

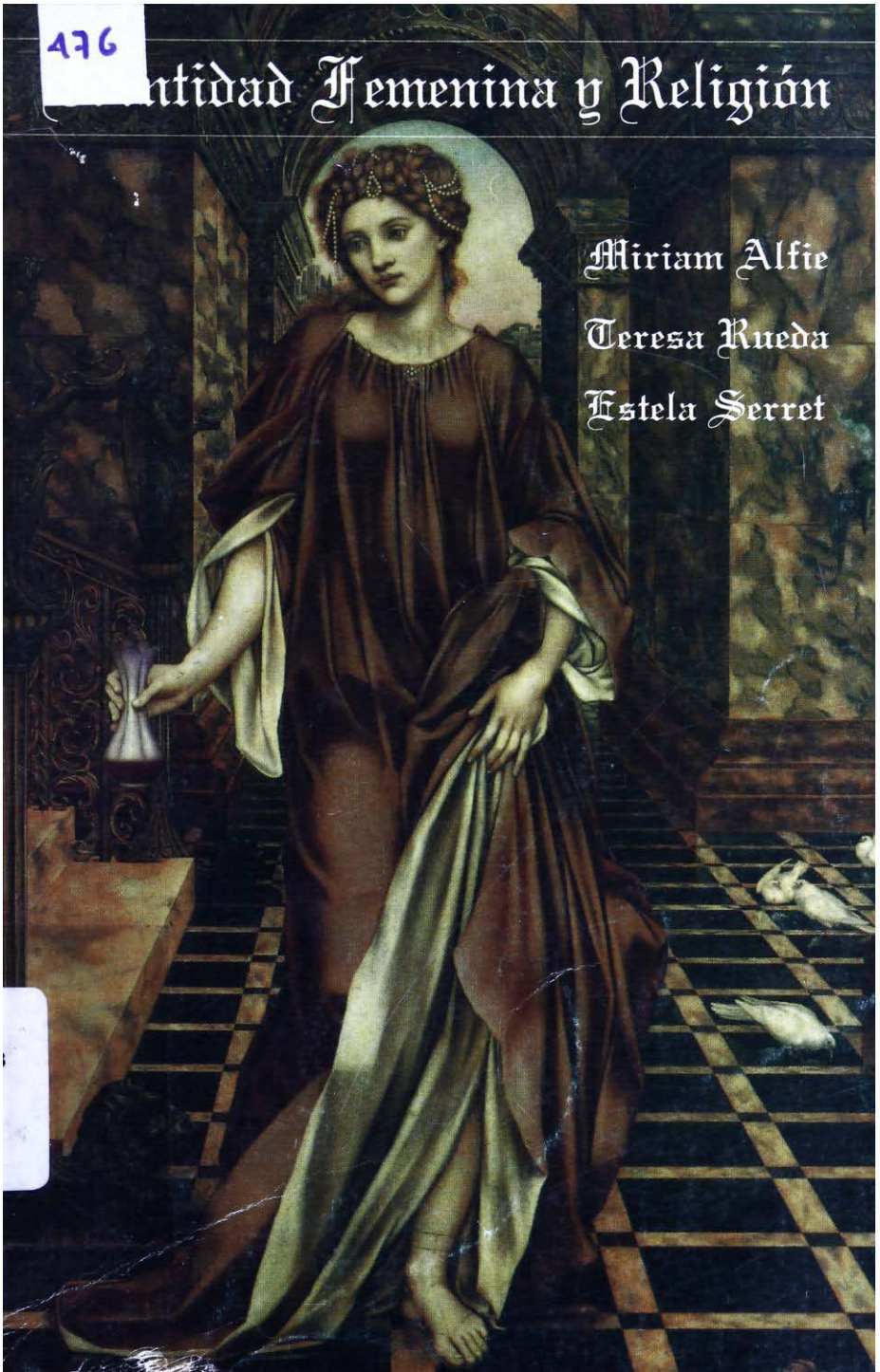
476

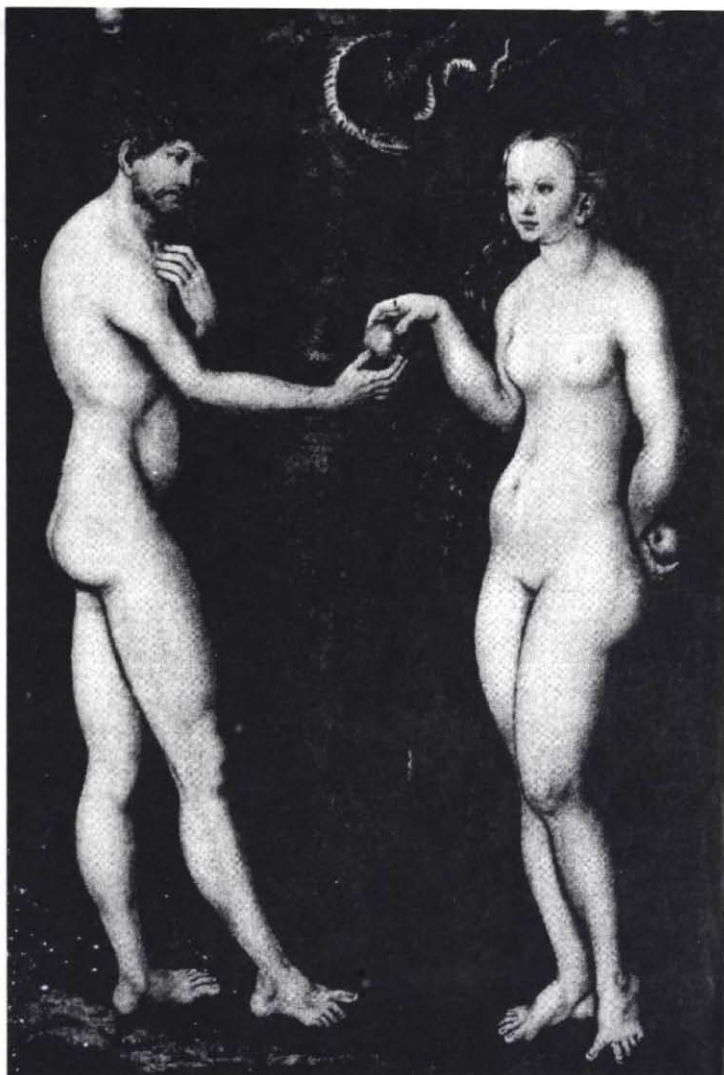
# Identidad Femenina y Religión

Miriam Alfie

Teresa Rueda

Estela Serret





*Adán y Eva*

## **IDENTIDAD FEMENINA Y RELIGIÓN**

# **IDENTIDAD FEMENINA Y RELIGIÓN**

GRUPO DE INVESTIGACIÓN Y  
ANÁLISIS DE LA MUJER

Miriam ALFIE  
Ma.Teresa RUEDA  
y Estela SERRET

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA



..'' 2894617



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
UNIDAD AZCAPOTZALCO. Departamento de Sociología



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General

*Dr. Julio Rubio Oca*

Secretario General

*M. en C. Magdalena Fresán Orozco*

UNIDAD AZCAPOTZALCO

Rector

Lic. Edmundo Jacobo Molina

Secretario

Mtro. Adrián de Garay Sánchez

*Jefe del Departamento de Sociología*

Mtro. José Othón Quiroz Trejo

*Coordinador de la Carrera de Sociología*

Mtro. Francisco Salazar Sotelo

*Cuidado de la Edición*

Lic. José Luis Gutiérrez Espíndola

UAM  
HQ 1393  
A5.4

© Universidad Autónoma Metropolitana

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Av. San Pablo 180

México, 02200, D.F.

ISBN: 970-620-451-2

La ilustración de la portada está tomada de Whitney Chadwick, *Mujer, arte y sociedad*, Ediciones Destino (El mundo del arte 17), Barcelona, 1992.

Las ilustraciones de páginas interiores están tomadas del citado texto de Chadwick y de Lucas Cranach, *The paintings of Lucas Cranach*, Wellfleet Press, New Jersey, 1978.

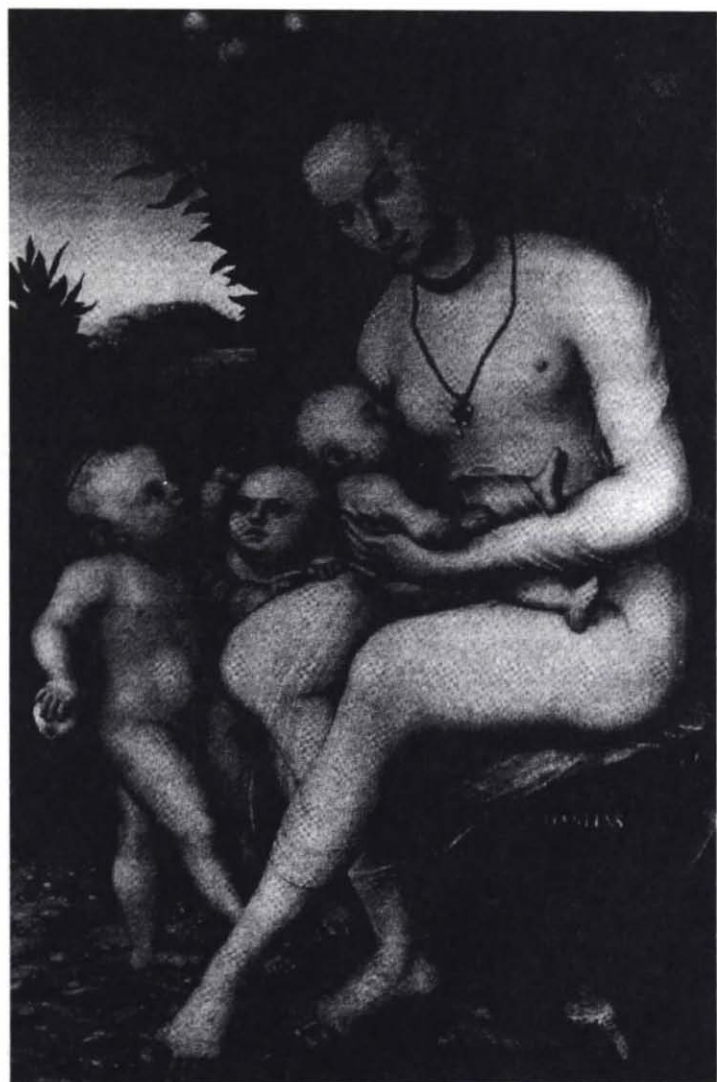
Impreso en México

*Printed in Mexico*

## ÍNDICE

<b>Presentación</b>	11
<b>Prefacio</b>	13
<b>Introducción</b>	17
<b>I. La modernidad como deconstrucción del orden simbólico religioso</b>	29
Introducción	31
Tradición vs modernidad	33
Modernización	44
<b>II. La religión judía</b>	53
Introducción	55
La religión como pilar de identidad. La relación entre religión e historia	60
La concepción judía de la femineidad	76
Relación mujer-hombre frente a dios y la sociedad	88
Ritos y simbolismos relacionados con la femineidad	91
Conclusiones	97
<b>III. El cristianismo</b>	101
Introducción	103
Contexto histórico	105
Concepción teológica	107
Simbología y rituales	112
El concepto cristiano de femineidad	113

Mujer y mal: símbolos e imaginarios femeninos tradicionales	120
Discurso cristiano moderno sobre la mujer	135
El feminismo cristiano	156
<b>Conclusiones</b>	165
<b>Bibliografía</b>	175



*Caridad (sentada)*





## PRESENTACIÓN

**E**l libro *Identidad femenina y religión* es la culminación de un proceso de investigación que se inicia en 1982 con la constitución del *Taller de la mujer*, conformado por profesoras y alumnos de la carrera de Sociología, del cual surge el *Grupo de Investigación y Análisis de la Mujer*. El grupo plasma sus inquietudes en un proyecto denominado *La constitución del sujeto femenino como sujeto político*, del cual nacieron seminarios de discusión y algunos artículos publicados en la revista *Sociológica* y otras publicaciones externas, mientras avanzaba el estudio recogido en este libro.

Estos datos nos permiten constatar los tiempos y los pasos que precedieron a esta publicación y comprender su inclusión en la colección *Resultados*. En ella queremos dar cabida a los trabajos que son el producto de los proyectos madurados y consolidados dentro de los grupos y áreas de investigación del Departamento de Sociología.

El análisis de la relación entre la identidad femenina y la religión por parte de este colectivo, además de estar sustentado en una acuciosa investigación bibliográfica, incorpora la información sistematizada que dejaron una serie de entrevistas con representantes de distintas iglesias sobre el discurso de sus

respectivas religiones en relación con la mujer, motivos suficientes para confiar en que este trabajo será bien recibido por la comunidad académica interesada en el tema y en los estudios de género.

*Mtro. José Othón Quiroz Trejo*  
*Jefe del Departamento de Sociología*

## PREFACIO

**E**ste trabajo es un primer resultado formal del Seminario “Mujer, cultura y religión” desarrollado por el Grupo de Investigación y Análisis de la Mujer (GIAM) del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco, durante los años de 1990 y 1991.

Los resultados iniciales de las discusiones ahí formuladas se presentaron como Reportes de Investigación, y la revisión de estos materiales nos llevó al diseño de un proyecto más ambicioso, que encuentra su primera manifestación en este libro.

En tanto que la investigación fue elaborada como corolario de un trabajo de equipo, queremos agradecer su participación en las discusiones a los miembros del Seminario: Soledad Cortés, Elvira Espinosa, María García Castro, Margarita Olvera y Mario Padilla.

Asimismo, debemos agradecer a las compañeras del GIAM Soledad Cortés, Elizabeth Marmolejo y Gabriela Guzmán su apoyo en la coordinación del trabajo empírico que, aunque no está presentado en este texto, forma parte de la investigación amplia sobre el tema. En esta línea, agradecemos a los alumnos del Servicio Social del GIAM su participación en la realización y transcripción de las encuestas y entrevistas cuyas conclusiones daremos a conocer en resultados posteriores.

Las profesoras Alicia Hamui, Vania Salles y Florinda Riquer enriquecieron el texto con sus comentarios y sugerencias.

Nuestro reconocimiento también al maestro Adrián de Garay Sánchez por haber impulsado la formación del GIAM durante su gestión al frente del Departamento de Sociología, así como al maestro José Othón Quiroz Trejo, actual jefe del Departamento de Sociología, por el apoyo y los recursos brindados para la realización de este proyecto.

Agradecemos al Lic. José Luis Gutiérrez Espíndola sus comentarios sobre la edición.

En tanto que es parte de una investigación más amplia, este libro podría pensarse solamente como un resultado parcial. Sin embargo, pretendemos que sea más que eso.

Uno de los objetivos primordiales del GIAM ha sido el de difundir el tema de la mujer entre la comunidad universitaria, particularmente entre los estudiantes, para lo cual organizamos cursos y seminarios extracurriculares y ponemos alumnos en contacto con la investigación sobre el tema a través del Servicio Social. En todas estas actividades hemos encontrado que los textos que regularmente funcionan como una introducción al análisis de la problemática del género, comparten una cierta perspectiva del problema que, por decirlo de manera rápida, se caracteriza por no tratar más que superficialmente la relación de las construcciones simbólicas con la subordinación femenina.

Se privilegia así la importancia de factores económicos o educacionales sin enfatizar la relación de todos ellos con las construcciones simbólicas.

Este libro pretende ser útil en ese campo, no enfrentándose con otras perspectivas del problema, sino brindando un ejemplo de por qué el estudio de lo simbólico es también impres-

cindible cuando se quiere comprender y explicar la desigualdad social entre los géneros.

En esa medida, y tomando como pretexto el estudio del orden significante donde más claramente se manifiesta tal relación de desigualdad, el texto se ofrece como una más entre las aproximaciones introductorias al análisis del género que, en este caso, enfatiza la perspectiva de su construcción simbólica.

*Estela Serret*



*Martirio de Santa Bárbara*

## INTRODUCCIÓN

“Lo femenino”, como sabemos es una construcción simbólica, un ordenador de significados que, en lo tocante a los sujetos, demarca espacios de constitución de identidades.

La construcción de este organizador se produce en el marco más amplio de órdenes simbólicos, es decir, estructuras formadas por elementos cuya interrelación específica –arbitraria– produce sentido.

Así, las identidades sociales signadas por esta demarcación están referidas a una simbología de lo femenino producida a su vez en concordancia con un orden simbólico más general.

En esta perspectiva, tales identidades son construcciones imaginarias que revelan un deber ser socialmente producido, un “ideal” asumido tendencialmente por la colectividad, con la fuerza de una evidencia ideológica.<sup>1</sup>

Las prácticas sociales, cuyo análisis se ubicaría en un nivel distinto que el de los imaginarios, no son en ningún sentido

<sup>1</sup> En tanto que la ideología juega un papel decisivo en el sostenimiento de la subjetividad, sus postulados aparecen para el sujeto como “evidencias” que tienen la fuerza de una verdad indiscutible. “La ideología funciona de este modo como medio de inculcación de la identidad social, dentro de la red de relaciones prácticas; procura simultáneamente la identidad individual y la identidad definitiva dentro de un conjunto de relaciones significativas...” (Ansart, 1983: 161).



asimilables a las identidades, pero tampoco pueden entenderse sin ellas. Toda práctica tiene como referente a la identidad social (en realidad a un complejo de identidades), pero esto no significa que las prácticas sean un simple reflejo de las identidades.

Por el contrario, generalmente se producen tensiones entre el deber ser que expresan los imaginarios y las acciones producidas en la cotidianidad de los sujetos, lo cual no debe llevarnos a sostener la idea simplista de que tales prácticas son “verdaderas” mientras las identidades son un mero engaño.<sup>2</sup>

La reflexión que guía este trabajo se ubica solamente en el nivel teórico de análisis de lo femenino como construcción simbólica, sin abordar las prácticas sociales producidas en referencia a ese imaginario.

Al observar diversas manifestaciones del imaginario femenino contemporáneo (la literatura, el arte, la política, los discursos de las mujeres, la historiografía, etc.) en sociedades predominantemente influidas por lo que se llama cultura occidental, encontramos fuertes tensiones que nos llevaron a rastrear el origen –simbólico– de las tendencias en pugna.

En este sentido, podemos analíticamente sostener que la tendencia principal está representada por una construcción compleja producida dentro de un orden simbólico religioso. En efecto, en nuestra cultura el imaginario femenino estuvo referido durante siglos a los símbolos de femineidad construidos por las religiones judía y cristiana. La fuerza y la duración de

<sup>2</sup> De hecho, una muy difundida perspectiva de lo social que ha sido bautizada como “visión conspirativa de la historia”, ha contribuido a arraigar esta idea bajo el supuesto de que el deber ser social es una mentira fabricada por los sectores dominantes para reproducir su poder. La “liberación” de los sujetos, según esta idea ilustrada, tendría que ver con el advenimiento de la verdad. En contraste, sostenemos que no hay verdad humana fuera de lo simbólico; ninguna práctica se produce sin un sentido y éste siempre está referido al(los) imaginario(s) social(es), por afirmación, negación, o por la coexistencia conflictiva de ambas.

estos ordenamientos le han dado a la imagen de femineidad que construyeron tal solidez que, todavía hoy, aparece frecuentemente como transhistórica y transcultural (Stone, 1976: x-xiii).

La manera como se teje este complejo simbólico sobre la femineidad es, por supuesto, variable en cuanto a sus manifestaciones, pero el núcleo que sostiene esa cadena simbólica ha sido el mismo a través de los siglos en lo que se denomina la cultura judeocristiana.

Si recurrimos a los órdenes simbólicos religiosos para estudiar las formaciones culturales que nos interesan, es porque partimos del supuesto (desarrollado por las teorías “clásicas” de la religión) de que las religiones son fuentes primarias de organización social en tanto construyen un *Nomos* integrador que ordena y da sentido a todo lo existente.

Todo orden social se estructura a partir de un sistema simbólico cuya eficacia para normar conductas y producir identidades depende de su apariencia sobrenatural.<sup>3</sup> El orden simbólico –arbitrario y contingente– adopta el carácter de una segunda naturaleza indicativa del sentido que tienen el mundo

<sup>3</sup> El ordenamiento simbólico es en última instancia lo que posibilita la cultura. Como puede observarse, la clave de esta concepción se encuentra en que su construcción del concepto de cultura se divorcia de una visión tradicional que considera a lo cultural como una derivación, evolución o complejización de la naturaleza. En contra de esto, una interpretación hermenéutica nos dice: “La naturaleza rige sólo en lo que concierne a la existencia, no a su forma específica. (...) La naturaleza es a la cultura lo que lo constituido es a lo constituyente. La cultura no es meramente naturaleza expresada en otra forma. Más bien ocurre lo contrario: la acción de la naturaleza se despliega en los términos de la cultura, es decir, bajo una forma que ya no le es propia sino que encarna en un significado” (Sahlins, 1988: 207). En contraste con las posiciones biologicistas y naturalistas, este autor propone “... una razón de otra índole, la razón simbólica o significativa. (Se considera) como cualidad distintiva del hombre no el hecho de que deba vivir en un mundo material, circunstancia que comparte con todos los demás organismos, sino el que lo haga según un esquema significativo concebido por él mismo, de lo que sólo la humanidad es capaz. En consecuencia (es) cualidad decisiva de la cultura –en cuanto confiere a cada modo de vida las propiedades que lo caracterizan– no el hecho de que esa cultura deba ajustarse a restricciones materiales, sino que lo haga de acuerdo con un esquema simbólico definido que nunca es el único posible” (Sahlins, 1988: 9).

y las acciones. Atribuye lugares y finalidades; hace frente al caos organizando a una naturaleza sin orden, que por esta vía se transforma en un mundo significado.

Los mitos y las religiones son ordenadores simbólicos omni-inclusivos y profundamente eficaces. En tanto que explican y regulan todos los espacios de la vida social, son altamente cohesivos y construyen identidades sólidas. Desde ellas todo tiene una respuesta: qué es el mundo, quién es el sujeto, cuál es el sentido de su existencia, cuál es el papel que corresponde a cada uno, cómo debe cada cual comportarse, etc.

Todas las religiones parten de mitos fundadores. Es decir, de relatos que hablan de la creación del mundo y del ser humano. En ellos se encuentran los principios sustanciales que luego derivarán en un *Nomos* complejo.

Puede decirse que todos los mitos fundadores abordan privilegiadamente dos temas: para qué fue creado el ser humano y las diferencias entre los géneros.<sup>4</sup>

Así, la religión puede pensarse como una forma ancestral de ordenación del mundo para enfrentar la angustia del caos. Esta ordenación aparece como impuesta por lo sagrado, es decir, por cierto tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él.

En tanto sistemas de símbolos, las religiones son fuentes extrínsecas de información, es decir que forman en su concatenación específica un “programa” que nos dice cómo está estructurada la realidad cultural. En este sentido, las estructuras culturales son modelos *de* la realidad (y no *para*) en tanto que “tienen un aspecto doble: dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica al ajustarse a ella

<sup>4</sup> Entendiendo por género un atributo simbólico que organiza en pares antagónicos (o en referencia a la negación de ellos) todo lo imaginable, incluidos los seres humanos.

[por un lado] y modificarla [por el otro] según esas mismas estructuras culturales” (Geertz, 1989:92). Al expresar la atmósfera del mundo y modelarla, los símbolos generan ciertas actitudes y disposiciones que, en el caso específico de la religión, construyen todo un comportamiento social estructurado por el ordenamiento simbólico.

El ordenamiento simbólico, particularmente el que tiene un sentido religioso, puede clasificarse como aquel que trata de explicar la realidad humana en los límites del sinsentido, en tres aspectos: el analítico, el del sufrimiento y el de la moral. En efecto, la religión no es nunca meramente metafísica, también es un sistema moral. Regula y sanciona los comportamientos sociales de acuerdo con su referencia al *Nomos* que ha creado.

Una concepción como ésta toma partido también frente a una discusión metodológica propia de la sociología y la constitución de las identidades colectivas. En torno a este tema frecuentemente podemos distinguir dos corrientes sociológicas opuestas que defienden, en un caso, el predominio de la estructura, y en el otro, la importancia del sujeto social como determinante. Esta inclinación por uno u otro elemento ha conducido a un falso reduccionismo, dando lugar a la corriente estructuralista y al llamado individualismo metodológico, producidos en versiones que presentan diversos grados de radicalización.

Como fenómeno propio de las ciencias sociales, la acción social ha sido estudiada desde diversos paradigmas que tienen como eje de atención la estructura-aparato de un sistema social dado; lo toman, en consecuencia, como referente para explicar la acción sin prestarle importancia, en absoluto, al sujeto que la realiza; por otro lado, hay escuelas teóricas que, ubicándose en posición contraria, analizan la acción teniendo como elemento indispensable para su comprensión y explicación al sujeto

social que la realiza, ignorando por completo a la estructura-aparato (Zamora, 1990: 13-14)

Mientras las corrientes estructuralistas refuerzan la importancia de las instituciones, los sistemas y las funciones como pilares de la sociedad suponiendo que determinan la acción de los individuos y sus prácticas, el individualismo metodológico pretende rescatar las prácticas sociales de los individuos englobándolas en la acción social, donde los valores, la cultura y la racionalidad juegan un papel determinante.

Este dilema planteado por ciertas corrientes conduce a un reduccionismo y a una falsa dicotomía de lo social. Por ello, otras propuestas teóricas han tratado de integrar en una posición globalizadora los dos enfoques, entre las que cabe resaltar la etnometodología. Ésta intenta interpretar las acciones sociales, el significado y el sentido que asignan los sujetos a sus acciones, así como la intencionalidad en el contexto específico donde se realiza la acción. “Por tanto, para la etnometodología, la acción social debe ser tratada como racional precisamente sólo en tanto es explicable en sí misma” (Giddens, 1976: 33-44)

Al respecto, coincidimos con la propuesta de Antonio Zamora:

...a la categoría de acción social resulta imposible revisarla de manera aislada, pues a dicha categoría le son inherentes no sólo categorías inmediatas como lo son la del sujeto y el contexto social, sino que es obligado considerar otras muchas, respetando los distintos niveles de que se compone y [en los que] actúa lo social (Zamora, 1990: 30).

Así, la acción social debe ser analizada en relación con la estructura, las instituciones sociales, la ideología, el poder, la cotidianidad, la intersubjetividad, etc.

Por otra parte, respecto de un segundo nivel analítico que fundamenta este trabajo, señalado por los conceptos de identidad e imaginario sociales, debe decirse que el rumbo seguido por nuestras investigaciones nos ha distanciado radicalmente de cualquier concepción esencialista, ya sea en un sentido trascendente o biológico.<sup>5</sup> Por ello, el concepto de identidad femenina, lejos de ser referido a una sustancia inherente a las mujeres, es pensado como un efecto, transitorio en su manifestación concreta, de múltiples elementos circunscritos a una coyuntura.

En general las identidades colectivas, tal como las entendemos, son construcciones imaginarias, que designan pertenencias y exclusiones de los actores interpelados por ellas. A fin de cuentas, la acción social se produce siempre en el marco proporcionado por los agrupamientos conseguidos gracias a la delimitación de identidades. De ahí que el carácter imaginario de éstas no sea obstáculo para su eficacia como condicionantes e impulsoras de prácticas sociales.<sup>6</sup>

Es imperativo precisar que la conformación de identidades, pensadas como construcciones imaginarias, tiene como condición de posibilidad la existencia de un orden simbólico que organiza y da sentido a lo real. Tal tejido de símbolos, contingente y cambiante, opera sin embargo como un “mapeo de significaciones” que se asume por los sujetos en él constituidos como necesario y eterno. La estabilidad de la propia subjetividad así lo requiere.

Los referentes simbólicos de las identidades colectivas,

<sup>5</sup> Desarrollamos pormenorizadamente esta idea en Serret, Alfie, García, 1991 y Serret, 1992, entre otros sitios.

<sup>6</sup> El concepto de imaginario, tal como lo usamos aquí, es deudor básicamente de dos discursos; el de la teoría lacaniana que distingue lo imaginario de lo simbólico y lo real, y el del “imaginario social” desarrollado por C. Castoriadis. Para el concepto en Lacan, según lo pensamos aquí, se ofrece un buen resumen en Rifflet-Lemaire, 1981. De Castoriadis cf. 1989.

aunque variables, se perciben con carácter de ley, dictada por fuerzas suprahumanas: la naturaleza, la historia, los dioses. Este principio asegura la certeza, la necesidad, y hace que los rasgos definitorios de la identidad parezcan inmutables. Gracias a ello, el sujeto siempre sabe qué es lo correcto.

Así, las religiones han funcionado como referentes simbólicos de identidades altamente eficaces. Desde ellas se definen imperativamente roles y características para cada sujeto; según su estructura, norman incluso las actividades más cotidianas, dependiendo de quién sea cada uno, y eliminan en gran medida la posibilidad de la angustia existencial.

Por supuesto, existen referentes simbólicos no religiosos. Pueden ser políticos, éticos, científicos, doctrinarios o de otro tipo. Todos ellos, aun los científicos, generan identidades imaginarias, pero, a diferencia de los religiosos, son menos inclusivos y ofrecen menos certidumbres. Estos “otros” referentes proliferaron y ganaron terreno a las religiones —en el campo aludido— con el proceso global de racionalización en Occidente (según el concepto weberiano), que condujo a la edificación de estructuras sociales calificadas como modernas.

Sin embargo, en ciertos niveles, las religiones no contaron con rivales cabalmente organizados. Es el caso de las identidades de género.

La descripción imaginaria de lo que es ser hombre o mujer, pese a que fue decisivamente afectada por el proceso de modernización, sobre todo por los discursos igualitarios que en gran medida lo definieron, ha seguido referida de manera prioritaria a los esquemas religiosos, en particular a los gestados en la llamada tradición judeocristiana.

Esto se debe en parte a que la crítica moderna de esos referentes se basa en la deconstrucción de sus principios, pero no ha generado paralelamente una simbología alternativa en

positivo que permita, como en otros casos, distanciarse de la identidad genérica que la religión ofrece y asumir otra armada por el nuevo referente.

La preeminencia de los sistemas religiosos en estos casos se acentúa, hablando de las culturas “occidentales”, cuando observamos que el proceso de racionalización ha afectado de modo tangencial a las sociedades, sobre todo a aquellas que escapan del modelo europeo, y que con frecuencia son calificadas como “en vías de modernización”.

Así, una manera de estudiar el perfil específico de las sociedades organizadas en mayor o menor medida en torno a una construcción simbólica generada por la cultura occidental, es analizar cómo los procesos racionalizadores han impactado a una estructura previa, comunmente denominada tradicional. Este enfoque, contrario a una visión teleológica, permite ver todas las tensiones y contradicciones implicadas en los procesos de modernización en los distintos niveles que integran lo social, y esta cualidad nos ha hecho elegirlo para analizar en lo particular la constitución del imaginario femenino en las sociedades mencionadas.

Sin embargo, aunque tenemos motivos para sostener que aun las identidades femeninas laicas están referidas a la simbología religiosa, en este trabajo nos limitamos a mostrar cuáles son los efectos que el proceso modernizador ha generado *dentro* de las mismas religiones, en lo que se refiere a la construcción de la simbología sobre lo femenino.

De este modo, en el primer capítulo mostramos la forma particular en que recuperamos los conceptos típicos ideales de tradición y modernidad, basándonos ciertamente en algunas concepciones que pueden ya considerarse “clásicas”, pero reformulando de alguna manera el sentido de los conceptos en función de las necesidades propias de nuestra investigación.



La lealtad a los sentidos originales de estas conceptualizaciones no es ni justificable ni deseable, en tanto que el problema que nos ocupa no es el mismo que motivó aquellas teorizaciones. En esta medida, destacar nuestro problema ha implicado desde luego una selección parcial. El concepto mismo de identidad femenina no puede más que aludir a un corte analítico, forzoso en cualquier delimitación de identidades, en tanto que su producción no sólo depende de elementos simbólicos que refieren al género, sino de su cruce con muchos más que delimitan otro tipo de imaginarios sociales, como las identidades de etnia, clase, religiosas, políticas, nacionales, etc.

Los conceptos de imaginario femenino e identidad femenina, bases de este trabajo, funcionan como un supuesto, en el nivel teórico abstracto, y son estudiados, en un nivel más analítico, desde la perspectiva que brindan los conceptos tradición-modernidad, y modernización. Respecto a esto último, como procuramos mostrar en la primera parte, nos limitamos a considerar a las estructuras religiosas judeocristianas como órdenes tradicionales, y a la crítica racionalizadora como el proceso de modernización que las desestructura.

Las tensiones de que antes hablamos pueden leerse como la consecuencia de la acción deconstructiva de un orden simbólico distinto al religioso, sobre los principios que soportan a este último, entre ellos, los relativos al imaginario femenino.

En este sentido, para caracterizar a la simbología de lo femenino que prevalece en nuestro tiempo dentro de las religiones mencionadas, elegimos la vía de mostrar primero cómo se teje la misma en el interior de los órdenes simbólicos originales, abordando los elementos centrales de ambas teologías que nos permitan mostrar la forma como se inserta en la lógica interna de cada sistema simbólico una cierta idea nuclear de lo femenino y las mujeres.

Procederemos después, con cada una de las religiones, a observar qué transformaciones induce la crítica emprendida por el discurso –y las prácticas– de la modernidad sobre el imaginario femenino que ellas reproducen.

Procuraremos, finalmente, reconstruir en las conclusiones los rasgos generales de este imaginario femenino religioso contemporáneo, complejo y contradictorio, así como algunas de sus tendencias.



# **CAPÍTULO I**



*Adán y Eva*

## LA MODERNIDAD COMO DECONSTRUCCIÓN DEL ORDEN SIMBÓLICO RELIGIOSO

### *INTRODUCCIÓN*

**E**l objetivo de este capítulo es explicar la visión desde la cual pensamos a los imaginarios femeninos contruidos en las religiones judía y cristiana, tanto en sus núcleos simbólicos originales como en la forma que ofrecen en la actualidad.

Esa visión se construye a partir de una recuperación particular de la oposición conceptual entre tradición y modernidad, que nos permite contrastar el referente simbólico de lo femenino en esas religiones con la estructura moderna que se ha conformado en el interior de las mismas.

En la medida en que ese contraste entre un imaginario femenino y otro no resulta en una oposición radical, como sería la que existe entre los paradigmas de tradición y modernidad, acudimos al concepto de modernización, como expresión del tránsito entre lo tradicional y lo moderno, para completar este eje de nuestra estructura teórica.

