

## LA NATURALEZA DE LA MUJER Y EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA

*El elogio de la mujer fuerte con que se cierra el libro de los Proverbios y, sobre todo, la figura de María, la Madre de Jesús, bastaría para enaltecer el papel de la mujer en la historia de la salvación, y la pléyade de mujeres a lo Teresa de Jesús o Teresa de Calcuta evidenciaría el significado espiritual de la mujer para la vida de la Iglesia, si no existiesen cotos cerrados en los que a la mujer no se le ha permitido o no se le permite todavía mostrar toda su inmensa capacidad de entrega y de servicio a los creyentes y a la humanidad entera. Hasta el Vaticano II uno de esos cotos fue la teología. Tras el Concilio, lo mujer se ha hecho presente también en una teología que (¿acaso por esto?) se ha dado en llamar teología feminista. ¿Qué ha aportado a la teología la mujer? No se trata de contenidos nuevos, sino de una manera distinta de enfocar los problemas, de una sensibilidad diferente que hace que la mujer se sorprenda ante determinadas conclusiones de una teología generada bajo el signo del patriarcado, y que sea capaz de dar aquel toque de afectividad y de ternura que la teología reclamaba a voces. Este nuevo talante de hacer teología es lo que con gran acribía y exquisita sensibilidad nos muestra la autora del presente artículo.*

*The Nature of Women and the Method of Theology, Theological Studies 56 (1995) 730-742*

En la investigación que hice a propósito de la antropología y el método en la obra de las teólogas feministas me convencí de que nos aproximamos a la verdad sólo cuando cada uno/a admite tener una perspectiva personal y trabaja con conciencia de las limitaciones y de la apertura que proporciona esta perspectiva.

En mi opinión, las cuestiones de la antropología y del método teológico están estrechamente conectadas. Primero expondré este punto de vista desde la antropología teológica y luego seguiré con el método, tal como lo hicieron las teólogas feministas. Sospecho que es mucho más fácil detectar el prejuicio androcéntrico en las afirmaciones hechas sobre el propio sexo y sobre una humanidad tan modelada a lo masculino que en cualquier ejercicio sobre el método teológico. Sin embargo, es en el método (léase discurso) donde la desfiguración de las mujeres es más fundamental y más peligrosa.

### **Antropología cristiana**

En el campo teológico las mujeres nos hemos peleado con la antropología cristiana, por lo menos desde que Mary Daly escribió *The Church and the Second Sex* (La Iglesia y el segundo sexo) en 1968. Herederas de una tradición teológica que incluye debates sobre si tienen o no alma, si pueden o no ejercer la autoridad, y representar o no a Cristo en el altar, las mujeres emprendieron la ardua tarea de analizar los argumentos que sobre su propio ser mantenían los hombres cuyas vidas discurrieron, en su mayor parte, en total aislamiento de las mujeres.

Es difícil expresar el "shock" que ellas sintieron cuando se enfrentaron con la misoginia de la tradición teológica del cristianismo. Culpabilizadas de la incursión del mal en el mundo, se enseñaba que fuimos creadas subordinadas por Dios en el orden de la autoridad por ser inferiores en el de la creación; y que estábamos determinadas por rituales y reglas relacionadas con nuestras funciones naturales corporales, que eran consideradas impuras y contaminadas. Además, como mujeres no podíamos hacer nada al respecto: ninguna mujer podía redimir, perdonar o purificar a otra. Para esto necesitaba de los servicios de un hombre -primero del varón salvador y después del varón sacerdote-. Dado que el orden de la creación es inmutable, la mujer permanece bajo la autoridad del otro incluso cuando ha sido perdonada y purificada. La mujer, hecha responsable de la llegada del mal, siempre será confinada a "un papel subordinado" en la redención, como lo decidieron los hombres protagonistas de la historia cristiana.

No obstante, el conflicto surge a partir del momento en que las mujeres son bautizadas en Cristo del mismo modo que los hombres, son iniciadas en el misterio salvador de vida en el Cuerpo de Cristo, se les enseña a vivir como "otros Cristos", y se las llama a la santidad -incluso al martirio- a imitación de él. Además, creemos que una mujer, María, fue preservada del pecado original, invitada a concebir, dar a luz y criar al Hijo de Dios, y asunta corporalmente al cielo para reinar.

