

Discípulas y misioneras en la comunidad de la Iglesia Católica

–Retos pastorales–

MARÍA DEL SOCORRO VIVAS ALBÁN*

RESUMEN



En este artículo se intentará desarrollar la significación del mundo de Jesús y de aquellos que lo siguieron, y averiguar las implicaciones que tuvo para una mujer palestina el hecho de escuchar a Jesús y unirse a su movimiento misionero. Planteo la necesidad de reconocer este mundo de Jesús como el mundo judío de Palestina y de considerar a las que lo siguieron como mujeres judías aun cuando el cristianismo y el judaísmo sólo llegaron a ser dos religiones distintas posteriormente. Todo ello con el objeto de mirar los desafíos pastorales que genera el recuerdo de esa primera comunidad cristiana, para la Iglesia de hoy, en el marco de la preparación a la V Conferencia Episcopal Latinoamericana.

Palabras claves: Primitivo movimiento de Jesús, discípulas, misioneras, seguimiento, exclusión.

Abstract

In this article an intent is made to develop the significance of the world of Jesus and his followers, and to discover the implications that had for a Palestinian woman the fact of listening to Jesus and joining his missionary movement. The author insists on the need of recognizing this world of Jesus as

* Magister en Teología y en Educación, Pontificia Universidad Javeriana. Candidata al doctorado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Profesora-investigadora en la Facultad de Teología, en la misma universidad.
Correo electrónico: sovivas@javeriana.edu.co

the Jewish Palestinian world and of considering the female followers as Jewish women, even though Christianity and Judaism later on became separate religions. All this with the intention of looking at the pastoral challenges generated by the memory of that first Christian community for the Church of today, in the framework of the preparation for the V General Conference of Latin American and Caribbean Bishops.

Key words: Primitive Jesus movement, female disciples, missionaries, following, exclusion.

Jesús suscitó un discipulado de iguales que todavía necesita ser descubierto y realizado por las mujeres y los hombres de nuestros días.

Elisabeth Schüssler

Con énfasis bíblico-pastoral este artículo quiere mostrar en su primera parte la participación y el liderazgo de la mujer en el primitivo movimiento cristiano, que se evidencia claramente como un movimiento de iguales. En este movimiento Jesús propone una concepción bastante distinta de Dios, pues en la experiencia de fe vivida por medio de la praxis, Jesús decía que Dios llamaba no a los justos de Israel, sino a los menos religiosos y a las/los excluidos sociales.

La emancipación o la liberación de las estructuras patriarcales, que desempeña un papel muy importante en la lucha de los y las pobres de hoy, es el resultado de su esperanza en el Reino de Dios. Este argumento no intenta oponerse al feminismo sino hacer justicia al contexto histórico y social de los pasajes sobre la mujer en las tradiciones jesuánicas. Por tanto, las bases comunes y los distintos matices de las interpretaciones histórico-social e histórico-feminista, todavía deben trabajarse más y clarificarse.

En una segunda parte, el artículo invita a tener una mirada crítica con respecto a la Convocatoria de la V Conferencia Episcopal Latinoamericana, frente a los desafíos y retos pastorales y a la presencia activa y significativa que se le debe dar y asumir la mujer en ese contexto eclesial.

EL MOVIMIENTO DE JESÚS, MOVIMIENTO DE RENOVACIÓN

Hablar del movimiento de Jesús implica hablar del movimiento judío del siglo I, por ser Jesús un judío integrado en su vida y en su ministerio.

Los estudios acerca de las características socioculturales del naciente movimiento cristiano demuestran que desde el punto de vista sociológico éste representa un grupo disidente en lo social y en lo religioso, semejante a otros grupos sectarios que surgieron en el judaísmo durante el siglo I. Jesús y sus primeros discípulos no se encontraban plenamente integrados en la sociedad, no aceptaban del todo la normatividad institucional de la misma, se mostraban inconformes y opuestos a los valores que ahí pregonaban, rechazaban las leyes judías sobre la pureza ritual y procuraban apartarse de los proscritos de aquella sociedad.

A diferencia de estos grupos, el movimiento que Jesús impulsó en Palestina no era un clan exclusivo, como los fariseos o los sectarios de Qunrán. Jesús no buscó sus discípulos entre los justos, los piadosos o los que disfrutaban de buen nombre y alta estima en la sociedad, sino invitó a seguirle a los publicanos, a los pecadores y a las mujeres. Hizo la promesa del Reino de Dios a los pobres, desheredados y marginados de su tiempo (Theissen: 2000, 192-221).

Este carácter inclusivo del mensaje y del movimiento de Jesús hizo posible ampliar posteriormente las bases del grupo cristiano e invitar a los gentiles de todas las naciones a formar parte de la nueva comunidad que iba más allá de las barreras sociales y religiosas, tanto del judaísmo como del helenismo. En esa nueva comunidad quedaron eliminadas las diferencias de condición social, o al menos se hicieron menores, y no se impusieron estructuras fijas y rígidas que dieran más importancia a la reglamentación desconociendo las necesidades de las personas, ni se le dio más importancia a una autoridad institucionalizada.

“Ya no hay justo, ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.” Este texto de Gálatas (3,28) expresa la conciencia teológica que de sí mismo tenía el primitivo movimiento cristiano. En la nueva comunidad se suprimieron las diferencias de raza, religión, clase y sexo. Todos eran iguales y una misma cosa en Cristo.

