

cuadernos

TRANSFORMAR LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD EN FEMENINO



211

Maria Clara Lucchetti Bingemer

TRANSFORMAR LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD EN FEMENINO

Maria Clara Lucchetti Bingemer

INTRODUCCIÓN	3
1 EL FEMINISMO, SUS APORTACIONES Y SUS LÍMITES	5
2 LA ENTRADA DEL FEMINISMO EN LA IGLESIA	10
3 EL CRISTIANISMO Y EL CUERPO FEMENINO	16
4 EL CUERPO FEMENINO: CUERPO EUCARÍSTICO	21
5 LA FUERZA TRANSFORMADORA DE LA MÍSTICA FEMENINA	25
CONCLUSIÓN	29
NOTAS	30
PARA SABER MÁS Y PROFUNDIZAR	31
PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN	32

La autora participó en la inauguración del curso de Cristianisme i Justícia 2017-2018. En este cuaderno se recoge parte del contenido de aquella ponencia inaugural.

Maria Clara Lucchetti Bingemer es profesora de Teología en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro y decana del Centro de Teología y Ciencias Humanas de la misma universidad. Miembro del consejo editorial de la revista *Concilium*. Ha publicado varios artículos y libros sobre Dios, sobre el papel de las mujeres en la evangelización y en la Iglesia y sobre el diálogo interreligioso.

Edita: Cristianisme i Justícia Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
Tel.: 93 317 23 38 - E-mail: info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net
Imprime: Ediciones Rondas S.L. - Depósito Legal: B 26054-2018
ISBN: 978-84-9730-429-0 - ISSN: 0214-6509 - ISSN (virtual): 2014-6574

Impreso en papel y cartulina ecológicos - Dibujo de la portada: Roger Torres
Edición: Santi Torres Rocaginé - Corrección del texto: Cristina Illamola y Pilar de la Herrán
Maquetación: Pilar Rubio Tugas - Noviembre 2018

Protección de datos: Los datos de los destinatarios de la presente comunicación provienen de los ficheros históricos de la Base de Datos General de Administración de la Fundació Lluís Espinal (Cristianisme i Justícia), y se incorporaron con el previo consentimiento de los interesados otorgado, o bien directamente o bien a partir de las relaciones jurídicas mantenidas con la fundación, tal y como se dispone en el artículo 6.2 de la LOPD y el artículo 21 de la LSSI. La finalidad de su conservación es mantener informados a nuestros suscriptores e interesados sobre sus servicios y las actividades que organiza y en las cuales participa. Su información no será cedida a nadie, pero sí que puede ser utilizada en plataformas externas a los sistemas de la fundación para facilitar el envío de los correos electrónicos. Puede completar esta información consultando el aviso legal publicado en la web <https://www.cristianismeijusticia.net/avis-legal>. Por lo que hace referencia a su información, en cualquier momento puede consultar, acceder, rectificar, cancelar, limitar su tratamiento, solicitar la portabilidad de los datos, prohibir las decisiones individuales automatizadas y oponerse, total o parcialmente, a que la Fundació Lluís Espinal conserve los datos, escribiendo al correo electrónico info@fespinal.com, o si lo prefiere, dirigiendo un escrito a la calle Roger de Llúria, n. 13, piso 1º, de Barcelona (08010).

INTRODUCCIÓN

La cuestión de la mujer y de lo femenino vuelve a escena, tanto en el mundo secular como en el eclesial. ¿Será porque las mujeres están asumiendo papeles destacados en un mundo convulso, violento y movedido? ¿Será porque el papa Francisco vuelve sobre el tema una y otra vez? ¿Será por el recién creado grupo de trabajo sobre el diaconado femenino? Sea cual sea el motivo, en este momento, cuando el mundo, como un todo, se encuentra inmerso en la violencia, afrontando tantos problemas económicos, políticos y sociales, se percibe la sensación más o menos extendida de que la mujer puede ser una protagonista importante en los procesos de cambio.

En lo que atañe a la Iglesia, ocurre algo parecido. Reiteradamente se ha escuchado al papa hablando de la importancia de lo femenino y de la mujer. En sus pronunciamientos en el Vaticano, en sus viajes, es habitual percibir cómo el pontífice valora a la mujer y lo femenino en la vida de la Iglesia, la teología y la pastoral.

Por eso empezaremos nuestra reflexión exponiendo algunos puntos que nos parecen importantes sobre el camino del feminismo, ya con varias décadas de historia, y la situación en la que se encuentra hoy, tanto dentro como fuera de la Iglesia. En esta línea,

trataremos de examinar la crítica de dos feministas: una estadounidense, Camile Paglia; la otra búlgaro-francesa, Julia Kristeva.

La segunda parte de nuestra reflexión incidirá más directamente sobre la mujer en la Iglesia. Ahí veremos una discriminación secular contra la mujer que es ontológica y de la cual derivan todas las demás: la discriminación de su cuerpo. Veremos que es una cuestión difícil de superar, pues una no puede desprenderse de su propio cuerpo. Pero también veremos que, en ese mismo cuerpo, la mujer encuentra recursos y oportunidades para superar el

machismo que la discrimina. Recurriremos a la Biblia y a las palabras que usa para significar el cuerpo femenino y, a su vez, confrontaremos nuestro pensamiento con el de Julia Kristeva para constatar cómo el feminismo desafía hoy a la teología. Y, finalmente, reflexionaremos sobre la configuración del cuerpo que enraíza lo femenino en el centro del misterio cristiano. Ahí se

halla nuestra contribución para el debate actual que, más que un mero tema, resulta ser una cuestión vital.

Para concluir, trataremos de presentar una teología no tanto a partir de textos, sino con el testimonio de dos místicas contemporáneas quienes, desde sus experiencias, apuntan hacia el potencial femenino de transformación de la realidad y de engendramiento del futuro.

1 EL FEMINISMO, SUS APORTACIONES Y SUS LÍMITES

Es innegable que el feminismo fue una revolución positiva para las mujeres. Subrayar la subordinación de la mujer en una sociedad patriarcal, cuestionar los papeles que le fueron atribuidos secularmente y estimularla a luchar por sus derechos ha sido y es innegablemente algo muy valioso. Y, aunque hoy podamos tejer algunas críticas a la configuración antitética del feminismo de la «primera ola» —con sus reivindicaciones algo radicales, su lenguaje un tanto antimasculino y sus propuestas antifamiliares, volcado casi exclusivamente hacia lo laboral y los salarios—, lo cierto es que hoy no podríamos estar aquí, reflexionando sobre la aportación de lo femenino a la sociedad y la Iglesia, si no fuera gracias a la revolución feminista.¹

Sin embargo, pese a todo lo positivo que ha traído, llegando incluso a formar una escuela de pensamiento en la sociedad actual² y una escuela teológica en la Iglesia,³ el mismo feminismo, al releerse, descubre algunos puntos críticos en el sistema de pensamiento que ha creado e, incluso, en el impacto que ha tenido en la sociedad. Como ejemplo, podemos citar la reflexión de Camile Paglia, una conocida feminista estadounidense quien, en una entrevista concedida en Brasil, afirmó: «Muchas feministas de mi generación se opusieron con fervor a esa tendencia

de que las mujeres vuelvan a dedicarse exclusivamente al papel de madre, pero yo no estoy de acuerdo con esas feministas. Desde el final de la década de 1960, hay una depreciación de quien quiere ser madre y mujer. Para mí el feminismo es la lucha para conseguir oportunidades iguales para las mujeres. O sea, remover cualquier obstáculo que perturbe el avance en la educación superior y en el mercado de trabajo. El feminismo debería estimular elecciones y ser abierto a decisiones individuales. Las feministas se equivocaron al exaltar a la mujer pro-

fesional como más importante que la mujer madre y esposa. Una generación entera de profesionales americanas ha postergado la maternidad y cuando finalmente ha decidido embarazarse, no ha podido encontrar compañero o ha tenido problemas de fertilidad».

Y sigue: «El feminismo no viene siendo honesto sobre la realidad biológica que las mujeres tienen que enfrentar si quieren unir maternidad a ambiciones profesionales. En este caso, la naturaleza entra en conflicto con el idealismo moderno de la igualdad sexual. Las feministas aseguraron a las mujeres que habría tiempo suficiente para poder tener hijos más tarde, con 40 o 50 años, después de alcanzar el éxito profesional. ¡Cuánta ignorancia científica! Hace mucho tiempo que sabemos que los riesgos para la madre y para el niño son más grandes cuando se tiene más de 35 años. Según la perspectiva médica, la mujer es más fértil y tiene más facilidad para criar los hijos cuando está en la década de los 20 años. Ser madre o padre a esa edad es bastante diferente a serlo a los 40».

Y concluye: «La infelicidad que muchas mujeres sienten hoy proviene en parte de la incertidumbre sobre quiénes son y sobre lo que quieren en esta sociedad materialista, volcada hacia el estatus, que espera que la mujer se comporte como hombre y aún sea capaz de amar como mujer».

