

La sinodalidad y la diferencia de género: el caminar conjunto de hombres y mujeres

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Pontificia Universidad Católica, Rio de Janeiro, Brasil

University of Notre Dame, Estados Unidos de América

agape@puc-rio.br

Resumen

Sinodalidad significa “caminar juntos” como Iglesia. Expresa un modo de vivir y de actuar de la Iglesia, Pueblo de Dios que se manifiesta “en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora”¹. En este texto examinaremos como la propuesta de la sinodalidad puede ayudar a una mayor integración entre hombres y mujeres en la Iglesia. En ese esfuerzo para caminar juntos, la mujer tiene un importante papel. La sociedad occidental y especialmente la sociedad latinoamericana, tiene un marcado sello machista en todos los dominios: familiar, profesional, social y eclesial, que dificulta la sinodalidad. Eso hizo que la diferencia y lo propio de la mujer fuera de alguna forma excluido o por lo menos ocultado. Y con eso se empobreció toda la sociedad y toda la Iglesia. Aquí nos detendremos sobre la historia de esa deuda pendiente con relación a la mujer en esa sociedad y, sobre todo, en esa Iglesia. Desde ahí ofreceremos algunas pistas teológicas que esperamos puedan contribuir para fomentar la construcción de una Iglesia más sinodal, que el Papa Francisco desea y pide.

¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad para la vida y misión de la Iglesia #6*, en [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html#\[http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html#\]](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html#[http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html#]) (fecha de consulta 31.08.2019).

Palabras clave

Sinodalidad – Género – Papa Francisco – Iglesia

Abstract

Synodality means to “walk together” as Church. It expresses a way of living and acting in the Church, the People of God, which is revealed “when all her members journey together, gather in assembly and take an active part in her evangelising mission”¹. In this article we will examine how the proposal of synodality can help a better integration among men and women in the Church. In this effort to walk together, women have an important role. Western society, and particularly Latin American society, has a marked male chauvinist imprint in all areas: family, professional, social and eclesial life, which makes synodality difficult. For this reason women’s difference and specificity has in some way been excluded or at least hidden, leaving all of society and the Church poorer for it. We will consider the history of this current debt with regard to women in society, and especially in the Church, so as to offer some theological paths which we hope can contribute to fomenting the building of a more synodal Church, which Pope Francis desires and requests.

Key words

Sinodality – Gender – Pope Francis – Church

Introducción

El documento de la Comisión Teológica Internacional, publicado en mayo de 2018, viene provocando y estimulando estudios y reflexiones teológicas en la Iglesia. Se trata de un estudio sobre esta palabra “sinodalidad”, que es antigua y se encuentra muy presente en la Tradición de la Iglesia. Desde el Concilio Vaticano II, el concepto y la expresión va adquiriendo un protagonismo creciente. La Comisión, formada por teólogos de importancia, cumple así con su principal función de examinar las cuestiones doctrinales de mayor importancia.

El documento comienza con una frase del Papa Francisco: “El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”². Y aunque el término no se utilizó en ningún documento del Vaticano II, lo que con él se expresa “está en el corazón de la obra de renovación por él propuesta”. De ahí la importancia de abordar sus implicaciones en la vida y la misión de la Iglesia.

La palabra “sínodo”, explica el documento, “es una palabra antigua y venerada en la Tradición de la Iglesia [...]. Compuesta por la preposición *σύν* [con], y por el sustantivo, *ὁδός* [camino], indica el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo Dios”³. Recuerda inevitablemente cómo Jesús se presenta como “camino, verdad y vida” y cómo sus seguidores eran llamados “discípulos del camino”. Por lo tanto, la sinodalidad es nada más que “caminar juntos” como Iglesia. Expresa un modo de vivir y de actuar de la Iglesia Pueblo de Dios que se manifiesta “en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora”⁴.

² *Ibid.*, #1, citando FRANCISCO, “Discurso en la apertura de los trabajos de la 70ª Asamblea general de la Conferencia Episcopal Italiana” (22.05.2017), en AAS 107 (2015) 1139.

³ *Ibid.*, #3.

⁴ Cf. nota n. 1.

