrado Misterio.

Coakley aborda la cuestión del género desde una perspectiva diferente cuando pasa a ocuparse de la frase paulina de Gálatas 3,28, «ni hombre *ni* mujer». En este caso, a su entender, la masculinidad y la feminidad se vuelven espiritualmente insignificantes frente a la obra del Espíritu y nuestra transformación en cuerpo de Cristo[8]. Estas dos perspectivas ilustran su observación básica respecto a que teológica y espiritualmente se ha utilizado el género de manera estática para mantener el *statu quo*. Como los teólogos imaginativos que crearon nuestra heredada expresión del dogma trinitario, Coakley parte de la premisa de que quienes pretenden hablar de Aquel que es infinito e incomprensible deben valorar, en vez de temer, la disonancia y desestabilización cognitiva de paradigmas establecidos que han sido creados por la interacción de imágenes contradictorias procedentes de fuentes múltiples. Ella tiene también el firme convencimiento de que es la oración y la entrada en el lugar de contemplación lo que puede liberar a la persona para que, con las profundas ambigüedades e inquietud, se mantenga en el intento de acercarse al Dios vivo. Creo que esta es la clase de invitación que los escritos y el testimonio de Juliana, anacoreta de la Norwich medieval, ofrece al peregrino y al teólogo que trata de entrar hoy en la vida de la Trinidad.

[6] Ibíd., p. 142.

[7] Coakley, «Why Three?», o. c., p. 47.

[8] Íd., «The Trinity and Gender», o. c., p. 140.

Las visiones y revelaciones de Juliana de Norwich (1373–1423)

Denys Turner dice del *Libro de Visiones y revelaciones* de Juliana que es «una de las obras más estimulantes, conmovedoras e inquietantes de la teología de todos los tiempos»[9]. En 1373, cuando tenía treinta y un años y parecía estar al borde de la muerte, Juliana vivió la honda experiencia religiosa de entrar en la muerte y resurrección de Jesús. Habiendo orado para obtener la gracia del «espíritu de la pasión» experimentó una áspera disonancia al contemplar a un hombre inocente torturado y muerto en una serie de «visiones corporales», al mismo tiempo que ella vivía su propia muerte[10]. Esta experiencia transformadora está narrada en primera persona, en inglés vulgar de la Edad Media. Está escrita para los bautizados más que específicamente para los ordenados o para los sujetos a vida monástica. En sus escritos, Juliana se expresa con autoridad y transmite una fuerte sensación de estar guiada en su trabajo. Dice que «durante veinte años después de la revelación, excepto dos meses, he recibido instrucción en mi interior»[11]. A lo largo de esos años, el angustioso y retador acontecimiento suscitó en ella preguntas y oraciones. Con rigor y coraje se preguntaba por su significado a la luz de las Escrituras y de las fuentes teológicas clásicas de la tradición utilizadas en la época y al alcance de ella. Turner, que considera a Juliana una teóloga sistemática, muestra haber llegado al meollo de su obra cuando observa que:

> Quizá la percepción teológica central de Juliana es que el pecado guerrea contra el amor porque el pecado es violento por su propia naturaleza, pero el amor no guerrea nunca, ni siquiera contra el pecado, porque el amor es vulnerabilidad absoluta. El amor no conoce otra estrategia que la vulnerabilidad. […] En su victoria sobre el amor, el pecado se derrota a sí mismo. La incapacidad del pecado de llegar al amor perfecto en un contexto pecaminoso de violencia y

[9] D. Turner, *Julian of Norwich, Theologian,* University Press, Yale 2011, p. xix. Una traducción española de las *Visiones y revelaciones* (en el original, *Showings*) es la de la Editorial Trotta, Madrid 2002.

[10] Ibíd., p. xiii.

[11] E. Colledge y J. Walsh (eds.), *Julian of Norwich: Showings,* Paulist Press, Nueva York 1979, p. 270.

> poder supone su derrota, quedando agotado su poder por el propio éxito. Porque matar es la mejor estrategia a la que puede llegar el pecado; es su último recurso. La Resurrección es, pues, el significado de la Cruz, el significado de la vulnerabilidad del amor[12].

La brújula que mantiene debidamente ennortada a Juliana es la certeza en el centro de su obra de que «el amor es el significado»[13]. Esta convicción absoluta resuelve la paradoja aparentemente imposible de que un amor omnipotente es capaz de crear un mundo en que el amor y el pecado pueden existir. Juliana ha sido testigo del vivo dolor de Jesús al morir por obra del pecado y entiende que así se produjo la victoria de un amor vulnerable sobre la muerte, triunfo para la humanidad entera y por la eternidad. Es en este sentido en el que ella experimenta y conoce a Jesús como nuestra madre de misericordia que nos alimenta con su cuerpo y su sangre.

El artículo de Kerrie Hide sobre «La profunda sabiduría de Cristo nuestra madre»[14], relativo a los escritos de Juliana de Norwich, señala que, aunque no es única la imagen de la maternidad divina, la aplicación por Juliana de esta imagen a la Trinidad no tiene seguramente paralelo en la tradición cristiana. Además, Juliana aplica el título «Jesús nuestra Madre» con inteligencia, profundidad y coherencia. Hide empieza su artículo sobre la teología trinitaria de Juliana explicando que la imagen del papel salvífico de Cristo como madre procede en gran parte de tradiciones orientales y occidentales, y luego se ocupa en particular de los precedentes de las metáforas *sabiduría* y *madre* en Agustín. Concluye que hay indicios de que Juliana obtuvo base para sus reflexiones «en algún tipo de síntesis agustiniana que le permitió desarrollar su teología en continuidad con la tradición establecida»[15].

La obra de Juliana sitúa la fuente de la humanidad dentro de Dios y afirma que nuestro ser deriva totalmente de Cristo. Presenta

[12] Turner, *Julian,* o. c., p. 21.

[13] Colledge y Walsh, *Showings,* o. c., 342.

[14] Kerrie Hide, «The Deep Wisdom of Christ Our Mother: Echoes in Augustine and Julian of Norwich», *The Australasian Catholic Record* 4 (1997) 434-444.

[15] Véase Hide, o. c., pp. 432-434.

a Dios concibiendo la existencia humana en relación con Cristo, quien como madre amorosa nuestra actúa en la experiencia humana y da y nutre una capacidad dentro de la humanidad para un gozo que es eterno. Hide nota que, en contraste con Agustín, Juliana aprovecha la dinámica de las imágenes interrelacionadas de la sabiduría y la madre para crear una tensión dialéctica que une ambos aspectos de lo que Cristo es para nosotros. Utiliza el título «la profunda sabiduría de la Trinidad, nuestra Madre», presentando así a los seres humanos contenidos dentro del mismo Dios trino:

> Porque la verdad todopoderosa de la Trinidad es nuestro Padre, pues Él nos hizo y nos mantiene en Él. Y la profunda sabiduría de la Trinidad es nuestra Madre, en quien estamos todos encerrados. Y la bondad sublime de la Trinidad es nuestro Señor, y en Él estamos todos encerrados y Él en nosotros[16].

Hide subraya que, situando la maternidad en la profunda sabiduría de la Trinidad, «Juliana muestra que la maternidad no es solo atribuida a la obra salvífica de Cristo en tiempo histórico, sino que está eternamente fundada en el centro profundo de Dios»[17]. Su antropología revela, pues, que hay una íntima conexión entre los seres humanos y el Dios en quien estamos encerrados por amor divino. La maternidad es descrita como emanación de la naturaleza misma de Dios. Con base en el libro de la Sabiduría y en 1 Corintios, donde se llama a Cristo el poder de Dios y la Sabiduría de Dios, Cristo es presentado como Madre Sabiduría siempre activa en la creación. La Sabiduría encarnada personifica y da vida a atributos de sabiduría en la naturaleza humana. De este modo, Juliana describe de manera

[16] Ibíd., pp. 437-438. «For the almyghty truth of the trynyte is oure fader, for he made vs and kepyth vs in hym. And the depe wysdome of ke trynyte is our mader, in whom we be closyd. And the hye goodnesse of the trynyte is our lord, and in hym we be closyd and he in vs». La cita procede de E. Colledge y J. Walsh, *A Book of Showings to the Anchoress Julian of Norwich,* Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978, y está tomada a su vez del texto original largo (TL), nº 14, cap. 54, (pp.) 20-24. Las traducciones al inglés moderno en Colledge y Walsh, *Showings,* o. c., p. 285.

[17] Hide, o. c., p. 438.

expresiva a Dios en Cristo sustancialmente presente en la carne y el espíritu mismos de la humanidad.

> Y además veo que la segunda persona, que es nuestra Madre, sustancialmente la misma persona amada, se ha convertido ahora en nuestra Madre sensual, porque por creación de Dios somos dobles, es decir, sustanciales y sensuales[18].

La gracia es experiencial, concreta e histórica, a juicio de Juliana, quien enumera las cualidades de la Madre de Cristo al explicar cómo él nos alimenta con él mismo: «La madre puede dar de mamar al hijo su leche; pero nuestra querida madre Jesús nos puede alimentar con él mismo, y lo hace de la manera más delicada y más tierna, con el bendito sacramento, que es el precioso alimento de la vida verdadera»[19]. Hide comenta que «al participar nosotros en la vida trinitaria mediante la profunda sabiduría de la Trinidad, nuestra madre, encontramos nacimiento espiritual en nuestra sensualidad con el alimento que, cuidadoso y sensible, nos proporciona Cristo»[20]. Juliana hace así interdependientes las imágenes de la sabiduría y de la madre, para revelar que los seres humanos, nacidos en Dios, pueden confiar en un amor eternamente presente.

Al reflexionar sobre las implicaciones teológicas de la soteriología de Juliana, Hide observa que, cuando Juliana atribuye maternidad a la obra de Cristo en la historia, ella encuentra su fuente en la misma naturaleza divina. Esto puede dar a la humanidad una nueva visión de cómo las criaturas son nacidas de Dios.

[18] Ibíd., p. 440. TL 14.58.36-40: «And ferthere more I saw that the seconde person, whych is oure moder, substanncyally the same derewurthy person, is now become oure moder sensuall, for we doubell of gods makyng, that es to sey substanniciall and sensuall».

[19] Ibíd., pp. 441-442. TL 14.60.29-32: «The moder may geue her chylde sucke hyr mylke, but oure precyous moder Jhesu, he may fede vs wyth hym selfe, and do the full curtesly and full tenderyrly with the blessyd sacrament, that is precyous fode of very lyfe».

[20] Ibíd., p. 442.

> Cristo representa una doble manifestación femenina de la divinidad, sabiduría y madre, y además se da en él la forma masculina de Jesús de Nazaret. Por eso todos los seres humanos, hombres y mujeres, pueden verse reflejados en Cristo. En la soteriología de Juliana, las imágenes de la madre y la sabiduría colaboran con la masculinidad de Cristo para subrayar que él da nacimiento a la humanidad entera, masculina y femenina. Por consiguiente toda la humanidad, con independencia del género, tiene el potencial para participar de la naturaleza divina haciéndose uno con Cristo[21].

Además, dado que la Madre Sabiduría es el paradigma de toda sabiduría y conocimiento, y que además nos alimenta como una madre se ocuparía físicamente de su niño, los valores del intelecto y de una compasión generosa alcanzan a hombres y mujeres. Cristo, entendido así como el modelo divino, permite a Juliana subvertir las clásicas distinciones de género que relacionan el principio masculino con el intelecto y el principio femenino con la afectividad. El vínculo sabiduría-madre sugiere también que el amor de Dios al crear el mundo se extiende a la eternidad. De ahí que Juliana proclame con absoluta convicción y autoridad que «todo irá bien»[22].