Camille Paglia añade que las mujeres descargan sus frustraciones sobre los hombres, culpándolos por todo, exigiendo que cambien, que piensen y actúen como mujeres, reduciendo su protagonismo. Eso —según Paglia— «hace que las mujeres retrocedan y las debilita, psicológica y afectivamente».

La filósofa parece insinuar que hay una dimensión del feminismo que es extremadamente narcisista y que hoy se está mostrando con más vehemencia.

Una música hecha de singularidades

Esta crítica también la secunda otra feminista, no estadounidense, sino europea, Julia Kristeva, una psicoanalista búlgara radicada en Francia. Su reflexión sobre la mujer, parte de su propia experiencia, lo que la lleva a desarrollar los temas tópicos de una manera muy diferente a lo que es usual en el feminismo. Además, su discurso y su visión sobre el ser mujer en el presente y en el futuro se centra bastante en la singularidad del sujeto en permanente interacción, a veces conflictiva, con la alteridad.

En otras palabras, el feminismo de Kristeva no está centrado tanto en las mujeres en tanto que sujeto colectivo universal ni tampoco en las mujeres militantes, raramente célebres, sino que va más allá para ir a encontrarlas en su singularidad y subjetividad, lo cual les impide ser seres de lenguaje. Sobre eso tiene palabras dolorosamente verdaderas: «el efecto *mujer* en nuestras sociedades supone una cierta relación con el poder y el lenguaje, o quizás con el poder del lenguaje; no poseerlos, sino ser el soporte mudo que los excede».

Kristeva está convencida de que «si una mujer tiene algo que perder, son apenas sus cadenas», pero, al mismo tiempo, considera imposible ser una «summa» sobre el «segundo sexo», como defiende Simone de Beauvoir,

quien habla en nombre de «todas las mujeres». Según la psicoanalista, ahí se comete el mismo error que cuando se creyó poder hablar y actuar en nombre de «todos los hombres», «todos los proletarios» u otra comunidad cualquiera. Prefiere hablar de su sexo como «una música hecha de singularidades, de disonancias, de contrapuntos más allá de los acordes fundamentales».

Al leer a estas dos feministas contemporáneas, vemos que el feminismo respondió a algunas inquietudes de las mujeres que no tenían derecho a voto ni a participar en el mercado de trabajo o en el espacio público. Proporcionó más oportunidades para las mujeres. Sin embargo, la lectura crítica de toda esa trayectoria que viene haciéndose desde hace ya muchas décadas no parece ser unánimemente positiva.

Muchas mujeres reaccionaron y dejaron el ámbito doméstico para participar del espacio público codo con codo junto al hombre, deseando ser dueñas de su propia vida. Sin embargo, la visión machista y patriarcal, cuyo deseo es dominar y controlar a las mujeres, se interpone continuamente con ese movimiento de liberación. Los cambios que resultan de esa acción femenina han sido difíciles de aceptar y en muchas sociedades se ha traducido en un aumento de la violencia contra la mujer.

Violencia contra las mujeres

Un análisis de la situación de la mujer a nivel mundial nos lleva a percibir que existe la llamada «violencia de género», un hecho cultural y social que concibe a la mujer como inferior al hombre. La introyección de la superioridad

del modelo masculino, el mimetismo de la acción constante en relación con las generaciones anteriores a la nuestra, trae la violencia como un mecanismo fruto de un patrón familiar de subordinación y de un no cuestionamiento de las imposiciones masculinas.

La primera gran violencia de la cual es víctima la mujer empieza en la educación. Esta se suma a la denominada «feminización de la pobreza», como ocurre en los países empobrecidos de América Latina, donde este fenómeno es una realidad muy presente. Una persona pobre, si además es mujer, lo es doblemente:⁴ pobre debido a su condición femenina, que se agrega a su condición marginada, haciendo su vida aún más compleja y difícil. Así «de cada 10 personas pobres en el mundo, 7 son mujeres. Más de 60 millones de niñas no van a la escuela y más de 500 millones de mujeres no saben leer ni escribir».⁵ Ante esta realidad, miles de niñas que desean aprender a leer, escribir y ambicionan educarse necesitan luchar para ir a la escuela y cambiar así su destino.

La violencia contra las mujeres es una de las violaciones a los derechos humanos más sistemáticas y extendidas que existen. Está arraigada en estructuras sociales construidas sobre la dominación de género más que en acciones individuales; trasciende límites de edad, socioeconómicos, educativos y geográficos, afecta a todas las sociedades y es un obstáculo importante para eliminar la inequidad de género y la discriminación de modo global.

Ante este panorama más bien sombrío, uno siente la tentación de desanimarse: tantos años de lucha, tantos avances en múltiples campos, tantas

mujeres que han destacado en el contexto de una inmensa lucha para poder decir su palabra, para visibilizarse en el espacio público... Y, sin embargo, los datos siguen siendo abrumadores porque revelan una discriminación que no logra terminar, ni apenas disminuir.

Y a pesar de todo...

Sin embargo, creo que no ha sido suficientemente valorada la capacidad de resistencia y de creatividad que las mujeres han demostrado para contrarrestar todo aquello de lo que son víctimas. Los ejemplos son innumerables. Parece que las mujeres van aprendiendo que la solidaridad entre ellas puede ser un poderoso elemento de liberación. Y hay hechos que lo demuestran. Tanto es así que hay casos de colectivos de mujeres que se han visibilizado introduciéndose en una sociedad golpeada por toda suerte de injusticias y violencias, una semilla portadora y transformadora de vida.

Resumiría esta multitud de aportaciones positivas en estos tres puntos:

Primero: Hay que notar que algunas mujeres ocupan el espacio público a partir de banderas muy privadas, como por ejemplo su maternidad, donde incluyen además todos los lazos familiares. La maternidad les da fuerzas para agarrarse a la vida aun cuando parece imposible, y para desafiar a los poderes establecidos. Golpean puertas cerradas, claman ante el silencio culpable, sin resignarse a que la muerte tenga la última palabra. Aquí mencionamos, por ejemplo, a las Madres de la Plaza de Mayo, en Argentina; al grupo Mujeres de Calama, en Chile; a las ma-

dres de las víctimas del tráfico de personas, en México y Brasil.

Segundo: La unión de las mujeres para recuperar la vida y la memoria de los que se fueron o de los que siguen presentes y son víctimas del autoritarismo, la represión y el crimen organizado provoca la adhesión de otros, que se unen a sus movimientos y hacen crecer la comunión. Así, por ejemplo, a las madres argentinas se sumaron otras «locas» y «locos» que asumieron su causa –incluso religiosas que, junto a ellas, fueron igualmente presas, torturadas y asesinadas.⁶

Tercero: El arte y la literatura son poderosas aliadas de las mujeres pues ayudan a llevar al público su drama y su dolor. Sobre el caso de Argentina, hay numerosas publicaciones, científicas o de divulgación, así como varias películas, entre las cuales cabe destacar *La historia oficial* de Luis Puenzo, con Norma Aleandro en el papel principal, que ha marcado una época.⁷ Sobre el caso de las mujeres de Calama, en Chile, hay un bellissimo documental del realizador chileno Patricio Guzmán, en el que entrevista a algunas mujeres y muestra la belleza del desierto en contraste con el dolor profundo y la valentía de estas. Sobre las mujeres de Brasil, hay escritos como el de la periodista Eliane Brum, quien ha entrevistado a numerosas madres de víctimas del tráfico de drogas. Sin olvidarnos de películas de ficción como *Tropa de elite* de José Padilha.

Transformar el dolor en sufrimiento fecundo, la violencia en don, el terror en belleza poética y artística es algo que esos colectivos femeninos nos muestran en un mundo tan golpeado y enfermo por la violencia como el nues-

tro. Muestran que la vía de transformación de la realidad pasa por sacar vida de la muerte, belleza de la violencia; que pasa por alimentar a otros, nutrir al pueblo, desde sus cuerpos y corazones heridos. Y que, desde la esfera de lo privado, donde durante muchos siglos

e incluso milenios se ha limitado la presencia de la mujer, es posible pasar a la esfera pública y tener impacto para concienciar y transformar. Precisamente ahí es donde enlazamos nuestra reflexión sobre el poder transformador de lo femenino en la Iglesia.

2 LA ENTRADA DEL FEMINISMO EN LA IGLESIA

El aire fresco de la emancipación femenina en el Occidente cristiano, en general, y en América Latina, en particular, no sopló inicialmente desde las Iglesias. Fue desde el propio proceso laico de secularización y en el seno de luchas muy concretas y profanas (voto, salario, jornada laboral, sexualidad, derechos del propio cuerpo) cuando la mujer fue «evadiéndose» del espacio doméstico privado en el que se encontraba confinada para emprender el camino hacia el espacio público, actuando en las estructuras sociales, en la política y en la producción económica y cultural.