La sinodalidad propone entonces no solamente una reflexión teórica sobre la Iglesia, sino que hace una propuesta concreta de un modelo para que la misma Iglesia sea lo que debe ser. Requiere una conversión que apunta en primer lugar a la Iglesia misma. Pero desde ahí puede alcanzar a las personas, los grupos, las familias, las sociedades, los países y hasta el orden global, en la justicia y la paz, en la solidaridad y la misericordia.

En este texto examinaremos cómo la propuesta de la sinodalidad puede ayudar a una mayor integración entre hombres y mujeres en la Iglesia. En ese esfuerzo para caminar juntos, la mujer tiene un importante papel. La sociedad occidental, y especialmente la sociedad latinoamericana, tiene un marcado sello machista en todos los dominios: familiar, profesional, social y eclesial, que dificulta la sinodalidad. Eso hizo que la diferencia y lo propio de la mujer fuera de alguna forma excluido o por lo menos ocultado. Y con eso se empobreció toda la Iglesia. Aquí nos detendremos sobre la historia de esa deuda pendiente con relación a la mujer en esa sociedad y sobre todo en esa Iglesia. Desde ahí ofreceremos algunas pistas teológicas que esperamos puedan contribuir para fomentar la construcción de una Iglesia más sinodal, que el Papa Francisco desea y pide.

1. La historia de la mujer en la Iglesia : desencuentro y reencuentro⁵

El aire fresco de la emancipación femenina en el Occidente cristiano, y en América Latina en particular, no sopló inicialmente desde las Iglesias. Fue desde el propio proceso laico de secularización y al interior de luchas muy concretas

⁵ Sobre el tema en cuestión, he optado por omitir las notas de pie de página de este texto. Todo lo que está aquí puede encontrar su referencia y su origen investigativa en la bibliografía general que se encuentra al final del artículo. Esperamos así no sobrecargar el texto y hacer la lectura más ligera. [Nota de la editora: no obstante, se indicarán las obras principales referidas en este artículo.]

y profanas (voto, salario, jornada de trabajo, sexualidad, derechos del cuerpo) que la mujer fue haciendo su “evasión” del espacio doméstico privado en lo cual se encontraba confinada, en dirección al espacio público, actuando en las estructuras sociales, en la política, en la producción económica y cultural.

La emergencia y el reconocimiento de la mujer en el mundo cristiano no tiene más que cinco décadas. Después del gran evento del Concilio Vaticano II, la voz femenina empezó a hacerse oír siempre más, reivindicando la ocupación de espacios adentro de la Iglesia y realizándola efectivamente. Sea asumiendo la coordinación de comunidades a distintos niveles, por el cuestionamiento de la imposibilidad de acceso al ministerio sacerdotal reservado apenas a los hombres, sea por el camino de producción de una reflexión teórica sobre la experiencia religiosa y los contenidos doctrinales de la fe cristiana desde su propia perspectiva de mujer, el hecho es que hoy no es posible pensar sobre Dios, la revelación y la fe –o sea, hacer teología– sin tomar en cuenta la contribución femenina. Autoras como Elizabeth Johnson, Lisa Cahill y otras en Estados Unidos; o como Nurya Gayol, Cettina Militello en Europa; o como Virginia Azcuy e Ivone Gebara en América Latina, son presencia relevante en el pensar y exponer la inteligencia de la fe.

La teología feminista en Estados Unidos postuló cuestiones acerca del lenguaje patriarcal sobre Dios. En los años 60 y 70 el movimiento feminista ha participado de las recriminaciones anti-patriarcales y anti-autoritarias en clave anti-masculina. El contenido de esta teología es la denuncia de la concepción patriarcal sobre Dios y del lenguaje que desde ahí se genera. La reflexión teológica feminista da entonces un “adiós al patriarcado”, la operación mistificadora que ha atribuido valor

universal al macho, olvidando la importancia no solamente de la mitad de la humanidad que es mujer, así como de toda persona en su unicidad y totalidad. Esta actitud práctica y cognitiva ha dado peso y espacio, en la sucesión histórica y hermenéutica, al masculino como paradigma mayor del ser humano. Entraba entonces en acto una nueva hermenéutica de lo femenino también en el campo teológico, de la cual uno de los éxitos radicales fue la acusación de una orden institucional-religioso culpable de imponer a toda la ecuación: “Dios es macho, entonces el macho es Dios”.

