Globethics Repository



Reacciones a la ponencia de la Dra. Elisabeth Parmentier [Reactions to the presentation of Dr. Elisabeth Parmentier]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Bedford, Nancy
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 22:23:35
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155725

Cuaderno de Teología
vol. XV, N° 1-2, 1996, p.-133-146

Reacciones a la ponencia de la Dra. Elisabeth Parmentier

Dra. Nancy Bedford

Es un gusto poder responder a la ponencia de la Dra. Parmentier, en la que hace referencia a temas tan centrales e importantes para la teología cristiana como son los conceptos del pecado y de la gracia. Hablar hoy de tales doctrinas constituye ya de por sí un gran desafío, pues el concepto mismo de "pecado" —ya sea individual o estructural— con su corolario de la "culpa", pareciera ser para la sensibilidad de muchos, inclusive entre quienes se consideran cristianos, una piedra de tropiezo que debería ser alejada cuanto antes.[1] Paralelamente, el concepto de la "gracia" se ha ido diluyendo en el imaginario teológico popular hasta conformar en muchos casos una benignidad insulsa, propia de un dios que no exige nada salvo quizás el diezmo, y que promete a cambio copiosas lluvias de prosperidad y sanidad.

A la dificultad intrínseca de discurrir sobre el pecado y la gracia, se le suma el desafío de hablar de estos temas desde la perspectiva de una mujer (definida o no como feminista) y en diálogo con las teologías feministas actuales. ¿Por qué es especialmente difícil abordar estos temas desde la perspectiva de la mujer? En primer lugar, porque se van abriendo territorios nuevos que no siempre pueden ser abarcados plenamente con el instrumental de la teología clásica, es decir, aquella concebida primordialmente desde la perspectiva del varón. Y en segundo lugar porque, al refundir el instrumental teológico existente, se hace necesario evitar un doble peligro: por un lado la Escila de un discurso "desde la mujer" que se torne simplemente un apéndice tardío y opcional a la teología clásica, y por el otro lado el Caribdis constituido por nuevos reduccio-

[1] Sobre el tema del pecado desde la perspectiva de mujeres, véase Mercedes Navarro, "Pecado" en M. Navarro (dir.), *Diez mujeres escriben teología*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993, 259-298.

nismos teológicos que debiliten el mensaje integral y liberador del evangelio de Jesucristo. Es en este espíritu de navegación cautelosa y valiente que —según creo— la Dra. Parmentier ha presentado la ponencia de esta noche.

Quisiera especificar un poco más en qué consisten los dos peligros referidos, tratando de superarlos por medio de una dialéctica trinitaria que nos provea de algunas pistas útiles a la hora de seguir trazando nuestro rumbo e intentar un comienzo de respuesta a las preguntas que nos ha planteado la Dra. Parmentier.

Decía que la teología "desde la mujer" o desde "una mujer" (en este caso desde mi propia perspectiva) no debe limitarse simplemente a ser una anécdota incluida en el apéndice de alguna dogmática clásica *aggiornata*. Este es el primer peligro a ser evitado al tratar de tomar en cuenta los aportes teológicos específicos que surgen de la perspectiva de mujeres. Me estoy refiriendo al riesgo de lo que María José Rosado Nunes, en su reciente artículo sobre "La voz de las mujeres en la teología latinoamericana"[2], denomina con cierta ironía el "buen feminismo". Se trata del feminismo teológico que es "apaciblemente crítico de las instituciones eclesiales [y] que puede ser asimilado por la teología tradicional y por la teología de la liberación. Y esto porque, al incorporar "la temática de la mujer", lo hace exactamente como un "tema". "Las mujeres" en su situación social y eclesial pasan a constituir el asunto que tratan capítulos o libros "específicos", "sobre las mujeres". [...] Los hombres aceptan una cierta apertura y un cierto diálogo, con tal que las formas básicas de interpretación del mundo sigan siendo las que ellos mismos han producido [...] La teología "sobre mujeres" queda reservada a las mujeres, como si sólo interesara a ese grupo "específico". Los hombres siguen elaborando una teología supuestamente "universal".[3]

La teología desde la perspectiva de la mujer, o por formularlo de otra manera, la teología desarrollada por mujeres -autodefinidas o no como "feministas"— pierde su sentido más profundo si se la confina a un ámbito reservado únicamente para otras mujeres.

Que en las últimas décadas se hayan abierto espacios en el quehacer teológico para las voces de diversos grupos que anteriormente habían sido marginados en la elaboración del discurso teológico (incluyendo a las mujeres), constituye un gran enriquecimiento para toda la Iglesia y para el reino de Dios. De hecho, durante siglos,

---

[2]En *Concilium* 1 (1996), 13-28:21.