La emergencia y el reconocimiento de la mujer en el mundo cristiano no tiene más que cinco décadas. Después del gran evento del Concilio Vaticano II, la voz femenina empezó a hacerse oír más, reivindicando la ocupación de espacios dentro de la Iglesia y haciéndola efectiva. Ya sea asumiendo la coordinación de comunidades a distintos niveles por el cuestionamiento de la imposibilidad de acceder al ministerio sacerdotal reservado a los hombres, ya sea por el camino de producción de una reflexión teórica sobre la experiencia religiosa y los contenidos doctrinarios de la fe cristiana desde su propia perspectiva de mujer, el hecho es que

hoy no es posible pensar sobre Dios, la revelación y la fe —esto es, hacer teología— sin tener en cuenta la contribución femenina. Autoras como Elizabeth Johnson y Lisa Cahill, entre otras, en Estados Unidos; o Nuria Martínez-Gayol y Cettina Militello, en Europa; o Virginia Azcuy e Ivone Gebara, en América Latina, son figuras relevantes al pensar y exponer la inteligencia de la fe.

Más allá de Dios Padre

En Estados Unidos, la teología feminista postuló cuestiones sobre el lenguaje patriarcal acerca de Dios, en la

línea de las recriminaciones antipaternales y antiautoritarias del movimiento feminista de los años 60 y 70. Esa teología denunciaba la concepción patriarcal sobre Dios y el lenguaje que desde ahí se generaba. La reflexión teológica feminista ofrecía entonces un «adiós al patriarcado», la operación mistificadora que atribuía valor universal al macho, olvidando la importancia no solamente de la mitad de la humanidad que es mujer, sino también de toda persona en su unicidad y totalidad. En la sucesión histórica y hermenéutica, esa actitud práctica y cognitiva otorgaba peso y espacio a lo masculino en tanto que paradigma mayor del ser humano. Entraba entonces en acción una nueva hermenéutica de lo femenino también en el campo teológico, una hermenéutica que denunciaba la imposición de la ecuación: «Dios es macho, entonces el macho es Dios».

Más allá de Dios Padre es el significativo título de la obra con la que, a principios de los años 70, Mary Daly declaró la imposibilidad de una conciliación entre cristianismo y antipatriarcalismo y proclamó la instauración de un nuevo y diferente simbolismo religioso. El padre «asesinado» por el feminismo es el modelo del ser y del actuar patriarcales con el que el hombre se ha identificado en nombre de Dios.

Kari Elizabeth Borresen, a su vez, critica la antropología teológica de dos maestros de la Iglesia, san Agustín y santo Tomás de Aquino, al sostener que la concepción de la civilización occidental y cristiana es marcadamente androcéntrica. Es decir, uniendo los dos relatos bíblicos de la Creación de la humanidad, el Javista (Gn 2,18-24) y el Sacerdotal, de composición pos-

terior (Gn 1,26-27), como si fuera un mismo y único relato, la creación se interpreta en el sentido de una relación jerárquica entre ambos sexos. La mujer es creada después del hombre, a partir de él y para él. De ahí surge una dependencia ontológica, biológica y sociológica de la mujer y –peor aún– la concepción de que solamente el ser humano de sexo masculino es teomorfo (tiene la forma, la imagen, de Dios). Esta tipología, con su desarrollo en toda la teología posterior, establece lo que Borresen llama «sexología teológica».

Elizabeth A. Johnson reconoce que el hablar sobre Dios moldea y orienta la vida no solo de las comunidades de fe, sino de toda la comunidad social. Lo que podemos decir de Dios no es neutral, sino que tiene sus efectos positivos o negativos en la sociedad. El discurso patriarcal y androcéntrico sobre Dios ha promovido una penetrante exclusión de la mujer en el campo público y una subordinación de esta a la imaginación y necesidades de un mundo diseñado principalmente por hombres. Elizabeth A. Johnson sostiene que, en la Iglesia, dicha exclusión se produce en todos los campos: credos eclesiales, doctrinas, oraciones, sistemas teológicos y litúrgicos, patrones espirituales, visiones de la misión y también en el orden, liderazgo y disciplina de la Iglesia.

Teología feminista y opción para los pobres

Pero, si bien las teólogas europeas construyeron su pensamiento siguiendo en algunos aspectos a las estadounidenses,

pero distanciándose de ellas en otros, en América Latina la teología feminista tuvo otras características. Su fecha de nacimiento se encuentra alrededor del año 1968, cuando la conferencia de Medellín releía el soplo de la inesperada primavera del Concilio Vaticano II en clave de inseparabilidad entre anuncio evangélico y lucha por la justicia.

Los tres marcos de Medellín —la concienciación de que evangelizar en América Latina supondría una inclusión de la dimensión de opresión e injusticia presentes en el continente; el pensar teológico sobre la fe, haciéndose inseparablemente del análisis de la realidad atravesada por la injusticia; la aglutinación de las bases comunitarias que leían la conflictividad de la vida a la luz de las Escrituras para producir nuevos hechos transformadores— abrieron caminos y puertas para que la elaboración del discurso teológico encontrara un nuevo sujeto como punto de partida: los pobres y marginados del continente.

Así, en los años 70, las mujeres latinoamericanas empezaron a aventurarse por los meandros del quehacer teológico a partir de la fuerte interpeelación de los pobres y la opción por ellos que se iba cuajando en la iglesia latinoamericana. En parte, su mirada y sus oídos se volvían hacia sus hermanas del norte que venían abriendo la discusión sobre la posibilidad de pensar y hablar «más allá de Dios Padre» y del patriarcalismo dominante en la teología. Echar a andar una teología que las incluyera como productoras y no solamente como consumidoras lo veían como un fuerte y bello desafío. Sin embargo, la teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer

nace inseparable de la opción por los pobres y resulta constitutiva de su configuración. Y fue así como una nueva solidaridad empezó a darse en América Latina: la de las mujeres teólogas con las mujeres pobres de las comunidades de base. Las primeras se auto-comprendían en tanto que portavoces de las últimas y responsables de la recuperación de sus derechos.

Como fruto de todo este inicio de camino surgió una disposición a repensar todos los grandes temas teológicos desde la óptica de las mujeres. Se buscaba una teología con rostro, con alma, con configuración de mujer, una perspectiva femenina de la teología, en la que se destacara la importancia de redescubrir las expresiones femeninas de Dios. Ahí empieza un fecundo y sólido momento con publicaciones de mujeres teólogas, cuyo objetivo es visitar y repensar los grandes tratados de la teología dogmática, y la misma Biblia, a partir de su experiencia y sentir.

Por un lado, la teología de las mujeres latinoamericanas se autopercebía como seguidora de la teología feminista estadounidense, sin la cual no habría encontrado el camino abierto para legitimar su itinerario. Sin embargo, identificaba igualmente una distinción importante en su forma y contenido: no se movía primordialmente impulsada por la lucha por la igualdad y la batalla antitética contra el machismo. Al contrario, luchaba para construir un discurso inclusivo, donde la diferencia por el hecho de ser mujer era un dato constitutivo e integral desde un principio.

La manera de nombrar esa etapa del proceso evitaba la palabra «feminismo» o «feminista», pues deseaba distanciarse del tono reivindicativo y antagonico

de la teología hecha en otras latitudes. Se daba preferencia a expresiones como «teología desde la óptica de la mujer», «teología hecha por mujeres» o «teología a partir de la mujer».

En esa misma línea iban las tesis doctorales y trabajos académicos de todo tipo. En el área de la teología sistemática, se trabajaba la relación de Jesús con las mujeres, el rostro maternal de Dios Padre, el pensar de una Iglesia incluyente que tomara a la mujer como sujeto productor de bienes simbólicos y no como consumidora pasiva. Una Iglesia alegre y participativa.

Ese modo de hacer teología permanece hasta nuestros días. Y no es algo aislado del quehacer teológico femenino mundial. Encuentra afinidades en término de trasfondo con algunas teólogas europeas de la misma generación y se mueve entre los conceptos clave de reciprocidad y relacionalidad, siempre buscando la interlocución con los teólogos hombres y con la comunidad teológica como un todo. La reivindicación de este tipo de teología ya no se alineaba con un feminismo de la primera ola, cuya principal lucha era por la igualdad, sino con el feminismo que luchaba por otro derecho: el derecho a la diferencia y a la afirmación de la mujer como diferente, deseando ser diferente. Así es como esa teología –en diálogo incluso con obras de mujeres de otras áreas del saber– recalca la identidad de la mujer como «otra», «distinta» del hombre, y que quiere seguir siéndolo, incluso en la manera de sentir y de pensar a Dios, produciendo otra teología del feminismo que se autocomprendía más en dependencia con la teología hecha desde el paradigma de la igualdad.

Con el paso de los años y después de la crisis en la que entró la Teología de la Liberación durante el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), para las nuevas generaciones de teólogas estaba claro que una teología de remiendos, de reciclaje de lo antiguo, sin dar lugar al parto de lo nuevo que ansiaba por venir a la luz, ya no era posible. Entonces, en la Teología Feminista –que ahora ya no temía darse ese nombre–, se pretendió formular preguntas fundamentales que cuestionaran la estructura misma del pensamiento teológico elaborado hasta ese momento. Ya no se trataba de una teología desde la óptica o la perspectiva de la mujer presentada como añadidura o como capítulo aparte de la teología oficial, que era lo que habían hecho hasta ahora los teólogos hombres, sino de una teología que cuestionaba al conjunto de la teología dominante, patriarcal y machista.