Los exegetas están cada vez más de acuerdo en que Gal 3, 28 es una fórmula bautismal tomada de la tradición, citada por Pablo como argumento

de su idea de que en la comunidad cristiana no existe diferencia entre judíos y gentiles. Esta fórmula bautismal expresa la conciencia de los cristianos recién iniciados frente a las ideas sociorreligiosas de la cultura greco-romana.

En la retórica de la época era común que el hombre heleno se mostrase agradecido por su nacimiento como ser humano y no como bestia, como varón y no como mujer, como griego y no como bárbaro. Esta mentalidad tuvo gran influjo en el judaísmo y llegó a expresarse en la liturgia diaria en la sinagoga: tres veces al día debía dar gracias a Dios porque no lo había hecho gentil, mujer o esclavo. Estas expresiones de gratitud representaban para otro gran grupo, los gentiles, las mujeres o los esclavos, un gran signo de humillación y marginalidad, y los hacía pensar y a sentirse como lo peor de la sociedad, poco dignos de ser recibidos y escuchados por Dios.

Frente a este esquema cultural y social, que compartían los pueblos de cultura helenística y los judíos, los cristianos afirmaban –con ocasión del bautismo– que en Jesucristo habían sido abolidas todas las diferencias políticas y sociales (Schüssler, 1989: 178). Esta nueva conciencia de la comunidad cristiana eliminaba todas las diferencias de religión, clase y casta, hecho que deja el camino abierto a que no sólo los gentiles y los esclavos ejercieran la autoridad en el movimiento cristiano, sino también las mujeres. Ellas no eran personas secundarias: ejercieron de hecho una autoridad como apóstoles, profetas y misioneras.¹

Las distintas controversias de Pablo con sus oponentes son prueba de la gran significación que tenía para la comunidad la autoridad de los apóstoles² en el movimiento cristiano. Según Pablo, la condición de apóstol

1. También, tradicionalmente en las culturas agrupadas bajo la dominación de Occidente se ha considerado la ciudad como una construcción exclusivamente masculina. La creación, organización de la ciudad (la *polis*) ha sido algo que se define en el *agora*, espacio de lo público, de lo político. Espacio copado y reservado (hasta hace pocos años y en algunas culturas todavía lo sigue siendo) a los hombres. La mujer, excluida del *agora*, ha permanecido en el *oikos*, espacio de lo privado, lo familiar, lo íntimo. Tradicionalmente se ha pensado que desde la casa no se define la ciudad, no se influye en ella; sólo se la padece y se la vive un poco desde el margen (Navia, 1999: 11-12).
2. Del griego *apostolos*: enviado, embajador. Después de la resurrección hay gran interés por conservar el número doce en el apostolado (Hch 1, 15-26) Pero muy pronto se comienza a utilizar en un sentido más amplio. Posiblemente es Pablo quien intenta romper con esta estructura. No sólo se presenta a sí mismo como apóstol, aun cuando no forma parte de los Doce (Rm 1, 1; 1 Co 1, 1), sino que asocia en el ministerio a sus más cercanos colaboradores (1 Co 9, 4-6) e incluso personaje que parecieran secundarios

no era exclusiva de los Doce. Eran considerados apóstoles todos los cristianos que habían sido testigos presenciales de la resurrección y aquellos que habían recibido del Señor resucitado el encargo de desarrollar la tarea misionera (cfr. 1 Co 9,4).

Según Lucas, sólo podían ser elegidos para reemplazar a Judas aquellos cristianos que habían acompañado a Jesús durante su ministerio en Galilea y que habían sido testigos de su resurrección (cfr. Hch 1, 21). Según los cuatro evangelios, había mujeres que cumplían plenamente con estos criterios del apostolado presentado por Pablo y por Lucas, porque hubo mujeres que acompañaron a Jesús durante su ministerio en Galilea y que luego presenciaron su muerte (cfr. Mc 15, 40). De acuerdo con los testimonios históricos, las mujeres fueron las primeras testigos de la resurrección, pues este hecho no pudo proceder del judaísmo ni ser un invento de la Iglesia primitiva.

Consecuencias del reconocimiento de este suceso

El hecho de que aquellas mujeres no sean excluidas y arrojadas al anonimato, sino que hayan sido identificadas con su propio nombre, significa que desempeñaron un papel importante en el movimiento primitivo de Palestina. Al parecer, estaban encabezadas o guiadas por María Magdalena, ya que los cuatro evangelios registran su nombre, mientras que varían los nombres de las demás. Las mujeres, según la tradición evangélica, fueron por consiguiente los primeros testigos de los datos fundamentales del primitivo kerigma cristiano. Fueron testigos del ministerio de Jesús, de su muerte, sepultura y resurrección (Bautista, 1993: 67).