[3]Ibid., 21-22. Rosado Nunes agrega que "este arrinconamiento de las mujeres en unos temas 'específicos' sale al encuentro de la propuesta de las teólogas feministas de deconstruir y reconstruir el discurso teológico en su totalidad [...] No se trata [...] de integrar a la mujer a la mujer en una sociedad y en una Iglesia donde prevalece lo masculino como norma, sino de transformar radicalmente las estructuras patriarcales, que necesitan una legitimación misógina y un conocimiento androcéntrico de lo real" (22-23).

la teología cristiana había sufrido un gran empobrecimiento por no incluir específicamente en su proceso de formulación las voces, las perspectivas y los carismas de las mujeres.[4] Al dejar afuera estas perspectivas, la teología clásica no ha seguido a Jesús, que según los relatos evangélicos, sí las incluía, a tal punto que uno de los pocos casos en que alguien parece enseñarle algo nuevo en el terreno teológico es justamente el de una mujer sirofenicia, es decir doblemente marginada por ser pagana y por ser mujer (Mr 7:24-30).[5]

La teología, en cuanto servidora de la Iglesia y del reino de Dios, debe tener un discurso polifónico, sin que por ello caiga en lo cacofónico, pues sus voces están inspiradas por una unidad en diversidad cuyo modelo de armonía son nada menos que las relaciones intratrinitarias entre Padre, Hijo y Espíritu. Cuando el discurso teológico se limita a lo androcéntrico, no corresponde a la realidad del Dios trinitario, sino a un dios patriarcal estrictamente monoteísta, abstracto y distante; pero cuando se restringe a lo gynocéntrico, tampoco corresponde a la riqueza del Dios trinitario, sino que refleja la imagen de una diosa matriarcal inmanente, concreta y palpable, cuyos peligros no son menos reales por haberse manifestado poco hasta ahora en la historia de la teología cristiana. Si se logra, sin embargo, que el discurso teológico en toda su diversidad y riqueza (y eso quiere decir que se incluyan voces de varones y de mujeres) adquiera dimensiones polifónico-sinfónicas, es una señal de que el soplo del Espíritu liberador, envalentonador y vivificador (Rom 8:9-15) no está siendo excluido del esfuerzo teológico. El impulso pneumatológico de tal discurso lo llevará necesariamente hacia lo cristocéntrico, sobre todo si es una teología que está dispuesta a confesar que el *vestigium trinitatis* más claro que se nos presenta es precisamente Jesucristo, crucificado y resucitado.[6] Tal cristocentrismo expresado polifónica y trinitariamente, irremediablemente nos llevará a reflexionar sobre doctrinas como las del pecado y de la gracia, pues la historia trinitaria del Espíritu, Hijo y Padre con los seres humanos no puede entenderse sin tomar en serio la alienación que es fruto del pecado y la gracia que lleva a superarlo y mueve a los cristianos a querer vivir en justicia, fe, esperanza y amor.

---

[4]A mi parecer, el hecho de que "No hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos sois uno en Cristo Jesús" (Gal 3:28) no implica que cualquiera de esos grupos puedan adjudicarse la tarea teológica en exclusividad, representando a todos demás, que de facto ha sido prácticamente lo que han hecho los varones, sino que la unidad en Cristo incluye y abarca una polifonía discursiva, mucho más rica y fructífera.

[5]Al respecto ver Elisabeth Moltmann-Wendel, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1991[7]) y Hanna Wolff, *Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychotherapie* (Stuttgart: Radius Verlag, 1978, 1990[9]), 131-138.

[6]Cf. Eberhard Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, trad. Fernando Carlos Vevia del alemán 1978[3] (Salamanca: Sígueme, 1984), 438-469.

Estas breves reflexiones llevan al segundo peligro que ha de evitarse: la trampa del reduccionismo teológico en nombre de un discurso teológico que no resulte alienante para las mujeres. En el caso de las teologías feministas, esta tendencia reduccionista se ve muy bien ejemplificada en el hecho de que —como ha señalado la Dra. Parmentier— que casi todas las teólogas feministas rechazan la exclusividad de la salvación en Jesucristo, así como la universalidad de esta salvación en el tiempo y en el espacio. El "paradigma crístico"[7] que suele surgir de tal reduccionismo, reemplazando las confesiones de fe al estilo niceno-constantinopolitano, se limita a ver a Jesús como un modelo de comportamiento, un tanto a la manera del liberalismo clásico protestante del siglo XIX, confiando aparentemente en la capacidad humana (o al menos femenina) de lograr el objetivo de encarnar valores como la justicia, la solidaridad y el respeto por la naturaleza si la propuesta es lo suficientemente clara.