El problema central del texto, el análisis del imaginario femenino en las religiones que fundaron la cultura occidental,

implica la necesidad de efectuar un corte analítico que oriente la recuperación de esos tres conceptos en un sentido que, evidentemente, no puede ser idéntico al que les atribuyeron los autores “clásicos” que retomamos. Por ello, hemos procedido para su exposición a resumir la caracterización general que se deduce de algunas propuestas clásicas y a explicar luego cómo y en qué sentido específico las hemos recuperado para nuestro análisis.

Para argumentar esta tesis, acudimos en primera instancia a una definición de los términos “modernidad” y “tradicición” como una pareja indisociable de tipos ideales<sup>1</sup> a través de los cuales pueden leerse tendencias y relaciones en los diversos niveles de la estructura social. Asimismo trabajamos el concepto de “modernización” para expresar, en un nivel más analítico que teórico, la complejidad implicada en el proceso de “tránsito” entre un esquema social y otro.

Básicamente para esta definición teórica retomamos los desarrollos habermasianos de la propuesta weberiana sobre la oposición entre tradición y modernidad, y vertientes de la llamada “teoría de la modernización” gracias a las cuales podemos distinguir no sólo el diferente estatuto de los términos modernidad y modernización,<sup>2</sup> sino el carácter altamente complejo y contradictorio del proceso que este último término designa.

En efecto, veremos que el término modernización, lejos de lo que pensaron sus defensores “clásicos”, no puede designar un simple “tránsito” (teleológico) de la tradición a la modernidad, sino que habla de los efectos desiguales y hasta contradic-

<sup>1</sup> La definición de cada uno implica en gran medida la negación del otro.

<sup>2</sup> Como dijimos, “modernidad” es un concepto teórico que bautiza a un paradigma, mientras que “modernización” es una categoría analítica que remite a un proceso.

torios que el impulso “externo” de formas organizativas modernas ha tenido sobre los diversos niveles de las sociedades afectadas por este proceso.

### *TRADICIÓN VS MODERNIDAD*

La pareja que forman los términos “tradicición” y “modernidad” es indisoluble; resulta imposible definir uno sin referencia al otro y las más de las veces ambos se conciben como la negación de su contrario.

Si resulta difícil elaborar una definición satisfactoria de cada uno en un sentido positivo, se debe en parte a que son expresiones abstractas de tendencias que se presentan como tipos ideales.

Así, el concepto de tradición por sí mismo no da cuenta (ni pretende hacerlo) de las profundas diferencias que existen entre las distintas sociedades calificadas como tales, sino que hace referencia a sus lógicas más simples con el objeto de explicar por oposición las que predominan en las sociedades modernas.

Ambos conceptos revelan, pues, un ejercicio teórico de abstracción que, al precisarse más analíticamente, exige matizar los tipos ideales mediante la incorporación de otras categorías.

De modo que, en un primer nivel de generalidad, podemos decir que el concepto de tradición califica a las estructuras sociales de la siguiente manera:

1) Como orden simbólico se configura en torno al eje de Verdad totalizadora y trascendente. Genera, pues, una visión del mundo referida a la Revelación como criterio de verdad, que por lo tanto es único e inmutable.



Las identidades referidas a esta estructura simbólica se piensan como colectividad; sus designaciones son claras y certeras.

La eficacia de los referentes simbólicos tradicionales radica en parte en su apariencia suprahumana. El esquema de normas y sanciones que produce lo simbólico tradicional se presenta como dato para los sujetos, como efecto de la “naturaleza de las cosas”, y la acción humana se asume como no susceptible de transformación. Como vemos, las religiones pertenecen a este tipo de ordenamiento simbólico.

Desde este orden suprahumano, el mundo se organiza jerárquicamente, y esa diferenciación desigual es asimismo inmodificable porque aparece como dictada por dios y la naturaleza.

La organización social, finalmente, es referida a principios últimos y estructura una ética de la convicción.<sup>3</sup>

Por todo esto, el orden tradicional expresa un “tiempo cerrado” (Salazar, 1993) que proporciona todas las respuestas a las preguntas que ha formulado.

2) La estructura social tradicional es, en consecuencia, homogénea.

No existe una distinción clara entre los niveles económico, político, jurídico y religioso de la vida social, pues los actores y las lógicas de cada uno se confunden con las de los otros.<sup>4</sup>

3) El poder se legitima en estas sociedades a través de lealtades, códigos de honor y referencias a la tradición (Cf.

<sup>3</sup> “Las reglas convencionales representan normalmente la manera como se convierten en puras y efectivas regularidades del actuar, meras ‘costumbres’, por lo tanto, en ‘normas obligatorias’, garantizadas casi siempre por la coacción psíquica... Tan pronto como la convención se ha apoderado de las regularidades del actuar, que, por lo tanto se ha convertido de un ‘actuar de masa’ en un ‘actuar consensual’ –pues ésta es ya la significación del fenómeno traducida a nuestra terminología–, podemos hablar de tradición” (Weber, 1984, 264).

<sup>4</sup> Las manifestaciones de estos niveles se abordarán como parte de la contrastación con la modernidad.

Weber, 1984: 180-193)<sup>5</sup> y a la “naturalidad” de las desigualdades entre los diversos grupos. Las relaciones de mando y obediencia están determinadas desde el nacimiento.

Así, podemos decir que en el orden tradicional no existe libre albedrío, porque la acción social tradicional se vincula fundamentalmente a lo “acostumbrado”, a las actitudes arraigadas, en las cuales no existe posibilidad de transformación, ya que ésta podría ser considerada como una transgresión si se alteran los límites de lo establecido. La validez legítima del orden tradicional descansa en lo que siempre existió.

Atendiendo a esta primera definición, la religión es un pilar fundamental del orden tradicional, orientándose hacia un bienestar de la comunidad más que al del individuo.

En este sentido la religión como imaginario social, y como primera fuente del ordenamiento simbólico, opera dando una explicación última del orden del mundo; es totalizadora de las experiencias y de las significaciones, de los vínculos del hombre con el mundo, dios y el prójimo; dicta las normas y su sentido.

La religión ordena los actos de las personas para su propia realización. Entre otras de sus finalidades, dicta las razones de la desigualdad de los grupos (Cf. Ansart, 1983: 24).

En este sentido el análisis de la religión nos permite comprender que la misma opera como ordenamiento simbólico primordial en la composición del imaginario femenino, que es

<sup>5</sup> En la sociedad tradicional “No se obedece a disposiciones estatuidas, sino a la persona llamada por la tradición o por el soberano tradicionalmente determinado; y los mandatos de esta persona son legítimos de dos maneras: a) en parte por la fuerza de la tradición que señala inequívocamente el contenido de los ordenamientos, así como su amplitud y sentido tal como son creídos, y cuya conmoción podría ser peligrosa para la propia tradición; b) en parte por arbitrio libre del señor, al cual la tradición le demarca el ámbito correspondiente” (Weber, 1984: 184-185).

el problema que nos ocupa, y la manera como la religión justifica la desigualdad entre los sexos, con desventaja para lo femenino, puesto que la religión es la primera forma de organización del mundo cultural y simbólico, produciéndose ahí la desigualdad y la subjetividad.

Así parecen funcionar los símbolos generados en las religiones judía y cristiana, objeto de este trabajo, como referentes de identidad femenina.

Los símbolos religiosos permanecen en el centro que funda lo “femenino” y lo “masculino” como una jerarquización desigual.

En el judaísmo se ha relacionado simbólicamente a la mujer con Eva-Java, que es quien da la vida, y se le han atribuido roles específicos en el ámbito de lo privado, es decir en la maternidad y el hogar. Debido a sus características biológicas, simbólicamente ha sido relacionada con la impureza, y su vida está orientada a sublimarse mediante rituales que le son impuestos por la religión.

En el cristianismo, la mujer es asociada con Eva, como mujer pecadora, con la imagen del diablo, es debilidad, ambición y curiosidad; es pensada como elemento de tentación, contrapuesta a la imagen de María como un deber ser, un ideal del yo, es decir como la imagen de la mujer ideal.

La mujer en el cristianismo también es objeto de control y está sujeta al hombre.

Observando esta simbología religiosa en relación con la mujer, se puede percibir claramente que el sistema tradicional es cerrado, en tanto que es objetivamente predeterminado e independiente de los individuos, y que existe en él un sentido dado, absoluto, al que es indispensable ajustarse, respetando sus vínculos y repudiando sus transgresiones (Cf. Salazar, 1993: 265-266).

Estas son, en términos típicos ideales, algunas características del orden simbólico, las instituciones y la acción social tradicionales. Frente a estas líneas básicas, la modernidad se define por su carácter disruptivo.

En general, para la teoría social contemporánea la modernidad se entiende como una forma de racionalidad surgida a partir de la escisión con el pensamiento teológico, en el momento en que el hombre concibe la posibilidad de transformar su entorno y a sí mismo, independientemente de factores externos o superiores a la razón humana (Martínez Hernández, 1991). Es decir se trata de una ruptura de creencias y de pertenencias, de tal forma que el individuo se ve escindido de su propia comunidad<sup>6</sup> (Paris, 1990: 75).

Habermas retoma la idea de Max Weber, y caracteriza a la modernidad cultural como la separación de la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica, en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte. Cada una se organiza en un régimen estructurado, es decir podrían ser tratadas como cuestiones de conocimiento, de justicia, de moralidad o de gusto, regidas por instancias propias de valoración, es decir, por la verdad, la rectitud normativa, la autenticidad y la belleza, respectivamente.

La autonomía del discurso científico, de las teorías de la eticidad, la jurisprudencia, la producción y la crítica del arte, pudieron ser sucesivamente institucionalizadas, generando profesionales especializados en cada área. “Este tratamiento profesionalizado de la tradición cultural destaca las estructuras intrínsecas de las tres dimensiones de la cultura. Aparecen las

<sup>6</sup> Comunidad significa, en la conceptualización de Max Weber, la relación social basada en la actitud que se inspira en el sentimiento subjetivo (ya sea afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo (Weber, 1984: 33).

estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, la moral práctica y la estético-expresiva” (Habermas, 1988:94).

El proyecto de la modernidad se ubica temporalmente en el siglo XVIII. Formulado por los filósofos de la Ilustración pretendía

desarrollar la ciencia objetiva, la moralidad, la ley universal y el arte autónomo de acuerdo con su lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognitivos de cada uno de estos dominios para emanciparlos de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida social cotidiana. (Habermas, 1988:28).

El desarrollo de la ciencia y el arte, liberados de la tutela religiosa, ayudaría a tener un control sobre las fuerzas naturales, ampliando la comprensión del mundo, alentando el progreso moral y volviendo más justas las instituciones y las relaciones sociales (García Canclini, 1990:33).

En el proyecto de modernidad, la noción de racionalidad es fundamental, ya que gracias a ella es posible la proyección de sociedades nuevas. Progreso y futuro sólo tienen sentido a través de la modernidad, pues ella supone la capacidad para superar los obstáculos que detienen a la actividad humana, por medio del desarrollo del conocimiento racional expresado en ciencia, natural o social, y tecnología (Martínez Hernández *et al*, 1991). De acuerdo con la lógica weberiana, la racionalidad es la peculiaridad de la cultura occidental. Se percibe en el desarrollo científico y en el nuevo tipo de estructuras políticas tanto como en la calculabilidad propia del proceso de producción capitalista, influyendo en la conformación de una conciencia social que cuestiona todas las certezas tradicionales, comenzando por las religiosas. Los valores laicos de la moder-

nidad se originan en la racionalización, es decir en “la validación de una acción social basada más en la calculabilidad, en la observancia de los fines, en suma, en una ética de la responsabilidad, antes que en la primacía de los principios absolutos y dogmáticos” (Serret, 1990: 157-158).

Así, podemos entender lo específico de la modernidad como “la modificación permanente de los límites de la acción humana, a través de nuevas, incesantes y eficaces intervenciones sobre el entorno natural y el sistema social. El mundo moderno se distingue y entiende por su capacidad de trascenderse, de reproyectar, de revolucionar y transformar”.<sup>7</sup>

Nestor García Canclini define la modernidad a partir de cuatro movimientos básicos, teniendo presente la diversidad de concepciones desde la que ha sido pensada.

1. *Proyecto emancipador*. En tanto tal, promueve la secularización de los campos culturales, la producción autoexpresiva y autorregulada de las prácticas simbólicas, y su desenvolvimiento en mercados autónomos. Forman parte de este movimiento la racionalización de la vida social y el creciente individualismo, fundamentalmente en las grandes ciudades.

2. *Proyecto expansivo*. Se llama así a la tendencia de la modernidad que busca extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza, la producción, la circulación y el consumo de los bienes, es decir, se manifiesta en la promoción de los descubrimientos científicos y el desarrollo industrial.

3. *Proyecto renovador*. Abarca, por un lado, la persecución de un mejoramiento e innovación incesantes, propios de una relación con la naturaleza y la sociedad liberada de toda prescripción sagrada sobre cómo debe ser el mundo y, por otra

<sup>7</sup> La expresión es de Luis Aguilar Villanueva en su ensayo “Después del México inconcluso” (Revista *Examen*, junio de 1989, p. 6), citado por Martínez Hernández (1991).

parte, la necesidad de reformular una y otra vez los signos de distinción que el consumo masificado desgasta.

4. *Proyecto democratizador*. Es el movimiento de la modernidad que confía en la educación, la difusión del arte, los saberes especializados, para lograr una evolución racional y moral (García Canclini, 1990:31-32).

En este sentido, la idea de modernidad expresa en términos abstractos las características de una configuración social compleja que involucra tanto estructuras y procesos como percepciones y valores subjetivos: un esquema típico ideal de conceptos que pretenden organizar y definir en sus distintos niveles una forma compleja de estructura social que sólo adquiere sentido cuando se le opone al paradigma antitético de “tradición”.

Si esto se acepta, cabría preguntarse ¿qué hace el pensamiento moderno respecto al tradicional?

La concepción moderna del tiempo es abierta en tanto desacraliza al pasado y al futuro. No existe un sentido dado, sino sentidos atribuidos, plurales. En esta medida, el orden social moderno es abierto y expuesto a riesgos pero también a iniciativas conflictivas y nunca acabadas (Salazar, 1993:266).

Con el pensamiento moderno todo está sujeto a crítica y a transformación.

Es decir, con la modernidad cultural ya no existe ese sentido totalizador de las cosas que había en la religión. Al mismo tiempo, la innovación no aparece como transgresión, sino como posibilidad de mejoramiento. Construye sentido siempre sujeto a resignificación, contestación o rectificación no totalizada.

En esta medida, por no existir vínculos absolutos, significados dados, y por su propia apertura a la innovación, la concepción moderna del tiempo es uno de los supuestos de la libertad

individual entendida como posibilidad de elegir y de tomar iniciativa.

Otro pilar de la modernidad es la figura de la igualdad en términos tanto políticos como sociales.

La noción de igualdad como eje de la modernidad hace referencia a una igualdad sustancial entre los seres humanos que se coloca por encima de diferencias secundarias tales como la clase, el status, la etnia, la raza, la religión, las creencias o el sexo, pues no pretende una homogeneización o negación de las particularidades, sino el respeto de las mismas. Así, la igualdad moderna reivindica la coexistencia de las diferencias.

Este concepto tiene como base otra noción eminentemente moderna: la idea de individuo.

La construcción de los sentimientos de pertenencia que configuran identidades sociales rompe en la modernidad con la referencia a la comunidad propia de la sociedad tradicional y la sustituye por la figura de individuo, construida en última instancia sobre la abstracción filosófica de la esencia humana.

En efecto, el concepto de individuo, puntal ideológico en el combate a la legitimación de las jerarquías sociales reinantes en el Antiguo Régimen, supone una operación de abstracción que conlleva una paradoja, pues alude a un mínimo sustancial que tendrían en común todos los seres humanos para relegar a un segundo término las diferencias existentes entre ellos.

Así, la noción de individuo afirma la igualdad *sustancial* entre las personas sin importar las *diferencias visibles* entre ellas.

Todo el ordenamiento político considerado propio de la modernidad está marcado por este discurso, en el que se funda la democracia, o el proyecto democratizador como diría García Canclini.



En efecto, el combate ideológico, político y jurídico contra las desigualdades naturales, que tuvo su ariete en la categoría de individuo, produce, entre otros efectos, la construcción de la democracia moderna, basada sin lugar a dudas en el principio de la tolerancia a las diferencias bajo el entendido de una igualdad sustancial.

Una vez más, con esta concepción la modernidad se revela como un proceso subversivo antes que claramente propositivo. Pues, en todo caso, sus propuestas están signadas por un tiempo abierto que les impide ser definitivas o absolutas.

Si la clave del surgimiento de la concepción moderna del tiempo fue y sigue siendo el proceso de secularización de la vida social, es fundamental para este proceso la desacralización del tiempo y de la actividad humana que permite liberar de sus ataduras religiosas significados y valores. Esto induce la autonomía y la pluralización, que harán imprescindible una concepción individualista y pluralista del orden social, desplazando la vieja imagen de la comunidad natural y los principios colectivistas, propia del orden tradicional.

El individualismo y el pluralismo, antes que ser valores positivos, presentan difíciles retos para la constitución, desarrollo y conservación del orden social. La desaparición de valores dados desde la religión (por dios o la naturaleza) implica varios problemas o desafíos para la modernidad.

Por un lado, un vacío ético en el que no existen referentes sólidos que sustituyan a los tradicionales. Por eso en la constitución de la identidad femenina los referentes religiosos no han sido sustituidos por otro tipo de construcciones simbólicas seculares o modernas. En la definición de quién es, cómo debe ser y qué debe hacer una mujer, los símbolos religiosos no han perdido a lo largo de la historia el lugar central como constructores de identidades. Tales símbolos se habrán revestido de

civilización o profanización, pero siguen permaneciendo en el centro, desde donde se emiten los mandatos que fundan lo femenino y lo masculino.

Por otro lado, existe un vacío de autoridad o de legitimidad de poder político, que se expresa en un cuestionamiento de todas las jerarquías, de todas las relaciones asimétricas de mando y obediencia tradicionales. Por esta vía se introduce el cuestionamiento de la desigualdad jerárquica entre hombres y mujeres. Precisamente en esto radica el desafío de la modernidad y al mismo tiempo la explicación de que no exista en el caso de la identidad de género un modelo alternativo al tradicional. Es decir, existe cuestionamiento, pero no modelo alternativo de valores que interpelen a las mujeres, por lo que la simbología tradicional, aunque afectada, sigue siendo un referente básico para la subjetividad femenina. Esto no resta en modo alguno importancia al proceso modernizador como destructor de la tradición. De hecho, el cuestionamiento de la dominación (masculina sobre lo femenino) funciona como referente social obligado para la ubicación de los sujetos sociales en la construcción de su autorreconocimiento, independientemente de si este posicionamiento asume el cuestionamiento o lo rechaza ignorándolo.

En la sociedad moderna, por poseer ese carácter abierto, las identidades suponen una incertidumbre, por lo que se ven cuestionadas en todo momento.

“Pues la modernidad cultural significó la generalización y difusión de una forma de vida... y por otra parte un desencanto del mundo. La modernidad prometió igualdad a pesar de las diferencias, pero las diferencias en la modernidad nunca han dejado de significar desigualdad” (Conde, 1993: 41).

Así, la modernidad se puede caracterizar por una crisis de identidades.

Por eso se debe asumir que la modernidad y los procesos de modernización como parte del mismo proyecto son necesariamente conflictivos. La modernidad inaugura un tiempo abierto, y por ello genera crisis y nostalgias de lo absoluto. La angustia es el problema de la modernidad, porque la cultura que ha nacido como racionalización, sólo puede ser parcial, fragmentaria, inacabada.

Otro efecto básico de la secularización moderna es la emergencia y desarrollo de las diversas formas de racionalidad, desde las científicas, las instrumentales, las formales, y las estratégicas, hasta las hermenéuticas y/o dialógicas. Pero el problema radica en que no existe

una jerarquía absoluta entre las diversas formas de racionalidad global o sustancial que de antemano y para siempre asegure la armonía. Existe tan sólo la posibilidad de replantear los problemas, de reformular las hipótesis y de aprender de la rectificación de los errores. La posibilidad, entonces, de mantener abierta la discusión en el entendido de que no existen soluciones definitivas ni verdades indiscutibles (Salazar, 1993: 266).

## *MODERNIZACIÓN*

Como antes dijimos, el contraste entre modernidad y tradición en un sentido puro sólo tiene validez en un nivel teórico abstracto.

Cuando el análisis se complejiza en la observación de un problema particular, debe más bien hablarse de *tendencias* tradicionales o modernas en el seno de una estructura social. La coexistencia de ambos tipos de tendencias implica, desde luego, tensiones y conflictos que es necesario tomar en cuenta

en un estudio particular, y es en este nivel donde cobra importancia el concepto de modernización.

Por modernización se entiende, de acuerdo con la teoría clásica de Samuel Huntington y Joan Nelson, “El proceso de cambio social, económico, intelectual, político y cultural que está asociado con el paso de sociedades relativamente pobres, rurales, agrarias, a sociedades urbanas, industriales”.<sup>8</sup> Es decir, el concepto de modernización se describiría como el paso de una sociedad tradicional a una moderna.

Huntington señala los siguientes ámbitos en donde se debe generar el proceso de cambio:

1) En el terreno psicológico, la modernización implica un cambio en los valores, actitudes y expectativas. El hombre tradicional no creía en la capacidad del individuo para modificar la naturaleza y la sociedad. “El hombre moderno, por el contrario, acepta la posibilidad de cambio y cree en su necesidad” (Huntington, 1968:40).

2) En el plano intelectual, la modernización significa la expansión del conocimiento del hombre sobre su ambiente, la difusión de la alfabetización, los medios de comunicación de masas y la educación.

3) En el campo demográfico, la modernización equivale a cambios en las pautas de la existencia, una mejoría en la salud de la población y en sus expectativas de vida, un rápido crecimiento de la población urbana en contraste con la rural.

4) En el terreno económico, se produce una diversificación de actividades debido al nivel de especialización ocupacional, se incrementa el porcentaje de capital en relación con la mano de obra, la agricultura de subsistencia deja paso a la comercial,

<sup>8</sup> Huntington S. y J. Nelson, *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976, p. 16. Citado en Lima Moreno (1988).

en tanto que la importancia de la agricultura misma empieza a decaer en comparación con la industria y el comercio. “Tiende a producirse una expansión del área geográfica de la actividad económica, y una centralización de ésta en escala nacional, con la aparición de un mercado, fuentes de capital y otras instituciones económicas nacionales. A su debido tiempo aumenta el nivel de bienestar”(Huntington, 1968:41).

5) En el ámbito político, se agrupan los cambios en dos categorías:

a) La movilización social, como proceso en virtud del cual se desgastan grandes grupos que representaban antiguos compromisos sociales, económicos y psicológicos, y la gente puede adoptar nuevas pautas de socialización y conducta, lo cual significa un cambio en las actitudes, valores y expectativas de los individuos, que de los vinculados al mundo tradicional, pasan a los que son propios del mundo moderno. Es una consecuencia del alfabetismo, la educación, la intensificación de las comunicaciones, el impacto de los medios de difusión masivos y de la urbanización.

b) El desarrollo económico, que se refiere al crecimiento de la actividad y producción económica total de una sociedad. Se puede medir por el producto nacional per cápita, por el nivel de industrialización, y el de bienestar individual, de acuerdo con índices como los de las expectativas de vida de la población, consumo de calorías, existencia de hospitales y médicos. La movilización social abarcaría los cambios en las aspiraciones de los individuos, grupos y sociedades, y el desarrollo económico (Huntington, 1968:40-41).

De acuerdo con este enfoque teórico, el desarrollo económico, que se expresa en avances en los niveles de educación, urbanización, infraestructura y de servicios públicos, producción industrial, acceso a la comunicación, etcétera, debía ir

acompañado de más democracia, es decir, más participación y competitividad política. Lo cual equivale a decir que existe una relación positiva entre modernización socioeconómica y participación política.

En esta medida, el aumento de la participación política sería un signo del proceso de movilización social que se expresa en:

– La expansión de los estratos políticamente importantes de la población.

– Los cambios en la calidad de la política a consecuencia de un cambio en las necesidades de la población que, al aumentar, exigen mayor atención por parte de los servicios gubernamentales, lo que implica una reforma política y administrativa.

– La transformación de la élite política, sus funciones, sus patrones de reclutamiento y su creciente dependencia de la organización partidista.

Todo ello se traduciría en un número creciente de población movilizadas a partir de demandas que reclaman mejores decisiones políticas y servicios gubernamentales, lo que tendería a producir un aumento de la participación política. Cuando la ciudadanía tiene el derecho de voto, los efectos de la movilización social tenderían a reflejarse en estadísticas electorales.

Estas tesis nos indicarían también que la creciente urbanización ha tendido a incrementar la importancia social de los medios de comunicación.

De esta manera el tránsito “de una sociedad tradicional a una moderna implica, de acuerdo con la teoría de la modernización, la incorporación de nuevos grupos en la política y... el ensanchamiento de la participación; por otra parte, también sustenta que a mayor desarrollo económico, en términos de urbanización, industrialización o movilización social, mayores serán los niveles de participación electoral” (Lima, *et al.* 1988:9).

Sin embargo, este tipo de relación ideal, sustentada por las teorías clásicas de la modernización, presenta fuertes incongruencias con la realidad de la segunda mitad del siglo XX, dando origen al surgimiento de reacciones revisionistas, destacando autores como Eisenstadt y Gino Germani.

Teóricamente se pensaba, por ejemplo, que la modernización solucionaría los problemas existentes dentro de una sociedad, sin considerar que este proceso traería aparejadas muchas dificultades; de la misma manera se preveía que las experiencias desarrollistas de países occidentales podrían trasladarse tal cual a las sociedades en proceso de transición.

...el ritmo de modernización de las sociedades no corresponde al ritmo de transformación de las instituciones políticas, las cuales frecuentemente resultan inadecuadas para superar los problemas económicos y sociales en forma pacífica, así como para absorber la creciente demanda de participación. Por lo tanto, el desarrollo económico también es un elemento desestabilizador en cuanto crea más expectativas de las que el sistema social puede satisfacer (Lima, *et al.* 1988: 10).

Por eso es fundamental la aportación que hace Eisenstadt, al redefinir la teoría de la modernización considerando la realidad actual de los países en vías de desarrollo. Para este autor la capacidad de absorción del cambio dependerá de la existencia de marcos institucionales capaces de mantener un crecimiento sostenido. Mientras que un sistema tenga capacidad de hacer del cambio una parte intrínseca a su estructura, garantizará la continua expansión de la sociedad y por tanto su estabilidad en el progreso social y en el desarrollo económico.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Las siguientes citas de Eisenstadt y Germani aparecen en Lima, *et al.*, 1988, 11-13. La referencia original de Eisenstadt proviene de "Tradition, Change and Modernity" en *Ensayos sobre el cambio social y la modernización*, Tecnos, Buenos Aires, 1984. La de Germani, de *Política y sociedad en una época de transición de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Paidós, Buenos Aires, 1966.

En el proceso de modernización política, la estabilidad del régimen depende de los siguientes factores:

1) La adaptabilidad al cambio, o sea, la habilidad de la organización política para absorber las nuevas demandas, las cuales son expresadas a través de los partidos y otras organizaciones políticas que son portavoces de la opinión pública y de los movimientos sociales.

2) La eficiencia del sistema, es decir, la consolidación del crecimiento de la organización política, para lo cual es necesaria la centralización de la actividad política a fin de controlar la difusión del poder que engendra una sociedad compleja.

Otra cuestión a considerar en la capacidad de absorción del cambio tiene que ver con la modernización de la estructura social. Para Eisenstadt, esta modernización tiene dos características fundamentales:

1) Los procesos de diferenciación, esto es, la especialización de los roles dentro de las organizaciones sociales.

2) La movilidad social, la cual se da por medio de la flexibilidad en la composición social, es decir, la circulación de grupos y personas dependiendo de sus oportunidades educativas, de los cambios en la división del trabajo y de los efectos del proceso de organización.

De acuerdo con lo anterior, Eisenstadt sostiene que la ruptura de un sistema en vías de modernización puede darse cuando no se desarrolla un “sistema de instituciones modernas capaces de absorber el cambio continuo, persistiendo amplios sectores de la población marginados y poco a poco identificados con la nueva sociedad, apegados a valores tradicionales” es decir, religiosidad, aceptación del mundo como es, fanatismo, estabilidad, afectividad, cooperación, ineficiencia, artesanía, pesimismo, creando un conflicto entre las partes de la sociedad dual.





En suma, para Eisenstadt “la modernización se define por la capacidad institucional y el uso de mecanismos específicos para adaptarse al cambio, por lo que siempre existe la posibilidad de distintas alternativas en la regulación del cambio social, para las distintas rutas hacia el desarrollo”.

Germani, por su parte, centra su análisis en el desarrollo de las variables condicionantes que intervienen en el proceso modernizador, las cuales generan diversas “asincronías” que se cristalizan en la variedad de regímenes políticos surgidos durante el proceso. Es decir, que en un período de transición coexisten elementos modernos y tradicionales en constante retroalimentación.

Para este autor, la retroalimentación de elementos tradicionales y modernos presenta distintos niveles:

1) La asincronía geográfica, que se refiere a las relaciones centro-periferia y a la coexistencia de formas tradicionales y modernas.

2) La asincronía institucional, en la relación del régimen con los grupos sociales, en la que coinciden estructuras burocráticas (modernas) con actitudes tradicionales, clientelistas y paternalistas.

3) La asincronía entre el régimen político dado y el desarrollo económico. Aquí el problema central consiste en integrar los bajos niveles de participación de los sectores populares con las nuevas “formas de concentración del poder, vinculadas a tipos avanzados del desarrollo técnico y económico” dentro de los niveles estatales.

Así, frente a la teoría “clásica” son fundamentales las ventajas de la teoría revisionista porque se pueden analizar los vínculos y los rezagos entre el desarrollo económico, político y social, anotando la aportación de Eisenstadt en relación con la capacidad de absorción del cambio, y la aportación de la

noción de asincronía de Gino Germani en relación con la coexistencia de formas tradicionales y modernas en el proceso de transición.

La modernización, que en un principio fue definida como un concepto para expresar el tránsito de una sociedad tradicional a una moderna, ha mostrado su utilidad más bien para dar cuenta de un proceso complejo e intrínsecamente contradictorio vivido por sociedades que han “forzado”, por decirlo así, la racionalización de sus estructuras, principalmente las económicas, a través de proyectos políticos que no necesariamente respondían a cambios en marcha de la dinámica social, sino más bien, que buscaban promoverlos.

La transformación de ciertos indicadores, básicamente relacionados con el nivel de vida, en el sentido de la modernidad, no ha significado, como se pensara en un principio, la consecuente transformación de otros niveles de la estructura social, tales como el sistema político, los símbolos culturales y los valores compartidos.

De este modo, el proceso de modernización define la coexistencia contradictoria entre esquemas de organización social tendencialmente modernos con valores culturales tendencialmente tradicionales.

Es fácil suponer que este tipo de contradicciones afecta también a las identidades construidas en referencia a esquemas simbólicos en proceso de modernización, como es el caso de las religiones en el mundo occidental contemporáneo.

En efecto, las identidades sociales, que operan en el nivel imaginario, se construyen en referencia a diversas estructuras simbólicas que son, a la vez, espacios de producción de prácticas distintas.

Los referentes de clase, nación, etnia, religión y género que se entrecruzan en la constitución de identidades complejas,

implican las más de las veces tendencias contradictorias que, en las sociedades en proceso de modernización, se traducen en tensiones entre elementos tradicionales y modernos.

En el nivel de las identidades y la acción social, esto se traduce en una tensión entre, por ejemplo, el ideal que se asume como deber ser y las prácticas seguidas por los sujetos.<sup>10</sup>

Aunque parezca paradójico, la simbología religiosa está también afectada por el proceso de modernización. La tensión que ello produce deviene en la conservación de un núcleo tradicional (permanencia de la verdad revelada como criterio de validación, persistencia de dogmas de fe, inoperancia de la crítica frente a la palabra infalible del ungido, etc.) y el desarrollo de formas y valores que intentan pasar la prueba legitimadora de los criterios modernos: razón, cientificidad e igualdad natural.

Por lo que toca a la simbología religiosa sobre lo femenino y a los imaginarios referidos a ella, los argumentos críticos de la lógica moderna han producido un efecto deconstructivo. Si bien el núcleo de tal construcción simbólica permanece intacto, la hermenéutica moderna interna a las religiones ha conseguido cambiar las *implicaciones valorativas* de ese referente, modificando de manera importante, aunque todavía incipiente, la *estructura de prestigio* tradicional implícita en la relación femenino-masculino.

En los capítulos que siguen expondremos cómo se producen estas contradicciones en el interior de las religiones fundadoras de la cultura moderna.

<sup>10</sup> Es el caso de mujeres jefes de familia que conservan un ideal valorativo tradicional en que el hombre aparece como autoridad. Cf. Hernández y Narro, 1987: 274-297.

## **CAPÍTULO II**



*Judith*

## LA RELIGIÓN JUDÍA

### *INTRODUCCIÓN*

**E**ste capítulo abordará la simbología sobre lo femenino generada por el judaísmo, tomando en cuenta el patrón histórico religioso como un pilar fundamental de la conformación de su identidad. Como se ha planteado en nuestra hipótesis de trabajo, el orden tradicional refuerza los patrones religiosos, y las sociedades modernas, pese a su acción crítica, mantienen en su núcleo básico ciertos factores tradicionales. El caso del judaísmo es un claro ejemplo de esta situación.

Aun cuando los judíos vivan en sociedades modernas e incorporen valores propios de ellas, su identidad se constituye y refuerza a partir de los lazos religiosos.

Hemos de recordar, en este punto, que el discurso de la modernidad construye los imaginarios a través de la crítica al orden tradicional, sin que por ello exista, necesariamente, un imaginario alternativo ya que su discurso no se ha construido sobre categorías positivas, sino con base en la crítica y la deconstrucción del orden tradicional. Esta aseveración puede aplicarse al discurso sobre lo femenino, pues si la modernidad

no ha sido capaz de crear estructuras alternativas al patrón cultural, la identidad femenina sigue apelando a imaginarios tradicionales.

