Globethics Repository



Comunidades de gracia en las iglesias libres [Communities of grace in the free churches]

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	Steinfeld, Guillermo
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 12:22:00
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154994

Cuadernos de Teología
Vol. XXVI, 2007. p. 95-114

Comunidades de gracia en las iglesias libres: un lugar para la equidad política de género[1]

Guillermo Steinfeld

Resumen: El autor analiza la problemática de género en la estructura organizativa de las iglesias evangélicas (calificadas con la nomenclatura histórica de *iglesias libres*), *locus* de lucha en el que se encuentran tanto varones como mujeres Propone revisar la pertinencia de los reconocimientos formales y públicos de los carismas de función, en clave de Género, y la gestión de "comunidades de gracia" donde la organización igualitaria permita forjar el proyecto de género

Abstract: The author analyzes the question of gender in the organizational framework of evangelical churches (described using the historic nomenclature of free churches), locus for struggle where both men and women are together In this paper he proposes to check on the relevance of formal and public recognitions of the so called gifts of function from the perspective of gender, and to asses the management of "grace communities" where an egalitarian form of organization allows for the construction of a gender project

Quiero abrir este artículo con una confesión personal sobre mis desencuentros como un varón criado en el típico contexto de la división cultural de roles de género. Me he preguntado a menudo acerca de la legitimidad para hacer alguna apología de lo femenino, tarea difícil de cumplir ante posiciones radicales que impiden el diálogo y consideran que es una impertinencia la participación de hombres en espacios de discusión y acción sobre el eje de género.

Seguramente, el feminismo radical afirmaría que esa dificultad es consecuencia del hecho de que los varones hemos delineado por la fuerza el rumbo de la historia occidental. Más, es cierto también que la historia pena severamente a los varones que osan no adherir a las prácticas de la hegemonía androcéntrica. Indudablemente, este fenómeno merece alguna revisión sobre las díadas clásicas

1 **Palabras clave:** Teología Género Iglesia Comunidad
Key words: Theology Gender Church Community

de víctima/victimario, y de las lecturas reduccionistas o clausuradoras de ambos discursos.

Recuerdo haber tenido parte, hace algún tiempo, en un debate sobre el lugar de las mujeres en la educación teológica. Allí fui contagiado por diferentes percepciones, algunas de ellas bastante provocativas. Ciertos participantes opinaban que la situación femenina era inmejorable, mientras que para otros había una distancia muy grande que salvar entre el modelo esperado y el existente. Mi propuesta en el diálogo fue que los varones necesitamos ejercer mecanismos de hermenéutica contextual. Dicho en otras palabras, jugar un rol de rescate moviéndonos desde el centro de poder en el que nos encontramos, hacia la periferia en donde se encuentran las mujeres.

Pero, aquello que para mí estaba tan claro, a poco fue calificado por mis colegas como paternalismo, alegando que las mujeres no necesitan de rescate, sino de valoración. Admito que esta afirmación de que los varones podamos "rescatar" a las mujeres, entendida al estilo de los caballeros de la Edad Media, suena más que patriarcal. Por lo pronto, me he replanteado que el núcleo del sistema es un lugar al que las mujeres deben llegar por propia voluntad, ya que en algún caso podrían no tener interés en salir de la periferia, manteniéndose en la tensión de la dialéctica hegeliana del "amo-esclavo".

En fin, me queda la tranquilidad de no ser el único que se encuentra navegando dialécticamente entre una costa y la otra para aprender algo en el camino. Y de paso, de no vivir en el medioevo.

La sospecha central de este artículo es que las mujeres tienen menos opciones en la pirámide de poder del patriarcado (así como sucederá con pobres, no-blancos, y varones que no adhieren al modelo androcéntrico) y, por lo tanto, menos posibilidades para acceder al liderazgo en los medios evangélicos con ese contexto, presupuesto del que indagaremos su realidad por lo menos en la faceta de género. Pero propongo también que el esfuerzo compartido con los varones capaces de reformular su masculinidad, permitiría acompañar la lucha de género a través de la formación de congregaciones más sanas (comunidades de gracia) comprometidas con el cambio social.[2]

Esa sospecha dará a luz una buena cantidad de preguntas, orientadas a relacionar la experiencia de los varones, y la dificultosa participación femenina en

2 Escribo como miembro de la Comunidad Anabautista Menonita de Buenos Aires, una congregación sensible, habituada al diálogo igualitario Nuestra práctica de sentarnos en círculos concéntricos para escuchar la exposición del texto bíblico y luego iniciar el riquísimo debate en torno a la exposición del día, es seguida por mujeres y varones dando como resultado el verdadero sermón dominical Esta comunidad donde las predicaciones se parecen tanto a la práctica del *Evangelio en Solentiname* de Ernesto Cardenal, se ha convertido para mi en una expresión holística de salvación para las personas

esos modelos eclesiológicos, con el marco de jerarquización patriarcal generalmente enfermo y enfermante en buena parte del contexto evangélico.[3]

En realidad, de ningún modo es sencillo dilucidar a los ojos de mujeres y varones una estrategia tan impregnada en las iglesias evangélicas. Porque para los sistemas que han mutado hacia el dogmatismo, resulta fácil cooptar sujetos y subsumirlos, por lo cual estas son estrategias inherentes a su propio orden. Las personas llegan a asumir este modelo como un orden a priori a su propia realidad.

¿Qué es lo evangélico *en las iglesias libres?*

Antes de continuar, es preciso dar una definición sencilla del *locus* en cuestión, es decir qué es una iglesia libre (o qué es lo "evangélico"). Haré un par de aserciones. En primer lugar, la religión de Jesús fue sin dudas un ejercicio de resistencia que determinó a sus comunidades el carácter de gracia humanizadora.[4] En segundo lugar, definitivamente creo que aquello que las estructuras eclesiales hoy intentan encuadrar –con exiguos resultados– debería ser una estructura abierta. En otras palabras, una iglesia sana es una comunidad que vive en proceso permanente. Dicho esto, queda hecha la diferencia entre lo nodal, para avanzar sobre lo periférico asociado con las formas, y la tradición.

Lo *evangélico* es una categoría que se aplica en muchos casos a las iglesias libres (aquellas comunidades voluntarias, con preocupación misionera, y generalmente críticas al poder, derivadas de la Reforma Radical).