El reduccionismo crístico es un peligro real porque paradójicamente, en vez de resultar liberador, suele conllevar la obligación de una especie de salvación por obras que sobrecarga a cualquier ser humano. Al des-sacralizar a Jesucristo, y relativizar la obra salvífica *extra nos* del Dios trinitario en la cruz y resurrección, suele sacralizarse a algún otro ente, ya sea el pueblo pobre y crucificado[8], la comunidad de mujeres o cualquier otro grupo, que se transforma entonces en "sacramento de liberación" para el resto de la humanidad e inclusive para todo el cosmos. Esa carga es demasiado pesada como para cualquier persona o grupo. Por eso es especialmente relevante la pregunta de la Dra. Parmentier: "¿Están dispuestas a aceptar las feministas que ellas también necesitan ser salvadas de sí mismas?" Si no es así, quiere decir que el pecado de la *hybris* de hecho tiene su aplicación también para las mujeres, y necesitan ser liberadas por gracia del mismo. Aquellas mujeres que en cambio admiten su necesidad de salvación por medio de algo externo a sí mismas, es decir aquellas para las cuales los conceptos clásicos de "pecado" y "gracia" siguen reflejando realidades que no les son ajenas, y que confiesan que el Dios trinitario puede hacer (y ha hecho) por ellas algo que ellas no pueden hacer por sí mismas, no por ello están exentas de la responsabilidad de seguir formulando teología desde su perspectiva y con su particular lenguaje, de manera que la realidad trinitaria expresada teológicamente

---

[7]Ver por ejemplo la concepción de Cristo que aparece en Sallie McFague, *The Body of God. An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress, 1993), 129, 162 et passim.

[8]Al respecto ver mi libro *Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino* (Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1995), 196-213.

pueda ser iluminadora y liberadora para los demás.[9] Como parte de esa tarea, pocas preguntas son tan provocativas e importantes como las propuestas por la Dra. Parmentier al final de su ponencia, siempre y cuando nos esmeremos por responderlas no sólo desde la teoría, sino también desde la praxis de la fe tal como es vivida en nuestras comunidades en el contexto de la problemática socio-económico-cultural específica latinoamericana.

Lic. Mirta Díaz

En primer lugar quisiera manifestar mi complacencia en participar como reactora ante una ponencia como la de la Dra. Parmentier, donde se sintetizan magistralmente muchas de las posiciones sostenidas por la Teología Feminista acerca de temas fundamentales para la Teología, como lo son el pecado y la gracia. La autora se ha tomado el trabajo de reunir alrededor de "núcleos decisivos" una gran diversidad de enfoques feministas que pudieran parecer dispersos y desarticulados. Y ésta es ya, de por sí, una gran tarea.

Pienso que ya es tiempo de que, mas allá de la "protesta", de la palabra airada, de la respuesta contestataria, la Teología Feminista se muestre madura como para ir reuniendo sus respuestas en torno a *núcleos fundantes*, en torno a cauces temáticos de importancia capital y muy "caros" a todas las teologías, incluso a las más tradicionales. Y en este camino de la Dra. Parmentier nos hace el gran aporte de *someter a juicio* tanto a la Teología Feminista como a la Teología de la Reforma en torno a un eje de tal magnitud y peso como es el de pecado/gracia.

La autora va planteando, a manera de desafíos, diferentes afirmaciones de la Teología de todos los tiempos: el pecado de la humanidad, la confesión de Jesucristo como Salvador, la muerte de Cristo en la cruz y la cooperación de los creyentes en la transformación del mundo y en el establecimiento del reino de Dios. Y en torno a ellos confronta con mucha prudencia dos posiciones, la feminista y la reformada de vertiente luterana.

Con ello nos invita a repensar toda la teología contemporánea, teniendo por delante las cuestiones que los creyentes se plantean hoy día en medio de un mundo secularizado: el significado del pecado; de qué, por qué y para qué somos salvados,

---

[9] Un ejemplo latinoamericano de este tipo de intento teológico-trinitario nos lo brinda Ivone Gebara en la segunda parte de su libro *Teología a ritmo de mujer* (Madrid: San Pablo, 1994), titulado "Trinidad, palabra sobre cosas viejas y nuevas. Una perspectiva ecofeminista", pp. 107-159. Ver también el importante ensayo de José Míguez Bonino, "En busca de una coherencia teológica: La Trinidad como criterio hermenéutico de una teología protestante latinoamericana" en: ídem, *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1995), 105-124.

si experimentamos a Dios como amigo o como el "totalmente Otro" y en fin, el lugar de Dios en nuestra vida.

En este intento de actualizar los desafíos de la Fe, quisiera detenerme en una controversia que, como bien lo plantea la Dra. Parmentier, concierne al corazón mismo de la Teología de la Reforma: la afirmación de Lutero de la *justificación por la fe*, es decir, la justificación de los pecados por la Gracia de Jesucristo.

Me parece necesario e importante, como primera medida, revisar los condicionantes socioculturales en que fue planteada la afirmación, en el contexto europeo del tránsito del XV al siglo XVI. En un esfuerzo de gran síntesis podríamos citar algunos rasgos que considero fundamentales.

