

Mercedes Navarro
y Pilar de Miguel
(editoras)

10 palabras clave
en teología
feminista



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra)
2004

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
Internet: <http://www.verbodivino.es>
E-mail: evd@verbodivino.es

Dibujo de tapa: *Ana Carnero*

© Editorial Verbo Divino, 2004. *Printed in Spain.*
Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).
Depósito legal: NA. 1.599-2004.

ISBN 84-8169-636-6

Contenido

<i>Colaboradoras</i>	7
<i>Presentación</i>	11
Mercedes Navarro – Pilar de Miguel	
<i>Experiencia</i>	17
Rosa Cursach Salas	
<i>Proceso</i>	57
Lucía Ramón Carbonell	
<i>Compromiso (vivo)</i>	123
Marta Zubía Guinea	
<i>Fiesta</i>	159
Isabel Gómez-Acebo	
<i>Tradición</i>	221
Carmen Márquez Beunza	
<i>Palabra</i>	265
Carmen Soto Varela	
<i>Identidad</i>	309
Elisa Estévez López	
<i>Misterio</i>	353
Trinidad León Martín	
<i>Propuesta</i>	411
Pilar de Miguel Fernández	

Tradición

Carmen Márquez Beunza

*Uno de los mejores regalos para
una mente crítica y para una tradición
viva es el regalo de una nueva cuestión.*

Mary Collins¹

La autoridad asignada a la Tradición, junto a la Escritura, constituye un rasgo distintivo de la teología católica. Sin embargo, la crítica feminista de la cultura y de la religión ha tenido una incidencia profunda en la consideración de la tradición, cultural y religiosa, al cuestionar el mantenimiento de tradiciones que se han revelado perjudiciales para la vida de las mujeres, y postular la necesidad de una tarea de transformación y recreación de las mismas².

El replanteamiento de diversas cuestiones que ha supuesto la irrupción de las mujeres en

¹ Citado en E. Johnson, *La que es*, Herder, Barcelona 2002, 31-32.

² C. Christ explica así este proceso: "Al comenzar a cuestionar el lugar de las mujeres en un mundo de hombres, empiezan también a cuestionar el mundo que los hombres han construido. Al reconocer que las instituciones de la cultura fueron construidas por hombres sin tener en cuenta las experiencias de las mujeres, las feministas empiezan a cuestionar incluso aquellas instituciones que parecen más sacrosantas (...) si la Biblia y la tradición religiosa enseña el sexismo, entonces puede que estas tradiciones no estén inspiradas por Dios de la forma en que su partidarios lo han proclamado". C. P. Christ - J. Plaskow, *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Harper, Nueva York 1979, 7.

ámbitos teológicos ha afectado de manera directa a la consideración de la Tradición, pues la crítica feminista implica una aproximación diferente a la misma. La progresiva toma de conciencia de los factores culturales, sociales e históricos que afectan tanto a la creación como a la interpretación de la Tradición cristiana, ha llevado a algunas teólogas a realizar un análisis crítico de la misma, en sus dimensiones bíblica, teológica, litúrgica y espiritual, suscitando diversas cuestiones que llegan a afectar a la consideración de la misma como fuente y norma de la reflexión teológica. Una de las cuestiones que afloran constantemente en su reflexión se refiere a la normatividad y autoridad de la Tradición. La crítica alcanza así a las raíces más profundas de la Tradición, al formular una serie de preguntas sobre los límites del canon de la Escritura, el papel del dogma, la liturgia y el magisterio o la consideración de la Escritura como la Palabra de Dios revelada, crítica orientada por una redefinición de la Tradición a partir de la experiencia de las mujeres³.

En sus análisis, se refieren a la exclusión de las mujeres tanto del proceso de formación como de interpretación de la Tradición cristiana, y denuncian el sexismo que anida en la Escritura y la Tradición, considerándolas inferiores y marginales en la historia de la salvación. Ello ha planteado diversas cuestiones: ¿en qué medida refleja la Tradición la experiencia de las mujeres? ¿qué hacer con una Tradición que, siendo normativa, es expresión de una cultura patriarcal? ¿es posible apropiarse de unos textos androcéntricos otorgándoles un carácter liberador para las mujeres?

³ Cf. M. C. Hilbert, "Experience and Tradition. Can the Center Hold?", en C. M. Lacugna (ed.), *Freeing Theology*, Harper, San Francisco 1993, 61-68.

Las diferentes respuestas expresan la pluralidad de posicionamientos que anida en el interior de las teologías feministas, que pueden agruparse en torno a dos alternativas fundamentales que parecen haberse desarrollado entre las mujeres cristianas que trabajan en el ámbito teológico desde la crítica feminista. Un primer posicionamiento ha concluido en una ruptura con la totalidad de la Tradición cristiana, optando por la creación de una nueva tradición de mujeres, que parta exclusivamente de su experiencia. Rechazando lo que consideran una Tradición "irremediamente patriarcal", han buscado inspiración en otras tradiciones que se sitúan más allá de los límites del cristianismo. Otro grupo, aun reconociendo que la Tradición cristiana es patriarcal, consideran que sigue siendo potencialmente liberadora para la vida de las mujeres. Se mantienen así en continuidad con la Tradición, buscando sus elementos liberadores, reinterpretándola de acuerdo con una crítica del patriarcado, reformulando algunas de las categorías teológicas tradicionales sobre Dios, la historia, el mundo y el ser humano a partir de la experiencia de las mujeres.

Esta polaridad entre teólogas *radicales y reformistas* —según denominación de Carol Christ—, ha entrado en una nueva fase con la emergencia de nuevas perspectivas teológicas —womanista, mujerista, teología asiática, africana, etc.—, en las que la Tradición es abordada de manera diferente, a partir de la importancia asignada al contexto del que brota la reflexión teológica. Ahora la Tradición no sólo entra en diálogo con la experiencia de las mujeres, sino también con otras tradiciones culturales y con los contextos en los que dichas experiencias tienen lugar.

La pregunta por la Tradición en la teología feminista remite, por otra parte, a la cuestión del método teológico, que lleva a analizar los criterios a partir de los cuales elaboran su reflexión teológica, las fuentes empleadas o la epistemolo-

gía subyacente a dicha reflexión. Si desde la crítica feminista brotan cuestionamientos hacia la Tradición, tal y como ha sido configurada e interpretada en el cristianismo, también desde la propia Tradición surgen preguntas hacia esta nueva elaboración teológica, recordando que una teología desvinculada de la Tradición cristiana no puede ser una expresión auténtica de la fe cristiana.

Durante el siglo XX la Tradición ha sido reconsiderada, tanto en ámbitos católicos como protestantes y ecuménicos, abriendo nuevos campos y posibilidades de avance. Las nuevas claves que aporta la *Dei Verbum* en su comprensión de la Tradición y los diálogos ecuménicos en torno a esta cuestión constituyen un nuevo punto de partida para la reflexión del significado de la misma desde una perspectiva feminista.

La teología feminista ha recorrido un camino que ha pasado por una crítica de la Tradición, una recuperación de las mujeres a lo largo de la historia y una reconstrucción teológica de la misma. Sin embargo, preguntándose por el futuro de la teología feminista, la teóloga Linda Woodhead argumenta que, lejos de haber alcanzado ya su madurez plena, se encuentra todavía en una encrucijada, ante elecciones que marcarán su futuro. Y, a su juicio, la elección más importante es caminar decididamente hacia un diálogo mayor con la tradición cristiana y con otras disciplinas y audiencias, saliendo así del aislamiento que amenaza su futuro⁴. Para esta teóloga, aunque se ha llevado a cabo una vinculación crítica de-constructiva de la Tradición cristiana, falta sin embargo una vinculación crítica constructiva con la Tradición, que sea capaz de establecer un diá-

logo con la teología de la segunda mitad del siglo XX y con la Tradición. El escaso sentido de continuidad o lealtad mostrado hacia la misma, comprensible en una opción feminista post-cristiana que explícitamente muestra su rechazo total a la Tradición, no parece a su juicio la opción más adecuada para aquellas teólogas que expresan sentirse vinculadas con la teología cristiana. Una vinculación más profunda con la Tradición podría, a su juicio, conseguir la plena audiencia de las mujeres, pues lograría conectar con aquellas mujeres que muestran una consideración positiva hacia la Escritura y la Tradición.

Este trabajo, una vez expuestas las dos grandes corrientes —*revolucionarias* y *reformistas*— se ceñirá exclusivamente en el segundo grupo, el de aquellas mujeres que realizan su reflexión dentro del marco cristiano.

Una Tradición irrecuperable: mujeres que han roto con la Tradición

Situándose fuera de la tradición bíblico-cristiana, este grupo de teólogas que se autodenominan *post-cristianas* basan su teología, no en una tradición pasada, sino en la experiencia actual de las mujeres —juicio de su reflexión teológica—, buscando crear nuevas alternativas para el futuro. Se produce en ellas una ruptura total con la Tradición cristiana, bíblica y eclesiástica, a la que consideran irredimible del patriarcado que la impregna y a la que niegan cualquier clase de autoridad. Su búsqueda no se orienta a cambiar las tradiciones heredadas, sino a crear nuevas alternativas espirituales. Su rechazo, tanto de las estructuras eclesiales como del sistema simbólico cristiano y de sus elementos normativos, es radical. Su objetivo se centra en la creación de nuevos textos y nuevas tradiciones culturales que reflejen la experiencia de las mujeres y constitu-

⁴ L. Woodhead, "Feminist Theology-Out of the Ghetto?", en D. F. Sawyer — D. M. Collier, *Is there Future for Feminist Theology?*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, 198.

yan un marco a su juicio más adecuado para expresar su visión de la trascendencia⁵.

La obra de Mary Daly, quizás el exponente más claro de esta postura, ha sido considerada como “un proceso a la tradición antifeminista de la Iglesia”⁶. Su conocida frase “Si Dios es varón, los varones son Dios”⁷, es expresión de su crítica radical a la totalidad de la Tradición cristiana. Rechaza la necesidad de recurrir al pasado, negando a ese pasado su capacidad para servir como orientación para las mujeres. La Tradición cristiana, con su símbolo central – “Dios Padre” – entraña, para esta teóloga, consecuencias enormemente negativas para la vida de las mujeres. La distorsión se extiende igualmente a la doctrina cristológica, a la que considera en su mayor parte docética. Aunque no niega el poder carismático y revelatorio de la persona de Jesús, cree que la tradición cristológica justifica la exclusión de las mujeres, de ahí su rechazo a los dogmas cristológicos. La idea de “salvación a través de un único varón” se convierte, a su juicio, en una legitimación de la superioridad masculina. Presentar a Jesús como un modelo para las mujeres creyentes, “refuerza su síndrome de chivo expiatorio” – afirma – porque se idealizan las cualidades de la víctima. Como ha sugerido T. Honga, con su crítica, Daly “parece proponer una espiritualidad para las mujeres que no sólo va ‘más allá del Dios Padre’, sino también más allá de Cristo”⁸.