Ampliar la Teología de la Liberación

De este modo, las mujeres teólogas latinoamericanas se dispusieron a dialogar con las autoras que habían consagrado nuevos métodos de trabajar con la Biblia, con la Revelación, con el dogma. Y, sobre todo, siguieron los pasos que su primordial pertenencia –la Teología de la Liberación (TdL)– ha dado.⁸ En cuanto la TdL ensancha su abanico de intereses hacia otros temas más allá de los estrictamente sociales, económicos y políticos, y empieza a trabajar sobre ecología, cultura, crisis de la modernidad, género, raza y etnia, la teología feminista latinoamericana encuentra en la perspectiva de

género un ángulo más adecuado desde donde construir su reflexión y su discurso. Es decir, no se pierde en absoluto la perspectiva de inclusión de los que están al margen de la sociedad y del progreso. Al contrario, esa problemática sigue, quizás más que nunca, desafiando e interpelando a la teología. Los pobres que constituían los sujetos teológicos por excelencia de la teología latinoamericana de los años 70 y 80 ahora quedan identificados como «excluidos». Pero esos «excluidos» de todo beneficio traído por el progreso y el bienestar ahora tienen unos rostros más diversificados que antes y forman un mosaico de riqueza mucho mayor y más complejo que, a su vez, desafía la teología en múltiples direcciones.

Ivone Gebara, una de las grandes responsables de las elaboraciones formuladas en esta nueva etapa, afirma que «la Teología de la Liberación que ofrece una visión más colectiva de Dios y enfatiza la naturaleza social del pecado, no alteró la antropología y la cosmología patriarcales en las cuales se basa el cristianismo». Con ello, entendemos que la autora quiere que la lucha por la liberación social, económica y política, con la que la TdL pretendía colaborar con la aportación de una palabra específica y diferente, no contempló ni alcanzó con su esfuerzo otras exclusiones, igualmente necesitadas de liberación, como, por ejemplo, la opresión de la mujer, la exclusión sexual y de género, así como las raciales y étnicas.

Por consiguiente, sería necesario un nuevo paso, un salto de calidad en otra dirección, a fin de lograr esa liberación que la mitad de la humanidad espera. Así es como Ivone Gebara de-

finirá el salto que la teología feminista está dispuesta a dar: «hablar de Dios y de la cuestión de género es hacer una doble afirmación: en primer lugar, es afirmar que lo que decimos de Dios está conectado a nuestras experiencias históricas, a nuestra vivencia; después, que nuestra misma idea de Dios, así como nuestra relación con él/ella o con su misterio, viene marcada por lo que llamamos “construcción social y cultural del género”».

De este modo, las luchas más propiamente feministas, tan presentes en la teología occidental y también en América Latina en el campo de las ciencias sociales y humanas, empezaron a interesar igualmente a las teólogas. Temas como la corporeidad, la sexualidad, la moral, con todas sus candentes y delicadas cuestiones sobre los derechos reproductivos y todo lo que concierne a la moral cristiana en cuanto al misterio del cuerpo humano (sus funciones, su vocación, su misterio creado por Dios) pasaron a configurar la agenda de la teología feminista latinoamericana. En ese campo, hay que reconocer que las teólogas protestantes avanzaron más que las católicas, sobre todo debido a la diferente estructura eclesial que enmarca el trabajo teológico de las dos confesiones.

Teología ecofeminista

A destacar también la apertura del área ecofeminista, que se dio por todo el continente.⁹ La apertura y la atención a esa nueva área interdisciplinaria de reflexión ha permitido a la teología feminista latinoamericana dialogar con toda la reflexión ambiental; esto es,

con la filosofía, las ciencias sociales, el derecho ambiental, etc. Sin duda, es un área que promete un gran crecimiento futuro.

Toda la reflexión sobre la ecología en cuanto a derechos de la Tierra y de la naturaleza va de la mano de la reflexión sobre los derechos de la mujer en tanto que forma de opresión aún vigente y presente en la sociedad y en la Iglesia. En la medida en que el eco-

feminismo significa el fin de todas las formas de dominación, la teología no puede estar fuera de él. Y menos aún, la teología feminista, que sigue haciéndose en clave de liberación de las todas formas de opresión y de lucha por los derechos no respetados. Entre las cuestiones que atañen a este nuevo momento de pensar teológicamente sobre lo femenino, resulta central la cuestión del cuerpo.

3 EL CRISTIANISMO Y EL CUERPO FEMENINO

En el quehacer teológico, la reflexión teológica sobre el cuerpo sexuado de la mujer es y tiene que ser siempre un tema importante para la teología feminista y la reflexión sobre el género. En un universo donde la corporeidad visible es macizamente masculina, la mujer entra como elemento perturbador. Y esa «perturbación» se da, más que nada, a través de su corporeidad que, al ser «otra» que la del hombre, expresa y señala la experiencia de Dios, pues piensa y habla sobre Dios de una manera distinta y propia. El cuerpo femenino es la condición de posibilidad del camino por el cual la mujer viene a ser una interpelación importante cuando se habla de espiritualidad, mística y teología. Este cuerpo ha sido muchas veces fuente de la discriminación que la propia mujer sufrió y sufre en la Iglesia.

La reflexión teológica sobre este tema va constatando que una de las fuentes más importantes de la discriminación contra las mujeres dentro de la Iglesia se relaciona con algo más profundo y mucho más serio que simplemente la fuerza física, la formación intelectual o la capacidad de trabajo. La Iglesia todavía es fuertemente patriarcal, y el patriarcalismo subraya la superioridad del hombre no solamente por un bias intelectual o práctico, sino por lo que llamaríamos «un bias ontológico». Es decir, las mujeres son oprimidas por su

propia constitución corpórea, lo cual no es exclusivo del cristianismo, sino de otras muchas religiones.

Un cuerpo bajo sospecha

Como parte del hito de esta discriminación corporal, hay una asociación muy fuerte –en el terreno teológico– con el hecho de que la mujer sea considerada responsable de la entrada del pecado en el mundo, y de la muerte como consecuencia del pecado. Eso, que fue

incluso denunciado oficialmente por el papa Juan Pablo II en su carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, permanece al fondo de buena parte de la situación de la mujer en la Iglesia. Por eso, las experiencias místicas de numerosas mujeres fueron muchas veces vistas con desconfianza y sospecha, con la severa y estricta vigilancia de varones encargados de controlarlas y exorcizarlas. Múltiples y riquísimas experiencias místicas de mujeres verdaderamente agradecidas por Dios con comunicaciones espirituales muy íntimas permanecieron ignoradas en un universo donde las vías de divulgación estaban en manos de unos pocos y donde casos como el de santa Teresa de Ávila son las excepciones que confirman la regla.

A lo largo de la historia de la Iglesia, la mujer fue mantenida a una prudente distancia de lo sagrado y de todo cuanto lo rodea, así como de la liturgia, de los objetos y espacios rituales, y de la mediación directa con Dios. Todo eso, evidentemente, requiere un cuerpo «puro» y la desconfianza de si la mujer realmente lo posee es enorme. A pesar de todos los avances y progresos en la participación de la mujer en múltiples niveles de la vida eclesial, aún sigue pesando sobre ella el estigma de ser la seductora inspiradora de miedo, fuente de pecado para la castidad del hombre y el celibato del clero. Entre la mujer y el misterio, difícil y raramente se reconoció y legitimó una sintonía en términos de la «alta» mística de las experiencias más profundas de Dios, relegándola al campo de las devociones menores.

Este dato resulta bastante terrible y demanda una reflexión muy seria en el seno de la Iglesia. Pues, si es posible luchar contra la discriminación intelec-

tual (por el acceso a los estudios y a la formación), contra la injusticia profesional (intentando mostrar capacidad y especializándose), ¿qué se hace con la propia corporeidad? ¿Debe negarse? ¿Eludirse? ¿Ignorarse en su enriquecedora diferencia?

Fecundidad, sexualidad, apertura...

Julia Kristeva, que no es teóloga, ni mucho menos cristiana o creyente, nos ofrece alguna pista cuando valora la fecundidad que caracteriza a la mujer como inseparable de su sexualidad. Y lo hace no solamente desde la filosofía, la sociología o el psicoanálisis que es su campo de trabajo, sino también desde las artes y la literatura mística. Comenta que la mujer tiene una belleza y un poder que vienen de su fecundidad: «Las mujeres tuvieron desde siempre una percepción íntima, germinal y cíclica de la belleza renaciente de todo lo que está vivo porque ellas las llevan en su vientre fecundo». En este sentido, la corporeidad femenina acompañaría la configuración de la naturaleza con sus ciclos, en su vitalidad, en su explosión de vida y de alteridad.

Kristeva reflexiona igualmente sobre algo que caracteriza al cuerpo femenino: su apertura a la fecundación, que es igualmente apertura al infinito. Este sentido ya viene contemplado en la palabra hebrea *nekeva* que significa ‘receptáculo’, ‘espacio abierto’, ‘interior’. La corporeidad femenina abierta, receptiva, disponible a la fecundación y a la entrada y a la acogida amorosa del otro es algo que intriga profundamente a la pensadora búlgaro-francesa

al reflexionar sobre lo femenino y la mujer. Desde la teología, su pensamiento nos desafía entonces a mirar qué dice sobre ello la Escritura, fuente de la Revelación.