El cristianismo como sistema cultural hegemónico

Todo el sistema cultural europeo de este período tiene un carácter religioso, pues la religión inspira al arte y a la filosofía, plasma la moral e influye en todos los aspectos de la actividad humana, fuese social, política o económica. Persiste una fuerte estructuración cristiana de toda la civilización en su conjunto: el cristianismo es no sólo una "buena nueva" sino, más bien, un sistema cultural hegemónico, un dominio efectivo de cuantiosos bienes materiales. La Iglesia es una institución poderosa que entre sus funciones incluye desde la administración de los sacramentos hasta la percepción de fuertes impuestos, y que autoasume la vigilancia de todas las opiniones, ya fuesen, filosóficas, o teológicas. La institución eclesial constituye el "gran referente".

La religiosidad caracterizada por obras y prácticas externas

La expresión religiosa de los creyentes está determinada por acciones exteriores, en forma decididamente abundante: sacramentos, limosnas, ofrendas personales, culto a las reliquias de los santos, peregrinaciones a lugares sagrados, legados, etc.. La fe se manifiesta en obras exteriores y colectivas, más que un movimiento interior, debe hacerse visible para ser reconocida, debe estar puesta en consideración pública. Tales actos son interpretados como verdaderamente meritorios para la salvación. Los cristianos se sentían estimulados para mejor y más abundantemente manifestar su fe ante Dios y ante la sociedad que los observaba. Las prácticas religiosas de la masa de los fieles se encuentra casi abandonada a sus propios arrebatos irreflexivos y sentimentales, en la mezcla de lo eclesial con lo terreno.

Época donde la muerte y lo macabro son un punto decisivo de la vida cristiana

La Edad Media tardía es un período marcado por una series de acontecimientos catastróficos: peste negra, hambruna, amenaza turca, crímenes siniestros de notorios personajes, crueldad judicial, etc.. todos los cuales generan una atmósfera de pesimismo e inquietud, donde la muerte y lo macabro se convierten en el tema central.

La continuidad de la existencia después de la muerte es un dato cierto para los fieles; pero la acentuación no cae en los premios celestiales sino en los castigos del infierno, descriptos de muchas maneras, tanto por el arte pictórico como en los tratados. Para atenuar el terror al infierno, como orgía de dolor, de torturas y venganzas eternas, surge el mito del purgatorio, semejante al anterior en cuanto a los tormentos pero con penas transitorias. Detrás de él se encolumna toda una multitud de intercesores celestiales que pueden intervenir en favor del condenado, especialmente ángeles y santos.

Entre el terror y la ignorancia, los cristianos creían que podían "comprar" la salvación, y la Iglesia gustosametne se las "vendía", dando lugar al uso masivo del mercado de las indulgencias, capaces de reducir el período de permanencia en el purgatorio.

En medio de toda esta convulsión social, política, cultural y religiosa de los siglos XV y XVI, surge Lutero y plantea su *"Buena Nueva":* la justificación por la fe.

La genialidad de Lutero consiste en *desplazar la desesperación por la condenación, frente a un Dios temible, y reemplazarla por la alegre certeza de la justificación por la fe, que es ofrecida por un Dios rico en misericordia.* Entre los vahos de azufre y la fuerza exterminadora de la Señora Muerte, descriptos profundamente tanto por las obras literarias como por las representaciones iconográficas, la propuesta de Lutero resuena como una brisa fresca. Su palabra sabe cálida y luminosa, habla de una Gracia increíblemente democrática y abierta a las masas populares empobrecidas y desconcertadas. Su palabra resuena como una trompeta que rompe la clausura mental de la cristiandad tardo medieval y trae un aliento de vida.

Pero volvamos ahora a la conferencia de la Dra. Parmentier. La autora recorre varios intentos de actualización de los conceptos de pecado y gracia formulados por las teólogas feministas y luego los confronta con la teología de la reforma.

Creo, sin embargo, que previo a ello sería conveniente y esclarecedor abocarse a una contemporización dl desafío, es decir, a revisar los acontecimientos socioculturales de los tiempos que hoy nos toca vivir, para ver si son semejantes o decididamente diferentes a los del tiempo en que fue formulada la doctrina de la justificación por la fe. Propongo seguir los tres rasgos señalados con anterioridad: el cristianismo como sistema sociocultural, las formas de religiosidad y el modo de situarse frente a la muerte.

