

¡QUE LA MUJER HABLE EN LA IGLESIA!

Al movimiento de Jesús se adhirieron tanto hombres como mujeres. Sobre este punto hay consenso entre los estudiosos. Sin embargo, el reconocimiento de este hecho se hace más patente con una lectura un poco precisa de los textos. En efecto, según el testimonio de los evangelios hubo mujeres que se unieron al movimiento de Jesús, tanto profetisas itinerantes como también protectoras de diversa índole. Hay que subrayar su mención nominal, especialmente en el contexto de las tradiciones de la pasión y de la resurrección, un hecho que las caracteriza como transmisoras primordiales de la tradición después de la Pascua. En la difusión de la tradición cristiana por el área mediterránea también participaron mujeres de forma substancial. En las cartas paulinas aparecen mujeres con funciones muy interesantes. También el evangelio según Juan menciona mujeres con papeles verdaderamente relevantes en la comunidad. Sin embargo, la literatura epistolar de los últimos tiempos del NT pone de manifiesto que la labor de las mujeres tropezó con una oposición masiva.

Die Frau rede in der Gemeinde. Frauen in der Jesusbewegung und in der frühen Gemeinden, Bibel und Kirche 65 (2010) 198-204.

Discípulas de Jesús

Como en castellano, también la lengua griega funciona de tal forma que los grupos de hombres y mujeres son designados en plural con una palabra masculina: el plural *ioudaioi* (judíos) puede designar también judías. De la misma forma, también el plural *mathetai* (discípulos) puede incluir discípulas. Desde el punto de vista lingüístico superficial, las mujeres muchas veces no aparecen, aunque estén evidentemente incluidas.

Sin embargo, hay textos que citan explícitamente a las mujeres

entre los seguidores de Jesús. El evangelio según Marcos, el más antiguo de los evangelios canónicos, después de la conmovedora escena de la muerte de Jesús, informa sobre algunas, mencionando sus nombres y otras muchas, que se mantuvieron a distancia y contemplaron el terrible suceso. La narración hace notar que, “mientras estaba en Galilea, siguieron a Jesús y le servían... y que subieron con él a Jerusalén” (Mc 15,41). Los verbos “seguir” y “servir”, en Marcos, son conceptos técnicos que se utilizan para calificar el seguimiento de los discípulos de Jesús. La expresión “subieron con él”

pone de manifiesto el camino que realizaron las mujeres con Jesús desde Galilea a Jerusalén. Se trata de algo más que de una información topográfica, pues describe este camino como característico de Jesús. Se trata de un camino que no sólo conduce a la pasión y a la cruz, sino también a la resurrección. Hay que recordar que el fragmento central de Marcos (8,22-10,52) pone de manifiesto que éste ha de ser también el camino de los seguidores de Jesús: han de hacer el camino, yendo tras las huellas de Jesús.

De esta forma, Marcos califica a las mujeres como discípulas de Jesús. Del hecho de que, al final de Marcos, se hace notar expresamente, en una visión retrospectiva, el camino de seguimiento de las mujeres desde el comienzo, se hace patente que estas mujeres se han de considerar presentes a lo largo de toda la narración. Las mujeres aparecen de forma explícita como seguidoras de Jesús sólo en otra escena: cuando la madre y los hermanos de Jesús quieren llevárselo a su casa, Jesús les rechaza con aspereza con una definición de la “nueva” familia de Jesús (propia- mente: la familia de Dios). Señala a los que le rodean y dice: “éstos son mi madre y mis hermanos. Quien cumple la voluntad de Dios es para mí hermano y hermana y madre” (Mc 3,34-35). También este texto presenta hombres y mujeres como miembros de la nueva comunión.

Estas consideraciones mues-

tran que conceptos como el de *mathetai* (discípulas/os) hay que entenderlos de forma inclusiva. Mientras la conciencia colectiva sigue imaginando a Jesús rodeado de un círculo formado exclusivamente por hombres y continúa reiterando esta representación, y mientras de estas imágenes se sacan notables consecuencias políticas y eclesológicas, es muy necesario que las discípulas de Jesús y otras mujeres en funciones vitales del movimiento de Jesús aparecieran de forma clara en las traducciones del NT.