De haber perdurado y madurado este suceso en la experiencia de fe de los primeros creyentes y en la reflexión teológica, hubiera generado bastante incomodidad en muchos grupos, porque lo que crea esta situación es un proceso de “empoderamiento” para la mujer. Por ejemplo, en la comunidad cristiana de Efeso, hubo distintos conflictos y posturas teológicas que agravaron más la situación de conflicto en la misma comunidad y que

dentro del anuncio del kerigma, por ejemplo: Andrónico y Junias (Rm 16, 7; 2 Co 8, 23; Flp 2, 25). Esto sugiere que ya en la primera comunidad cristiana fueron considerados apóstoles quienes anunciaban el kerigma primitivo, que con autoridad actuaban como representantes de Jesús en un mundo deseoso de salvación. El apostolado se presenta como un ministerio estable, sin limitación de tiempo, por esto se ubica por encima de los carismas (1 Co 14, 37-38).

marcaba claramente el peligro que representaba para ésta, el liderazgo que estaba asumiendo la mujer, aspecto que se ve reflejado en el texto de 1 Tm 3, 8-12, relativo a los diáconos: “Las mujeres así mismo deben ser respetables, no calumniadoras, juiciosas, fieles en todo”(v. 11).

Este texto ya presupone la existencia de las diaconisas en la comunidad; aunque hay comentarios que dicen que aquí no aparece la palabra diaconisa, sino que hace referencia las esposas de los diáconos, pero es extraño que no haga referencia a la esposa del supervisor, cuando era un cargo mucho más importante, pero nos inclinamos, más a creer, como otros autores, que hacía referencia más bien al ejercicio del diaconado por parte de las mujeres (Tamez, 2005: 159-160).

También los profetas desempeñaron un papel de liderazgo importante dentro del primitivo movimiento cristiano. Actuaban como portavoces inspirados del Señor resucitado. Su autoridad se basaba en las revelaciones divinas. Pablo menciona en varias ocasiones las intervenciones de los profetas, después de la predicación de los apóstoles. Menciona el don de la profecía por encima de la glosolalia. A pesar de la aparición de los falsos profetas, los auténticos conservaban gran autoridad a finales del siglo I, como indicaba el Apocalipsis y la *Didajé*.

Los profetas ocupaban un lugar preferente entre los que ejercen funciones directivas en la celebración eucarística. Lucas afirma que el espíritu de profecía se otorga de igual manera a las mujeres que a los varones. Hace mención, concretamente, a las cuatro hijas de Felipe como profetisas cristianas (Lc 21, 9). Su fama fue tanta en la primitiva Iglesia cristiana, que –según Eusebio– las provincias de Asia acreditaban su origen apostólico frente a las pretensiones del papa Víctor al afirmar que las hijas de Felipe estaban enterradas en Asia (Schüssler, 1976: 17). Pablo da por hecho que las mujeres profetizan y ejercen funciones litúrgicas; les recomienda que lo hagan de la manera adecuada (1Co 11, 2-16).

A finales del siglo I, una profetisa tenía gran autoridad en la comunidad de Tiatira (Ap 2, 20 ss.). Se desconoce su verdadero nombre, pero se le llama Jezabel, y está claro que actúa como jefe de un grupo de profetas. Parece que –con sus seguidores– favorecía ante el entorno gentil una actitud distinta de la del profeta Juan, quien exigía oposición y resistencia radicales frente a Roma y su culto, mientras que la profetisa era partidaria de la adaptación.

Hay que resaltar que esta profetiza no era jefe de un grupo herético, sino ejercía su autoridad dentro de la comunidad, de la que también formaba parte el grupo que encabezaba. Parece que tenía autoridad y discípulos semejantes a los de Juan, el autor del Apocalipsis. Su influjo debió ser fuerte y duradero, ya que a mediados del siglo II Tiatira se convirtió en centro del montanismo, un movimiento en el que las profetisas tenían un fuerte protagonismo.

Liderazgo de la mujer en el primitivo movimiento cristiano

Visto lo anterior, se puede afirmar que la mujer tenía importancia significativa en el primitivo movimiento misionero cristiano³ y que su tarea en este campo debió ser igual a la de varones como Bernabé, Apolo o Pablo. También se encontraban algunas mujeres entre los conversos ricos (cfr. Hch 17, 4.12). Como éstas se bautizaban con frecuencia con toda su casa, es lógico que fueran tenidas en cuenta como jefes de las respectivas iglesias domésticas. En Flp 2 Pablo saluda a Apia, “nuestra hermana”, que junto con Filemón y Arquipo era posiblemente miembro dirigente de la iglesia doméstica de Colosas.

La iglesia de Filipo debe su vida a la conversión de una mujer dedicada a los negocios, Lidia de Tiatira (Hch 16, 14ss.). El autor de Colosenses hace referencia a Ninfa de Laodicea y a la “Iglesia que se reúne en su casa” (Col 4,15). Pablo envía saludos, en dos ocasiones, al matrimonio de Prisca y Aquila y a la “Iglesia que se reúne en su casa” (1 Co 16, 19; Rm 16, 5). Por otra parte, Pablo se vio obligado a escribir su primera Carta a los Corintios como respuesta a la consulta que le hacen algunos miembros de la familia de una mujer llamada Cloe (1Co 1,11).