Más allá de Dios Padre es el título significativo de la obra con la cual, en el inicio de los años 70, Mary Daly⁶ ha declarado la imposibilidad de una conciliación entre cristianismo y anti-patriarcalismo, y proclamado la instauración de un nuevo y diverso simbolismo religioso. El padre “asesinado” por el feminismo es el modelo del ser y del actuar patriarcales con el cual el hombre se ha identificado en nombre de Dios.

Kari Elisabeth Borresen⁷, a su vez, critica la antropología teológica de dos maestros de la Iglesia, Agustín y Tomás de Aquino, al sostener que la concepción de la civilización occidental y cristiana es marcadamente androcéntrica. O sea, uniendo los dos relatos bíblicos de la Creación de la humanidad, el Yavista (cf. Gn 2,18-24) y el Sacerdotal, de composición posterior (cf. Gn 1,26-27), como siendo un mismo y único relato, la creación es interpretada en el sentido de una relación jerárquica entre los dos sexos. La mujer es creada después, a partir de y para el hombre. De ahí resulta una dependencia

6 Cf. M. DALY, *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*, Beacon, Boston 1973.

7 Cf. K-E. BORRESEN, Karen-Elisabeth, “Subordination et équivalence: nature et rôle de la femme d’après Augustin et Thomas d’Aquin”, en *Recherches de science religieuse* 69 (1981) 393-407.

ontológica, biológica y sociológica de la mujer y –más grave aún–, una concepción de que solamente el ser humano de sexo masculino es teo-morfo (tiene la forma, la imagen de Dios). Esta tipología, con su alargamiento en toda la teología posterior, establece lo que Borresen llama de “sexología teológica”.

Elizabeth A. Johnson⁸ reconoce que el hablar sobre Dios moldea, orienta la vida, no sólo de las comunidades de fe, sino de toda la comunidad social y de sus miembros. Lo que podemos decir de Dios no es neutral, sino que tiene sus efectos positivos o negativos en la sociedad. El discurso patriarcal y androcéntrico sobre Dios ha promovido una alarmante exclusión de la mujer del campo público; también una subordinación de ésta a la imaginación y necesidades de un mundo diseñado principalmente por hombres. Elizabeth Johnson sostiene que en la Iglesia dicha exclusión se da en todos los campos: en los credos eclesiales, doctrinas, oraciones, sistemas teológicos, litúrgicos, patrones espirituales, visiones de la misión, y en el orden, liderazgo y disciplina de la Iglesia.

Pero en cuanto las teólogas europeas construyeron su pensamiento siguiendo en algunas cosas a las estadounidenses y, de ellas, independizándose en otras, en América Latina la teología feminista tuvo otras características. Su fecha de nacimiento se encuentra alrededor del año 1968, cuando la conferencia de Medellín re-leía el soplo de inesperada primavera del Concilio Vaticano II en la clave de inseparabilidad entre anuncio evangélico y lucha por la justicia:

Los tres marcos de Medellín –la toma de conciencia de que evangelizar en América Latina supondría una inclusión de la dimensión de opresión e injusticia presentes en el continente;

8 Cf. E. A. JOHNSON, *She Who Is: the Mystery of God in feminist theological discourse*, Crossroad, New York 2002.

el pensar teológico sobre la fe haciéndose inseparablemente del análisis de la realidad atravesada por la injusticia; la aglutinación de las bases comunitarias que leían la conflictividad de la vida a la luz de la Escritura para producir nuevos hechos transformadores—, abrieron caminos y puertas para que la elaboración del discurso teológico encontrara un nuevo sujeto como punto de partida: los pobres y marginados del continente.

Así, en los años 70, las mujeres latinoamericanas empiezan a aventurarse por los meandros del quehacer teológico a partir de la fuerte interpelación de los pobres y la opción por ellos que se va cuajando en la Iglesia latinoamericana. En parte, su mirada y sus oídos se volvían hacia sus hermanas del Norte que venían abriendo la discusión sobre la posibilidad de pensar y hablar “más allá de Dios Padre” y del patriarcalismo dominante en la teología. Veían cómo un fuerte y bello desafío echar a andar una teología que las incluyera como productoras y no solamente consumidoras. Sin embargo, el nacimiento de una teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer nace inseparable de la opción por los pobres y es constitutiva de su configuración. Y fue así como una nueva solidaridad empezó a darse en AL: la de las mujeres teólogas con las mujeres pobres de las bases comunitarias. Las primeras se auto-comprendían en cuanto portavoces de las últimas y responsables por la recuperación de sus derechos.