¿Profetisas itinerantes o bienhechoras?

No hay unanimidad acerca de la forma cómo las mujeres tomaron parte en el movimiento del Reino de Dios. Las sentencias sobre el seguimiento de Mc 10,29-30 (y también Q 14,26) autorizan plenamente la inclusión de las mujeres entre quienes lo han dejado todo por el seguimiento de Jesús: las posesiones, los padres, los hermanos y hermanas y los hijos, todo ello aplicable a las mujeres. En contra de esta sentencia, Lc 14,26 añade a las mujeres entre los bienes y personas que se dejan por el seguimiento, con lo cual las mujeres quedan excluidas del círculo de los seguidores.

Este dato de Lucas es más sorprendente si tenemos en cuenta que es precisamente Lucas quien cita de forma explícita a las mujeres en

el grupo de seguidores de Jesús en su vida pública (Lc 8,1-3). Las mujeres son mencionadas en este texto de Lucas junto a Jesús y a los doce y, por tanto, parece que también pertenecen al grupo de profetas/isas itinerantes. Tres de ellas, María de Magdala, Juana y Susana son mencionadas por sus nombres. El sumario (Lc 8,1-3) se cierra con la mención de “muchas otras” mujeres de quienes se dice que les ayudaban con sus posesiones (*ta hyparchonta*). Hay que tener en cuenta que la expresión *hyparchonta* no se limita a posesiones materiales, sino que se ha de entender en el sentido genérico de aquellos bienes o posibilidades que están a disposición de alguien. Con todo, es justo notar que en la obra lucana (evangelio y Hechos de los Apóstoles) se usa más bien en el sentido de posesiones materiales. Con ello, el sumario al que nos hemos referido (Lc 8,1-3) apunta a un grupo de mujeres autónomas que con sus posesiones (sobre las que pueden disponer) ayudan al grupo de Jesús. Lo cual sólo enlaza parcialmente con un grupo de profetisas itinerantes al que nos hemos referido antes. En una palabra: nos hallamos ante una imagen de estas mujeres que oscila entre profetisas itinerantes y bienhechoras-protectoras.

Mujeres mencionadas por su nombre

Resulta muy notable que las

mujeres seguidoras de Jesús en los evangelios sean mencionadas con sus nombres propios (Mc 15,40s.47; 16,1; Mt 27,56.61; Lc 8,2-3; 24,10; Jn 19,25; 20,1s.11-18). Entre éstas sobresale María de Magdala, que es mencionada en todas las listas y, con la excepción de Jn 19,25, siempre en el primer lugar de la lista. Su identificación mediante su lugar de origen, Magdala, en la orilla del lago de Genesaret, lleva a la conclusión de que no era una mujer casada y que era independiente de otros lazos familiares – de no haber sido así, su identificación se habría hecho a través del nombre de alguno de los miembros masculinos de su familia. La historia de María Magdalena indica que también mujeres independientes pertenecían al movimiento de Jesús y formaban parte del grupo de profetas/isas itinerantes sin patria, sin posesiones y sin protección. Con todo, algunas mujeres entraban a formar parte del grupo con sus maridos (cf. Mc 10,29s; Q 14,26). Como la mayoría de miembros del movimiento-del-Reino-de-Dios jesuánico, provenían de los estratos pobres, absolutamente o relativamente pobres, como pequeños campesinos endeudados, inquilinos con alquileres impagados, jornaleras o pescadores que no podían aguantar la presión económica. Todos estos dieron un vuelco a sus vidas.

Sin embargo, el movimiento-del-reino-de-Dios jesuánico dependía de bienhechoras/es con residencia estable que ofrecían asilo,

apoyo y manutención a los carismáticos/as itinerantes. Entre éstos se encontraban, evidentemente, mujeres (cf. Lc 10,38-42).