Los datos anteriores y muchos más dan fe del papel tan importante que desempeñaron las mujeres en tareas misioneras del cristianismo primitivo, no sólo como favorecedoras, hecho que también sucedía en la propaganda judía, sino también tomaron parte activa en la misma labor misionera. Pablo destaca a María, a Trifena, a Trifosa y a Preside, por haber “trabajado”

3. El encuentro de Jesús con la samaritana está fundamentado posiblemente en esta tradición misionera que atribuía a una mujer cierta función dirigente en la misión de Samaria. También aquí se resalta la tendencia a minimizar la función de la mujer (Jn 4, 39-42).

duramente en el Señor (Rm 16, 2.6). El verbo griego que se emplea en este pasaje es el mismo que Pablo utiliza, por lo general, para referirse al esfuerzo misionero que él mismo realiza, a la tarea de evangelización y enseñanza que desarrollan, también, otros misioneros (Schüssler, 1976: 19) y afirma:

Ruego a Evodia, lo mismo que a Síntique, tengan un mismo sentir en el Señor. También te ruego a tí, Síctigo, verdadero compañero, que las ayudes, ya que lucharon por el Evangelio a mi lado, lo mismo que Clemente y demás colaboradores míos, cuyos nombres están en el libro de la vida. (Flp 4, 2-3)

Pablo utiliza esa expresión tan fuerte –“han luchado a mi lado”– para resaltar el valor y la dedicación que han tenido las mujeres en el anuncio del Evangelio. Él estima que el impacto causado por ellas es tan importante, que teme la amenaza que sus conflictos puedan suponer para la comunidad de Filipos.

Por otra parte, en Rm 16 se nombran dos mujeres que se destacaron en las iglesias paulinas: la primera, Febe, surge con los títulos de *diakonos* y *prostatis*. Los exegetas hacen verdaderos esfuerzos para minimizar las consecuencias de ambos títulos por el hecho de ser referidos a una mujer. Cuando Pablo se aplica el título de *diakonos* o lo aplica a Apolo, Timoteo, Tíquico o Epafras, los exegetas suelen traducirlo por “ministro” o “diácono”, mientras que cuando se hace referencia a Febe lo traducen como “servidora” o “diaconisa”. A Febe se le da el título de diácono de la Iglesia de Céncreas. Por tanto, es evidente que ocupa en ella un puesto central de autoridad. El otro título que con el que se refiere a Febe es *prostatis*, traducido usualmente como “auxiliar” o “patrocinadora”.⁴

Estos son algunos de los datos que han permitido que en la investigación aparezca medianamente visible el papel de la mujer en la primitiva Iglesia cristiana. Los pocos datos que han sobrevivido en los relatos patriarcales son como la parte visible de un *iceberg*, que permite imaginar mucho de lo que hasta ahora permanece oscuro. Pero estos escasos sucesos son suficientes para tener claridad sobre las concepciones tendenciosas que prevalecen entre la mayoría de teólogos que quieren ocultar el papel protagónico de la mujer en la Iglesia primitiva.

4. Este es el único pasaje del Nuevo Testamento en el que se usa este término, pero en los escritos judíos lleva la connotación de director, presidente, gobernador, protector o superintendente.

También cabe señalar que no fue Pablo quien dio origen a la participación de la mujer en el naciente movimiento cristiano. Pablo respeta a las mujeres que colaboran con él y manifiesta agradecimiento por la ayuda que de ellas recibe; pero es posible que no tuviera otra elección, ya que las mujeres ocupaban desde siempre un puesto importante en el movimiento misionero (Schüssler, 1997: 66).

Los investigadores se muestran generalmente de acuerdo en que Jesús no marcó a sus seguidores un programa para la organización y estructuración de la Iglesia cristiana. En tiempos de Pablo, las funciones de autoridad estaban aún muy diversificadas y se basaban en la prestancia carismática. El proceso de cristalización e institucionalización se desarrolló sólo gradualmente a lo largo de la segunda mitad del siglo I, y aun entonces le opusieron resistencia diversos grupos cristianos. En el período indicado, la autoridad pasó de los misioneros itinerantes a los ministros jerárquicos, de los apóstoles y profetas a los obispos locales y a los ancianos; de la preeminencia carismática se pasó a las formas tradicionales de autoridad. Los títulos y la organización de los nuevos ministerios eclesiales se tomaron del judaísmo y del helenismo. (Schüssler, 1989: 221)

Un ejemplo de lo anterior son las pastorales realizadas en la comunidad cristiana, entendidas y organizadas de acuerdo con las estructuras patriarcales que vivían las familias de aquella época. Se les otorgó autoridad eclesial a los ancianos, a los diáconos y a los obispos. Los criterios para su elección se daban así: debían ser esposos de una sola mujer y tenían que haber demostrado capacidad para guiar a la comunidad.

Desde el punto de vista sociológico, la institucionalización y adaptación del naciente movimiento cristiano debía también asumir las estructuras patriarcales de la época si aspiraba a crecer y a difundirse. Por otra parte, la organización institucional de alguna manera implicaba la patriarcalización de las funciones cristianas de gobierno. Desde el primer momento, el movimiento cristiano se vio acompañado de una eliminación paulatina de las funciones de gobierno para la mujer, para relegarla cada vez más a las funciones femeninas subordinadas (Aguirre, 1998: 189-200).

También hay que resaltar que desde el primer momento de la institucionalización de la comunidad primitiva se vio acompañada de contracorrientes carismáticas que mantenían a la mujer en los puestos de gobierno. Se puede decir que en cuanto más se adaptaba el cristianismo de esa época a las instituciones sociales y religiosas, y se iba convirtiendo en una parte de la sociedad y de las culturas patriarcales del mundo greco-

romano, era mayor la exigencia de discriminar la participación de la mujer en sus funciones comunitarias (Schüssler, 2004: 142-143).