⁵ Un panorama de esta posición puede verse en C. Christ, “Feminist Theology as Post-traditional Theology”, en S. F. Parsons (ed.), *Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 79-96.

⁶ R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1988, 447.

⁷ M. Daly, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston 1985, 19.

⁸ Cf. T. M. Hinga, “Jesucristo y la liberación de las mujeres en África”, en M. A. Oduyoye – M. Kanyoro, *Mujeres*,

Desde que Daly publicara su obra *Más allá del Dios Padre*, se ha desarrollado en Norteamérica, el norte de Europa, Australia y Nueva Zelanda un movimiento conocido como “espiritualidad de las mujeres” o “movimiento de la Diosa” que, partiendo de la experiencia de las mujeres, conecta con las tradiciones neo-paganas, “Wiccan” y “witchcraft”. Se produce así un éxodo desde la Tradición cristiana hacia otras tradiciones. Se trata de un proceso de recuperación de una tradición de mujeres, efectuada al margen del cristianismo, inspirada en un pasado pre-bíblico y formulado como una vuelta a la “religión de la Diosa”, como una forma de afirmación del poder femenino⁹. Las historias e imágenes de las “diosas” antiguas, aunque carecen de todo tipo de autoridad o normatividad, proporcionan un marco en el que ubicar dichas experiencias. Otras teólogas prefieren sin embargo arraigar únicamente su búsqueda en las posibilidades de la experiencia actual de las mujeres, como J. Plaskow, N. Goldenberg, o la misma M. Daly.

Esta postura de ruptura total con la Tradición judeo-cristiana no sólo ha sido cuestionada desde la teología tradicional. Ha recibido igualmente la crítica de diversas teólogas feministas, que consideran que esa posición es, en cierto modo, una claudicación. E. Schüssler Fiorenza¹⁰,

Tradición e Iglesia en África, Verbo Divino, Estella 2003, 213.

⁹ Esta postura no ha estado, sin embargo, exenta de críticas. La misma M. Daly orientará su reflexión en otra dirección.

¹⁰ La teóloga norteamericana interpreta así esta postura: “Muchas feministas post-bíblicas están dispuestas a renunciar a sus raíces históricas y a su solidaridad con las mujeres de la religión bíblica. Reconociendo que el lenguaje occidental androcéntrico y la religión patriarcal han ‘borrado’ a las mujeres de la historia y las han convertido en ‘no-seres’, tales feministas sostienen que la religión bíblica (y la teología) es profundamente sexista; algo irrecuperable, puesto que ignora

por ejemplo, la tacha de "ahistórica", considerándola una claudicación a una opresión patriarcal que priva de historia a las mujeres y una renuncia a la herencia bíblica feminista de la mujer¹¹. Frente a la orientación post-bíblica, que se centra únicamente en el presente de las mujeres que luchan por su liberación, Schüssler considera fundamental recuperar el pasado de las mujeres. Igualmente crítica se muestra R. Ruether, afirmando que esta orientación lleva a perpetuar la dicotomía naturaleza/cultura y que una renuncia total a la tradición deja sin herramientas con las que trabajar¹².

Una tradición redimible: teólogas que dialogan con la tradición

Frente a un planteamiento de ruptura total con la Tradición, un segundo grupo de teólogas trabaja dentro del marco cristiano con el objetivo de transformar desde dentro las tradiciones heredadas. Consideran que tanto la Biblia como la tradición cristiana contienen principios y elementos liberadores que pueden ser empleados en favor de la causa de las mujeres. Convencidas de que la enseñanza de la inferioridad de la mujer en

la experiencia de la mujer, habla de la divinidad en términos masculinos, legítima la situación de impotencia y subordinación de la mujer y promueve la dominación y la violencia masculina. Por consiguiente, las feministas deberían ir más allá de las fronteras de la religión bíblica y rechazar la autoridad patriarcal de la revelación". E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989, 21-22.

¹¹ "Aun cuando esta concepción teórica permite construir una comunidad feminista en los márgenes de la cultura patriarcal, no es capaz de restituir la historia a las mujeres, habida cuenta de que concibe la historia patriarcal como 'el territorio del no-ser' y no como el espacio de la lucha de la mujer". *Ibid.*, 61.

¹² R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk*, Beacon Press, Boston 1993, 36.

el cristianismo constituye una traición del mismo, consideran que la religión puede ser reformada y reconstruida para apoyar la plena dignidad humana de la mujer. Su esfuerzo se centra en una reinterpretación de los textos heredados de la Tradición cristiana, aunque es también frecuente en su análisis el recurso a textos no canónicos, y en una recuperación de símbolos de dicha Tradición que han quedado marginados. Nombres como los de E. Schüssler Fiorenza, L. Russell, R. R. Ruether o E. Johnson, aunque con orientaciones diversas, se incluyen en este segundo grupo¹³.

Schüssler Fiorenza propone recuperar el pasado de las mujeres como parte integrante de la historia del cristianismo primitivo, adoptando un compromiso crítico respecto a las tradiciones cristianas. Su obra es un intento de reconstrucción histórica feminista, con un doble objetivo: recuperar la historia de las mujeres en los orígenes del cristianismo y reivindicar el pasado cristiano como un pasado propio de las mujeres en el que éstas tendrían un papel protagonista y no marginal o secundario¹⁴. Su metodología no pasa tanto por un redescubrimiento de nuevas fuentes cuanto por una reinterpretación de las ya disponibles a partir de un nuevo paradigma interpretativo de carácter inclusivo.

En el área sistemática, uno de los ejemplos más claros de un diálogo crítico con la Tradición es el de la teóloga norteamericana E. Johnson,

¹³ En nuestro panorama, trabajos como la publicación de la obra *10 mujeres escriben teología* de la ATE, dirigida por M. Navarro, o la colección, impulsada también por la ATE, "En clave de Mujer", dirigida por I. Gómez-Acebo, dan cuenta de los trabajos de diversas teólogas españolas que se sitúan en esa orientación. Un acercamiento a la trayectoria teológica de algunas de ellas puede consultarse en J. Bosch, *Panorama de la teología española*, Verbo Divino, Estella 1999.

¹⁴ E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, o. c., 22-24.

que se sitúa a sí misma “en la rama liberacionista de la teología feminista católica” tratando de avanzar dentro de la tradición. Ella misma explica así el propósito de su obra *La que es*:

“Pretende trenzar un puente entre los bordes de la sabiduría clásica y de la sabiduría cristiana feminista. Echando un cable hermenéutico de lado a lado algunos podremos cruzar hasta el paradigma de la humanidad coigual de la mujer, sin dejar detrás todas las riquezas de la tradición, que han sido su hogar intelectual y espiritual”¹⁵.

Johnson expresa la convicción de que existen modos alternativos de hablar de Dios ocultos en la Escritura y la Tradición y que los diferentes tratados teológicos “pueden liberar fragmentos de sabiduría y fecundas posibilidades cuando son leídos desde la perspectiva de este reto”¹⁶. Su propuesta no pretende apartarse de la Tradición sino realizar una labor de búsqueda crítica y creativa en la propia Tradición en permanente diálogo con la nueva comprensión de las mujeres. Considera que una aproximación a la Tradición desde la hermenéutica feminista “puede estar al servicio de un discurso sobre el misterio divino capaz de promover la emancipación de la mujer”¹⁷.

Buscando una recuperación creativa de la Tradición

En su última obra, A. Dulles afirma que “la historia de la teología parece probar que las innovaciones creativas generalmente son resultado de una inmersión profunda en la Tradición”. Algunas teólogas se han orientado en esta dirección y tra-

tan, siguiendo la vía de “inmersión en la Tradición”, de replantear diversas cuestiones teológicas a partir de categorías e imágenes de la Tradición que, hasta ahora, habían permanecido ocultas, constituyendo una vía fructífera de reactualización de la misma, aunque algunas de sus afirmaciones no dejan de resultar problemáticas y reclamen un mayor diálogo con la tradición teológica.

Un ejemplo de esta tarea es el intento de reelaboración cristológica, desarrollado a partir de interpretaciones alternativas de la Escritura, la Tradición y las experiencias de las mujeres, como alternativa a una cristología que parece suprimir y excluir a las mujeres. Se trata de realizar un análisis de la elaboración del dogma cristológico de los primeros siglos y de su interpretación posterior por la tradición teológica, guiado por la pregunta acerca del significado de la persona de Jesús para la vida diaria de las mujeres, y con el objetivo de redimir la tradición cristológica del patriarcado¹⁸, ofreciendo una lectura emancipa-

¹⁸ Así, E. Johnson considera que el feminismo académico ha señalado el problema básico en la interpretación de Jesucristo dentro de un marco patriarcal, cuyo resultado final sería, para esta autora, la justificación sagrada de la superioridad del varón sobre la mujer. Para ella, el problema no está en el hecho de que Jesús fuera históricamente varón, sino en la interpretación de este dato que se ha hecho en la teología y la práctica sexistas, que ha producido un triple efecto: un reforzamiento de la imagen masculina de Dios (si Jesucristo, en cuanto hombre, es la revelación de Dios, la masculinidad corre el riesgo de convertirse en una característica esencial de la divinidad en sí misma, estableciéndose una conexión ontológica entre la masculinidad de la persona histórica de Jesús y la masculinidad del *Logos*); una legitimación de la superioridad de los varones sobre las mujeres, más conformados a la imagen de Cristo que las mujeres; y una puesta en peligro de la salvación de las mujeres (si la masculinidad es constitutiva para la salvación, entonces la humanidad femenina no es asumida y, por tanto, no es salvada). E. A. Johnson, “Redeeming the Name of Christ”, en C. M. Lacugna (ed.), *Freeing Theology*, o. c., 118-120. En dicho artículo Johnson presenta una panorámica de los nue-

¹⁵ E. A. Johnson, *La que es*, o. c., 30.