Con todo, no se encuentran nombres de mujeres en las diversas variantes textuales de las listas de los doce (Mc 3,16-19; Mt 10,2-4; Lc 6,14-16; Act 1,13). Debemos a M. Ebner el intento de ampliar la lista de los doce con los nombres de sus mujeres. Parece que el simbolismo del pueblo y la perpetuación del mismo implica que los doce representantes de Israel deberían haber estado casados: “al lado de los doce fundadores de las tribus deberíamos poder representarnos a las doce fundadoras”.

Mujeres-testigo del resucitado

Ya ha quedado insinuado que las listas de mujeres se encuentran en los cuatro evangelios en el contexto de la pasión y de la resurrección de Jesús (también en Lc 8,1-3). Las mujeres perseveran durante la crucifixión, mientras se narra la huida (Mc 14,50-52par), la negación (Mc 14,66-72par) y la traición (14,10s.43-45par) de los discípulos. Las mujeres están presentes en la inhumación de Jesús (Mc 15,47par) y descubren el sepulcro vacío (Mc 16,1-8par). Reciben el encargo de proclamar el anuncio pascual al resto del grupo de discípulos. En el relato de Marcos no cumplen este encargo; en cambio, en los relatos de Mateo, Lucas y Juan, sí lo hacen, aunque con resultados dis-

pare.

La presencia de las mujeres en la tradición narrativa de los evangelios, justamente en el paso del viernes santo a la Pascua, pesa mucho más que la ausencia de la referencia a las mismas en la lista literariamente más antigua de los testigos de la resurrección que tenemos en 1 Co 15,5-8: Pedro, los doce, un grupo de 500 personas, Santiago, todos los apóstoles y Pablo. Es impensable una ‘invención posterior’ de mujeres como testimonios de la resurrección, introducidas más tarde en la tradición narrativa. En primer lugar, hay que hacer referencia a la tendencia, ya presente en el evangelio de Lucas, de calificar a Pedro como primer testigo de la resurrección (Lc 24,34); y, en segundo lugar, en defensa de la fe pascual, se hace cada vez más problemático que el resucitado se haya aparecido precisamente a mujeres. Por tanto, parece verosímil asumir que la presencia de los nombres de las mujeres en estos textos descansa en una tradición antigua y que estas mujeres, después de la Pascua, formaban parte de los/as transmisores/as del encuentro con el resucitado. El hecho de que la lista de 1Co 15 no contenga los nombres de las mujeres, podría apuntar a un doble círculo de tradiciones: una, radicada en Jerusalén, en la cual María de Magdala y otras mujeres jugaron un papel singular; la otra, radicada en Galilea, contenía las apariciones a Pedro, a los doce y a Santiago.

Una comunión de seguimiento igualitaria

La imagen de estos círculos de tradiciones puede iluminar la problemática fundamental de la tradición del NT. Probablemente ningún texto del NT fue escrito por una mujer. Pero hubo mujeres que fueron el medio de transmisión de tradiciones de las cuales nacieron los escritos del NT –detrás de estos escritos hay que situar más bien grupos de autores(as) que individuos (que es lo que imagina la mentalidad masculina). Por tanto, hay que leer los textos del NT como producto de un largo proceso y de muchos intercambios de ideas y de argumentos en los que tomaron parte hombres y mujeres. Por consiguiente, hay que interrogar a los textos sobre las perspectivas femeninas que encierran para poder escuchar de nuevo las tradiciones orales que ellas transmitieron. Un ejemplo evidente de esto son los relatos de la resurrección.