Con precaución, puede usarse el término *n^eqēbāh* (*nekeva*) para referirse a las mujeres, aunque el término oficial en singular es *'iššāh* (*ischa*).¹⁰ La gran diferencia está en que el primero se utiliza más para referirse a la hembra de los animales, aunque también a los humanos, en cuanto macho y hembra. En el Pentateuco, especialmente la tradición sacerdotal prefiere este término para enfatizar el aspecto de reproducción en la diferenciación de géneros. Los diccionarios bíblicos, en general, identifican *nekeva* en la explicitación de lo que sería la hembra en el sentido de «abierta», «perforada». En suma, *nekeva* es la hembra tanto de humanos como de animales.

Desde ahí, Kristeva desafía y, a nuestro entender, inspira a la teología al defender la importancia de la apertura fecundable del cuerpo femenino y la pasión maternal como un discurso que no puede perderse pero que de hecho se encuentra un poco ignorado en Occidente. Es la pasión maternal la que moldea y configura al sujeto humano. Por eso, la imagen de la mujer embarazada fascina, y más concretamente la imagen de la «Anunziata» que escucha la palabra del Arcángel y siente que de su cuerpo germina el «no todavía otro» que ya es un rubor de amor. La *nekeva*, perforada, abierta, tuvo su vacío penetrado y llenado por el otro, por la otra vida, por la vida del otro, de un otro que forma ahora una unidad con ella. Desde ahí, la teología puede descubrir repercusiones que van

hasta la experiencia de la trascendencia y del sentimiento religioso.

En la etapa actual de la civilización en la que vivimos, la pasión maternal de la *Genitrix* permanece como prototipo del eslabón amoroso. La maternidad no es, pues, una fatalidad o un destino, el único destino biológico de la mujer. Menos todavía una incómoda carga que impide el desarrollo personal. Pero la fecundidad y la «perforación» del cuerpo femenino sí deviene la perpetua oportunidad de vivir una pasión y de mantenerse abierta a la alteridad.

Kristeva critica muchísimo cómo la actual sociedad y la cultura de nuestro tiempo brindan escasa atención a la maternidad en cuanto potencial de construcción imaginativa y elaboradora. Porque, si se valora solamente la biología y lo social, y la libertad sexual y la igualdad, seremos «la primera civilización que carece de un discurso sobre la complejidad de la vocación maternal».

Ese discurso no puede perderse porque tiene la capacidad de proporcionar a las personas una madurez capaz de enfrentar cualquier situación porque se fundamenta en un amor mayor que cualquier otra fuerza. Un amor que acoge, que recibe, que hospeda, no sobre una prótesis fálica o narcisista, sino por la donación y la sublimación, que hace posible la vida del otro, y también su creatividad en un mundo de singularidades plurales.

Mirar María en otra clave

Por eso, uno de los elementos de la fe cristiana que inquieta profundamente a una mujer como Kristeva —y que nunca

debería arrinconarse cuando se trata de pensar lo femenino en clave cristiana—es la Mariología, o el misterio de María, la madre de Jesús. Según ella, en los dogmas marianos, hay razones profundas para que la Iglesia vuelva la mirada hacia María de Nazaret en clave diferente —de reflexión y profundidad— y no solamente desde las devociones y la piedad. Esta última demuestra con solidez la fuerza simbólica de la madre de Jesús. Los innumerables santuarios marianos que hay en todo el mundo, congregan a millones de devotos, muchas más personas que cualquier otro acontecimiento.

Kristeva va más allá: afirma que, en última instancia, el cristianismo está fundado sobre lo femenino. Jesús, el Hijo de Dios Encarnado, es «el nacido de una mujer». Y Kristeva, entre crítica y maravillada, recordando su Bulgaria natal y la fe católica y ortodoxa de su amado padre, dice: «Cristo, el Hijo del hombre, solamente es humano por nacer de madre». Aunque llegado a este punto choca con el intento del dogma de separar a María del género humano sustrayéndola del pecado. Ahí, Kristeva comparte una de las mayores dificultades de las mujeres —incluso las católicas y, quizás, sobre todo las más letradas y conscientes—, sin miedo a incluirlo en su reflexión.

Y sigue destacando el hecho de que María no presenta dos connotaciones constitutivas de la humanidad: el ejercicio de la sexualidad, siendo virgen, y la ausencia de pasaje por la muerte, ya que la tradición cristiana afirma que no murió, sino que se «adormeció». La piedad mariana, sobre todo la oriental, proclama la *dormitio Mariae*. Y la fe católica la venera como «asunta» al cielo

en cuerpo y alma, donde la muerte carece de poder alguno sobre su persona.

La muerte conectada al pecado ha sido el calvario y la fuente de discriminación para generaciones de mujeres que cargaron con el peso de ser herederas de Eva y de haber introducido el pecado en el mundo. María es Inmaculada, la sin pecado y, por lo tanto, la muerte no tiene poder sobre ella. Eso pertenece mucho más a la tradición espiritual cristiana que a los Evangelios, extremadamente sobrios al respecto y muy discretos al sugerir los misterios de la Infancia y de la vida pública, entre los cuales está presente la Madre de Jesús. Otras teólogas contemporáneas han pensado muy profundamente el misterio de María identificándola como nuestra hermana en la comunión de los santos.

Pero, para Kristeva, la enorme importancia radica en la relación de María con su hijo Jesús, siendo anterior a él en su humanidad, pero posterior por su divinidad, y virgen y madre simultáneamente. Así se convierte en matriz para una red de otras relaciones ricas y complejas: la de Dios con la humanidad, la del hombre con la mujer, la del hijo con la madre, etc.

En esa lectura mariológica hay indudablemente muchos peligros para la reflexión sobre la corporeidad femenina y maternal, que, a lo largo de la historia, ha sometido a las mujeres —que no son inmaculadas, ni vírgenes ni madres simultáneamente, que tienen hijos muy humanos, los cuales, cuando las preceden en la muerte, provocan un dolor más profundo que cualquier otro— a manipulaciones y discriminaciones terribles. Sin embargo, coincidimos con la pensadora en que, después de la Vir-

gen, con la barrida que dio la secularización al pensamiento occidental, la maternidad sigue careciendo hoy de un discurso fuerte. Y este es necesario, ya que uno de los elementos transforma-

dores que hoy la mujer puede aportar al mundo y a la Iglesia es la maternidad –no estrictamente biológica–, que se da a partir de la corporeidad femenina, toda ella eucarística.

4 EL CUERPO FEMENINO: CUERPO EUCARÍSTICO

Con la emergencia de las mujeres en los espacios públicos y eclesiales, podemos ver que han introducido una nueva manera de vivir la experiencia de Dios y de reflexionar sobre ella, elaborando nuevos aspectos de la espiritualidad cristiana, que enriquecen el conjunto de la comunidad de fe.

Las mujeres tenemos una manera de experimentar y de hablar sobre nuestras experiencias espirituales que es inseparable de nuestros cuerpos. Presentamos y hacemos visible nuestra propia corporeidad cuando hablamos sobre el misterio de Dios, introduciendo una novedad en la comprensión de la vida espiritual y de la acción del Espíritu de Dios en el mundo. Además de eso, este mismo misterio de Dios, que afecta y configura la corporeidad sexuada de las mujeres, revela otros aspectos de su identidad que dan un aporte inestimable al Pueblo de Dios.

Uno de los más importantes que acabamos de mencionar es –nos parece– la dimensión eucarística constitutiva del cuerpo femenino. A través de su misma corporeidad, las mujeres

pueden evocar y comunicar experiencias espirituales que frecuentemente resultan más difíciles de expresar para los varones. Nos referimos, por ejemplo, a la experiencia de sentirse esposa de Cristo, de vivir el matrimonio espiritual, o a la experiencia central de ser fecundada por el Espíritu de Dios, dando nuevo cuerpo al Verbo hecho carne y mediando siempre de nuevo el misterio de la Encarnación dentro del mundo.

Es evidente que, en la historia del cristianismo, muchos hombres también vivieron esta experiencia de un modo profundo y bello. A menudo aparecen hombres que han liberado su dimensión femenina, su «anima» en su relación con Dios. Muchos de esos místicos y directores espirituales han usado

una variedad de recursos lingüísticos y metáforas para referirse al ser humano como interlocutor de Dios, como por ejemplo «alma», que es más bien una palabra femenina; o la experiencia de tomar leche del pecho del Salvador, etc.

Sin embargo, a pesar de que la experiencia de Dios en toda su belleza y radicalidad se ofrece a toda criatura humana, en el cuerpo femenino tiene algunos elementos más evocadores y otras analogías simbólicas particularmente poderosas. Por ejemplo, hay una dimensión de la vida cristiana en la que las mujeres emergen como sujetos privilegiados: la identificación de su corporeidad con el sacramento de la Eucaristía. Son las expresiones precisas que se emplean en la práctica sacramental, términos tales como «transustanciación» y «presencia real», que significan que el cuerpo y la sangre del Señor, bajo las especies del pan y del vino, son dados al pueblo como alimento y bebida. Parece que eso deviene constitutivamente posible en el cuerpo femenino.