Juliana no trata de sustituir la paternidad por la maternidad. Entiende que no se oponen ni excluyen mutuamente, sino que ambas contribuyen a una apreciación más profunda de la plenitud del misterio del ser trinitario de Dios. La disonancia así creada contribuye a la recepción de esta doctrina. Jean Leclercq sugiere que lo que hace único el uso en Juliana de la imagen de Dios como Madre es «la precisión teológica con que ella aplica este simbolismo a las relaciones trinitarias». Entiende además que «la vida trinitaria tiene aquí toda una teología»[23]. Con frecuencia, dentro del discurso teológico, el tratamiento de un aspecto del dogma cristiano puede llevar al olvido o incluso a la negación de otros. Esto ocurre especialmente en el discurso trinitario. Y sin embargo el núcleo de una teología sobre un Dios como comunión de tres personas divinas es precisamente sobre diferencia en comunión.

[21] Ibíd., p. 442.

[22] Colledge y Walsch, *Showings,* o. c., p. 151.

[23] Ibíd., pp. 9-10.

La misma experiencia de incomodidad ocasionada por la disonancia en el discurso sobre la Trinidad puede recordar al teólogo y a todos los creyentes el carácter análogo de todas las declaraciones acerca de Dios. Creo que en las *Visiones y revelaciones* de Juliana de Norwich hay la posibilidad, para los lectores contemporáneos, de instrucción en el papel liberador de la disonancia. Esta no solo pone en cuestión todos los estereotipos de género, sino que además conduce a percepciones más profundas del misterio del Dios incomprensible.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

Susan M. St. Ville*

RENUNCIA LIBERADORA
Reflexiones sobre espiritualidad feminista contemporánea

Siempre atenta a la historia, la teoría de género ha demostrado reiteradamente que el seguimiento del desarrollo (a menudo cuestionado) de los conceptos lleva con el tiempo a un entendimiento más profundo de las cuestiones que se despliegan ante nosotros en el presente. Para tratar sobre el tema «género y espiritualidad» y, más ajustadamente, sobre las posibilidades de una espiritualidad feminista cristiana contemporánea será, pues, útil echar una ojeada a las pasadas expresiones y esperanzas para este campo de estudio y acción.

El yo liberal de la teología feminista y la crítica posestructuralista

El auge de la teología feminista en los años setenta y ochenta del siglo pasado trajo consigo sugerentes concepciones de una espiritualidad feminista decididamente liberadora. Tales concepciones presentaban, por supuesto, formas variadas, pero la visión de Anne Carr capta mucho de lo que tenían en común:

* Susan St. Ville es directora del programa de maestría en el Kroc Institute for International Peace Studies, University of Notre Dame, y es también médica clínica. Su práctica médica privada se centra en los desórdenes relacionados con el trauma. Es también coeditora (con Ellen Armour) de *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*.

Dirección: Kroc Institute for International Peace Studies, 100 Hesburgh Center, Notre Dame, IN 46556 (Estados Unidos). Correo electrónico: Susan.M.StVille.2@nd.edu

> Una espiritualidad feminista es ese modo de relacionarse con Dios (y con cada persona y cosa en relación con Él) que exhiben quienes son profundamente conscientes de las restricciones que histórica y culturalmente han sido impuestas a la mujer, que quedó circunscrita a un «puesto» muy concreto dentro del mundo más amplio (masculino)[1].

Si espiritualidad es la relación personal del yo con lo divino, entonces una espiritualidad feminista indica la relación de un yo *feminista* con lo divino. Arraigada en la conciencia feminista, esta interacción espiritual puede dar como fruto una transformación personal del creyente y tener implicaciones para sus actuaciones políticas en el mundo. Carr describe la transformación personal como un fenómeno de empoderamiento propio, señalando que a través del culto el creyente

> luchará por una autotrascendencia cada vez más libre, pero siempre humana, ante un Dios que no nos llama siervos sino amigos[2].

El espíritu igualitario de la relación con lo divino tiene continuidad como modelo para relaciones que inducen al creyente a rebelarse contra esas estructuras de opresión que intentan delimitar la libertad individual.

Lo que es sorprendente desde la perspectiva actual, a unos treinta años de distancia, son las ideas —particularmente sobre el valor de un yo libre y trascendente—, que subyacen a esta visión favorable de la espiritualidad feminista. Porque en los años que siguieron a tales formulaciones, los teóricos de género, especialmente los que partían de una perspectiva posestructuralista, criticaron abiertamente la legitimidad del yo liberal. Esta crítica, seguramente expuesta con la mayor incisión en los escritos de Judith Butler, supuso un importante reto epistemológico para el proyecto teológico feminista y dio como resultado una considerable reevaluación de sus fines y

[1] A. Carr, «On Feminist Spirituality», en J. Wolski (ed.), *Women's Spirituality: Resources for Christian Development,* Paulist, Nueva York 1986, pp. 53-54.

[2] *Ibíd.*, p. 55.

posibilidades[3]. En lo que sigue exploraré algunas de las cuestiones que los ataques analíticos plantean a su vez con respecto a la espiritualidad feminista cristiana. Apoyándome en los escritos de Judith Butler para afrontar tal reto, preguntaré, yendo más al fondo, qué significa pensar en un ser en relación con lo divino, cuando la idea del yo está radicalmente en cuestión. ¿Cómo debemos conceptualizar la mediación o la transformación favorecida dentro de la espiritualidad feminista? Además, ¿cuáles son las implicaciones de la falta de identidad para la eficacia política de esa espiritualidad?

Prácticas de autorrenuncia

Es importante subrayar que esto es más que un ejercicio teórico, porque los cuestionamientos de una espiritualidad feminista estrictamente entendida vienen no solo del campo analítico. Las prácticas espirituales de muchas mujeres contrastan con la visión de la espiritualidad que valora el yo libre y liberal. Las formas tradicionales de culto en todas las religiones están frecuentemente basadas en principios de autorrenuncia. Aunque podemos reconocer los riesgos de tales prácticas, siguen siendo muy familiares y llenas de sentido para muchas mujeres. Esta observación nos podría llevar a preguntarnos si hemos comprendido realmente cómo esas prácticas están moldeando a quienes encuentran inspiración en ellas. Saba Mahmood, en su estudio antropológico sobre las mujeres del movimiento feminista surgido en mezquitas, ha escrito conmovedoramente acerca de esta realidad en el contexto egipcio[4]. En él hay mujeres que realizan determinados gestos —como llevar un velo, mover el cuerpo de manera deferente y adoptar cierta modulación de la voz— con intención de fomentar disposiciones de docilidad o timidez. Estas disposiciones, que en principio van en contra de los ideales feministas de empoderamiento de la mujer, representan la cima de las aspiraciones a la piedad en tal contexto. Mahmood opina

[3] Véase E. Armour y S. St. Ville (eds.), *Bodily Citations,* Columbia University Press, Nueva York 2006.

[4] Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject,* Princeton University Press, Princeton 2005.

que valorar estas prácticas con categorías políticas predeterminadas que privilegian el yo libre e independiente nos lleva a desestimarlas demasiado fácilmente como maneras de frenar la iniciativa de las mujeres, sin tener en cuenta los matices de capacidad para la acción y la formación del yo que generan en fieles creyentes.

También en el cristianismo encontramos mujeres para quienes las actitudes de renuncia y subordinación son parte de su práctica espiritual. Como clínico que trabaja con mujeres que han sufrido violencia o violación, con frecuencia he oído a las pacientes hablar de sus compromisos de fe de maneras que podrían sonar como la forma de esta postura espiritual llevada al límite. Diferentes teólogas feministas han notado la confluencia entre mujeres que han sufrido violencia extrema y la figura de Cristo en la cruz[5]. En las palabras de las víctimas, lo más perceptible suele ser el consuelo que ellas experimentan al sentir que no están solas en su sufrimiento y que el Cristo crucificado les infunde la capacidad de sobrevivir a la prueba. Y, sin embargo, lo que oigo a las mujeres con las que hablo incluye otro momento obsesionante, uno en el que las mujeres experimentan una fuerte impresión de ausencia de Dios en su sufrimiento. En lo que he llegado a considerar como una «espiritualidad de aceptación radical»[6], algunas mujeres hablan del sentimiento de haber sido abandonadas, unido a la honda sensación de estar llamadas a aceptar ese abandono. Aquí, el Cristo de Getsemaní es el modelo y la oración. «Hágase según tu voluntad» suena como el epítome de una pasiva renuncia del yo.

El reto, para mí, es cómo escuchar tales declaraciones y responder a ellas; una tarea para la que es necesario antes determinar lo que esas mujeres expresan con la fuerza espiritual que encuentran en su práctica de someter su voluntad a lo divino. Claramente, diferentes marcos teóricos feministas sugieren diferentes interpretaciones. Si

[5] Véase, por ejemplo, E. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse,* Crossroad, Nueva York 2002, pp. 269-272 (trad. esp. *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico femenista*, Herder, Barcelona 2002).

[6] Para una discusión psicológica sobre aceptación radical, véase M. Linehan, *Cognitive-Behavioral Treatment of Borderline Personality Disorder,* Guilford, Nueva York, p. 148.

escucho con oídos «feministas liberales», o sea, con criterios forjados según el ideal de la persona autónoma, con capacidad de autodeterminación, percibo en esas declaraciones espirituales la marca delatora de una «conciencia equivocada». Desde este ángulo, las declaraciones en cuestión solo pueden ser entendidas como procedentes de una mujer que ha asimilado la opresión y cuyas prácticas de subordinación a lo divino refuerzan el abuso de que esa mujer es objeto y la convierten a ella misma en cómplice de tal abuso. Mi respuesta sería, pues, animar a la mujer a superar esta postura espiritual para desarrollar un sentido más sólido del yo en relación con Dios y el mundo. Una primera dificultad perceptible en esta respuesta es que por cuestionar la conceptualización efectuada por la mujer de su estado espiritual corre el riesgo de recrear la dinámica de opresión en nuestra relación, sugiriendo que ella adopte mi ideal de su subjetividad en vez del suyo. Además, en mi experiencia, esta interpretación no tiene en cuenta la complejidad de lo que creo escuchar a mis pacientes. Entender esto como una simple espiritualidad pasiva está en contradicción con la nota de capacidad moral y fuerza incipiente que suena en la reivindicación por la mujer de su derecho a compatibilizar una fe radical y un radical sentimiento de abandono.

La teoría de Judith Butler sobre la subjetividad performativa

Es aquí donde el marco analítico proporcionado por Butler en su teoría de la subjetividad ofrece un modo diferente de abordar tales reivindicaciones, más idóneo para captar sus matices. En vez de medir las palabras de la mujer con el escantillón de las ideas preconcebidas de una persona liberada, Butler nos invita a empezar por el discurso mismo, siguiendo su desarrollo y las particulares capacidades para la acción que emergen de las prácticas que el discurso revela y defiende. Aunque este no es lugar para exponer exhaustivamente la teoría de Butler, en lo que sigue examinaré dos de sus aspectos fundamentales, o sea, el concepto de reiteración y el énfasis en el lenguaje como enunciado activo, a fin de sugerir cómo la teoría en cuestión podría abrir el camino para que la espiritualidad de la aceptación radical sea escuchada de una manera nueva.