Por ejemplo, el orden de las diaconisas o de las viudas ya no estaba al servicio de la Iglesia en su totalidad, sino sólo del grupo formado por las mujeres. Las funciones de autoridad de ellas ya no fueron ejercidas por todas, sino por las vírgenes o por las viudas, que en virtud de su estado habían callado el ejercicio de la sexualidad. Entonces, tanto en los grupos gnósticos como en los católicos, la masculinidad se convirtió en norma para alcanzar la plena condición cristiana.

¿A qué nos invita el recorrido anterior?

Ante este panorama reiterativo de eliminación de funciones eclesiales de la mujer, ¿qué hacer? Curiosamente, mujeres e historiadores encuentran compleja una declaración de Pablo VI, "La Iglesia y las mujeres": "La Iglesia no puede ordenar a las mujeres porque Cristo las llama a ser 'discípulas y colaboradoras', no ministros ordenados, y la Iglesia no puede alterar esta llamada de Cristo."

Es evidente que el problema de la autoridad de la mujer y su participación en todas las funciones de la Iglesia no es asunto que compete exclusivamente a la mujer; o sea, no es sólo un problema femenino. Supone una toma de conciencia, decisión y conversión, en cuanto a la necesidad de mirar críticamente las fuentes y hacer una lectura hermenéutica crítica contextualizada de lo que significa hoy el trabajo misionero de la mujer. Esto presupone no sólo un proceso de despatriarcalización del texto sagrado, sino aun con radicalidad y urgencia revisar las estructuras de poder del gobierno eclesial (Radford, 1991: 375).

El movimiento de Jesús propone una concepción bastante distinta de Dios, pues la experiencia de fe vivida por medio de la praxis de Jesús les decía que Dios llamaba no a los justos de Israel, sino a los menos religiosos y a los poderosos sociales. En el ejercicio del ministerio de Jesús, Dios se manifiesta como el amor que todo lo incluye y acoge, que hace brillar el sol y caer la lluvia tanto para justos como para pecadores (Mt. 5, 45).

Es un Dios de misericordia y de bondad que acepta a todos y distribuye la justicia y dicha sobre todos, sin hacer excepciones. Es un Dios creador que acoge a todos los miembros de Israel, en especial, a los pobres, los

desvalidos, los proscritos, los pecadores, las prostitutas, pues ellos están preparados para comprometerse en la perspectiva y en la fuerza de la *basileia* (Mc 10, 18b; Lc 18, 19b).

La misericordia incluyente de Dios es explicada continuamente en las parábolas. Por ejemplo, la parábola del acreedor que libremente perdona la deuda de quienes no pueden pagarla, expresa la misericordia y bondad de Dios, hace énfasis en que las mujeres, aun pecadoras públicas, pueden ser admitidas en el movimiento de Jesús con la convicción de que “ellas amarán más”. La doble comparación del pastor que busca la oveja perdida y de la mujer que busca la dracma perdida fue posiblemente tomada por Lucas de la fuente Q, como está actualmente.

La fuente Q utilizaba estas comparaciones para responder a la acusación de que “Jesús acoge a los pecadores y come con ellos” (cfr. Lc 25,2; Mc 2, 16b) y para justificar esta actitud con la afirmación “en el cielo habrá más alegría por un solo pecador que se convierta”. La forma original de esta doble historia posiblemente correspondía a una parábola más que a un símil, pues no incluía la explicación de la situación de la comunidad. Es posible, por tanto, que como historia original se ponga el acento en la alegría de “encontrar la oveja perdida”, y no tanto en su búsqueda.

La manera en que probablemente fue narrada por Jesús debió sorprender a quienes lo escuchaban: debieron pensar que así como Dios actúa –como aquel que busca su oveja perdida– así la mujer barre incansablemente intentando encontrar la moneda perdida. Jesús compara a Dios con una mujer que busca afanosamente una moneda de las diez que tenía, un dinero bastante importante para ella.

Al contar la parábola de la mujer que busca la moneda, Jesús quiere expresar la propia preocupación de Dios, preocupación que marca toda la praxis de Jesús, quien compartió su mesa con pobres y excluidos. Esta parábola sugiere en el oyente la siguiente pregunta: ¿Estás de acuerdo con la actitud de Dios que expresa por medio de la mujer que busca su capital? (Schüssler, 1989: 178)

Hecho el recorrido anterior, se puede concluir que el movimiento cristiano primitivo acepta el liderazgo de las mujeres y que, por consiguiente, puede llamarse movimiento igualitario. Como movimiento de protesta en Palestina, Siria, Grecia, Asia Menor y Roma, desafiaba y se oponía al *ethos*

patriarcal dominante mediante la praxis del discipulado de iguales. Sin embargo, hay autores que objetan el tema del discipulado de iguales y la liberación de las estructuras patriarcales como poco importante, por no ser objetivo principal del movimiento de Jesús en Palestina.

La emancipación o la liberación de las estructuras patriarcales, que desempeña un papel muy importante en la lucha de los y las pobres de hoy, es el resultado de su esperanza en el Reino de Dios. Este argumento no intenta oponerse al feminismo, sino hacer justicia al contexto histórico y social de los pasajes sobre la mujer en las tradiciones jesuánicas. Por tanto, las bases comunes y los distintos matices de las interpretaciones histórico-social e histórico-feminista, todavía deben trabajarse más y clarificarse.