Pan partido y compartido

Alimentar a otros con el propio cuerpo es la vía suprema que Dios mismo ha elegido para estar definitiva y sensiblemente presente en medio de su pueblo. El pan que partimos y compartimos, que confesamos ser el cuerpo de Jesucristo, nos refiere al gran misterio de su Encarnación, muerte y Resurrección. Es su persona dada en alimento; es su vida corporal hecha fuente de vida para los cristianos.

Antropológicamente, las mujeres son aquellas en cuya corporeidad exis-

te la posibilidad física de comprender y realizar la divina acción eucarística. Durante todo el proceso de gestar, dar a luz, proteger y nutrir la nueva vida, tenemos el sacramento de la Eucaristía, el acto divino por excelencia, que acontece una y otra vez.

Algunos podrían ver aquí una clara llamada a proseguir con la discusión sobre el futuro del ministerio ordenado para las mujeres, pero no es nuestra intención en este momento. Lo que intentamos decir es que, quizás debido a su vocación eucarística expresada corporalmente, las mujeres estén llamadas a reinventar y recrear, en el interior del Pueblo de Dios, nuevas maneras de vivir el servicio y el ministerio permanente, ordenado y tradicional, tal como ha existido hasta ahora.

Un Dios madre que alimenta

El cuerpo femenino, fuente de tanta sospecha y prejuicios a lo largo de la historia, es un camino poderosamente iluminador e inspirador para la teología sacramental durante nuestros tiempos cambiantes y movedizos, dado que presenta nuevos paradigmas más allá de las siempre presentes cuestiones de género. Por ejemplo, desde hace mucho tiempo, la imagen de Dios como madre que alimenta y nutre a sus hijos con la leche de su pecho está muy latente en la tradición espiritual y mística de la Iglesia.

Este hecho simbólico y teológico de los cuerpos de las mujeres no permanece solo en el ámbito personal, sino que también tiene implicaciones comunitarias y políticas. El hecho de tener un cuerpo eucarísticamente con-

figurado supone un impacto sobre cada uno de los hechos y movimientos que las mujeres realizan, y, muchas veces, una influencia pública efectiva. Aun cuando expone en el espacio público su característica más privada, como la capacidad de dar vida y todos los aspectos de la maternidad, el cuerpo femenino puede crear un impacto ético y político de suma importancia. Concretamente, esto queda patente en los casos antes mencionados de las madres de Argentina, Chile, Brasil...

Artesanas del futuro

La carne y la sangre de Jesucristo son alimento para el pueblo, pero la fuente última de este alimento es el Padre que entrega a su Hijo para que el pueblo no tenga más hambre ni tristeza, sino que esté nutrido y lleno de vida. Por lo tanto, si el niño simboliza la humanidad que, con ardiente deseo, se vuelve hacia el Creador clamando por el pan de la vida, los seres humanos y especialmente las mujeres que amamantan niños están soportando la terrible –y seguramente dolorosa– responsabilidad de traer a la existencia la nueva generación humana. Ellas son las artesanas del futuro y responsables de la continuidad de la vida en su sentido más profundo. He aquí por qué el real significado de la capacidad física de las mujeres de amamantar con su pecho es un tema de extrema vulnerabilidad y, al mismo tiempo, de profunda belleza. Por otro lado, es algo que remite a una compasión calificada y también a formas de acción ética y política que no son meramente privadas. Creemos que esto es cierto no solo biológicamente

para esas mujeres que son madres biológicas y vivieron la experiencia del embarazo, del parto y la lactancia, sino también para esas mujeres que lo experimentaron tanto biológica como simbólicamente.

Todo el drama de la salvación está presente en las palabras y gestos de Jesús: «Tomad y comed. Esto es mi cuerpo... Esto es mi sangre... Por vosotros», (Mt 26,26). Y sigue presente y activo en los cuerpos de las mujeres. El cuerpo femenino, que es extensivo y se multiplica en otras vidas y en las vidas de otros, que se da a sí mismo como comida y nutre con su carne y sangre las vidas que ha concebido, es el mismo cuerpo que se gasta y muere arando la tierra, trabajando en las fábricas y en las casas, removiendo cacerolas y limpiando pisos, hilando, tejiendo, cosiendo y lavando ropa, organizando reuniones, liderando luchas y dirigiendo cantos. Es el cuerpo de la mujer, eucarísticamente dado para la vida de los demás, real y físicamente distribuido, comido y bebido por aquellos que –como hombres y mujeres de mañana– seguirán la misma lucha de paciencia y resistencia, dolor y valor, alegría y placer, vida y muerte.

Acto de entrega y amor

Partir el pan y distribuirlo, estar en comunión con el cuerpo y la sangre del Señor hasta que Él venga nuevamente, significa para la mujer de hoy, aun en medio de las más miserables y negativas situaciones, reproducir y simbolizar en la sociedad y en la comunidad creyente el acto divino de entrega y amor, de forma que el pueblo pueda

crecer y la plenitud de la vida pueda celebrarse en la fiesta de la liberación verdadera y final.

Las mujeres alrededor de toda la tierra comparten con sus hermanas la mis-ma vocación sacramental, el mis-

mo destino eucarístico, llamado a abrir un nuevo camino, un posible futuro, de forma que este acto sacramental pueda convertirse progresivamente en una presencia real, reconocida, creída, acreditada y vivida.

5 LA FUERZA TRANSFORMADORA DE LA MÍSTICA FEMENINA

La transformación del mundo y de la Iglesia en femenino se producirá, pues, por la capacidad constitutiva de la mujer de desear darse, entregarse y ser vida para muchos. Este deseo ha configurado la vocación de muchas mujeres místicas que vivieron y murieron eucarísticamente, y que reflexionaron y escribieron sobre eso. Leyendo los escritos de Teresa de Ávila, Catalina de Siena, Teresita del Niño Jesús... pueden encontrarse abundantes ejemplos de lo que aquí afirmamos.

Hay otras tantas mujeres anónimas que no han dejado por escrito reflexiones sobre sus experiencias, pero lo que escriben estas –las místicas– puede ayudar a iluminar y reforzar lo que viven y hacen aquellas. Presento, por lo tanto, dos místicas del siglo XX, no latinoamericanas, sino europeas, judías que hicieron un encuentro con Dios dentro o fuera del cristianismo.

Simone Weil

Filósofa y mística, es una mujer que nunca fue madre en sentido biológico. Al final de su corta vida de 34 años,

exiliada en Londres, ardía en deseos de dar su cuerpo eucarísticamente para alimentar a otros, entrando en la Francia ocupada para realizar una misión peligrosa. Ella creía que la verdadera santidad lleva al deseo de entregar el propio cuerpo y vida para alimentar a todos los hambrientos y necesitados del mundo: «Es la muerte espiritual, que es igualmente una operación corporal. El hombre se da a sí mismo para alimentar las criaturas de Dios». Si Dios es el único y verdadero alimento deseado y real para los seres humanos en el mundo, entonces aquellos que están llenos de Dios deben alimentar a otros con su cuerpo y vida.

A pesar de no haber comulgado jamás —porque no aceptó bautizarse hasta el momento de su muerte—, Simone Weil estaba profundamente enamorada de la Eucaristía y desarrolló una mística eucarística coherente con la totalidad de su vida, de un radicalismo impresionante. Actualmente, uno de los mayores expertos en su pensamiento, el filósofo francés Emmanuel Gabellieri, ha dicho que esta mística eucarística weiliana no tiene parangón en la historia del cristianismo, desde Catalina de Siena, cuyos textos ella leyó en Marsella juntamente con el sacerdote dominico francés Joseph Marie Perrin.

Weil buscó siempre realizar este don radical de sí a través de la vida real. Además de eso, no creía que fuera suficiente con ofrecer sus capacidades y energías intelectuales. Necesitaba sentir en su cuerpo el sello y el dolor de la oblación. Durante el año en el que trabajó en una fábrica como obrera, ofreció su cuerpo a la dureza y al dolor del pesado trabajo de los hornos siderúrgicos hasta sentirse marcada por el hierro candente de la esclavitud. Esta experiencia consumió su juventud y la dejó para siempre marcada con la señal de la cruz. Además, esta experiencia estaba configurada por un amor que la llevó a acercarse a los obreros, a compartir sus vidas, sus angustias, su cansancio, sus esperanzas, para, a partir de ahí, repensar su condición y encontrar caminos para transformar la opresiva condición del trabajo moderno.

Le ocurrió lo mismo con su trabajo en el campo, donde experimentó una intensa consolación espiritual juntamente con la fatiga corporal que sintió durante la estación de la vendimia en

la finca del escritor católico Gustave Thibon, cerca de Marsella. Ella explica esos sentimientos en términos claramente eucarísticos: «La fatiga de mi cuerpo y mi alma es transformada en alimento para un pueblo que tiene hambre». Y continúa: «Deberíamos pedir que seamos transportados en Cristo y Cristo en nosotros. Pedir que Dios transforme nuestra carne en la carne de Cristo de forma que podamos ser comestibles por parte de todos los afligidos». Y aun después: «Si el trabajo de cultivo del suelo me hace adelgazar, mi carne realmente se convierte en grano. Si el grano sirve para la hostia de la comunión, mi carne se convierte en carne de Cristo. Quienquiera que cultive la tierra con esta intención debe convertirse en un santo».