¹⁶ *Ibíd.*, 25.

¹⁷ *Ibíd.*, 26.

toria de la tradición cristológica que conduzca a nuevas formas de praxis cristiana¹⁹.

¿Dónde arraiga esta nueva elaboración cristológica y qué relación mantiene con la Tradición? Buscando, en la tradición cristológica, pistas que expresen el carácter subversivo del acontecimiento Jesucristo en cuanto supresión de las relaciones amo-esclavo, diferentes teólogas se han fijado en una línea cristológica, presente en la tradición de los primeros siglos, que se orienta, no hacia la metáfora de la Palabra encarnada sino hacia la metáfora de la sabiduría divina, hacia el concepto de *Sofía*, sabiduría personificada, que los primeros cristianos pusieron en conexión con Jesucristo y a su servicio, atribuyéndole sus características y dotando con ello de un sentido cósmico al Cristo crucificado. Este redescubrimiento de la tradición de la sabiduría, que recupera la imagen de Cristo como la sabiduría de Dios, ha supuesto, para E. Johnson, un ensanchamiento del campo teológico para el discurso sobre Cristo²⁰, abriendo una vía para volver a narrar la historia de Jesús, transformar el símbolo de Cristo y rescatar la doctrina cristológica. Hablar de Cristo como sabiduría de Dios permite romper la necesaria conexión ontológica entre la humanidad masculina de Jesús y la masculinidad de Dios²¹. Esta comprensión pone el acento en la

vos intentos de aproximación a la doctrina cristológica y trata de ofrecer una lectura emancipatoria de la tradición cristológica, acorde con el modelo feminista de inclusión y reciprocidad, que conduzca a una nueva praxis.

¹⁹ Diversas teólogas españolas han realizado una relectura cristológica en la obra I. Gómez-Acebo (ed.), *Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?*, Bilbao 2000.

²⁰ Se trataría de un discurso cuyas ventajas estarían en que a la vez que las características de la bondad, la creatividad dadora de vida y la pasión por la justicia se convierten en elementos hermenéuticos para hablar de la persona y la misión de Jesús.

²¹ *Ibíd.*, 127.

consideración de Cristo como realidad pneumatológica: Cristo resucitado que se hace presente en la comunidad a través del Espíritu, conectando con la tradición martirial y con la teología bautismal que considera a todo bautizado configurado a imagen de Cristo.

La teóloga R. R. Ruether busca, en la tradición teológica bíblica, los usos de una imaginaria femenina aplicable a Dios. La imagen femenina que en la tradición de la Sabiduría aparece como mediadora con forma femenina con respecto a la creación, constituye un canal de indagación en la Tradición, que le lleva a descubrir en el estadio más antiguo del cristianismo una imagen femenina del Espíritu que “continúa fermentando bajo la superficie de la teología cristiana, especialmente en los escritores místicos”²². Así, junto a la Tradición predominante de una imagen masculina de Dios coexistiría, aunque de forma marginal, una representación femenina de Dios, en la figura del Espíritu Santo, derivada de la tradición de la Sabiduría. Ruether descubre así, dentro de la teología bíblica, elementos críticos que contradicen una imagen predominantemente masculina de Dios. Algo parecido sucede con la tensión que media en los orígenes del pueblo de Israel entre la estructura social patriarcal de reforzamiento de la función jerárquica y la tendencia a la configuración de una nueva sociedad igualitaria arraigada en la imagen de Yahvéh como liberador. Esta segunda tendencia permanecerá viva en la crítica profética a la sociedad jerárquica en la comprensión de la salvación entendida como liberación de los sistemas de opresión social²³. A este uso antipatriarcal del discurso sobre Dios se une el empleo, en la comunidad cristiana primi-

²² Cf. E. A. Johnson, *Redeeming the Name of Christ*, o. c., 137.

²³ Cf. *Ibíd.*, 139-140.

tiva, del concepto de Dios como *Abba* para superar las relaciones sociales establecidas por el patriarcado, liberando las relaciones humanas del dominio y la dependencia, y buscando el establecimiento de una comunidad de iguales. Así, en la historia del cristianismo Ruether encuentra una constante de grupos disidentes que redescubren el uso anti-patriarcal del discurso sobre Dios²⁴. Esta teóloga se posiciona contra lo que considera un uso androcéntrico de la Tradición, que hace que historias que no fueron androcéntricas en su origen, sean recordadas de forma androcéntrica.

Otra vía para reaccionar frente a una imagen exclusivamente masculina de Dios que han empleado las teólogas feministas, pasa por el recurso a la tradición teológica apofática o negativa. Ruether, por ejemplo, sostiene el carácter analógico de todo discurso sobre Dios, afirmando que la proscripción de la idolatría debe extenderse a las imágenes verbales²⁵. Busca en la tradición bíblica ejemplos de nombrar al Dios con metáforas masculinas y femeninas —como los dobletes de algunas de las parábolas de Jesús (oveja perdida/moneda perdida, grano de mostaza/levadura, etc.)— que presentan las imágenes de hombres y mujeres como equivalentes. La propuesta de corregir el tradicional lenguaje sexista

²⁴ Cf. *Ibíd.*, 141-142.

²⁵ “La teología cristiana clásica enseña que todos los nombres de Dios son analogías. La tradición de la teología negativa o *apofática* subraya la diferencia entre Dios y las palabras humanas que describen a Dios. Esta tradición corrige la tendencia de interpretar literalmente las imágenes verbales; Dios es semejante a, pero también diferente de, cualquier analogía verbal. ¿No significa esto que las palabras masculinas para designar a Dios no son de ninguna manera superiores a las analogías femeninas, ni tampoco más apropiadas que éstas? Dios es tanto masculino como femenino, pero a la vez no es ni masculino ni femenino. R. R. Ruether, *El sexismo y el discurso sobre Dios*, o. c., 143.

sobre Dios arraiga así sobre uno de los elementos de la tradición teológica cristiana²⁶.

La tradición litúrgica

Desde los inicios de la vida de la Iglesia, la liturgia constituye una de las principales fuentes de la Tradición. La praxis litúrgica de la Iglesia primitiva fue determinante tanto para el establecimiento del kerigma bíblico como para el posterior desarrollo de la doctrina eclesial. El axioma *lex orandi lex credendi* nos remite a la liturgia como un elemento fundamental de la Tradición cristiana y una fuente esencial para la reflexión teológica, a la que la crítica feminista ha prestado también atención con una doble mirada: hacia el pasado, volviendo a la historia y la tradición, mirada vinculada a la memoria; y hacia el futuro, mirada vinculada a la imaginación²⁷.

Este redescubrimiento de la liturgia como parte fundamental de la vida de la Iglesia ha sido puesto de manifiesto por el movimiento litúrgico que se inició a comienzos del siglo XX. Sin embargo, aunque existe una gran afinidad entre el movimiento litúrgico y el movimiento litúrgico-

²⁶ Una versión panorámica de las diferentes formas en que ha sido abordado el discurso sobre Dios en la teología feminista puede consultarse en I. Gómez-Acebo, “Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión”, *Est Eccl.* 78 (2003) 107-125. Entre las teólogas españolas existen también diversas aproximaciones. Cf. I. Gómez-Acebo (ed.), *Así vemos a Dios*, Bilbao 2001. El trabajo de autoras como Trinidad León, Felisa Elizondo o la propia Isabel Gómez-Acebo son un buen exponente de los intentos de reelaboración del discurso sobre Dios.

²⁷ La contribución de las mujeres al ámbito litúrgico estaría así, para Procter-Smith, vinculado a dos cuestiones: la cuestión de la memoria, orientada hacia el pasado, y la cuestión de la imaginación, orientada hacia el futuro. Cf. M. Procter-Smith, *In her own Rite (Constructing Feminist Liturgical Tradition)*, Abingdon Press, Nashville 1990, 18-19.

co feminista²⁸, es justamente en la cuestión de la autoridad de la Escritura y de la Tradición donde la divergencia entre ambos es mayor. Mientras la crítica del movimiento litúrgico no cuestionaba la validez de la tradición eclesial, sino que se centraba en un intento de recuperación de las prácticas litúrgicas antiguas, la perspectiva feminista expresa sus reticencias hacia esa tradición litúrgica, por lo que ha significado de olvido y marginación de las mujeres. A su juicio, la tradición litúrgica ha sido para las mujeres una “tradición de restricciones”.

Desde hace algunas décadas estamos asistiendo a un doble proceso de análisis crítico de la tradición litúrgica y de un ejercicio de reconfiguración de la liturgia y creación de una tradición litúrgica feminista. Al igual que sucede en el ámbito teológico, los posicionamientos van desde una postura explícitamente cristiana, que intenta rescatar la memoria litúrgica de las mujeres e introducir cambios en la liturgia existente, hasta aquellas otras que, situándose más allá de la tradición cristiana, buscan crear nuevas formas de espiritualidad feminista, apoyadas frecuentemente en tradiciones pre-cristianas y en fuentes no cristianas. Se ha venido desarrollando así una práctica litúrgica feminista que, cuestionando la práctica tradicional, se debate entre la tradición y la libertad²⁹, buscando una liturgia que sea expresión de la experiencia de las mujeres, frente a lo que consideran una tradición litúrgica dominada por los varones. Esta nueva praxis presta especial

²⁸ Tres convicciones esenciales son comunes a ambos grupos: que la liturgia configura la identidad y la fe de la comunidad; que la liturgia debe tener en cuenta la vida cotidiana y el contexto social de la comunidad celebrante; y que la liturgia es más que palabras. Cf., *Ibíd.*, 30.

²⁹ Cf. D. J. J. Dijk, “L’aspiration à une image de la liturgie”, en AA. VV., *Women, Ritual and Liturgy*, Peeters Publishers, Lovaina 2001, 54.

atención al lenguaje, buscando un lenguaje inclusivo, tratando de encontrar nuevas imágenes y símbolos para referirse a Dios que vayan más allá de su representación patriarcal, dotando de un nuevo contenido a las formas litúrgicas tradicionales.