Fruto de todo este inicio de camino fue un disponerse a repensar todos los grandes temas teológicos desde la óptica de la mujer. Se buscaba una teología con rostro, con alma, con configuración de mujer, una perspectiva femenina de la teología, destacando la importancia de redescubrir las expresiones femeninas de Dios. Ahí empieza un momento más fecundo y sólido de publicaciones de mujeres teólogas, intentando revisar

y repensar los grandes tratados de la teología dogmática y la misma Biblia a partir de su experiencia y de su sentir femenino.

Por un lado, la teología de las mujeres latinoamericanas se auto-percibía deudora de la teología feminista norteamericana, sin la cual no habría encontrado el camino abierto para legitimar su itinerario. Sin embargo, identificaba igualmente una distinción importante en su forma y contenido: no se movía primordialmente impulsada por la pelea por igualdad y lucha antitética contra el machismo. Al contrario, luchaba para construir un discurso inclusivo, donde la diferencia del hecho de ser mujer era un dato constitutivo e integral desde un principio. Así lo que deseaban esas mujeres de la primera hora de la Iglesia latinoamericana era “caminar junto” con los compañeros hombres. Sin nombrarlo así, anhelaban una Iglesia sinodal.

La manera de nombrar esa etapa del proceso evitaba la palabra “feminismo” o “feminista”, por desear distanciarse del tono reivindicativo y antagónico de la teología hecha en otras latitudes. Se daba preferencia a expresiones como “teología desde la óptica de la mujer”, o “teología hecha por mujeres”, o “teología a partir de la mujer”.

En esa misma línea iban las tesis doctorales y trabajos académicos de todo tipo. En el área de la teología sistemática se trabajaba la relación de Jesús con las mujeres, el rostro maternal de Dios Padre, el pensar de una Iglesia incluyente que tomara a la mujer como sujeto productor de bienes simbólicos y no consumidora pasiva. Una Iglesia alegre y participativa.

Ese modo de hacer teología permanece hasta nuestros días. Y no es algo aislado del quehacer teológico femenino a nivel mundial. Encuentra afinidades en términos de trasfondo

con algunas teólogas europeas de la misma generación, y se mueve entre los conceptos-clave de reciprocidad, unidualidad, relacionalidad, siempre buscando la interlocución con los teólogos hombres y con la comunidad teológica como un todo. La reivindicación de este tipo de teología no se alineaba más con un feminismo de primera hora, cuya principal lucha era por igualdad, pero sí por otro derecho: el derecho a la diferencia y la afirmación de la mujer como diferente, deseando ser diferente. Así es que esa teología –en diálogo incluso con obras de mujeres de otras áreas del saber–, recalca la identidad de la mujer como “otra”, “diferente” del hombre, y que quiere permanecer siéndolo, incluso en la manera de sentir y pensar a Dios, produciendo una teología otra que la del feminismo que se auto-comprendía más en dependencia con la teología hecha desde el paradigma de la igualdad.

Con el paso de los años y la crisis que se dio en la Teología de la Liberación en los largos años del pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), apareció claro para las nuevas generaciones de teólogas no ser posible más una teología de remiendos, de reciclaje de lo antiguo, sin dar lugar al parto de lo nuevo que ansiaba por venir a la luz. En la Teología Feminista –que ahora ya no tenía miedo a darse ese nombre– se pretendió entonces traer preguntas fundamentales que cuestionaban la estructura misma del pensamiento teológico elaborado hasta entonces. No se trataba más de una teología desde la óptica o la perspectiva de la mujer, que se presentaría como añadidura o como capítulo aparte de la teología oficial, hecha hasta ahora por los teólogos hombres. Sería, y es, un cuestionamiento de fondo al conjunto de la teología dominante, patriarcal y machista. Y a partir de ahí las teólogas mujeres deseaban dialogar con sus compañeros y caminar junto a ellos, sin miedo de enfrentar cuestiones de fondo.