No es extraño, pues, que la mujer haya trabajado con cierto ánimo de venganza en esta cuestión de la antropología cristiana. En abierto desafío a la tradición, en la que las mujeres deben estar bajo la autoridad de los hombres, ha intentado descubrir datos irrevocables de que ellas han ejercido la autoridad y han sido líderes de Iglesias cristianas. La mariología ha sido sometida a un severo examen. Estos contactos con los textos primitivos llevan a muchas mujeres a concluir que las fuentes están contaminadas porque lo evidente ha sido suprimido o cambiado, lo cual ha conducido a poner bajo sospecha las autoridades en otro tiempo consideradas como bases fundamentales de la investigación teológica.

Gradualmente las mujeres se fueron dando cuenta de la coherencia interna de la doble tradición cristiana respecto a ellas. La tradición pudo sostener creencias conflictivas debido al concepto subyacente de un dualismo entre el cuerpo y el espíritu: "igualdad de almas, desigualdad de sexos", dijo Eleanor Commo McLaughlin en 1974. Las actuales investigadoras feministas se han dado cuenta de la conexión entre este dualismo cuerpo/espíritu y otros de los que la vida contemporánea está plagada: varón y hembra, "primer" mundo y "tercero", razón y deseo, naturaleza y cultura, trascendencia e inmanencia. El esfuerzo por afirmar una igualdad creatural de ambos sexos ha llevado a sospechar de todas las demás jerarquías en las que se considere que uno de los miembros del par es superior al otro.

El trabajo de reinterpretación se ha enriquecido por los cambios del mundo occidental, por los que las actitudes hacia la mujer, basadas en una desigualdad esencial o en una impureza, han sido ampliamente cuestionadas. Los documentos de la Iglesia se desmarcan ahora del argumento de la inferioridad natural de las mujeres. Lo mismo ocurre en la praxis de la Iglesia: p.ej., el ritual de purificación de la admisión de las madres en la Iglesia después del parto ha sido sustituido por la bendición de la madre y del hijo; y las leyes que prohibían a las mujeres leer en la liturgia durante el período de la menstruación se han suprimido. Pero la imagen pública de la Iglesia Católica Romana

continúa siendo exclusivamente masculina, sin que haya doctrina sobre el ser humano - varón y mujer- que dé razón de ello. Actualmente, podemos- distinguir tres tendencias en el intento por avanzar hacia una antropología cristiana coherente.

La primera, que domina la más importante corriente feminista teológica escrita, está representada por los trabajos de Elisabeth Johnson. Comprometida con la postura de que sólo hay una naturaleza humana, defiende un reconocimiento de ésta como "una interdependencia de múltiples diferencias".

Consecuencias de esta posición: la diferencia sexual y la basada en la procreación (consideradas en el mismo nivel que otras como las de cultura, raza, región geográfica o lengua) nada aportan respecto a otras dimensiones de la vida humana. No son paradigmáticas y pueden descartarse cuando se considera la vida en la *ecclesia*. Por tanto, no ha de sorprender que este modo de pensar enfatice la humanidad de Jesús y considere que su masculinidad no afecta a su papel de salvador.

En mi opinión, la consecuencia de este modo de ver las cosas es claramente un Jesús andrógino, que acoge todo lo que se puede decir del varón y de la mujer, y que proporciona un modelo comprensivo para ambos. Más aún, como modelo de ser humano, esta imagen de Jesús llamaría a todos a una "androginia" similar. Esta inclusividad comporta, no obstante, pagar un alto precio respecto al carácter y a la personalidad de Cristo.

Al negar que los hombres y las mujeres tengan una naturaleza distinta, este planteamiento puede favorecer la ordenación de las mujeres sobre la base de la imparcialidad y de la justicia: es injusto excluir a las mujeres de los ministerios. Y esto sin echar mano del argumento de que la Iglesia las necesita. Privada de base antropológica, la cuestión de si la Iglesia ordena o no a las mujeres se convierte en una consideración sociológica.