Respecto al pasado, en la liturgia tradicional se cuestiona el proceso que ha guiado una memoria selectiva de la Iglesia, que no ha conservado memoria de las mujeres y que excluye del calendario litúrgico los textos referidos a mujeres³⁰. M. Procter-Smith, una de las teólogas que ha trabajado más a fondo en esta cuestión, afirma que la mujer contemporánea de la religión bíblica sufre “amnesia litúrgica”. El olvido del relato de la mujer que unge los pies de Jesús (Mt 26, 6-13), cuya memoria debe ser guardada, texto cargado de significado litúrgico, se convierte en paradigma de este olvido de las mujeres en el ámbito litúrgico³¹. Esta teóloga recupera el concepto de *anamnesis* de la tradición bíblica, y afirma la importancia de la memoria y el recuerdo³² como elemento constitutivo de la identidad cristiana, criticando que la liturgia “ha preservado y ritua-

³⁰ Diversas teólogas de nuestro panorama teológico están realizando una labor de recuperación de mujeres bíblicas y de la historia del cristianismo. Cf. C. Bernabé, *Maria Magdalena: tradiciones en el cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1994; M. Navarro – C. Bernabé, *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995; P. de Miguel, “Esponsalidad-virginidad”, *EphMar* 46 (1996) 316-332; Gómez-Acebo (dir.) *Mujeres que se atrevieron*, DDB, Bilbao; D. Alexandre, “Mujeres que traspasaron los límites: las matriarcas”, en M. J. Arana, *Mujeres, diálogo y religiones*, DDB, Bilbao 1999, 5-44.

³¹ Cf. M. Procter-Smith, *In her own Rite*, o. c., 1990, 36-40.

³² “Recordar equivale a nombrar, y recordar el nombre de Dios es reconocer nuestra relación con Dios. Del mismo modo, ser recordado por Dios es reconocer la preocupación de Dios hacia nosotros”. *Ibíd.*, 42.

lizado una memoria patriarcal” que ha llevado a concebir a Dios como exclusivamente masculino y a un recuerdo androcéntrico de los acontecimientos constitutivos de la historia de la salvación, en el que las mujeres son recordadas sólo tangencialmente: “Los acontecimientos y el pueblo rememorados en la Escritura, la Tradición y la liturgia reflejan un prejuicio androcéntrico”³³. La omisión de textos de mujeres o el hecho de que en el santoral predominen los hombres clérigos sobre las mujeres santas son, a su juicio, expresión de esta progresiva pérdida de la herencia y memoria de las mujeres en la liturgia, que entraña consecuencias enormemente negativas. Por ello, esta autora propone la elaboración de una “*anamnesis* feminista” en la liturgia cristiana, una “actualización creativa” de la misma que se lograría a través de la puesta en práctica de la “memoria subversiva” de la que habla E. Schüssler Fiorenza, que genere nuevas liturgias, himnos e historias de mujeres que sirvan para reconstruir el pasado y la tradición de las mujeres y alumbrar su futuro. Se trata de una “apropiación imaginativa” de la historia feminista, fruto de la combinación de la imaginación literaria e histórica, que permita conectar a las mujeres del presente con las del pasado, transformando la historia en *anamnesis* para las mujeres³⁴. Su propuesta no se orienta únicamente hacia una reapropiación de las mujeres bíblicas, para ella son también fundamentales las fuentes de poetas, artistas y novelistas. Siguiendo a Schüssler Fiorenza, considera necesario avanzar desde la imaginación histórica hacia una imaginación litúrgica, mediante un doble proceso de “reclamación y reconstrucción”. Si, como hemos afirmado, la liturgia constituye una de las fuentes de la tradición teológica, parece necesario atender a la práctica litúrgica de las

mujeres, del pasado y del presente, como fuente de reflexión teológica. La *lex orandi* de las mujeres es parte también de ese lugar teológico al que la teología debe prestar atención³⁵.

La normatividad de la Escritura

La consideración de la Escritura como parte de la Tradición y el reconocimiento, fruto de la exégesis histórico-crítica, de que en la formación del texto bíblico se da ya un proceso de tradición, ha permitido un nuevo acercamiento a la Escritura que ha llevado a las teólogas feministas a replantear algunas cuestiones referentes a la normatividad de la Escritura y su auténtica interpretación, a la relación entre Escritura y revelación o a la comprensión de la inspiración divina.

El replanteamiento de la “inspiración” a partir de la interacción entre la acción humana y divina en la elaboración de los textos bíblicos ha llevado a algunas teólogas feministas a no establecer una identidad absoluta entre las categorías “inspiración” y “revelación”, basándose en la dimensión humana que media en el proceso de fijación por escrito de la tradición de Jesús, y afirmar que no necesariamente todas y cada una de las afirmaciones del texto son reveladas por Dios como autoritativas y normativas. Lo mismo cabría decir de la consideración de algunos textos no bíblicos como revelatorios. Se introduce la cuestión de si toda la Biblia puede seguir considerándose como revelada y, por tanto, normativa, llevándose a cabo un replanteamiento de la teología de la revelación.

E. Schüssler afirma que “los textos bíblicos no son una revelación literalmente inspirada ni

³³ Cf. *Ibíd.*, 44.

³⁴ Cf. *Ibíd.*, 48-49.

³⁵ T. Berger, *Prayers and Practices of Women: “Lex Orandi Reconfigured”*, en AA. VV., *Women, Ritual and Liturgy*, o. c., 70.

tampoco unos principios doctrinales, sino formulaciones históricas en el contexto de una comunidad religiosa³⁶. Para esta autora, la revelación bíblica está basada en la vida y el ministerio de Jesús y en la comunidad igualitaria de discípulos impulsada por él³⁷ –de ahí que su obra se centre en la reconstrucción histórica del movimiento de Jesús–. Ése sería el lugar de la revelación, aunque esa comunidad de iguales pronto se viera influenciada por el patriarcado de la sociedad, y no puede identificarse con el texto androcéntrico. Dicha revelación no se situaría tanto en los textos cuanto en la experiencia y en la comunidad cristiana. Esta teóloga establece una distinción entre las Escrituras canónicas y la auténtica tradición apostólica que, a su juicio, no pueden identificarse sin más, cuestionando con ello la convicción expresada en la teología tradicional de que la Escritura constituye la expresión normativa de la tradición apostólica³⁸.

Así, hay una pregunta previa a la cuestión de la Tradición, y es determinar el contenido teológico de la verdadera Palabra de Dios y el núcleo del mensaje cristiano, donde se produce la revelación de Dios, pues será desde este núcleo desde donde se juzgue la validez de la Tradición.

Si para E. Schüssler el “lugar” de la revelación divina no lo constituyen la Biblia ni la Tradición,

³⁶ E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella...*, o. c., 18.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 70.

³⁸ Como acertadamente afirma M. C. Hilkert, estas cuestiones –la no identificación entre las Escrituras canónicas y la auténtica tradición apostólica o la no consideración de la totalidad del texto bíblico como revelatorio– son expresión de la cuestión de los límites y la autoridad para interpretar la tradición, que encuentra su paralelo en las controversias que se plantean sobre la posterior división entre la herejía y las doctrinas de la Iglesia oficial, cuestionada también desde la perspectiva feminista. Cf. M. C. Hilkert, “Experience and Tradition. Can the Center Hold?”, en C. M. Lacugna (ed.), *Freeing Theology...*, o. c., 72-73.

sino que hay que buscarlo en la vida y el ministerio de Jesús y en la comunidad igualitaria de la que es origen (la *ekklesia* de mujeres y la vida de las mujeres que luchan por su liberación), para R. Ruether el criterio será la promoción de la plena humanidad de las mujeres: “Todo lo que niega, disminuye o distorsiona la plena humanidad –afirma esta teóloga– de las mujeres es valorado como no redentor”³⁹. Ése será el criterio que guíe su selección de las fuentes: material de las Escrituras hebreas y cristianas, así como de las tradiciones heréticas del cristianismo. La tradición bíblica utilizable y que habría que recuperar sería, para Ruether, las tradiciones profético-mesiánicas de la Biblia. Aunque esa tradición profética no jugó históricamente en favor de la mujer, puede ahora ser empleada por las mujeres aplicando su esquema crítico de pensamiento profético⁴⁰.

Quando el centro se desplaza a la periferia: los límites de la tradición

La búsqueda de una Tradición que sea inclusiva, ha llevado a diferentes teólogos a un análisis crítico de su proceso de formación –retrotrayén-

³⁹ R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk...*, o. c., 18-19.

⁴⁰ E. Schüssler Fiorenza crítica en esta autora una doble reducción: la Biblia a la tradición profético-mesiánica y esta tradición a un principio crítico abstracto deshistorizado que ignora los elementos opresivos de dichas tradiciones. Su estrategia, calificada por Schüssler como neo-ortodoxa, conduciría, más que a desarrollar una hermenéutica bíblica feminista que incorporase la crítica planteada por el feminismo post-bíblico, a proteger a la religión bíblica frente a las críticas feministas. A su juicio, no cabe recurrir “ni a la Tradición con mayúsculas ni a las tradiciones proféticas y mesiánicas como clave reveladora o hermenéutica de cantidad de tradiciones y textos de la Biblia mucho más relativos y opresivos”. Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella...*, o. c., 51.

dose hasta la formación misma del canon bíblico— que ha producido un cuestionamiento tanto de los límites establecidos de la Tradición como de la autoridad que define lo que constituye la Tradición normativa. El proceso de formación de un canon bíblico establecido por hombres que parece no recoger la experiencia, intereses y posiciones teológicas de las mujeres es ahora cuestionado⁴¹. La evolución que se dio en el cristianismo primitivo en el que la Tradición se plasma por escrito plantea la pregunta por los criterios que llevaron a considerar unos escritos como parte del canon mientras otros quedaron fuera. El proceso de establecimiento del canon bíblico es así, al igual que los procesos de formación de las doctrinas, analizado desde una hermenéutica de la sospecha.

E. Schüssler argumenta a favor de un análisis crítico del proceso de fijación del canon así como de los límites establecidos entre herejía y ortodoxia, cuestionando la categoría de “herejía”, dado que el proceso de delimitación entre herejía y ortodoxia es fruto de la polémica. Considera que el canon del Nuevo Testamento es un producto de la Iglesia Patristica, “un documento teológico de los vencedores históricos” que hace que las historias de las mujeres de los inicios del cristianismo no sean conceptualizadas teológicamente como parte integrante del evangelio⁴². De ahí la

⁴¹ J. Dewey, por ejemplo, considera que el cambio que se produjo en el cristianismo de ser un movimiento oral a depender de la autoridad de los textos escritos fue una de las causas que favoreció la discriminación de las mujeres, al quedar excluidas de ese proceso: “El cambio producido en el cristianismo, de la narración oral de historias a los manuscritos, y de la autoridad oral a la escrita, se tradujo en la pérdida de las voces de muchas mujeres, y en la distorsión y minimización de las tradiciones de mujeres que sobrevivieron en el texto escrito”. J. Dewey, “De las historias orales al texto escrito”, *Concilium* 276 (1988), 367-368.