Es así como las mujeres teólogas latinoamericanas se han dispuesto a dialogar con las autoras que habían consagrado nuevos métodos de trabajar con la Biblia, con la Revelación, con el dogma. Y sobre todo han seguido los pasos que su primordial pertenencia –la Teología de la Liberación (TdL)– ha dado. En cuanto la TdL ensanchaba el abanico de su interés hacia otros temas que no eran apenas los estrictamente socio-económico-políticos, y empezaba a trabajar sobre ecología, cultura, crisis de la modernidad, género, raza y etnia, la teología feminista latinoamericana encontraba en la perspectiva de género un ángulo más adecuado desde donde construir su reflexión y su discurso. O sea, no se perdería en nada la perspectiva de inclusión de los que están al margen de la sociedad y del progreso. Al contrario, esa problemática seguía, más que nunca quizás, desafiando e interpelando a la teología. Los pobres que constituían los sujetos teológicos por excelencia de la teología latinoamericana de los años 70 y 80 ahora eran identificados como “excluidos”. Pero esos “excluidos” de todo beneficio traído por el progreso y el bienestar ahora tenían y tienen rostros más diversificados que antes, y forman un mosaico de riqueza mucho más grande y compleja que a su vez desafía la teología en múltiples direcciones.

Ivone Gebara⁹, una de las grandes responsables por las elaboraciones encontradas en esa nueva etapa, va a afirmar: “La TdL, que ofrece una visión más colectiva de Dios y enfatiza la naturaleza social del pecado, no alteró la antropología y la cosmología patriarcales en las cuales se basa el cristianismo”. Con eso, entendemos que la autora quiere decir que la lucha por liberación socio-económico-política con la cual la TdL

9 Cf. I. GEBARA, “Teología cósmica: ecofeminismo e panenteísmo”, en *Folha Mulher, Projeto Sofia: mulher, teologia e cidadania*, Rio de Janeiro, ISER, n. 8, Ano IV, 1994.

pretendía colaborar con la aportación de una palabra específica y diferente, no contempló ni alcanzó con su esfuerzo otras exclusiones, igualmente necesitadas de liberación, como, por ejemplo, la opresión de la mujer, la exclusión sexual y de género, así como las exclusiones raciales y étnicas.

Sería necesario, por consiguiente, un nuevo paso, un salto de calidad en otra dirección a fin de lograr esa liberación que espera la mitad de la humanidad. Así es como Ivone Gebara definirá el salto que la teología feminista está lista a dar: “hablar de Dios y de la cuestión de género es hacer una doble afirmación: en primer lugar, es afirmar que lo que decimos de Dios está conectado a nuestras experiencias históricas, a nuestra vivencia; después, que nuestra misma idea de Dios, así como nuestra relación con él/ella o con su misterio, viene marcada por lo que llamamos «construcción social y cultural del género»”.

Es así como las luchas más propiamente feministas, tan presentes en la teología del primer mundo, y también en América Latina en el campo de las ciencias sociales y humanas, empezaron a interesar igualmente a las teólogas. Temas como corporeidad, sexualidad, moral, con todas sus candentes y delicadas cuestiones sobre derechos reproductivos y todo lo que concierne a la moral cristiana en cuanto al misterio del cuerpo humano, sus funciones, su vocación, su misterio creado por Dios, pasaron a integrar la agenda de la teología feminista latinoamericana. En ese campo, hay que reconocer que las teólogas protestantes dieron más pasos que las católicas. Eso se debe, naturalmente, a la estructura eclesial en los medios evangélicos, bien diferente de aquella presente en los medios católicos.

Así también hay toda la apertura del *área eco-feminista* que es asumida a nivel del continente. En América Latina todavía

son pocas las teólogas que tienen una producción digna de nota en clave eco-feminista. Sin embargo, la apertura y la atención a esa nueva área interdisciplinaria de reflexión ha permitido a la teología feminista latinoamericana dialogar con toda la reflexión ambiental, o sea, con la filosofía, las ciencias sociales, el derecho ambiental, etc. Sin duda, es un área que promete un gran crecimiento para el futuro.