Sólo si se interpreta la explotación económica y la opresión patriarcal como dos sistemas socioeconómicos distintos, se puede llegar a pensar que la liberación de las estructuras patriarcales no era asunto de interés para los indigentes en los tiempos de Jesús. Esta razón significa ignorar el hecho de que en el siglo I (igual que en nuestros días) la mayor parte de los pobres y de los hambrientos eran mujeres, en especial, las que no tenían un intermediario masculino que les permitiera participar de la riqueza del sistema patriarcal.

Recordemos que en la antigüedad las viudas y los huérfanos conformaban el principal paradigma de la explotación y de la pobreza. Pero, en la conciencia y en la teología cristianas ha sido “el pobre Lázaro”, no “la viuda pobre”, quien se ha convertido en ejemplificación de la pobreza. De esta manera, se ha descuidado la expresión teológica de la esperanza de Jesús para las mujeres pobres e indigentes.

También es de tener en cuenta que la categoría social expresada con el término “pobre” sea suficiente como para describir el carácter universal del movimiento de Jesús. A esta categoría se hace necesario incorporar la de “marginado”, ya que los relatos de curaciones, así como las descripciones de otras personas en las tradiciones jesuánicas, evidencian que Jesús y su movimiento estaban abiertos a todos, en especial, a los excluidos de la sociedad y de la religión (MacDonald, 2004: 145). Aunque la mayoría de los publicanos, prostitutas y pecadores podrían ser pobres, también hay que albergar la posibilidad de que probablemente algunos de ellos no lo eran.

Intencionalidad de la predicación de Jesús

Asegurar que la liberación respecto de las estructuras patriarcales no era el objetivo principal de la predicación de Jesús y su movimiento significa algo así como desconocer no sólo las tendencias androcéntricas que pueden ubicarse en la tradición y en la redacción de los materiales sobre Jesús, sino también la intromisión de Jesús y su movimiento en el *ethos* religioso dominante en la época.

Las prescripciones del código de santidad, así como los reglamentos de los escribas, ejercían mayor control sobre la vida de las mujeres que sobre la vida de los varones, y limitaban mucho más las condiciones del acceso de aquéllas a la presencia de Dios en el templo y la *Torá*. En cambio, Jesús y su movimiento ofrecían una interpretación alternativa de la *Torá*, abrían la entrada a Dios a todas las personas del pueblo de Israel, en especial, a aquellos que por causa de su situación social tenían pocas oportunidades de experimentar el poder de Dios en el templo y la *Torá* (Carcopino, 1989: 81-82).

Sin embargo, se encuentran algunos textos en las tradiciones jesuánicas pre-evangélicas que están dirigidas claramente a las estructuras patriarcales, tales como los siguientes: (1) Los relatos de controversia premarcanos en los que Jesús desafía (Mc 10, 2-9; 12, 18-27) a las estructuras patriarcales del matrimonio. (2) Los textos sobre el *ethos* afamiliar del movimiento de Jesús. (3) las palabras acerca de las relaciones libres de todo espíritu de dominación en la comunidad de los discípulos.

Con frecuencia, se ha empleado el término Israel para señalar al pueblo de Jesús y sus seguidoras judías.

Soy muy consciente del problema que suscita esta forma de proceder, pero la he adoptado basándome en el hecho de haber sido utilizada positivamente por los rabinos y por los primeros escritores cristianos para anunciar la bondad misericordiosa de Dios eligiendo y tomando bajo su cuidado a un pueblo históricamente oprimido. Soy consciente de que esta decisión no resuelve el problema, pero abre la posibilidad de un debate feminista. Una reconstrucción feminista del mundo de la mujer judía del siglo I, sobre todo si es llevada a cabo por una cristiana, puede servir, siendo siempre provisional y aproximativa, para fomentar una investigación feminista de carácter histórico-teológico. (Schüssler, 2001: 89)

“Iglesia de los pobres”-“Iglesia de las mujeres”

Lo expuesto antes lleva a pensar en la necesidad de recuperar, desde una lectura “despatriarcalizada”, la “Iglesia de los pobres” y la “Iglesia de las mujeres”. La “solidaridad desde abajo” tiene que construirse de nuevo como realidad de toda la comunidad de Jesús.

Desde una mirada de la mujer discípula y misionera en la Iglesia de hoy, la visión de la *basileia* de Jesús invita a todas las mujeres, pobres, enfermas, excluidas de nuestra sociedad y de nuestra Iglesia, a participar de manera más activa en la misión de la Iglesia, como lo hicieron en tiempos de Jesús. También es un reto y desafío para las estructuras eclesiales actuales repensar el papel de la mujer creyente en la construcción de comunidad eclesial, en la toma de decisiones y en la participación de toda la vida de la Iglesia.

NUEVAS RELACIONES DE PARTICIPACIÓN Y MISIÓN.

DESAFÍOS PASTORALES

Desafíos generales

Los distintos cambios de paradigma teológico han llevado a plantear también serios problemas y dificultades en los cambios de paradigmas pastorales. Hoy existe un amplio acuerdo en torno a la necesidad de flexibilizar las instituciones sociales, porque estamos en una época de cambios con ausencia de paradigmas pastorales que respondan de manera adecuada a los signos de los tiempos de esta época. Se insiste en afirmar que no existen absolutos sociales porque las instituciones deben responder a las necesidades de cada época y, por esto, en algunos ámbitos tradicionales ejercen resistencia a permanecer igual sin efectuarse cambios necesarios a sus nuevas necesidades.