Esto evangélico presente en las iglesias libres corresponde a un estilo particular que se nutre por lo menos de dos vertientes. Por un lado, de la herencia de las comunidades anabautistas del siglo XVI (favorecidas por la mística de la Teología alemana); por otro lado, recibe con mucha fuerza una segunda línea, originada en el puritanismo inglés del siglo XVII. Sin embargo, hoy las iglesias evangélicas latinoamericanas no comparten una tipología única que las encierre en el molde de una iglesia libre. En el paradigma evangélico conviven iglesias no-violentas y pro-violentas, de hermenéutica crítica junto con grupos a-críticos, e iglesias con vocación horizontal junto a otras de prácticas verticalistas, balanceándose en una u otra dirección. En esa situación, hoy en día muchas experimentan

3 Este tipo de preguntas sobre la inaccesibilidad femenina al sacerdocio, que ya han sido abordadas en el entorno católico, parecen ausentes en el ambiente evangélico Por supuesto, aunque existen fuentes en materia de este tópico, desconozco que alguna de ellas demande una explicación mínima a las formas de organización de las iglesias libres Un excelente ejemplo católico de esta interpelación es el libro de Elisabeth Schussler Fiorenza, *Discipleship of equals a critical feminist ekklesia-logy of liberation*, Nueva York, Crossroad, 1993

4 Nancy Bedford cita al teólogo negro Howard Thurman, "el cristianismo tal como nació en la mente de Jesus era una 'técnica de supervivencia para los oprimidos'" N Bedford, "El mundo late la fe de las mujeres latinoamericanas en tiempos de globalización", en N Bedford y Marisa Strizzi, *El mundo palpita, economía, genero y teología*, Buenos Aires, ISEDET-CLAI, 2006, p 155

un proceso de "derechización" como resultado de la influencia avivamentista y la influencia de agencias misioneras (siglos XIX y XX).

En parte por ignorancia de su propio potencial, así como por la comodidad de preservar las estructuras, estas formas eclesiales promueven la jerarquización de los sujetos traicionando la vocación propia de las iglesias libres.

Una pregunta simple es: ¿por qué hay tanta compatibilidad entre las estructuras clásicas de las iglesias libres, y la organización masculina en el sentido tradicional? Una respuesta posible es la que aporta el profesor Robert Connell, miembro de la Comisión de Status de la Mujer en la ONU. Connell desarrolla en su artículo "La organización social de la masculinidad"[5] la idea de que las instituciones tienen género, en cuanto este eje es una estructura de práctica social que resulta de interacciones internas y externas. Por ejemplo, el autor afirmará que el Estado es patriarcal.[6] Lamentablemente, el artículo no se extiende tanto como para asignar género a otras instituciones sociales; pero, ya que las estructuras de género se configuran sistémicamente y se caracterizan por el tipo de prácticas que se ejercen en cada sistema, podríamos decir que, tal vez, la Escuela es matriarcal.[7]

Entonces, ¿qué género asignarle a una estructura eclesial en la cual las prácticas son primordialmente jerárquicas? La Iglesia parece cumplir también un tipo de rol patriarcal que se hace visible en su histórica preocupación por el control de la educación pública. Solo detenerse a pensar en el interés que muestran las iglesias por legislar en asuntos vinculados con el control de la reproducción, la sexualidad humana y la educación sexual en las escuelas, señala una pista importante de su obstinación en la subordinación de género.

Dado que lo evangélico sufre de esta fragilidad nominal, dar una definición cerrada de qué es una iglesia evangélica es tan difícil y arriesgado como definir qué es una mujer o qué es un varón, porque las comunidades de fe son organismos vivos. Sin embargo, características mayoritarias en las iglesias evangélicas parecen ser las prácticas hegemónicas y la lectura del texto bíblico en la devoción privada, anidadas en vicios de interpretación literal y ejercicios de subordinación.[8]

---

5 Robert William Connell, "La organización social de la masculinidad", en *Isis Internacional Ediciones de las Mujeres*, 24, 1997, p 31-48

6 *Ibid*, p 36

7 Las dinámicas pedagógicas, como estructurantes de la práctica institucional de la escuela, reflejan las relaciones que ocurren en la microestructura de la familia nuclear

8 Si bien algunas de estas características se encuentran exacerbadas en el modelo del fundamentalismo, tal cosa no debe ser confundida con el movimiento de rescate de la centralidad de las Escrituras, que José Míguez B reconoce como "movimiento neo-evangélico", el cual "crítica al torpe literalismo y la arbitraria interpretación del fundamentalismo" José Miguez Bonino, "El rostro evangélico del protestantismo latinoamericano", en *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1995, p 54-55

¿Qué es un varón?

Modestamente definido el *locus*, con no menos modestia definiremos el *ethos* de la masculinidad. En 1949, Simone de Beauvoir lanzó la pregunta "¿qué es una mujer?",[9] y con ella abordó una categoría invisible sobre la que ha habido poca atención, incluso en los casos de discrepancia.

En su conclusión –que ha sido un argumento fundacional para el feminismo–, la esencia de *mujer* no es el simple producto de una comparación con la esencia de *varón*, ni tampoco a la inversa. Sencillamente porque este *ser varón* o *ser mujer* no viene determinado a priori de la naturaleza, la cultura y la sociedad. A pesar de las diferencias biológicas (diferencias que a veces no son coherentes con la función social del sexo), el sujeto acepta su corporalidad con base en la norma cultural,[10] y de allí se identifica con lo que supone –a posteriori– como su "normalidad".

De ello, resulta que definir la masculinidad es tan difícil como hacerlo con la feminidad, aunque algunas personas quieran resolverlo reduciendo la identidad de una mujer como una "no-varón", y la de un varón como un "no-mujer".

De manera que, al querer definir lo masculino –aun cuando nuestra búsqueda sea dirigida a evoluciones más sanas de género–, no deberíamos aceptar que esto se pueda resolver desde la esencia, a riesgo de cometer el mismo error de nuestros antecesores, que determinaban la masculinidad patriarcal como única posibilidad de contexto binario.

En las últimas décadas se produjo un profundo cambio estructural en las familias a causa de la paulatina desaparición del varón proveedor, el advenimiento del divorcio, la crianza compartida de los niños o la frustración con el modelo familiar recibido. Se plantea ahora un modelo, entre otros, de hombre que necesita incorporar conductas culturalmente femeninas. Debe aprender a expresar ternura, a comunicarse adecuadamente, a oír, a mostrarse vulnerable, a expresar emociones, en vez de adherir a modelos autodestructivos.

El estereotipo de varón de la década de 1970, aportado por los psicólogos Brannon y David, nos aproxima a la imagen que necesita ser urgentemente deconstruida sobre la base de cuatro imperativos:

> "No tener nada de mujer..."
> "Ser importante..."
> "Ser un hombre duro..."
> "Mandar a todos al demonio..."[11]

9 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Siglo XX, Buenos Aires, 1962, p 9-11

10 Judith Butler, *Cuerpos que importan sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p 19s

11 Luis Bonino Méndez, "Varones, género y salud mental. deconstruyendo la 'normalidad' masculina", en Marta Segarra y Angels Carabí (eds.), *Nuevas masculinidades*, Icaria, Barcelona, 2000, p 48-49

Nada más pintoresco y cercano a una foto de John Wayne que estas cuatro categorías. Y la configuración de esta forma de masculinidad no nace, simplemente, en la iglesia, sino en el hogar, célula de la sociedad. Pero de inmediato se aplicará en las dinámicas de relación de la iglesia, como bien lo analizó el terapeuta sistémico Edwin Friedman: "La estructura emocional de las organizaciones es una réplica de la estructura emocional de los organismos llamados familias porque, francamente, es la única manera de [...] [relacionarnos] que conocemos."[12] Debido a que suponemos que este tipo de conductas aporta al "equilibrio" de un sistema, las llevamos a cabo a pesar de sus consecuencias destructivas en individuos, hogares, iglesias y en la sociedad.