La segunda tendencia, representada por la obra de Francis Martin "The Feminist Question" (La cuestión feminista) (1994), a la que se apuntan los críticos de la teología feminista, defiende y desarrolla la teoría tradicional de la complementariedad dentro de los límites establecidos por la práctica y el magisterio de la Iglesia. Hombre y mujer, creados diferentes uno del otro, se complementan de forma irremplazable. Martin considera el cuerpo como una "revelación de la totalidad de la persona y, por tanto, un sacramento". Esto significa que la sexualidad es "intrínseca o esencial a la persona humana" y no puede ser dejada de lado en la vida eclesial.

Los puestos de gobierno de la Iglesia Católica Romana están cerrados a las mujeres, según Martin, no porque la mujer sea inferior, sino porque ella simboliza, por su forma de ser, "receptividad", que no es de ningún modo inferior a la "actividad", simbolizada por el hombre.

En este sentido, establece una serie de analogías: Cristo -cabeza- es a su cuerpo -la Iglesia- como trascendencia es a inmanencia, como hombre es a mujer, como activo es a receptivo. Martin intenta negar que haya una estructura jerárquica en estas analogías. Pero no lo consigue. Porque, para empezar, no hay un papel específicamente eclesial para las mujeres, por lo que la complementariedad, vista desde la sexualidad diferenciada de los cuerpos, no incluye en la estructura de la vida en la Iglesia. En

segundo lugar, Jesucristo es varón, por lo que su corporalidad humana sólo puede sacramentalizar un aspecto de la analogía. No obstante, Martin afirma que los ministros varones también muestran "la dimensión femenina de Cristo, quien en la Trinidad es receptividad infinita", al recibir el sello de la muerte y resurrección de Cristo. En otras palabras, el hombre puede sacramentalizar lo activo y lo receptivo y la mujer sólo lo receptivo. El intento de pilotar la complementariedad por entre las rocas ocultas de una tácita inferioridad se encalla en las playas de la cristología tradicional y de la práctica de la Iglesia Católica Romana con respecto al ministerio.

Propuse una tercera línea de pensamiento en la que recomiendo tomar en serio la complementariedad revelada en el cuerpo humano sexuado y en los relatos de la creación del Génesis. Si nos dejamos llevar, sin miedo, por la idea de complementariedad, no sólo tendremos que desarrollar nuevas formas de vida en la *ecclesia*, sino que deberemos revisar también toda nuestra teología. Si corregimos la heredada lectura subordinacionista del relato de la creación y la reinterpretemos como un relato de reciprocidad entre el hombre y la mujer, tanto en lo que se refiere a la bondad original como a la responsabilidad recíproca y mutua en la introducción del mal, entonces no dejará de ser sospechoso no encontrar evidencia de tal reciprocidad mutua en el relato de la redención. Es más, si el cuerpo es revelación, entonces las verdades reveladas por la interdependencia del hombre y la mujer en la creación no pueden ser descartadas en el renacimiento de la vida en la Iglesia. Por último, si nuestra humanidad es incompleta frente al otro sexualmente diferenciado, entonces la humanidad de Jesús también será incompleta. Digámoslo tan osadamente como podamos: Jesús sólo no podría redimir a toda la humanidad.

Llamo a las mujeres, por un lado, a que recelen de la única tradición teológica heredada que ha separado cuidadosamente a la mujer de lo divino, y, por otro, a una fe más arriesgada sobre las posibilidades de los textos canónicos preservados por el Espíritu Santo que actúa en la Iglesia. Justamente de estos textos se desarrolló a lo largo de los siglos la imagen de María, hasta que la Reforma la situó en los márgenes del cristianismo y el Catolicismo romano, por razones ecuménicas (?), la redujo a un tamaño aceptable. Pienso que necesitamos revisar la tradición mariológica, no sólo desde la investigación de la Escritura como base del desarrollo doctrinal, sino para ir descubriéndola a través de la liturgia, del arte, de la piedad y también de nuestras propias experiencias de corporalidad. La ironía es que, para nosotras mismas, redescubrir a María en nuestros propios términos significaría darnos cuenta de la irremplazabilidad y de la distinción de nuestro modo de vivir nuestra corporeidad en el mundo. Esta es la tarea que el discurso dominante en la teología nos ha impedido hacer.