Así, hemos analizado cómo el concepto de modernización se contrapone a conceptos cerrados, únicos, como los de la tradición o completamente abiertos como los de la modernidad. Bajo el contexto de modernización la construcción de identidades se juega entre varios componentes, conservando rasgos del viejo orden y adoptando, a la vez, características del nuevo.

La misma lógica expositiva guiará este capítulo rescatando la fuerza de la tradición, sobre todo el eje fundamental religión-historia en la construcción de la identidad judía, pero tomando en cuenta también que en algunos puntos y contextos este discurso se ha modernizado, sin abandonar por completo su aspecto religioso.

Como se explicó (cf. *supra* cap.I), forman parte de la concepción de modernidad las transformaciones que Alexander Motyl establece en su texto *The Modernity of Nationalism*: “Los elementos centrales que promueven la modernidad son: la democracia, el mercado y el secularismo a diferencia de las comunidades tradicionales donde la religión, el apego a la tierra y el predominio paternalista marcan a toda la sociedad” (Motyl,1991:4).

Por ello, el primer punto a abordar consiste en precisar la manera como los judíos se insertan en un tipo de sociedad en proceso de modernización, y el modo cómo las prácticas religiosas, que implican rituales y costumbres, establecen un lazo permanente con la tradición bíblica. Enseguida habrá que mostrar el proceso contradictorio que origina el cruce entre una sociedad amplia receptora, “moderna”, y la tradición judaica,

dando lugar a una identidad femenina que aun cuando se produzca en un contexto de modernización se conforma a partir de patrones tradicionales.

En el intento por superar la dicotomía reduccionista entre estructura y sujeto se verá cómo, si bien las mujeres judías están insertas en una estructura sumamente rígida, a través de instituciones sociales determinantes, su acción social moldea su identidad. De ahí que lejos de pensar en una separación tajante entre estructura y sujeto social, se establezca como segunda línea de investigación la inseparable interacción entre estructura y sujeto, que va desde lo cotidiano y lo intersubjetivo hasta el poder y la desigualdad.

Así, uno de los campos de investigación más importantes acerca del judaísmo es precisamente el de los pilares estructurales en los que se asienta la identidad judía, los llamados fundamentos constitutivos de la identidad.

Durante varios siglos, el judaísmo, se concibió como un núcleo restringido a la religión y a las costumbres que de ella derivaban. En la Edad Media, el ser judío era definido únicamente en función de la fe religiosa; el judaísmo significaba para el grueso de la población el profesar creencias de otra religión, distinta a la oficial: la religión cristiana (Cfr. Katz, 1968).

Puede decirse, entonces, que antes de la Ilustración, proceso de modernidad europea, la identidad judía giraba en torno a dos premisas:

- 1) El judío guiaba toda su vida por los preceptos de su religión, siendo ésta su carta de identidad ante un mundo completamente distinto a él, en lo que respecta al marco cultural y político. Por medio de su religión, el judío llenaba todos los espacios de su vida: desde la organización comunitaria hasta la educación, comprendidos todos sus aspectos.



2) Los judíos vivían en guetos,<sup>1</sup> ámbitos donde se desarrollaba toda la vida tanto económica como política. El fuerte sentido de pertenencia a la comunidad y la solidez de sus vínculos son elementos permanentemente visibles en cualquier lugar donde viva un grupo humano perteneciente a esta religión.

La comunidad juega un papel fundamental para la identidad judía, es la constante que la une y la conforma en un todo vivo.

La comunidad sólo existe propiamente cuando sobre la base de ese sentimiento la acción está recíprocamente referida –no bastando la acción de todos y cada uno de ellos frente a la misma circunstancia– y en la medida en que esta referencia traduce el sentimiento de formar un todo (Weber, 1984:34).

La comunidad judía presenta fuertes rasgos de cohesión social y ha permanecido, por varios milenios, al margen de lo que ocurre en la sociedad que la rodea.

La religión funge como centro dinámico de esta identidad y es el factor de referencia central y único hasta la llegada de la modernidad y del proceso de emancipación.

Los resultados de la Revolución Francesa abren el campo a una serie de confrontaciones a las que no escapa la identidad judía. En la modernidad, de la que la secularización, la democracia y el mercado forman parte, el judío se enfrenta a sí mismo. En este nuevo contexto, los judíos europeos tratan de obtener la categoría de ciudadano, de hombre del mundo moderno, y de alejarse de los atavismos religiosos.

<sup>1</sup> Palabra italiana que designa los barrios en que eran obligados a vivir los judíos en algunas ciudades de Italia y otros países.

En la realidad práctica, cada judío es un ciudadano de la tierra donde reside, y es su deber ser un buen ciudadano que acepta las obligaciones de la ciudadanía como todos los demás pobladores del país. La tierra en que habitamos es nuestro país. Una vez tuvimos una tierra propia, pero no era ella el lazo que nos unió. La Torá es nuestra tierra nativa que nos convierte en pueblo, una nación solamente en el sentido espiritual, pero en los asuntos comunes de la vida somos como todos los demás hombres (Smolenskin citado por Avineri, 1983:75).

La exigencia judía de emancipación es resultado de la Revolución Francesa y de las banderas que ella enarbolaba: igualdad, libertad y fraternidad, postulados que penetraron de lleno en toda la sociedad hasta generalizarse. El judío demandó así su plena participación en una sociedad que hasta entonces le era extraña; trató de reivindicar los derechos políticos que como ciudadano libre e igual le otorgaba la nación.

La exigencia de estos derechos conllevó el reclamo social de ciertos deberes a estos sujetos (Cfr. Katz, 1968). La separación Iglesia-Estado y la emergencia de lo secular dan lugar a que la sociedad externa obligue a los judíos a actuar, vivir y sentir de acuerdo con una nacionalidad común, lo que supone el considerar al judaísmo sólo como una religión más.

La sociedad externa, pues, exige a los judíos unirse a la gran nación. Sin embargo, para los miembros de la comunidad judía el proceso emancipatorio genera un autorreconocimiento cultural, en el que la religión y una serie de pautas de conducta como el idioma, las costumbres y ciertas prácticas definen toda su vida.

Ello es así porque la cultura judaica se recrea en la religión, en la que da sentido a sus prácticas. Por ello, la religión no puede desvincularse de la cultura del gueto y adaptarse por completo a la sociedad circundante.

Desde ese momento, la identidad judía se encuentra ante una disyuntiva que plantea, tal vez, una integración limitada: conservar la cultura del gueto, y, por otra parte, participar en una cultura nacional en las sociedades en las que estos sujetos se insertan. El resultado ha sido una identidad que oscila entre la tradición y la modernidad, entre lo sacro y lo secular, entre lo propio y lo ajeno, situación que se prolonga a través del tiempo y en distintos espacios.

Queda claro cómo la estructura fundamental del judaísmo ha sido el núcleo religioso; sin embargo, son las acciones sociales a nivel de lo cotidiano, de lo práctico, de la formación de grupo, las que le dan una materialidad concreta a través de una cultura que aún hoy se mantiene viva.

### *LA RELIGIÓN COMO PILAR DE LA IDENTIDAD. LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN E HISTORIA*

En la conformación de la identidad judía, la religión es el centro dinámico que da vida a toda una serie de prácticas que se enfrentan cotidianamente al proceso de la modernidad.

Las prácticas que este eje define, se crean y recrean en diferentes instancias que conjugan identidades colectivas y acciones sociales. Destacan el templo, la familia, la escuela y las organizaciones sociales, pues tales son los sitios donde se socializa, se difunde y reproduce esta identidad.

Analizar la concepción religiosa del judaísmo remite a un estudio profundo en los confines más inhóspitos y desconocidos, pero no por ello alejados del campo sociológico. “Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, además, en su forma primaria, una acción racional, por lo menos

relativa: si no es ... actuar según medios y fines, sí, desde luego, conforme a reglas de experiencia” (Weber,1984:328).

Toda estructura religiosa implica valores, un código ético específico. Dentro de la religión judía este código regula todos los momentos de la vida del creyente. “La religión funge como una institución que regula la vida civil” (Popik, 1978:18).

Uno de los conceptos más discutidos en la religión judía es su relación con el hombre. Hegel considera al judaísmo como una religión opuesta al hombre en tanto que le son impuestas, desde arriba, toda una serie de prácticas en donde el hombre al sentirse separado, disociado de todo su mundo y su participación en éste, sólo puede vivir en un extrañamiento continuo. De ahí que la religión judía tenga un destino desgraciado (Hegel;1981).

Porque para Hegel las prácticas religiosas del hombre que se reconoce como judío dan lugar a una separación entre dios y el hombre, a una disociación en la que dios se superpone y encarna el bien, y el hombre, por debajo de dios, será siempre imperfecto ante la imagen divina.

Para otros teóricos como Hertzberger, la religión judía está íntimamente ligada a la concepción del hombre, en tanto que es una religión histórica, pues implica la constante presencia de dios en los acontecimientos humanos (Hertzberger, 1974).

Esta aseveración cobra gran relevancia en la medida en que toda la historia del pueblo judío está saturada con la memoria de dios. Podemos decir que la historia y la religión se funden y logran constituir un vínculo muy fuerte, un pilar de la identidad judía.

Lo anterior implica concebir que los individuos tienen ante sí una historia a la que pueden recurrir como referente de

identidad, un pasado que los marca, no por coincidencias del destino, sino porque este pasado implica una vivencia cultural, prácticas envueltas en un discurso: historia referida y unificada en un todo con la religión.

Es importante señalar que cuando se habla de judaísmo éste implica una serie de características culturales, como elementos básicos de la identidad y continuidad de los judíos a lo largo de la historia como grupo étnico...un judío puede definirse a sí mismo únicamente como una parte de la tradición histórica... (Seligson,1992:11).

Los sujetos que se adscriben a la judeidad recurren a un discurso inmerso en la religiosidad. La historia del pueblo judío no puede ser leída sin tener en cuenta la relación constante que ella entabla con el orden sacro. Por ello, cualquier sujeto que se identifique como judío de alguna manera establece un vínculo con el sentido religioso, pues aun cuando la historia sea leída laicamente, esa vivencia cultural remite a algún principio o hecho relacionado con Dios. Este gran pilar histórico-religioso, en consecuencia, es el centro dinámico en torno al cual giran conceptos clave que dan luz a la llamada identidad judía (Cfr.Alfie,1985).

Esta es la gran incógnita en la conformación de la identidad judía moderna, pues aun cuando se viva en un mundo emancipado y se pretenda recrear una identidad en términos seculares, la propia realidad hace que el judío se siga identificando con su religión-historia como estructura central:

...los judíos que elaboraron la Biblia como algo parecido a lo que es ahora, pensaron sin duda que su raza, aunque fundada por Abraham, podía remontar sus antepasados incluso más lejos y afirmaron que el progenitor humano inicial era Adán... (Johnson,1991:17).

Así, el origen del judaísmo se remonta, según la versión ortodoxa del Pentatéuco,<sup>2</sup> al año 1300 a. de J.C., año en que el primer patriarca recibe el llamado de dios para conformar un pueblo y una nación. Este es precisamente el punto clave para establecer el contexto en el que surge el judaísmo. Abraham, quien era originario de Canáan, es llamado a abandonar el politeísmo para formar la primera religión monoteísta en una sociedad tribal y nómada.

Aun cuando la religión judía fue la primera religión monoteísta, sus inicios se caracterizan por una monolatría en la que el dios principal convive con otros dioses de rangos jerárquicos inferiores: "...la religión judía, fue mucho tiempo una monolatría y no un monoteísmo. Derivado del concepto que tenían los hebreos del *mana*, llamado por ellos *eli* el singular y *eloim* en plural" (Gomezjara,1992:164).

Se puede afirmar entonces que los inicios del judaísmo se caracterizaron por la supremacía de un dios sobre otros y que el mismo proceso de desarrollo dio lugar a transformaciones posteriores que se manifestaron en el monoteísmo.

Por ello, cabe aclarar que el culto monoteísta no comenzó en la época de los patriarcas porque éstos consideraban a su deidad como un dios protector, que podía convivir con los demás dioses.

La historia de Abraham marca el comienzo de un grupo social fuertemente cohesionado por lazos religiosos que se reconoce a sí mismo frente a otros. Las alteridades (claves en la construcción de las identidades) se establecen a través de los reconocimientos y sentimientos de pertenencia que genera la propia estructura significativa del sujeto.

<sup>2</sup> El libro sagrado de los judíos es *La Torá*, conformado por los primeros cinco libros del *Antiguo Testamento*.

La diferenciación es la clave que identificará al pueblo judío, y adoptará un sesgo religioso, primero frente al politeísmo y posteriormente frente al cristianismo.

Así, dios ordena a Abraham “Sal de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre y vete a la tierra que te voy a enseñar” (Gén.12,1). El abandono de Abraham de las costumbres tradicionales, de la propia tierra, de la familia, de lo conocido encarna su marca distintiva frente a los demás mortales. El énfasis en el abandono y la distinción ha permeado la cultura judía y a los sujetos que la componen; ellos la han internalizado como un aspecto clave, pues la presencia de la alteridad es la que confiere sentido a su identidad.

Así, Abraham abandona todo culto anterior y establece una alianza entre dios y el pueblo que ha sido elegido. “A tus descendientes daré esta tierra, desde el río de Egipto hasta el gran río Eufrates” (Gén.15,18).

El concepto de pueblo elegido marca de una manera definitiva la interacción del judío con la sociedad circundante; por una parte, al concebirse como elegido, dicho pueblo tiende a aislarse respecto de la sociedad en la cual vive. Este aislamiento lo marca y lo hace parecer diferente a cualquier vecino. Por otra parte, el ensimismamiento y el alejamiento de los demás es común a todos los judíos, en la medida en que conforma y obliga a forjar mecanismos de defensa frente al exterior.

León Perez, estudioso del tema, ha observado que existe una desalienación de los judíos frente a la comunidad en la que viven y una alienación entre ellos. Para él, el caso contrario conduce a la anomia y a la negación de la judeidad (Perez, 1968).

El concepto y la categoría de pueblo en la conformación de la identidad judía es un hito muy importante.

El pueblo es una realidad operante y operada, y la pertenencia a un pueblo se constituye por el hecho de que un ser, con la impronta de una conexión espiritual tradicional, actualiza esa conexión, de modo vivo dentro de sí mismo. Cuando ello acontece con plena conciencia la pertenencia al pueblo implica el representarlo voluntariamente con todas sus excelencias, y también en algunos casos, no en todos, con sus defectos (Heller,1983:37).

El concepto de pueblo judío se conecta directamente con el gran pilar religión-historia, pues la pertenencia a éste se gesta desde los orígenes del judaísmo con la historia del patriarca Abraham. La alianza entre dios y el pueblo judío es sellada con la promesa de un territorio particular: “la Tierra Prometida”.

La promesa bíblica de un lugar para formar una gran nación con asentamientos en un sitio seguro, con fronteras definidas, daba a los seguidores de Abraham la seguridad no sólo de un culto único, sino también la posibilidad de un territorio concreto.<sup>3</sup>

El relato bíblico dice que Abraham obedeció el mandato divino, salió de Harán y se dirigió al sudeste. Cuando por fin llegó a la ciudad de Siquem en Canaán, se le apareció de nuevo dios y le dijo: “Esta tierra la daré a tu descendencia”.

Esta época se caracteriza por la presencia de los patriarcas. Abraham, Isaac y Jacob, cada uno a su manera, y dependiendo de las condiciones de su tiempo, establecerán lazos distintivos que aseguran la permanencia del pueblo judío y del judaísmo. Todo el cuerpo de la religión monoteísta descansa sobre el principio de la confianza plena y mutua entre el hombre y una deidad suprema que se refuerza con pactos constantes.

<sup>3</sup> La visión de la Tierra Prometida guió el destino del pueblo judío desde tiempos bíblicos hasta la constitución del Estado de Israel en 1948.



Es importante destacar que la visión de la conformación del pueblo con referencia a la familia es el origen del judaísmo: los padres y las madres son la fuente de la que desciende el resto del pueblo; historias como la de Isaac y Jacob, son muestra de ello (Gén. 21 al 36).

Los patriarcas tienen un papel fundamental, pues aseguran el principio de la reproducción de los fieles y sus descendientes que adoran a un mismo dios y constituyen una familia. La familia refuerza la pertenencia al grupo pues su papel es diseñado desde el libro sagrado; dicha pertenencia supera el tiempo y el espacio; es el vínculo que dará origen a una comunidad de valores concretos y específicos que se mantiene unida por la obediencia a las normas familiares.

La era de los patriarcas dura aproximadamente 650 años (Varios, 1977: 39). Ellos vinieron a representar fases diferentes y, posiblemente, muy separadas de la historia ancestral de los israelitas, lapsos que se condensaron en tres generaciones que transmitieron oralmente la tradición.

En esta época destaca el rito religioso de la circuncisión. De nuevo dijo dios a Abraham: “Tú por tu parte guardarás mi pacto, y tu descendencia después de ti, de generación en generación: todo varón de entre vosotros será circuncidado. Circuncidaréis la carne de vuestro prepucio, para que sea la marca del pacto entre mí y vosotros” (Gén. 17,9-11).

Este ritual cobra vigencia pues marcar al hombre es quitarle su estado natural; dios lo culturaliza, con este acto lo hace hombre, le marca su imperfección y le superpone la omnipotencia divina.

Dicho acto estableció el primer pacto entre dios y el pueblo y durante muchos siglos funcionó como el símbolo distintivo del judaísmo frente a los otros.

La circuncisión se realiza hasta nuestros días de una manera pública, ya que el reconocimiento del nuevo individuo en el judaísmo es otorgado por la familia extensa: se introduce a la comunidad un hijo más del pueblo de Israel.

Así, la historia de los patriarcas concluye cuando, con el paso de los años y por una serie de malas cosechas, escasez y sequía, los judíos tienen que emigrar a Egipto; la época de crecimiento y auge termina con el cambio de la dinastía egipcia y con las modificaciones que ésta imprime a los procesos de producción. Se instaura así el esclavismo y los judíos serán quienes proporcionarán la mano de obra necesaria para el régimen.

La estancia en Egipto será una época importante en la consolidación del pueblo frente a lo externo como contrario y ajeno, mientras que el ámbito interno se caracterizará por el resguardo de costumbres y tradiciones. Los lazos endogámicos se harán cada vez más fuertes, por lo que la asimilación a la sociedad externa será casi nula, rasgo del grupo prevaleciente hasta nuestros días.

La endogamia y la escasa asimilación, expresada en el rechazo de los matrimonios entre judíos y gentiles, han sido un lazo fuertemente conservado desde la época bíblica.<sup>4</sup> Estos dos elementos han mantenido cohesionado y muy unido al grupo:

La importancia que desde sus orígenes el pueblo judío ha concedido a la endogamia ha permitido no sólo la conservación del grupo, sino también su no asimilación, es decir, que ha funcionado como un elemento del proceso de autoexclusión y de preservación (Alfie,1990:196).

<sup>4</sup> Aun cuando en la misma Biblia destaque el caso de Rut, mujer moabita que se convirtió al judaísmo. "Enseguida dijo Booz a los Ancianos: Sois también testigos de que además tomo por mi mujer a la moabita Rut, viuda de Mahalón..." (cfr. Rut 4, 22).

En Egipto surge la figura del profeta Moisés, quien cumple una doble función: por un lado, libera a su pueblo de la esclavitud pero, por el otro, marca el inicio del ordenamiento legal de ciertos comportamientos y normas válidas para todo aquel que se considere judío.

Así, el momento crucial no llegó en Palestina sino con la liberación de Egipto:

El señor le dijo a Moisés: ahora vas a ver lo que voy a hacer al faraón: los dejaré ir forzado por la mano poderosa. Yo soy Yavé, quien se apareció a Abraham, a Isaac y a Jacob, bajo el nombre de Dios omnipotente. A ellos no les revelé mi nombre de Yavé. Yo hice un pacto con ellos de darles la tierra de Canaán, tierra donde vivieron como peregrinos, como huéspedes. He oído los suspiros de Israel, a quienes los egipcios han estado oprimiendo, he recordado mi pacto, por tanto díles a los hijos de Israel: Yo soy el Señor, yo os sacaré de la casa de esclavos de los egipcios, os liberaré de la esclavitud, os pondré en libertad con mi brazo levantado, con castigos terribles. Os adoptaré por pueblo mío, seré vuestro Dios, el que os ha de sacar de la casa de esclavitud de Egipto (Exodo 6, 14).

Y a la salida de Egipto se asienta en la *Torá*: “Yo soy el Señor tuyo, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud. No tendrás otros dioses delante de mí” (Varios, 1977:51). Dios es el único capaz de conducir los acontecimientos humanos, la fuerza externa que dirige sus destinos bajo la legalidad impuesta.

El capítulo que hace referencia al becerro de oro es muy ilustrativo. La ley mosaica de los Diez Mandamientos establece claramente las bases de toda una cultura detallada en lo que es permitido y lo que es prohibido; cohesiona a la masa dispersa que pasa de un estado de naturaleza a un campo cultural, al darles un patrón de conducta que no sólo establece cuáles deben ser sus comportamientos, sino que, sobre todo, marca

códigos inviolables y genera un profundo sentido de unión regido por la Ley.

Este ordenamiento normativo es la primera legislación escrita que guía el destino del pueblo judío, por ello se establece que la religión judía adquiere un sesgo legalista único, que viene a ser reforzado por la *Halajá*.<sup>5</sup>

La solidaridad del grupo en ese momento es muy fuerte, la religión y la ley descrita por la *Halajá* sientan las bases de una fuerte cohesión social; en términos durkhemianos, el proceso remite a un lazo de solidaridad mecánica en el grupo, que se plasma a través del ordenamiento simbólico de la religión.

Gracias a la autoridad que tienen las reglas morales, éstas pueden ser verdaderas fuerzas contra las cuales se estrellen nuestros deseos, nuestras necesidades, nuestros apetitos, en cuanto tienden a ser inmoderados. Sin duda alguna estas fuerzas no son materiales; pero si no mueven a los cuerpos directamente, sí mueven los espíritus. Contienen, en sí mismas, todo lo necesario para doblegar las voluntades, reprimirlas, contenerlas, inclinarlas en tal o cual sentido (Durkheim, 1982: 50-51).

El retorno a la Tierra Prometida (Palestina) después de cuarenta años marca un período de independencia y ascenso de la cultura. Es en este momento cuando, después de 40 años en el desierto, se conjuga el sentimiento de nación y Estado en un territorio concreto. Es en la época de los jueces cuando cobra un lugar importante la relación Estado-religión, es decir, se conforma un Estado en un territorio. Pero éste es un Estado sacro, donde el poder de los jueces está dado por dios.

La creación de este orden político fortaleció a la comunidad que presentaba rasgos de corte tradicional como, por ejemplo, el apego a la tierra, destacando las labores agrícolas y de

<sup>5</sup> Código de leyes que puede interpretarse y que rige la vida cotidiana del judío.

pastoreo. Era una sociedad paternalista en la que los jueces guiaban el destino del pueblo, fijaban el predominio del orden religioso, y donde la legalidad normativa, las costumbres y los ritos estaban conjugados. Esta trilogía fortaleció los lazos comunitarios y la conciencia colectiva.

Es la conciencia colectiva el verdadero microcosmos. Es la civilización de una época, es decir en el conjunto formado por su religión, su ciencia, su lengua, su moral, donde se encuentra realizado el sistema integral de las representaciones humanas al momento considerado (Durkheim, 1975:186).

En la época de los jueces, la misma jerarquía social está diseñada conforme a los trabajos que dios asigna; la división social del trabajo está dada por las funciones religiosas que cada grupo desempeña. Así, se presentan en la escala los *cohanim*, que son los siervos de dios; después los *levy*, que son los servidores de los *cohanim* y, por último, *israel* o el pueblo que está dedicado al culto y a la oración.<sup>6</sup>

Los jueces funcionaron entre la categoría de patriarcas y reyes, eran consejeros carismáticos dotados de sabiduría; cumplían la función de sacerdote y comandante militar; su sabiduría venía de la bendición de dios, lo que les permitía ejercer el control sobre la población.

La dirección de los jueces llevó al pueblo judío a la monarquía y los reinados más prósperos fueron los de Saúl, David y Salomón.

La época de los reyes se caracteriza por los esfuerzos para de evitar la invasión extranjera; al ser los reyes designados por dios, la relación del pueblo con el rey es estrecha y de devoción.

<sup>6</sup> Situación prevaleciente hoy en día, en la cual todos estos cargos son únicamente desempeñados por varones.

A la muerte del último Rey llamado Salomón, el pueblo ardía en resentimiento contra el trabajo forzado y la tributación, por lo que se generó una gran distancia entre gobernados y reyes; a eso se sumaron los problemas de desunión y separatismo basados en la vieja división geográfica, pues bajo el reinado de Salomón el norte del país se especializó en la cosecha de cereales y otorgaba los alimentos al sur, el cual debía su poder al comercio. Así, a la muerte del monarca, el país se dividió en dos reinos, Judá e Israel, los cuales eligieron a su propio rey. Los reinos nunca volverían a unirse políticamente.

Ya no serán, pues los reyes los que resuelvan los problemas sociales y religiosos del pueblo sino los profetas, que recogen la herencia común y la creencia de los israelitas en un cuerpo organizado de conceptos que constituyen el fundamento del monoteísmo moderno. Así, el dios de los judíos había adquirido características particulares de un dios familiar para Abraham, de un dios tribal para Moisés y para los jueces y de un dios nacional para los monarcas; ahora el dios de los israelitas se había convertido en un dios del pueblo y para el pueblo. Los valores religiosos se adaptan a la cotidianeidad y son el eje de la identidad judía.

Precisamente, el triunfo de los profetas radicó en que frente a problemas internos y al hostigamiento externo, lograron que la fe del pueblo siguiera vigente y que la figura de este dios omnipresente y omnipotente irradiara su poder sobre su pueblo.

Esta etapa culminó con el largo exilio, cuando gigantescos imperios arrancaron al pueblo de su suelo, proceso que duró tres siglos, y lo empujó a la Diáspora, forzándolo a convivir con infinidad de culturas en todos los confines de la tierra.

La Tierra Prometida adquirió de nuevo la importancia que tuvo en tiempos bíblicos, la gran promesa fue el hito de

esperanza de los judíos en el exilio; llegar a ella y recuperarla, la meta.

El exilio, que culminó en 1948 con la fundación del Estado de Israel, duró más de 2000 años, lo que orilló al pueblo judío a convivir, como se dijo, con distintas culturas, adoptando de ellas ciertas características que transformaron en factores no determinantes, como serían ciertas tradiciones y costumbres plasmadas en la comida típica, en ciertos festejos no religiosos y en ciertas normas sociales.

Cabe destacar la conformación de tres grupos en los distintos países en donde los judíos han vivido:

Los judíos *ashkenazim* (hablantes de yidish), quienes se establecieron fundamentalmente en Europa: Polonia, Alemania, Hungría y la ex-Unión Soviética.

Los judíos *sefaradim* (hablantes de ladino), que se establecieron en España, Turquía y Grecia. La expulsión de los judíos de España en 1492 dio lugar al tercer grupo, los judíos de origen árabe, que como su nombre lo indica se establecieron en Medio Oriente y en el norte de Africa.

La procedencia de diferentes culturas y orígenes imposibilita pensar en una entidad judía homogénea; sin embargo, el único factor intocable ha sido la concepción religiosa, las tradiciones y los ritos que de ella emanan (Cfr. Alfie, 1990).

El exilio, por lo demás, los unificó en una serie de imaginarios comunes, llevando al monoteísmo a su culminación, pues al no haber restricción de fronteras los principios espirituales y éticos enunciados por los judíos se difundieron lenta pero continuamente, evolucionando aún más y refinándose sin cesar.

El legado judío permeó las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo pues los tres credos veneran a Abraham por haber sido el primer hombre que celebró

un pacto obligatorio con el dios personal que todos adoran. Las tres respetan la ley escrita resumida en los Diez Mandamientos formulados por Moisés. Y las tres veneran los ideales morales y sociales de rectitud, benevolencia, integridad y fidelidad que por primera vez expresaron los judíos.

Podemos entonces establecer que el judaísmo es la primera religión en la que dios es único y celoso, no sólo en cuanto niega la existencia de otros dioses sino en cuanto marca los deberes y las obligaciones del pueblo judío, que en tanto pueblo elegido debe cumplir con todos sus designios para poder acceder a la gracia divina.

El concepto de pueblo elegido, por cierto, también se halla en el islamismo: los lazos entre dios, el hombre y el pueblo se reconstituyen y consolidan a través del rezo y la devoción. La unión entre historia y religión, como hemos establecido, se fortalece a través de los ritos que se practican cotidianamente; el templo, la familia y las instituciones sociales a diario ejercerán esta función.

La religión judía, entonces, marca el cambio a una religión de corte monoteísta, con un dios único y poderoso, que entraña un doble reconocimiento: del pueblo a un dios único y de dios al pueblo elegido. En este sentido, el doble reconocimiento se da por parte del sujeto metasocial y de los mortales, los humanos.

Se está frente a un fenómeno susceptible de ser aprehendido a través de la categoría de sujeto-sujetado, en donde la estructura social central, que es la religión da pie a todas las instancias de conformación social, que adquieren carácter particular en la acción de los individuos, en las prácticas y en el acontecer diario: "...la estructura social se basa en los procedimientos interpretativos de los miembros interactuantes de la sociedad..." (Dreitzei,1970: 12).



Esa relación está marcada por los dos pactos que indican el ingreso del pueblo a la cultura: la circuncisión y la Ley Mosaica.

Los dos pactos que establece dios con el pueblo elegido pretenden, en primera instancia, reorganizar la naturaleza humana, sacar del estado natural al hombre e introducirlo en el mundo de la cultura y de los valores. La circuncisión establece una marca perpetua en el hombre que le hace recordar su origen, y la Ley Mosaica dirige su comportamiento y sus acciones. Por ello, estos dos pactos son la señal que conduce al pueblo del libro que, sin importar dónde vaya o esté, serán guiados sus destinos y su cultura por la Torá.

En el judaísmo no existe ética, sino que impera el designio legal, la ley sobre el mundo. Sin embargo, a diferencia del islamismo, en el que no sólo no se reconoce la traducción de *El Corán*, sino que también se prohíben las interpretaciones del mismo, en la ley judía es posible y necesaria la interpretación. En esta forma, el resultado es una infinidad de manuscritos elaborados por el rabinato y recopilados en el *Talmud*.<sup>7</sup>

El Talmud permite la interpretación y discusión de los textos bíblicos, lo que da lugar al razonamiento detallado de los hombres y la posibilidad de confrontar el mundo teológico, abrir preguntas y disertaciones sobre sus medios y sus fines. La puerta que abre el *Talmud* permite describir al judaísmo como una religión del aquí y el ahora,<sup>8</sup> capaz de aceptar y desarrollarse a través de la discusión, hecho improbable y reprobable en las otras religiones conocidas.

<sup>7</sup> *El Talmud* es una amplia obra escrita a lo largo de muchos siglos (que recoge tradición oral y escrita) consistente en interpretaciones rabínicas de *La Torá*. *El Talmud* prescribe reglas de conducta que norman prácticamente todos los espacios de la vida judía.

<sup>8</sup> Situación planteada por Weber en referencia a la ética protestante y el espíritu capitalista que da pie a la modernidad y que en este punto puede establecerse para el caso del judaísmo.

Esta situación genera un cúmulo de experiencias que promueven una racionalidad específica y que pueden dar lugar a efectos no calculados de la acción social, circunstancia que se pretendió controlar mediante la lectura exclusiva de textos religiosos.

Dentro del judaísmo hemos de reconocer la existencia de la tradición escrita y de la tradición oral; esta última proliferó sobre todo en los países de Medio Oriente. La tradición oral se desarrolló por medio de la *Halajá*, en donde se plasmaron las normas religiosas que regulan todas las prácticas de los creyentes, que van desde lo cotidiano hasta las prácticas internas en el Templo.

El idioma de las plegarias fue, en principio, el arameo antiguo y después se transformó en hebreo; el lenguaje, como se sabe, es uno de los campos ideológicos que permite la construcción y difusión de imaginarios comunes; por ello durante varios años la disputa por instituir el lenguaje oficial en Israel se desarrolló entre el *yidish* y el hebreo. El hebreo triunfó como idioma oficial de los ritos y plegarias, aun cuando cada comunidad, dependiendo de su origen, entona las mismas de manera distinta.

Como religión del aquí y ahora, el predominio del presente se basa en la idea de que para el hombre carece de importancia el mañana; los bienes se reciben aquí y no en el más allá; asimismo, las aptitudes del hombre radican en ser más misericordioso logrando entonces sabiduría y paz interna.

Weber destaca la importancia de este concepto como generador de una racionalidad moderna. Aun cuando Weber enfoque su análisis a la ética protestante y al espíritu del capitalismo, considerar el aquí y ahora como categoría fundamental marca definitivamente el quehacer del judío: "... determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una

mentalidad, de un *ethos*, implica una relación causal” (Weber, 1979: 18).

El que vive bien es porque ha trabajado, porque en este mundo se disfrutan las mieles. Así, ser respetuoso, aceptar a este dios único, benévolo con su pueblo, implica la gran bondad, el poder vivir y tener la capacidad de decisión para establecer qué camino seguir. El camino correcto es el que dios premiará aquí o, de lo contrario, castigará aquí mismo con sufrimiento.

Resumidamente podemos apuntar que la conformación del monoteísmo se inicia con la religión judía, constituida por tres grandes aparatos: la Biblia, integrada por los cinco primeros libros; el llamado Antiguo Testamento; El Talmud, interpretación rabínica de los textos bíblicos, y la *Halajá*, ley cotidiana que rige la vida de los judíos en todos los planos, privados y públicos.

Asimismo, toda la historia del pueblo judío está permeada por la religión, y conceptos como pueblo y cultura cobran una vigencia permanente en el judaísmo. Además, los distintos pactos de este dios único con su pueblo son los que le permitirán al hombre culturizarse, formarse en el interior de un núcleo de tradiciones y rituales que le dará significado y sentido a sus prácticas. Destacan en este sentido la circuncisión y la Ley Mosaica; también cobran importancia los fenómenos de la exclusión y la autoexclusión.