Como consecuencia los modelos de relación, organización y trabajo, en las iglesias con estructura patriarcal se tornan más y más enfermantes tanto para el liderazgo como para el resto de la congregación. En su descripción de los imperativos de Brannon y David, el psicólogo Luis Bonino Méndez agrega un extenso listado de trastornos psicofísicos identificados como "problemáticas masculinas". Estas se basan en la búsqueda del éxito, del control, el sentimiento de fracaso social y viril, la sobrecarga corporal, los choques de carácter, y en el padecimiento o ejercicio de abusos de poder en diferentes niveles.[13]

Lo evangélico y la expresión patriarcal de la masculinidad son dos ingredientes que se encuentran unidos por cierto espanto borgiano. Esa unión se apoya en la lectura del texto bíblico parcializada por el prejuicio histórico que, como ha sido mencionado antes, se vale de una hermenéutica literalista sumamente funcional.

El Nuevo Testamento entre líneas

Aunque el Antiguo Testamento reboza de historias que declaran abiertamente la configuración patriarcal del contexto, creo que el Nuevo Testamento es la mediación más adecuada para revisar las prácticas de poder en la iglesia, porque en ese sentido representa la base del legado de Jesús.

Partiré de una aseveración simple y llana: el horizonte de los escritores del Nuevo Testamento también era patriarcal. Este contexto no siempre se encuentra a simple vista, y se hace explícito solo cuando se mira con el ojo experto (quiero decir, cuando se sabe qué buscar). De otro modo, los "paquetes doctrinales" que creemos leer nos producen un gran desconcierto, porque en ellos se esconde la

12 Edwin Friedman, *Generación en generación, el proceso de la familia en la iglesia y la sinagoga,* Nueva Creación, Buenos Aires, 1997, p 277.

13 Bonino Méndez, *op cit.*, p. 51-52 No podemos evadir la responsabilidad de que el ejercicio de ciertas prácticas en el seno de las iglesias, legitimadas en nombre de la autoridad o el orden, fuera de ellas serían pasibles de condena de reclusión para sus ejecutores.

tensión dialéctica entre distintas escuelas y diferentes momentos en los autores. Claro está, ese desconcierto es legítimo en cuanto a las tensiones teológicas (es decir, de teoría/praxis con base en la fe en Jesús) muestran a veces al mismo autor polarizado entre el pragmatismo androcéntrico y la igualdad escatológica de la iglesia, como parece suceder con Pablo.

Volviendo el interés a la invisibilización del patriarcado en las Escrituras, cuantos esfuerzos hagamos por sustentar nuestra postura a través de una exégesis en la cual los referentes del texto insinúen muy poco, probablemente produzcan resultados opuestos a los deseados. Por lo general, el lector y la lectora confían más en las verdades que se desprenden solas del texto que en aquellas que demandan mayor pericia hermenéutica.

La lectura bíblica devota podría evitar la exégesis –como evaluación "científica" del texto–, pero de ningún se puede hacer la lectura de la Biblia *sin* hermenéutica (aun con la más ingenua posible). Y en virtud de ello es necesario comprender que el texto está allí para provocarnos, requiriendo de nosotros ser capaces de leer lo encerrado entre líneas, descubriendo la reserva de sentido en aquello no dicho. En ese sentido, es necesario desafiar al mismo texto bíblico a que "respete" la voluntad de Jesucristo; puesto que, de algún modo, toda palabra que se contraponga con la Palabra hecha carne está allí como un desafío de Dios para que el ser humano mire más alto en el progreso de la revelación y en la evolución de la condición humana.

Por eso propongo buscar la respuesta en el espíritu de toda la Biblia y no en algún texto en particular. Más concretamente, opto por negarme a que ciertas expresiones de Pablo sean nuestros anteojos para leer la Biblia; y, en cambio, interpretar los dichos paulinos mirando a través de las prácticas de Jesús.

Con respecto al apóstol Pablo, el autor queda escudado por sus defensores que se ponen entre él y sus interdicciones en 1 Corintios 14:34-35 o 1 Timoteo 2:12s, y aducen que son producto de una escuela posterior.[14] Otros, en cambio, aceptarán que los dichos son de *ipsissima vox* paulina. Pero, si estos dichos son paulinos, ¿entonces cómo se justifican sus expresiones de rabinismo ortodoxo en el contexto de sus propias declaraciones de inclusividad de la iglesia (por ejemplo, Ga. 3:28)?

En los textos sobre igualdad de raza, clase y género, no parece haber intenciones de mantener una diferencia ontológica entre esclavos o libres, y mujeres o varones. Según textos como Romanos 12, o 1 Corintios 12, el Espíritu Santo repartió dones aleatoriamente a la iglesia. Si esto es así, de ninguna manera podríamos decir que los carismas de función solo "caen" sobre los varones. De otro

14 Cristina Conti, "Infiel es esta Palabra 1 Timoteo 2 9-15", en *Revista Bíblica Latinoamericana*, 37, 2000, p 41-56, y, "En silencio y en su lugar, 1 Corintios 14 34-35", *Alternativas* vol 7, 16-17, 2000, p 59-88

modo, ¿significa, entonces, que las mujeres no son Cuerpo de Cristo? Además, si los dones de dirigencia fueran solo para varones, ¿qué sentido tendría la afirmación de que en Cristo "no hay varón ni mujer"?[15]

Podríamos desarrollar extensos estudios bíblico-históricos para fundamentar que en los primeros siglos de la iglesia cristiana, había ancianas (*presbíteras*) y viudas (*jera*) con el peso específico de una función legitimada por la comunidad, del mismo modo que mujeres apóstol (*apostoloi*) o mujeres diaconisas (*diákonos*).[16] Como conclusión, la suposición de que la iglesia primitiva estuviera conducida únicamente por varones carece de sustento sobre la base de los indicios de la época.[17] Más, nuestra fidelidad al texto bíblico no solo está en descubrir *lo que dice,* sino aun más, en *lo que deja de decir.*