⁴² *Ibíd.*, 37.

necesidad de ir más allá de los límites del canon del Nuevo Testamento para lograr una reconstrucción histórica de la historia del cristianismo primitivo y de la teología histórico-bíblica. Para lograrlo, la hermenéutica crítico-feminista de la Biblia debe desarrollar modelos interpretativos teóricos que puedan integrar los textos y tradiciones llamados contraculturales, heréticos e igualitarios en su reconstrucción de conjunto de la teología y la historia bíblica⁴³.

R. R. Ruether propugna igualmente una extensión de la Tradición que, junto a la Escritura, incluiría desde tradiciones cristianas heréticas—como el gnosticismo, montanismo—o marginales—como la cuáquera o los *shakers*— hasta la crítica del marxismo, liberalismo o romanticismo, pasando por la religión y la filosofía del Próximo Oriente⁴⁴.

Esta ampliación del contenido de la Tradición se extiende en algunas autoras, no sólo a otros textos de la tradición cristiana, sino a elementos que se sitúan más allá de los límites de la frontera del cristianismo, tanto del pasado como del presente, planteándose la pregunta por los límites de la revelación. Si bien las pretensiones de algunas teólogas suponen un desafío a los límites canónicos tradicionales otras, manteniendo el carácter único y normativo de la Escritura cristiana, nutren su reflexión teológica de otros textos que consideran fundamentales para la reintegración de las mujeres en la Tradición. Así, los relatos de las mujeres negras que vivieron la esclavitud, expresando sus esperanzas y temores, narrando su historias, se constituyen para las mujeres afroamericanas en textos que dan testimonio de su historia colectiva de fe, arraigándolas en su pasado creyente y abriéndoles nuevos

⁴³ E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, o. c., 71.

⁴⁴ Cf. R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk*, o. c., 33-46.

caminos de vivencia y expresión de su fe. Por ello sus historias son, en cierto modo, "textos sagrados" que, aunque no gocen del mismo estatuto que la Escritura cristiana, hablan de su experiencia de Dios, de su historia de fe, de la acción del Espíritu de Dios en los tiempos post-bíblicos, de lo cual no puede prescindir la tradición cristiana afroamericana⁴⁵.

Una de las dificultades que encuentra esta aproximación es el establecimiento de un criterio que permita discernir qué elementos deben ser incluidos y cuáles deben quedar fuera. Por otra parte, si existen textos no bíblicos que contienen un gran poder revelatorio para las mujeres, ¿qué autoridad hay que atribuirles? ¿Cuál es su relación con los textos canónicos? ¿Debería asignarse a ambos el mismo estatuto epistemológico? Son numerosas las cuestiones todavía no resueltas que brotan de estos planteamientos.

Una nueva comprensión de la revelación

La noción de revelación formulada en la *Dei Verbum* constituye el punto de partida para una comprensión renovada de la Tradición, al formular una nueva comprensión de la naturaleza de la revelación y del proceso de la Tradición. Frente a un concepto de la revelación circunscrito a la era apostólica y expresado en un cuerpo de verdades que constituyen un depósito de fe, la DV habla de la revelación como un acontecimiento también presente⁴⁶. El hecho de que la revelación ha

⁴⁵ Cf. J. J. Martin, "La literatura sagrada de la mujer: los relatos de esclavos y la ética feminista", *Concilium* 276 (1988), 93-104.

⁴⁶ Analizando los documentos conciliares, G. O'Collins considera que negar la revelación presente es dudar del poder activo del Espíritu, así como reducir la fe a una aceptación de verdades reveladas provenientes del pasado, y no una respues-

llegado a su plenitud definitiva con el acontecimiento de Cristo (DV 4) no impide sino que reclama una actualización de dicho evento. La afirmación de la DV de que la revelación constituye en primer lugar, no un conjunto de verdades reveladas, sino una relación de comunión con Dios mediada a través de la creación y la historia humana, hace que sea necesariamente un proceso hacia adelante que deba ser expresado y simbolizado de nuevo en cada tiempo y cultura⁴⁷. En dicha comprensión, la Tradición hace referencia a esa actualización del acontecimiento cristiano. Es en esta visión de la Tradición donde el proceso de entrega y actualización abre posibilidades para una nueva reflexión desde la perspectiva feminista.

La teóloga M. C. Hilbert considera una de las aportaciones fundamentales de la DV la comprensión que presenta de la revelación desde un modelo dialógico, relacional y experiencial en el que la revelación no puede separarse de la respuesta humana de la fe, que resulta más aceptable para muchas teólogas que una comprensión de la misma como verdades sobrenaturales autoritativamente definidas por un magisterio oficial exclusivamente masculino al que se exige "plena sumisión del intelecto y la voluntad"⁴⁸.

ta al Dios que se revela aquí y ahora. Cf. G. O'Collins, "Revelación: pasado y presente", en R. Latourelle, *Vaticano II: balance y perspectivas*, Sigueme, Salamanca 1989. Así, Dios hablaría hoy en la vida de las mujeres que sufren la opresión y luchan por su libertad y su dignidad. Como sugiere E. Támez, la llamada a la conversión radical de una sociedad patriarcal que supone la vida desgarrada de muchas mujeres como único camino de salvación, es también revelación. Cf. E. Támez, "La vida de las mujeres como texto sagrado", *Concilium* 276 (1998) 84.

⁴⁷ Cf. A. Dulles, *Models of Revelation*, Orbis Books, Nueva York 1992, 65.

⁴⁸ M. C. Hilbert, *Experience and Tradition*, o. c., 64.

La recuperación del carácter histórico de la revelación y de la autoridad canónica ha hecho que el texto bíblico sea concebido como una expresión histórica de la revelación. La revelación queda también sometida a la limitación humana, tanto en la formulación inicial, vehiculada a través de la limitación humana, como en su recepción por parte de los hombres y mujeres de cada época.

La historia del pensamiento teológico da testimonio de cómo doctrinas cristianas que se creían reveladas han sido abandonadas. Constatando el cambio que supone la proclamación de la DV, sigue sin embargo cuestionándose hasta qué punto es compatible la perspectiva feminista con la Tradición católica pues, como Hilkert afirma:

El feminismo ha cambiado profundamente la comprensión de la revelación en la tradición católica romana. Plantea cuestiones profundas sobre la relación entre la revelación y la experiencia humana, la centralidad de Jesucristo, la identidad y la estructura de la Iglesia, el culto público de la Iglesia, la normatividad y la auténtica interpretación de la Escritura y de la tradición apostólica⁴⁹.

Una nueva visión de la Tradición

Frente a una consideración de la Revelación como un conjunto de verdades objetivas dadas en el pasado y permanentemente válidas, la teología feminista entiende la revelación como la autocomunicación de Dios a la libertad humana⁵⁰. La Tradición deja entonces de ser la transmisión de ese conjunto de verdades reveladas

⁴⁹ E. Schüssler ha llamado a esto visión prototípica. Cf. E. Schüssler, *En memoria de ella*, o. c., 76.

⁵⁰ Cf. A. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women Experience*, Continuum, Nueva York 1998, 55.

estáticas e inmodificables –en la que la misión de la Iglesia no sería sino una repetición mecánica del pasado– para mostrar todo su dinamismo⁵¹, apareciendo como respuesta a esa necesidad de inculturar la fe en cada tiempo y contexto que pertenece a la dinámica esencial de la revelación, posibilitando que el acontecimiento de Cristo y la gracia de la salvación puedan seguir ofreciéndose a los hombres y mujeres de todos los tiempos.

Se sitúa así en la orientación del Vaticano II, que presenta la Tradición como un proceso dinámico en la vida de la Iglesia, hablando de una *Tradición viva* que se desarrolla en el seno de una *comunidad viviente*, refiriéndose a la dimensión *vital* de la Tradición⁵².

Analizando la forma en que la DV y la teología feminista se refieren a la Tradición, M. C. Hilkert encuentra un punto de convergencia: ambas la conciben como un proceso de entrega del misterio de la revelación que incluye –afirmativamente la sabiduría de los antepasados como el sentido profundo de las realidades espirituales de las comunidades actuales de creyentes. Y ambas reconocen la posibilidad de distorsión dentro de la Tradición viva de fe. Pero hay igualmente notables diferencias que tienen que ver con los límites de la autoridad.

⁵¹ Congar dirá que “la Tradición no es un capital estéril conservado mecánicamente: conlleva un desarrollo, un desenvolvimiento, por los cuales se enriquece desde dentro sin añadidura exterior”. Y. Congar, *Vocabulario Ecueménico*, Barcelona 1972, 274.

⁵² Analizando la *Dei Verbum*, A. Antón señala cómo esa dimensión *vital* de la Tradición “penetra toda la teología de la Revelación propuesta en la DV y, por tanto, resulta un aspecto clave para su interpretación”. Esta idea de la transmisión de la Revelación a través de la *Tradición viva* constituye, a su juicio, “un elemento fecundo de renovación en la teología de la Revelación”.

También en el ámbito ecuménico se ha ido abriendo camino una idea dinámica de la Tradición, que va posibilitando el camino hacia una convergencia cada vez mayor en lo que ha sido una cuestión divisoria clásica. Negando que la vuelta a la Tradición consista en “una restauración irénica de lo que una vez fuimos”, M. Thurian proponía, en las discusiones sobre la recepción del Documento de Lima (BEM), en las que se reabrió la cuestión de la Tradición, un concepto dinámico y abierto:

“No la autoridad de un documento sagrado o caído del cielo, sino la autoridad de la Palabra constantemente recibida de nuevo por la comunidad de la Iglesia universal leída y releída a través de los siglos, explicada y aplicada por esa comunidad viva de cristianos”⁵³.

Esta comprensión dinámica de la Tradición —no como algo ya constituido, sino como una sucesión dinámica de diferentes realizaciones históricas de la fe común dentro de un proceso abierto hacia el futuro— posibilita la pregunta por el significado hermenéutico de los diferentes contextos para la interpretación de la autoridad de la Biblia⁵⁴ y de la Tradición, situándonos en la óptica de una fe común que se encarna en lenguajes parciales y tradiciones diferentes, que llama a una permanente actualización.