### *LA CONCEPCIÓN JUDÍA DE FEMINEIDAD*

La concepción que el judaísmo tiene sobre lo femenino está dada desde el Génesis, cuando dios hace al hombre a su imagen

y semejanza: “Así pues, creó Dios al hombre a su imagen. Sí, lo creó a la imagen de Dios: los creó hombre y mujer” (Gén.1,27).

En este versículo, que es la primera versión de la creación, no se manifiesta una desigualdad en el tiempo de constitución de los dos sexos, porque dios creó al mismo tiempo al varón y a la hembra.

Diferentes interpretaciones aseveran que el nombre de la primera mujer en la tierra no fue *Java*<sup>9</sup> sino Lilith. Lilith es un personaje interesante porque representa la imagen ligada a lo femenino: “Lilith es la diablesa posiblemente de origen asirio-babilónico que pasó a tener una posición relevante en la demonología hebraica” (Bornay,1990:17).

Lilith aparece como la primera compañera de Adán, una esposa que precede a Java pero que, a diferencia de ésta, dios no formó de la costilla del primer hombre, sino de la inmundicia y el sedimento.

Lilith es la imagen de la igualdad frente al hombre, pues siempre discute con él y polemiza con su compañero sobre el modo y la forma de realizar el acto sexual.

Sin embargo, en un versículo posterior se establece que al no encontrar Adán un ser semejante, leáse que no pusiese en peligro su superioridad, para que le ayudase,

...le mandó el Señor Dios a Adán un sueño profundo. Luego que se quedó dormido le sacó una costilla y rellenó con carne aquél lugar. El Señor Dios formó una mujer de la costilla que le había quitado a Adán y luego se la llevó a éste. Adán dijo entonces: “Este ser es hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta se llamará *varona*, porque del varón ha sido tomada” (Gén.2,21-23).

<sup>9</sup> El nombre de Java es propio de la tradición judía; más adelante mostraremos las diferencias que este nombre tiene para el cristianismo.

La imagen de Java, por ser madre de todos los vivientes, aparece como una figura más respetable que sirve de verdadero ejemplo para la mujer judía; por ello Lilith pasa a ser la culpable de todas las desventuras de la humanidad. Mientras que Java se quedó al lado de su esposo, no ocurrió lo mismo con Lilith, quien lo abandona y ni siquiera escucha a dios cuando le pide que se quede. Así, Lilith no sólo retó al hombre terrenal, sino a dios, el Gran Sujeto.

Como se puede observar, hay diferencias entre el primer y segundo relatos; dentro de la tradición judía, el segundo es el que predomina. A diferencia del cristianismo, podemos encontrar ciertas distinciones importantes en relación con la concepción femenina.

Si bien es cierto que existe una tradición judeo-cristiana, ésta se refiere a la concepción monoteísta, es decir, al predominio de un solo dios, y de éste sobre el hombre; sin embargo, en un análisis comparativo entre ambas religiones observamos ciertas especificidades.

Una distinción interesante entre el cristianismo y el judaísmo se pone de manifiesto en el estudio etimológico de los nombres del primer hombre y de la primera mujer. Adam se mantiene en la traducción de la Biblia que la Iglesia cristiana utiliza hoy; el significado viene de *adama*, que en hebreo es tierra.

Sin embargo, el nombre de Eva nada tiene que ver con el original Java. Eva se deriva del término *oeff*, palabra que en inglés antiguo significa mal. Su origen se remonta al dogma de la caída de la humanidad, cuando la mujer induce a Adán al pecado y al mal.

Esto tiene su origen en el dogma de la Iglesia cristiana de que la mujer es la seductora y la causa de la caída de la humanidad. Parte de este concepto es que el hombre nace del pecado, como resultado de la unión

entre el hombre y la mujer. El acto mismo que produce la vida se considera pecaminoso (Davidson,1985:57).

En contraposición, el nombre hebreo *Java* fue dado a la primera mujer, la de la segunda interpretación, y viene de la palabra *jai*, que literalmente significa vida. Es decir, la que dio vida a toda la humanidad.

Encontramos en este punto sensibles diferencias que contradicen las concepciones sobre lo femenino; es decir, la mujer judía se liga directamente a la vida, a la capacidad de ser madre y dar amor, una imagen que cobró prioridad en los escritos talmúdicos frente a la otra primera mujer llamada Lilith. Por el contrario, el cristianismo tradicional de entrada crea una imagen malévolas de la mujer pues es ella la culpable de la salida del paraíso (cfr. Mindel,1985).

El momento de la caída y la pérdida del paraíso marca la distribución de los papeles y los roles sociales a ser desempeñados por el hombre y la mujer; ella será confinada al ámbito de lo privado y la encargada del cuidado de los hijos y la casa. Esto aún tiene vigencia en el judaísmo actual, pues así como se establece una división social del trabajo, también se da una división sexual en todos los niveles.

Las características e imagen de Java serán una constante en las mujeres judías aún hoy: recluidas en el hogar, limitadas a su función de ser madres, a dotar de vida y a su cualidad generosa de dar amor; características como la bondad, la sutileza, la sensibilidad serán imputables a los sujetos femeninos y asumidas por aquellas que se reconozcan en estos parámetros. Es por ello que lo simbólico religioso es un eje en el concepto judío de mujer. Aun cuando ésta curse estudios superiores, aun cuando el mundo moderno con valores como la igualdad y la libertad la haya rozado, la tradición tiene un

peso suficientemente fuerte como para que ella se reconozca en la característica clave de Java: ser la que da la vida.

Es posible que estas jóvenes no se sientan totalmente comprometidas con todos y cada uno de los valores del judaísmo; lo cierto es que las prácticas cotidianas continúan alimentando los lazos y roles tradicionales que le dan sentido a su identidad.

No es sorprendente que dada su capacidad de crear vida, la madre ocupe un lugar primordial en el judaísmo; ella es el lazo de unión entre los individuos y el pueblo, el vínculo de la tradición y la costumbre con la religión, el lazo afectivo y educacional de los hijos frente a la comunidad. Es por ello que varias mujeres ortodoxas intentan darle un papel central a la labor de la mujer judía, pues es ella quien mantiene vivos los ritos, las tradiciones y las costumbres. Parir y educar hacen que los hijos pertenezcan al pueblo. “Java dio vida a toda la humanidad, en cumplimiento del mandato divino: ‘Sed fructíferos y multiplicaos’. La perspectiva hermosa y romántica del matrimonio es básica y fundamental en el judaísmo” (Davidson, 1985:57).

Hay una interpretación moderna del papel femenino desde la misma religión que le otorga a la madre el rol de garantizar la continuidad a través de la educación de los hijos. Esto ha sido expresado por los distintos rabinatos, que reelaboran la visión de lo femenino y que al abandonar la postura de la desigualdad femenina, reinterpretan el papel protagónico de las mujeres en la vida judía.

Ello no obstante, la mujer judía vive profunda y cotidianamente la tensión que se establece entre tradición y modernidad; el papel que la tradición le confiere es tan específico y claro que, ante los retos de la modernidad, siempre queda en gran desventaja, lo que exacerba la contradicción de vivir en un mundo moderno bajo parámetros tradicionales.

El pueblo de El Libro va por el mundo moderno llevando consigo patrones y valores sobre los que se gestan cotidianamente prácticas que refuerzan los roles, funciones y orientaciones tradicionales.

El judaísmo alaba las funciones “naturales” de la mujer, es decir, parir y educar. Así, se considera más pura a una mujer que sabe cumplir con estos postulados, esto es, a las confinadas al ámbito de lo privado. Este es su espacio propio, la casa, los hijos, las labores propias del hogar, mientras que lo público es un espacio reservado para el hombre.

Si bien las disposiciones de la ley judía no son hechas para favorecer el papel de la mujer en la escena de la vida pública, en cualquier campo que sea, ni tampoco en las manifestaciones públicas de culto, devuelven sin embargo a la mujer a sí misma y a su vocación natural. En efecto, su naturaleza es tal, que desarrolla admirablemente las cualidades innatas del alma femenina. Tanto en su espíritu como en su letra, la religión judía hace de la mujer una esposa feliz rodeada del afecto de su esposo y una madre perfecta que merece el amor respetuoso de sus hijos (Munk y Schwartz, s.f.:7).

La diferencia de funciones entre el espacio privado y el público se origina en la concepción sobre lo femenino. Arraigada en su carácter natural y singularizada por su sexo, la mujer se crea y recrea en el espacio de lo privado.

El espacio de lo público incluye las manifestaciones de culto, en las que el hombre es el único actor importante; entre éstas destacan tres: las *alioi* a la Torá, los *talit* y los *tefilim*.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> *Alioi a la Torá* son las veces que el hombre sube al estrado a leer pasajes de la Biblia, ello es un gran honor y significa una forma de unión entre dios y el hombre. Los *tefilim* remiten a la ceremonia religiosa en la cual el niño deja de serlo y se convierte en un hombre, que se alía a dios y a su comunidad, que se consagra y jura mantener vivo el espíritu del pueblo de Israel. Los *tefilim* son cintas de cuero que se anudan en la cabeza y el brazo, y simbolizan la unión de dios y su pueblo; este ritual, la puesta de los *tefilim* y el *talit*, que es una manta que se coloca sobre los hombros del varón para distinguir que existe una diferencia entre dios y el hombre, se efectúa una vez al día, al salir el sol, y ambos son parte del ritual masculino.



Estas tres funciones de rito público corresponden a los hombres; lo público es la plataforma de reconocimiento del hombre, quien es el que tiene contacto con dios.

Cabe señalar que en las plegarias diarias que el hombre debe pronunciar al levantarse se dice: “Gracias Dios por no haberme hecho mujer”. Las explicaciones como toda la tradición judía van desde las corrientes que rescatan la visión ortodoxa, hasta la más liberal.

En una entrevista al rabino Salvador Hilú, destaca:

...cada vez que se habla de la mujer judía hay que otorgarle su valor; si bien en las bendiciones decimos “bendito seas tú Dios que no me hiciste mujer”, esto de ninguna manera es para degradar a la mujer; al contrario, esto es para darle su valor ya que hoy en día vemos que todas las labores que realiza la mujer, su marido no las puede hacer. Entonces el hecho de que ella esté exenta de algunos mandamientos no es para disminuirle categoría, al contrario, es para darle más importancia porque ella tiene una misión sagrada: la de educar a los hijos; y, por ello, decimos: bendito seas tú Dios que no me hiciste mujer, ya que yo hombre no tengo el privilegio de poder entregarme de lleno; los hombres lo hacemos ante Dios a través de los mandamientos, la mujer con su vida...(Hilú,1992).

Lo cierto, no obstante, es que la visión de la mujer y de lo femenino sigue ocupando un lugar secundario en la tradición judía y que el problema de la desigualdad sexual llevada a todos los planos es una constante en el pensamiento judío.

Según la *Torá*, lo más sensible, con mayor potencial de santidad, es lo más reservado a la esfera tanto espiritual como física. “El Talmud dice: ‘Si él no nos hubiese dado la *Torá*, habríamos aprendido el recato del gato...sin embargo, dado que la *Torá* nos fue entregada, el recato de la mujer judía es mucho más: es un aspecto de su *Kedusha* –santidad–” (Handelman,1985:23).

Por tanto, la mujer debe presentar características de recato y reserva. Al igual que el hombre, la mujer también tiene tres funciones en el hogar: el encendido de las velas de *Shabat*, la separación de la masa de la *jalá* para la porción sacerdotal, y las leyes de *mikva* y de pureza de la familia en el matrimonio judío.<sup>11</sup>

El hogar judío es el templo, el espacio sagrado en donde la mujer desempeña las labores de cuidado y mantenimiento. “La sinagoga, pese a su importancia, no ha sido, empero, el centro de la vida judía. Es el hogar el centro espiritual de la vida judía y lleva el nombre de pequeño santuario” (Handelman, 1985:30).

Ello quiere decir que la mujer mantiene, con todo, un lugar preponderante en la cadena de la tradición judía; en ella recae la responsabilidad de que los hijos sean unos buenos judíos y de que se mantenga viva la tradición a través de la observancia de la *kashrut*.<sup>12</sup> Este ha sido uno de los puntos más analizados por la tradición judía, que establece una explicación moderna sobre los roles de la mujer, como guía y continuadora de la cadena rito-cultura en el judaísmo, situación que se abordará con más detalle en el siguiente apartado.

Se establece así el principio de que por derecho toca al hombre tomar esposa; además debe agradecer que ella desem-

<sup>11</sup> El encendido de las velas de *Shabat* es un ritual que implica la llegada del día de descanso: el sábado. Se adopta este día pues dentro de la tradición judía dios creó el universo en siete días, empezando por el domingo que en hebreo es *rishón*, el primero. El encendido de las velas marca el fin de una semana de trabajo y el inicio de un día de descanso, de introspección y de relajamiento y convivencia familiar. La porción sacerdotal de *jalá* alude a que en la preparación de la *jalá*, que en hebreo significa la masita, la mujer repartirá de cierta manera la masa, de la cual una porción equivalente a 1/7 corresponde a los hombres más allegados a dios, los *cohanim*. El precepto de sacar *jalá* recae sobre la dueña de la casa y por su intermedio se impregna el hogar con bendiciones y abundancia. Las leyes de pureza y la *mikva*, por su importancia serán consideradas en un capítulo posterior.

<sup>12</sup> Alimentos que pueden consumirse y alimentos y combinaciones de éstos que quedan prohibidos, como sería la ingestión de sangre, la carne de cerdo y el combinar el queso con la carne, o el pescado con la res.

peñe las labores propias del hogar para satisfacerlo. “Un hombre debe tener sumo cuidado de tratar a su esposa con respeto, pues es solamente en homenaje a ella que la casa se halla bendita con riquezas” (Bava Metzia 59a., Shuljan Aruj en Golding, 1968:59). Esta es una imagen recurrente en el judaísmo, según la cual, la mujer tiene un carácter pasivo, receptivo; el hombre realiza y ejecuta, la mujer recibe y obedece.

Así, al cumplir con las labores del hogar en el seno de la familia judía, la mujer realiza una misión importante, pues ésta es un eslabón entre la religión y la costumbre, entre el espacio religioso y el espacio de lo cotidiano.

La mujer judía implementa al nivel de lo cotidiano, el seguimiento de las tradiciones que marca la ley, elabora los alimentos permitidos, realiza el encendido de las velas de viernes y, sobre todo, cuida y orienta la educación de los hijos dentro de los parámetros judíos. Ella desempeña un papel fundamental dentro de la cultura; representa la garantía de la continuidad, el seguimiento, la permanencia. (Alfie, 1989:206).

No hay que pasar por alto el carácter hereditario de pertenencia al grupo, que se adquiere por línea materna, es decir, judío es aquel que nace de madre judía, garantizando y remarcando la importancia del papel de continuidad que la mujer desempeña en esta religión.

Hoy en día, los discursos de las feministas judías y de las instituciones religiosas han incorporado novedosas lecturas de la posición de la mujer en el judaísmo. Se resignifican, sobre todo, los roles tradicionales bajo una óptica donde éstos resultan más importantes que los del propio varón. Estas nuevas visiones subrayan el lugar de predominio que dios le confiere a la mujer en el hogar-templo, en la educación-continuidad y en la herencia-permanencia.

Las principales autoras de esta concepción son mujeres norteamericanas e instituciones religiosas que han tratado de adecuar los postulados tradicionales del rol de la mujer a la vida moderna. Estos sectores han exigido una participación femenina más activa en la práctica religiosa, y algunos proponen la incorporación de mujeres rabinas o cantoras en los templos. Esta corriente se inscribe dentro del reformismo y su principal precursora es Annette Daum.

Vale la pena mencionar que si bien el judaísmo refuerza los patrones tradicionales, el discurso ha tendido a modificarse por las mismas condiciones que la sociedad externa ha impuesto a las mujeres y a las propias estructuras sociales.

Existe, entonces, una interpretación de los textos bíblicos que trata de rescatar la importancia de la mujer en la historia del judaísmo y por lo tanto en la continuidad del mismo. “Se trata de rescatar la posición femenina en la Biblia, en donde no sólo se apuntan las funciones tradicionales de la mujer, sino su importancia histórica en el desarrollo del judaísmo” (Azria, 1988: 178).

La crítica “feminista” –moderna– se dirige así más contra las *interpretaciones* tradicionales de los textos sagrados que contra los textos mismos o las *funciones* divididas por géneros, derivadas de los mismos.

No se preconiza que la mujer deba abandonar el espacio de la casa como su ámbito privilegiado –a pesar de que en muchos casos las autoras son profesionistas– sino que se valora positivamente la relación mujer-hogar.

No se promueve que la división de espacios en el templo –donde las mujeres se encuentran alejadas del altar– desaparezca; sólo que en lugar de la interpretación tradicional –las mujeres están arriba debido a que su impureza les impide

acercarse o tocar la Torá– se construye una interpretación que ve esta separación como algo positivo para la mujer.

De igual manera, las leyes que aíslan a la mujer del contacto con otros durante los períodos en que se manifiesta su naturaleza, la menstruación y el parto, calificados por la *Torá* como períodos de impureza, se reinterpretan en esta nueva valoración como manifestaciones de un favor particular de dios hacia las mujeres:

Estas leyes nunca tuvieron por objeto aislar a la mujer o hacerla sentir impura. Por el contrario, en parte, lo que exigen es que la pareja pueda relacionarse en un plano no físico así como físico(...) la grandeza de un rey reside tanto en el apartamiento de su pueblo como en la revelación de sí mismo entre éste... Y lo mismo es aplicable a la reina: la mujer judía. El Shabat, el día más santo, también es llamado “reina” y refleja esta idea de “apartamiento” del ámbito público al privado, del mundo del trabajo al del hogar y la familia, al estudio y la plegaria. (...) De ahí pues que cuando la Torá dice que: “*Toda gloria de la hija del Rey reside en el interior*”, ello no sea una expresión de su inferioridad, sino por el contrario, de su condición espiritual superior, más sensible y elevada (Handelman, 1985:31-32).

Las autoridades religiosas, asimismo, se preocupan por difundir los ritos tradicionales que se relacionan con la mujer y por mantener las funciones que como madres y esposas han cumplido las judías desde tiempos bíblicos. Sólo que, como en el caso anterior, ahora se preocupan también por hacer ver que tales ritos y funciones no descalifican a la mujer frente al hombre, sino que más bien la subliman. La acusación contraria se debería, según estas nociones modernas, a un mal entendido.

*Cuando la mujer está aislada por su impureza no te acerques a ella* (Vaikra 28-19). Las leyes relacionadas a las reglas mensuales están

escritas en el Vaikra (15-19-28). La palabra “impureza” que es constantemente empleada para designar el estado de Nidda (separación, aislamiento) no es más que una impureza ritual, con exclusión de todo carácter degradante o maléfico que pudiese atentar contra la dignidad de la mujer. Si la Torá ha mantenido esa palabra es por la razón siguiente: pureza y santidad son dos ideas correlativas de las cuales una es indispensable de la otra. Donde no hay santidad no hay pureza y no queda más entonces que una vida instintiva de los sentidos próxima al nivel animal que no conocerá jamás las cimas de la santidad de un ideal moral. Pero para llegar a esas cimas de santidad tiene que haber traspasado antes las pruebas de la impureza y ser elevado al grado de purificación (Munk y Schwarz,s.f.:33-34).

El argumento no es muy sólido ni muy lógico, pero la conclusión es clara: las mujeres no deben tomar al pie de la letra la sentencia sobre su impureza, y por ello deben borrar de su mente la percepción de que la religión las considera inferiores.

La importancia que esta legitimación de cara a los principios modernos, ha adquirido para el judaísmo actual se advierte en la multiplicación de literatura que, como la antes citada, se dedica a modificarr la valoración tradicional implicada en los preceptos judíos sobre la mujer.

Así, los discursos se han transformado para interpelar a un mayor número de sujetos y dar un nuevo sentido a sus prácticas cotidianas, equiparando a la mujer con el *Shabat*, la pureza, la continuidad y la permanencia. Se trata de reforzar su rol tradicional, presentándolo como una situación ideal y favorecedora para la mujer. “El judaísmo pone a la mujer en el centro de la identidad judía. Ella marca el complejo social, cultural y hasta psicológico del pueblo judío” (Goldenberg, 1989: 112).

## RELACIÓN MUJER-HOMBRE FRENTE A DIOS Y LA SOCIEDAD

Como se señaló, en el judaísmo existe una asociación fundamental entre la mujer y lo privado, lo cual confiere a la mujer singular importancia en todo lo referente al mantenimiento de la tradición.

En el judaísmo el matrimonio es una institución divina cuya función principal es la procreación, ya que el mandato divino es: “creced y multiplicaos, procread abundantemente la tierra y multiplicaos en ella” (cfr. Munk y Schwarz, s.f.:23)

El matrimonio es una gran *Mitzva* o precepto positivo de la *Torá*, y es la base de la continuidad del pueblo de Israel. Así, en el Talmud se asienta, “Aquél que no contrae nupcias es como si vertiera sangre, y causa que la presencia divina se aparte de Israel” (Yebamot, 63-64).

De aquí que el tener compañera sea un requisito en la ley judía. El matrimonio es un pacto más entre dios y su pueblo y un contrato entre el hombre y la mujer, llamado *Ketuba*. En éste se especifican las obligaciones del marido hacia su mujer mientras vivan unidos y las cantidades monetarias que el varón deberá pagarle en caso de divorcio o de deceso.

La *ketuba* es interpretada por la corriente ortodoxa como un instrumento cuya razón principal es otorgar derechos y protección a la mujer. Sin embargo, según la ley establecida en la *ketuba* el hombre puede divorciarse de su mujer aun sin el consentimiento de ella, con sólo entregarle la carta de divorcio.

Ahora bien, las obligaciones matrimoniales se establecen en el *Shuljan Aruj* (código de leyes), de acuerdo con el cual el hombre tendrá diez obligaciones y la mujer cuatro.

Entre las obligaciones del hombre destacan la honra que le debe a su mujer, el otorgarle vestimentas y alojamiento y la cohabitación sexual, entre otras.

Las obligaciones de la mujer disponen que todo usufructo de su trabajo será propiedad del hombre, esto como recompensa por las vestimentas y la manutención que recibe de su esposo. También, todo aquello que ella llegara a encontrar, le pertenecerá a su esposo. El esposo obtendrá los réditos de los bienes de ella; de igual manera, si la mujer muere, el esposo hereda, y si ella recibe una herencia, el marido recibirá los réditos que aquella cantidad produzca (Cfr. Bartfeld, 1989:172-189).

Mientras el cristianismo dignifica el celibato como meta deseable, en el judaísmo el matrimonio es una condición de legalidad reconocida por dios y la comunidad. El matrimonio también es santidad y tiene la función de purificar el placer de los sentidos elevando a la dignidad de un acto religioso la procreación y expansión del pueblo de Israel.

Las relaciones mujer-hombre se hallan reguladas, asimismo, en la *Taharat Hamishpaja*, conocida como la pureza de la familia. “Sólo una religión de origen divino puede promulgar un código de moral sexual que responde completamente a las necesidades más íntimas de fisiología y de la psicología” (Cfr. Munk y Schwarz, s.f.:15).

La *Torá* reconoce las necesidades sexuales del hombre y de la mujer como un impulso innato que se sublima mediante las leyes de la *Taharat Hamishpaja*. Ahí se muestra muy concreta y claramente el modo de elevar las necesidades y deseos físicos a una esfera sagrada, guiada por la procreación y reproducción ante los ojos de dios.

Se puede observar que la mujer guarda un papel subordinado frente al hombre en cuanto a las funciones que desempeña. Sin



embargo, en el espacio sexual las mujeres merecen un trato que puede asegurarles la no violencia al contemplar que

El hombre tiene el deber de honrar a su mujer y de hacerse agradable a la que le está fielmente consagrada (...) Puesto que el acercamiento físico, para que produzca placer, debe basarse en la libre voluntad, el marido no debe imponerse a su mujer, está prohibido forzarla, ni siquiera para cumplir el precepto bíblico de la procreación... (Munk y Schwarz, s.f.:48).

Sin embargo, las cualidades innatas de la mujer son el recato y la moderación pues “aún en pleno acto carnal, la esposa judía no perderá su pudor natural. Lo demostrará en sus palabras y en todo su comportamiento” (Munk y Schwarz, s.f.:46).

Se trata de regular el placer relacionado con el deseo carnal pues al ser éste natural debe ser reglamentado, orientado y trasladado a la cultura oficial en la que la maternidad emerge como meta y modelo a seguir.

Se establece así un código inviolable que saca de la naturaleza al hombre y lo culturiza; ya no es más un sujeto del placer, del deseo, ahora puede controlar sus pasiones.

Desde luego, todas estas consideraciones que nos hablan del respeto y benevolencia que el hombre debe a la mujer, impulsados por la religión, no impiden que, como en las otras religiones, en el judaísmo se considere (y así se predica institucionalmente) a la mujer como parte de los bienes del hombre, y a éste como una autoridad que deberá ser respetada por aquélla. Esta situación es bastante explícita en las reglamentaciones matrimoniales que debe cumplir la mujer.

Cabe destacar que el judaísmo abarca toda la vida de los hombres y mujeres, es un código que les establece patrones a seguir sin la necesidad constante de elegir. La normatividad religiosa se recrea en la institucionalidad, una estructura forti-

ficada que se mantiene y transforma mediante la práctica cotidiana de los individuos, pues a través de las acciones sociales se mantiene viva esta religión.

Las relaciones hombre-mujer quedan reguladas como lo veremos más adelante por el código de la pureza de la familia. Desde luego, si bien en la relación entre hombre y mujer cada uno tiende a desempeñar las labores “propias de su sexo”, como sería la manutención por parte del hombre y el cuidado de la casa y los hijos por parte de la mujer, la relación debe consagrarse únicamente a través del matrimonio; cualquier relación fuera de éste es vista como ilegítima.

Como ya mencionamos el contacto de dios con lo humano se establece directamente con el hombre a través del culto y las oraciones; las mujeres no tienen posibilidad de ascender a cargos dentro de la sinagoga y no existe la versión judía de monjas, pues la función de la mujer se reduce a casarse y procrear.

### *RITOS Y SIMBOLISMOS RELACIONADOS CON LA FEMINEIDAD*

Un ritual que marca toda la vida y concepción de las mujeres es el que está dado por la *mikva*. La *mikva* es una tina que se llena con agua de lluvia y que sirve como medio de purificación de la mujer: es la fuente ritual. El agua tiene un significado de pureza, de santidad, tanto en el judaísmo como en el cristianismo y el islamismo. El agua será el medio para santificar un acto religioso.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Véase el caso de los cristianos relacionado con el bautismo.

Algunas interpretaciones sobre la pureza de la familia rescatan su contenido espiritual. El incumplimiento de estas leyes según la tradición judía es causa de *karet* o escisión-ser, que implica la exclusión del pueblo de Israel. Más aún, la *Halajá* (código de leyes) le asigna prioridad a la pureza familiar sobre el cumplimiento de los rezos cotidianos y de la lectura de la *Torá*.<sup>14</sup>

La pureza de la familia determina la sobrevivencia del pueblo de Israel. Además, es la protección del vínculo matrimonial que civiliza la sexualidad.

Según la definición de la *Torá*, una mujer se considera en estado de *Nida*,<sup>15</sup> desde que comienza su periodo menstrual hasta que se sumerge correctamente en una *mikva*.

Toda mujer que ve la menor huella de su derrame menstrual o que encuentre una mancha de sangre en su cuerpo, su ropa o sábana, tiene que considerarse como en estado de impureza (*Nida*) por un período de por lo menos 12 días (Munk y Schwarz, s.f.:34-35)

Durante todo el tiempo, desde el comienzo del flujo vaginal que convierte a la mujer en *Nida*, hasta su final inmersión en la *Mikva*, la mujer deberá evitar cualquier acto o contacto de intimidad, al igual que cualquier acción que pueda causar un acercamiento sexual, pero tampoco podrá dormir en la misma cama que su esposo o compartir de frente en la mesa los alimentos o tocarse (Cfr. Munk y Schwarz, s.f.).

La mujer que se ha convertido en *Nida* deberá contar un mínimo de cinco días antes de que comiencen los siete días

<sup>14</sup> Cfr. para este caso Bartfeld, 1989.

<sup>15</sup> La palabra proviene del término *Nadad*, cuyo significado es apartar o separar, indicando así la necesaria abstención de todo contacto físico con su cónyuge. El origen del mandamiento está en Levíticos 15.

limpios. Estos primeros cinco incluyen el día mismo en el cual comenzó el flujo menstrual, después de los cuales realizará una revisión vaginal, introduciendo un paño blanco en su interior comprobando que no hay más rastros de sangre. Después de haber obtenido una revisión positiva, la mujer se vestirá con ropa interior únicamente blanca durante los siete días siguientes. En esos siete días se llevarán a cabo dos revisiones más.

En el séptimo día se hará el último examen. Después la mujer lavará todo su cuerpo completo con agua caliente, con especial cuidado en los pliegues y cavidades corporales.

Es ahora el momento de la inmersión, que sólo podrá realizarse en una *mikva* y debidamente autorizada por un rabino. La mujer podrá ir a la *mikva* para sumergirse en sus aguas de pies a cabeza, cubriendo todo su cuerpo.

Con el baño ritual, la mujer recuperará su pureza y retornará al estado virginal y puro de la primera penetración nupcial; es la vuelta a la virginidad y a la castidad perdida.<sup>16</sup>

Precisamente los días permitidos coinciden con el proceso promedio de ovulación de la mujer, etapa fértil, donde las posibilidades de embarazo son mayores.

Desde el enfoque tradicional judío, se piensa que contener el placer y regularlo santifica a la pareja y que el amor entonces no es sólo el deseo carnal sino que éste se sublima y dedica a dios. Otros observan que, la misma contención produce más placer, como ocurrió en la primera ocasión. Lo cierto es que hasta en este campo de la intimidad las relaciones están reguladas y reglamentadas.

<sup>16</sup> Se establece que el rabino determine en casos extremos cuándo una mujer es nida, y ella deberá seguir sus indicaciones.

Los esposos sabrán que el acto carnal se ennoblece con un valor moral real, gracias al poder de renunciamiento, ejercido por ellos desde el umbral de su vida común. El hombre y la mujer ya no correrán el riesgo de ser esclavos de la pasión de sus sentidos (Munk y Schwartz,s.f.:53).

Vale la pena, ahora recapitular acerca de cuáles son las distintas interpretaciones tanto del papel de la mujer como de las leyes de la familia y de la sexualidad, que el judaísmo tradicional establece.

El rol fundamental de la mujer es la continuidad de la vida judía, según apunta una corriente que dirige una crítica al feminismo y a los valores de la modernidad, y al hacerlo subraya la importancia del espacio de lo privado y el carácter “reservado” de la mujer judía descrito en la *Torá*, tanto en su forma de vestir como en la manera de comportarse pues el recato es uno de los valores claves de lo femenino.

Tú tienes el futuro de la vida judía en tus manos, destinada a tí, y preordenada por Dios, un alma vendrá a este mundo y otro judío será creado. Es la resolución de Dios dejar en manos de la mujer judía la responsabilidad de quién es judío (Fogelman,1985:115).

Se plantea entonces, una relación directa entre el cuerpo y la mente, por tanto la mente debe ayudar a afinar el cuerpo; así,

el judío no debe desentenderse del cuerpo y ocuparse únicamente en cosas espirituales, sino trabajar con el cuerpo, refinarlo para servir a Dios, convertirlo en recipiente y conducto para la Santidad (Abraham,1985:25).

Por ello el cuerpo debe domesticarse, tanto los placeres como los instintos han de regularse; es a través del recato y la reserva que la mujer puede y debe conseguir estas metas.

En esta interpretación, favorecida por la tradición talmúdica, las leyes de la pureza de la familia connotan que los miembros de la pareja deben relacionarse entre sí como personas y no como objetos de satisfacción de los impulsos de cada uno.

Así, la *Taharat Hamishpaja* contribuye a evitar la monotonía en el matrimonio, y hace que cada miembro de la pareja sea más querido y máspreciado al otro, al consagrarse nuevamente mes tras mes.

Estas leyes aseguran que aun los impulsos físicos más poderosos estén imbuidos de la conciencia de la santidad, que significa refinamiento. La separación física entre marido y mujer, en determinados momentos, es la contraparte de su intimidad y lleva a una unión más profunda.

El dominio del instinto requiere del conocimiento del bien y el mal para no errar el camino hacia una vida sana y justa. La liberación interna del ser lo conduce a obrar con armonía entre la razón y la pasión. Esa armonía llena de espiritualidad a la mujer.

La vida sexual está regulada y tiene como objetivo fundamental dominar el instinto, se trata de cumplir con la ley natural del “creced y multiplicaos”. Es, por tanto, necesario cumplir con la voluntad del creador: el dominio del instinto, medio para alcanzar la purificación espiritual de la vida familiar y la armonía deseada.

De aquí que el rol tradicional de la madre sea el propicio y el venerado. La madre dará continuidad a la tradición, preparará a los hijos para la mejor vida posible y los hará dignos de su familia y su comunidad. La casa se convierte así en el Templo cotidiano; cuidarlo, limpiarlo, proteger a los que viven dentro es la función de la mujer.

En el *Shabat* la mujer se constituye en una fuerza que ayuda a conservar la tradición religiosamente profesada. La mujer es

aquí la fortaleza espiritual que permite mantener la paz del descanso del día sagrado.

Ciertamente, todas estas leyes quedan detalladas en la Biblia, y sus raíces se encuentran allí, en Levíticos y el Deuteronomio.

El meollo de estos ritos está relacionado con la palabra pureza, que significa santidad. De aquí que la mujer que esté menstruando sea considerada impura no sólo a los ojos del hombre carnal sino a los de dios.

La ortodoxia religiosa intenta defender el tipo de vida que ofrece a las mujeres, destacando que éstas tienen un control de su vida sexual, pues se establece cuándo y cómo pueden tener relaciones. Pensamos que lejos de representar una liberación, es una regulación del deseo y la pasión, y que la mujer es constreñida a cumplir el divino acto de procreación.

Los períodos de abstinencia también se exigen a la mujer que acaba de parir, por un período de cuarenta días si ha dado a luz un hijo; pero su impureza durará sesenta y seis días si ha parido a una hija, además de un seguimiento de las leyes durante los tres primeros meses del embarazo y durante la menopausia.

Hemos dado cuenta de estos distintos ritos como ejemplo de la unión existente entre mujer-cuerpo-naturaleza, y de la manera como el judaísmo trata de confinar a la mujer al ámbito de lo privado a lo doméstico a partir de una peculiar visión sobre lo femenino.