El cristianismo NO es un sistema cultural hegemónico

Hoy día los "referentes" son otros: la competencia y la excelencia, la Ecología, la Aldea Global, el Mercado, las Comunicaciones, etc.. La institución eclesial no detenta demasiado poder, ni económico, ni intelectual, ni social. Basta mirar en derredor para percibir las dificultades de todo tipo que atraviesan las iniciativas que tienen su origen en el ámbito eclesial o confesional; hasta parecen luchar denodadamente para simplemente poder conservar el propio patrimonio heredado. En las manifestaciones públicas acerca de la iglesia o lo religioso podría decirse que predomina un tono de sorna o burla. Para el común de los cristianos, lo eclesial ocupa un lugar muy pequeño y delimitado de su existencia, atañe a un aspecto recóndito de la vida y no muy fácilmente manifiesto ni expuesto a ser descubierto.

La religiosidad como expresión intrapersonal

En las iglesias que tiene su origen en la Reforma protestante, como así también en las iglesias católico-romanas, las formas de expresión de la fe tienen un matiz predominantemente intrapersonal, con muy pocas exteriorizaciones públicas. Esto se verifica en la escasa asistencia al culto o a la misa, de lo cual dan pruebas pastores y sacerdotes. Y aún considerando a los creyentes que asisten a las celebraciones litúrgicas de las iglesias tradicionales (fuesen católicas o protestantes) es visible en ellas la dificultad y parquedad de la participación colectiva. Muy pocos gestos o actitudes dan muestras exteriores y compartidas de la fe interior de los creyentes.

La muerte como destino, y lo macabro, están ocultados.

La muerte es un fenómeno que forma parte de lo cotidiano: basta leer los periódicos o ver las tapas de las revistas, o simplemente entregarse a una sesión televisiva. Pero la muerte es percibida como "espectáculo", como "juego" del sin sentido.

Sin embargo, en la órbita de lo personal y familiar, la decrepitud y la muerte como circunstancia inevitable de la propia vida están ocultadas y cómplicemente disimuladas: la cirugía estética y la gimnasia ocultan el paso de los años, los ancianos se "guardan" en asilos, los enfermos moribundos se aíslan en "terapias intensivas", de la muerte no se habla. El accidente, el homicidio y la muerte nos rodean,... pero nosotros vivimos como si eso no nos fuera a suceder, vivimos como "*highlanders*".

Como vemos, los condicionantes socio-culturales en que fue planteada la afirmación luterana de la justificación por la fe han cambiado diametralmente hacia polos opuestos. Por lo tanto debemos repensar si los términos que plantea la teología

feminista no son parte, en primer lugar, de una contemporización que a su vez desafía y exige una actualización de los postulados de la justificación de la fe. Es decir, que dicho desafío es "feminista" pero también, y en primer lugar, es de "contemporaneidad". Este es un primer tema de reflexión que dejo abierto.

Un segundo interrogante me sugirió la conferencia de la Dra. Parmentier. También se los dejo planteado a ustedes para la reflexión posterior. En la recorrida por las propuestas de la teología feminista: la salvación por la afirmación de sí misma, por la corporeidad y la relacionalidad, por la justicia, por la reconciliación entre Naturaleza e Historia, entre el espíritu y el cuerpo; Jesús como terapeuta, como liberador, como expresión de la capacidad de dios de tocar, de querer, de enseñar, de consolar a la humanidad; la cooperación de los creyentes en la salvación, mediante la justicia y la solidaridad; y hasta el mismo Dios/Diosa como "inmanencia", como matriz de materia y energía eternas...en todas ellas creo que vuelve a cobrar vida una vieja pero siempre vigente polémica. Se trata de la polémica entre dos colosos: Erasmo y Lutero acerca de la voluntad del hombre.

El primero, Erasmo, afirmando el "núcleo noble del hombre", la voluntad humana operando en un campo neutral y libre, ya sea hacia lo bueno o hacia lo malo; valorando el libre albedrío, es decir, la decisión libre y responsable del hombre merced a la cual puede inclinar su acción hacia el bien o hacia el mal, hacia la salvación o hacia la condenación. El segundo, Lutero, afirmando la entrega total del hombre a las fuerzas del diablo, la corrupción profunda y perniciosa de la naturaleza humana; sospechando que tras todo acto virtuoso o heroico se esconde una ardiente sed de gloria personal, una verdadera apoteosis del hombre; y afirmando que la voluntad del hombre es esclava de Satanás, príncipe del hombre caído.

Dr. Guillermo Hansen

(1) Una primera aproximación a la ponencia de la Dra. Parmentier debe resaltar la alquimia semiótica por la cual, en el correr de la presentación, el objeto cuestionado se transforma en sujeto cuestionador. El título de la conferencia nos invitaba a contemplar el desafío de las *teologías feministas*[10] a la teología de las iglesias de la Reforma; este era el marco formal. El desarrollo mismo de la ponencia, sin embargo, invierte los polos de esta propuesta revelando un contenido material que potencia el desafío representado por la *teología de la Reforma* a las teologías feministas. ¡En vez

[10] A los efectos de esta breve respuesta designaremos como "teología feminista" la posición presentada por las referentes más radicales o "duras" (Carter Heyward) dentro de un campo mucho más plural y matizado del que es posible tratar tanto aquí como en la presentación de la Dra. Parmentier. Con más propiedad habría que hablar de "teologías feministas" (Rebecca Chopp).

de "Thelma y Louise" terminamos viendo "Fanny y Alexander"!