El hecho de que el término englobe diferentes significados —refiriéndose tanto al proceso de

⁵³ Citado en T. Best (ed.), *Faith and Renewal. Reports and Documents of the Commission Faith and Order, Stavanger 1985, Norway*, WCC Publications, Ginebra 1986, 79.

⁵⁴ Nos situaríamos en una perspectiva contextual, donde no existen los textos sin sus contextos y en la que tanto el texto como su receptor están localizados en un contexto espacial y temporal que es preciso considerar y que puede definirse como multidimensional (incluyendo dimensiones socio-políticas, económicas, culturales, y personales tanto del pasado como del presente).

transmisión como al contenido de lo que se transmite— hace más compleja la cuestión. En el ámbito católico es ya clásica la distinción realizada por Congar entre Tradición y tradiciones. El Vaticano II reintegra la Escritura dentro del proceso de la Tradición y clarifica los diversos sentidos de ésta: la Tradición no existe ya en contraste con la Escritura sino incluyéndola, la Escritura existe *dentro* de la Tradición, formando ambas parte de un mismo proceso de transmisión del evangelio.

Los debates ecuménicos han tratado de clarificar su sentido. El documento, elaborado en 1963 por Fe y Constitución, denominado *Escritura, Tradición y tradiciones*⁵⁵, distinguía entre *la Tradición*, entendida como “el Evangelio mismo, transmitido de generación en generación en y por la Iglesia, Cristo mismo presente en la vida de la Iglesia”, por tanto la transmisión del evangelio como un todo que incluye la Escritura; *la tradición* como el proceso de transmisión que opera en la historia humana y en la sociedad; y “lo que podemos llamar *tradiciones* confesionales”, y afirmaba que Escritura y Tradición son fuentes complementarias de la revelación de Dios. Así, *la Tradición* remite a Cristo como contenido mientras *la tradición* se refiere al proceso general de transmisión. *Las tradiciones*, por su parte, se referirían a las pautas que conforman la historia de la Iglesia.

Esta diferencia cualitativa entre la Tradición y las tradiciones es fundamental para abordar esta cuestión desde una crítica feminista, pues permite llevar a cabo un proceso de revisión de las tradiciones desde la Tradición, es decir, desde Cristo en cuanto contenido fundamental de ese proceso

⁵⁵ El texto puede consultarse en G. Gassmann, *Documentary History of Faith and Order 1963-1993*, WCC Publications, Ginebra 1993, 10-18.

de transmisión (*traditio*)⁵⁶. Por otra parte, permite comprender mejor el significado de la auténtica fidelidad a la Tradición.

Partiendo del documento de Montreal, L. Russell ha profundizado en los diferentes significados de la Tradición. Para esta teóloga es importante subrayar en esa distinción la diferencia cualitativa que existe entre hablar de “la Tradición”, referida a Cristo entregado a los seres humanos, y las tradiciones, como categorías de la existencia humana⁵⁷. Considera importante introducir en la distinción de Montreal un sentido más, olvidado en el texto de Fe y Constitución: la enseñanza autoritativa de la Iglesia a lo largo de los siglos. Divide así lo que Fe y Constitución definía como “la Tradición” con mayúsculas en dos: por un lado, la acción de Dios en el mundo a través de Cristo; por otro, añade “el depósito de la fe” testimoniado en la Escritura y en la doctrina eclesial. Una tercera categoría sería el proceso de transmisión. Y, por último, las *tradiciones*, los modelos confesionales de vida eclesial. Desde una perspectiva feminista, considera fundamental la tercera categoría –*tradición*– en la medida en que se refiere a un pasado vivo y en desarrollo a partir del cual se crea el futuro⁵⁸, posibilitando su intento de relectura de la Tradición bíblica.

⁵⁶ Apoyándose en la afirmación de la DV 12 –que reconoce a Jesucristo como única fuente de la revelación divina–, S. Schneiders concluye: “Por tanto, la interacción entre el texto bíblico y la tradición eclesial testimoniando y mediando esa única revelación divina en Jesús debe ser profundamente reconceptualizada”. S. Schneiders, “The Bible and Feminism”, en C. M. Lacugna (ed.), *Freeing Theology*, o. c., 32.

⁵⁷ Cf. L. M. Russell, *Church in the Round (Feminist Interpretation of the Church)*, John Knox Press, Louisville 1993, 37.

⁵⁸ Russell resalta ese sentido dinámico de la tradición empleando el gerundio “traditioning”. Cf. *Ibid.*, 37-39.

Cuando creer equivale a recordar

A mi hija y a las jóvenes de todas partes les digo: cuando se sienten a la sombra de los árboles que plantaron su madre, su tía o su abuela, cuídenlos bien; estén alerta; túrnense para dormir; protéjanlos bien, sin olvidar nunca que hay fuerzas allí fuera que preferirían derribarlos y arrancarlos de raíz. Y mientras los cuidan, siembren semillas para que nazcan más árboles para sus hijas.

Mukami McCrum

La Tradición es un concepto estrechamente vinculado al recuerdo, a la memoria. Y quizá en ninguna religión como en la judeo-cristiana la fe tiene tanto que ver con la memoria. La noción hebrea de *anamnesis* nos recuerda que somos comunidades de memoria, comunidades “anamnéticas”. Ese sentido de memoria colectiva, de continuidad con la totalidad de la historia de la salvación, constituye el marco interpretativo de las experiencias y acontecimientos cristianos.

Pero más allá de su sentido religioso, la memoria es un elemento esencial en la configuración de las identidades. Marjorie Procter-Smith ha insistido en este carácter identitario de la memoria⁵⁹, recordando la importancia de la recuperación de la “historias perdidas” para diversos grupos –mujeres, afroamericanos, etc.– como forma de recobrar un doble sentido de poder e identidad:

“La ausencia de memoria colectiva, o tradición, daña o destruye la identidad de un grupo, colocando a sus miembros a merced de otros, que pueden definir el grupo en función de sus propios intereses. Como sucede con las personas con amnesia, la pérdida de memoria impide a un

⁵⁹ “Desde nuestras memorias construimos nuestra identidad, interpretamos el significado de las experiencias (nuestras y de los otros) y vivimos en relación con otros”. M. Procter-Smith, *In her own Rite*, o. c., 39-40.

grupo o comunidad vivir plenamente el presente y mirar más allá hacia el futuro”⁶⁰.

Tras un período en el que se ha prestado escasa atención a las tradiciones, de nuevo asistimos a un interés renovado por las mismas, que ha hecho redescubrir su contribución a la configuración identitaria de la comunidad, proporcionándole cohesión y un fuerte sentido de continuidad. Por eso está siendo tan importante para las mujeres reapropiarse de su pasado creyente, con el objeto de que esa recuperación de la memoria permita reconstruir el presente e imaginar un nuevo futuro. Una gran parte del trabajo teológico desarrollado por mujeres se ha orientado en esta dirección, centrándose en la recuperación de una gran parte de la tradición olvidada, mujeres excluidas, aportaciones ignoradas, historias perdidas y acontecimientos marginados o silenciados en la Tradición. La recuperación de las contribuciones olvidadas de las mujeres en la Tradición cristiana se ha convertido así en una de las características fundamentales de la teología feminista, buscando que la historia del cristianismo sea también la historia de las mujeres⁶¹.

⁶⁰ *Ibid.*, 40-41. Las teologías de liberación han mostrado la importancia de constituir a los pueblos oprimidos sujetos de su propia historia y de recuperar su pasado así como el deber de no olvidar las historias de sufrimiento y opresión.

⁶¹ Incluso en lo que se ha denominado teología feminista post-tradicional, se da también un recurso al pasado, aunque saltando por encima de la religión bíblica, vinculando la experiencia presente de las mujeres con los cultos de las religiones antiguas pre-cristianas. Aunque este grupo se opone al establecimiento de toda autoridad o tradición normativa y afirma que la historia de la Diosa no constituye una autoridad definitiva, va construyendo un cuerpo de escritos, liturgias, etc., que, sin ser normativo, se ha constituido en un referente. El intento de conectar la experiencia presente de las mujeres con el pasado, ha dado lugar a un peculiar “mito” de los orígenes, que no arraiga en ningún texto o tradición particular sino que es fruto de una combi-

“Recordando el pasado reafirmamos nuestra visión” fue el título de la exposición que, durante la celebración de la VIII Asamblea del Consejo Ecuménico de Iglesias (Harare 1998), mostraba la contribución de las mujeres al movimiento ecuménico. En un contexto en el que se corría el riesgo de considerar a las mujeres como un nuevo obstáculo en el camino hacia la unidad de las Iglesias, éstas querían mostrar su presencia e implicación, desde los inicios del movimiento ecuménico, en el trabajo por la unidad.

La aproximación feminista a la Tradición vuelve así al pasado para recuperar historias, personajes, acontecimientos, etc., que sirvan de inspiración para recrear el presente de la comunidad⁶². Se trata de una labor de reconstrucción creativa de la Tradición a partir de la recuperación de numerosos elementos excluidos por el androcentrismo dominante. Una recuperación de historias de sufrimiento y esperanza que ayu-

nación de intuición y búsqueda histórica, que Carol Christ explica: “En el principio, la humanidad daba culto a la Diosa como la fuerza animadora de la naturaleza. El ser humano era concebido como parte de la web de la vida y vivida en armonía con los otros y con todos los seres. Como hijos de la Diosa todos, hombres y mujeres, eran valorados. En un momento, esa armonía inicial fue interrumpida por el patriarcado, la violencia y la guerra. La cultura moderna con su énfasis en la dominación de la mujer y la naturaleza, la jerarquía, la avaricia, el consumo, la guerra y la destrucción del ecosistema, es el resultado de este trastorno. Recordando a la Diosa, los seres humanos pueden aprender de nuevo a vivir en armonía con los otros y con todos los seres del universo”. C. P. Christ, “Feminist Theology as Post-traditional Theology”, en S. F. Parsons (ed.), *Feminist Theology*, o. c., 84-85.