### **¿Existe un método teológico feminista?**

Hay una nueva generación de mujeres teólogas cuya experiencia de formación incluye el haber tenido mujeres como maestras y el acceso a un conjunto de literatura teológica publicada por mujeres. Es natural plantear la cuestión que de ello se deriva: ¿Han contribuido las mujeres al modo de hacer teología desarrollando un método diferenciado? Considerando la teología cristiana, he descubierto varias constantes metodológicas en la teología hecha por mujeres.

1. Las mujeres nos aproximamos a los textos del cristianismo con una sospecha. Convencidas de que hay un prejuicio androcéntrico, no podemos ya simplemente aceptar como revelado lo que se nos ha dicho que aceptemos. Esto ha tenido un profundo efecto en el modo como muchas teólogas usan los textos. A la hora de hacer teología, se aportan textos apócrifos, enseñanzas condenadas, autores marginales en las grandes controversias. Y esto se hace a menudo poniéndolos al lado de los textos "autoritativos" e incluso como medio para juzgarlos. Las repercusiones de esto para la Iglesia son enormes. Sin embargo, no encuentro el mismo grado de sospecha respecto de los textos considerados "feministas". Las teólogas comprometidas con la liberación de la mujer, si no cuestionamos los modos de pensar considerados "feministas", porque actualmente parecen hacer avanzar la causa de las mujeres, corremos el peligro de desarrollar un nuevo canon con suposiciones capaces de cristalizar en tradición.

2. La sospecha sobre las jerarquías también marca los escritos de las mujeres. Tras la lucha contra la vieja suposición de que los hombres son superiores a las mujeres y como resultado de la recusación de toda una gama de jerarquías, especialmente las que se basaban en el pensamiento dualista, las teólogas están intentando mantener unido lo que había sido planteado como un dilema y formular una teología basada en las interrelaciones. Este esfuerzo ha tenido repercusiones en todas las jerarquías, incluso en las que no son dualistas.

La preocupación de las teólogas en la cuestión de las diferencias está también relacionada con la sospecha sobre las jerarquías. Katherine E. Saponne explica que "dentro de un marco sociocultural patriarcal, describir a alguien como diferente significa habitualmente que ella o él es diferente *de la norma*. Consecuentemente, la diferencia conlleva la implicación de inferioridad y desigualdad.

3. La experiencia es una norma central en la teología hecha por mujeres. El colectivo de mujeres que hacen teología se ha diversificado y por ello han surgido diferencias entre ellas que comportan, a veces, un doloroso enfrentamiento. La queja original de que los hombres no pueden hablar sobre las mujeres desde una verdad universal tiene ahora muchas ramificaciones: las blancas no pueden hablar para las negras, las anglosajonas para las latinas, las cultas para las no-cultas, etc. Es lo que Wendy Kaminer llama "feminismo de tercera ola".

Una nueva aportación puede traer más claridad a la categoría central de experiencia. Los estudiantes de Lonergan introducen nuevas distinciones en el campo del método. En concreto los "diferentes tipos de diferencias", que resultan del análisis del horizonte, hacen especialmente aguda la cuestión de quién puede hablar para quién y de lo mucho que las diferencias radicales nos alejan de la esperanza de comprendernos unos a otros.

Francis Martin acusa a las teólogas feministas de sustituir la revelación por la experiencia y, por tanto, de no hacer teología. No conozco a ningún crítico que dijera que los teólogos negros sustituyeron la revelación por su experiencia cuando empezaron a desmontar las tradiciones cristianas que condujeron a la esclavitud y al racismo. Sin embargo, puede resultar más difícil para los hombres comprender la crisis que experimenta la fe de una mujer cuando se enfrenta con el horror de lo que su propia tradición religiosa ha dicho sobre su género. Además, que una mujer reivindique que su experiencia proporciona bases para juzgar la tradición teológica comporta plantear una

vez más la cuestión de la autoridad, de la que la historia de las mujeres y del cristianismo está toda ella transida.