Se están realizando cambios en los sectores de la salud, la educación, la estructura salarial. Sin embargo, pareciera que la Iglesia no está dispuesta a cuestionar sus propias estructuras institucionales en coherencia con sus principios evangélicos. Por ejemplo: ¿Por qué no reconocer el rol y la preparación teológica de la mujer ya existente en la Iglesia? ¿Cómo pensar los ministerios laicales en cuanto expresión del protagonismo laical dentro de la Iglesia? ¿Cómo evitar la comprensión de que algunas estructuras eclesiales se entiendan más en términos de poder que de servicio?

Hoy cuesta comprender y explicar que en la Iglesia –conformada por hombres y mujeres, como lo estuvo en el primer movimiento primitivo cristiano– se proponga como tema de la V Conferencia Episcopal Latinoamericana *“Por un encuentro con Jesucristo, discípulos y misioneros, en la comunión de la Iglesia Católica al inicio del tercer milenio, para que nuestros pueblos tengan vida”* y se desconozcan los “gritos” de la sociedad de hoy por una participación en equidad para “que los pueblos tengan vida”, así como la necesidad de establecer diálogos interculturales e interreligiosos.

Es claro que la cuestión de la inclusión de la mujer en estos procesos participativos no es sólo cuestión de lenguaje, no se trata de cambiar en los textos “la” por “a” o de incluirla. Se trata de *optar* por la ausencia del tema de “discípulas y misioneras” en esta Conferencia Episcopal, o de *optar* por su presencia, por su reconocimiento y liderazgo en los distintos movimientos eclesiales, así como su participación en el proceso de reflexión y convocación de dicha Conferencia.

Resulta abrumador que la mayoría de habitantes de nuestro continente se vean obligados a desplazarse del campo a la ciudad. La ciudad no es el campo. El entorno urbano es completamente distinto al rural. Tanto así, que el cambio del campo a la ciudad resulta ser un proceso largo y en muchas ocasiones doloroso, de adaptación, para la persona y su familia. Sin embargo, ¿se está aplicando una pastoral rural a una realidad totalmente urbana?

Por otra parte, mientras las sectas y distintas manifestaciones religiosas van en busca de las personas, la Iglesia tiene la tendencia a esperar que la gente llegue a ella. ¿Será que la Iglesia está perdiendo con el tiempo su impulso misionero, sus ojos para ver las nuevas realidades, sus oídos para escuchar el clamor de tanta gente que reclama ser tenida en cuenta, su sentido de servicio que olvida que la Iglesia somos todos y todas, como pueblo de Dios?

Todo el dinamismo de los nuevos tiempos registra nuevas aplicaciones que parecen ser imperativo en la teología pastoral:

- Una correcta adecuación de la pastoral a los tiempos, a los distintos diálogos concertados en cuanto a sus necesidades inmediatas y a sus variados procesos de humanización. Se trata de delinear de manera diáfana las exigencias de renovación con miras al futuro, con la exigencia y el dinamismo que exigen los nuevos problemas de esta época. Tener en cuenta tal nece-

sidad es el primer paso a dar para la reflexión de la V Conferencia, como lo hicieron los obispos en Medellín.

- La pastoral debe asumir las ventajas de otros métodos para una aproximación certera a la realidad. La pastoral también debe propiciar el conocimiento de la situación sociocultural de toda región y del momento histórico. Esta exigencia es tan significativa, que sin ella se corre el riesgo de hacer ineficaz cualquier intento de actualización pastoral. Y en la actividad misionera se han de incorporar las más modernas reflexiones teológicas de otros saberes, como la psicología, la sociología, la antropología, la pedagogía.

- La pastoral debe asumir las exigencias del pluralismo y la descentralización. El pluralismo pastoral es la respuesta a las diversas situaciones de cultura, geografía, condiciones socioeconómicas de los lugares en donde la pastoral se desarrolla. No es posible adoptar los mismos métodos y acciones pastorales en las distintas regiones en donde se quiere realizar una adecuada pastoral. Por otra parte, el pluralismo pastoral exige la movilización de todas las fuerzas locales para la organización de una pastoral autónoma y verdaderamente construida para las características de cualquier pueblo o cultura.

Paralelo a este reto pastoral viene la descentralización de la pastoral. Ya no es posible establecer "desde arriba" –sea a nivel mundial, nacional o regional– directivas precisas de acción pastoral.

- La pastoral debe analizar de manera crítica y dinámica la renovación de nuevas fórmulas, la reforma de estructuras y la búsqueda de soluciones para los nuevos problemas. Dado que toda experimentación genera cierto margen de riesgo, se exigen las mejores garantías de éxito y adecuados métodos de valoración, sin miedo a rehacer el camino equivocado cuando sea necesario.