Como pensadora firmemente inserta en la tradición constructivista, Butler se muestra firme en negar la existencia de un yo liberal o trascendente, aparte del poder modelador de las normas culturales y de las expectativas sociales. Inamovible en la idea de que el sujeto es obra del discurso social, Butler se sirve de la llamada «teoría de la performatividad» para describir con mayor precisión el modo en que tiene lugar tal formación o materialización del sujeto. En esa tarea recurre a la teoría actual del lenguaje, con vistas a conceptualizar los efectos del discurso social. Butler nota que en nuestra percepción sensorial común —que está unida a la noción del sujeto liberal— entendemos la relación del sujeto con el orden social a lo largo de las líneas marcadas por el lenguaje descriptivo. Aquí el sujeto emplea el lenguaje para decir algo sobre una realidad externa. Esta forma lingüística supone la preexistencia de un sujeto que tiene pleno poder de elección sobre la utilización y el compromiso del discurso. En cambio, con arreglo a la teoría de Butler, la formación del sujeto tiene una explicación más adecuada en una forma lingüística diferente, la del «enunciado performativo»[7]. Siguiendo a Austin y Derrida, Butler entiende el lenguaje performativo no como declaraciones que apuntan a una realidad preexistente, sino como declaraciones que originan la realidad de la que hablan. En suma, estos son actos ilocutorios, que «hacen lo que dicen» y producen así un nuevo estado de cosas. Los enunciados performativos se han reconocido tradicionalmente con mayor claridad en declaraciones oficiales: La frase «¡Queda usted detenido!», gritada por el policía que captura a un ladrón, crea una nueva realidad, en este caso haciendo que un sujeto pase de un estado de libertad a uno de arresto.

Al describir el proceso de formación del sujeto, Butler sostiene que hasta los enunciados más ostensiblemente descriptivos se entienden mejor como performativos. Cuando una persona dice: «Soy una mujer», tendemos a ver esta declaración como descriptiva de una realidad estable, sin darnos cuenta de los modos en que la pronunciación de las palabras producen el sujeto que luego es reco-

[7] La teoría butleriana de la performatividad tiene su presentación más clásica en J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* Routledge, Nueva York 1990. Para más sobre su uso de J. L. Austin, véase J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex,* Routledge, Nueva York 1993, p. 2.

nocible como mujer. Butler describe el proceso de performatividad como uno de reiteración en que normas sociales aceptadas una y otra vez son citadas una y otra vez, actuadas una y otra vez. Al decir: «Soy una mujer», o al adoptar continuamente los comportamientos, vestidos o modales considerados propios de una mujer, el sujeto emerge de acuerdo con la identidad prescrita y aceptada, como lo que la cultura considera que es una mujer. En vez de una realidad preexistente, el sujeto es un efecto de la influencia activa de normas sociales, las cuales reconocen ciertos tipos de subjetividad, aun cuando excluyan o no reconozcan otras responsabilidades. Lejos de corresponder a un sujeto autónomo con libre voluntad, la subjetividad es siempre, en alguna medida, una función de subjetivación a normas que prescriben lo que ha de ser reconocido como sujeto[8].

Esta descripción de la formación del sujeto como subjetivación parece dejar poco espacio para la acción liberadora, y no digamos para la autoconciencia trascendente. Butler opina de otro modo, y en su descripción de la subjetividad transformadora o resistente entra en juego la importancia del énfasis en la reiteración. Como normas culturales, históricas y contingentes, tienen cierto poder para determinar la subjetividad; pero ese poder no es absoluto. Las normas mismas dependen de su repetido uso o reiteración para que su poder sea efectivo. La frase «queda usted detenido» es efectiva solo porque cada vez que se pronuncia es reconocida como portadora de poder coercitivo contra el ladrón. Con cada reiteración se abre la posibilidad de que la norma sea puesta por obra de manera diferente. El ladrón podría hacer caso omiso de la conminación del policía. Y con relación a expectativas relacionadas con el género, una persona podría adoptar unos andares o un gesto algo diferentes y en un algo diferente estilo y, de tener éxito, generar en el proceso una nueva forma de subjetividad.

Los espectáculos de travestis ofrecen a Butler el clásico ejemplo de reiteración inesperada. En ellos vemos representados el vestido y el movimiento socialmente aprobados de una mujer, nuestras expectativas son cumplidas y un individuo identificable como del género feme-

[8] Para la formación del sujeto como subjetivación véase especialmente J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection,* Stanford University Press, Stanford 1997.

nino se materializa ante nosotros. Sin embargo, la exposición repetida del travesti muestra que en esa reiteración la identidad va unida a una anatomía física inesperada. Lo que prescribían las normas (sobre todo la que vinculaba género y sexo) ha sido minado. La inesperada transgresión de la norma revela que el estado de cosas que habíamos aceptado como natural está sometido a cambios. Y, con la fallida expectativa de lo natural, se nos abre el horizonte para considerar y aceptar otras configuraciones normativas y sujetos alternativos.

Una interpretación diferente de la sumisión

Esta percepción, que sitúa la raíz de la subjetividad transformadora en hechos reiterados, señala el camino hacia un diferente modo de interpretar las prácticas espirituales de sumisión. Al ofrecer su voluntad a Dios, la mujer está siguiendo una norma común a los creyentes cristianos. La experiencia nos lleva a suponer que esto la hace vulnerable, que la coloca decididamente en la posición de víctima. Pero con su reiterado ruego «hágase según tu voluntad», quizá la mujer practica la norma de un modo contrario a nuestras expectativas; un modo que abre para ella vías de actuación también inesperadas.

Para entender cómo la repetida sumisión a Dios puede favorecer una forma distinta de subjetividad es útil detenerse a considerar que el paso de Butler desde lo descriptivo a lo performativo representa también un paso a la enunciación activa; se trata, en otras palabras, de dejar de ver el lenguaje como una declaración efectuada (lo dicho) a centrarse en el movimiento dinámico de la palabra entre sujetos (lo que se dice). Si el sujeto es creado en y mediante el uso de las normas, esto ocurre solamente porque la práctica de las normas entraña la forja de una relación. Austin señaló que el significado de un enunciado performativo no depende de su exactitud cuando es confrontado con la realidad externa, sino de su adecuación: cómo suena y es recibido por los que oyen el enunciado[9]. Si

[9] J. L. Austin, *How to Do Things with Words,* J. O. Urmson y M. Sbisa (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1962, pp. 18-19 (trad. esp. *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós Ibérica, Barcelona 2009).

cada enunciado es una invitación al otro, una especie de intento de llegar a él, su significado depende de la medida en que el gesto es entendido y halla respuesta, de la profundidad en que se establece la conexión.

Bajo esta luz, a través de la expresión «hágase según tu voluntad», la mujer puede ser vista haciendo un acto de renuncia y dirigiéndose a lo divino en un esfuerzo (sin resultado) de obtener una respuesta. Para entender mejor la naturaleza de la relación entre un yo radicalmente humillado y lo divino, y la débil acción que produce, es útil recordar las conocidas tradiciones de la teología negativa. En *De los nombres divinos,* el Pseudo-Dionisio nos recuerda que incluso aquellas palabras que parecen captar más plenamente las revelaciones de lo divino deben ser utilizadas con prudencia[10]. Cualesquiera afirmaciones que podamos hacer al nombrar lo divino, lo más adecuado es que vayan acompañadas de su negación. Mediante el juego impreciso de afirmación y negación, el lenguaje se abre a Dios, quien está sobradamente más allá de toda afirmación y negación. Si *De los nombres divinos* medita sobre nuestras palabras descriptivas con respecto a Dios, también crea las condiciones para entender las expresiones de oración a Él dirigidas. Bernard McGinn opina que el desconocimiento del Pseudo-Dionisio

> no es en absoluto un «qué», ni un concepto o contenido que se pueda describir o definir. Es más bien como un estado de mente (aunque de un modo paradójico): lo subjetivo correlativo a la objetiva incognoscibilidad de Dios[11].

La negatividad dota de una cualidad peculiar a la relación forjada en las expresiones de oración. En total reconocimiento de su inadecuación, la identidad humana titubea ante lo divino, porque hacer gala de autodominio tendría el efecto de limitar lo que podría ser intercambiado en la interacción. Cuando la mujer se dirige a lo divino renunciando a su voluntad, se sitúa en una posición abierta y preparada para la respuesta más completa posible.

[10] Pseudo-Dionisio, *De los nombres divinos,* Edicomunicación, Barcelona 1988.

[11] B. McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century,* Crossroad, Nueva York 1991, p. 175.

El sueño de una espiritualidad liberadora

Dada esta conceptualización de la subjetividad forjada mediante la práctica de la sumisión, ¿cuáles son las implicaciones para el sueño feminista de una espiritualidad liberadora, en que la relación con lo divino potencie a su vez la capacidad del creyente para contrarrestar la injusticia en el mundo? Podría parecer como si la superviviente de violencia que ha sometido su voluntad quedase en el mejor de los casos incapaz de actuar en interés propio y en el peor convertirse en blanco de nuevos abusos. Es verdad que la espiritualidad negativa no carece de riesgos para quienes han sufrido opresión[12]. Y no estoy propugnando una simple pasividad, ni mucho menos aprobación de continua violencia a manos de otros. La manera de alzarnos contra la violencia no tiene que limitarse a endurecernos, sin embargo, para una problemática confrontación directa. Creo que la capacidad de resistencia que suena en las voces de mis pacientes es más bien la fe en que la voluntad divina ofrece el amor transformador necesario para cada nueva situación, afianzando el yo por un tiempo pero anulándolo también para un nuevo crecimiento en el momento oportuno. Esta espiritualidad es liberadora no solo porque anima a trabajar por la justicia, sino también porque nos libra de considerar la lucha de resistencia como el exclusivo centro de interés de la identidad feminista. Más allá de estas obvias contiendas, debemos permanecer con una fiel disposición a aceptar los compromisos políticos, impredecibles e impredeciblemente transformadores, que permiten el crecimiento continuo en el amor.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

[12] Para más consideraciones sobre la teología negativa y sus peligros véase M. Jordan, *Telling Truths in Church: Scandal, Flesh, and Christian Speech,* Beacon, Boston 2003, pp. 59-78.

Anne Arabome *

GÉNERO Y ECLESIOLOGÍA: AUTORIDADES, ESTRUCTURAS, MINISTERIO

¿Cómo es que el cristianismo ha dado a las mujeres la libertad y la liberación y, al mismo tiempo, las cadenas de la opresión? Por una parte, las enseñanzas de la Iglesia han elevado la posición y el estatus de las mujeres, reconociéndolas como merecedoras de respeto y reverencia. Por la otra, sin embargo,

> las mujeres experimentan actualmente un cristianismo que, con su Iglesia y a través de su teología, ha contribuido decisivamente al desarrollo de una sociedad patriarcal destructivamente intolerante[1].

Las consecuencias negativas de las actitudes y estructuras patriarcales se manifiestan en los ministerios de la Iglesia en todo el mundo, por no mencionar siguiera las conceptualizaciones negativas de las mujeres respecto de su propio cuerpo.

* Anne Arabome, SSS, es profesora visitante del Programa de Estudios Africanos de la Northwestern University de Evanston. Es miembro de las Hermanas del Servicio Social de Los Ángeles, California. Tiene un doctorado en ministerio en Espiritualidad de la Catholic Theological Union de Chicago. Sus intereses de investigación incluyen temas éticos y teológicos que modelan la vida espiritual de las mujeres de África.

Dirección: Sisters of Social Service, 2106 South Hobart Blvd, Los Angeles, CA 90018 (Estados Unidos). Correo electrónico: omoye208@yahoo.co.uk

[1] Elizabeth Moltmann-Wendel y Jürgen Moltmann, *Humanity in God*, Pilgrim Press, Cleveland, Ohio, 1983, pp. 35-37.