Pero esta autoridad de la experiencia es como una espada de doble filo. Para tener autoridad como persona académicamente cualificada, una mujer debe adherirse a los niveles académicos establecidos hoy en día. Irónicamente, estos niveles excluyen referencias personales o biográficas, de modo que una inclinación a argüir desde las experiencias concretas es contrarrestada por la exigencia a distanciarse de sí para ser más objetiva. Ésta es la razón principal del alto nivel de abstracción que caracteriza muchos escritos actuales sobre la experiencia de las mujeres, incluso cuando las que escriben son mujeres que representan nuevas voces que surgen de la periferia. Al mismo tiempo, cualquier reivindicación de que las mujeres compartan experiencias que son la base de los juicios críticos sobre la teología cristiana, tropieza con la opinión prevalente de que ellas, como grupo, no son diferentes de los hombres como grupo, y que cuando se parte de la experiencia, son tan profundas como las que puede haber entre hombres y mujeres en casos particulares.

De este modo, mientras las teólogas han descubierto nuevas fuentes y han introducido en la argumentación la cuestión de la experiencia de las mujeres, no puedo apreciar que exista un "método feminista" distinto en teología ni tampoco un método que aporte al discurso teológico un equivalente textual del modo como la mujer vive su corporeidad en el mundo.

### **Intersección entre antropología y método**

Queremos articular un punto de vista totalizador de la realidad, salvaguardando las interrelaciones que, según nuestras intuiciones, son del más alto valor. Pero también pensamos que debemos articularlo en y a través de un discurso hostil, que hace del escribir una acción bélica en la cual el objetivo es derrotar a los que no están de acuerdo con nosotros. Queremos presentar los frutos de la reflexión sobre nuestra propia experiencia, pero sabemos que debemos hacerlo de forma comprensible a las mentes de los hombres y estar a la altura de los códigos establecidos por ellos.

La deformación es profunda. Se nos ha enseñado a pensar de nosotras mismas como "el segundo sexo", como el "sexo opuesto", como "compañera" del hombre, y como la "otra" -porque ésta es la manera como habla y escribe sobre nosotras la tradición escrita-; la escuela nos ha enseñado a escribir de nosotras mismas como "uno", o, lo que es peor, como "hombre"; es muy difícil saber quiénes somos, o lo que una mujer es en sí misma.

Rechazar la autocomprensión heredada como "segunda", "opuesta", "compañera", "otra" es un primer paso, pero entraña varios riesgos: uno es que las mujeres rechacemos esta herencia para caer en "la tiranía del igual"; otro es que se nos pida que revisemos el nexo entre cuerpo y naturaleza. Es una conexión que muchas quisieran alejar para siempre por la amenaza que supone para los progresos ganados con dificultad. También puede muy bien suceder que sólo nos encontremos a nosotras mismas y así creemos un espacio para lo femenino, con todo lo que esto podría significar, a base de reconocer, reclamar, incluso amar la realidad del cuerpo femenino que es el don que la creación nos ha hecho. Encuentro interesantes y prometedoras para

la antropología y el método teológicos las opiniones que piden que una se esfuerce por "escribir el cuerpo". Ello requiere una confrontación con el texto, que es el cuerpo femenino, y un ejercicio de imaginación productiva que lo exprese en palabras. Ello aportaría una complementariedad al discurso, con lo cual algunas de nosotras podríamos intentar, no conquistar, al/la lector/a, sino invitarle (a él o a ella) a un espacio que acoja la diferencia sin negarla, convirtiéndola, de este modo, en una matriz creativa.

Soy consciente de que mis esfuerzos en este ensayo revelan lo duro que es deshacerse de los viejos patrones para hacer teología en una nueva dirección. Pero, si no lo intentamos por miedo al fracaso, la teología será más pobre; y también lo serán las mujeres y los hombres que luchan por dar sentido a lo que se nos ha enseñado y a lo que estamos experimentando.

**Tradujo y condensó: EUGENIA MOLINERO**