Elizabeth Schüssler Fiorenza ha sugerido cinco posturas hermenéuticas que colocan a las mujeres bajo diferentes esquemas[18] que ilustran, en última instancia, la hegemonía patriarcal de las Escrituras. Ellas extractan que las mujeres son llamadas a la subordinación, ya sea por una exigencia emanada de la Biblia, por motivo de una reacción de los autores al gnosticismo, por defensa de las estructuras eclesiales, por una dudosa tradición no paulina o ya sea, naturalmente, como consecuencia de una tradición paulina.[19]

El problema con estas cinco posiciones que afirman defender la validez de las Escrituras es que generan un "nudo doble". Por un lado, no contemplan que la Biblia fue escrita en el seno de una sociedad patriarcal y, por el otro, suponen que el origen de la autoridad escrituraria está en su *sitz im leben*, derivando al fin

15 Dice Nancy Bedford citando al capadocio Gregorio Nacianceno "Si 'lo que no es asumido, no puede ser salvado', entonces o bien las mujeres son 'asumidas' en la encarnación, sin límite alguno, o bien no son salvas" Nancy E. Bedford, "Hacia una cristología saludable para mujeres pertinaces la doctrina de la expiación bajo la lupa feminista", en *Cuadernos de Teología*, vol XXII, Buenos Aires, ISEDET, 2003, p 110

16 Ver 1 Ti. 5.2-3, Ti 2.5s.; Ro. 16.1 (en griego no existe femenino para *diácono*) En Ro 16 7 descubrimos que tampoco existe una forma femenina para apóstol, de modo que *Junia* (quizá esposa de Andrónico) debe leerse como un sustantivo propio femenino y se le debe adjudicar el rol apostólico. Ver Bernadette J. Brooten, "Perspectivas feministas en la exégesis del Nuevo Testamento". *Concilium* 158, 1980, p 235-236

17 Brooten comprueba con profundidad sobre la base de diecinueve inscripciones griegas y latinas de los primeros seis siglos de la era cristiana, la existencia de mujeres con las siguientes funciones *cabeza de sinagoga, principal, anciana, madre de la sinagoga* y *sacerdotisa* El único que podría llegar a ser simple título honorífico es el de madre de la sinagoga, pero el resto claramente define a una funcionaria. Por ejemplo, en la inscripción que reza "*Sofia de Gorty, anciana y cabeza de la sinagoga de Kisamos*" (p 11) o en la que indica "*Tumba de Marina, anciana, hija de Longino, padre, meta de Faustino, padre,* [edad] *38 años*" (p 43) Estos textos muestran que el rol presbiterial propio de la sinagoga, y por extensión característico de las comunidades judeocristianas, tampoco puede reducirse a una interpretación etaria ni al título de honor (como "esposa del anciano"). Bernadette J Brooten, *Women leaders in the Ancient Synagogue, Inscriptional Evidence and Background Issues*, Atlanta, Scholar Press, 1982

18 Elizabeth Schüssler Fiorenza, "Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano", *Concilium*, 111, 1976, p. 10.

19 Aunque de esto pareciera resultar una taxonomía al modo de Richard Niehbur con sus cinco formas de relación entre "Cristo y la cultura", al parecer en las opciones resumidas por Schussler Fiorenza, el lugar de la mujer ha sido uno solo y el mismo. Su preocupación radica en reclamar la necesidad de redefinir los conceptos o verlos frustrarse en la apología de lo indefendible

en una especie de "kamasutra hermenéutico" donde el goce ocurre en una sola dirección.

Jesús, ni hembrista ni falócrata

Los evangelios representan en toda su amplitud una proclama de disidencia contra las expresiones de apropiación religiosa, significado que muy a menudo le es robado por las estructuras religiosas. La vida de Jesús de Nazaret que estos relatos nos proponen va a contrapelo de las pretensiones de la manipulación hermenéutica. En este punto me parece válido afirmar que Jesús no fue ni hembrista ni falócrata.[20]

La primera de las objeciones que se ha hecho en la historia de las iglesias contra la organización política de las mujeres, surge de la concepción de Jesucristo como salvador masculino. Esta expresión sirvió al cristianismo para fundar una epistemología conforme a la lógica y el lenguaje del varón. De allí que esta misma epistemología haya fortalecido la patriarcalización de la cristología,[21] dejando entrever que el estado masculino del Jesús histórico posee alguna virtud o categoría cristológica. Juan J. Tamayo nos ayuda a pensar en ello:

> "La dimensión liberadora de Jesús no radica en su masculinidad, sino en haber renunciado al sistema de dominación patriarcal, en haber puesto en marcha un discipulado donde hombres y mujeres son iguales, en haber optado por las personas y los colectivos empobrecidos, entre los que se encuentran preferentemente las mujeres, y en encarnar en su persona la nueva humanidad. [...] lo decisivo y vinculante de la persona de Jesús de Nazaret no es su condición de varón, sino su praxis solidaria con los excluidos y excluidas."[22]

Afirmamos rotundamente la humanidad de Jesucristo y aceptamos que la encarnación de Jesús fue como varón, del mismo modo que no podríamos negar que María fuera "portadora de Dios", como el consenso de Calcedonia afirmó en el 481 d.C. Las declaraciones del Nuevo Testamento acerca del Jesús "hombre" se refieren a una de sus naturalezas y no a su masculinidad. La declaración cristológica de 1 Timoteo 2:5 habla del mediador "Jesucristo hombre" (gr. *ántropos Xristós Iesus*), pero no utiliza el término "varón" (gr. *arsen*).

En los Evangelios nos encontramos ante un Jesús que no es ni hembrista ni machista. De esto se trata el autodespojamiento de Jesús al que se hace referencia

20 Si los términos "hembrismo" y "falocracia" suenan despóticos, cumplen mis expectativas de despertar en el lector y la lectora la conciencia de posiciones extremas. "Feminismo" no es sinónimo más que de lucha, mientras que "hembrismo" postula una posición "mujeril" de competencia o perpetuación de otra forma del machismo

21 Juan José Tamayo Acosta, *Diez palabras clave sobre Jesus de Nazaret*, Verbo Divino, Navarra, 1999, p 42 Esta cuestión se origina en Rosemary Radford Ruether, "Christology and Feminism. Can a Male Savior Save Women?" en *Change the World Christology and Cultural Criticism*, Nueva York, Crossroad, 1981. Pero he preferido citar a un varón sosteniendo la idea

22 *Ibid.*, p. 44

en Filipenses 2:5-11: "Tomando forma de siervo" y "haciéndose semejante a los hombres" Jesús dejó el formato del patriarcado para identificarse con el género humano, y en ese acto también se retrajo de las estructuras paternalistas.