Aun cuando estos ritos y funciones se hayan modernizado siguen siendo una pauta de reconocimiento de las mujeres y son estas prácticas cotidianas las que les otorgan una identidad determinada y aceptada.

Los papeles y orientaciones de la acción social femenina están estipulados en un código centralizado que les da orden y

sentido; por ello, lejos de que el pilar religión-historia pase a un segundo término, continúa siendo el centro dinámico de la identidad judía en general, y las mujeres en particular. En función de esta identidad se definen y despliegan sus actitudes y sus prácticas en el ámbito privado, en la sexualidad y en el ámbito público frente a la comunidad.

### *CONCLUSIONES*

El análisis de la situación específica que vive la mujer en el interior del judaísmo permite apuntar ciertas particularidades. La forma principal de interpelación de las mujeres judías se da a través del binomio religión-historia, pues aun cuando viven en sociedades externas “modernas”, la tradición y la comunidad siguen siendo los pilares de su identidad. Adaptarse a las sociedades externas e incorporar a la vida tradicional estas experiencias ha sido una constante en el pueblo judío.

No obstante que el grupo judío vive hoy en una sociedad más amplia, la gama básica de valores y ritos sigue siendo la estructura de identidad del grupo. Para las mujeres los patrones como la desigualdad frente a los hombres y su papel en relación con la maternidad y el ámbito de lo privado mantienen su vigencia y funcionalidad.

Esta serie de ideas expuestas a lo largo del trabajo refuerzan los dos ejes centrales de análisis. Por un lado, no se puede negar que a pesar de que las mujeres judías vivan en sociedades abiertas, “modernas”, éstas no han abandonado las estructuras básicas de su identidad y sus patrones centrales de conducta, en particular la religión-historia como pivote central. Por ello, las mujeres adscritas al judaísmo viven dentro de un proceso dual comunidad-tradición, sociedad externa-modernidad.



Hemos apuntado cómo la modernidad no ha podido crear un discurso en positivo, de los rasgos de la femineidad, lo que favorece la pervivencia de los patrones tradicionales. Por ello, no sólo se mantienen los lazos religiosos sino que muchas veces se refuerzan.

Al no haberse creado un nuevo orden simbólico, un imaginario alternativo, la deconstrucción del orden tradicional inducida por la modernidad no ha podido modificar las estructuras y los patrones culturales; sólo ha matizado algunos aspectos pero la esencia de los postulados religiosos sigue siendo la misma. Por ello las identidades femeninas siguen siendo interpeladas a partir de estructuras tradicionales.

Por otro lado, se ha mostrado el lazo entre estructura y acción social. Las estructuras establecen códigos a seguir, patrones de conducta específicos, pero es claro que sólo la acción de las mujeres da vida a esta serie de ordenamientos, a su seguimiento y a la constante práctica; por ello, no se podrían explicar de manera aislada las estructuras ni las acciones sociales: "...en esta disputa entre estructuralismos e individualismos, parecería conveniente evitar posiciones extremas: o estructuras sin sujetos o individuos sin contexto" (De Garay, 1993 :18).

Los dos ejes que guiaron la investigación hacen patente la importancia de la mujer en el judaísmo, el papel de continuidad que ella desempeña, su confinamiento en el ámbito de lo privado, la permanencia de sus cualidades naturales, su relación frente al hombre y a dios. Con todo, la visión de la mujer dentro del judaísmo difícilmente es reductible a una mera consideración de negatividad.

En un sentido pleno, en el imaginario judío de lo femenino afectado por la modernización, la mujer tiene como noción general un sentido positivo siempre y cuando logre vencer y superar las fuerzas perversas que la componen. Es decir, lo

femenino tiene cualidades positivas que conviven con fuerzas impuras y perversas. Para ser aceptada como una buena judía, toda mujer debe reconocer esta parte negativa de su naturaleza, mostrando una sumisa disposición a dominarla y a no dejar que afecte a los demás.

Por otro lado, sus cualidades positivas, la sensibilidad, el recato y la maternidad, que se relacionan básicamente con la preservación de la familia y los valores judíos, se diría que claramente establecen que la mujer es de una especie distinta al hombre; porque estas cualidades no son las que se supondría nos caracterizan como especie y que son la racionalidad y el intelecto.

En suma, la religión sigue siendo un ordenador social central en la conformación de la identidad de las mujeres judías, las que se enfrentan con el dilema constante de la modernidad. Su acción, práctica y autoconcepción, son los elementos que ahora, para algunas de ellas, resultan controvertibles. ¿Seguir los patrones que se les han impuesto o modificarlos? ¿Cómo hacer compatibles la tradición y la modernidad? ¿Qué discurso innovador dará cuenta del cambio? ¿Cómo modificar la relación de desigualdad frente al hombre? ¿Qué nuevas oportunidades existen además de ser madre y esposa? El abanico queda abierto; hoy, las respuestas dejan de ser únicas.



## **CAPÍTULO III**



*Virgen y niño con un pan*

## EL CRISTIANISMO

### INTRODUCCIÓN

**L**a influencia de la doctrina cristiana en el Occidente contemporáneo es tal que muchas de las estructuras culturales de las sociedades modernas difícilmente pueden distinguirse de la cosmovisión construida por el cristianismo.

Innumerables estructuras simbólicas, referentes de posturas éticas, valores sociales, juicios estéticos, normas y sanciones, pro hijadas por una cultura que se caracterizó por su secularismo, siguen siendo las mismas que generó la religión cristiana a través de sus distintas iglesias.

Obviamente, la ruptura iniciada por el proyecto de la Ilustración con respecto a la concepción teocéntrica, representada en Occidente por esas iglesias, significó el cuestionamiento de una lógica cultural sustentada en verdades trascendentes, pero no afectó de igual manera al referente religioso del *ethos* social.

Oponer Razón a Revelación como fuente de la verdad ha sido un poderoso principio ilustrado, eje de la deconstrucción de múltiples instituciones tradicionales, pero quizá ha operado con menor eficacia en otros campos. Uno de ellos, del que se

ocupa este trabajo, es el de la constitución de identidades de género.

Con frecuencia se utiliza el término “tradición judeocristiana” para referirse a Occidente, queriendo significar, precisamente, que la génesis y el desarrollo de la cultura moderna se produjeron en el seno de una tradición religiosa milenaria que inició con el judaísmo y se continuó con las doctrinas inspiradas por Jesús. En realidad, como veremos, lo judío y lo cristiano guardan entre sí tantos puntos de continuidad como de ruptura en lo que se refiere a valores sustanciales, a éticas de vida, a normas y a cosmovisiones.

Por lo que se refiere a sus respectivas nociones de femineidad, que han servido durante siglos para normar el *deber ser* de las mujeres, a la vez que han construido identidades a partir de lo que se supone *es* su realidad, judaísmo y cristianismo coinciden en sostener la inferioridad natural de lo femenino (y con ello de las mujeres respecto a los hombres), aunque difieren en las construcciones particulares que de este supuesto se derivan.

El presente capítulo está destinado a mostrar cómo, a pesar de partir de la lectura de un mismo texto, la concepción cristiana de femineidad revela influencias extra judías y se distancia de manera importante, en algunos aspectos, de la noción generada por el *pueblo del Libro*.

Una de las diferencias más importantes es cómo las doctrinas cristianas acentúan la relación entre lo femenino y el mal, al tiempo que destacan a la castidad como imagen del deber ser. Aunque a este respecto existen diferencias entre las iglesias ortodoxa y católica por un lado, y evangélicas por el otro, es evidente que parten de un mismo tronco diferenciado de la matriz judía.

## CONTEXTO HISTÓRICO

El cristianismo surge en el contexto de la dominación romana sobre Palestina cuando el pueblo judío había sufrido una ya larga etapa de sometimiento. La tradición judía, en esta situación que cuestionaba su *status* de pueblo elegido, había atravesado por un doble proceso: por una parte se generó una demanda de redención y de explicación de las causas del sometimiento, lo que propició el surgimiento de un gran número de predicadores y pseudomesías. Por otro lado, los Doctores de la Ley habían creado una estructura eclesiástica extremadamente rígida y formal, que pretendió constituirse en contrapeso frente al poder romano.

Algunas hipótesis sostienen que Jesús fue miembro de la secta judía de los esenios (Cf. Wilson, 1984:30-145), que se había establecido en las orillas del Mar Muerto, y cuyas normas rituales y costumbres modificaban en algunos aspectos las tradiciones judías a partir de influencias orientales. Los esenios fueron magos, médicos, metodistas y ascetas que, aun apoyándose en la teología yavista, atribuían a la Torá un significado metafórico y la leían desde ópticas budistas y orientales en general, que se traducían en los siguientes principios:

a) Panteísmo. Dios es el Universo en su totalidad y cada ser que existe es una parte de él.

b) La vida es sólo un tránsito hacia la perfección que significa la integración al cosmos-dios. La verdadera vida comenzará cuando el hombre inicie esa integración, lo cual significa que todo lo perteneciente a este mundo es en el fondo despreciable.

c) El cuerpo y la carne son obstáculos que se interponen entre el hombre y su integración cósmica, tanto por la materialidad que representan como por el deseo, el cual debe anularse en



tanto que implica la necesidad de vincularse con esta vida. Los esenios aprenden a cultivar el espíritu castigando al cuerpo, practican la abstinencia y predicán la castidad. En tanto que la mujer es esencialmente asociada al cuerpo y al deseo, representa exactamente aquello contra lo que debe luchar quien pretenda integrarse con dios. En esta idea son claramente fieles a la tradición de la filosofía oriental.

En efecto, para las religiones y filosofías más características de Oriente (las doctrinas de Buda y Zaratustra son ejemplos claros) la finalidad del ser humano está definida por la angustia que produce la creencia en la reencarnación eterna.

Desde luego, la doctrina de los esenios no acepta como tal la tesis de las reencarnaciones, pero en algún sentido recupera de esa fórmula toda la filosofía del *karma* que establece una relación causal entre los actos humanos y la recompensa o el castigo. Bajo el influjo de esta concepción, la doctrina esenia, como luego la cristiana, se apartan de la noción típicamente judía sobre la recompensa y el castigo, pues mientras en aquéllas los actos tienen sus consecuencias después de la muerte, para el judaísmo, con una doctrina del “aquí y ahora” todo tiene su consecuencia en este mundo.<sup>1</sup>

De las religiones orientales, en contra de las tradiciones judías, se recobra también la idea de la diferencia entre el bien y el mal como dos fuerzas generadas en fuentes opuestas; el mal se representa por el demonio y existe para poner al hombre a prueba.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Una religión adaptada al mundo “...en todo caso ‘orientada hacia el mundo’ y que no niega al ‘mundo’ sino sólo el orden social que en él rige, es el judaísmo en su forma posterior a la cautividad, sobre todo en la talmúdica (...) Sus promesas son, a tenor del sentido con que se piensan, promesas de este mundo y la huida contemplativa o ascética del mundo sólo la conoce como un fenómeno excepcional (...)” (Weber, 1984: 475-476).

<sup>2</sup> “Esta división del mundo entre hijos de la luz e hijos de las tinieblas traduce un dualismo moral derivado de los esenios, que aparece con frecuencia en las obras de los padres apóstólicos” (Russell, 1986: 42-43).

Según estas versiones, la llegada de Jesús habría sido preparada por los esenios, que pensaron en propiciar las condiciones idóneas para gestar un cuerpo en el que se albergase el mismo espíritu redentor que vivió en Adán y continuó reencarnando en diversos profetas como Abraham, David y Elías, y cuyo propósito es guiar al pueblo elegido por la senda del bien.

Por ello, la prédica de Jesús se centra en criticar la forma en que los fariseos habían convertido a la religión en un rígido conjunto de normas rituales carentes de contenido espiritual.

La prédica entre los gentiles fue más bien una elección de los apóstoles (Cf. Nácar y Colunga, 1979:1223), quienes influyeron de manera importante para hacer de la palabra de Jesús una religión, y más tarde una Iglesia con las características que adoptó.

Jesús fue llamado Cristo (Mesías en griego) pues, a pesar de que probablemente él nunca manifestó ser hijo de dios (Cf. Guignebert, 1983:42-46), sus seguidores lo identificaron con el Mesías del que hablaban las profecías del Viejo Testamento.

### *CONCEPCIÓN TEOLÓGICA*

En la concepción teológica general del cristianismo pueden percibirse, quizá mejor que en la prédica, los rituales o la doctrina específica, la distancia tomada por la secta cristiana respecto de su herencia judía.

En algunos de sus aspectos, sin embargo, esta toma de distancia implicó la recuperación de elementos judaicos primitivos, rasgos talmúdicos en desuso, o inclusive de tradiciones pre-judaicas (semitas, sumerias y asirias) que evidentemente

influyeron de manera decisiva en la doctrina de Israel, aunque en ella no se evidencien más que por su negación.

Efectivamente, los antecesores del pueblo hebreo, tanto semitas orientales –asirios y babilonios– como occidentales –fenicios y sirios–, desarrollaron mitologías ricas y complejas en contra de las cuales los hebreos se afirmaron como pueblo, mediante un necesario proceso de dar muerte simbólica a esos “otros” de entre los cuales surgieron, y cuya anulación se convirtió en requisito indispensable para el robustecimiento de la propia identidad.

Sin embargo, el dios israelita surge como concepto de entre la teogonía semítica estructurada en torno a una compleja relación entre fuerzas del caos y del orden, la intervención de un demiurgo en la creación del mundo y de los hombres, y el sometimiento final de las potencias del abismo.

En efecto, una revisión cuidadosa de las cualidades, las características y las acciones de Yavé, podrá identificar a sus precursores entre muchos de los héroes y dioses que en las civilizaciones mencionadas jugaban papeles similares, y que fueron heredados de unas a otras por procesos de sincretismo.

Proclamar la victoria de un dios sobre otros tenía no sólo un sentido religioso, sino también, de manera muy importante, político y militar.

Los israelitas, emigrados de sus tierras, no son en principio monoteístas, sólo juran su fidelidad a Yavé y lo consideran más poderoso que los otros dioses. La concepción monoteísta, acompañada de una idea mucho más abstracta y compleja de dios, tardará siglos en desarrollarse.

Pero lo que aquí nos ocupa es que, al parecer, el cristianismo primitivo es influido, desde diversas fuentes (sectas judías marginales y filosofías orientalistas básicamente) por las mitologías preyavistas. Esta influencia se dejará sentir, entre otras

cosas, en la concepción teológica en general y en la idea de la mujer en particular.

A este respecto, es importante señalar que las citadas mitologías, pese las grandes diferencias que guardan entre sí, parecen coincidir, entre otros, en un punto crucial, a saber, la descripción del origen del mundo como el resultado de una lucha entre orden y caos en la que este último está representado, principal o secundariamente, por una deidad femenina cuya derrota y sometimiento son imprescindibles para que el mundo y el hombre sean creados.

De entre todos, el mito que mejor ilustra esta idea (y de los que mejor se han podido reconstruir) es el relato babilónico de la creación, que tendrá gran influencia en sus sucesores. En él, el caos está simbolizado por la confusión entre mar y cielo; antes de su distinción sólo existen como “agua amarga” representada por la diosa Tiamat.

Para crear el cosmos, el dios Marduk debe vencer a Tiamat, de quien, una vez vencida y muerta, utiliza el cadáver desmembrado como materia prima de su creación.

Así, se genera una curiosa doble imagen de la diosa derrotada, pues al mismo tiempo que representa el obstáculo de la creación, una vez sometida, es el vehículo de la misma.

Desde luego, en las diversas mitologías semíticas no sólo existen diosas-mal o caos; abundan las deidades femeninas benéficas que en su mayoría se identifican con los ciclos reproductivos de la tierra, con el hogar y las cosechas. Todas ellas se caracterizan por estar sometidas a una deidad masculina, incluso en casos como el de la diosa Anat, hermana del dios Baal,<sup>3</sup> quien no obstante oponerse diametralmente al

<sup>3</sup> El dios Baal influye de manera importante en los israelitas, pues su dios Yavé, a la vez que tiene características similares a él, debe luchar en su contra para afirmar su pre-

modelo femenino “bueno” de pasividad, por ser una diosa guerrera, para tomar decisiones cruciales depende de la autorización de un dios masculino (Cf. Caquot, 1982:88-91).

Los modelos femeninos de estas mitologías se dividen en tres fundamentales:

A) Las diosas caos, rebeldes y opuestas al principio masculino del orden. A menudo aparecen aliadas a otros dioses. Son vencidas para instaurar el mundo de los hombres.

B) Las diosas consortes. Frecuentemente vírgenes-madres que dan a luz a los, así concebidos, hijos de los dioses. Son pasivas y están sometidas a sus esposos.

C) Las diosas que encarnan alguna actividad o principio natural relacionados con la vida de los hombres, como la agricultura, la caza, el hogar, etc. También están sometidas a las figuras masculinas.

En la teología cristiana estos principios, combinados con otros de origen oriental ya mencionados, generan una visión paradójica de lo femenino: por un lado, existe una asociación entre lo femenino y el mal en tanto que fuerza amenazante del hombre y su salvación (caos-femineidad). Por otro lado, se percibe a lo femenino como una fuerza sometida al principio masculino al que le sirve en la creación (como vehículo o mediación: ella misma no es creadora), y en la reproducción del espacio privado.

Lo femenino sólo es bueno mientras somete su naturaleza; de lo contrario representa una amenaza.

dominio. No en balde en el Antiguo Testamento *Baal* es una palabra que funciona como la designación habitual para los falsos dioses. “En la literatura ugarítica, Baal es una personalidad divina, de aspectos múltiples. Lleva el epíteto de ‘ternero’ o de ‘becerro’, y se puede reconocer una figura semejante bajo los rasgos del ‘Becerro de Oro’, cuya imagen adoraron los israelitas infieles” [Éxodo, XXXII, 4, I Reyes, XII, 28] (Caquot, 1982: 88).

En la concepción teológica del cristianismo, todo esto se traduce en algunas estructuras básicas.

1) El misterio de la Santísima Trinidad. Según este dogma, dios es único pero existe en tres personas o momentos llamados dios Padre, dios Hijo y dios Espíritu Santo.

El capítulo primero del Evangelio según San Juan explica de la siguiente manera este misterio:

Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. El estaba al principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho. (...) Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria como de unigénito del padre, lleno de gracia y de verdad (Juan 1,1-14).

A este misterio, que es el pilar de la teología cristiana, lo complementan otros sumamente importantes:

2) El de la virginidad de María (sobre el cual hablaremos más adelante), y

3) El de la resurrección de la carne (elemento que contradice flagrantemente la noción general del cristianismo, retomada de las filosofías orientales, de desprecio por la carne y enaltecimiento del espíritu).

Así, dios es el creador de todas las cosas; el hombre, en tanto que existe como cuerpo, tiene un legado del mal que debe superar y vencer para expiar la culpa del pecado original, y la sociedad humana debe tener siempre el sentido de unir a los hombres en el conocimiento, la obediencia y el amor de dios.

## *SIMBOLOGÍA Y RITUALES*

Como ya dijimos, el cristianismo se caracteriza por ser en sus orígenes una crítica al ritualismo carente de sentido que habían impulsado los fariseos; por ello, en su período primitivo no se siguió más ritual que el bautismo como signo de purificación que indicaba el ingreso en las filas de los creyentes. Sin embargo, la iglesia católica multiplicó los rituales y las iglesias protestantes, aunque modificaron los usos del catolicismo, utilizan también una compleja tradición ceremonial. Así, dentro de la usanza católica, el primer ritual en importancia es el de la celebración de la misa; ante los fieles el sacerdote dice un sermón alusivo a alguna circunstancia particular, utilizando fragmentos de la Biblia (que entre los católicos fue tradicionalmente difundida por la Iglesia y no leída directamente por los fieles). El sermón está intercalado por rezos rituales, que son fragmentos escogidos del Nuevo Testamento, previamente memorizados y repetidos en conjunto a una señal del sacerdote. El objetivo final de la misa es reflexionar sobre el sentido de una vida en Cristo y comulgar con Él. La comunión (que tiene efecto casi al final de la ceremonia) consiste en tomar simbólicamente el cuerpo de Cristo, acto que podrán realizar quienes se hayan purificado previamente de sus culpas a través de la confesión. En este último proceso, al penitente se le indica que debe realizar un determinado número de rezos, de acuerdo con la gravedad de la falta, para expiar sus pecados.

Tanto en la misa como en las otras ceremonias católicas (bautismo, primera comunión, confirmación, matrimonio, extremaunción, etc.) se enfatiza de manera constante la culpa del género humano, el carácter intrínsecamente pecador del hombre y la posibilidad que ofrece dios de redimirlo con su perdón

si se logra el arrepentimiento, aunque la salvación sólo se dé en el otro mundo.

### *EL CONCEPTO CRISTIANO DE FEMINEIDAD*

La concepción cristiana de lo femenino evidentemente está determinada por las figuras contrastantes de Eva y de María.

Sin lugar a dudas, la mujer real, de carne y hueso, está simbolizada en el cristianismo por Eva, quien ha sido representada por las diversas mitologías cristianas como un ser ambicioso, curioso, débil y perverso. El diablo (en la versión cristiana, pues el texto original del Génesis jamás indica que la serpiente fuera un demonio y mucho menos el “amo de las tinieblas”) decide tentar a Eva porque sabe que es más susceptible que Adán de caer en la tentación; es, por decirlo así, tendencialmente propensa al mal.

Aquí valdría la pena comentar que el cristianismo construye una idea del mal y del pecado que está ausente en la tradición judía. En efecto, para el judaísmo (que no en balde es considerado por Weber como la única religión verdaderamente mono-teísta) la concepción de un dios único es estricta; vale decir que dios abarca las fuerzas del bien y del mal, pues ambos son creación suya y existen por su decisión. En contraste con esta idea, el cristianismo concibe la figura del demonio a partir de la reelaboración de diversas mitologías antiguas y primitivas,<sup>4</sup>

<sup>4</sup> “Dos tesis se enfrentan acerca del origen del mito demonológico: según la primera, el mito consagraria la existencia de tradiciones chamánicas extendidas desde la Antigüedad en toda la región eurasiática; según la segunda, sería una construcción intelectual que los clérigos elaboraron sobre la base de lugares comunes de la polémica religiosa medieval” (Sallmann, 1992: 472).



aparentemente para que, al oponer las figuras de dios y del demonio, se diera una encarnación figurativa a los conceptos orientales del bien y el mal como dos fuerzas opuestas y complementarias. De este modo, en diversas elaboraciones mitológicas creadas por el cristianismo primitivo y medieval se reinterpretan los textos del Antiguo Testamento y se le da una relevancia peculiar a la figura del diablo (Cf. Russell, 1986).

Es particularmente interesante observar cómo la demonología cristiana ha sido el lugar privilegiado de esta tradición para construir los referentes de la femineidad. En efecto, si algo ha caracterizado al discurso de las diferentes iglesias derivadas del cristianismo sobre la mujer y lo femenino, es su asociación con lo demoníaco, con la brujería, con lo terrible, lo desconocido, las fuerzas negras, en lucha contra las cuales están nada menos que Cristo y sus discípulos (Cf. Phillips, 1988 y Russell, 1986).

Así, la figura de Eva, símbolo de *La* mujer, se asocia por principio, como se afirmó, con un ser propenso al mal, si no es que intrínsecamente maligno, aliado con el demonio para propiciar la caída del hombre en el pecado.

Toda la tradición del cristianismo ha fomentado y reproducido esta identificación de las mujeres con “la primera madre”, y por lo tanto las ha hecho acreedoras a una doble carga: la de purgar un castigo por la caída de la humanidad (como si Adán no hubiese también pecado) y la de que le sean imputadas las características de Eva como “parte de su naturaleza” (Cf. Phillips, 1988).

Por otro lado, y en contraste con esta primera visión de lo femenino, aparece la figura de María.

Según las profecías (Is 7,14ss), el Mesías que esperaba el pueblo judío debía ser concebido por una virgen; por eso, en

los evangelios se pone énfasis en la virginal concepción de María por obra del Espíritu Santo.

La virgen es una figura central de la teología católica y ortodoxa; ella expresa todas las cualidades que se esperan de la femineidad, pero cuya conjunción resulta humanamente irrealizable. En efecto, debido a la particular asociación que hace el cristianismo del cuerpo con el pecado, con el mal, con lo que sujeta al alma a este mundo, y siendo la mujer la representación del cuerpo y del deseo, el único camino hacia el bien que pueden seguir las mujeres es buscar la castidad absoluta, ser humildes, obedientes, ocultar su cuerpo y ser virtuosas.

Por otro lado, la mujer ha sido llamada a reproducir la especie; su función humana y social es la de ser madres y esposas esto es, vivir para los demás, encontrar su realización y el sentido de su existencia en la vida de los otros.

María conjuga ambas cualidades, pero, como resulta evidente, nadie más puede repetir esta hazaña; ser vírgenes y madres a la vez es el ideal que se traza a las mujeres cristianas a sabiendas de que ninguna podrá acceder a él en sentido estricto. Por lo tanto, aunque hay hombres perfectos (en el sentido de perfección humana, que es distinto a la perfección divina) no podrá haber nunca mujeres perfectas; ninguna podrá emular a María.<sup>5</sup>

Debido a lo anterior, las mujeres en el cristianismo se identifican más claramente con la imagen de Eva que con la de

<sup>5</sup> Por lo demás, la descalificación de las mujeres para la perfección y la virtud ha sido claramente asentada por el judaísmo. Como botón de muestra, vaya esta sorprendente sentencia del Eclesiastés: "He rodeado con mi corazón por saber e inquirir la sabiduría y la razón y por conocer la maldad de la insensatez y los desvarios del error. Y hallé que es la mujer más amarga que la muerte y lazo para el corazón, y sus manos, ataduras. El que agrada a Dios escapará de ella, mas el pecador en ella quedará preso (...) Lo que busca mi alma y no lo halla: entre mil hallé a un hombre, mas mujer entre todas, ni una hallé" (Eclesiastés, 7: 26 y 28).

María. La primera es la regla, el patrón de la femineidad. La segunda es la única excepción que, lejos de representar una esperanza de consideración distinta para las mujeres, confirma y hace inmodificable la regla.

Como Eva, las mujeres son causa del pecado en el mundo, son ambiciosas, traicioneras, débiles, fáciles de tentar. Más frecuentemente aún se les asocia con el diablo, es decir, se piensa que son criaturas malignas de las que es necesario cuidarse.

La mujer fue creada para ser compañera del hombre de acuerdo con la segunda versión del Génesis (Gén.2,21ss) (pues, como es sabido, en el primer capítulo del Génesis se presenta una versión distinta de la creación del hombre y la mujer en la que ambos son concebidos en un solo acto) y su materia no es el barro con que dios modela a Adán sino una parte poco importante del mismo hombre. Así pues, la mujer fue creada *para* el hombre.

Curiosamente, la figura de la mujer como madre sólo aparece después del pecado original<sup>6</sup> como resultado del castigo impuesto por dios a la pareja pecadora.

En el relato de la creación del mundo que aparece en Gén. 1 y 2, es claro que dios (varón) es el único creador de cuanto existe, por lo que resulta un tanto paradójico que se asigne a la mujer la tarea de dar a luz y se piense que su función en la tierra es la de velar por lo que ha creado.

En cuanto a los rituales relacionados con la femineidad, las iglesias cristianas no prescriben ceremonias ni reglas específicas que normen los sucesos típicamente femeninos como el

<sup>6</sup> Vale la pena hacer notar que a este famoso pecado, sin que esté justificado por la redacción del texto, las iglesias cristianas lo han identificado como un pecado de la carne, cuando está descrito como un pecado de soberbia por querer acceder al conocimiento que haría de Adán y Eva semejantes a dios.

embarazo, el parto o la menstruación y, a diferencia de lo que sucede en otras religiones como el judaísmo o el islamismo, actualmente la relación sexual no se halla sujeta a una reglamentación estricta,<sup>7</sup> fuera de las observancias generales que limitan las relaciones sexuales legítimas a las que se mantienen bajo el matrimonio y con fines de procreación.

La actitud pilar del cristianismo frente a la mujer, por lo menos en principio, se halla precisada en ciertas categorizaciones contenidas en la palabra de Pedro y Pablo, fundadores de la institución eclesiástica. Los escritos de estos apóstoles, en efecto, nos hacen percibir que, como en la tradición judía, la mujer se caracteriza básicamente por la impureza, seguramente proveniente del pecado original. Asimismo, se deja sentado su lugar subordinado con respecto al hombre.

Lo curioso es que en Pablo parecen coexistir dos posiciones contradictorias derivadas, en nuestra opinión, del conflicto que supone la existencia, en el cristianismo, de las tradiciones judía y oriental, y que se refieren a la relación sexual y al matrimonio.

En efecto, el apóstol se debate entre la recomendación de la total abstinencia y, en caso de no reconocerse el sujeto capaz de ella, la del matrimonio *como un medio para evitar la fornicación*:

En cuanto a las cosas que me escribísteis, bueno le sería al hombre no tocar mujer, pero a causa de las fornicaciones, cada uno tenga su propia mujer y cada una tenga su propio marido (...) Mas digo esto por vía de concesión, no por mandamiento. Quisiera más bien que todos los hombres fuesen como yo; pero cada uno tiene su propio don de Dios. (...) Digo pues a los solteros y a las viudas que bueno les fuera quedarse como

<sup>7</sup> Lo cual no significa que no haya existido tal reglamentación; en efecto, es sabido que durante el Medioevo la Iglesia católica reglamentaba con un detalle asombroso la relación íntima entre los cónyuges, y la confesión debía incluir detalles precisos del coito, posturas, caricias y fantasías (Cf. Foucault, 1983 y Bornay, 1990: 31-52).

yo. Pero si no tienen don de continencia, cásen, pues mejor es casarse que estarse quemando (Cor.7,2-9).

Es decir, en franca contradicción con el “creced y multiplícaos”, Pablo considera que la más alta virtud cristiana es la castidad, mientras que piensa en el matrimonio como un mal menor. Si, en este sentido, entendemos que la mujer es vista como la tentación del pecado de lujuria, veremos claro uno de los motivos de que el cristianismo asocie a la mujer con los más graves pecados.

Pero la mujer no sólo es pecaminosa, también es inferior al hombre, y debe ser controlada:

Pero quiero que sepáis que Cristo es la cabeza de todo varón y el varón la cabeza de la mujer, y Dios la cabeza de Cristo. Todo varón que ora o profetiza con la cabeza cubierta, afrenta su cabeza [una mujer la afrenta si no ora o profetiza cubriéndose] Porque el varón no debe cubrirse la cabeza, pues él es imagen y Gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón. Porque el varón no procede de la mujer, sino la mujer del varón<sup>8</sup> (Cor.11,3-7).

No consiento que la mujer enseñe ni domine al marido, sino que se mantenga en silencio, pues el primero fue formado Adán, después Eva. Y no fue Adán el seducido, sino Eva, que, seducida, incurrió en la transgresión. Se salvará por la crianza de los hijos si permanece en la fe, en la caridad y en la castidad, acompañada de la modestia (ITim.2,12-15).

Desde su surgimiento hasta nuestros días, las iglesias protestantes han sido particularmente rigurosas en señalar en sus diversas ceremonias y preceptos el lugar subordinado de la mujer. Atendiendo a los principios contenidos en las escrituras,

<sup>8</sup> Aunque luego aclara que en otro sentido también el varón nace de la mujer, y se apresura: pero todo procede de dios, que es varón.

las iglesias protestantes enfatizan ideas como la señalada más arriba acerca de que la cabeza del hombre es Cristo y la de la mujer el hombre. Es decir, que el hombre es para la mujer su sostén, su guía y su autoridad.

En este punto es importante recordar que las iglesias protestantes han recuperado mucho del espíritu del judaísmo, e incluso nos atreveríamos a decir que las formas culturales que producen y fomentan se hallan más cerca de las judías que de las católicas. Y esto es válido también en lo que respecta a su concepción de la mujer, sobre todo si tomamos en cuenta la severidad con la que se observan, en los ritos religiosos y en las prácticas cotidianas, las jerarquías que dejan claramente asentada la subordinación de la mujer al hombre; su cualidad desigual y el respeto que aquélla debe a éste como su superior, y a diferencia de ella (para quien su cabeza es el hombre) cercano a dios.

Creemos que en esta exacerbación de la misoginia por parte del protestantismo interviene en gran medida la ausencia del culto a la virgen que en la Iglesia católica ha funcionado como contrapeso de la imagen femenina perversa católica. La imagen de la mujer por excelencia para los cultos evangélicos es la de Eva y en todos ellos pesa la misoginia profunda de los Padres de la Iglesia.<sup>9</sup>

Paradójicamente, en los cultos evangélicos se ha podido observar lo que aún parece impensable para la Iglesia de Roma,

<sup>9</sup> Por ejemplo, Tertuliano, quien en su *De cultu feminarum* prescribe: "Mujer, deberías ir siempre de luto, estar cubierta de harapos y entregada a la penitencia, a fin de pagar la falta de haber perdido al género humano. (...) Mujer, tú eres la puerta del diablo. Eres tú quien has tocado el árbol de Satanás y la primera que has violado la Ley Divina"; o bien el indignado Odón de Cluny: "Pero, si nos negamos a tocar el estiércol o un tumor con la punta del dedo, ¿cómo podemos desear besar a una mujer, una bolsa de estiércol?" (Cit. por Bornay, 1990: 33 y 44).

esto es, que las mujeres oficien como pastores, hecho significativo pese a las limitaciones y conflictos con que se produce.

La Iglesia católica ha matizado, por lo menos actualmente, su misoginia; si no a través de una declaración explícita, sí al suavizar el tratamiento ceremonial de estos temas.

Sin embargo, en todos los casos se puede afirmar que el supuesto último en el que se apoya la visión cristiana tradicional es que la mujer tiene una relación intrínseca con el mal y con el demonio; es un ser fundamental o tendencialmente impuro y maligno (asociado con fuerzas caóticas o negativas que amenazan con perder al hombre) que debe dedicar toda su vida a la rectificación y purificación de su espíritu para poder salvarse.

De hecho, durante largos períodos la mujer fue considerada por la Iglesia como un ser sin alma, y su concepción como alguien desigual e inferior —que no “alcanza” plenamente la categoría de ser humano— se evidencia en el trato subordinado que merecen las religiosas, quienes no pueden nunca equipararse en jerarquía a un clérigo ni les está permitido officiar misa.