Toda la reflexión sobre la ecología en cuanto derechos de la tierra y de la naturaleza va empalmada con la reflexión sobre los derechos de la mujer en cuanto forma de opresión aún vigente y presente en la sociedad y en la Iglesia. En la medida en que el eco-feminismo significa el fin de todas las formas de dominación, la teología no puede estar ausente de él. Y en ella, la teología feminista, que sigue haciéndose en la clave de la liberación de todas formas de opresión y lucha por derechos no respetados. Entre las cuestiones de este nuevo momento de pensar teológicamente sobre lo femenino, es central la cuestión del cuerpo.

2. El cristianismo y el cuerpo femenino

La reflexión teológica sobre el cuerpo sexuado de la mujer es y tiene que ser siempre más un tema importante, no solamente para la teología feminista y la reflexión sobre el género en el quehacer teológico. En un universo donde la corporeidad visible es macizamente masculina, la mujer entra como elemento perturbador. Y esa “perturbación” se da, más que nada, a través de su corporeidad que, siendo “otra” que la del hombre, exprime y señala la experiencia de Dios, el pensar y hablar sobre Dios de manera otra y propia. El cuerpo femenino es la condición de posibilidad del camino por el cual la mujer viene a ser una interpelación importante cuando se habla de

espiritualidad, mística y teología. Este cuerpo ha sido muchas veces fuente de la discriminación que la propia mujer sufrió y sufre en la Iglesia.

La reflexión teológica sobre este tema va constatando que una de las fuentes más importantes de la discriminación contra las mujeres dentro de la Iglesia parece decir respecto a algo más profundo y mucho más serio que simplemente la fuerza física, la formación intelectual o la capacidad de trabajo. La Iglesia aún es muy fuertemente patriarcal. Y el patriarcalismo subraya la superioridad del hombre no apenas por un “bienes” intelectual o práctico, pero de lo que llamaríamos un “bienes ontológico”. O sea, las mujeres son oprimidas por su propia constitución corpórea. Y esto no es privilegio del cristianismo, sino de muchas religiones.

Dentro del hito de esta discriminación corporal, hay una asociación muy fuerte –en el terreno teológico– con el hecho de la mujer ser considerada responsable por la entrada del pecado en el mundo, y de la muerte como consecuencia del pecado. Eso, que fue incluso denunciado oficialmente por el Papa Juan Pablo II en su carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, permanece al fondo de buena parte de la situación de la mujer en la Iglesia. Por eso, las experiencias místicas de muchas mujeres fueron muchas veces miradas con desconfianza y sospecha, con severa y estricta vigilancia de varones encargados de controlarlas y exorcizarlas. Muchas experiencias místicas riquísimas de mujeres verdaderamente agraciadas por Dios con comunicaciones espirituales muy íntimas permanecieron ignoradas en un universo donde las vías de divulgación permanecen en las manos de unos pocos, y donde casos como el de una Teresa de Ávila son las excepciones que confirman la regla.

A lo largo de la historia de la Iglesia, la mujer fue mantenida a una prudente distancia de lo sagrado y de todo cuanto lo rodea, así como de la liturgia, de los objetos y espacios rituales, y de la mediación directa con Dios. Todo eso, evidentemente, requiere un cuerpo “puro”, y es grande la desconfianza de si la mujer realmente lo tiene. A pesar de todos los avances y progresos que han sido hechos en la participación de la mujer a muchos niveles de la vida eclesial, aún sigue pesando sobre ella el estigma de ser la seductora, inspiradora de miedo, fuente de pecado para la castidad del hombre y el celibato del clero. Entre la mujer y el misterio, difícil y raramente se reconoció y legitimó una sintonía en términos de la “alta” mística, de las experiencias más profundas de Dios, quedándole más el campo de las devociones menores y de menos importancia.

Esto es un dato bastante notable, que demanda una reflexión muy seria dentro de la Iglesia. Pues, si es posible luchar contra la discriminación intelectual (por el acceso a los estudios y a la formación), contra la injusticia profesional (intentando mostrar capacidad y especializándose), ¿qué se hace con la propia corporeidad? ¿Se debe negarla? ¿Eludirla? ¿Ignorarla en su enriquecedora diferencia?