Desafíos particulares

La comunidad de los pobres de América Latina y el Caribe encuentra en la relectura bíblica un lugar de fortalecimiento en su búsqueda por la vida y la dignidad. La Biblia es asumida como un lugar de encuentro con el Dios de la vida y un medio de liberación. Es la manera como las pobres y los pobres excluidos de la sociedad se apropiaron de la Palabra. Esta relectura de la Palabra se caracteriza a su vez por una serie de rupturas acerca de una hermenéutica latinoamericana:

- En primer lugar, una ruptura política que reconoce al pobre –en especial, a la mujer– como sujeto hermenéutico. El lugar de encuentro con la Palabra es la vida de los más excluidos.
- La segunda lectura es consecuencia de la primera. Se trata de la ruptura espiritual. El encuentro con el pobre lleva al encuentro con Dios, que se revela de manera más evidente en el mundo de ellos. Es allí donde surge una nueva espiritualidad movida por la compasión, la misericordia, el compromiso con los más pobres, la expresión del amor preferencial de Dios por los últimos de la sociedad.
- Y la tercera ruptura es de corte hermenéutico, fruto de las rupturas anteriores. La afirmación de nuevos sujetos hermenéuticos y el reconocimiento de una hermenéutica de la liberación significa una situación de conflicto frente a la hermenéutica opresora que caracteriza las teorías dominantes y patriarcales de interpretación bíblica.

En la relectura feminista de interpretación de la Palabra también se sienten estas rupturas. Se trata de trabajar en la deconstrucción de la historia interpretativa de los textos y en el redescubrimiento del significado de la Biblia en un contexto de exclusión, tanto la económica, como la de raza y género.

Caracterización de tres momentos del proceso

El descubrimiento de las mujeres como las más pobres entre las pobres caracteriza el primer momento del acercamiento feminista a la Palabra. Esto se da en medio de la reflexión teológica de la liberación. Los movimientos populares, las reivindicaciones, las luchas políticas en donde se encuentran las mujeres, las animan a leer la Biblia y a preguntarse por un Dios que las confirme en sus luchas y búsquedas de vida para sí, para sus pueblos y comunidades.

Se da como característica de este primer momento la búsqueda de la recuperación de personajes líderes femeninas, como Débora, Ester, María, Febe, y otras tantas que lideraron verdaderos procesos de liberación en su tiempo, así como de otras tantas mujeres vistas en la primera parte del presente artículo, que ejercieron papeles protagónicos en el primitivo movimiento cristiano.

En el segundo momento, las mujeres buscan en la Biblia las dimensiones femeninas de Dios. Desarrollan una sensibilidad especial para percibir en los textos bíblicos la presencia como la ausencia, la visibilidad como la invisibilidad o el silencio intencionado respecto de las mujeres. Declaran su inconformidad frente al patriarcalismo presente en el discurso teológico. Dios es como un Padre, pero también como una madre.

El punto límite de esta situación sería seguir con una visión equivocada de lo que son las identidades femenina y masculina, pues sólo se sigue asociando lo femenino con determinadas características humanas, como la fragilidad, la delicadeza, el cariño, la ternura. La relación femenino-masculino se ve aún hoy como una relación de complementariedad, sin tener en cuenta ninguna crítica a la construcción histórico-cultural de los papeles sociales de la mujer y del varón.

El tercer momento está caracterizado por la búsqueda de una teología holística y una relectura orientada a partir de las diversas relaciones que envuelven la vida de las mujeres. Los patrones rígidos y esencialistas de comprensión de lo femenino y de lo masculino se cuestionan seriamente y se propone superarlos. Evidentemente, este paso supone rupturas epistemológicas, implica una nueva propuesta para pensar las identidades, una nueva manera de conocer, de relacionarse y de estar en el mundo, con las personas y con la divinidad.

Esta nueva manera de acercarse a la Palabra implica rupturas con paradigmas antiguos de comprensión del mundo y de la humanidad. Es así como emerge de manera clara el diálogo con otras culturas y con las diferencias existentes entre las mismas mujeres. Es el momento del encuentro con la diversidad.

Dicho lo anterior, se esperaría que en los procesos preparatorios de convocación, reflexión y participación a la V Conferencia Episcopal, no se deje de lado la presencia y aporte de la mujer, no como algo accesorio, sino con voz y voto significativo en la construcción de lo que serán las recomendaciones pastorales para América Latina y el Caribe en los próximos años, el tener en cuenta la situación social y eclesial de la mayoría de excluidos del Continente, el contexto y el momento histórico que estamos viviendo y, finalmente, la causa que nos anima y mueve a los creyentes: presentar las acciones de vida como señales del reino entre nosotros.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, RAFAEL. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológico del cristianismo*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1998.
- BAUTISTA, ESPERANZA, *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1993.
- CARCOPINO, J., *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del imperio*, Sígueme, Madrid, 1989.
- MACDONALD, MARGARET Y., *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 2004.
- NAVIA, CARMUÑA, *La nueva Jerusalén, Documentos de teología latinoamericana*, No.1, Dimensión Educativa, Bogotá, 1999.
- RADFORD RUETHER, R., "Diferencia y derechos iguales de las mujeres en la Iglesia", en *Concilium*, No. 238, 1991, pp. 373-382.
- SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, "Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano", en *Concilium*, No. 11, 1976, pp. 9- 24.
- SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, "Servir la mesa. Reflexión feminista sobre la diakonía", en *Concilium*, No. 218, 1988, pp. 111-130.
- SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1997.
- SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989.
- SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, *Los caminos de la sabiduría. Una interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander, 2004.
- TAMEZ, ELSA, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la primera Carta a Timoteo*, Sal Terrae, Santander, 2005.
- THEISSEN, GERARD, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca, 2000.