Una segunda consecuencia de estos círculos de tradiciones. Del hecho de que el movimiento de Jesús, sobre todo después de Pascua, se elaboró de esta forma, Mary R. d'Angelo planteó la provocativa pregunta sobre si Jesús fue la única figura central del movimiento-del-reino-de-Dios. ¿No sería pensable que esta centralidad fuera un constructo post-pascual, de la mano del cual Jesús fuera constituido representante de aquello por lo que fue crucificado y resucitado? En la etapa pre-pascual habría que

pensar más bien en un movimiento colectivo, en el que hombres y mujeres se habrían unido bajo la convicción del comienzo del Reino de Dios. Ciertamente que los romanos no habrían escogido y crucificado a un miembro sin relevancia de este grupo; porque de hecho está claro que *no* consiguieron reprimir el movimiento. Hubo suficientes predicadores/as que continuaron el movimiento después de la Pascua y lo difundieron más allá de Palestina. De forma singular, se puede pensar en María de Magdala como una de las figuras significativas que, tanto en la época pre-pascual como en la post-pascual, tomó parte de forma substancial tanto en el desarrollo del mensaje del Reino de Dios como en la difusión del movimiento. Como consecuencia cabe la posibilidad de sustituir la expresión “movimiento de Jesús”, centrada exclusivamente en él, por otras formulaciones como “movimiento-del-reino-de-Dios” que sitúa en el centro el mensaje (compartido).

En la dirección de una democratización fundamental del movimiento de Jesús apuntan también los conceptos de ‘participación en los carismas’ y de ‘mesianismo de grupo’ que quieren significar que Jesús compartió con todo el grupo de seguidores/as los carismas y el poder con los que actuaba (Mc 3,13-15par; 6,7-13par; Lc 10,1-16par) e incluso llegó a transferir a todo el grupo las imágenes mesiánicas que se le aplicaban (Mt 19,28; Lc 12,32). Valores como

servir, renuncia a *status* (Mc 10,42-45) y cambio de situación (Lc 14,11) juegan aquí un papel central.

También iluminan la estructura interna del grupo los textos que hacen referencia a la nueva comunidad -que, como ya hemos dicho, no se apoya en los lazos de la familia humana- y que la definen con la terminología familiar, sin poner el acento en la posición de poder del Padre y que, en consecuencia, posibilitan una nueva comunidad, no patriarcal (Mc 3,34s; 10,30). En este sentido E. Schüssler Fiorenza habla de una “comunidad de seguimiento igualitaria”.

Mujeres en las comunidades creyentes del ámbito mediterráneo

Una ojeada a las cartas de Pablo ilustra en qué medida las mujeres contribuyeron a la difusión del mensaje del reino de Dios y del Mesías Jesús en el ámbito mediterráneo. De modo especial, la lista de saludos del final de la carta a los Romanos (Rm 16,1-16) presenta una serie de mujeres con funciones notables en las comunidades.

Ya al comienzo de la lista tenemos a Febe, la portadora de la carta, diaconisa (*diakonos*) de la comunidad de Cencreas, en Corinto (Rm 16,1-2). Aunque no haya que presuponer para este tiempo tan inicial el oficio (ordenado) del diácono, sin embargo el hecho de

que Pablo lo usa también al comienzo de Filipenses (1,1) significa que para él ya es un oficio que funciona. Para Pablo, este título es de significación precisa: lo entiende como “expresión de su papel de comisionado y autorizado predicador del evangelio, juntamente con la pretensión de autoridad y de veracidad de su misión” (M. Gie-len). Pablo usa el concepto -igual que, en el texto que nos ocupa, lo utiliza para Febe- para personas que, a su lado o independientemente de él, trabajan en la proclamación del evangelio. Esto apunta a que el concepto designa una función entre otras que ejercitan los dirigentes (ellos y ellas) y misioneros (ellos y ellas) de las comunidades, tal como sucede en Flp 1,1. En este texto se alude a los *diakonois* junto a los *episkopoi* de la comunidad. El hecho de que más adelante en Flp, Pablo cite a Evodia y Síntique que han “luchado por el evangelio a mi lado” y sin cuya unanimidad no parece que pueda darse en la comunidad ninguna armonía (Flp 4,2), muestra a las claras que no se trata de un círculo formado sólo por hombres. También estas dos mujeres han de ser identificadas como dirigentes y predicadoras.