Durante ese tiempo, Simone Weil hablaba con frecuencia con el sacerdote dominico P. Perrin y acudía a menudo a la iglesia de los dominicos en Marsella, donde pasaba horas contemplando el Santísimo Sacramento. Es notable observar que, trabajando en los campos, ella experimentaba el mismo misterio que adoraba en el altar. Así escribió a Perrin: «Mi corazón está transportado, para siempre, espero, en el Santísimo Sacramento expuesto en el altar». No hay ahí solamente adoración o amor espiritual por la Eucaristía, sino una verdadera identificación que configuró su persona y su vida, de acuerdo a este sacramento y a todo lo que este significa.

Esto explica claramente el violento deseo que tiene Weil de dar su vida, de ofrecerla en la guerra, un deseo que la invadió y la atormentó en sus últimos momentos. Se sentía llamada a esto y el hecho de no poder realizarlo —el

General de Gaulle, jefe de la Resistencia francesa, no la autorizó a entrar a la Francia ocupada— la llevó al borde de la desesperación. Ella sentía que su vida solo tendría sentido dentro del arquetipo de ese don, si la compartía con las víctimas de la guerra que se estaba librando en aquel momento. Entre sus últimos escritos, hay uno que representa la culminación de su mística eucarística, el denominado «La loca oración» [«La folle prière»], cuyo radicalismo tiene muy pocos precedentes en la historia de la mística cristiana. Vale la pena la siguiente cita, pese a su longitud, por la importancia del contenido que encierra:

Padre, en el nombre de Cristo, concédeme esto.

Que este cuerpo se mueva o se inmovilice, con una flexibilidad o una rigidez perfectas, en conformidad ininterrumpida con tu voluntad. Que este oído, esta vista, este gusto, este olfato, este tacto, reciban la huella perfectamente exacta de tu creación. Que esta inteligencia, en la plenitud de la lucidez, encadene todas las ideas en conformidad perfecta con tu verdad. Que esta sensibilidad experimente con la mayor intensidad posible y en toda su pureza todos los matices del dolor y la alegría. Que este amor sea una llama absolutamente devoradora de amor a Dios por Dios. Que todo sea arrancado de mí, devorado por Dios, transformado en sustancia de Cristo, y dado a comer a los desdichados cuyo cuerpo y cuya alma carecen de toda clase de alimento.

Padre, realiza esta transformación ahora, en el nombre de Cristo. Y aunque lo pida con fe imperfecta, satisface

esta petición como si fuera pronunciada con una fe perfecta.

Padre, puesto que tú eres el Bien y yo soy lo mediocre, arranca de mí este cuerpo y esta alma para hacer de ellos algo tuyo, y no dejes subsistir en mí, eternamente, más que este arranque mismo, o bien la nada.

Etty Hillesum

Joven judía de 27 años, formada en derecho y psicología, durante el inicio de los años 40 y en plena ascensión nazi, vivía en Ámsterdam una vida libre como ama de llaves y amante de un hombre de 62 años. Un día conoció a Julius Spier, discípulo de Jung, y se convirtió en su compañera intelectual y amante. Spier, judío y hombre de fe, le mostró el camino de la oración. Al abrirse a la oración, Etty empezó a vivir experiencias místicas fuertes y profundas, que confesó por escrito en los diarios y cartas que dejó. Escribió menos que Simone Weil y sus escritos tampoco son tan elaborados como los de la filósofa ya que Etty no se consideraba una intelectual. Aunque inicialmente era agnóstica, reencuentra el Dios de Israel con inmensa profundidad y su vida pasa a quedar configurada por sus experiencias interiores. La enorme riqueza de estas le permite experimentar alegría y paz en medio de los horrores del nazismo.

Esa vida interior la llevó a tomar la decisión de no escapar al campo de concentración y a la deportación, tal y como podría haber hecho y presentarse voluntariamente en el campo de Westerbork, para «ayudar a Dios y salvar su pueblo». En Westerbork —campo de

selección, antecámara de la solución final de Auschwitz—, se convirtió en «el corazón pensante de estas tiendas de campaña... El corazón pensante de todo el campo de concentración». Su alma antigua, de más de mil años y heredera de una larga y preciosa tradición espiritual, encontró allí su máxima expresión. Entregada sin reservas al servicio de su pueblo, su deseo crecía incesantemente y lo expresaba con términos que nos recuerdan a Santa Teresita del Niño Jesús.¹¹ Westerbork, microcosmos desde el cual su corazón compasivo y su deseo de donación alcanzan los límites del universo, apenas le basta. El 2 de octubre de 1942 escribe: «...Me gustaría estar en todos los campos a través de Europa [...] no deseo mi seguridad, quiero ser, en cada lugar, una pequeña parcela de fraternización con aquellos que llamamos enemigos. Quiero comprender todo cuanto sucede, me gustaría transmitir a todos aquellos que yo pueda alcanzar, —y yo sé que son numerosos— mi manera de ver el mundo».

Libre espiritualmente como siempre, no dudará en usar términos más

que cristianos —eucarísticos— para expresar sus deseos al final de su último diario, fechado el 12 de octubre de 1942: «Partí mi cuerpo como pan y lo compartí [...] ¿Y por qué no?, estaban hambrientos y sentían falta de eso por tanto tiempo...». Y termina su diario con las siguientes palabras: «Quisiera ser un bálsamo derramado sobre tantas heridas». A partir de ahí, solo escribirá algunas cartas a los amigos que se quedaron atrás y se dedicará a derramar ese amor que le llena el pecho sobre todos los que están sufriendo en el campo y, posteriormente, en el traslado a Auschwitz y en el propio campo de exterminio.

El testimonio de Etty Hillesum resuena hoy intacto y más elocuente a oídos de nuestros contemporáneos. Educada bajo la libertad del Espíritu que sopla donde quiere, enseña a cuidar del Dios descubierto en el interior de cada uno para poder afrontar las adversidades de la realidad y cargar compasivamente sobre sus débiles hombros el dolor de los demás para hacerlo suyo y «ayudar a Dios» a redimirlo.

CONCLUSIÓN

Esas dos mujeres por sí solas explican con sus experiencias lo que hemos reflexionado a través de estas páginas. Su experiencia espiritual no las ha paralizado ni alienado, al contrario: las impulsó a responder a grandes urgencias y a los desafíos de su tiempo con una creatividad que solo el Espíritu alcanza.

Son mujeres libres y conscientes en cuyas vidas se perciben rasgos de banderas que el feminismo presentará *avant la lettre*. Pero, igualmente, se dejan llevar por el deseo de Dios y la compasión por los seres humanos. Y así van más allá del feminismo y de cualquier otra corriente de pensamiento o ideología, ya que la transformación que realizan viene del Espíritu de Dios que sopla por doquier.

Paradójicamente, su entrega y su reflexión son testigos del futuro, ya que abren caminos allá donde la humanidad puede avanzar hacia su total y ple-

na humanización. Amigas de la vida son también las madres de Calama, de Plaza de Mayo y de las favelas de Río, caminando juntas la travesía del dolor de la cruz hacia la alegría de la Pascua. Esa es la vocación de toda mujer y la gran contribución que lo femenino trae con su apertura vital: creer más en la vida que en la muerte y no temer dar su vida para que eso se haga realidad; habitar su cuerpo perforado y dividido, para que haya vida para todos en este violento mundo, amenazado por la destrucción y lleno de desafío.