Coherente con el anuncio profético de Isaías 42:1-3, este siervo no gritó, no quebró la caña cascada ni apagó la mecha cuasi prendida. En contraste con los estándares de la sociedad patriarcal, optó por quedarse soltero (y lo vivió con plenitud), trató con mujeres de diferentes estratos (incluso tuvo charlas a solas con algunas), jugó con niños, los acarició, se dio el gusto de tener amigos y amigas, lloró, dejó que sus discípulos mantuvieran contacto físico con él, tuvo discípulas en el grupo, las confirmó como misioneras a sus hermanos, y todo ello lo vivió con absoluta integridad. Y aquí no valen las excusas sobre el imperativo de su misión. Jesucristo no fue en la vida terrenal lo que le tocó ser, sino que fue lo que él eligió ser a su propio arbitrio; admirablemente este acto de renuncia no estuvo impuesto por el Padre, sino que fue elegido por el Hijo.

Jesús, obviamente, no representaba ni consolidaba el modelo religioso androcrático. Esto hiere la susceptibilidad de quienes hubieran de incorporar una imagen de Jesús condescendiente con el poder masculino. Casi presentimos que Jesús estaba moralmente obligado a ser un caudillo porque era varón. Consecuentes con el modelo de Jesús, debemos trabajar en la deconstrucción de nuestros conceptos sobre la "normalidad" masculina, no solo en función de unirnos a la lucha de género en las iglesias, sino al menos para conservar la salud emocional.

La experiencia política eclesial de varones y mujeres problematizada

Lejos de suponer que las interpretaciones sexistas solo dañan a las mujeres, la problemática está expuesta claramente cuando el medio eclesial y sus sistemas educativos domestican a los dirigentes varones para ser machos dominantes sobre la congregación.

Las estructuras patriarcales forman a los jóvenes para ser agresivos y despertar temor ante cualquier posibilidad de insurrección y, más tarde, para comportarse como padres absorbentes y controladores. Como en una manada de leones, los más jóvenes deben aprender temprano quién manda y a veces alguien tendrá que sufrir la fuerza de su autoridad para señal pública. Por otra parte, los líderes son adiestrados para ser histriónicos en el púlpito como símbolo de su carisma espiritual.

Los daños que se inflige a sí mismo un sistema que aprueba este modelo de masculinidad suelen ser irreparables. Gran parte de los problemas de las iglesias locales están basados sobre su posición androcéntrica en la vida. Así, lidian tor-

pemente con su feligresía en conflictos intergeneracionales, inseguridad e inmadurez, disfunciones afectivas, intromisiones en la intimidad, violencia familiar,[23] enfrentamientos entre líderes, incapacidad para la comunicación, negación de los conflictos y una multitud de otros problemas. Desde este punto de vista, es irrebatible que los verdaderos problemas de las comunidades de fe no están relacionados con el calendario litúrgico ni con la forma de organización interna, sino con las relaciones ineficientes entre sus miembros, favorecidas por el marco autoritario.

En ese contexto, los líderes aprenden a vivir en medio del sistema como "fusibles". Deben experimentar angustia, recibir permanente presión e, incluso, depresión silenciosa cuando han sido enseñados a no devolver el golpe. Son puestos bajo presión por otros varones, pero también por mujeres que adoptan la dinámica caudillista de los varones que las han formado. Cuando se cansan de recibir golpizas, se convierten ellos mismos en caudillos autoritarios que no dejarán pasar otra ocasión hasta vengar el golpe. Si los esquemas de relaciones patriarcales tienen un lugar central en la iglesia, es solo para estimular a la escalada de violencia.

Otorgándole crédito a la hermenéutica de la sospecha nos preguntamos, ¿por qué razón habiendo tantas mujeres dirigentes en el aparato eclesial primitivo, el texto del Nuevo Testamento evadió respuestas? Es posible que para la cultura grecorromana este no fuera un planteo necesario, al igual que no lo fue el de la esclavitud. Sin embargo, estamos hablando de mil novecientos años atrás en la historia, por lo que hoy no aceptaríamos que la esclavitud sea señal de un orden natural de la creación como ocurría en el primer siglo. Presumo que la ausencia de palabra sobre este tema en el Nuevo Testamento no es muy diferente de la ausencia de palabra en muchas iglesias del siglo XXI: no mencionar el problema es ya un subterfugio para negarlo.

Las restricciones de género en el liderazgo eclesial nacen del temor, la desconfianza[24] y el recelo, más que en una cuestión de carácter interpretativo (en todo caso, la interpretación del texto bíblico será un discurso de segundo grado, construido primeramente sobre asuntos "de piel"). De otra manera se reconocerían cargos u oficios femeninos a la par de los varones, dada la alta carga de trabajo y participación que las mujeres tienen en las iglesias.

23 A este respecto, son incontables los casos de violencia doméstica que llegan a los consultorios de psicólogos y terapeutas, muchos de ellos legitimados, directa o indirectamente, desde el púlpito de las iglesias. Con frecuencia, en algunas congregaciones evangélicas, la violencia doméstica se niega o se justifica, como si correspondiese a un orden designado por Dios. Un comunicado de la Agencia Latinoamericana y Caribeña de Noticias extracta las conclusiones de una investigación del Proceso Kairós Perú, en el que se advierte que en algunos medios existe una "teología de la resignación", en la que el sufrimiento femenino se considera expiatorio, a la vez que denunciarlo supone negar la fe. Ver. Ibis Ljulla, "Violencia doméstica en iglesias evangélicas", *Servicio de Noticias ALC*, Perú, 15 de octubre de 1999

24 Sostengo que la desconfianza acerca de la capacidad ajena es la expresión más clara del paternalismo

Ante un panorama como este, debemos pensar cuán refrescante y sanador sería para cualquier sistema eclesial evangélico facilitar el acceso al liderazgo formal –incluida la ordenación– a quienes, como las mujeres, han tenido limitado el acceso por tanto tiempo. Esta es la razón por la que sostengo que, a menos que se revise y deconstruya el modelo recibido de nuestros antecesores, para construir uno nuevo de acuerdo con el ejemplo de Jesucristo, las iglesias locales continuarán siendo un espacio en el que las mujeres (al igual que otros en la base de la pirámide) deberán reprimir ciertos dones y vocaciones demandadas por el Espíritu Santo.

Así pues, al reconocer esta debilidad de las estructuras eclesiales, no debe asombrarnos la limitada presencia de mujeres en el pastorado, en la docencia teológica y en los espacios de discusión teológica evangélicos.[25]

¿Ordenación = subordinación?

La conducta femenina agresiva o competitiva nunca ha sido bien recibida, más bien ha sido sospechosamente vista como antagónica al mandato cultural y a las prescripciones domésticas de la maternidad, en tanto remite a la competencia con el poder patriarcal.