Para comenzar el abordaje mismo de cuatro "lugares teológicos" -*caros* a la teología de la Reforma e *inestables* en la teología feminista- obligará a la teología feminista a medirse con la teología de la Reforma. En efecto, el desarrollo de las posiciones de la teología feminista se desenvolverán ante cuatro núcleos teológicos que se desprenden de la afirmación central de la Reforma, "la justificación de los pecadores por medio de la gracia concedida en Cristo". Los ejes temáticos que de aquí derivan (pecado, cristología, cruz, salvación) formarán la cuadriculación estructurante de una presentación que, inexorablemente, ubicarán las respuestas de las teologías feministas dentro de un campo de juego cuyas reglas parecen en verdad totalmente desconocidas -más que supuestamente superadas- por dicha teología . Así la presentación misma nos llevará a preguntar si la posición de la teología feminista desarrollada por Parmentier realmente puede, con toda entereza y certeza, llamarse *cristiana*. El remate dado por Parmentier al final de su presentación lo dice todo: "¿Aceptarían las feministas que ellas también deben ser salvadas de ellas mismas?".

Hecha evidente la desmesura antropocéntrica de la teología feminista cual retratada por Parmentier no es extraño entonces que, ante una lectura *teológica*, la teología desafiante se vuelva la desafiada. Pues ¿que nuevo desafío teológico representa a la teología de la Reforma una hamartiología blanda, un Jesús reducido a su ejemplaridad, una cruz vacía, y un abierto pelagianismo? ¿No es todo esto una emulación vulgar de posiciones ya demarcadas como ajenas a la identidad cristiana? *Déjà vu*! Más allá de la voluntad irénica encarnada por la autora buscando allanar el camino hacia el diálogo, el hecho de encolumnar comparativamente dos propuestas en un campo *ya* determinado por las reglas del discurso cristiano (según la hermenéutica de la Reforma) compromete seriamente la base epistemológica y el estatuto teológico de la "teología" feminista.

De esta manera, ante la propuesta de comparar y medir *teologías*, debemos plantear la pregunta fundamental que nos ocupa como teólogos/as: ¿Posee la teología *cristiana* normas extrínsecas que le son dadas por un evento que siempre la trasciende, o es la teología una codificación de experiencias pre-reflectivas ("sentido y el gusto por lo infinito", Schleiermacher) que en principio son accesibles a la humanidad toda como lo demuestran las distintas codificaciones religiosas? Si la teología fuese esto último la teología feminista debería ser ensalzada declarando como superadas las concepciones de un ser humano totalmente pecador, un Jesús identificado con el Hijo, una cruz como *topos* de la salvación universal, y una salvación exclusivamente dependiente de la acción divina. Pero si la teología es lo primero entonces hay derecho a preguntar si, en verdad, los asertos de la teología feminista tienen algún basamento epistemológica y teológicamente convincentes. Parafraseando a la pregunta final de Parmentier, ¿hay algún lugar para *Dios* en la teología feminista? Por lo tanto, ¿cuál es el punto de comparación positiva entre ésta y la teología de la Reforma?.

De esta forma el "diálogo" entre las dos teologías (cuya forma es el supuesto "desafío") no se realiza sobre el obstáculo y/o condicionamiento hermenéutico planteado por sujetos sexistas sobre lo que es no obstante un único y claro referente revelatorio (Dios en Cristo), sino sobre la definición misma del objeto o tema que rige al discurso teológico. Al tener dos maneras antagónicas de entender la tarea teológica a base de distintas definiciones de lo que constituye el objeto teológico, ¿cuál es el punto de comparación o el campo de la síntesis fructífera? Un supuesto "diálogo", de esta forma, no puede limitarse más que a la sistematización encolumnada de dos posiciones que enfatizan o bien lo que podemos llegar a decir sobre Dios/a o lo que Dios dice sobre nosotros, o bien lo que debemos hacer por alcanzar a Dios/a o lo que Dios hace para alcanzarnos a nosotros. Lo primero se llama imaginación antropológico-religiosa (cf. G. Kaufman), lo segundo ha sido denominado la comunicación libre y gratuita de Dios. Lo primero codifica las impresiones, el impacto que tiene lo sagrado *dentro* de nosotros; lo segundo el impacto que acusa lo sagrado *entre* y *con* nosotros.