I. Eclesiología

En la comprensión teológica sobre la Iglesia ha tenido una influencia predominante la visión de la Escolástica, bajo la égida de Tomás de Aquino. El Vaticano II abrió las mohosas ventanas del pensamiento encostrado e introdujo nuevas perspectivas a la comprensión de la naturaleza y la misión de la Iglesia. Por lo menos en teoría, desmanteló el modelo de una jerarquía piramidal. El pueblo peregrino de Dios se convirtió en una descripción convincente de la Iglesia. Richard McBrien considera las eclesiologías feminista, liberacionista y étnica como desarrollos positivos dentro de la Iglesia del posconcilio junto con el surgimiento de las asociaciones y los movimientos laicales[2]. Desde el Vaticano II, el pueblo de Dios ha estado en búsqueda de nuevas vías para experimentar su compromiso con Dios en términos contemporáneos.

McBrien señala también el surgimiento de las pequeñas comunidades de base como una nueva expresión de Iglesia, donde se parte de la vida de los pobres para la comprensión del mensaje de Cristo como Liberador. Estas son

> comunidades eucarísticas en el seno de la Iglesia […] Sus miembros oran en común, se prestan servicios mutuamente […] y colaboran en obras de justicia y de caridad[3].

Esto confirma la convicción, sostenida desde hace tiempo por teólogos de la liberación como Leonardo Boff, de que las pequeñas comunidades de base actúan como un llamamiento a la institución porque reconocen la presencia de cada individuo y eliminan estructuras de dominación interactuando en relaciones que se desarrollan libremente. Viven el mensaje de Jesús ayudándose unos a otros y oponiéndose a las injusticias que los rodean. Cada persona es reconocida por sus dones con independencia del género[4]. Las implica-

[2] Richard McBrien, *The Church: The Evolution of Catholicism*, Harper-Collins, San Francisco 2008, pp. 337-343, 345-349.

[3] McBrien, *The Church*, p. 349.

[4] Leonardo Boff, *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church*, Orbis, Maryknoll, Nueva York 1986, p. 4 (trad. esp. *Eclesiogénesis*, Sal Terrae, Santander 1986).

ciones que esto tiene para el papel de las mujeres y para su implicación en la Iglesia tienen un carácter transformador.

No obstante, considerando el estado actual del gobierno jerárquico de la Iglesia y sus estructuras, las mujeres preguntan: ¿Dónde encuentran cabida las mujeres como miembros del cuerpo de Cristo? Dada la realidad del desigual tratamiento que sufrimos, ¿cómo corregimos el desequilibrio de género? Las estudiosas, en especial las teólogas feministas, han escrito extensamente sobre temas de género con relación a la Iglesia y la sociedad y a la penosa exclusión de las mujeres de la conducción, la autoridad y los ministerios de la Iglesia.

La imagen de Dios como varón sirve como punto de partida de esta exclusión. Solo tenemos que ir a las Escrituras hebreas para ver la cultura judía altamente patriarcal desde la cual han sido escritos estos libros. Las cartas paulinas y los escritos de los Padres de la Iglesia (Tertuliano, Agustín) enfatizaron la inferioridad de las mujeres y reforzaron los estereotipos negativos de la femineidad. Un poco de contrapeso hacen los escritos paulinos que hablan de las iglesias domésticas y del liderazgo de mujeres en esas iglesias como pares en el ministerio. No obstante, al final, la religión, la sociedad y la cultura siguen confinando casi universalmente a las mujeres a un estado de sujeción y opresión. La colonización y la esclavitud han exacerbado esta opresión, mientras que los medios de comunicación modernos propagan sin cesar inveterados estereotipos sobre las mujeres. En tal sentido, la Iglesia cristiana ha imitado la cultura. Así, incluso en una religión que reconoce a Cristo como Liberador, las mujeres siguen siendo tratadas como seres humanos de segunda. Comprensiblemente, las mujeres tienen que tomar la iniciativa para explorar y probar

> cómo las construcciones sociales de sexo/género, de raza, de colonialismo, de clase y de religión han influido y moldeado marcos teóricos, formulaciones teóricas e interpretaciones bíblicas[5].

[5] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*, cap. «Wo/men's Movements-Wisdom Struggles», Orbis, Maryknoll, Nueva York 2006, p. 93 (trad. esp. *Los caminos de la Sabiduría: Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, tr. José Manuel Lozano-Gotor Perona, Sal Terrae, Santander 2004).

II. El sufrimiento universal de las mujeres: un relato de dos mundos

Un proverbio africano reza: «un ser humano es ser humano a través de otras personas». Se puede decir con seguridad que el sufrimiento de la exclusión de las mujeres en nuestra Iglesia es universal, aunque en diferentes grados. Esta es la razón por la cual es de máxima importancia la solidaridad entre las mujeres del mundo entero con vistas a su liberación.

En el Norte global, las mujeres piden *igualdad* y plena participación en la vida y la misión de la Iglesia, mientras que, en el Sur global, están luchando por reivindicar su *humanidad* en la Iglesia y la sociedad que las han deshumanizado y les han negado el potencial que les ha sido dado por Dios. Recuerdo haber leído durante mis estudios de doctorado *The Church Women Want*, de Elizabeth Johnson. Esta lectura despertó en mí un profundo dolor, al saber que los temas planteados en el libro por las mujeres occidentales de clase media no son los de las mujeres africanas. Las mujeres en el Sur global experimentan la exclusión y múltiples estratos de opresión como consecuencia del colonialismo, la pobreza y la cultura. Por tanto, de manera única,

> el feminismo africano combina dimensiones raciales, sexuales, de clase y culturales para producir un tipo más inclusivo de feminismo, a través del cual las mujeres se ven primera y principalmente como *seres humanos*, más que como seres sexuales[6].

Aunque las mujeres del Sur global tienen que alcanzar todavía este objetivo, nuestras hermanas del Norte global no deben suponer que hablan en nombre de nuestras hermanas del Sur como si fuese posible hacer una tarea mejor de la que podríamos hacer por nosotras mismas[7].

[6] Filomina Chioma Steady, citada en Rosalyn Terborg-Penn y Andrea Benton Rushing (eds.), *Women in Africa and the African Diaspora*, Howard University Press, Washington 1996, p. 4.

[7] Teresia M. Hinga, «Between Colonialism and Inculturation: Feminist Theologies in Africa», en Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2006, p. 42.

Las mujeres de África, Latinoamérica y Asia tienen que encontrar su propia voz y decir sus propias verdades.

Mientras que las mujeres en el Norte global pueden quejarse de la falta de puestos de conducción en la Iglesia, las del Sur global no hallan lugar alguno para utilizar sus dones debido a la desigualdad de género en la Iglesia. Además, las mujeres en el Sur global llevan la carga de los estragos de la guerra, de la migración, de la pobreza, de la violencia, de la violación y de prácticas culturales que amenazan la vida.

En el Norte global, las mujeres protestan cuando sus vidas son minimizadas a los estándares de la supremacía masculina y de raza blanca y su dignidad y autoestima se ven menoscabadas por las imágenes negativas que de ellas se exhiben en los medios. Con fuerza se escucha el eco del lamento de Jane Fonda: «los medios crean consciencia, y si lo que sale de allí y crea nuestra consciencia está determinado por hombres, nosotras no haremos progreso alguno»[8]. Aunque desde diferentes confines del mundo nos llega el eco de nuestro lamento, nuestro dolor como mujeres cala profundamente. Tenemos que tomar contacto y unir nuestra manos para apoyarnos mutuamente.

III. Autoridad

En la Exhortación Apostólica Postsinodal «Africae munus», Benedicto XVI afirma:

> La Escritura Santa atestigua que la Sangre derramada de Cristo se transforma por el bautismo en el principio y el vínculo de una nueva fraternidad. Esta es lo opuesto a la división, como el tribalismo, el racismo o el etnocentrismo (cf. Gál 3,26-28)[9].

Como mujer que reflexiona sobre este texto de Gálatas, yo ampliaría la lista para incluir también el sexismo, el clericalismo, el patriarcado, la desigualdad de género y la violencia de género. La definición

[8] Jane Fonda, www.youtube.com/topic/Sm6EUR9kSog/miss-representation. Acceso el 17/07/2012.

[9] Benedicto XVI, Exhortación Apostólica Postsinodal «Africae munus», del 19-11-2011, n. 41.

que se hace de la Iglesia está estrechamente ligada a la comprensión que se tiene del género. La construcción teológica católica romana es tendenciosa en cuanto al género. Elizabeth Johnson señala que hablar de Dios

> exclusivamente en términos literales de patriarca es una herramienta de sutil condicionamiento que actúa debilitando el sentimiento de dignidad, de poder y de autoestima de las mujeres[10].

De forma semejante, Elisabeth Schüssler Fiorenza observa que:

> «el problema teológico inmediato es si el constructo de una "sucesión apostólica" de los doce puede mantenerse hoy en día a la vista del reconocimiento histórico de que los doce apóstoles no tuvieron sucesores ni tampoco ordenación sacerdotal alguna»[11].

Jon Sobrino agrega que Jesús fue un laico que no tenía necesidad de poder «sagrado». Antes bien, Jesús trajo las cualidades de un ser humano bueno y virtuoso: «misericordia, fidelidad y entrega»[12].

Obviamente, la dominación patriarcal eclesial varía de un lugar a otro. No obstante, en África, los obispos y el clero son tratados como reyes, príncipes y potentados. Las mujeres los sirven y, al hacerlo, tienen que ocultar la realidad de su poder personal y de sus dones de conducción. En este contexto, «un sacerdote u obispo puede volverse en un opresor vitalicio de la comunidad eclesial, ejerciendo sobre ella una eficaz acción descristianizadora»[13]. La obsesión jerárquica por el poder viola la comprensión evangélica de autoridad como servicio humilde y sacrificado (cf. Mt 20,26-24)[14].

---

[10] Elizabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Nueva York: Crossroad, 1993, p. 38 (trad. esp. *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico femenista*, Herder, Barcelona 2002).

[11] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, Nueva York 1993, p. 115.

[12] Jon Sobrino, «Lo fundamental de todo ministerio. Servicio a los pobres y víctimas en un mundo norte-sur», en Susan Ross, Maria Clara Bingemer y Paul Murray (eds.), *Los ministerios en la Iglesia: Concilium* 334 (2010) 13.

[13] Bénézet Bujo, *African Theology in its Social Context*, Orbis, Maryknoll, Nueva York, 1992, pp. 97-98.

[14] Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals,* p. 305.

La pregunta que se plantea es la siguiente: ¿Cuál era la relación de Jesús con la autoridad? Parece que el tipo de autoridad que Jesús adoptó fue la autoridad del amor y de la invitación. Su relación con Dios mostró una profunda intimidad y fe que le hizo posible resistir a las fuerzas del mal y superarlas[15]. Según la evidencia de las Escrituras, Jesús estaba introduciendo un tipo invertido de autoridad validado por el servicio a los demás. Resulta relevante la comprensión de Schillebeeckx: «Si tienes un cargo oficial, tienes la función profética de proclamar el evangelio de Jesús; en otras palabras, de proclamar la justicia. Así, dondequiera que haya injusticia, tienes que oponerte a ella, y eso significa que tienes que oponerte a ella ante todo en el seno de la misma Iglesia… Todos los que viven la vida del evangelio están obligados a juzgar a la Jerarquía de la Iglesia como poder»[16].

IV. Estructuras

Lisa Cahill afirma que:

> la nueva visibilidad de la experiencia de la mujer parece haber ampliado, más que reducido, las rupturas que hay en la unidad de la Iglesia, demostrando que la unidad de la que muchas tienen nostalgia es una ilusión[17].

¿Cómo podría alcanzarse tal unidad si la estructura de la ecclesia es patriarcal y jerárquica, excluyendo a las mujeres a causa de su género? Pero se podría considerar esta «nueva visibilidad» de las mujeres como ímpetu para cuestionar las estructuras patriarcales y eliminar las prácticas discriminatorias que oprimen a las mujeres en la Iglesia.