⁶² El mundo de la mística femenina medieval constituye uno de los lugares más frecuentados por las teólogas contemporáneas, que ha llevado a recatar figuras como Hildegarda de Bingen, Hadewijch de Amberes, Margarita de Oignot o Juliana de Norwich. Una visión panorámica de la aportación y riqueza de estas mujeres en A. Muñoz – B. Cirlot, *La mirada interior (escritos místicos y visionarios de la Edad Media)*, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1999.

den a transformar el presente y a reconstruir nuestra comprensión del pasado. La Tradición dejaría así de concebirse como un mero recuerdo anquilosado del pasado para desplegar todo su dinamismo de futuro. El recurso a la Tradición por parte de las teólogas feministas se orienta hacia una vuelta al pasado que ayude a transformar el presente. Si, como afirma E. Schüssler, “toda historiografía es una visión selectiva del pasado, toda interpretación histórica, todo acceso al pasado, está mediado por la comprensión contemporánea de la realidad, así como condicionado por los intereses políticos y las estructuras de dominación propias de su tiempo”⁶³, el acceso al pasado desde una perspectiva teológica feminista se ve orientado por la nueva comprensión del presente de la dignidad de la mujer. Como ella expresa, el acceso al pasado debe estar orientado por el compromiso con las mujeres contemporáneas⁶⁴.

Diversas teólogas buscan desarrollar una “memoria peligrosa”, tanto del sufrimiento y la opresión como de la liberación de las mujeres en la historia del cristianismo⁶⁵. Dirigir la mirada al pasado, hacia aquellas mujeres que han resistido la opresión y han defendido la vida en todas sus manifestaciones, es fundamental para ellas, pues consideran necesario recuperar aquellas voces y testimonios que han sido olvidados y que pueden ser significativos para las mujeres creyentes de hoy. Ellas pueden servir de inspiración al presente, como agradables pozos en los que las mujeres se refresquen y repongan sus fuerzas para seguir hablando, narrando, caminando⁶⁶. Así lo recono-

⁶³ E. Schüssler, *En memoria de ella...*, o. c., 21.

⁶⁴ *Ibid.*, 33.

⁶⁵ Schüssler Fiorenza emplea la categoría “memoria subversiva” elaborada por Metz en su teología feminista crítica de liberación. Cf. E. Schüssler, *En memoria de ella...*, o. c., 67.

⁶⁶ Con esta hermosa imagen, Anna Karin Hammar invitaba a las mujeres participantes en el “Primer Sínodo Europeo

de las mujeres jóvenes que, durante el *Decenio de las Iglesias en Solidaridad con las Mujeres (1988-1998)* impulsado por el Consejo Ecu­ménico de Iglesias, experimentaban la labor de sus antecesoras como una fuerza sobre la que apoyar su labor actual:

“He recibido la herencia de aquellas que me han precedido. Tus luchas se han convertido en las mías; tus lágrimas, tus esperanzas, el dolor de tus derrotas y el gozo de tus victorias se han convertido en míos. Tus luchas de ayer se han convertido en mis luchas de hoy para ganar espacios en la Iglesia, en el trabajo, en la sociedad”⁶⁷.

Conservar la memoria, pasada y presente, se ha convertido así en fuente de resistencia. Las mujeres poseen, muchas veces sin saberlo, una hermosa tradición oculta, tejida de muchas historias, que no puede caer en el olvido.

La experiencia humana como fuente de la revelación de Dios

Frente a la forma clásica de hacer teología —que reconocía como únicas fuentes la Escritura y la Tradición—, la teología actual —fundamental-

de Mujeres” a descansar en los diferentes pozos de la tradición oculta de las mujeres: el pozo de la tradición mística; el pozo de las mujeres de los pueblos indígenas; el pozo de las mujeres que viven una nueva mística de solidaridad en la lucha; el pozo de las mujeres que buscan mostrar el rostro no violento de las tradiciones religiosas; y el de aquellas que viven el mutuo encuentro y el intercambio de experiencias como un nuevo sacramento de amor. A. Karin Hammar, “Reclamar nuestra tradición oculta: la voz y la visión profética de las mujeres”, en P. de Miguel (ed.), *Europa con ojos de mujer*, Verbo Divino, Estella 1996, 69-91.

⁶⁷ Texto pronunciado por las mujeres jóvenes en el Festival de clausura del Decenio Ecu­ménico de las Iglesias en Solidaridad con las Mujeres (1988-1998), impulsado por el Consejo Ecu­ménico de Iglesias.

mente las teologías contextuales— reconoce la validez de la experiencia humana presente como un lugar teológico. La reflexión teológica feminista ha prestado especial atención a la experiencia de las mujeres, convirtiéndola en la categoría fundamental de su reflexión⁶⁸ y atribuyéndole carácter revelatorio.

La crítica feminista habla de una marginación, si no completa exclusión, de la experiencia de las mujeres en el proceso de formulación y transmisión de lo que las Iglesias cristianas han denominado como revelación de Dios, generando en muchas teólogas un rechazo del lenguaje y las categorías empleadas tradicionalmente para hablar de la Revelación y de la Tradición cristiana. Se preguntan cómo hablar de Dios de una forma que sea adecuada a la doble experiencia, de opresión y sufrimiento y de búsqueda de liberación de las mujeres. Convencidas de que la encarnación nos habla de la estrecha conexión entre la revelación y la experiencia humana, erigen la experiencia de las mujeres en norma para la reconstrucción de la Tradición.

Frente a lo que consideran una teología construida sobre una experiencia masculina con pretensión de universalidad, teólogas como R. Ruether consideran la experiencia de las mujeres como un elemento básico de la teología feminista, “fuente básica de contenidos y criterio de verdad”⁶⁹. La experiencia se constituye así en punto de partida

⁶⁸ No han faltado definiciones de la teología feminista como una teología de la experiencia. Así lo hace R. Gibellini cuando la define como “mujeres cristianas que reflexionan sobre su experiencia humana y cristiana y dan expresión crítica a su experiencia”. R. Gibellini, *La teología del siglo XX...*, o. c., 449. Esta insistencia en la experiencia se constata en obras como la de C. Christ y J. Plaskow, *Womanspirit Rising*, cuya primera parte responde al siguiente título: “El cambio esencial: ¿habla la teología de la experiencia de las mujeres?”.

⁶⁹ R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk*, o. c., 12.

y de llegada del círculo hermenéutico de la Tradición en la que ésta arraiga y que constituye, a su vez, el criterio desde el que renovar o rechazar dicha Tradición. La validez de los símbolos, fórmulas y leyes recibidas por la tradición dependerá de su capacidad para iluminar e interpretar la experiencia y no a la inversa⁷⁰. Ruether afirma que es erróneo considerar la experiencia como una fuente separada completamente de las fuentes “objetivas” clásicas de la teología, pensando que este principio es exclusivo de la teología feminista o de las teologías de liberación, pues se olvida entonces que toda reflexión teológica se basa en la experiencia y que lo que conocemos como las fuentes “objetivas” de la teología—Escritura y Tradición— no son sino la codificación de una experiencia humana colectiva⁷¹. Lo que la incorporación de las mujeres a la reflexión teológica habría hecho es desenmascarar la asunción de que la experiencia de los varones es universal y normativa, y cuestionar una teología y unas tradiciones basadas exclusivamente en la experiencia masculina y no en una experiencia universal. Su análisis de ese círculo hermenéutico entre la experiencia pasada y presente mediado por la Tradición, le lleva a cuestionar igualmente el proceso a través del cual la experiencia revelatoria inicial es socializada, interpretada y convertida, a su vez, en norma interpretativa.

Esta visión muestra la necesaria conexión que debe mediar entre la Tradición y la experiencia,

⁷⁰ *Ibid.*, 12-13. Como afirma S. F. Parsons, la pretensión de que la teología comienza en la experiencia es algo que ya habían defendido diferentes teólogos a lo largo del siglo XX. Lo que es novedoso es la pretensión de las mujeres de que es de sus propias experiencias de las que brota la reflexión teológica y a las que hay que volver para poner a prueba sus afirmaciones. Cf. S. F. Parsons, “Feminist Theology as Dogmatic Theology”, en S. F. Parsons (ed.), *Feminist Theology*, o. c., 116.

⁷¹ R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk*, o. c., 12.

aunque suscita la cuestión de si la experiencia de las mujeres puede no sólo ser empleada como fuente sino también como norma. Por otro lado, la apelación a la experiencia de las mujeres como norma de la reflexión teológica y criterio de juicio de la Tradición, choca con la dificultad de definir el contenido de dicha experiencia⁷².

La aportación teológica de las mujeres de contextos no occidentales, cuya experiencia no sólo se manifiesta muy diversa de la de las teólogas occidentales de raza blanca, sino que es interpretada de muy diferentes formas, reivindicando la pluralidad, nos recuerda la dialéctica entre la universalidad y la particularidad en que debe moverse dicha reflexión. Sólo así se evitará el peligro de caer en una visión esencialista de las experiencias de las mujeres y reflexionar únicamente a partir de la experiencia de las mujeres académicas blancas de clase media. Diversas teólogas han buscado alternativas que hagan justicia a la experiencia de las mujeres de color, a la experiencia de las mujeres que han vivido la colonización, o a las mujeres que viven bajo condiciones extremas de pobreza.

Una nueva Tradición para nuevos contextos

La teología feminista ha caminado progresivamente hacia una fase más pluralista y contex-

⁷² Dado que dichas experiencias se han forjado en culturas masculinas, las feministas difieren en lo que debe ser considerado como experiencias auténticas de las mujeres, válidas como fuente de transformación de la religión y la cultura, y lo que son experiencias alienantes. Mientras para algunas teólogas son sólo las experiencias de liberación —aquellas de reconocimiento de opresión y lucha por la liberación—, para otras las experiencias tradicionalmente consideradas “femeninas” como la maternidad o las experiencias relacionadas con el cuerpo, pueden contribuir igualmente a dicha transformación. Cf. C. Christ – J. Plaskow, *Womanspirit Rising*, o. c., 8-9.

tual, en la que las mujeres buscan una comprensión propia de la Revelación que sea reflejo de su propia experiencia, a partir de los diferentes contextos en que viven, tratando de articular el poder liberador del evangelio en dichos contextos. Se trata de una “tarea dialógica” en la que diferentes tradiciones religiosas y culturales entran en diálogo, en la que mundos históricos diversos, que sin embargo convergen en la vida de las mujeres, están llamados a fecundarse mutuamente. Tarea de fecundación que no resulta fácil. Las dificultades se expresan en intentos como el de la teóloga K. Pui-Lan y su búsqueda de una interpretación feminista post-colonial del cristianismo en la que, como ella misma expresa, “la lectura asiática de la Biblia nunca es una lectura ‘natural’, que se sitúe espontáneamente dentro de una tradición viva”, y que plantea el reto de recibir una doctrina o práctica cristiana en una forma cultural diversa al contexto local. Se hace por tanto necesario un diálogo entre la tradición cristiana y las diversas tradiciones culturales, un diálogo intercultural que incide fuertemente en la comprensión de la Tradición. La entrada de mujeres de otros contextos no occidentales en el ámbito teológico ha introducido así un nuevo factor en la discusión: las diversas tradiciones culturales en las que se desarrolla el cristianismo, haciendo necesario considerar la interacción que media entre el evangelio y las culturas en relación con las mujeres.