### *MUJER Y MAL: SÍMBOLOS E IMAGINARIOS FEMENINOS TRADICIONALES*

Hecha la reconstrucción de las bases teológicas que sustentan la concepción cristiana tradicional de lo femenino, intentaremos ahora hacer una recapitulación que nos permita seguir la lógica valorativa de desprecio-temor por las mujeres implicada en esos elementos.

Recordaremos inicialmente algunas tesis esbozadas en la Introducción general: primero, partimos del supuesto de que

las identidades son *constructos* de sentido elaborados siempre frente a un complejo simbólico que las constituye y funciona como su referente. En esta medida, nos parece claro que, siendo las religiones ordenadores simbólicos privilegiados, hayan funcionado históricamente como los referentes por excelencia en la definición de identidades, y, muy especialmente, en la construcción de la identidad femenina. Así, hemos planteado algunos de los elementos más importantes desde los cuales se puede reconstruir en lo esencial cómo se ha perfilado el modelo de femineidad producido por la religión cristiana, que ha funcionado como referente eficaz en la construcción de identidad femenina durante siglos.

Empero, sostenemos la hipótesis de que, a pesar de los profundos cambios culturales y valorativos generados por la modernidad y signados por la secularización, la construcción de identidad femenina en el interior de las religiones predominantes en la cultura moderna, (no en balde llamada judeocristiana) está afectada por un proceso de modernización que implica tensiones entre el núcleo lógico tradicional y las valoraciones inducidas por una crítica moderna.

Hablamos de cultura judeocristiana no porque pensemos que las sociedades fundadas por el cristianismo sean el resultado de una simple continuación de la cultura hebrea, construida dos mil años antes. No hay duda, sin embargo, de que el cristianismo no puede ser pensado como doctrina ni como religión sin tener presente su relación con el judaísmo, ya fuera para negarlo o para retomar ciertos principios.

Particularmente en lo que respecta a la definición de lo femenino, ambas religiones parten de la elaboración simbólica de la figura de Eva, que no en balde ha sido tan controvertida y se ha prestado a una exégesis tan variada. Nos detendremos un poco en ella.



Según podemos colegir de diversos estudios, la sola aparición de Eva en el Génesis implica toda una simbolización, de consecuencias profundas, reveladora como pocos otros elementos de la singularidad que reviste la religión yavista frente a otras mitologías contemporáneas. En efecto, si lo que llama la atención de esta doctrina surgida hace unos 4,000 años es la prédica monoteísta, una observación cuidadosa nos permite advertir que la principal victoria del autoproclamado dios único, Yavé, fue la conseguida sobre la deidad femenina, presencia irremplazable en cualquier mitología, a la que se hace aparecer, para ocultar su antiguo poderío, bajo la forma subordinada, no sólo de una mortal, sino además de aquella que ha sido creada para acompañar al hombre. La única pista inmediata que podemos tener sobre la verdadera identidad de Eva es, precisamente, su nombre, Java, que significa en hebreo “la madre de todos los vivientes”. Este último era, en efecto, el apelativo que se daba a las diosas principales en las religiones asirias y babilónicas que sin duda ejercieron una fuerte influencia sobre los autores del antiguo testamento, y es interesante observar que son precisamente esas diosas las consideradas representantes de las fuerzas de la naturaleza, eternas enemigas de los dioses varones representantes de la civilización.

Las luchas entre deidades femeninas y masculinas juegan realmente un papel primordial en las concepciones de casi todos los pueblos pre-judaicos, e indica la simbolización de la lucha entre las fuerzas de la civilización, representadas por lo masculino, y las del caos, identificadas con la femineidad.

En nuestra opinión, es muy significativo que la religión yavista no se limite a expresar simbólicamente el triunfo de la civilización sobre la naturaleza mediante la derrota de las diosas por los dioses varones, sino que esa victoria parece ser

tan definitiva que Yavé se afirma como el único creador de todas las cosas “a partir de la nada”: la diosa madre ha sido derrotada aquí más que nunca, gracias al eficaz método de no nombrarla.

Pero si el dios varón piensa que la naturaleza y el caos no son ya enemigos de su talla sino fuerzas bajo su control, no puede, sin embargo, ignorarlos. Lo femenino entra ineludiblemente por la ventana cada vez que Yavé trata de sacarlo por la puerta. Su presencia resulta tan perturbadora para el flamante vencedor que, al ser nombrada, no puede menos que expresarse en dudas y trastabilleos por parte de los redactores del libro sagrado. La primera extraña contradicción, legendaria ya, aparece entre los capítulos primero y segundo del Génesis. En uno, Yavé se decide a mostrar que lo femenino es su súbdito afirmando que es parte de su creación, y así, cuando se relata la creación del ser humano, se dice que los creó “macho y hembra” (Cf. Gén,1). Pero luego esta humillación no parece ser suficiente, pues el relato opta por contradecirse a sí mismo e intempestivamente afirma que lo que dios creó fue sólo un varón, el cual aparece entonces como la obra maestra de la creación. Como sabemos, la mujer, según esta nueva versión, fue creada luego para hacer compañía al primer hombre, para lo cual Yavé utiliza una parte prescindible del cuerpo de Adán.

Así, las fuerzas femeninas, encarnadas en Eva, son permanentemente conjuradas por el método de excluirlas y de subordinarlas al poder masculino. Al igual que los otros dioses varones, Yavé teme los poderes de la diosa madre. Por ello su insistencia en negarlos, pero también en señalar a la encarnación de su enemigo con el doble signo de subordinada y peligrosa. La figura de Eva aparece por eso tan contradictoria. En los episodios que narran la caída, Eva aparece a la vez como tonta y astuta, débil y fuerte, ignorante y malvada.

El narrador, que quiere describirla como una criatura de Yavé, no logra ponerse de acuerdo consigo mismo; Eva se les escapa tanto a dios como a él. De ese modo, quizá los únicos calificativos adecuados que puedan dirigirse a Eva son los de enigmática, misteriosa, ubicua, cambiante. El desprecio con que el varón designa a la mujer es demasiado insistente como para que no oculte temor. Yavé, el yavista, Adán y luego todos los demás hombres, temen a las fuerzas femeninas identificadas con la nada y el caos, con la naturaleza indomeñable, porque saben que el triunfo de esas fuerzas significa su anulación. Hay que subordinar a Eva, pero también hay que ser precavidos. Y la mejor forma de cumplir este doble propósito es recordando, durante toda la eternidad y por todos los medios a su alcance, que Eva es súbdito y peligrosa, que es la servidora del hombre, pero puede ser su perdición; que está hecha para servirlo, para reproducir su estirpe, pero súbita, inexplicadamente, puede transformarse en hechicera, maga, bruja, invocadora de los más oscuros poderes contra los que el hombre nada puede porque nada sabe de ellos.

El antiguo testamento, fundamento de las tradiciones judía y cristiana, dice a las mujeres todas que son estirpe de Eva, y que deben expiar para siempre esta culpa esforzándose por expulsar de sí algo que, no obstante, se sabe que es parte de su naturaleza: la tendencia al mal, al caos y a la perdición. De ellos ha nacido y de ellos debe abjurar para acceder al perdón, al amor y a la aceptación de los hombres y de dios. Así pues, rebelándose contra sí mismas, las mujeres deben evitar ser la encarnación del deseo, la iniciativa sexual, la pasión desmedida. Su cuerpo, fuente de misterio y cuna de las fuerzas oscuras, ha de ser cedido a los hombres; debe transformarse en el cuerpo del otro. Un cuerpo para ser deseado por otros, gozado por otros, hecho para dar a luz a los hijos de los otros. Sólo

mediante esta transmutación podrán las mujeres acceder al perdón y ser redimidas.

La figura de esposa y madre en la tradición judeocristiana, pilar de la identidad femenina es, como ha repetido insistentemente el feminismo, la condensación clara que expresa al ser femenino como un ser para otros; la mujer que aspira a la redención –léase, la aceptación, el amor– se vive a sí misma como un alguien subsidiario que existe para el marido y/o los hijos. Pero esta verdad tan repetida por el feminismo encierra quizá todavía algunas sorpresas; volveremos sobre ello más adelante.

Así pues, el prototipo femenino generado por la tradición hebrea y adoptado luego por el cristianismo –y el islamismo– aparece claramente asociado al mal. Sólo que en este punto encontramos algunas variaciones importantes entre la forma como judíos y cristianos asumen esta relación. A diferencia de lo que sucede en la tradición judía, para el cristianismo el mal tiene una representación clara en el demonio. Influida por las filosofías orientales, que explican el equilibrio del universo por la coexistencia de dos fuerzas antitéticas como lo positivo y lo negativo o el bien y el mal, la doctrina fundada por Jesús reinterpreta los textos sagrados introduciendo la figura del amo de las tinieblas, un ser distinto de dios, aunque haya sido creado por él, que “se vuelve malo” contra los deseos de su creador (idea bastante paradójica frente al dogma de la omnipotencia divina) y cuyo objetivo primordial es luchar contra el bien. Según la exégesis cristiana, la serpiente que tienta a Eva (que en el texto original es eso: una serpiente) es el diablo disfrazado. La interpretación que se deriva de aquí es clara: la alianza de Eva con el diablo propicia la caída de la humanidad (de la cual, si nos atenemos a un poco de lógica, Eva estaría excluida). Así, a diferencia de la concepción judía, que representa la

tendencia femenina al mal mediante el símbolo de la impureza, y su redención mediante los rituales de purificación, para el cristianismo, Eva y todas las de su estirpe son, en tanto que aliadas del demonio, enemigas de dios y de los hombres. Para expiar su culpa, deben esforzarse en borrar todos los signos de esta alianza fundante, y el primero de ellos es el de la concupiscencia.

Quizá por todo esto la figura de María haya cobrado tal fuerza en el cristianismo. En efecto, la virgen madre es un símbolo que resuelve muchos de los conflictos que tiene el hombre con la femineidad. En primer lugar, siendo mujer es objeto de adoración, hecho que da salida a una aparente necesidad simbólica de todos los pueblos de ostentar su veneración a una fuerza femenina. Esto, sin embargo, no contradice en lo más mínimo el conjuro realizado contra la femineidad como fuerza alternativa, porque para esta construcción cultural María es la imagen misma de la mujer ideal; su virginidad, castidad absoluta del cuerpo y del alma, indican que ha expulsado de sí todo lo que funciona como signo de la mujer bruja, la mujer naturaleza, la mujer indomeñada. Además está, por supuesto, el hecho de su absoluta disposición para servir a dios, a su hijo e incluso a una figura varonil tan débil como José. Esta posición de servidumbre y abnegación es la que curiosamente la hace acreedora de su poder. Los hombres acuden a ella en busca de la protección incondicional de la madre abnegada, de la esposa sumisa que intercederá ante la furia del esposo, con amoroso ruego, para salvar al hijo pecador.

Desde luego, no es difícil colegir que esta abstracción de la madre que es María—cuya virginidad garantiza que no es mujer sexuada, principal atributo a condenar aunque resulte tan atractiva, y sí en cambio portadora de esta combinación imposible

de castidad y maternidad— resulta un ideal inalcanzable para las hijas de Eva.

La tradición cristiana construye pues, referentes de identidad femenina profundamente conflictivos; para las mujeres su aspiración ha de ser María aunque su destino deba ser Eva. Para que una mujer sea redimida es preciso que se sepa culpable, propiciadora de la perdición, aliada del mal, encarnación de las fuerzas oscuras. Las mujeres son entonces culpables por principio, y su lucha debe darse en contra de aquello que genera esa culpa. Por ello, su felicidad máxima, su realización personal, parecerá más accesible mientras más se olviden de sí mismas y vivan enteramente para otros (y ni siquiera para otras).

La relación mujer-mal, como antes dijimos, cobra una fuerza especial en el cristianismo gracias a la figura del diablo.

Durante las épocas del cristianismo primitivo y medieval, una gran parte de la literatura teológica sobre el mal y el demonio incluía inevitablemente a las mujeres, como si se diese por supuesto que formaban parte de la corte de Satanás. Así, las mujeres se representan constantemente como vehículo de perdición, como instrumento diabólico de tentación, y los teólogos no cesan de prevenir a los hombres contra sus múltiples artimañas. Según las reflexiones de Tertuliano sobre la naturaleza de Satanás y su corte:

Algunos de los ángeles, tentados por mujeres, “se corrompieron” y fueron arrojados de los cielos. En ese punto, Satanás se volvió su príncipe. La relación de ángeles con mujeres produjo una ‘casta de demonios aún más corrompida’. (...) El maquillaje y elaborado atuendo de las mujeres deforman la verdad. Tertuliano no planteó estas afirmaciones como metáforas ni hipérbolos; afirma literalmente que el Diablo está presente en tales actividades ...[que] son parte integral del plan diabólico para corromper al mundo (Russell, 1986: 120 y 124).

La Europa medieval ofrece múltiples ejemplos de cuán arraigada estuvo en el cristianismo y, consecuentemente, en la cultura que él genera, la asociación de la mujer con el demonio.

Desde las disertaciones teológicas hasta las leyendas populares, atravesando por las manifestaciones artísticas de diverso tipo, se hallan signadas por la concepción de que el cuerpo femenino es naturalmente diabólico o, cuando menos, propenso al mal. Cuerpo sexuado, cuerpo tentación, cuerpo naturaleza; la fisiología femenina encarna todo aquello que el cristiano teme y desprecia.<sup>10</sup>

No en balde, la gran mayoría de los “poseídos por el diablo” durante el Medioevo fueron mujeres (Cf. Frugoni, 1992:424-425).

Durante las épocas del cristianismo primitivo y, sobre todo, medieval, la simbología religiosa sobre lo femenino se traduce en una actitud social especialmente misógina. Esto se explica en parte porque las principales instituciones sociales, organizadoras de los mundos cultural, ideológico y político de la época, estaban constituidas por clérigos, es decir, por un sector social característicamente aislado del mundo femenino:

...retirados como se encontraban, particularmente antes del siglo XIII, en el universo masculino de los claustros y los *scriptoria*,...los clérigos que se ocupaban del mundo secular se entregaron a la vida inmaculada de los monjes; todo lo alejaba de las mujeres. ... Separados de las mujeres por un celibato que a partir del siglo XI se extiende firmemente a todos, nada saben los clérigos de ellas. Se las imaginan, o, más bien, se las imaginan: se representan a la Mujer, en la distancia, la ajenidad y

<sup>10</sup> Estos sentimientos ambiguos hacia la mujer se expresan bien en la siguiente fórmula de Juan Crisóstomo, para quien ella es “la enemiga de la amistad, el dolor ineluctable, el mal necesario, la tentación natural, la calamidad deseable, el peligro doméstico, el flagelo deleitoso, el mal natural pintado con colores claros” (cit. por Sallmann, 1992: 475).

el temor, como una esencia específica, aunque profundamente contradictoria. No es en absoluto sorprendente que el rasgo dominante del pensamiento clerical de esta época sea la misoginia (Dalarun,1992:29).

Pero, evidentemente, tanto la separación de los clérigos respecto al mundo femenino como la misoginia institucionalizada, tienen su raíz en la doble operación, ya referida, de la teología cristiana que, ante la alienación radical entre cuerpo y alma, predica el desprecio al primero como única vía de salvación; y, al mismo tiempo, identifica al principio femenino con la corporeidad. Mujer y perdición están por eso firmemente asociadas.

Recordemos que los principios esenios identifican lo material con el deseo y la necesidad, mientras que la salvación depende de que se libere al espíritu de toda atadura con este mundo para lograr su integración última con el cosmos-dios.

La incorporación de la demonología en el cristianismo permite colocar del lado satánico todo lo que es visto como impedimento para este tipo de salvación liberadora. Por ello, las visiones puristas predicán la pobreza, el silencio, la mesura y la castidad, en el estilo de las filosofías orientales.

El castigo al cuerpo, en lugar de la búsqueda del placer, es una de las vías para lograr la liberación del espíritu (Cf. Dalarun,1992:48-50).

Tal es la identificación simbólica entre masculino-espíritu y femenino-cuerpo, que incluso se considera que la parte corpórea, material y pecaminosa de los hombres se debe al principio femenino que habita en ellos. La salvación del hombre no sólo depende de evitar la tentación externa representada por las mujeres, sino de negar la parte femenina –natural, débil, frívola, pecadora– que existe en todo varón (Cf. Dalarun,1992:45-51).



Para aquellos clérigos el camino de la salvación se dificulta por la terrible lucha que implica negar los impulsos y las necesidades de la materialidad humana, que se imponen a cada hombre –y mujer– con extrema tiranía. Los apetitos de la carne claman fuerte por su satisfacción.

Por ello es que el demonio se convierte, en cierto sentido, en un aliado de los monjes en la batalla por la salvación, pues el temor que inspiran a los hombres los rigores de la condenación eterna es quizá la única manera de motivarlos a sostener una lucha tan enojosa y tan parca en satisfacciones inmediatas.

Las mujeres se convierten de alguna manera, durante esta época, en el chivo expiatorio social. Ellas son una encarnación tangible del principio maligno que toda persona debe combatir. Los esfuerzos de las mujeres mismas deben orientarse a combatir su propia naturaleza. ¿Cómo?, castigando al cuerpo y sometándose al hombre, de quien ella es reflejo, cómo éste lo es de Cristo (Cor.11,3-7).

Todavía en los albores de la era moderna, esta concepción tradicional que asocia lo femenino con el mal, el peligro y la perdición, se manifiesta virulentamente en la Europa occidental, donde la brujería cobra una enorme importancia entre los delitos tipificados y perseguidos por los Estados cristianos.

Durante mucho tiempo, Occidente ha mantenido oculta en su imaginario la convicción de que la práctica de la brujería maléfica y demoníaca se relacionaba íntimamente con la naturaleza femenina y, por extensión, que toda mujer era una bruja en potencia (...) este estereotipo nació hacia 1400 y se mantuvo, cuando menos en el derecho criminal, hasta el final del siglo XVII (Sallmann,1992: 471).

Aunque el de brujería fue un delito tipificado para ambos sexos, la proporción de mujeres acusadas resultó infinitamente

mayor que la de los hombres<sup>11</sup> y, a diferencia de éstos, aquéllas prácticamente se consideraron culpables mientras no demostrasen lo contrario.

La asociación entre mujeres y brujería se origina en la misma ambivalencia simbólica de lo femenino que antes mencionamos; las mujeres son despreciadas, pero aceptadas si se subordinan, y temidas y perseguidas si dan muestras de autonomía. Una mujer sabia y/o independiente representa un peligro para las fuerzas de la cultura. Y las brujas tienen ambas características.

Durante esta época la imagen del diablo sigue siendo parte fundamental de la simbología cultural, y no disminuye la importancia de su función como representación de todos los males sociales. La acción del Maligno y su séquito explica desde las catástrofes naturales hasta el nacimiento de un niño deforme.

Las relaciones cotidianas, políticas e incluso militares se piensan como la encarnación de una lucha cósmica entre el bien y el mal, entre dios y el diablo.

Y en esta lucha, a partir del siglo XV, se generaliza la idea de que los partidarios de Satanás están perfectamente organizados en una secta de humanos que han sido ungidos con los poderes diabólicos: los brujos.

Ante esta convicción, las distintas ramas de la iglesia se abocan a encontrar la fórmula para combatir la brujería. Gran parte de las discusiones teológicas de la época están destinadas a ello. Sin embargo, pronto esta batalla se convierte en un elemento más de la misoginia social, pues se considera que tales sectas están integradas básicamente por mujeres.

<sup>11</sup> Según los investigadores, el 80% en promedio de las personas acusadas de brujería entre los siglos XIV y XVII en Europa, fueron mujeres.

Un ejemplo claro de lo anterior lo es el famoso libro *Maellus Maleficarum* (El martillo de las brujas) publicado a finales del siglo XV por los inquisidores dominicos Sprenger e Institoris<sup>12</sup> a instancias del Papa Inocencio VIII.

Por primera vez, estos autores ... establecen un vínculo directo entre la herejía de brujería y la mujer. ... se apoyan en un texto extraído de la mejor tradición antifemenina del Antiguo Testamento, de la Antigüedad clásica y de los autores medievales. (...) Estos autores sostenían que la mujer, por su naturaleza rebelde y su debilidad congénita... resulta sensible a la tentación demoníaca y al maleficio (Sallmann, 1992:474 y 475).

De acuerdo con *El martillo de las brujas*, tres son las razones por las que las mujeres son más susceptibles de caer en las tentaciones del diablo que los hombres: su credulidad, su maleabilidad y su charlatanería, vicios asociados a la debilidad e inferioridad natural de las mujeres. Éstas son animales imperfectos en la medida en que han sido creadas de un hueso curvo del varón; de ahí su carácter retorcido. Su inferioridad también es espiritual, pues como su nombre lo indica (fémina= *fe minus*), son seres de fe disminuida (Cf. Sallmann, 1992:475).

Las brujas muestran su carácter maléfico porque van contra la norma en varios sentidos: son mujeres poseedoras de un saber (se conoce que el *Maellus* enfatizó las cualidades diabólicas de las parteras y las conocedoras de hierbas), se muestran contrarias a la maternidad y exhiben un apetito sexual libre de restricciones.

<sup>12</sup> La edición española de la obra (Kraemer y Sprenger, 1976) sustituye el nombre de Henri Institoris por su sobrenombre: *Kraemer* ("el mercader"). Institoris, según varias versiones fue "el auténtico redactor del libro" (Sallmann, 1993: 474. Cf. también De Maio, 1988: 282 y el mismo prólogo de la obra en ediciones Felmar, pp. 22-23). Según esta tesis, se habría servido de la fama de Sprenger para dar cobertura a su tratado.

La persecución de la brujería por parte de las autoridades religiosas, tanto católicas como protestantes, en la Edad Media y el Renacimiento, no hizo sino sancionar penalmente una creencia que, con diversos matices, estuvo presente desde el inicio de la era cristiana.

Algunos especialistas en esta materia se inclinan a pensar que la figura de la bruja se inspira en cultos chamánicos de la Antigüedad grecolatina. Entre los romanos fue famosa la figura maléfica de la *strix* (*striga* en griego) que, según una versión, era un ave nocturna que chupaba la sangre de los niños, y según otra, una mujer caníbal que adoptaba la forma de un ave nocturna.

La imagen de la mujer temida también encuentra raíces en las diosas y sacerdotisas griegas y romanas, como Diana, Hécate, Medea... Ninguna de estas figuras femeninas responde a la imagen de la diosa madre; en cambio son mujeres vírgenes con facultades para el bien y el mal, o amantes apasionadas, para quienes los hijos (como en el caso de Medea) no tienen la menor importancia al lado de su pasión por el hombre (Cf. Riquer, 1989:346).

Una vez más encontramos la asociación entre naturaleza, mujer y mal. Tanto en el mito de la *strix* como en el de la bruja demoníaca, la figura de personas que adoptan formas de animales —el ave nocturna, el macho cabrío— parece ser un ingrediente clave para la encarnación del miedo. Del mismo modo, la sexualidad “desenfrenada”, expresada sin ataduras, es decir, como una manifestación de la Naturaleza que ha escapado a la reglamentación cultural, es parte infaltable del escenario terrorífico.

Los ritos de los brujos, tal como eran descritos por los tratados eruditos y por la imaginación popular, consistían precisamente en orgías sexuales donde demonios masculinos

(íncubos) copulaban con las brujas, y demonios femeninos (súcubos) con los brujos. De este modo, la semilla de Satanás se reproducía en la tierra para fundar el reino de las Tinieblas. Generalmente en estas orgías brujas y demonios adoptaban formas mixtas de personas y animales, lo que contribuía a darle una imagen más temible al ritual.

Así, durante este período, la doctrina cristiana organiza y reproduce una simbología antifemenina de raíces heterogéneas. El imaginario de aquí derivado se piensa y se vive como el de la mujer *real*, quien, debido a una compleja combinatoria de elementos, fue socialmente temida y agredida, sometida y vejada durante siglos al amparo de un código simbólico elaborado por el cristianismo tradicional.

Uno de los principales elementos de la era moderna que alteraron la estructura tradicional de las iglesias cristianas fue sin duda la crítica a la concepción dogmática del mundo a partir del encumbramiento del saber racional gracias a la revolución técnica y científica.

Este primer elemento moderno disruptor de la estructura religiosa atañe a nuestro tema porque, en primer lugar, afecta la creencia en mitos y supersticiones, entre ellos la brujería y la demonología.

A partir del siglo XVII comienza a vivirse en las iglesias europeas un proceso de “ilustración” que relega a la imaginación popular las creencias en las brujas, los hechiceros y los maleficios, las cuales dejan de ser sancionadas y reproducidas por la institución eclesiástica. Uno de los resultados de esta transformación es que la imagen simbólica del Saber, a nivel social, gana terreno sobre la de lo Desconocido; los enigmas pierden fuerza y el temor que producen también.

En este sentido, la simbólica femenina no es una excepción. A partir de este proceso, las mujeres empiezan a ser menos

objeto de temor que de desprecio. Como ejemplo está el caso mismo de la bruja; el estereotipo de la mujer malvada, fea, vieja, viuda, sabia, pasa a ser ridiculizado por la misma sociedad a la que antes tanto había atemorizado. La bruja se desliza insensiblemente del terreno de la herejía al de la enfermedad, y comienza a ser despreciada por loca e histérica (Sallmann, 1993:485).

La imagen de la mujer en Occidente, tanto dentro como fuera de la Iglesia, deja de ser básicamente “peligrosa” y, todavía durante la Ilustración temprana, se transforma simplemente en inferior. Particularmente durante los siglos XVIII y XIX, las mujeres de la burguesía europea responden a un “ideal” muy peculiar. Se les piensa frívolas pero delicadas, tontas pero encantadoras, bonitas pero inofensivas (Bornay, 1990).

Sin embargo, la conmoción ideológica provocada por la Revolución Francesa comenzará a afectar profundamente esta imagen tradicional de la femineidad, incluso en el seno mismo de la doctrina cristiana.

En lo que sigue, apuntaremos cómo y por qué la misoginia construida por la simbólica de esta doctrina religiosa empieza a ser alterada.

### *DISCURSO CRISTIANO MODERNO SOBRE LA MUJER*

Tal como apuntamos en el primer capítulo, el concepto de modernidad alude a un complejo de estructuras, instituciones, prácticas y valores que no podrían entenderse en su peculiaridad si no entendiésemos, al mismo tiempo, la singularidad de la cosmovisión en ellas implicada. El proceso mediante el cual una y otros se conforman de ese modo, que podría describirse

como tendencialmente signado por la racionalización, llevó varios siglos al continente europeo y sus zonas de influencia.

Entre los elementos que mencionamos como claves para impulsar este proceso, se encuentran el encumbramiento de la razón —que implica el triunfo de la ciencia sobre el dogma como criterio de verdad—, la crítica contra la desigualdad natural entre las personas y la secularización de la vida social. En el caso de la transformación que sufriera la consideración social de las mujeres, importa también mencionar un elemento de otro orden; la incorporación de la mano de obra femenina al mismo trabajo *remunerado* que ejercían los varones,<sup>13</sup> aunque durante años debieran aceptar una remuneración inferior.

Puede decirse que a partir de la Revolución Francesa, cuando se hace ostensible cómo las mujeres retoman las banderas ideológicas de la igualdad, comienza a producirse *a nivel de las instituciones* otra profunda revolución en los valores sociales sobre la relación entre géneros. Aunque tarde, esta otra revolución terminó por afectar a las iglesias cristianas.

En los apartados precedentes anotamos cuáles son, en términos generales las concepciones tradicionales cristianas sobre lo femenino, de dónde proceden y a través de qué estructura simbólica se significan.

En ese mismo nivel de amplitud, podemos decir que esta simbología genera por principio una valoración negativa de la femineidad siguiendo una lógica asociativa que parte de la identificación femenino-naturaleza, otredad, amenaza de lo humano, de lo cultural y, de ahí, fuerza oscura (por incognos-

<sup>13</sup> Aunque este es un tema complejo que de ninguna manera pretende tratarse aquí, no queremos dejar de precisar que el capitalismo permitió la incorporación de las mujeres al salario, pues, contra lo que un supuesto ideológico indica, no existe sociedad en que las mujeres como grupo —no se trata de casos individuales— no hayan participado del trabajo social productivo. Otra cosa es que el trabajo femenino haya sido históricamente un trabajo *no prestigiado*.

cible, enigmática), símbolo del mal, alianza con poderes negativos que arrastran al hombre a su perdición. Mujer es, básicamente, cuerpo, sexualidad, impureza, tentación, pecado. Su redención depende de que niegue su ser característico y admita la sujeción que debe al hombre por la mayor cercanía de éste con dios. Tal sometimiento se expresa no sólo en la relación de hombres y mujeres con el culto, sino en la asignación misma de papeles sociales que prescriben para la mujer el espacio del hogar, la atención del marido y de los hijos o la dedicación a Cristo. En ambos casos su realización personal y su salvación dependen de vivir una vida para otros.<sup>14</sup>

Con estas referencias se describen el ser y el deber ser femeninos. Durante la mayor parte de su historia la Iglesia fustigó a las mujeres recordándoles el primero y ofreciendo la salvación a través de la consecución (algo utópica) del segundo.

Este razonamiento sigue una lógica. La conclusión final del sometimiento de la mujer se desprende necesariamente de las consideraciones iniciales sobre la relación mujer-naturaleza, mujer-pecado. Pero tal deducción simbólica no ha dejado de sufrir alteraciones en las distintas etapas de la historia del cristianismo tradicional, y ha sido seriamente confrontada a partir de la crítica moderna a la imagen tradicional de la mujer.

Tanto la Iglesia católica como las diversas iglesias protestantes reproducen hoy en sus discursos y en sus prácticas rituales el principio de la subordinación femenina justificado teológicamente, pero la construcción lógica de la que se deducía este discurso ha sido afectada por la necesidad de las

<sup>14</sup> Recuérdese el ejemplo de Lilith, símbolo de la mujer que decide no someterse al otro, vive una vida para sí, odia a los niños. Lilith se concibe como la esencia de toda mujer, temida y odiada, que debe negarse radicalmente para aspirar a la salvación. Cf. *supra*. cap. sobre judaísmo.



iglesias en Occidente de ajustarse a los principios legitimadores impuestos por la modernidad, básicamente el análisis científico (en sustitución del dogma de fe) y los principios igualitarios de toda índole (que impugnan las tesis de la desigualdad natural).

Las iglesias se han visto obligadas por ley de sobrevivencia a realizar tales “ajustes” en su doctrina, so pena de reducir al mínimo sus fieles en el mundo occidental, cuya estructura cultural produce sujetos que, en su definición mínima, no pueden dejar de ser referidos tanto al pensamiento racionalista como al cuestionamiento de la desigualdad natural.<sup>15</sup>

Sin embargo, esta “adaptación” o “modernización” de su discurso no ha dejado de implicar costos para las distintas iglesias occidentales, sobre todo en lo que se refiere a la coherencia interna de su discurso.

Esta tensión lógica es particularmente apreciable en el caso del papel asignado a lo femenino y las mujeres en la teología pues, como vimos, tanto la tradición judía como la cristiana se han caracterizado por elaborar una idea subordinada cuando no degradante de la femineidad.

En el caso que nos ocupa, las iglesias cristianas han emprendido una ardua labor de reordenamiento y reensamblaje de sus principios teológicos para desmontar la misoginia que promovieron durante siglos. En esta tarea han recibido el apoyo de muchas mujeres creyentes que, desde diversos frentes, han tratado de atribuir la misoginia de los textos sagrados a una exégesis equivocada de los mismos y, por otra parte, han querido reivindicar el papel que, desde su interpretación, asig-

<sup>15</sup> Con ello no afirmamos que en la cultura occidental todos los sujetos se asumen como racionalistas u opuestos a las desigualdades, sino que ambas ideas son *referentes* obligados para cualquier posicionamiento.

nan sus religiones a “La” mujer, considerándolo, incluso, privilegiado frente al del hombre.

En su presentación moderna, las iglesias (y algunas de las *feministas*<sup>16</sup>) cristianas se han esforzado en sublimar la condición subordinada de la mujer que prescribe la religión; la clara relación del planteamiento original entre mujer-mal-sujeción, se reemplaza ahora por otra más ambigua: mujer-naturaleza-maternidad-ámbito de lo privado-sujeción por la necesidad de la división de papeles.

La iglesia católica moderna produce un discurso cuya ambigüedad revela una tensión interna resultado de conjugar axiomas que derivan de lógicas diferentes.

Se subraya permanentemente que la iglesia no discrimina a la mujer, se le alaba, se omite el relato de su asociación con el mal, es decir, se opera del modo exactamente contrario al proceder de los Padres de la Iglesia, de los Inquisidores y de toda la jerarquía eclesiástica hasta el siglo XIX, pero al final se llega a la misma conclusión respecto del papel social de la mujer y del que debe tener frente al hombre.