[15] Albert Nolan, *Jesus Before Christianity*, Orbis, Maryknoll, Nueva York, 2004, pp. 148-149.

[16] Edward Schillebeeckx, *God is New Each Moment: In conversation with Huub Oosterhuis and Piet Hoogeveen*, Continuum, Londres 2004, pp. 83-84.

[17] Lisa Sowle Cahill, «The Unity of the Church: Women's Experience», en Giuseppe Reggieri y Miklos Tomka (eds.), *The Church in Fragments: Towards What Kind of Unity?*, SCM Press-Orbis, Londres-Maryknoll, Nueva York [3]1997, p. 95.

Las afirmaciones teológicas y los pronunciamientos oficiales sobre el papel de las mujeres en la Iglesia y la sociedad han negado de manera consistente e injusta la capacidad de las mujeres para conducir y servir ministerialmente en plenitud. Eminentes personajes como Agustín, Tertuliano y Tomás de Aquino han silenciado la autoridad de las mujeres para definirse a sí mismas. El resultado ha sido catastrófico. Como ha observado Diana Hayes, esta situación ha

> dejado a las mujeres sin derechos para controlar su propio cuerpo, mente, descendencia y hasta su misma alma. No obstante, estas interpretaciones dan un giro aún más siniestro cuando se las aplica a cuerpos y almas negras, sean de varones o de mujeres[18].

Estas actitudes hacia las mujeres en general y hacia las de color en particular plantean un serio cuestionamiento moral a la Iglesia de Cristo. Hay una urgencia a este respecto, en especial en lo que tiene que ver con las mujeres de África. Como dijera Benedicto XVI:

> La Iglesia y la sociedad necesitan que las mujeres encuentren el puesto que les corresponde en el mundo «para que el ser humano pueda vivir sin deshumanizarse completamente»[19].

No obstante, las estructuras de la Iglesia, que se asemejan a las estructuras económicas de nuestro mundo, colocan a las mujeres del Sur global en la mismísima base de la pirámide jerárquica, olvidando

> el hecho de que el ochenta por ciento de los miembros de la Iglesia en África son mujeres, y […] ni siquiera el cinco por ciento de la conducción de la Iglesia está formado por mujeres[20].

Las estructuras de la Iglesia se nutren de poder y de control. Jesús, por el contrario, aceptaba a cada persona no sobre la base de su riqueza y prestigio, sino de la simple fe en que cada persona encarna la imagen de Dios: *imago Dei*. La comunidad eclesial solo comenzará

[18] Diana Hayes, «Speaking the Future into Life: The Challenge of Black Women in the Church», en Elizabeth Johnson (ed.), *The Church Women Want: Catholic Women in Dialogue*, Crossroad, Nueva York 2002, p. 84.

[19] «Africae munus», n. 55.

[20] Musimbi R. A. Kanyoro, *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics: An African Perspective,* Sheffield Academic Press, Nueva York 2002, p. 24.

a ser verdadera para con su esencia si sus estructuras se basan en el respeto y la dignidad de la persona humana más que en el control y la lucha por posiciones de autoridad. Como señala Oduyoye:

> La Iglesia tiene que convertirse en un hogar en el que todos cuenten, en el que el espectro completo de ministerios llegue a ser la responsabilidad conjunta de todos en la Iglesia[21].

V. Ministerios

Jon Sobrino desafía al Norte global a modelar el ministerio según las enseñanzas y acciones de Jesús. El verdadero servicio de Jesús implica la conversión completa del corazón: mirar directamente las apremiantes dificultades de los pobres. Este es precisamente el ministerio de Jesús: abajarse al suelo y lavar los pies a los pobres[22].

> Tal transformación requiere una desacralización y desclericalización del ministerio eclesiástico[23].

En otras palabras, los poderes establecidos tienen que aprender a descender y a actuar con una compasión inspirada en la praxis de Jesús. Porque, como sostiene A. E. Orobator,

> dondequiera que el clericalismo establece la norma del liderazgo emerge una falta generalizada de participación o de diálogo que implique a los miembros laicos de la Iglesia[24].

Las mujeres están siendo excluidas a causa de su género en lugar de ser admitidas en virtud de sus dones, que son vitales para el advenimiento del reino de Dios. La primera comunidad cristiana actuaba en el «Espíritu» y daba la bienvenida a los dones del Espíritu que actuaban en todos los miembros de la comunidad. Coherentemente, mujeres y hombres ponían en ejercicio sus dones pastorales y es-

[21] Mercy Amba Oduyoye, *Introducing Women's Theology*, Pilgrim's Press, Cleveland, Ohio, 2001, p. 88.

[22] Sobrino, «Lo fundamental de todo ministerio».

[23] Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals*, p. 33.

[24] A. E. Orobator, *The Church as Family: African Ecclesiology in its Social Context*, Paulines, Nairobi 2000, pp. 43-44.

pirituales como maestras o maestros, predicadoras o predicadores, visionarias o visionarios, profetisas o profetas, sanadoras o sanadores, exorcistas y dirigentes de la comunidad. Poner en ejercicio esos dones tenía poco que ver con el género.

Los ministerios eclesiales están creciendo y expandiéndose hoy en día, aunque bajo un estricto control por parte de la jerarquía. Las mujeres en el Norte global han hecho grandes avances en su incorporación a los ministerios, en contraste con sus hermanas del Sur global, a las que se impide compartir el mismo privilegio. Irónicamente, las mujeres en el Sur global conocen y experimentan íntimamente la pobreza y son las que más cerca están de las raíces de los problemas de los pobres: las mujeres de África llevan la carga de cuidar de niños que están muriendo de hambre; las mujeres de África son violadas y hechas objeto de abuso por entidades tribales en guerra; las mujeres de África caminan cientos de kilómetros hacia campos de refugiados; las mujeres de África luchan con los estragos de VIH/sida[25]. Las mujeres de África, al igual que la samaritana, anhelan las «aguas vivas» de Cristo. Aquellas que experimentan la mayor sed ¿no deberían ser las primeras en recibir un sorbo del agua que da la vida?

Tristemente, las mujeres del Sur global cargan con doble peso en sus tinajas de agua: opresión y pobreza. Al mismo tiempo, el agua de sus tinajas es transformada en el vino del servicio, ganado a duras penas a través del dolor y del sufrimiento. Ese vino del servicio invita a la Iglesia a unir las manos con la samaritana del Sur que está pidiendo que aguas de vida fluyan hacia todas sus hermanas y hermanos. De ese modo, el ministerio del servicio puede tornarse en una realidad compartida, y mujeres y hombres de la Iglesia pueden acudir a la mesa del Señor como iguales: sirviendo y partiendo el pan de la compasión[26].

[25] Musa Wenkosi Dube, «John 4: 1-42. The Five Husbands at the Well of Living Waters: The Samaritan Woman and African Women», en Nyambura Njoroge y Musa Dube (eds.), *Talitha Cum: Theologies of African Women*, Cluster Publication, Pietermaritzburg (Sudáfrica) 2001, pp. 41-42.

[26] Sobrino, «Lo fundamental de todo ministerio».

VI. Conclusión: el futuro es ahora

Rahner celebró el surgimiento de una «Iglesia mundial» posconciliar, liberada de los «europeísmos» de una Iglesia centralizada y burocrática.[27] Esta nueva realidad eclesial, al mismo tiempo entusiasmante y aterradora en sus exigencias, debe su origen y existencia a la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y en el mundo. Una Iglesia menos jerárquicamente estructurada implicaría a los cristianos de forma mucho más profunda en una vida de contemplación a la vez que de protesta en el mundo. Las mujeres que ansían una Iglesia de igualdad y de liberación se encontrarían en comunidades de igualdad y de discipulado. Aquí, los dones individuales tanto de mujeres como de hombres resplandecerán sin impedimentos. El papel de las mujeres será reconocido y apreciado. La autoridad en la Iglesia servirá a los marginados y oprimidos. La competición por posiciones de poder dejará paso al servicio y el liderazgo anunciará el mensaje del evangelio. Las estructuras de jerarquía se disolverán en una comunión de todo el pueblo de Dios que conducirá gradualmente a una Iglesia de diálogo y de crecimiento profético. En esa Iglesia, cada mujer y cada hombre será una pequeña revelación del Dios viviente manifestando la presencia de Jesucristo.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

[27] Karl Rahner, «Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council», en *Concern for the Church* (Theological Investigations 20), Darton, Longman & Todd, Londres 1981, pp. 77-89 (ed. orig. «Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils», en *Schriften zur Theologie XIV. In Sorge um die Kirche*, Benziger, Zúrich 1980, pp. 287-302).

FORO TEOLÓGICO

Bradford E. Hinze y Christine Firer Hinze *

EL CASO ELIZABETH A. JOHNSON EN ESTADOS UNIDOS

I. Una perspectiva eclesiológica

Muchas han sido las teólogas a las que, desde 1987, se ha retirado de sus cargos docentes o se les ha negado la aprobación para enseñar en instituciones católicas. La Dra. Elizabeth Johnson, miembro de la Congregación de San José en Brentwood, Nueva York, es la primera teóloga cuya labor ha sido criticada públicamente por un organismo episcopal. Los detalles de su caso son ampliamente conocidos[1]. El Commitee on Doctrine (CoD) de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos emitió un documento titulado «Statement on *Quest*

* Christine Firer Hinze es profesora de Ética cristiana y directora del Curran Center for American Catholic Studies en la Fordham University. Entre sus publicaciones recientes se cuentan ensayos en las revistas *Theological Studies*, *Journal of the Society of Christian Ethics*, *Proceedings of the CTSA*, *Journal of Catholic Social Thought*, y *Studies in Christian Ethics*. Correo electrónico: hinze@fordham.edu

Bradford Hinze es profesor de Teología en la Fordham University, Bronx, Nueva York. Entre sus publicaciones recientes se cuenta *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church: Aims and Obstacles, Lessons and Laments*. Ha actuado como presidente de la International Network of Societies for Catholic Theology y como presidente del College Theology Society. Correo electrónico: bhinze@fordham.edu

Dirección: 61 Homewood Avenue, Yonkers, NY 10701 (Estados Unidos).

[1] Véase «The Elizabeth Johnson Dossier», en R. R. Gaillardetz (ed.), *When the Magisterium Intervenes: The Magisterium and Theologians in Today's Church,* Collegeville, Liturgical Press, Minnesota 2012, pp. 177-294.

for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God, by Sister Elizabeth A. Johnson» [«Declaración sobre *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, de la Hna. Elizabeth A. Johnson], fechado el 24 de marzo de 2011. Johnson presentó su defensa y planteó al CoD una serie de preguntas en un conjunto de «Observations» [«Observaciones»], de 38 páginas, que fue publicado el 6 de junio del mismo año. El 11 de octubre, el CoD respondió. Sin reconocer ninguno de los puntos planteados en la defensa de Johnson y sin tratar ninguna de sus preguntas, los obispos reafirmaron su valoración inicial de la obra de Johnson y desarrollaron aún más su crítica, especialmente en la cuestión del uso de un lenguaje femenino en relación con Dios. La Dra. Johnson presentó su respuesta final el 28 de octubre de 2011.

La crítica del CoD a la obra de Johnson y el subsiguiente intercambio han suscitado una amplia discusión sobre muchos temas, entre ellos la naturaleza de la revelación, el lenguaje religioso y la comprensión de la doctrina cristiana sobre Dios, específicamente en las áreas de cristología y teología trinitaria[2]. Otros dos temas han recibido mucha atención y merecido consideración: el primero tiene que ver con la naturaleza de la teología, y el segundo es eclesiológico.