También la designación de *prostatis* (que significa “protectora”, “patrona”) muestra claramente que Febe había tomado responsabilidad de otros. También Pablo se había puesto bajo su protección. De aquí hay que inferir que Febe había puesto su casa a disposición

de la comunidad de Cencreas, de la misma forma que se dice en esta lista de Prisca (Rm 16,5) y en otros escritos de Ninfas (Col 4,15), Maria (Hch 12,12) o Lidia (Hch 16,15.40).

El título de apóstol que se da a Junia, supone una actividad de predicadora (Rm 16,7). Dónde se basaba su apostolado es difícil de decir. Así como Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, identifica el círculo de los doce con los apóstoles; en cambio, Pablo tiene un concepto más amplio de apóstol. Pablo fundamenta su propio *status* de apóstol, en contra de aquellos que se lo discuten, en su visión de Cristo y en su trabajo por la comunidad (1Co 9,1s). Posiblemente Junia y Andrónico pueden apelar a una visión parecida que les confiere autoridad para su trabajo por la comunidad. En cualquier caso, se trata de predicadores de los primerísimos tiempos y que gozan de un reconocimiento extraordinario en las comunidades a las que sirven.

La forma como se habla en la lista de saludos sobre Maria, Trifena y Trifosa (Rm 16,6.12), remite a funciones de alto nivel en las comunidades. Se dice de ellas que “se han fatigado en el Señor”. Con esta palabra, Pablo designa su propio trabajo de manutención de su vida (1 Co 4,12), su propia entrega a la proclamación del evangelio y a la edificación de la comunidad (1Co 15,10; Ga 4,11; Flp 2,16), y también tareas de dirección de otras personas (1Co 16,16; 1 Ts

5,12). Estas tareas de dirección son, más exactamente, dirección carismática de la comunidad que, según Rm 16,6.12, en la comunidad romana era ejercida por cuatro mujeres.

Todas estas referencias apuntan a mujeres importantes. Quien pone la casa a disposición de la comunidad, habrá de ser la que acoge a la comunidad como anfitriona, deberá dirigir las reuniones, presidir las eucaristías, interpretar la escritura y hacer muchas otras cosas. Los títulos con los que se describe a las mujeres las designan como proclamadoras del evangelio y como misioneras, y tanto los títulos como el grupo lingüístico “fatigarse” apuntan a funciones de dirección de la comunidad.

Conflictos acerca del trabajo de las mujeres

Es verdad que hay textos en las cartas de Pablo que dejan entrever que la colaboración de las mujeres no era incontestable. En 1Co 11,2-16 aparecen profetisas en la comunidad de Corinto. Su presencia fue causa de conflicto. Estas profetisas cambiaron el sentido de la afirmación del Bautismo (cf. Ga 3,26-28; 1Cor 12,13), según la cual “en Cristo” las diferencias de origen religioso, de estado social y de género han desaparecido, de tal forma que abandonaron el simbolismo que distinguía los sexos y llevaban el pelo corto. En su argumentación contra este modo de proceder, Pa-

blo insiste en la defensa del simbolismo. La razón es que, para él, este simbolismo está fundado en el orden de la creación. Se puede compartir la opinión expresada en este modo de argumentar. Sin embargo, en este contexto, lo importante es constatar que no se pone en duda la posibilidad fundamental de que las mujeres actúen públicamente como profetisas y orantes. En 1Co 12-14 se hace patente el papel central de la profecía en la vida comunitaria de Corinto, y del alto aprecio que Pablo tenía de este carisma.

También en la doble obra lucana encontramos profetisas altamente valoradas, como María e Isabel (Lc 1,39-56), Ana (Lc 2,36-38) o las cuatro hijas de Felipe (Hch 21,9). El Apocalipsis de Juan también da testimonio del significado de una profetisa: Jezabel (Ap 2,20-23). Con todo, hay que recordar que se polemiza fuertemente contra ella y se le retira la legitimidad.