Aunque, sin duda, los intentos por modernizar la noción del cristianismo sobre la femineidad empezaron a producirse prácticamente desde que se cuestionó la desigualdad social de las mujeres, su incorporación en el discurso oficial es relativamente reciente. Puede observarse como un proceso más o menos constante a lo largo de este siglo y, en el caso de la Iglesia

<sup>16</sup> Existen en realidad diversas posiciones entre las mujeres cristianas que sostienen un punto de vista crítico respecto del discurso y las prácticas que el cristianismo ha desarrollado tradicionalmente sobre las mujeres. Estas posturas van desde las que se distancian radicalmente incluso de las fuentes clásicas de la religión, hasta las que asumen como propia la idea de que la religión, correctamente interpretada, designa un sitio *especial* y *sublime* a las mujeres definido por la *grandeza* del papel de la maternidad y las cualidades “femeninas” que supuestamente son connaturales a aquél. Una síntesis de los principales postulados de las diversas posturas críticas al “patriarcalismo” de la teología tradicional puede encontrarse en Porcile, 1993: 83-125.

católica, por el cual comenzaremos, revela “saltos” relativamente importantes entre un papado y otro.<sup>17</sup>

De hecho, aunque los papas “conservadores” de las primeras décadas del siglo XX no pudieron más que pronunciarse públicamente sobre la posición de la mujer en la Iglesia (cosa que sus predecesores ni siquiera consideraban un problema) es evidente que su postura todavía concede poco en favor de la igualdad:

Todos los que empañan el brillo de la fidelidad y castidad conyugal, como maestros que son del error, echan por tierra también fácilmente la obediencia confiada y honesta que ha de tener la mujer a su esposo; y muchos de ellos se atreven todavía a decir, con mayor audacia, que es una indignidad la servidumbre de un cónyuge para con el otro; que son iguales los derechos de ambos cónyuges; defendiendo presuntuosísimamente que, por violarse estos derechos, a causa de la sujeción de un cónyuge al otro, se ha conseguido o se debe llegar a conseguir cierta *emancipación* de la mujer. (...) quieren que las mujeres a su arbitrio, estén libres o que se las libre de las cargas conyugales o maternas propias de una esposa (emancipación ésta que ya dijimos no ser tal, sino un crimen horrendo); pretenden que la mujer pueda, aun sin saberlo el marido, o no queriéndolo, encargarse de sus asuntos, dirigirlos y administrarlos (...) apartan a la mujer de los cuidados que en el hogar requieren su familia o sus hijos; para que pueda entregarse a sus aficiones, sin preocuparse de aquéllos, y dedicarse a ocupaciones y negocios aunque sean públicos. (...) No es ésta sin embargo la verdadera emancipación de la mujer (...) que compete al cristiano y noble oficio de esposas; antes bien, es la corrupción del carácter propio de la mujer y de su dignidad de madre. (...) tal libertad falsa e igualdad antinatural de la mujer con el marido tórnase en daño de esta misma (...) La igualdad de derechos, que

<sup>17</sup> Aunque desde otra perspectiva, puede encontrarse en el texto de María Teresa Porcile un recuento de las posturas que sostienen al respecto los pontificados desde finales del siglo XIX, Cf. Porcile, 1993: 46-76. Nos hemos permitido reproducir citas extensas tanto de textos canónicos y declaraciones como de las entrevistas realizadas, porque nos parece importante mostrar cómo se tejen estas redes argumentativas en las fuentes originales.

tanto se amplifica y exagera, debe, sin duda alguna, admitirse en cuanto atañe a la persona y dignidad humanas y en las cosas que se derivan del pacto nupcial y van anejas al matrimonio; porque en este campo ambos cónyuges gozan de los mismos derechos (...) en lo demás ha de reinar desigualdad y moderación... (Pío XI, 1984:37-39).

Como vemos, pese al conservadurismo de este discurso, encontramos ya una variación importante respecto de la lógica hegemónica en la historia del cristianismo, pues para comenzar no refiere privilegiadamente el carácter femenino a la maldad y la relación con el demonio, sino que alaba las virtudes de la condición de la mujer como esposa, madre y virgen. Es decir, este nuevo enfoque prefiere hablar del “deber ser” femenino antes que del “ser”.

Paulo VI, continuador de la apertura comenzada por Juan XXIII<sup>18</sup> y plasmada en el Concilio Vaticano II, refuerza esta visión sublimadora de la condición femenina que, al mismo tiempo, no deja de reconocer la subordinación de la mujer frente al varón, quien sigue siendo calificado como jefe de familia.

En la Constitución Pastoral *Gadium et spes*, que forma parte del citado Concilio, Paulo VI reflexiona sobre los retos que enfrenta la Iglesia en el mundo actual, y en este proceso procura conciliar el dogma con la científicidad, siempre que ésta no

<sup>18</sup> Pese a que el papado de Juan XXIII suele ser considerado un hito en la posición de la Iglesia respecto de las mujeres e incluso se piensa a menudo que sus sucesores dieron marcha atrás en la apertura por él comenzada, creemos que esta idea se justifica respecto de posturas concretas sobre el aborto o el uso de anticonceptivos, pero no en lo que se refiere a la concepción simbólica de la femineidad. A este respecto, Juan XXIII puede ubicarse junto con el más conservador Pablo VI en el lado de los “sublimacionistas”. Por ejemplo, al alabar el papel que las mujeres católicas juegan en su Iglesia afirma: “Reflexionando en la unidad esencial y fundamental del mundo de Cristo y su Iglesia, examináis cómo la mujer católica puede y debe ser, en su puesto, *por el hecho de su naturaleza, de su providencial vocación y aptitudes*, (cursivas nuestras) fuente e instrumento de unidad en la familia, la vida social, la sociedad, la vida nacional e internacional” *Pacem in Terris*, cit. por Porcile, 1993: 53. Una vez más, el destino y la definición de la mujer se hallan en su naturaleza.

derive en un “prejuicio racionalista” que lleve a la negación de la fe. De este modo, reconoce que el avance de la ciencia y de la técnica ha transformado la visión del mundo y ambas juegan un papel cada vez más importante en la vida cotidiana de las personas. Así, estas nuevas condiciones

...ejercen su influjo sobre la vida religiosa: por una parte el espíritu crítico, ya más agudizado, la purifica de la concepción mágica del mundo y de las pervivencias supersticiosas, y exige cada día más adhesión verdaderamente personal y activa a la fe; de ahí el resultado de que sean numerosos los que alcanzan un sentido más vivaz de Dios. Pero por otro lado, crece día a día el fenómeno de masas, que, prácticamente, se desentienden de la religión (...) no es raro ver presentada esta actitud como exigencia del progreso científico y del nuevo humanismo (Paulo VI, 1986:10).

Reconoce asimismo, la legitimidad de las luchas igualitarias, entre ellas, las de las mujeres: “La mujer, allí donde no lo ha conseguido todavía, reclama la igualdad de hecho y de derecho con el hombre” (Paulo VI, 1986:12).

Más aún, en este texto se hace explícita la adhesión de la Iglesia católica al principio ilustrado contrario a la desigualdad natural:

La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen... Toda forma de discriminación fundamental en los derechos de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada, por ser contraria al plan divino (Paulo VI, 1986:29).

Sin embargo, este texto elude hablar más específicamente de la condición femenina, salvo para afirmar que la participa-

ción de las mujeres en la vida pública es legítima pero debe realizarse según lo indica su condición femenina (?): “Las mujeres ya actúan en casi todos los campos de la vida, y es conveniente que logren asumir plenamente su papel según su propia naturaleza” (Paulo VI, 1986:60).

Hace, también, una referencia poco explícita a los papeles que desempeñan hombres y mujeres en el matrimonio:

La presencia activa del padre es de enorme trascendencia para su formación [de los hijos] pero también el cuidado doméstico de la madre, de la que tienen necesidad principalmente los hijos más pequeños, se ha de garantizar absolutamente sin que por ello se menosprecie la legítima promoción social de la mujer [a la que Pío XI calificó de crimen horrendo] (Paulo VI, 1986:68).

Es significativo cómo, del capítulo I del Génesis, donde se alude a la creación del ser humano como “macho y hembra” deduce, no la igualdad entre los géneros, sino la socialidad de los humanos:

Pero Dios no creó al hombre solo, ya que, desde los comienzos, “los creó varón y hembra” (Génesis, 1,27), haciendo así, de esa asociación de hombre y mujer, la primera forma de una comunidad de personas. El hombre, por su misma naturaleza es un ser social, y sin la relación con otros no puede vivir ni desarrollar sus propias cualidades (Paulo VI, 1986:17).

La ambigüedad de estas salidas no pareció satisfacer plenamente a quienes, tanto dentro como fuera de la Iglesia de Roma, demandaban un claro distanciamiento respecto del pasado misógino. Progresivamente la jerarquía eclesial asume con mayor claridad una postura que afirma la igualdad sustancial (ante dios) entre hombres y mujeres, de una manera que, al

mismo tiempo, busca no descalificar lo dicho en los textos sagrados.

Compatibilizar ambas cosas se convierte en una tarea harto difícil que se realiza, en parte, echando mano del nuevo recurso de la Iglesia: la apropiación parcial del análisis científico, en este caso el de la ciencia histórica.

En efecto, tanto en los comentarios oficiales, como en los de las *feministas* creyentes sobre el trato poco conveniente que se da a las mujeres y a la misma idea de femineidad en las Sagradas Escrituras, se recurre a la explicación de que el texto sagrado, aunque inspirado por dios, es escrito por hombres que no pueden sino responder a su circunstancia histórica concreta, en la cual, las mujeres tenían poca valía.

Así, en la primera versión castellana que traduce directamente del hebreo y el griego la Biblia, autorizada por Roma, los traductores y comentaristas anotan:

Parece a primera vista extraño que el parto haga a la madre impura, cuando la fecundidad es mirada en la Ley como una bendición de Dios. Sin embargo, no sólo en Israel, sino también entre los árabes la mujer que ha dado a luz es mirada como impura. La diferencia de los días, si el nacido es niño o niña, muestra el bajo concepto que merecía a los antiguos la mujer, no obstante ser madre de los hombres como de las mujeres (Nácar-Colunga, 1979:153. Comentario a Lev.12).

En los Proverbios (7,4-23) hallamos repetidos esos juicios desfavorables de la mujer: ya se deja entender que tales juicios no tenían en la mente del autor sagrado la universalidad que sus expresiones aparentan. Seguramente que el Cohelet no incluía a su madre ni a la madre de sus hijos en tales juicios pesimistas (Nácar-Colunga, 1979:802. Comentario a Ecl.7,26-29).

El desprecio por las mujeres sería, pues, error de los hombres antiguos y no de dios (aunque las Leyes las dicte él), quien

en realidad las habría hecho y considerado iguales a los varones:

Como la transmisión de la vida exige de la unión de los sexos, de ahí el origen divino del matrimonio: el hombre y la mujer están destinados a constituir *una sola carne*. La formación de la mujer de la *costilla* del varón parece expresar la dignidad de la mujer, sustancialmente igual a la de éste, por lo que deben sentir afecto mutuo, pues es una [ayuda semejante a él] (Nácar-Colunga, 1979:31. Comentario a Gén.2,21-22).

Curiosa interpretación de un pasaje que siempre se leyó como prueba de la inferioridad femenina (recuérdese a Pablo en ITim.2,12-15 y Cor.11,3-7. *cit. supra*. p.112).

Más explícitamente, uno de los jerarcas que durante los años setenta demandaron a su iglesia un cambio de postura respecto de las mujeres —que incluía la promoción del sacerdocio femenino—, habla así de las razones por las que la doctrina fue discriminatoria en el pasado:

...Sabemos que Jesús no podía alterar con tanta radicalidad la imagen social que su época tenía de la mujer, aunque Pablo llegase más tarde a insistir en que, delante de Dios, ya no hay varón ni mujer (Gál 3,28). Sabemos que la mayoría de las afirmaciones de Pablo relativas a la disciplina eclesiástica eran de índole sociológica y no doctrinal: por ejemplo, cuando insiste en que las mujeres estén veladas en el templo (1Cor 11,3-6). Sin embargo, pienso que no existe objeción dogmática para reconsiderar hoy este problema... (Cardenal George Flahiff, cit. por Porcile, 1993: 59).

De este modo, se llega a la oficialización de un discurso que, por principio, acepta la igualdad entre hombres y mujeres. A pesar de ello se mantiene la idea, sostenida por Pio XI, de que las mujeres deben obediencia y/o sumisión a los hombres. Tal concepción se deduce de la definición que hace la Iglesia de la



femineidad (y, en consecuencia, de la mujer). Esa definición, no es un secreto, sigue estando construida de acuerdo con los más puros cánones del pensamiento tradicional, es decir, apoyándose en axiomas heredados del esencialismo ontológico y del biologicismo que lo suple y lo complementa.

“La” femineidad y por ello “La” mujer (su “ser”, su personalidad, su esencia) son definidas por la maternidad como por una sustancia. De la capacidad física de la mujer para el parto y el amamantamiento, la Iglesia “deduce” la esencia maternal del ser femenino como antes “dedujo” su relación con el mal. Así, ante las palabras que Yavé dirige a Eva el día de la expulsión del Paraíso “Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor los hijos y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará” (Gén.3,16), al tiempo que condena a Adán a ganar el pan con el sudor de su frente, los citados intérpretes comentan:

En estas palabras de Dios a la mujer y al hombre resalta la diversa misión del uno y de la otra en la familia. La del hombre es ser jefe de ella y su mantenedor; la de la mujer, cumplir el ansiado oficio de la maternidad (Nácar-Colunga, 1979:32. Comentario al Gén.3,16-19).

Sin duda, el pontificado de Juan Pablo II ha brindado la elaboración más cuidadosa de la nueva postura cristiana frente a la mujer,<sup>19</sup> esforzándose particularmente en reinterpretar las Sagradas Escrituras de modo que no se vea en ellas un justificante de la dominación masculina. En su carta apostólica sobre “La dignidad y la vocación de la mujer”, Juan Pablo II parte de la afirmación de la igualdad sustancial entre hombres y

<sup>19</sup> Insistimos, frente a la simbólica y el imaginario femeninos, pues no podemos ignorar que Wojtyła ha sido profundamente conservador frente a los polémicos temas de la ordenación de mujeres sacerdotes, la anticoncepción, el aborto, la homosexualidad, etc.

mujeres, en tanto que ambos están hechos a imagen y semejanza de dios. Apoya esta interpretación en el multicitado capítulo 1 del Génesis que afirma: “Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra” (Gén.1,27). Según el texto citado, esta frase revela que dios integra tanto al carácter masculino como al femenino y descompone ambos en sustancias complementarias al crear el género humano. Por eso la cualidad de semejanza con dios sólo se realiza íntegramente en la comunidad del matrimonio, y no puede pensarse que una cualidad “domine” a la otra; sólo son diferentes, dice el Papa, pero ello no hace a uno mejor que al otro.

De ahí que, ante la aparente contradicción que con este principio tendría la sentencia bíblica dictada a Eva, “Y buscarás con ardor a tu marido que te dominará” (Gén.3, 16), argumenta como sigue:

Cuando leemos en la descripción bíblica las palabras dirigidas a la mujer: “Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará” (Gén. 3,16), descubrimos una ruptura y una constante amenaza precisamente en relación a esta “unidad de los dos”, que corresponde a la dignidad de la imagen y de la semejanza de Dios en ambos. Pero esta amenaza es más grave para la mujer. (...) Este ‘dominio’ indica la alteración y la *pérdida de la estabilidad* de aquella *igualdad fundamental* que en ‘la unidad de los dos’ poseen el hombre y la mujer. (...) Si la violación de esta igualdad, que es conjuntamente don y derecho que deriva del mismo Dios Creador, comporta un elemento de desventaja para la mujer, al mismo tiempo disminuye también la verdadera dignidad del hombre. (...) La unión matrimonial exige el respeto y el perfeccionamiento de la verdadera subjetividad personal de ambos. *La mujer no puede convertirse en objeto de “dominio” y de “posesión” masculina.* Las palabras del texto bíblico se refieren directamente al pecado original y a sus consecuencias permanentes en el hombre y en la mujer (Juan Pablo II,1991:38 y 39).

Es decir, el mandato de sumisión –que degrada tanto al hombre como a la mujer porque rompe la igualdad sustancial entre femenino y masculino, única que expresa fielmente la imagen de dios– es una deformación ordenada por Yavé en castigo del pecado, pero lejos de solazarse en su conservación, hombres y mujeres deben luchar por superarla en su camino para reencontrar la Gracia:

La superación de esta herencia mala es, generación tras generación, tarea de todo hombre, tanto mujer como hombre. En efecto, todos los casos en los que el hombre es responsable de lo que ofende la dignidad personal y la vocación de la mujer, actúa contra su propia dignidad y su propia vocación (Juan Pablo II, 1991:42).

Ahora bien, en lo que concierne a *la vocación* de la mujer, el Papa actual recupera la idea tradicional: en la esencia femenina está la maternidad. Para apoyar la fuerza de esta tesis (que, en realidad, a los ojos de las iglesias parece incuestionable) acude también a la supuesta confirmación que de ella haría “el análisis científico”, pues “La Ciencia” ha confirmado que físicamente la mujer tiene una natural disposición para ser madre,<sup>20</sup> pero también (?) que la maternidad define su estructura psíquica, su *personalidad*:

...la maternidad como hecho y fenómeno humano tiene su explicación plena en base a la verdad sobre la persona. La maternidad está *unida a la estructura personal del ser mujer y a la dimensión personal del don...* (Juan Pablo II, 1991:72. Cf. pp. 68-78).

Ahora bien, esta “definición” de la personalidad femenina –en consecuencia con su estructura física– a partir de la mater-

<sup>20</sup> Comprobación un poco ociosa, por lo demás.

nidad, representa un problema para la Iglesia católica que fundó tradicionalmente el más claro referente del deber ser femenino en la exaltación de la virginidad. Este escollo se salva planteando que la virginidad puede ser vocación de la mujer *si conlleva la maternidad espiritual y la relación esponsal con Dios* (Juan Pablo II, 1991:79-83).

Con todo y que este planteamiento en su conjunto representa un importante avance en el reconocimiento de la igualdad entre géneros,<sup>21</sup> las consecuencias particulares de asignar roles que corresponden por destino con la estructura física de los sujetos se traducen en el efectivo confinamiento de la mujer al espacio privado, que sigue considerándose como su lugar específico. Aunque se haya reconocido la legitimidad de su deseo por conquistar algunos cotos del espacio público, éste sigue siendo el lugar de los hombres, y las mujeres pueden acceder a él *siempre y cuando* no descuiden su obligación primera como esposas y madres. Así lo entiende, desde luego, la jerarquía eclesiástica mexicana:

El papel que la Iglesia católica asigna a la mujer es en primer lugar integrarse junto con el hombre como persona humana y que ambos traten de ser los protagonistas de su propio desarrollo y de la transformación de la comunidad; sin embargo, de acuerdo con el Concilio Vaticano II, la mujer tiene como papel específico cuidar del hogar, debe ser la guardiana de la vida, es decir, su papel fundamental se encuentra en la maternidad, ya que tal es lo que le da personalidad, lo cual implica que ella se realiza a través de este don (Godínez, 1992).

<sup>21</sup> Todavía parcial, como lo demuestra la persistente oposición para que las mujeres se ordenen sacerdotes. Si respecto de otros asuntos, Juan Pablo II adjudica las manifestaciones de misoginia o exclusión de las mujeres a la circunstancia histórica, en este caso lo niega: "*Cristo, llamando como apóstoles suyos sólo a hombres, lo hizo de un modo totalmente libre y soberano. (...) Por lo tanto, la hipótesis de que haya llamado como apóstoles a unos hombres, siguiendo la mentalidad difundida en su tiempo, no refleja completamente el modo de obrar de Cristo*" (Juan Pablo II, 1991: 100 y 101).

Antes vimos que la Virgen María ha sido el modelo católico del ideal inaccesible para las mujeres por ser virgen y madre. Esta imagen ideal estuvo en el pasado contrapunteada por la figura de Eva, de tal modo que aquélla aparecía como el ideal y ésta como el destino (no se habla de “las hijas de María” sino de “las hijas de Eva” para referirse a las mujeres). Respecto de esta oposición, ya apuntamos que la modificación de la misoginia eclesiástica ha generado un desplazamiento tal que ahora los énfasis han sido invertidos; últimamente cuando la Iglesia católica se refiere a la mujer, prefiere hablar de María que de Eva, es decir, hablar de lo que siempre ha considerado el modelo antes que de la realidad de la mujer. En sus primeras respuestas sobre el papel que la Iglesia asigna a la mujer y sobre los símbolos con que se le identifica, el secretario general de la Conferencia Episcopal Mexicana, no hace una sola mención a los elementos distintivos de lo femenino para la tradición cristiana (debilidad, frivolidad, maldad, concupiscencia...) y en cambio alude a las cualidades de la Virgen:

En la Iglesia católica la mujer está simbolizada con la media naranja como complementaria del varón; también con el corazón, con la paloma de la paz, con la pureza, es decir, con la Virgen María y entre los mexicanos es la Señora de Guadalupe (Godínez, 1992).

Ante esta respuesta, preguntamos explícitamente si la imagen de Eva determina a la mujer en general. La respuesta de Monseñor Godínez fue la siguiente:

La imagen de Eva es el modelo que la mujer no debe seguir, más bien es un modelo a escarmentar en las mujeres. [Por el contrario] María es el nuevo principio de la dignidad y vocación de la mujer. En María la virginidad y la maternidad coexisten en ella, sin excluirse recíprocamente, esto en relación a las mujeres significa que maternidad y dignidad son

dos dimensiones particulares de la realización de la personalidad femenina. Por una parte el papel específico de la mujer es ser madre, pero por otro lado la Iglesia considera que la virginidad es otro de los caminos que la mujer debe seguir para realizar su personalidad (Godínez,1992).

En general podemos decir que las autoridades del clero son sumamente cautas cuando se trata de externar opiniones respecto de este tema, sin duda por influencia del ambiente de incertidumbre derivado de los cambios recientes que, como lo muestra la carta apostólica elaborada por Juan Pablo II, introducen variaciones importantes en la versión oficial de la Iglesia sobre la posición de las mujeres en la teología, frente a los hombres y a la sociedad. En nuestra opinión, la lógica última de esta nueva interpretación no ha sido suficientemente asimilada por el conjunto de la Iglesia, incluyendo sus autoridades locales, y, con seguridad, es contraria a las convicciones de algunos sectores eclesiásticos.

No obstante, como de algún modo sugiere el análisis que antes hicimos, creemos que, a este respecto, la posición oficial de la Iglesia parece no tanto impulsar como adecuarse a los cambios efectivos que la apreciación social de lo femenino ha experimentado.

Es decir, este “nuevo” discurso oficial *expresa y organiza* las percepciones imaginarias sociales de lo femenino que han surgido a partir del cruce entre los elementos simbólicos que generó la llamada cultura judeocristiana y aquellos producidos por el proceso de modernización-racionalización.

Trataremos en seguida, brevemente, las peculiaridades con que se construye el discurso cristiano, en lo que nos atañe, por las iglesias protestantes.

A pesar de su enorme diversidad y fragmentación, trataremos como a una unidad a todas las iglesias cristianas no

católicas, pues su interpretación sobre lo femenino es prácticamente idéntica.

La diferencia básica que, en este punto, representa el protestantismo sobre la Iglesia católica es, desde luego, la ausencia de culto mariano.

En efecto, en tanto que los protestantes niegan la veneración de santos y vírgenes, empezando por la madre de dios, es claro que en su interpretación teológica no existe un contrapunto simbólico que se oponga a la figura de Eva.

En el caso de estas iglesias parece repetirse la ambigüedad que priva en el discurso católico sobre las mujeres y en la interpretación del papel asignado a lo femenino en los textos sagrados.

Casi parece ocioso repetir que las iglesias protestantes siguen derivando la diferencia entre los papeles asignados a hombres y mujeres y la subordinación de estas últimas de la lógica biologicista que relaciona cuerpo con personalidad y con función social:

Por naturaleza, los hombres y las mujeres son diferentes física y emocionalmente. Piensan en forma diferente; además de que su fortaleza y sensibilidad difieren en grado. Su cuerpo es construido con un propósito diferente. La fuerza y la constitución muscular del hombre le ayuda para la productividad en su trabajo, mientras que el cuerpo femenino ha sido diseñado para procrear y alimentar a sus hijos con gracia y cariño (Brock y Held, 1991:5).

La cita anterior, tomada de la Guía Dominical de la Iglesia evangelista, retrata con bastante fidelidad la concepción prevaleciente en el conjunto de las iglesias protestantes. Ciertamente, como en el caso del catolicismo, todas ellas han tratado de enfatizar su visión positiva de las mujeres exaltando las cualidades femeninas (propias del modelo más que de lo que

su concepción teológica considera la realidad), las que ahora aparecen como “don de dios” y ya no como castigo, según la usanza tradicional. No obstante, sus reconsideraciones no llegan al extremo que alcanzó Juan Pablo II de negar la naturalidad y conveniencia de la subordinación de las mujeres respecto a los hombres. Los protestantes conservan, oficial y extraoficialmente, el principio de la obediencia femenina, esforzándose en destacar las bondades de esa organización jerárquica “ordenada por Dios”. Así interpretan los evangelistas las ordenanzas de Efesios:

El proceso es bello: las esposas obedecen (5:22-24) los esposos aman (5:25-33) y los hijos obedecen (6:1-4). La autoridad que Dios les ha dado a los esposos está basada en el amor y en el servicio. El liderazgo del amor masculino debe desarrollarse en una actitud de sumisión a Cristo, el Señor de la familia. El esposo no debe aprovecharse de su autoridad para demandar y exigir algo que esté fuera de la sumisión completa a Dios (...). Como cabeza de la esposa, el marido debe ser sensitivo ante las necesidades de ella y buscar diligentemente la forma de satisfacerlas. (...) Ninguna religión le atribuye a la mujer tanto valor como el cristianismo. La Biblia exalta la posición de la esposa y la madre en la familia (...) (Brock y Held, 1991:7 y 8).

Como se ve, sin dejar de estar influidas por una tendencia modernizadora sobre las relaciones entre los géneros, las iglesias protestantes conservan una postura muy tradicional a este respecto. En consecuencia, al tratar de sostener ambos discursos, de la igualdad y de la sumisión, resultan mayores sus tensiones lógicas que las presentes en la prédica contemporánea del catolicismo:<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Aunque en realidad no podemos afirmar que el contenido de la carta apostólica *Mulieris Dignitatem* exprese la concepción hegemónica dentro de la Iglesia católica, con todo y que sea la oficial.



Cuando dice que la mujer debe estar sujeta a su marido, Dios está poniendo un simbolismo para la Iglesia, en el sentido de que (...) [debe] mantenerse pura hacia el hogar y hacia el esposo, porque la misma Biblia dice que bienaventurado es el hogar o la mujer que tuviere su casa sin mancha (Torres,1992).

Como se ve, no parece muy claro por qué la sumisión de la mujer es un simbolismo para la Iglesia, ni cuál es la relación entre la sujeción al marido y el hogar sin mancha.

Al no tener el modelo mariano para impulsarlo en las mujeres, el deber ser femenino varía ligeramente. Primero, porque la castidad, entendida como celibato dedicado a dios, no es un valor a imponerse. En este sentido, el protestantismo no tiene el problema de compatibilizar su tesis sobre el destino de las mujeres augurado por su cuerpo y la vocación virginal. Para sus mujeres se predica una total dedicación al hogar, el esposo y los hijos.

En cambio, se enfrenta, en la nueva concepción reivindicadora del ser femenino, con un vacío de modelo que oponer a la figura de Eva. Parcialmente se ha hecho jugar ese papel a diversas mujeres del Viejo Testamento como Sara o Ruth, o a Martha y María (la madre de Cristo, como mujer virtuosa mas no como figura sacra) del Nuevo Testamento.

Todas esas figuras se muestran como ejemplos claros del papel de obediencia y sumisión asignado a la mujer, que reitera la ya conocida relación con la naturaleza, la maternidad y lo privado. Aunque en general se pretende basar en esta falta de modelo femenino la idea de igualdad entre los sexos:

María no es el modelo que siguen al pie las mujeres de la congregación, sino el modelo de Jesucristo tanto para la mujer como para el hombre. Tanto la mujer como el hombre tienen que ser santos. Ante Dios no hay diferencias sexuales (Torres,1992).

La “igualdad” deja de ser sustancial cuando se trata de los roles que corresponden a hombres y mujeres.

Así por ejemplo, ante la pregunta de qué papel asigna la religión a la mujer, el señor Pérez Santiago, de los Testigos de Jehová, responde:

Por lo que la Biblia describe, las personas a quienes se encargaba una congregación eran varones. Todos los apóstoles de Jesucristo, los doce, fueron varones (...) a las mujeres se les aconsejaba que en las reuniones aprendan en silencio, con plena sumisión, en el sentido de que no planteen preguntas con las que desafíen a los hombres de la congregación. Las mujeres no pueden hablar en tales reuniones si lo que fueran a decir pudiera demostrar falta de sujeción... (Pérez, 1992).

En cuanto a la relación de la mujer con el mal, y su identificación con la clásica figura de Eva, también el discurso protestante ha cambiado. Como en el caso de la Iglesia de Roma, se atribuye esta relación al contexto histórico en que se produjeron tales asociaciones, y se descarga de este modo a Las Escrituras o a la palabra de dios de un contenido misógino. Sin embargo, el discurso es elíptico. Procura atribuir las acusaciones contra la mujer a una época distinta y termina sosteniendo argumentos que obedecen a los mismos supuestos sobre el eterno femenino:

No se identifica a la mujer de hoy con Eva. Eso se hizo en los tiempos antiguos, porque el hombre de ese modo culpaba a la mujer de su propio pecado. Pero hoy tanto el hombre como la mujer tienen la misma responsabilidad de pecar ante Dios, porque ante Él todos somos iguales. (...) nosotros sabemos que tanto el hombre como la mujer pueden pecar, pero la mujer tiene mayor responsabilidad, porque así está establecido desde un principio, de seducir al hombre, aunque también hay hombres que seducen a las mujeres y es lo mismo. Ahora, claro, la mujer es quien

dice la última palabra; el hombre llega hasta donde la mujer quiere (Torres, 1992).

Para sintetizar esta evaluación de los discursos oficiales del cristianismo hoy, quisiéramos recuperar la idea de que las iglesias cristianas se han visto afectadas en su estructura tradicional por los discursos y las prácticas que cuestionan todo tipo de desigualdades naturales, y en esa medida han procurado, con mayor o menor éxito, readecuar las interpretaciones de sus textos sagrados que en el pasado las colocaron a la cabeza de la producción y reproducción de esquemas sociales apoyados en la desigualdad. Y esto es particularmente válido para el caso de la desigualdad entre géneros.

El discurso eclesiástico cristiano de hoy, todavía en proceso de cambio, y con diversos ritmos y niveles, expresa y promueve a la vez la progresiva transformación del imaginario femenino colectivo, del modo en que se produce básicamente, en las sociedades afectadas por procesos de modernización.

### *EL FEMINISMO CRISTIANO*

La importancia creciente de la presencia femenina en los diversos espacios sociales de la sociedad occidental a partir del siglo XVIII, se deja sentir, sobre todo a lo largo de este siglo, también en las instituciones eclesiásticas.

Por supuesto que, entendida en un sentido amplio, las mujeres siempre han jugado un papel preponderante en la Iglesia, puesto que, en general, conforman más de la mitad de sus fieles. Pero cantidad no ha sido igual a calidad. Ni en el nivel de la feligresía ni, mucho menos, en el de la estructura institu-

cional, las mujeres han ejercido papeles similares en importancia a los de los hombres.

Es por ello que el impacto de la modernización, a pesar de tener efectos todavía limitados, ha sido tan evidente en estas instituciones, sustentadas en el pensamiento tradicional por excelencia.

En efecto, las mujeres cristianas sin duda han impulsado los sensibles cambios en la interpretación teológica oficial antes esbozados a partir de una crítica a lo que algunas llaman la interpretación patriarcal de los textos sagrados. Los cuestionamientos son muchos y diversos, dando lugar desde a una crítica académica hasta a una teología feminista o de la liberación que comprende la de la mujer.

Este feminismo se propone una relectura de la Biblia que sustituya el punto de vista androcéntrico y misógino por uno universal, reivindicativo de la femineidad.

Uno de los primeros intentos en este sentido, lo desarrolla Elizabeth Cady Stanton quien escribe a fines del siglo pasado la *Women's Bible*. En ella, su autora intenta rescatar un punto de vista *positivo* sobre las mujeres, que comienza por revalorar la imagen de Eva (Phillips, 1983).

A partir de 1950 comienza a generarse una discusión sobre la ordenación ministerial de las mujeres, (Cf. Porcile, 1993:84) que rindió décadas más tarde, frutos positivos en algunas Iglesias evangélicas, pero no en la Iglesia católica.

Si bien, desde la *Women's Bible* la reflexión teológica feminista ha evolucionado de una postura meramente sublimacionista –pero finalmente fiel al biologicismo tradicional– a una crítica de la identificación entre mujer y rol de madre y esposa, lo cierto es que esta última se produce principalmente en Europa occidental y los Estados Unidos, e incluso ahí su posición es poco difundida.

Mucho más generalizada es una visión “feminista” que quiere reivindicar la diferencia de lo femenino, frente a un feminismo de la igualdad, remitiendo la categoría de femineidad, en última instancia, a la misma lógica tradicional: el ser mujer se define por el cuerpo, por la posibilidad de ser madre. La diferencia con la versión clásica de la teología radica entonces en valorizar positivamente los supuestos atributos naturales de la femineidad, de un modo similar a lo que hace, por ejemplo, Juan Pablo II.

De hecho, los argumentos con que esta postura justifica el sexismo imperante en los textos sagrados, son prácticamente idénticos a los formulados por los voceros de la Iglesia: estos elementos discriminatorios se deben a las costumbres de la época en que los textos fueron escritos, y no a los deseos de Dios.

...los autores de la Biblia escribían para la gente de su tiempo y les hablaban en su propio lenguaje utilizando sus costumbres, su mentalidad, su cultura para darse a entender. Así, no deberá tomarse el contenido de las escrituras al pie de la letra, sin saber distinguir entre el mensaje de los hombres y el de Dios. Y es indudable que la discriminación femenina contenida en el texto bíblico, es obra de la sociedad patriarcal judía que se filtra a través de la mentalidad de los autores y no del Dios liberador del Antiguo y Nuevo Testamento [a] cuyo espíritu repugna tal sujeción (Narro,1992:40).

Una vez asumida esta justificación, el feminismo cristiano más generalizado recurre a engrandecer las supuestas cualidades naturales de la mujer, y afirma que son esas mismas cualidades las que hacen a las mujeres *especiales* a los ojos de Dios.

Así, las características que la cultura occidental ha asociado con el deber ser femenino, tales como la sensibilidad, la

intuición, la dulzura, la delicadeza, la abnegación, el instinto maternal, la fortaleza espiritual, la vocación de servicio (léase de sacrificio) constituyen la bandera de esta posición que, a través de ello, procura reivindicar como motivo de orgullo, el rol tradicional de la mujer como esposa y madre, “sin detrimento de su derecho a participar en la vida pública”.

Aun las posturas que se pretenden no sublimacionistas, implican una reivindicación asociada con la “esencia” femenina, caracterizada, desde luego, por los atributos antes señalados *construidos culturalmente por la tradición occidental*, pero interpretados aquí como producto de la *naturaleza femenina*:

¿Qué puede aportar lo femenino al mundo actual? Ante todo, la solicitud por la vida...El universo femenino, hecho de acogida, aspira al ser y al bienestar... La femineidad contrapone la gracia a la ley, la gratuidad al intercambio comercial. Cultiva la vida, con sus gestos lentos y suaves que repiten los propios ritmos de la vida...Lo femenino se caracteriza también por la fecundidad. (..) Lo femenino es deseo de otro ser. (...) Y si la belleza y la inocencia crecen es porque han sido “cuidadas y meditadas” (cf. Luc. 2,19) en lo secreto de un corazón femenino (France Quéré, cit. por Porcile,1993:104).