Ante este panorama, ¿se puede llegar a una verdadera síntesis? ¿Llega a algún puerto el barco piloteado por Parmentier? Finalmente lo único que puede rescatar la autora en forma sintética es la contribución que hace la teología feminista en cuanto a las dimensiones misóginas y sexistas del *pecado,* es decir, un theologoumenon *antropológico.* Pero, ¿es necesario una *teología* feminista para develar el supuesto carácter estructural del sexismo? ¿No son los movimientos feministas, como así también la filosofía feminista, los articuladores más idóneos de esta situación? ¿Qué es, entonces, lo estrictamente *teológico,* el rasgo teológicamente identificatorio de la "teología" feminista? Nuestra impresión, para decirlo en un lenguaje un tanto "clásico", es que la demanda de la "ley" más que el evangelio que libera es lo que preocupa y ocupa a las teólogas feministas.

¿Qué nos dice, finalmente, el desarrollo de la ponencia de Parmentier con respecto a la teología feminista? Sus agudas preguntas finales sugieren que hablar de una teología feminista *y* cristiana es casi una flagrante contradicción. Si la teología cristiana propiamente dicha intenta seguir el movimiento por el cual Dios se muestra como cuerpo adquiriendo una identidad visible y comunicable para nosotros en Cristo Jesús (Lutero, Heidelberg), la teología feminista, en cambio, se muestra como una arcana conjura de las invisibles profundidades del ser-mujer que busca su expresión y revelación. Como los misterios de Eleusis, este conjuro es una experiencia privativa, mistérica, accesible a las iniciadas, que se autolegitima en tanto y en cuanto expresa, canaliza "experiencias religiosas" de profundidades ónticas otrora relegadas. Su objeto, por lo tanto, no está abierto a la verificación por parte de otras hermenéuticas que puedan evaluar si la codificación de su discurso corresponde o no a lo que quiere describir. Se trata, en pocas palabras, de una idolatrización de la identidad biológica y de género careciente de un referente verdaderamente trascendental.

Es nuestra convicción que, ante una lectura detenida de la presentación de la Dra. Parmentier, la "teología" feminista queda irreversiblemente desenmascarada como un discurso teológicamente viciado por el reciclaje experiencial a la que es sometida la deidad. Ante el panteísmo y/o antropocentrismo significado por la teología feminista, la teología de la Reforma se alza desafiándola a convertirse en verdadera teología, es decir, en discurso e imaginación responsable sobre la experiencia divina de lo humano en Cristo Jesús, el Dios inclusivo. Tal vez este desenlace no haya sido la intención de la Dra. Parmentier; la estructura y desarrollo de la ponencia, sin embargo, apuntan a esta conclusión.

(2) No obstante lo anterior existen, claro está, ciertos desafíos presentados por el discurso feminista que se ubican más acá de lo estrictamente teológico, pero que tienen fuerte repercusión sobre el quehacer teológico mismo. Mencionamos dos aspectos que aparecen muy tenuemente en la presentación de la Dra. Parmentier pero que no obstante se despliegan como algunos de los campos más fructíferos en el encuentro con las "teologías" feministas.

(a) Es sabido que la metodología de la sociología del conocimiento constituye una dimensión epistemológica fundamental para la teología feminista. En este sentido es fundante para la empresa feminista el aserto de que todo conocimiento está condicionado por el lugar social, racial, cultural o de género desde donde se produce este conocimiento. A la vez ese conocimiento objetivizado es determinante en el modo que tenemos de aprehender e inhabitar en aquello que es definido como lo "real o la "realidad". Lo primero legitimaría la imaginación feminista en la tarea constructiva de crear nuevas *metáforas* sobre lo sagrado (McFague), y lo segundo justificaría la crítica hecha a las metáforas dominantes sobre lo sagrado, casi todas ellas elaboradas en un contexto patriarcal.

La cuestión específica sería hasta que punto es entendible y/o aceptable la mordaz crítica realizada por algunas teólogas feministas al lenguaje *trinitario* sobre Dios — lenguaje y símbolo central a la teología de la Reforma. Dirigirnos a Dios como Padre e Hijo, ¿deifica necesariamente lo masculino? ¿Es simplemente una proyección misógina? ¿Es el lenguaje trinitario reemplazable por otras metáforas más conducentes y expresivas de lo femenino? ¿Hay que buscar un balance o equilibrio? Ciertamente la crítica feminista nos sensibiliza ante el aparente inevitable deseo de la masculinidad de hipostatizarnos en lo sagrado; pero ¿cómo evita la teología feminista una igual proyección, esta vez codificada en símbolos "femeninos"?

(b) Asumiendo que la propuesta *teológica* feminista es poco contundente para la teología de la Reforma, ¿como puede ésta, no obstante, hacerse eco de la *protesta* feminista en cuanto protesta contra las estructuras patriarcales de opresión? ¿Posee la teología de la Reforma recursos para redireccionar, reubicar el foco de esta protesta? Es decir, ¿puede transmutar las energías encerradas en la protesta religiosa, en una protesta verdaderamente política-social que sirva para la transformación de lo

"secular" en estructuras de justicia personalizantes, no discriminatorias, igualmente defensoras y promotoras de la dignidad humana que nos viene sólo de Dios?