Con estas referencias hemos llegado a las obras más tardías del NT. Entre ellas está también el Evangelio según Juan que presenta papeles de verdad interesantes para las mujeres. Es una mujer quien involucra a Jesús en una disputa teológica y puede ser presentada como misionera de Samaria (Jn 4). Marta formula una confesión de fe que, en los evangelios sinópticos, es puesta en boca de Pedro (Jn 11,27), y María de Magdala es la primera en encontrar al resucitado y es comisionada por

él a llevar el anuncio pascual (Jn 20,11-18). Con su anuncio “he visto al Señor” (Jn 20,18), se acerca a la definición paulina de apóstol (1 Co 9,1). Aquí tenemos la razón de su título honorífico de *apostola apostolorum*, apóstol de apóstoles.

Otros textos de esta época, sin embargo, limitan las actividades de mujeres y las atan a papeles tradicionales. Este es el sentido de la prohibición (en un añadido post-paulino) de que las mujeres hablen en público (1Co 14,33b-35), lo cual contradice frontalmente la praxis de las comunidades paulinas. 1Tm 2,9-15 prohíbe que las mujeres enseñen y las elimina de cargos de dirección. 1Tm 5,3-16 limita masivamente la posibilidad de que viudas jóvenes vivan autónomamente y también limita su actuación en la comunidad. 2Tm 3,6 difama a las mujeres que se dedican al estudio. La única actividad de enseñanza de las mujeres, según las cartas pastorales, es la transmisión de la fe a los hijos (2Tm 1,5), o la transmisión del modelo tradicional de las más ancianas a las más jóvenes (Tt 2,3-5). A pesar de todo este cúmulo de observaciones, podemos decir que también estos textos, leídos a contracorriente, muestran que hay mujeres activas como enseñantes y como dirigentes. Y que, precisamente por esto, los autores de las pastorales se sintieron obligados a reaccionar de forma restrictiva. En cualquier caso, 1Tm 3,11 presupone la existencia de diaconisas.

Espacios para una historia de las mujeres

Si contemplamos la amplitud de registros de la tradición que acabamos de mencionar, sobresale una gran cantidad de posibilidades para las mujeres. Sin embargo, no es posible trazar una línea de desarrollo desde unos “buenos comienzos” hasta tiempos tardíos que van empeorando. Cada tiempo encierra tanto espacios libres como referencias a oposiciones contra las mujeres y discusiones sobre posibilidades de actuación. En esta línea, el movimiento de Jesús no se ha de separar del ju-

daísmo, sino que se ha de integrar en las tradiciones judías. Han pasado definitivamente los tiempos en los que las tradiciones cristianas liberadoras de la mujer eran objeto de presentación a expensas de un judaísmo enemigo de las mujeres. En muchos casos es necesaria una dosis importante de imaginación histórica. Muchas de las imágenes que entonces aparecen, pueden parecer irritantes y puede parecer que conducen a presentaciones sin ton ni son. Pero sólo de esta forma nacen nuevos espacios –por ejemplo, para volver a narrar la historia de una forma nueva.

Tradujo y condensó: ORIOL TUÑÍ

La permanencia de una concepción ética de la militancia y el poder, fundada en el servicio, marcó sin duda la cultura política del Partido Socialista Obrero Español. Es justo reconocer la matriz cristiana de una visión igualitaria y de renuncia, en la que se trasladan al militante virtudes de la ascética cristiana. Quizá esta concepción, realmente valiosa para el ejercicio de la política, tuviera una consecuencia contraproducente: la progresiva marginación e invisibilidad de los cristianos que, en una cuantía realmente importante, conformaron el primer Partido Socialista Obrero Español de la democracia.

RAMÓN JÁUREGUI, Diputado socialista en el Parlamento Europeo, Prólogo al libro *El riesgo de la utopía: Memoria de María José Sirera Oliag* (Barcelona, 2010, p. 17).