Moviéndose en lo que hemos definido como una visión dinámica de la Tradición, la teóloga norteamericana Letty Russell habla de la necesidad de un movimiento constante en espiral que pone la Escritura y la Tradición en contacto con el contexto, el análisis crítico y la acción de aquellos que están en los márgenes de la Iglesia y de la sociedad⁷³. Afirma que prestar atención al con-

⁷³ Cf. L. Russell, *Church in the Round*, o. c., 36.

texto es realizar conexiones, dado que las cosas son consideradas e interpretadas de acuerdo a cómo y quién las conecta. El contexto proporciona una mirada crítica para ver las conexiones entre la forma en que las cosas son pensadas y leídas y la experiencia y situación social del texto y el lector.

En contextos no occidentales, la teología feminista recurre frecuentemente a otras fuentes de revelación, provenientes de tradiciones religiosas no cristianas, como un intento de poner en diálogo el cristianismo con su pasado cultural y religioso, despertando en algunos casos la sospecha de sincretismo. El debate suscitado por la presentación de la teóloga coreana Chung Hyun-Kyung en la ceremonia inaugural de la VII asamblea del CEI celebrada en Canberra habla tanto de la riqueza de estos intentos como de las dificultades que plantea, suscitando la cuestión del sincretismo y planteando el problema de los límites de la diversidad dentro de la Tradición cristiana. Cuando introdujo el tema de la Asamblea recurriendo a sus raíces budista y chamanista, la polémica quedó servida: “¿Podemos decir que una comprensión particular del evangelio está tan alejada de las tradiciones de la Iglesia que ya no se encuentra dentro de la Tradición?”. Frente a las objeciones y críticas recibidas, la teóloga coreana defendía el derecho a explicar el significado del mensaje del evangelio desde cualquier rincón del mundo y en cualquier época⁷⁴, situándonos ante el reto de desarrollar una contextualidad temporal y no únicamente espacial. Así, la introducción de la perspectiva contextual, a la vez que ha problematizado más esta cuestión, ha permitido una percepción más completa de la misma⁷⁵.

⁷⁴ Cf. W. Ariarajah, *Godspel and Culture*, WCC Publications, Ginebra 2000, 3-6.

⁷⁵ Si la crítica histórica ha expresado la necesidad de tener en cuenta el contexto socio-histórico de los textos bíbli-

También el debate acerca de la relación que media entre el contenido y la forma del evangelio ha sido abordado por diversas teólogas. Para E. Schüssler, la distinción “entre la esencia de la revelación y el accidente histórico, entre la verdad y el lenguaje culturalmente condicionado, entre tradición permanente y tradiciones cambiantes” resulta problemática⁷⁶. Analizando la hermenéutica empleada por L. Russell, Schüssler considera que su planteamiento en que distingue entre forma y contenido, entre esencia teológica y mutabilidad histórica, choca con la dificultad metodológica de establecer un criterio que permita realizar esa distinción entre contenido y lenguaje, forma y esencia y con el problema de que concibe una esencia teológica que es transhistórica, un contenido teológico abstracto. “¿Puede hacerse la distinción entre contenido y lenguaje, forma y esencia, de manera que la forma históricamente contingente sea un mero continente de un contenido o esencia teológica transhistórica?”⁷⁷, se pregunta la teóloga norteamericana. El feminismo post-bíblico considera, por el contrario, que el lenguaje androcéntrico *es* el mensaje, de ahí su rechazo a los textos. Si la postura post-bíblica considera errónea la distinción entre tradiciones patriarcales y Tradición liberadora, entre contenido y forma, pues la forma es también parte del mensaje, Schüssler irá más allá al considerar que “el texto *puede* ser el mensaje, pero el mensaje *no es* convergente con la realidad y la historia humanas” Y, puesto que los textos no reflejan la realidad, la hermenéutica crítica feminista debe ir más allá de estos, buscando su contexto

cos, mostrando cómo el contexto del que brota un texto es fundamental para su comprensión, la teología contextual ha incidido en la importancia de los contextos en los que se recibe.

⁷⁶ E. Schüssler, *En memoria de ella*, o. c., 45.

⁷⁷ *Ibíd.*, o. c., 47.

socio-histórico para averiguar así la realidad histórica⁷⁸.

Quando el centro se desplaza a la periferia: la voz que llega de los márgenes

Demasiado a menudo la tradición es percibida como una carga aplastante sobre nuestras espaldas que debemos cargar desde una época a la siguiente: en lugar de la fe viva de un pueblo muerto, es vista frecuentemente como la fe muerta de un pueblo vivo.

M. C. Grey

Frente a esta comprensión rígida de la Tradición y en un intento por recuperar la Tradición en la reflexión teológica feminista, M. Grey se preguntaba: "¿Es esa la única forma de entender la Tradición? ¿No es una necesidad urgente desarrollar una actitud más rica, creativa y positiva hacia la Tradición?"⁷⁹. Buscando concebir la Tradición, no como una carga, sino como un recurso positivo que haga aflorar posibilidades nuevas de cara al futuro, esta teóloga re-imagina la tradición como una memoria "que nutre y sostiene", como una dimensión de una "ecclesia relacional y ecológica"⁸⁰, convencida de que una teología relacional no puede circunscribirse de forma narcisista al tiempo presente y una Iglesia relacional busca impulsar el pasado hacia el futuro.

Decía el gran teólogo R. Neighbour que la teología es como el maná, que tiene que darse para cada día. Por ello la tarea dialógica entre pasado, presente y futuro debe llevarse a cabo sin perder de vista el estatuto dinámico de la teolo-

⁷⁸ *Ibid.*, 64.

⁷⁹ M. C. Grey, *Beyond the Dark Night*, Cassell, Londres 1987, 81.

⁸⁰ *Ibid.*, 81.

gía, estatuto que A. Dulles ha recordado, afirmando que ésta "debe encarnar nuevas preguntas planteadas a la Iglesia por el curso de los acontecimientos y por las circunstancias de la vida en el mundo"⁸¹. El hecho de que hoy vivamos en una situación nueva caracterizada por un nuevo paradigma que tiene mucho que ver con la nueva conciencia de la mujer, plantea nuevas preguntas, situando a la teología ante el reto de hallar, en palabras de E. Johnson, "un modo adecuado de hablar sobre Dios frente a la recuperación de la dignidad y la igualdad humanas de la mujer". La pregunta para nosotros hoy es cómo comprender la fe en este nuevo contexto y qué papel tiene la Tradición, planteándonos el reto de mantener una doble fidelidad: a la experiencia contemporánea del evangelio y a la Tradición recibida. ¿Qué significa mantenerse en continuidad con la Tradición en situaciones radicalmente nuevas? ¿cómo permanecer fieles a la tradición apostólica en nuestro tiempo, contextos culturales y situaciones sociales? ¿cómo conseguir que la Tradición se convierta en la fe viva que alimenta el presente y orienta el futuro de una comunidad cristiana plenamente inclusiva? Son algunas de las cuestiones que se plantean en ese intento de mantenerse igualmente fieles al pasado y al presente.

El teólogo asiático Kosuke Koyama sorprendería, durante la VIII Asamblea del Consejo Ecuménico de Iglesias, con una sugerente interpretación de la parábola del Hijo Pródigo que, en su visión, mostraba a un Dios que rompe los límites entre el centro y la periferia⁸². Hermosa

⁸¹ A. Dulles, *El oficio de la teología*, o. c., 25.

⁸² "Escuchen a Jesús en esta parábola tan conmovedora: 'Cuando aún estaba lejos, lo vió su padre, se conmovió y corrió, se echó a su cuello y lo besó' (Lc 15,20). ¡Un Dios corriendo! ¿Qué pensar de un Dios que siendo el centro, sale corriendo a la periferia? Y, cuando aún no hemos salido de nuestro asombro, ¡la periferia se convierte en el centro! La luz brilla desde la periferia, no desde el centro".

metáfora para una teología feminista que aboga por una "dilatación" de la Tradición que permita incorporar las voces, visiones, experiencias, e intuiciones teológicas que brotan de los márgenes, que llegue a abarcar también la periferia, pues tanto la Iglesia como la teología están llamadas a ensanchar sus espacios.

A lo largo de este recorrido, hemos visto la crítica y el replanteamiento de la Tradición que brota de una perspectiva feminista crítica. Tarea ardua, con muchas cuestiones todavía sin resolver. Pero si algo parece claro es que dicha tarea no deberá realizarse aisladamente, sino en relación con los otros intentos de establecer puentes de conexión entre la Tradición recibida y los nuevos retos planteados a la fe cristiana. La interconexión entre todos estos intentos es fundamental para lograr alumbrar un nuevo paradigma teológico que pueda responder creativamente a la situación presente⁸³.

⁸³ Ursula King se ha referido a la falta de conexión entre la teología feminista y el diálogo interreligioso. El diálogo interreligioso, salvo casos aislados, no se ha abierto a la incorporación de la experiencia y reflexión teológica de las mujeres. Pero el extrañamiento, constata con tristeza esta teóloga, parece ser mutuo, pues en su diagnóstico concluye que la mayor parte de la teología feminista se desarrolla al margen de todo compromiso con el diálogo interreligioso. Si el reconocimiento del pluralismo y la práctica del diálogo interreligioso se encuentran entre los factores que influyen en el pensamiento religioso de nuestro tiempo, la teología feminista debe tenerlo en cuenta. Cf. Ursula King, "Feminism: the Missing Dimension in the Dialogue of Religions", en J. May (ed.), *Pluralism and the Religions: the Theological and Political Dimensions*, Continuum, Londres 1998, 54.