Sin embargo, en el medio político, la experiencia femenina se realiza en medio de tensiones paradójicas. Por ejemplo, mientras que los varones reclaman mujeres no conflictivas en los núcleos de poder, por otra parte, desean en ellas una agresividad "re-direccionada". El estudio de Jutta Marx sobre la experiencia de las mujeres en los partidos políticos[26] indica que en una gran cantidad de casos ellas son exigidas a demostrar la habilidad de ejercer dinámicas deplorables, de agresividad y rivalidad. En algunos casos eso las torna antisolidarias con sus compañeras, en favor de la reivindicación patriarcal.

Además, pese a la gran capacidad de muchas mujeres para el desempeño público (por esfuerzo personal y logros académicos), entienden haber llegado allí por un golpe de suerte.[27] Según las paradojas de *no-conflictividad/agresividad* y *suerte/capacidad*, puede verse que, generalmente, existe algún grado de funcionalidad relacional.

---

25 Observo una dificultad por partida doble al tratar de involucrar a mujeres en espacios de reflexión teológica o en animarlas para el ejercicio docente en teología En primer lugar, es como si hubiera un presentimiento de la inutilidad de todo esfuerzo por incluirse en un medio en el que los varones tienen la última palabra En segundo lugar, el problema es que esta supuesta inutilidad del esfuerzo se encuentra luego confirmada por la experiencia

26 Jutta Marx, "Mujeres, participación política y poder", en Diana Maffia y Clara Kuschnir (comps), *Capacitacion política para mujeres género y cambio social en la Argentina actual*, Buenos Aires, Feminaria, 1994, p 126-129

27 *Ibid*., p. 125-126.

Si bien estas prácticas también se producen en el entorno eclesial –en tanto plano público–, se presentan diferencias entre el mundo de la política y el de la iglesia, a veces pequeñas, pero significativas. Por ejemplo, la valorización de la maternidad o la realización en el ámbito doméstico, en el mundo de la política tiene menor peso que en el ámbito religioso. En la vida eclesial, la mujer que puede demostrar mejor su capacidad de lidiar simultáneamente con lo privado y con lo público tiene mayores oportunidades.

Entonces nos enfrentamos al siguiente contrasentido: desear la incidencia política no es igual a generar cambios en los espacios políticos.[28] En otras palabras, recibir el reconocimiento formal por el nombramiento (o por la ordenación eclesiástica) podría ser no más que un privilegio individual apelativo al narcisismo, dinámica que con frecuencia se celebra entre los varones.

En aplicación a la eclesiología, encontramos que hay por lo menos tres posiciones visibles ante el tema de la ordenación femenina. Una, que reclama el derecho a la ordenación, otra que llama a la atención sobre los peligros de la ordenación y una tercera que atiende a ambas posiciones, reclamando el derecho a la equidad política en las iglesias. Trataré de explicarlos mejor.

a) *Derecho a la ordenación.* La primera pregunta aborda la igualdad de derechos de género frente a los varones. Hasta ahora hemos alegado la validez del reconocimiento formal de las mujeres en el liderazgo de las iglesias, llámese este "ordenación" o de la forma que mejor convenga. La lógica de todo lo antes expuesto es que la equidad de género demanda una aplicación en el paradigma de la nueva humanidad en Jesucristo, por la cual una mujer tiene el mismo derecho que un varón a ser reconocida ministerialmente, a cualquier nivel.

b) *Eventualidades del reconocimiento público.* La segunda pregunta apela a la claridad conceptual de ese reconocimiento. Conocemos el riesgo en que el feminismo de la primera ola (usando la taxonomía de Althaus-Reid)[29] se vio envuelto al preocuparse principalmente de acceder a los esquemas sociales de poder, pero sin cuestionar sus dinámicas. En casos así, la ordenación solo aplaca el narcisismo personal y torna a la mujer en multiplicadora de opresiones.[30] Por supuesto, la ordenación es asumida positivamente, pero establece solo un débil estrato de praxis liberadora sobre el que se debería seguir construyendo.

Pero, es verdad también que muchas mujeres deben atravesar sufrimientos "cristológicos" para cumplir esa praxis liberadora, mientras otras lastimosamente

28 La preocupación real debería ser incidir para generar cambios, en lugar de hacerlo por la mera pretensión de autoinstalarse

29 Marcela Althaus-Reid, "Sobre teologías feministas y teologías indecentes panorama de cambios y desafíos", en *Cuadernos de Teología*, vol. XXII, Buenos aires, ISEDET, 2003, p 123-133

30 Elisabeth Schussler Fiorenza, *Pero ella dijo prácticas feministas de interpretacion bíblica*, Madrid, Trotta, 1996, p 151s

deben negarse a la crítica del poder, comportarse bajo criterios hegemónicos o tratar con sus semejantes en algún nivel de subordinación (arriba o abajo). La medida del patriarcado requerirá de ellas (y de quien fuere) lo siguiente:

i. Subordinación al sistema: colocarse en un lugar del continuo *orden*, por debajo de alguien y por encima de alguien. "Si consensúas, te muestras débil."

ii. Funcionalidad: silenciar o invisibilizar aspectos importantes que deberían ser denunciados, como consecuencia del "beneficio" recibido. "Si callas, permaneces estable."

iii. Repetición: reproducción de los mismos esquemas patriarcales, aunque con signo femenino, con el fin de perdurar en el lugar del *orden*. "Si castigas, te obedecen."

Las lógicas advertencias de las feministas relacionadas con el *ordo* eclesiástico nos colocan frente a la siguiente disyuntiva: ¿es la ordenación una respuesta efectiva o es mejor pensar en un nivel de incidencia mayor? En la última década, Elisabeth Schüssler F. ha afirmado que la ordenación es, en cierta forma, sinónimo de subordinación. Esta teóloga supone dos modelos teológicos posibles de iglesia (y cuando lo dice, se refiere a la ICR): uno en que la mujer debe aceptar un rol doméstico de "esposa" definido patriarcalmente, y otro que valora a la iglesia como *laica* (como pueblo, gr. *laos*), constituida por el bautismo y no por la ordenación.[31]

Dicha referencia es muy importante porque conlleva algo del espíritu de la reforma radical (ciertamente olvidada por las iglesias históricas). Entre las primeras comunidades anabautistas del siglo XVI, no se aceptaba la ordenación por la sencilla razón de la jerarquización de unas personas sobre otras al nombrar un *primus inter pares*. En ese sentido, el único acto de ordenación –en razón del principio del sacerdocio universal de todos los creyentes– era el bautismo, acto voluntario en el que cada hombre y mujer eran inaugurados al proyecto del Reino de los cielos, y habilitados por Cristo para su proclamación.[32]

Sin embargo, visto el beneplácito con que el actual Papa ha recibido esa expresión, intentando hábilmente quitar de en medio la preocupación por la ordenación femenina, debemos ser cautos de no repetir la historia del robo de los sím-

31 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of equals* . p. 185-186

32 El planteo anabautista implicaba, entre otras cosas, que la ordenación era consecuencia del vaciamiento del sentido original del bautismo de creyentes que se producía en bautismo de infantes. Balthasar Hubmaier dirá contra el catolicismo y el protestantismo "Ahora vemos claramente de dónde proviene la autoridad por la cual un hombre tiene poder y derecho de amonestar a otro proviene del compromiso bautismal, que asume un hombre antes de recibir el bautismo de agua, por lo cual se somete –según la orden de Cristo– a la iglesia y a todos sus miembros [La religión...] ha trastornado el voto bautismal y el propio bautismo de agua, porque eran irreconciliables con su soberbia, pompa y su avaricia". Balthasar Hubmaier, "De la amonestación fraterna", en John Howard Yoder, *Textos escogidos de la reforma radical*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, p. 198

bolos y la usurpación del legítimo derecho femenino a un lugar de poder público dentro de las iglesias.