1. Hay controversias sobre qué se entiende por *Primera ola del feminismo*. Según la cronología de los estudios europeos, el feminismo se origina en la Ilustración, si se considera que fue en el Siglo de las Luces cuando la polémica sobre la naturaleza de la mujer y la jerarquía de sexos, también llamada la *polémica feminista*, se planteaba en términos diferentes a los siglos anteriores. El feminismo nace como un nuevo discurso crítico que utiliza, precisamente, las categorías de la filosofía que le es contemporánea, con autores como Rousseau, entre otros. Según algunos estudios estadounidenses, la primera ola se refiere al movimiento feminista que se desarrolló en el Reino Unido y Estados Unidos a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX. La cronología europea habla de cambio de una segunda ola, también llamada *feminismo liberal sufragista*, centrado en el derecho al sufragio y a la educación. En este texto, seguimos la nomenclatura estadounidense por considerarla la influencia más directa sobre la emergencia de la mujer en la contemporaneidad. Cf. https://es.wikipedia.org/wiki/Primera_ola_del_feminismo. Último acceso: 2 de abril de 2018.
2. La teoría feminista es la extensión del movimiento feminista –conjunto de reivindicaciones prácticas que abogan por los derechos iguales del hombre y la mujer– en el discurso teórico, imaginario o filosófico. Esta escuela de pensamiento se centra en comprender la naturaleza de la desigualdad de género, sus raíces y desdoblamientos. Se ejerce en una variedad de campos, por lo que deviene una escuela de pensamiento multidisciplinaria. Cf. <https://es.wikipedia.org/wiki/Feminismo>. Último acceso: 2 de abril de 2018.
3. La teología feminista es una escuela teológica que busca, por un lado, más espacio para las mujeres en la religión y en la Iglesia. Por otro, repensar la reinterpretación del imaginario y el lenguaje machista con respeto a Dios y a los conceptos del pensamiento teológico y del cuerpo doctrinal y moral de las religiones institucionalizadas.
4. La pensadora estadounidense, Diane Pearce, introduce este concepto en su artículo publicado en 1978. Para ella, la feminización de la pobreza es un proceso que se desarrolla cuando las mujeres que carecen del apoyo del marido o compañero deben asumir la responsabilidad del cuidado y bienestar de sus hijos.
5. Atlas de la Alfabetización del Instituto de Estadística de la UNESCO (UIS).
6. TEMPORELLI, Clara María (2016). *Amigas de Dios, profetas del pueblo*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuaderno, nº 199.
7. *La historia oficial* (1985) es una película argentina histórico-dramática dirigida por Luis Puenzo y protagonizada por Norma Aleandro, Héctor Alterio, Chunchuna Villafañe y Hugo Arana. El guión es de Puenzo y Aída Bortnik. La película ganó muchos premios nacionales e internacionales, entre ellos, en 1986, el Óscar a la mejor película de habla no inglesa –por primera vez en la historia del país, pues la segunda fue *El secreto de sus ojos*–, y el Globo de Oro a la mejor película de habla no inglesa para Argentina, el segundo después del que obtuvo *La mujer de las camelias*. Es la única película argentina que obtuvo ambos galardones.
8. Arriesgamos aquí esta interpretación dejando claro que es nuestra lectura de los hechos. No necesariamente implica un consenso amplio en toda la comunidad teológica sobre la marcha del proceso de la teología feminista.
9. *Ecofeminismo* es un término originalmente «creado» en 1974 por Françoise d'Eaubonne, feminista francesa, y simboliza la síntesis de ambientalismo (o ecología) y feminismo. Más tarde se aplicó a la raíz del Movimiento Chipko en India y al Women's Pentagon Action en Estados Unidos. Esta teoría busca el fin de cualquier forma de opresión, relaciona conexiones entre las dominaciones por raza, género, clase social, naturaleza del otro –la mujer, el niño, el joven, el indio–. Se identifican varios ecofeminismos según el acento que pongan en las causas de la dominación ya sean históricas, simbólicas, casuales, lite-

riaras, políticas, religiosas, étnicas..., y buscan igualmente una convivencia sin dominante ni dominado, donde haya complementación y nunca explotación.

10. El término *zākār* (*zakar*) significa ‘macho’ y el término *nʿqēbāh* (*nekevah*) significa ‘hembra’.
11. «Quisiera recorrer la tierra, predicar tu nombre, y plantar sobre el suelo infiel tu cruz gloriosa. Pero ¡oh, Amado mío!, una sola misión

no me bastaría. Desearía anunciar al mismo tiempo el Evangelio en las cinco partes del mundo, y hasta en las islas más remotas... Quisiera ser misionera, no solo durante algunos años, sino haberlo sido desde la creación del mundo y seguir siéndolo hasta la consumación de los siglos...». DE LISIEUX, Teresa (2017). «Manuscrito autobiográfico» en *Obras completas*, Madrid: BAC, p. 228.

PARA SABER MÁS Y PROFUNDIZAR

BINGEMER, María Clara (1990). *O segredo feminino do mistério*, Petrópolis: Vozes.

BINGEMER, María Clara (2007). *Cuerpo de mujer y experiencia de Dios*, Buenos Aires: San Benito.

DALY, Mary (1974). *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Woman's Liberation*, Boston: Beacon Press.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, María Clara (1988). *María, mujer profética*, Madrid: Paulinas.

GEBARA, Ivone (1988). *Teologia Ecofeminista*, São Paulo: Olho d'água.

GONZÁLEZ FAUS, José I. (2008). *Etty Hillesum: una vida que interpela*. Santander: Sal Terrae.

HILLESUM, Etty (2007). *Una vida conmovida. Diario 1941-1943*. Barcelona: Anthropos.

KRISTEVA, Julia (2004). *Historias de amor*, Madrid: Siglo XXI de España Editores.

KRISTEVA, Julia (2013). *Seule une femme*, París: L'aube.

RUETHER, Rosemary R. (1994). *Gaia and God. A feminist theology of earth healing*, Nueva York: Orbis.

WEIL, Simone (2003). *El conocimiento sobrenatural*, Madrid: Trotta.

WEIL, Simone (2009). *A la espera de Dios*, Madrid: Trotta.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. ¿Qué aportaciones del feminismo corroboro en mi vida diaria y en qué materias considero que todavía queda camino por recorrer?
2. La autora habla en un momento dado de «transformar el dolor en sufrimiento fecundo, la violencia en don, el terror en belleza poética». En cierta forma nos está hablando de resiliencia. ¿Cómo nos reponemos al sufrimiento? ¿Cómo podemos las mujeres tomar el dolor que nos ha causado la Iglesia como institución en muchos momentos de la historia y convertirlo en semilla de cambio para construir una Iglesia más inclusiva y más justa?
3. ¿Cómo es mi imagen de Dios? ¿Masculina? ¿Femenina? ¿Por qué?
4. ¿Qué interrogantes me sugieren las ideas recogidas en el cuaderno sobre la teología feminista?
5. Escribía Santa Teresa de Jesús en *Las moradas* que los sentimientos que acompañan las experiencias místicas repercuten también en el cuerpo. ¿El cuerpo –propio y ajeno– ha formado parte de mi espiritualidad, de mi experiencia de Dios, o es un elemento que miro con «sospecha y prejuicios» como dice María Clara Lucchetti Bingemer?
6. ¿Cómo nos puede ayudar una espiritualidad más *corporeizada* para responder a las urgencias y a los signos de los tiempos?

Cristianisme i Justícia (Fundación Lluís Espinal) es un Centro de Estudios creado en 1981, promovido por la Compañía de Jesús de Cataluña. Agrupa un equipo de profesores universitarios y especialistas en teología y en diversas ciencias sociales y humanas interesados por el cada vez más indispensable diálogo fe-cultura-justicia.

Los **Cuadernos Cristianisme i Justícia (CJ)** presentan reflexiones de los seminarios del equipo del centro y trabajos de sus miembros y colaboradores. Pueden descargarlos en: www.cristianismeijusticia.net/es/quaderns

Últimos títulos:

195. J. LAGUNA, Pisar la luna. Escatología y política; 196. M. GONZÁLEZ MARTÍN, De la hostilidad a la hospitalidad; 197. J. FLAQUER, Islam. La media luna... creciente; 198. CRISTIANISME I JUSTÍCIA, TERESA CRESPO (ed.), El trabajo: presente y futuro; 199. C. M. TEMPORELLI, Amigas de Dios, profetas del pueblo; 200. VARIOS AUTORES, Nuevas fronteras, un mismo compromiso; 201. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Inhumanos e infrahumanos; 202. J. CARRERA, L. PUIG, Hacia una ecología integral; 203. J. SANZ, Cómo pensar el cambio hoy; 204. J. BOTEY, A 500 años de la Reforma protestante; 205. X. CASANOVAS, Fiscalidad justa, una lucha global; 206. A. ARES, Hijos e hijas de un peregrino; 207. J. MORERA, Desarmar los infiernos; 208. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El Silencio y el Grito; 209. VARIOS AUTORES, ¡Despertemos!; 210. J. LAGUNA, Acogerse a sagrado; 211. C. M. L. BINGEMER, Transformar la Iglesia y la sociedad en femenino

La **Colección Virtual** está formada por cuadernos que, por su extensión, formato o estilo, no hemos editado en papel pero que tienen el mismo rigor, sentido y misión que los **Cuadernos Cristianisme i Justícia (CJ)**. Pueden descargarlos en: www.cristianismeijusticia.net/es/virtual

Últimos títulos:

7. J. L. IRIBERRI, Diez barcas varadas en la playa; 8. D. MOLLÀ, Reflexiones sobre «espiritualidad de trabajo» en tiempos de precariedad; 9. A. ARES MATEOS, Inmigración y nuevas encrucijadas. Cómo ser profeta en un mundo diverso; 10. AA.VV., ¿Qué nos jugamos? Reflexiones para un año electoral; 11. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Romeros* de América; 12. P. TORRES, Retiro en la ciudad; 13. C. M. TEMPORELLI, Vidas entregadas: Teresa de Jesús Ramírez y Dorothy Stang; 14. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Economistas profetas

Tiraje: 46.000 ejemplares

N. 211, noviembre 2018

La Fundació Lluís Espinal envía gratuitamente los cuadernos CJ.
Si desea recibirlos, pídalos a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona - Tel. 93 317 23 38
info@espinal.com - www.cristianismeijusticia.net



cristianismeijusticia



cijusticia



CristianismeIJustícia

www.cristianismeijusticia.net