Opino que una correcta hermenéutica de la mal entendida "doctrina de los dos reinos y regímenes" ayudaría en esta tarea que urge en una praxis cuya meta es la justicia, la equidad y la libertad. Por ello me parece decisivamente unilateral e incompleta la referencia de la Dra. Parmentier a la respuesta que supuestamente daría la teología "clásica" (luterana) al planteo de la solidarización del opresor y oprimido por su común participación en el "pecado original". Supuestamente este planteo -uno de los blancos preferidos de la teología feminista- presentaría un escenario oscuro donde todos los gatos son pardos, desalentando todo esfuerzo por rectificar las estructuras de opresión. Pero si bien la teología de la Reforma insiste en nuestra solidaridad en el pecado (verdadero dique ante las cruzadas moralizantes), es también cierto que lo hace señalizándolo como un estado *coram Deo*. De ninguna manera implica esto -aunque la historia esté llena de casos que así lo sugieren- que la solidaridad en el pecado nos encomiende a una actitud aquiescente con el opresor y a un quietismo frente a la opresión. Frente a estas realidades estamos en una situación *coram mundo* que exige la rectificación de conductas disonantes con la ley y con los espacios de solidaridad deseados por Dios. La discusión se centraría, en este caso, en la estrategia *política* de liberación para desbloquear y transformar conductas, instituciones, procesos, sin necesidad de sobreinflar religiosa o moralmente a los sujetos del cambio. La mujer, en este caso, no sería una matriz de reserva óntica, sino un sujeto social, mediador junto a otros sujetos marginados y desplazados, de un espacio histórico desde donde imaginar y practicar nuevas configuraciones de lo social y políticamente posible.

(3) A pesar de nuestra crítica anterior deseamos resaltar, como palabra final, una dimensión expresada por la teología feminista y mencionada por Parmentier que nos parece provechosa *heurísticamente* para la concepción cristiana de Dios. Hablamos del énfasis dado por Carter Heyward a la dimensión relacional tanto del ser, del cosmos y de lo sagrado, que muestra una riqueza no tanto al nivel de su contenido (panteísta), sino en cuanto al postulado heurístico del ser como relacionalidad. Heyward habla sobre un Dios que siendo verdaderamente amante es por ello receptivo y en cierta manera dependiente del objeto de su amor. Si bien es inaceptable que la redención de Dios sea dependiente de nuestra actuación y redención, encontramos de todos modos fascinante la concepción de reciprocidad y relación que subraya esta idea a todas luces herética. El Pelagianismo, como bien ha notado Parmentier, informa profundamente el espíritu de la teología feminista.

La herejía, sin embargo, tiene esa extraña propiedad de despertar elementos que han permanecido latentes en el paradigma "clásico". En este caso, el concepto feminista de relacionalidad y reciprocidad (que no es una invención de la teología feminista como tal) arroja nueva luz sobre la concepción trinitaria de Dios, en cuanto

que permite vislumbrar a las personas trinitarias como mutuamente constituidas en su relación (ver Jenson, Pannenberg, Moltmann). De esta manera afirmaríamos que, por ejemplo, el Padre no sería "padre" sin el Hijo, es decir, sin la diferenciación y entrega a la voluntad del Padre encarnado en la vida e identidad de Jesús de Nazaret. La monarquía del Padre, en esta perspectiva, estaría verdaderamente "condicionado" por la obediencia de Jesús y la glorificación del Espíritu Santo, invirtiéndose en teoría el carácter unidireccional, "uránico" y jerárquico de la trinidad.

Todo esto no sería más que un inocente especulación si limitáramos nuestra concepción trinitaria al juego o danza recíproca que tienen las tres hipóstasis en una trascendencia de todos modos inaccesible. La perspectiva cambia radicalmente, sin embargo, cuando seguimos las sugerencias hermenéuticas de Lutero en cuanto al referente propio de la personas trinitarias. Si de acuerdo al Reformador debemos pensar siempre en el hombre Jesús al hacer referencia al Hijo, y cuando hablamos del Espíritu Santo nos referimos al efecto de la praxis pneumática entre y con nosotros corporizándonos en Cristo, ¿no participa la naturaleza humana, en cuanto *kata pneuma*, de lo que Dios es y será? ¿No depende la deidad de Dios de la glorificación expresada por su creación liberada? ¿No es al menos la morfología del eschaton co-determinada por las creaturas de Dios? Hablar de una co-dependencia es arriesgado, pero más aún es no hacerlo ante la praxis de un Espíritu cuya dimensión temporal es la fe, la esperanza y el amor. ¿Podrán aprender las teólogas feministas de esta praxis divina comunicada en Cristo Jesús?

ATLAS erials

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.