Esta acción nos ayuda a visualizar que, lo que ahora es sacado a relucir, no es el tema del *género* sino el del *poder*. El problema ya no será si las mujeres pueden o no ser ordenadas, sino si la ordenación es una instancia legítima según el espíritu del Evangelio de la nueva humanidad en Cristo. Si en verdad lo es, entonces es un derecho aplicable a toda persona humana que sigue a Jesús; en cambio, si no lo es, quedará demostrado que los varones vienen arrogándose una expresión mística de autoridad monárquica en las iglesias, desde el siglo II hasta el presente.

c) *Derecho político al poder*. A pesar de que las iglesias libres prefieren el carisma antes que el oficio, cabe preguntarse cuántas de estas iglesias admitirían un pastor sin ordenación o cuántos varones dedicados al ministerio rechazarían la honra de un reconocimiento formal por la ordenación. Sin embargo, en muchos de estos casos las mujeres prefieren continuar su servicio sin la ordenación formal. Serán maestras, misioneras o encargadas, resaltando el valor del carisma por encima del oficio, como una protesta silenciosa contra la estructura patriarcal que niega la horizontalidad e inclusividad.

De modo que cualquier persona con una vocación clara y reconocible es digna del reconocimiento formal del resto de sus pares. Pero antes del re-conocimiento, se hace imperioso el *auto-conocimiento* ¿Cómo se ven las mujeres a sí mismas en el medio público? ¿Son *minoría*? Esta es una pregunta seria, porque no siempre una minoría ideológica es también la minoría cuantitativa.[33] Casualmente, el ejercicio del patriarcado no suele provenir de la mayoría cuantitativa sino de la minoría ideológica.

Un ejemplo bastante claro se encuentra en las mayorías étnicas en los países del Norte, que representan una abrumadora mayoría pero aún temen presionar por sus derechos. Y a la hora de lograr la verdadera incidencia, conocer esto es importante. Pronto llegará la etapa de decidir si lo que se quiere es la ordenación o la vocación pura con ejercicio político, pero sin reconocimiento formal (si tal cosa fuera posible) o la aplicación de cualquier eclesiología que sea más liberadora. Pero el primer paso es descubrir el poder implícito y hacerlo explícito.

Este es un poder que proviene de la autocomprensión y de su relación con la alteridad; toda mujer, en tanto persona, llega a ser sí misma en relación con las otras y los otros. Su poder no proviene de lo "mágico medieval" de la capacidad procreativa (como supuesto sello universal femenino), sino de integrarse sistémicamente a una red de cambios junto a otra y otros.

33 Simone de Beauvoir, *op cit*, p. 14-15

Por la misma razón, es importante que los varones tomen una iniciativa comprometida en acompañar los cambios.

Comunidades de gracia para la nueva humanidad

La palabra "orden", tan frecuentemente asumida, se relacionaba originalmente con el rango militar del ejército romano[34] y desde el segundo siglo se hizo cada vez más común para definir la jerarquía religiosa en la iglesia, así como para sus procedimientos, reglamentaciones y leyes.

Desde el siglo II y hasta la Edad Media tardía, un concepto gradual de organización del mundo colocó después de Dios a la iglesia, luego al rey, después al pueblo y finalmente a la naturaleza. Y conocemos cómo la antropología de Tomás de Aquino asignó en ese orden un lugar para las mujeres: por la tradición aristotélica quedaron calificadas como seres con un valor ontológico inferior al de los varones.[35] A través de su origen protestante, las iglesias evangélicas también hicieron suyo este orden aplicándolo a instituciones, como la familia, el gobierno o la religión como partes de un orden divino.

La encarnación del Hijo eterno nos propone la instalación de un nuevo orden, la era mesiánica iniciada en su propia persona: la libertad a los cautivos, la vista a los ciegos, la liberación de los oprimidos, como signos del puntapié inicial del jubileo, la "era de la gracia del Señor" (Is. 61:1s). Para la iglesia del primer siglo, no parece haber existido un nuevo orden, sino una percepción nueva del orden del Padre Maternal manifiesta como *shabat* mesiánico.

En ese panorama, todos los esquemas son replanteados. De manera que lo que era importante y significativo para la Ley ahora es medido con una regla superior: la gracia de Cristo. Las hijas e hijos de Dios no están bajo la ley mosaica, sino por encima de ella. Puesto que viven bajo la gracia, ahora desean cumplir los mandamientos de Dios, porque Jesucristo les abrió el camino en dirección a una libertad gloriosa (Ro. 8:21). Pablo afirma que "[en Cristo Jesús] ni la circuncisión vale nada, ni la incircuncisión, sino una nueva creación" (Ga. 6:15), y en ese espacio "no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos son uno en Cristo Jesús" (Ga. 3:28).

---

34 La militarización del sistema eclesial ya es visible en la epístola de Clemente de Roma a los corintios (1 Clem 37 1-3), y se organiza formalmente durante el giro constantiniano

35 Tomás de Aquino las calificaría como "varones frustrados" Dice R Radford "Se suponía que la semilla viril aportaba en su totalidad la forma del embrión, mientras que la madre ponía unicamente la sustancia material Toda semilla viril tiende normalmente a producir una 'imagen perfecta del agente', es decir, otro varon Unicamente cuando el 'principio material inferior' predomina, en casos aberrantes, sobre el principio masculino formativo nace un ser humano de segunda clase, una hembra " Rosemary Radford Ruether, "La mujer y el ministerio, en una perspectiva histórica y sociológica", *Concilium*, 111, 1976, p 47

La efectividad y lo alternativo del movimiento de Jesús se hicieron visibles al rescatar a las personas excluidas de entre las fauces de las estructuras de la ortodoxia farisaica. En el fragmento de Mateo 3:9s, los fariseos y saduceos se arrogan la filiación directa con Abraham y, por ello, el ser depositarios de la promesa (una promesa para judíos, libres, varones y sacerdotes). Sin embargo, el movimiento de Jesús desarticuló la exclusividad de las estructuras religiosas judías (centradas en la ley y la liturgia del templo), configurando el *ethos* de la nueva humanidad como se deduce del versículo antes citado de Gálatas: una comunidad que es inclusiva de los gentiles, los esclavos, las mujeres, y donde todas y todos son laicos.