El enfoque de la teología por parte de Johnson representa una posición de vanguardia en los esfuerzos del post-Vaticano II por encontrar un método que abarque una catolicidad eclesial que se está ampliando histórica y geográficamente en pro de una mayor recepción y aplicación de la fe apostólica en interés del cultivo de una comunión eclesial inclusiva. Una mayor catolicidad histórica se refleja en el decidido esfuerzo de Johnson por recuperar voces bíblicas e históricas de mujeres como recursos vitales para el futuro de la comprensión católica de Dios y de la persona humana y por la implicación a favor del ministerio y la misión pastoral de la Iglesia en el mundo. Una mayor catolicidad geográfica se detecta en su creciente atención a las aportaciones teológicas de comunidades en el hemisferio sur, a las que se dan entre poblaciones inmigran-

[2] C. L. H. Traina, F. Schüssler Fiorenza, R. Masson y R. R. Gaillardetz, «Theological Roundtable: The Johnson Case and the Practice of Theology: An Interim Report», *Horizons* 38 (2011) 284-337.

tes en los Estados Unidos, y especialmente a las aportaciones de mujeres en esas comunidades locales. La teología de Johnson es ampliamente reconocida como plasmada por la tradición viva de la Iglesia y por la rica densidad simbólica de la herencia bíblica y doctrinal de la fe. Ella recurre particularmente a la teología de Karl Rahner, a las teologías feminista, de la liberación y política, a las teologías del pluralismo religioso y a la teología ecológica. Demostrado de la forma más clara en *Quest for the Living God [La búsqueda del Dios viviente]*, el método de Johnson refleja un compromiso por hacer honor al sentir de los fieles, al testimonio de fe del pueblo de Dios en su conjunto. Impulsada por su compromiso por extraer la plenitud de fe de la Iglesia, la teología de Johnson trabaja en las fronteras de la teología católica en contextos ecuménicos, interreligiosos e interculturales.

En contraste, las declaraciones del CoD en el caso de Johnson defienden un enfoque más estrecho y doctrinario de la catolicidad, definida en los términos de una teología de la comunión, que asocia la unidad eclesial con un enfoque proposicional de la revelación, un enfoque ahistórico de la doctrina, un enfoque estricto —algunos dicen jurídico— de la adhesión a la fe tal como es interpretada por el Magisterio. Los documentos del CoD encarnan un renovado estilo deductivo que se remonta a la neoescolástica preconciliar, a una teología de manual que comienza y termina con formulaciones catequéticas y oficiales. Coherentemente, el CoD renuncia al intento de recuperar aspectos ignorados de la plenitud de la tradición viva de la fe con el fin de inspirar una imaginación católica que capte los signos de los tiempos, inculturando el evangelio y promoviendo la transformación social. Las declaraciones del CoD no dejan espacio para el uso de la razón crítica en la valoración de recepciones y aplicaciones perjudiciales de la herencia bíblica y doctrinal o para el ejercicio de la imaginación productiva y de la razón práctica en el desarrollo de la doctrina.

Las protestas generalizadas que se suscitaron en contra del curso de acción seguido por el CoD se han concentrado sobre todo en un tema eclesiológico: la negativa del CoD a entrar en diálogo formal

con la Dra. Johnson acerca de las críticas formuladas a su obra[3]. El cardenal Donald Wuerl defendió la actuación del CoD diciendo que sus miembros no están obligados por la letra de la declaración acordada por la Conferencia Episcopal de Estados Unidos en 1989, «Doctrinal Responsibilities: Approaches to Promoting Cooperation and Resolving Misunderstandings between Bishops and Theologians» [«Responsabilidades doctrinales: aproximaciones para promover la cooperación y para resolver diferencias entre obispos y teólogos»], que recomendó el recurso a procedimientos tanto informales como formales de diálogo entre obispos y teólogos individuales en casos de conflicto[4]. El CoD ha sido criticado también por no cumplir con el requerimiento de «Doctrinal Responsibilities» en el sentido de defender el «derecho» de los teólogos «a una buena reputación, y, de ser necesario, salir en defensa tal derecho por medio de procesos administrativos o judiciales apropiados dentro de la Iglesia» a través de un procedimiento justo que adhiera a la política de la Congregación para la Doctrina de la Fe tal como está estipulada en el «Reglamento para el examen de las doctrinas», de 1997[5].

II. Una perspectiva feminista católica

«Algo está pasando aquí… Qué es no está exactamente claro».

Así comienza un clásico himno de protesta estadounidense de fines de los años sesenta, con un texto que recuerda el intercambio del año 2011 entre el CoD de los obispos estadounidenses y la Hna. Elizabeth A. Johnson CSJ. Aunque el «qué es» pueda no estar «exactamente claro» —la plena claridad vendrá con el paso del tiempo—, un análisis feminista católico sitúa el caso de Johnson justo encima

[3] Para más análisis véase: R. R. Gaillardetz, «Reflections on Key Ecclesiological Issues Raised in the Elizabeth Johnson Case», en íd. (ed.), *When the Magisterium Intervenes*, pp. 276-294.

[4] Cardinal D. Wuerl, «Bishops as Teachers: A Resource for Bishops», en Gaillardetz (ed.), *When the Magisterium Intervenes*, pp. 201-210, en p. 209.

[5] Para un análisis véase: F. A. Sullivan, «Developments in Teaching Authority Since Vatican II», en *Theological Studies* 73 (2012) n. 3, de próxima aparición.

de placas tectónicas de género así como de relaciones de poder en el seno de la comunidad católica de comienzos del siglo XXI que se encuentran en movimiento. En una época en que el suelo se está moviendo bajo los pies de todos, estas comunicaciones entre los obispos y la teóloga respecto de «la fe común de la Iglesia católica» contienen una penumbra de tensión y confusión que tiene que ser encarada a fin de iluminar el frustrante fracaso de comunicación que se ha producido.

Que esta obra, y de esta autora, haya sido elegida como objeto para la reprensión episcopal es algo que resulta a la vez sorprendente y comprensible. Sorprende en cuanto Johnson y su obra están muy consciente y firmemente fundadas en la fe de la Iglesia católica. Entre sus pares generacionales, Johnson destaca por su constancia en la exploración de fronteras en la teología sistemática y la praxis feminista cristiana a partir del centro de su fe católica romana. Sus escritos combinan profundidad intelectual y rigor crítico con una contagiosa devoción y gozo por el Dios viviente, a quien la autora encuentra a través del credo, de los códigos y del culto de su tradición católica. Cuando su visión y sus compromisos feministas han llevado a Johnson a contestar elementos de la tradición o de la práctica católica, ha sido con el fin de penetrar a una mayor cercanía del corazón latiente de esa tradición: la unión de amor con el Dios de Jesucristo. Esto produce un estilo teológico característico —crítico y profético, pero generoso y católico— que aparece plenamente en *Quest*.

Por otra parte, el mismo éxito de Johnson en la incorporación de la teología feminista y liberacionista a una visión informada y valoradora de la tradición católica, y su talento en la comunicación con diversas audiencias a nivel mundial, pueden haber suscitado la investigación del CoD y la crítica pública. El hecho de que la autora y el contenido de *Quest* ejemplifican cambios y temores que se están dando actualmente y que revolucionan antiguas relaciones entre obispos y teólogos, entre la jerarquía ordenada y el laicado, ilumina también la decisión de actuar tomada por el CoD. En particular, la respuesta de los obispos a las «Observations» de Johnson delata su preocupación respecto de cambios augurados por sus investigaciones en el modo tradicional de entender la identidad y el poder de

Dios y del hombre en relación con el género. En tal sentido, el CoD deja ver sus intenciones en la crítica al tratamiento que hace *Quest* del lenguaje sobre Dios —que, no por casualidad, es también el tema central de la innovadora obra de Johnson titulada *She Who Is*, publicada en 1993—[6].

Tensiones desestabilizadoras relacionadas con la autoridad y el poder, y un magisterio jerárquico exclusivamente masculino en relación con ellas ayudan a explicar una serie de pasos que se dan en las declaraciones de los obispos y que, de otro modo, resultan curiosos. En primer lugar, al reprochar a Johnson el tratamiento de la analogía como una postura puramente negativa que obstruye el privilegio dado por la Iglesia a cierto lenguaje sobre Dios como proveniente de la revelación divina, la CoD selecciona dos veces citas de *Quest* que dejan de lado la articulación que la misma autora hace del tercer estadio de la analogía como un momento de afirmación y, al mismo tiempo, como un encuentro místico con lo Divino[7]. En segundo lugar, Johnson escribe que las feministas cuestionan los efectos sociales patriarcales de un uso exclusivo del lenguaje masculino sobre Dios, pero los obispos acusan a Johnson de una cabal (y heterodoxa) antipatía hacia toda la imaginería masculina en relación con Dios. En tercer lugar, cuando Johnson cita la Escritura, la tradición y la vida de los fieles para realzar y celebrar toda una cantidad de lenguaje afirmativo sobre Dios, femenino o no, los obispos responden con negatividad y con un pensamiento de suma cero al concluir que, a pesar de lo explícitamente escrito por Johnson, *Quest* aboga por descartar o reemplazar la imaginería tradicional masculina sobre Dios. El CoD concluye que, a pesar de la intención de Johnson de escribir al servicio del mandato de *Dei Verbum* 8, su libro del año 2007 «deja, de hecho, de cumplir esta tarea, porque no se funda suficientemente en la tradición católica como su punto

[6] E. A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Continuum, Nueva York 1993 (trad. esp. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista,* Herder, Barcelona 2002).

[7] Committee on Doctrine, «Response to Observations», en Gaillardetz (ed.), *When the Magisterium Intervenes*, pp. 262-263, citando a E. A. Johnson, *Quest for the Living God*, Continuum, Nueva York 2007, pp. 18, 19.

de partida»[8]. Detrás de esta aparente resistencia episcopal a escuchar *(obedire)* de manera receptiva la voz del Dios viviente en las *fronteras* descritas por *Quest* pueden detectarse poderosas diferencias entre el CoD y Johnson justamente respecto de lo que «la fe de la Iglesia» y su adecuada expresión autoritativa comprenden y exigen.

Interpretar las acciones del CoD como un ejercicio directo de la responsabilidad de la jerarquía de proteger la ortodoxia doctrinal o, por el contrario, como «chicos patriarcales» que disciplinan a una «chica presuntuosa» sería, en cualquier caso, excesiva simplificación. Tampoco sería justo concluir que, al aludir enérgicamente a la divina revelación para subrayar que «cierto» lenguaje sobre Dios (concretamente, el masculino) es irreemplazable y que conserva un puesto de primacía respecto de cualquier otro lenguaje (no masculino), los obispos no intentan más que apuntalar una suposición tradicional («Dios es más "chico" que "chica"») que representa un apoyo ideológico crucial para un sacerdocio y magisterio exclusivamente masculinos. Pero esto sí está muy claro: lo que aquí está sucediendo es mucho más que la contestación de ideas presentadas por una escritora acerca de la teología sobre Dios. Cuando los obispos rechazan la afirmación ampliamente documentada de Johnson de que, en los puntos clave objetados, *Quest* articula «la misma fe de la Iglesia, pero con otras palabras»[9], es, tal vez, porque tanto ellos como ella reconocen que el lenguaje modela la vida y la práctica, y que «cambio estructural y cambio lingüístico van de la mano»[10]. Siendo así, lo que aquí está sucediendo refleja potencialmente cambios mayores en las placas tectónicas eclesiales y teológicas, con todas las perturbaciones que tales cambios conllevan.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

[8] «Response to Observations», en Gaillardetz (ed.), *When the Magisterium Intervenes*, pp. 259-260, cita en 260.

[9] E. A. Johnson, «Observations», en Gaillardetz (ed.), *When the Magisterium Intervenes*, p. 230; CoD, «Response to Observations», en ibíd., p. 260.