Según Porcile, la diferencia entre esta postura y la sublimacionista es que, mientras esta última se expresa como una voz externa a la propia femineidad, la primera habla desde la experiencia femenina, y en esa medida

Esta forma de expresión difícilmente podría ser juzgada como mito patriarcal ideologizado de “lo femenino”; es más bien la expresión del misterio personal de lo femenino. Un misterio relacionado y ligado a todo misterio de la vida, del ser humano y/o de Dios. La diferencia radica precisamente en este pasaje del mito al misterio, del destino a la libertad, del ser dicho por otro al decirse a sí mismo y decirse “frente al otro”, en mutualidad (Porcile,1993:105).

En consecuencia con esta idea, y aunque se critica la consideración de la maternidad como un destino, no puede sustentarse una posición muy coherente por ejemplo, sobre el derecho de las mujeres concretas a optar por sus estilos de ser y de vida.

En otra de sus facetas, esta crítica feminista se enlaza, sobre todo en el llamado “Tercer Mundo” a la Teología de la Liberación. En esta perspectiva, aunque explícitamente algunos teólogos se han pronunciado por reconocer al sexismo como un pecado, siguiendo una vieja tesis comunista se asimila la lucha de las mujeres a la de “todos los oprimidos”, y en esta misma lógica se asocia a la opresión femenina con el capitalismo.<sup>23</sup>

La mujer es consciente de la opresión mayor que ella sufre; sin embargo, reacciona desde y en la solidaridad. En cierto sentido antepone la liberación del pueblo a la suya propia, porque estratégicamente se da cuenta de que dentro de esa liberación total se darán las características específicas que corresponderán a la mujer (Porcile,1993:109).

La Teología de la Liberación combina en realidad una perspectiva sublimacionista con esta explicación reduccionista de las diversas formas de *opresión* que sufren las personas en el Tercer Mundo. Como ejemplo, las palabras de uno de los más destacados expositores de esta corriente:

Sostenemos la hipótesis de que la Virgen María, madre de Dios y de los hombres, realiza de forma absoluta y escatológica lo femenino (...) La modernidad se ha definido a sí misma como logocéntrica; confirmando primacía a la racionalidad y al poder del concepto, en virtud de su propia

<sup>23</sup> Cosa bastante curiosa en el caso de mujeres que han empezado por cuestionar la misoginia expresada en textos que anteceden milenariamente a la existencia del capitalismo.

opción cultural, ha marginado lo femenino y con ello las dimensiones de la realidad humana ligadas a la ternura, a lo simbólico y a lo patético (Leonardo Boff, cit. por Porcile, 1993:114-115).

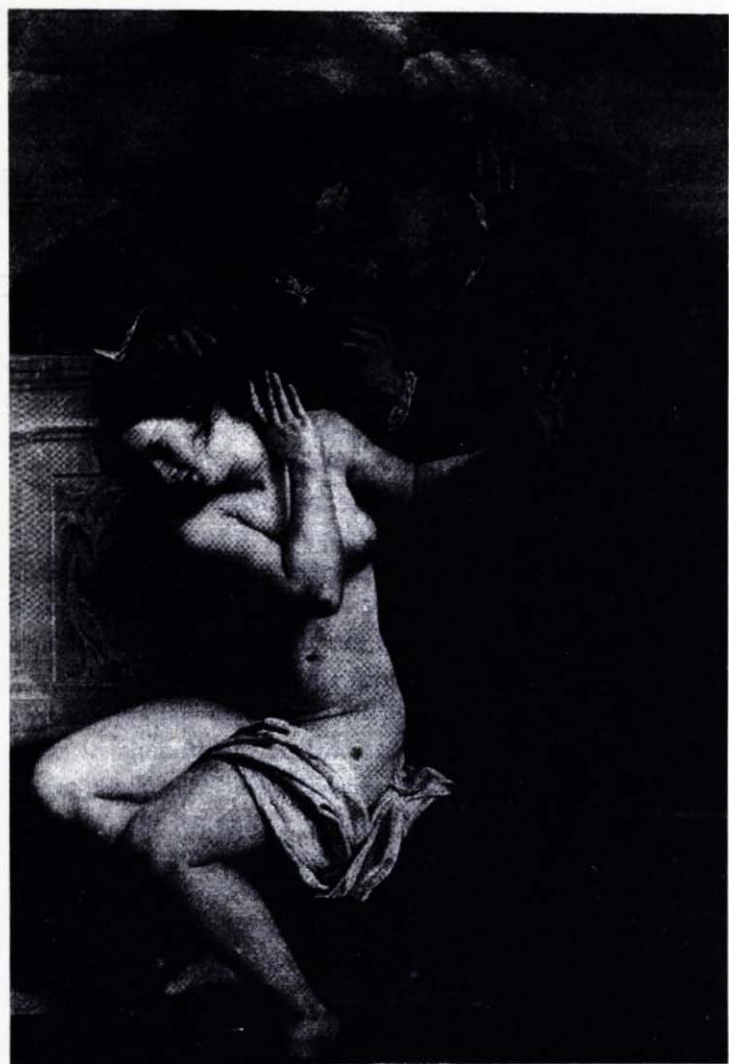
Como se ve, este discurso no sólo excluye a lo femenino de la racionalidad, sino reproduce una lógica milenarista que mistifica la premodernidad, cuando, como hemos visto, por lo menos en el aspecto que aquí nos interesa, es el pensamiento moderno y sólo él, quien permite una crítica de la subordinación femenina. Y esto incluye al propio pensamiento de Boff.

En conclusión, podemos afirmar que tanto la postura oficial de las Iglesias cristianas en la actualidad como la crítica feminista de las mujeres creyentes hacia el patriarcalismo de este credo están atravesadas por tensiones internas resultado del impacto que el pensamiento de la modernidad ha tenido sobre la estructura simbólica característica de la religión cristiana –y en realidad, de todas las religiones conocidas– particularmente en lo que toca a la concepción y el imaginario de lo femenino.

En lo que sigue procuraremos aventurar algunas hipótesis sobre la relación entre estas modificaciones, producto de la modernización del discurso religioso, y las tendencias que observa el imaginario femenino en las sociedades afectadas también por ese proceso.







*Susana y los viejos*



## CONCLUSIONES

**A** lo largo del texto hemos empleado como hilo conductor el análisis de la simbología sobre lo femenino que se construye a partir de las lógicas simbólicas globales de las religiones judía y cristiana, para luego detenernos a reflexionar sobre la forma como los patrones culturales de la modernidad han afectado esas estructuras.

Aunque sí se encuentra entre los propósitos de nuestras investigaciones, no es el objetivo de este texto explicar por qué la estructura simbólica de todas las religiones conocidas institucionaliza la subordinación femenina. Sin embargo, parte importante del mismo está destinada a mostrar cómo se lleva a cabo esta construcción en las dos religiones mencionadas. Con ello hemos pretendido, básicamente, indicar la relación entre lo simbólico y lo imaginario femeninos, puesto que, según puede apreciarse, durante milenios las sociedades occidentales han pensado y *construido* a las mujeres gracias al sistema lógico desarrollado en el nivel simbólico por estas religiones. Esto es válido tanto en el nivel de la percepción social de lo femenino como en el de la *autopercepción*, es decir de la construcción de una imagen –compleja y contradictoria, como se pudo observar– desde la cual las mujeres se constituyen como sujetos y definen sus ideales.

En este sentido, la identidad femenina construida en las sociedades influidas por la cultura occidental ha estado defini-

da prioritariamente por los esquemas simbólicos descritos en este texto.

Como hemos procurado señalar, lo femenino, al traducirse en imagen de las mujeres, se piensa como la relación compleja entre el ser y el deber ser. Ambos, aunque en este caso se presentan como opuestos, son perfectamente coherentes entre sí y se derivan lógicamente de una construcción simbólica más general.

La asociación de lo femenino con la naturaleza —es decir, con el significado cultural de este concepto— es el principio de toda una concatenación simbólica que estructura la subordinación de las mujeres como destino.

A pesar de que existen ciertas diferencias entre los pares de ser y deber ser en ambas religiones, la significación última es la misma: las mujeres, en tanto definidas por lo femenino aparecen socialmente como encarnación de lo otro, negación-amenaza de la cultura y del hombre. Su deber ser, su redención, se percibe por lo tanto como negación de su supuesta naturaleza, lo que sólo es posible a través de su sometimiento al hombre, representante de la cultura.

Para el judaísmo, el ser de la mujer está dominado por el símbolo de la impureza, que condensa conceptos como el mal, la traición, la perdición para el hombre, lo incognoscible. Lo que hace impura a la mujer es precisamente su ser femenino: cada vez que su naturaleza se revela, en la menstruación y el parto, la mujer se hace peligrosa para el hombre. A fin de conjurar la amenaza que representa el ser femenino es necesario realizar un complejo y detallado ritual, es decir, culturizar a la naturaleza, y por esa vía subvertirla. En otras palabras, dominarla.

Lo mismo sucede con la relación sexual; expresión de fuerzas naturales —siempre simbolizadas como peligrosas para

el hombre, que es cultural— la sexualidad ha de someterse a estrictas reglas y rituales que la subliman, la transforman y hacen de esa manera que hombres y mujeres se acerquen a dios y se alejen de su perdición.

En última instancia el ser femenino judío es naturaleza, peligro, impureza, desenfreno; su deber ser, sometimiento, obediencia, discreción.

En el cristianismo el concepto de impureza ha sido sustituido por el de mal.

En tanto que esta religión elabora una representación del mal mucho más concreta y claramente opuesta a dios,<sup>1</sup> lo femenino se integra “naturalmente” en este lado del antagonismo simbólico.

Desde la hermenéutica cristiana del Génesis, que transforma a la serpiente en una encarnación de Satanás, la mujer cede fácilmente a las tentaciones del diablo y aliada con éste se convierte en artífice de la perdición humana. Esta imagen signa en el cristianismo al ser femenino. Las mujeres, propensas al mal, son frívolas, retorcidas —esto es, incomprensibles para la lógica humana, cultural—, frágiles en cuerpo y espíritu, con un impulso sexual desmedido.

Una vez más, su deber ser implica la negación de sí mismas a través del sometimiento. La imagen de “mujer mala”, bruja, prostituta o loca, corresponde en realidad con la de Eva-Lilith, la mujer real: sexualidad desmedida, conocimientos oscuros, desenfreno, motivo de perdición masculina, son sus atributos.

El cristianismo atribuye un importantísimo papel a la relación entre sexo, mujer y mal. Tanto así que en su interpretación

<sup>1</sup> Recordemos que para el judaísmo no hay una moral propiamente dicha, es decir, nada es bueno o malo de acuerdo con un principio absoluto, sino que la definición del bien y el mal proviene de dios. Por el contrario, en el cristianismo el mal es una fuerza que parece externa a dios, opuesta a él y claramente encarnada en el diablo y su cohorte.

del mito sobre la caída, el pecado original tiene una connotación sexual ausente de la letra del texto.

Pero aquí, a diferencia del judaísmo, no basta con sublimar al sexo para acercarlo a dios. El deber del cristiano es negarlo, combatir el placer y limitar la relación sexual a la procreación.

Por eso se da una curiosa dualidad en la imagen de la relación mujer-sexo. O la mujer tiene un ansia desmedida de placer, o la mujer es incitadora del placer del hombre, pero incapaz ella misma de gozar. En este caso su objetivo sería dominar al hombre haciendo uso de un arma: su atractivo sexual.

Tanto en el judaísmo como en el cristianismo la maternidad juega un papel importante para definir el deber ser femenino, lo cual implica en ambos casos una compleja operación simbólica.

La Torá impone reglas a la parturienta que expresan el propósito de culturizar la acción de la naturaleza, pero además, se insiste reiteradamente en que la mujer pare a los hijos *de los hombres*. Por esta vía, la esposa es una intermediaria entre el hombre y dios, quien la utiliza como instrumento para premiar a un varón con descendencia. El papel señalado a las mujeres, como esposas y madres, recluidas en el hogar y perpetuadoras de la tradición, nos habla de cómo la imagen de sometimiento a las reglas de la cultura constituye el ideal de femineidad.

Con el Nuevo Testamento, el cristianismo impone al deber ser de las mujeres la combinación de dos cualidades en principio incompatibles: castidad y maternidad. Por esta vía se disocia a la maternidad de la naturaleza, una vez más, se le culturiza y constituye por ello el parangón de la mujer buena. La maternidad no se vislumbra como consecuencia de la unión sexual, sino como una condición espiritual de servicio, de negación de sí misma para vivir por otros.

Así, mientras la mujer mala no es madre –no lo es espiritualmente, aunque haya parido– y da rienda suelta a su sexualidad, la mujer buena es madre –aunque sea virgen– y carece de instintos sexuales.

Ahora bien, no obstante las variantes que hayan podido sufrir en el tiempo los textos sagrados, los discursos teológicos y las expresiones cotidianas tanto del judaísmo como del cristianismo tradicionales se caracterizaron por enfatizar el *ser* femenino –previniendo a los hombres en su contra– antes que el deber ser.

En contraste, los señalamientos canónicos, los discursos oficiales y (aunque en mucho menor medida) las prácticas de las Iglesias, afectados por el proceso de modernización, se han esforzado por aludir al *ideal* de la femineidad, sin mencionar apenas la “esencia” de las mujeres que esos mismos discursos construyeron en el pasado.

En los respectivos capítulos aludimos a la necesidad de supervivencia de las Iglesias judía y cristianas para explicar tal transformación: en tanto que las y los fieles de estas religiones en Occidente se constituyen como sujetos sociales a partir de valores tendencialmente modernos, difícilmente podían seguir interpeándose desde cuerpos teológicos que proponían, impulsaban y legitimaban, concepciones discriminatorias sustentadas en tesis sobre la desigualdad natural.

Al mismo tiempo e inevitablemente, la composición de las instituciones religiosas ha variado con la modernidad; con todo y que las religiones son cuerpos simbólicos característicamente tradicionales, la crítica racionalizadora ha provenido también del interior de las estructuras eclesiásticas.

Con todo, esta crítica al discurso tradicional sobre lo femenino, tanto dentro como fuera de las Iglesias, no ha logrado construir un modelo realmente alternativo de femineidad que



permita referir la identidad de las mujeres a la simbología religiosa *de un modo significativamente distinto*. Como mostramos en el cuerpo del trabajo, hemos asistido a una transvaloración de las mismas características asignadas a la femineidad milenariamente por estas religiones, y de ninguna manera a la *sustitución* por otras que dejen al género femenino fuera de la lógica de la subordinación.

Dada la importancia que estas religiones han tenido para la conformación de los patrones culturales que aún hoy definen a las sociedades occidentales y a las que se encuentran bajo su ámbito de influencia, no parece muy arriesgado decir que esta falta de un imaginario femenino alternativo al tradicional, claramente estructurado, afecta también a sujetos no creyentes y, más aún, a la percepción social de la femineidad.

No se trata con ello de negar la enorme diferencia cualitativa para la vida cotidiana y la percepción de las mujeres que implica el tránsito valorativo que hemos descrito. Si bien las posturas que hemos llamado “sublimacionistas” no logran romper con el esquema tradicional de la femineidad, identificando a la mujer con su papel de madre y definiéndola por las características que este papel implicaría –suavidad, intuición, entrega, espíritu de sacrificio, etcétera–, al darles un valor positivo y reivindicar la importancia de la participación femenina en cualquier terreno de la vida social, han dado un gran paso para la deconstrucción del imaginario femenino de la subordinación.

Nuestro propósito no es pues simplificar afirmando que “todo sigue igual” ni en la imagen ni en la práctica de las mujeres, sino hacer notar que esta imagen social, referente de la identidad femenina, está signada por profundas tensiones simbólicas antes que por una definición clara y articulada. Es decir, se trata de una imagen social conflictiva, expresión

manifiesta de un proceso de *modernización* cultural, en el sentido en que definimos tal concepto en el primer capítulo.

No es fácil, en esta perspectiva, trazar las tendencias que podrían definir el futuro de la simbólica femenina (como expresión-producción de la concepción social sobre la mujer) dentro –o fuera– de las religiones en el mundo moderno; lo que parece claro es que ninguna democratización integral –uno de los elementos clave en la definición del proyecto ilustrado– será posible sin el abatimiento real de las categorías sustentadoras y reproductoras de la subordinación.

Respecto de este último tema, aun la simbólica femenina propuesta por los sectores más críticos dentro de la religión, parece incompatible con dos de las características definitorias de la modernidad: la pluralidad y la tolerancia.

En efecto, mientras lo femenino siga siendo referido en las mujeres a una esencia, a una cualidad inmutable del ser, asociada además al cuerpo, se seguirá deslegitimando toda identidad de mujer que no esté referida a esa “esencia”. La modernidad, como sabemos, multiplica los referentes de identidades. ¿Deben las mujeres, en cuanto tales, seguir siendo definidas de acuerdo con *un* patrón de identidad? Esto, evidentemente, no es ni posible ni, desde el proyecto ético de la democracia, deseable.

Con independencia de las variaciones en la construcción de identidades que supone el cruce del género con otros niveles de autopercepción subjetiva, como la etnia, la religión, la clase social, etcétera, lo femenino en sí mismo, como construcción simbólica e imaginaria, no puede seguir definiéndose en las sociedades modernas a partir de un criterio único ni, mucho menos, discriminatorio. En este contexto cobra cada vez más importancia el que las sociedades asuman, en todos los niveles, la existencia no de *La* mujer, sino de mujeres particulares.

Esto se halla lejos de ser una obviedad. La construcción simbólica del *eterno femenino* ha mostrado y muestra sus efectos en todos los terrenos sociales: jurídico, económico, político, artístico, cotidiano...

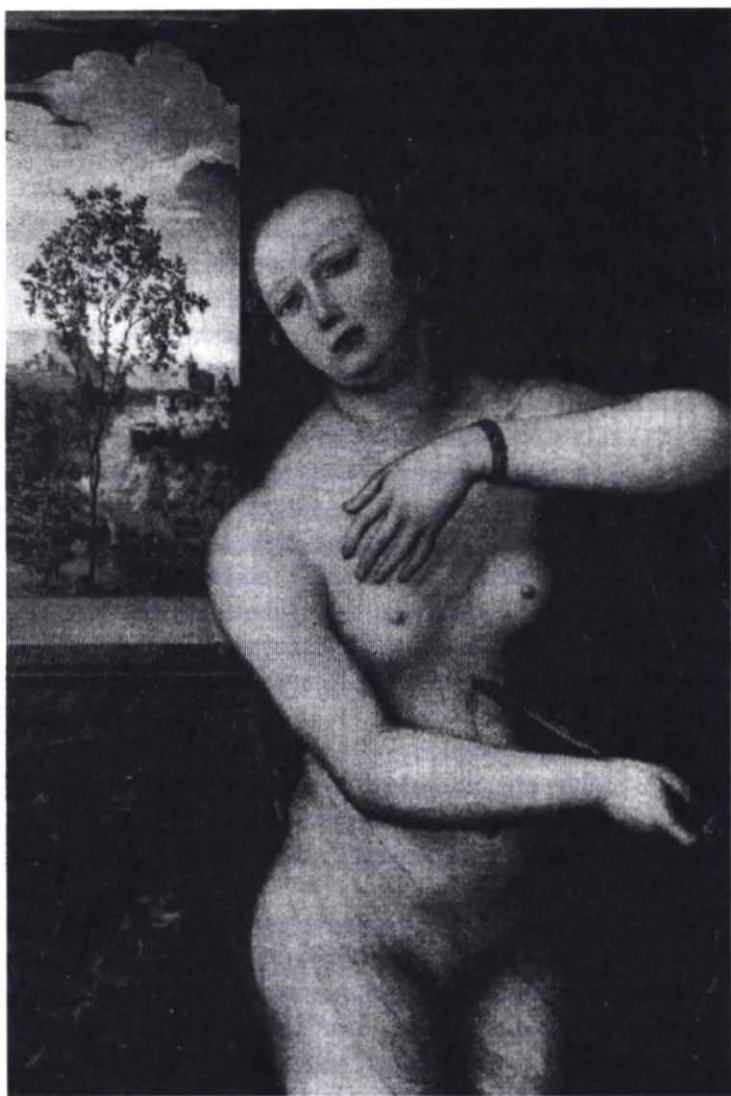
Por ello, para los estudios de género es de suma importancia abordar con profundidad el análisis de lo simbólico en su materialidad. En este tema con frecuencia se corre el riesgo de la simplificación, en la medida que sigue pesando profundamente la influencia positivista que divorcia lo *objetivo* de lo *subjetivo*, lo *real* de lo *imaginario*, ignorando que, como dijera Clifford Geertz, no existen las rocas por un lado y los sueños por otro: ambas son cosas de este mundo.

Más aún, si consideramos que *este mundo*, el único que percibimos cotidianamente y con respecto del cual actuamos, es un mundo cultural, debemos decir que no existe práctica fuera de lo simbólico. Con ello no quiere indicarse, como asentamos en la Introducción, que símbolo y práctica sean lo mismo, sino que toda práctica humana se orienta y se produce *gracias* a la construcción de sentido inducida por el orden simbólico.

Este libro representa, pues, un pequeño ejercicio dentro de la tarea, a nuestros ojos indispensable, de incluir el análisis de las estructuras simbólicas en la explicación de la subordinación de la mujer y, más ampliamente, de las relaciones entre géneros.

La identidad de las mujeres, esto es, su autopercepción como tales, está construida, como toda identidad social, en referencia a un cuerpo de elementos simbólicos donde conviven significaciones contradictorias. En el caso que nos ocupa, hemos señalado estas contradicciones a partir de lo que denominamos la pareja ser-deber ser femeninos, la cual, en términos de identidad produce diversas tensiones, pero a fin de cuentas

responde a un mismo supuesto básico de subordinación. Dar relevancia al segundo término sobre el primero no cambia el núcleo simbólico, aunque sí repercute en cierta medida sobre las prácticas de subordinación social de las mujeres.



*Lucrecia*

## BIBLIOGRAFÍA

- Abraham, K. (1985). "Un cambio de carrera" en *La mujer hoy. El enfoque judío*, Jabad Lubavich, Buenos Aires.
- Alfie, M. (1985). *La identidad judía: dificultades de una definición*, Tesis de Licenciatura, UAM-Azcapotzalco, México.
- (1989). "Notas sobre la mujer judía" en *Sociológica*, num. 10, mayo-agosto, Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco, México.
- (1990). "La comunidad judeo-mexicana. ¿Integración de dos culturas?" en *Sociológica*, num. 14, septiembre-diciembre, Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco, México.
- Ansart, Pierre (1983). *Ideología, conflictos y poder*, Premiá Editora, México.
- Avineri, Sh. (1983). *La idea sionista*, La Semana publicaciones, LTDA, Jerusalén.
- Azria, R. (1988). *Etudes juives au féminin*, Centre National de la Recherche Scientifique, París, pp.177-183.
- Bartfeld, A. (1989). *Y te consagrare para toda la eternidad*, Hamajon Lemejkar Ulehafazat Hahalaja, México.
- Bastian, Jean Pierre (1987). "Modelos de mujer protestante: ideología religiosa y educación femenina, 1880-1910", en Carmen Ramos *et al.*, *Presencia y transparencia. La mujer en la historia de México*, Colmex, México.

- Bath, Z. et al. (1976). *El enigma de la vida*, LTDA, Jerusalén.
- Beals, R. et al. (1971). *An Introduction to Anthropology*, Macmillan Publishing Co. Inc., Nueva York.
- Bornay, Erika (1990). *Las hijas de Lilith*, Cátedra, Madrid.
- Brock, Raymond T. y Ronald G. Held (1991). "La familia cristiana" en Varios autores, *La guía dominical*, Editorial Vida, Deerfield.
- Caquot, André (1982). "La mitología de los semitas occidentales" en Grimal P. (coord.) *Mitologías*, Vol. I, Planeta, Barcelona.
- Caro Baroja, Julio (1973). *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, El libro de bolsillo, Madrid.
- Castoriadis, Cornelius (1989). "Institución de la sociedad y religión" en *Vuelta*, num. 93, agosto, México.
- Cohn, Norman (1980). *Los demonios familiares de Europa*, Alianza editorial, Madrid.
- Conde Rodríguez, Elsa (1993). "Identidades sociales y modernidad" en *La Jornada semanal*, num. 23, *La Jornada*, domingo 23 de diciembre, México.
- Dalarun, Jacques (1992). "La mujer a ojos de los clérigos" en Duby y Perrot (coords.) *Historia de las mujeres T.II, La Edad Media*, Taurus, Madrid, pp. 29-59.
- Davidson, G. (1985). "La relación entre el hombre y la mujer: el judaísmo frente a la cultura occidental" en *La mujer hoy. El enfoque judío*, Jabad Lubavich, Buenos Aires.
- De Garay, A. (1993). "El Rock también es cultura", en *Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales*, UIA, México.
- De Maio, Romeo (1988). *Mujer y renacimiento*, Mondadori, Madrid.
- Diel, Paul (1986). *Dios y la divinidad. Historia y significado de un símbolo*, FCE (Colección Popular 341), México.

- Dreitzel, P. (1970). "Patterns of Communication Behavior", *Recent Sociology*, num. 2, The MacMillan Co., Nueva York.
- Durkheim, E. (1975). *Textes*, Munit, París.
- (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Barcelona.
- Fogelman, R. (1985). "La creación de un ser humano" en *La mujer hoy. El enfoque judío*, Jabad Luvabich, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1983). *Historia de la sexualidad*, T.I, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.
- Frugoni, Chiara (1992). "La mujer en las imágenes, la mujer imaginada" en Duby y Perrot, coords. *Historia de las mujeres*, T.II, *La Edad Media*, Taurus, Madrid, pp. 419-467.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, CNCA/Grijalbo, México.
- Geertz, C. (1989). *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Giddens, A. (1976). *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Goldenberg, N. (1988). "Who is a Jew. A feminist response" en *Anima*, Thirteen 2, Nueva York, pp. 109-117.
- Golding (1968). *Síntesis del Shuljan Aruj*, S. Sigal, Buenos Aires.
- Gomezjara, F. (1992). *Sociología*, Porrúa, México.
- Guignebert, Charles (1983). *El cristianismo antiguo*, FCE, (Breviarios 114), México.
- Habermas, Jürgen (1983). "La modernidad, un proyecto incompleto" en Hal Foster *et al.*, *La posmodernidad*, Kairos, México.
- (1988). "Modernidad versus postmodernidad" en Josep Pico *et al.*, *Modernidad y postmodernidad*, Alianza Editorial, México.



- Handelman, S. (1985). "El recato y la mujer judía" en *La mujer hoy. El enfoque judío*, Jabad Lubavich, Buenos Aires.
- Hegel, G.W.F. (1981). *Escritos de juventud*, FCE, México.
- Hernández y Narro (1987). *Cómo somos los mexicanos*, CREA, México.
- Heller, H. (1983). *Teoría del Estado*, FCE, México.
- Hertzberger, S. (1974). "Las fuentes del judaísmo", en *Aspectos en el estudio del judaísmo*, Jalutz, Jerusalén.
- Huntington, Samuel P. (1968). *El orden político en las sociedades en cambio*, Paidós, Barcelona.
- Johnson, P. (1991). *La historia de los judíos*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires.
- Juan Pablo II (1991). *La dignidad y la vocación de la mujer. "Mulieris dignitatem"*, Ediciones Paulinas, México, (C)1988.
- Katz, I. (1968). "La idea y la realidad de la identidad judía" en *Judaísmo y sionismo a la luz de nuestros días*, Jalutz, Jerusalén.
- Kraemer y Sprenger (1976). *El martillo de las brujas*, Felmar, Madrid.
- Lapidus, A. (1986). "Judaism and Feminism: The Unfinished Agenda" en *Judaism and Feminism*, Nueva York, pp. 167-173.
- Lima Moreno, Ma. del Consuelo, Monique Denysem, Robert Godbout (1988). *Modernización y movilización política en México. 1960-1985*, Tesis de Licenciatura, ITAM, México.
- Loewenthal, K. (1988). "Patterns of Religious Development and Experience in Habad-Hasidic Women" en *Journal of Psychology and Judaism*, vol. 12(1), (primavera), pp. 4-20.
- Martínez Hernández, Alma, et al. (1991). "Consideraciones en torno a la conceptualización de modernización y corporati-

- vismo en México”, Ponencia presentada en el Congreso Nacional de Sociología, octubre, mimeo, México.
- Mindel, N. (comp.) (1985). *La mujer hoy. El enfoque judío*, Jabad Lubavitch, Buenos Aires.
- Motyl, Alexander (1991). “The Modernity of Nationalism: Nations, States, and Nation States in the Contemporary world” en *Journal of International Affairs*, Nueva York.
- Munk, R. y J. Schwarz, rabinos (s.f.). *La pureza del hogar*, s.e. Nácar, Eloíno y Alberto Colunga (edits.) (1979). *Sagrada Biblia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, (C)1976.
- Narro García, Ana María (1992). “Análisis crítico del mito de la mujer representada en ‘La madre de todos los vivientes’, según la teología bíblica hebreo cristiana” en TFS, *Memoria del coloquio “Tópicos sobre la mujer”*. Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco, México.
- Ortega Noriega, Sergio (1987). “El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales” en Varios autores, *El placer de pecar y el afán de normar*, Joaquín Mortiz/INAH, México.
- Paris Pombo, Ma. Dolores (1990). *Crisis e identidades colectivas en América Latina*, Plaza y Valdés/UAM-X, México.
- Paulo VI (1986). *La Iglesia en el mundo actual. “Gadium et spes”*, Ediciones Paulinas, México (C)1966.
- Perez, L. (1968). “Identidad judía y desalienación”, en *Indice*, núm. 2, año I, abril, Buenos Aires.
- Phillips, John (1988). *Eva: la historia de una idea*, FCE, (Breviarios 451) México.
- Pike, R. (1986). *Diccionario de religiones*, FCE, México.
- Pío XI (1984). *Casti connubii*, Ediciones Paulinas, México, (C)1930.
- Popik, N. (1978). “Cultura y transición” en *La condición judía contemporánea*, Jalutz, Jerusalén.

- Porcile Santiso, Ma. Teresa (1993). *La mujer, espacio de salvación*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México.
- Rifflet-Lemaire Anika (1981). *Lacan*, Hermes/Sudamericana, México.
- Riquer Fernández, Florinda (1989). “Brujas e identidad femenina. (Saber, poder y sexualidad)” en Orlandina de Oliveira, coord., *Trabajo, poder y sexualidad*, PIEM, Colmex, México.
- Russell, Jeffrey Burton (1986). *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, FCE (Colección Popular 329), México.
- Sahlins, Marshall (1988). *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, Barcelona.
- Salazar, Luis (1993). “Modernidad, política y democracia” en *Sobre las ruinas. Política, democracia y socialismo*, Cal y Arena, México.
- Sallmann, Jean Michel (1992). “La bruja” en Duby y Perrot, (coords.), *Historia de las mujeres*, T.III, *Del renacimiento a la edad moderna*, Taurus, Madrid.
- Seligson, E. (1992). “La comunidad judeomexicana”, en *Memoranda*, marzo-abril, México.
- Serret, Estela (1990). “La subjetividad femenina en la cultura occidental moderna” en *Sociológica*, num. 14, septiembre-diciembre 1990, año 5, UAM-Azcapotzalco, Departamento de Sociología, México.
- , Miriam Alfie y María García Castro (1991). “El problema de la desigualdad sexual. Más allá del feminismo” en *Sociológica*, num. 15, *Itinerarios recientes del quehacer sociológico*, enero-abril, UAM-Azcapotzalco, México.
- Stone, Merlin (1976). *When God Was a Woman*, Harvest/HBJ, Nueva York.
- Tokarev, S. (1990). *Historia de la Religión*, Progreso, Moscú.

- Troeltsch, E. (1983). *El protestantismo y el mundo moderno*, FCE (Breviarios 51), México.
- Varias autoras (1991). *El rostro femenino de la teología*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.
- Varios (1977). *Los israelitas*, Time Life, México.
- Weber, Max (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ediciones Península, Barcelona.
- (1984). *Economía y Sociedad*, FCE, México.
- Wilson, Edmund (1984). *Los rollos del mar muerto*, FCE (Breviarios 124), México.
- Young, Serenity (edit.) (1993). *An Anthology of Sacred Texts by and About Women*, Crossroad, Nueva York.
- Zamora, A. (1990). “Aproximaciones para el estudio de la acción social. De los reduccionismos objetivistas y subjetivistas a propuestas globalizadoras” en *Sociológica*, año 5, núm. 14, septiembre-diciembre, UAM-Azcapotzalco, México.

## ENTREVISTAS

- Bartfeld (1992). Entrevista al rabino Bartfeld, 28 de abril.
- Godínez (1992). Entrevista a Monseñor Ramón Godínez Flores, Secretario General de la Conferencia del Episcopado Mexicano, 29 de mayo.
- Hilú (1992). Entrevista al rabino Salvador Hilú, 7 de mayo.
- Pérez (1992). Entrevista al señor Virginio Pérez Santiago. Comunidad Mexicana de los Testigos de Jehová, 13 de mayo.
- Torres (1992). Entrevista al señor Josué Torres Osorno. Pastor representante en México de la Iglesia Evangélica de Pentecostés, 18 de mayo.



IDENTIDAD FEMENINA Y RELIGIÓN se terminó de imprimir  
en abril de 1994 en Grupo Editorial EON, S.A. de C.V.,  
Av. México Coyoacán No. 421, Col. Xoco  
General Anaya. Tels.: 6 04 12 04 y  
6 88 91 12. La edición consta  
de 1 000 ejemplares.





### **Formato de Papeleta de Vencimiento**

*El usuario se obliga a devolver este libro en la fecha  
señalada en el sello mas reciente*

Código de barras. 2894617

#### FECHA DE DEVOLUCION




2894617

UAM  
HQ1393  
A5.4

2894617  
Alfie, Miriam  
Identidad femenina y reli



**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA**  
Departamento de Sociología

UNIDAD AZCAPOTZALCO