¿Es posible emular este tipo de comunidades, expresadas en métodos humanizantes, así como Jesús era humano para valorar y compadecerse de lo humano? Según lo discutido hasta ahora, en la praxis nos encontramos con que no solo las mujeres encuentran su "techo de cristal" en las funciones de la iglesia, sino que también algunos varones tienen un acceso limitado si no están dispuestos a perpetuar el modelo patriarcal. Dicha barrera que da acceso a dinámicas con un alto grado de violencia, es razón suficiente para alarmarnos y detenernos. Sabiendo que el modelo de las iglesias evangélicas tiene en su propio *ethos* elementos que las estructuran para la organización patriarcal, hay que procurar un análisis minucioso.

Un análisis a ese nivel, por lo menos está obligado a discutir el significado de lo masculino. Ese examen cumple un rol importante en vistas de que estamos refiriéndonos a una lucha que debería ser abordada, en primer lugar, por quienes tienen más fuerza en el sistema. Una manera de comprometerse con esa lucha es negarle el apoyo y sustento a las dinámicas opresivas.

El autoanálisis de las iglesias evangélicas y sus liderazgos todavía es una materia pendiente. En muchos casos representan modelos obsoletos que no apelan a los problemas humanos centrales y que en cambio solo funcionan como plataformas de perpetuación personal de unos pocos. En ese marco de situación, si los varones de las iglesias evangélicas quieren iniciar el proceso de cambio, ya tienen un apoyo teológico importante en la búsqueda de una hermenéutica madura que les ayude a rescatar lo que se encuentra entre líneas en el texto bíblico.

De ese "entre líneas", la vida de Jesús es el ejemplo más claro y que demanda menos esfuerzos de pericia hermenéutica, pues aun como varón se rehusó a identificarse tanto con las estructuras androcéntricas de la religión como con las expectativas socioculturales sobre el varón promedio.

Simultáneamente, las mujeres han aprendido a adaptarse al famoso "techo de cristal" respecto del trabajo en la iglesia como expresión de función pública. Esa lucha se sintetiza en la polarización entre el derecho al reconocimiento público, en un extremo, y el derecho político al poder, en el otro. Un corolario de

esa discusión es que la ordenación como reconocimiento público, si bien parece signo de valoración formal, también podría aportar riesgosamente a una forma de estructura en que la división clero/laicos –no sostenida desde las eclesiologías neotestamentarias– es el símil de la división varones/mujeres.

Lo discutido hasta ahora nos deja cierto margen como para plantear qué implicaría para los varones la participación en la lucha de género:

- ser solidarios con las mujeres, además de con otras personas que tienen menos poder en la pirámide;
- valorar la capacidad femenina en la competencia con varones y estimular la proyección personal de las mujeres;
- denunciar las estructuras y las dinámicas injustas en los niveles inmediatos, como el hogar, la iglesia o el trabajo;
- identificarse con el modelo kenótico de Jesús declinando el privilegio personal del poder;
- socializar el poder en la comunidad aprendiendo a tener confianza en la capacidad ajena, de mujeres, jóvenes, extranjeros, etcétera;
- iniciar procesos individuales y comunitarios de replanteo de la masculinidad honrando paso a paso los resultados de cualquier nivel alcanzado;
- atender con responsabilidad las prácticas de gracia comunitaria, como arquetipos pedagógicos que dejarán marcas en el diálogo intergeneracional;
- atender a la reducción de prácticas violentas en las relaciones humanas.

Estas implicaciones demandan un gran compromiso de acción cooperativa y proactiva. ¿Qué o cómo llevarla a cabo? Sugiero estas sencillas propuestas para un plan de resistencia.

- Es necesario ver, juzgar y actuar en dirección a la deconstrucción de los modelos de organización eclesial que han probado ser dañinos o funcionales; que, si bien en apariencia están perimidos, tienen la capacidad de reciclarse y adaptarse continuamente para sobrevivir a los cambios.
- Tal fenómeno demanda la gestión de "comunidades de gracia", es decir, comunidades de resistencia que acompañen a las personas bajo un sentido de misión más global, holística e inclusiva, basando su discurso y práctica en el seguimiento a Jesucristo.

- Las comunidades de gracia deben lograr la habilidad de ser espacios heterogéneos, superando la homogeneidad de clase, género, etnia y otras transversalidades importantes.
- Deben practicar la reflexión bíblico-teológica, orientada desde y hacia las diferentes miradas o transversalidades que componen a la misma comunidad.
- Favorecer las instancias prácticas en que las relaciones humanas sean prioritarias, y que cualquier esquema de la organización sea, en cambio, secundario e instrumental a ellas.
- Trabajar activamente por instalar las preguntas de riesgo sobre género, es decir, aquellas que nadie quiere hacer, tanto como aquellas que se aducen como supuestamente "innecesarias".
- Valerse de mediaciones socioanalíticas adecuadas para explorar la situación, así como realizar el estudio bíblico profundo, herramientas tales que ayuden a debatir abiertamente el tema de los lugares comunes en el discurso de género.
- Preguntarse cuáles de las asignaciones de roles que tienen las mujeres en la iglesia son solo la versión extendida de los roles "femeninos" en la vida privada.
- Brindar espacios en que los varones puedan debatir francamente cómo se sienten sobre las imposiciones de la cultura eclesial, tanto como sobre las pretensiones institucionales.
- Fomentar que las mujeres y los varones expresen sinceramente qué prácticas o expectativas socioculturales en el seno de la congregación los dañan en su relación íntima con Dios, con el cuerpo de la comunidad o consigo mismos.

Las prácticas pueden ser múltiples y tan creativas como queramos (si en verdad queremos). Se atribuye a Confucio el refrán que dice "Cuando alguien pone el dedo en la llaga, solo los necios piensan que lo importante es el dedo". Del mismo modo, la atención enfocada únicamente en la teoría puede convertirse en mero entretenimiento, si no estamos dispuestas y dispuestos a llevar adelante la cooperación en la lucha de género. Distracción que será el impedimento central para participar de los beneficios de la nueva humanidad que nos propone Jesucristo.

Fecha de recepción: 17.3.07 Fecha de aceptación: 12.4.07

Guillermo Steinfeld es decano del Centro de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (CETI) de la Fundación Kairos y secretario ejecutivo de la Asociación de Seminarios e Instituciones Teológicas del Cono Sur (ASIT); integra la Comunidad de Aprendizaje "Mauricio López" y es doctorando del Instituto Universitario ISEDET. Es miembro de la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires.

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.