[10] Johnson, *She Who Is*, p. 40.

Paulo Suess*

«¿QUÉ ES LO REAL?» Fragmentos para situar una pregunta ontológica en contextos sociohistóricos

En su discurso de apertura de la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y del Caribe, en Aparecida, el día 13 de mayo de 2007, el papa Benedicto XVI preguntó si la prioridad de la fe en Cristo no podría ser una fuga de la realidad y del mundo real hacia el mundo espiritual. «¿Qué es esta "realidad"? ¿Qué es lo real?», preguntó el papa para responder: «Quien excluye a Dios de su horizonte falsifica el concepto de «realidad» [...] Solo quien reconoce a Dios conoce la realidad y puede responder a ella de modo adecuado y realmente humano». Por consiguiente, ateos y agnósticos no podrían ser verdaderos humanistas ni responder adecuadamente a la realidad, lo que parece discutible, ya que el Vaticano II se pronunció positivamente sobre la autonomía de las realidades terrestres, que «por la propia naturaleza de la creación, [...] todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado» (GS 36). Y la *Gaudium et Spes* continúa: «Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténti-

* Paulo Suess es sacerdote diocesano, doctor en Teología fundamental. Ha trabajado en la Amazonia desde 1966 y, a partir de 1979, fue secretario general del Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Ha sido presidente de la International Association for Mission Studies (IAMS). Actualmente es asesor teológico del CIMI y del COMINA (Conselho Missionário Nacional). El P. Suess es profesor de posgrado en el Instituto São Paulo de Estudos Superiores (Itesp) y autor de varios libros.

Dirección: C.P. 46-023, CEP 04045-970, São Paulo, SP (Brasil). Correo electrónico: suess@uol.com.br

camente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios» (GS 36, cf. 75).

También el científico sin lazos con una determinada confesión religiosa trabaja, según la visión cristiana, con el «preconcepto» de la existencia de Aquel de Quien cada persona puede afirmar con Agustín: Él es más interior a mí que aquello que hay de más íntimo en mí (cf. *Conf.* III, 6.11). Él constituye la verdadera interioridad e identidad del ser humano y del mundo. Por consiguiente, la «apertura al mundo», a la realidad y al ser humano es, de forma implícita, siempre una apertura a Dios, que puede ser explicitada o no. La propia Iglesia forma parte de ese mundo, de esa realidad y de esa humanidad.

La autonomía de la realidad terrestre permite distinguir los dos niveles: el natural y el sobrenatural, sin separación ni confusión (Calcedonia: *indivise, inconfuse*). Lo que nos compete en una primera instancia de análisis de la realidad es vigilar sus criterios científicos. No cabe en ese análisis la intervención previa de lecturas según criterios selectivos de la fe que varían de una denominación religiosa a la otra. El orden temporal es autónomo ante el orden salvífico y espiritual. Es un presupuesto del Estado laical, que no depende de las diferentes facciones de creyentes que él administra, aunque estos puedan colaborar en diferentes niveles con el buen desarrollo de la *res pública*.

Con la afirmación de la prioridad de la mirada teológica hacia cualquier levantamiento de la realidad, el papa respondió indirectamente a una maniobra emprendida durante la IV Conferencia General del Episcopado de América Latina y del Caribe, en Santo Domingo (1992). Ya en la recta final de la construcción del «Texto Conclusivo» de aquella conferencia, una mano «invisible» reorganizó de la noche a la mañana el documento, sustituyendo la parte del «ver» la realidad por una reflexión teológica que trató de «Jesucristo, Evangelio del Padre». El ver la realidad socioeconómica no desapareció totalmente. Fue reducido, postergado e inserto en pequeñas unidades a lo largo del texto y, sin pertinencia analítica, subordinado a criterios de la fe.

Esa intervención, que produjo una nueva versión del texto final, causó malestar entre la mayoría de los delegados. Esa misma mañana, el plenario de la conferencia fue informado de que el reglamento no permitía mayores modificaciones en el texto ya alterado la noche anterior. El Papa, en Aparecida, sancionó implícitamente el procedimiento de aquella noche. El análisis de la realidad debería priorizar datos de la fe, sin excluir después datos empíricos del análisis social. A partir de Santo Domingo, la mayor parte de los documentos eclesiales latinoamericanos comienzan con una reflexión teológica seguida de datos empíricos de la realidad. El «nuevo ver» confiere a los datos de la fe un estatuto casi científico; abandona la metodología original del *ver, juzgar y actuar*, que desde Medellín era marca registrada de los documentos de la Iglesia de América Latina y el Caribe, y confunde los niveles analíticos.

La metodología del *ver, juzgar y actuar* nació en el seno de la Juventud Obrera Católica (JOC), fundada por el padre Cardijn, en Bélgica, en 1925, y del ámbito de los curas obreros de Francia. La experiencia de los curas obreros, apoyada por obispos (Liénart, Suhard) y teólogos (Chenu, Congar), en 1954, fue prohibida por Pío XII. Ya su sucesor, Juan XXIII (1958-1963), reconoció en su programática Carta Encíclica *Mater et Magistra* (1961) la metodología del ver, juzgar y actuar como un instrumento válido para el análisis de la realidad.

Ahora bien, los principios generales de una doctrina social se llevan a la práctica comúnmente mediante tres fases: primera, examen completo del verdadero estado de la situación; segunda, valoración exacta de esta situación a la luz de los principios, y tercera, determinación de lo posible o de lo obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos: *ver, juzgar y obrar* (MM 236).

Todo el pontificado de Juan XXIII apuntó hacia un nuevo encuentro de la Iglesia con el mundo y su realidad. Banderas como *aggiornamento* y «signos de los tiempos» (cf. *Pacem in Terris,* 39ss) encontraron notable resonancia en el Concilio Vaticano II (cf. GS 11). Pablo VI, en su Carta Encíclica *Ecclesiam Suam* (1964), recor-

dó «la palabra, hoy famosa» del «*aggiornamento*» como «orientación programática» del Concilio (*Ecclesiam Suam,* 27). Las Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979) permanecieron fieles a los enfoques del *aggiornamento* y de la «autonomía de la realidad terrestre», que favorecieron el «juzgar» del orden temporal con los criterios de la fe como segundo paso y dieron a la «iluminación teológica» no prioridad, sino centralidad.

En la intervención en el «Texto Conclusivo» de Santo Domingo reapareció una contienda histórica entre dos escuelas teológicas, respectivamente, entre el platonismo de san Agustín y el aristotelismo de santo Tomás de Aquino. En la conquista de las Américas, esas dos corrientes marcaron referenciales teológicos opuestos que influenciaron directamente en el tratamiento de los pueblos indígenas. Unos se apoyaban en la «teología de las sentencias» del siglo XII, con su visión teocrática del poder papal y su mirada pesimista sobre la naturaleza humana; otros en la posición ius-naturalista elaborada por Tomás de Aquino en el siglo XIII. Al hablar de los componentes de la Junta de Burgos, que en 1512 elaboró una legislación indigenista desfavorable a los pueblos indígenas, Las Casas menciona «el error de Hostiensis» contenido en esa legislación. El Hostiensis de Las Casas es Enrique de Susa (†1270), decretalista de París que defendió la tesis de «que solo por la venida de Cristo al mundo, *ipso iure* ou *ipso facto*, fueron todos los infieles privados de sus señoríos, jurisdicciones, dignidades, honras, reinos y estados». Para refutar la tesis de Hostiensis, Las Casas escribió su tratado «Sobre la única manera de llamar a todos los paganos a la verdadera religión»[1].

En la «teología de las sentencias» (s. XII), de Pedro Lombardo, por ejemplo, había cierta confusión entre el orden natural y el sobrenatural. Siguiendo la tradición de san Agustín (354-430) en las luchas contra el pelagianismo, que negaba el pecado original y la necesidad del bautismo de los niños, los sentencialistas atribuyen al pecado original una influencia que casi destruye la naturaleza humana. De ahí provienen las exigencias de un contrapeso en la gracia y en lo

[1] Bartolomé de Las Casas, *De único vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, México 1942/1975. Cf. Las Casas, *Historia de las Indias*, 2 vols., México 1981, lib. III, caps. 57 y 7.

sobrenatural. La minimización de lo natural inspiró las interpretaciones teocráticas del poder pontificio, desde los tiempos de Gregorio VII (1073-1085).

Ya en el siglo XIII, en las universidades de París, Bolonia, Oxford y Salamanca, nace algo nuevo. Ahora, por influencia de los Árabes, Aristóteles —aún prohibido a comienzos de aquel siglo por la Iglesia—, es traducido, y su lectura ayuda a la teología a reconocer los límites de sus propios campos. Tomás de Aquino (1225-1274) hace, libremente inspirado por Aristóteles, avanzar la reflexión teológica, cuando comienza a distinguir entre lo natural y lo sobrenatural, entre razón y fe. Como lo natural no dispensa la gracia (lo sobrenatural), tampoco la gracia destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. El derecho divino, que tiene su origen en la gracia, no suspende el derecho humano, que es de orden natural[2].

Con la teología de las realidades terrestres, en el Vaticano II, vencieron Tomás de Aquino y su corriente iusnaturalista. El Concilio asumió libertad y pluralidad religiosas como un derecho humano; antes del Vaticano II, consideradas aceptables apenas *de facto*, no *de iure*, porque al «error» no se debe atribuir legalidad. El tiempo posconciliar, sin embargo, está cada vez más marcado por la euforia pentecostal de pequeños grupos y por el pesimismo autoritario de cierto neoagustinianismo. Nuevamente, la libertad religiosa en su forma de pluralismo religioso es cuestionada como una «teoría de índole relativista» que se pretende justificar «no apenas *de facto*, sino también *de iure* (o de principio)»[3]. En un mundo de grandes cambios, un sector significativo de la Iglesia Católica corre el riesgo de reducir el *aggiornamento* de Juan XXIII a una modernización conservadora norteada por la pregunta: «¿Cómo adaptarnos al mundo sin transformarnos sustancialmente?». Al prorrogar la «conversión

[2] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II/2, q. 104, art. 6; II/2 q. 10, art. 10. Cf. Paulo Suess, «Liberdade e servidão. Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena», en íd. (org.), *Queimada e semeadura,* Petrópolis 1988, pp. 21-44, aquí pp. 32ss: *«Jus divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione»*.

[3] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración Dominus Iesus* (2000), n. 4.

pastoral», propuesta por Aparecida (DAp 365ss), la llamada Nueva Evangelización corre ese peligro.

Nuestros «fragmentos» nos permiten percibir el entrelazamiento entre «realidad», «mundo» y «ser humano», y ser humano no abstracto, sino en su concreción del pobre y del otro. En sus casas y sus territorios, que son atravesados por los conflictos centrales del mundo, percibimos las llamadas de la realidad y los necesarios compromisos con ella (cf. DAp 491) como sustrato de una fe encarnada.

Si el Papa, en un «Encuentro con los católicos comprometidos en la Iglesia y en la sociedad»[4] de Alemania, propuso que la Iglesia debería «desmundanizarse», entonces no propuso una retirada de la realidad del mundo, sino «una profunda liberación de formas de mundanidad»; por tanto, de superficialidades, fardos innecesarios, «privilegios materiales y políticos» a contramano del Evangelio. La Iglesia «se despoja, por así decirlo, de su riqueza terrena y vuelve a abrazar plenamente su pobreza terrena». «Pobreza terrena», como mero ejercicio ascético, se podría convertir en «una fuga de la realidad hacia el mundo espiritual», si esa pobreza no tuviese rostros concretos y una tarea clara: convertir a la Iglesia pobre en «casa de los pobres» (DAp 8; cf. 524). La opción por la «pobreza terrena» de la Iglesia es el presupuesto de la opción por los pobres. La evangelización a partir de la opción por los pobres, que representan a Jesús crucificado en la historia, podrá ser el hilo de Ariadna por los laberintos de la realidad, del mundo y, al mismo tiempo, guía que marque el norte de la «nueva evangelización».

(Traducido del portugués por Eloísa María Braceras Gago)

[4] Cf. página web del Vaticano. Discurso durante el viaje apostólico de Benedicto XVI a Alemania. Encuentro con los católicos comprometidos en la Iglesia y en la sociedad en Friburgo, día 25 de septiembre de 2011.

Drew Christiansen *

LA «PRIMAVERA ÁRABE» No violencia musulmana como signo de los tiempos

> «Entre los signos de esperanza se da también el incremento, en muchos estratos de la opinión pública, de *una nueva sensibilidad cada vez más contraria a la guerra* como instrumento de solución de los conflictos entre los pueblos, y orientada cada vez más a la búsqueda de medios eficaces, pero "no violentos", para frenar la agresión armada»[1].

Una sorpresa secular

Era invierno, diciembre de 2010, cuando un vendedor callejero llamado Mohamed Buazizi se prendió fuego en la ciudad tunecina de Sidi Buzid, marcando así el comienzo de la «primavera árabe», una serie de levantamientos populares en contra de gobiernos autocráticos en los países árabes. Buazizi había sido llevado a la desesperación por el acoso y la extorsión policiales que le habían hecho imposible ejercer su actividad comercial. Pero su muerte coincidió con la finalización de dos años de planificación por parte de activistas de Túnez y Egipto para lanzar protestas no violentas a favor de la democracia en contra de los re-

* Drew Christiansen, S.J., es jefe de redacción del semanario jesuita estadounidense *America*. Durante 14 años ha sido asesor de los obispos católicos de Estados Unidos en política de Oriente Próximo.

Dirección: America House, 106 West 56th Street, New York, N.Y. 10019 (Estados Unidos). Correo electrónico: DrewC33299@aol.com

[1] Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n. 27.

gímenes autocráticos de sus países[2]. Veintiocho días más tarde, Zine El Abidine Ben Alí, presidente de Túnez, huía al exilio en Arabia Saudita, y tras diecisiete días de protestas en El Cairo, el presidente de Egipto, Hosni Mubarak, se retiró a su casa de Sharm el Sheij, donde pronto fue puesto bajo arresto domiciliario.

Ni los gobiernos ni los estudiosos anticiparon tan dramático cambio —increíblemente, no violento— liderado por activistas musulmanes seculares y progresistas. En toda la región se multiplicaron las manifestaciones: Libia, Yemen, Bahréin, Jordania, Siria, Marruecos[3]. A menudo los manifestantes lucharon para que, frente a la represión, las campañas mantuvieran su carácter no violento. Al escribir estas líneas ya han tenido lugar elecciones en Túnez, Egipto y Marruecos.

Campañas no violentas

Los cuadros de activistas que lanzaron la Revolución de los Jazmines en Túnez y Egipto contaron con la ayuda de la Academy of Change [Academia del Cambio] de Catar, un *think tank* que popularizó las ideas del teórico no violento estadounidense Gene Sharp. El proyecto de estos grupos era la monografía de Sharp titulada «From Dictatorship to Democracy» [«De la dictadura a la democracia»][4]. En Libia, Bahréin y Siria, en ausencia de cuadros entrenados entre

[2] «Egyptians and Tunisians Collaborated to Shake Arab History», en *The New York Times*, 14 de febrero de 2011.

[3] Para una visión general de las naciones afectadas por la «primavera árabe» y las variantes del Islam en cada una de ellas véase E. Mallon, «Will Democracy Bloom?"», en *America*, 10 de octubre de 2011. Para un informe provisional sobre Bahréin, Egipto y Libia véase M. Fisher, «New Realities after a Revolution», en *Washington Post*, 21 de diciembre de 2011. Para informes de primera mano acerca de la revolución en Egipto véase A. Khalil, *Liberation Square: Inside the Egyptian Revolution and the Rebirth of a Nation,* St. Martin's, Nueva York 2012, y W. Ghonim, *Revolution 2.0: The Power of the People is Greater Than the People in Power,* Houghton Mifflin Harcourt, Boston 2012.

[4] «Shy U.S. Intellectual Created a Playbook Used in a Revolution», en *The New York Times,* 16 de febrero de 2011; «Gene Sharp Navigator», en *The New York Times*, 17 de diciembre de 2011.

la población preparados para la resistencia pacífica, la misma población mantuvo el carácter no violento de sus protestas semana tras semana frente a la fuerza armada empleada en contra de ella.

Pasaron meses antes de que los manifestantes requirieran la intervención exterior, y aún más tiempo para que reclamaran la intervención de cuerpos internacionales, Naciones Unidas y la OTAN en Libia, y la Liga Árabe en Siria. Aún más meses pasaron antes de que los movimientos de protesta comenzaran a recurrir a la resistencia armada en Libia o a incorporar desertores militares a la resistencia siria. Cuando el Consejo Nacional Sirio, el grupo dirigente en el exilio, se unió con el Ejército Libre de Siria, una agrupación de desertores de las fuerzas armadas sirias, este último cuerpo aceptó la primacía del Consejo y su programa no violento[5].

No violencia musulmana

No es la primera vez que las sociedades musulmanas apoyan movimientos no violentos[6]. En el tardío siglo XIX y el temprano siglo XX, las poblaciones musulmanas árabes del Imperio Otomano practicaron la resistencia pacífica contra las políticas secularizadoras de los Jóvenes Turcos. A mediados del siglo XX, Abdul Ghaffar Khan, «el Gandhi de la frontera», trabajó por la independencia de India. Durante cinco años en la década de 1930, las elites urbanas de Palestina llevaron adelante la Gran Revuelta Árabe contra el Mandato Británico como una campaña no violenta, una acción que culminó en la huelga general de 1936[7]. En fecha más reciente, pensadores musulmanes han comenzado a argumentar a favor de la no violencia. Arsalan Iftikhar

[5] «Syrian opposition groups agree to coordinate efforts», en *Los Angeles Times*, 21 de diciembre de 2011.

[6] Para las tendencias contrarias al yihadismo en el mundo musulmán véase R. Wright, *Rock the Casbah: Rage and Rebellion across the Islamic World,* Simon and Schuster, Nueva York 2011; véase también «In Protests, Syrians Find the Spark of Creativity», en *The New York Times*, 20 de diciembre de 2011.

[7] El capítulo cuarto de A. Iftikhar, *Islamic Pacifism: Global Muslims in the Post-Osama Era*, Create Space, 2011, resume la historia de estos movimientos musulmanes no violentos.

fundamenta el argumento musulmán a favor de la no violencia en la unicidad de Alá, la unidad de «los hijos de Adán» y el primado del perdón, la compasión y la misericordia en la ética islámica[8].

Para las ciencias sociales, la acción directa no violenta es una amplia tendencia secular en la que desempeñan un papel la religión y los movimientos sociales de base religiosa[9]. Por su parte, la enseñanza social católica contemporánea considera la no violencia como uno de los signos de los tiempos[10]. Practicada a menudo por líderes religiosos como Dorothy Day y Martin Luther King, por Iglesias como los menonitas y por movimientos de inspiración religiosa como la Catholic Peace Fellowship [Asociación Católica de la Paz], la no violencia ha experimentado un crecimiento explosivo en las últimas décadas entre organizaciones no gubernamentales como la Academy of Change y en nuevos movimientos sociales como el Movimiento 6 de abril (Harakt 6 Ebreel), de Egipto[11].

Una perspectiva católica sobre la no violencia musulmana

En la enseñanza social católica moderna, la justificación de la no violencia como ética pública es un fenómeno relativamente reciente.[12] El concilio Vaticano II ha formulado una reticente alabanza de

[8] El argumento de Iftikhar, aun sin contar todavía con amplia aceptación, ofrece una fundamentación islámica para la no violencia practicada en la «primavera árabe».

[9] Respecto de la visión de las ciencias sociales acerca de la declinación de la violencia véase J. S. Goldstein, *Winning the War on War: The Decline of Armed Conflict Worldwide*, Dutton/Penguin, Nueva York 2011; S. Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, Viking, Nueva York 2011.

[10] Véase especialmente Juan XXIII, *Pacem in Terris*, n. 126-129, y Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 82.

[11] Sobre los programas de paz en el catolicismo contemporáneo véase R. J. Schreiter, R. S. Appleby y G. F. Powers (eds.), *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics and Praxis*, Orbis, Maryknoll, Nueva York 2010.

[12] Sobre la historia y las formas del pacifismo y la no violencia en el catolicismo véase R. Musto, *The Catholic Peace Tradition*, Orbis, Maryknoll, Nueva York 1986.

«aquellos que, renunciando a la acción violenta para reivindicar sus derechos, recurren a los medios de defensa que están incluso al alcance de los más débiles…»[13]. La frase implica que la resistencia pacífica es una actividad excepcional. El cambio solo llegó después de la caída del comunismo gracias a las revoluciones no violentas de Europa del Este en 1989. Reflexionando sobre esos acontecimientos en su encíclica *Centessimus Annus*, de 1991, el tardío papa Juan Pablo II atribuyó la transformación de la política europea a la persistente actividad no violenta y recomendó estrategias no violencias tanto en los conflictos internos como en los internacionales[14].

Por supuesto, el Papa había servido como guía del movimiento de resistencia polaco Solidaridad y, en 1989, había negociado con el presidente soviético Mijail Gorbáchov para impedir una invasión soviética de Europa del Este. Posteriormente, también el papa Benedicto XVI respaldó la no violencia.[15] Mientras que la no violencia no ha sido un tema en el diálogo formal católico-musulmán, la renuncia a la violencia por parte de las religiones mundiales ha sido un tema constante en los encuentros de líderes religiosos, musulmanes incluidos, que Juan Pablo II y Benedicto XVI convocaron en Asís, particularmente en 1993, durante la guerra en Bosnia, y en 2002, después de la invasión de Afganistán.

No obstante, la respuesta oficial católica a la «primavera árabe» ha sido cauta debido al fundado temor de la persecución de árabes cristianos nativos como consecuencia del avance de los musulmanes en las elecciones libres. Pero no se puede negar que los objetivos que inspiran los movimientos —la dignidad humana, el autogobierno, el imperio de la ley, el cambio político no violento y, a veces, el pluralismo religioso— son también las aspiraciones que la enseñanza social católica reciente ha identificado como signos de los tiempos. Así, aunque por prudencia política habría que proteger el futuro de la Iglesia en Oriente Próximo, sería un error confundir la «primavera árabe» con actividades extremistas que aprovechan para fines sec-

[13] *Gaudium et spes*, n. 78.

[14] Juan Pablo II, *Centessimus annus*, en el centenario de la *Rerum novarum*, n. 23, 25 y 52.

[15] *Ángelus* del 18-2-2007 y del 3-7-2011.

tarios el espacio político abierto por los levantamientos. Es preciso reconocer la persistente no violencia de las masas árabes a lo largo de muchos meses, como la de las revoluciones en Europa del Este en 1989, como evidencia de aquello a lo que hacía referencia Juan Pablo II: el «compromiso no violento de hombres que, resistiéndose siempre a ceder al poder de la fuerza, han sabido encontrar, una y otra vez, formas eficaces para dar testimonio de la verdad»[16]. Además, la no violencia de la Primavera Árabe puede ofrecer una oportunidad para discusiones con los musulmanes sobre valores comunes, en consonancia con las peticiones del papa Benedicto XVI de colocar los derechos humanos y los valores compartidos en la agenda de los diálogos interreligiosos.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

[16] *Centessimus annus*, n. 23.