La reflexión de una pensadora búlgaro-francesa, Julia Kristeva¹⁰, puede ayudar a pensar cómo el cuerpo femenino puede ser una vía de encuentro y diálogo –por lo tanto de sinodalidad, de camino común, de labor conjunta– más que de discriminación y desencuentro, tal como ha sido hasta ahora.

2.1. Cuerpo femenino: abierto al encuentro

Julia Kristeva, que no es teóloga ni mucho menos cristiana o creyente, nos da alguna pista cuando valora la fecundidad

10 Cf. J. KRISTEVA, *Seule une femme*, L’Aube, París, 2013.

que caracteriza a la mujer como inseparable de su sexualidad. Y lo hace no solamente desde la filosofía, la sociología, el psicoanálisis que es su campo de trabajo, pero igualmente desde las artes y la literatura mística. Comenta cómo la mujer tiene una belleza y un poder que viene de su fecundidad y que produce vida. “Las mujeres tuvieron desde siempre una percepción íntima, germinal y cíclica de la belleza renaciente de todo lo que está vivo porque ellas las llevan en su vientre fecundo”. En este sentido, la corporeidad femenina acompañaría la configuración de la naturaleza con sus ciclos, en su vitalidad, en su explosión de vida y de alteridad.

Kristeva reflexiona igualmente sobre algo que caracteriza el cuerpo femenino: su apertura a la fecundación que es igualmente apertura al infinito. Este sentido ya viene contemplado en la palabra hebrea *nekeva*, que significa receptáculo, espacio abierto, interior. La corporeidad femenina abierta, receptiva, disponible a la fecundación y a la entrada y la acogida amorosa del otro, es algo que intriga profundamente a la pensadora búlgaro-francesa al reflexionar sobre lo femenino y la mujer. Desde la teología su pensamiento nos desafía entonces a mirar lo que dice sobre esto la Escritura, fuente de la Revelación.

Con precaución se puede usar el término *nüqëbâ* (*nekeva*) para referirse a las mujeres, aunque el término oficial en singular es *’iššâ* (*ischa*). La gran diferencia es que el primero se utiliza más para referirse a la hembra de los animales, aunque también a los humanos, en cuanto macho y hembra. En el Pentateuco, especialmente, la tradición sacerdotal prefiere este término para enfatizar el aspecto de reproducción en la diferenciación de géneros. Los diccionarios bíblicos en general identifican *nekeva* en la explicitación de lo que sería la hembra en el sentido de abierta, perforada. En suma, *nekeva* es la hembra tanto de humanos como de animales.

Es desde ahí que Kristeva desafía, y a nuestro entender inspira la teología, al defender la importancia de la apertura fecundable del cuerpo femenino y la pasión maternal como un discurso que no se puede perder, y que de hecho se encuentra un poco dejado de lado en Occidente. Es la pasión maternal que moldea y configura el sujeto humano. Por eso la imagen de la mujer embarazada la fascina, y muy concretamente la imagen de la “Anunziata” que escucha la palabra del Arcángel, y siente que de su cuerpo germina el “no todavía otro” que ya es un rubro de amor. La *nekeva*, perforada, abierta, tuvo su vacío penetrado y llenado por el otro, por la otra vida, por la vida del otro, de un otro que forma ahora una unidad con ella. Desde ahí, la teología puede descubrir repercusiones que van hasta la experiencia de la transcendencia y del sentimiento religioso.

En la etapa actual de la civilización en que vivimos, la pasión maternal de la Genitrix permanece como prototipo del eslabón amoroso. La maternidad no es, pues, una fatalidad, o un destino –el único destino biológico de la mujer– el ser madre. Menos todavía una incómoda carga que impide el desarrollo personal. Pero sí la fecundidad y la “perforación” del cuerpo femenino es la perpetua oportunidad de vivir una pasión y mantenerse abierta a la alteridad. A la alteridad del otro que es hombre, y con el cual vive la aventura conjunta de la fecundidad y la alteridad del otro que nace de la unión de cuerpos y del cuerpo femenino, ingresando en la vida y transformando la realidad.

Kristeva critica muchísimo la manera por la cual la actual sociedad y la cultura de nuestro tiempo dan escasa atención a la maternidad en cuanto potencial de construcción imaginativa y elaboradora. Porque si se valora solamente la biología y lo social, y la libertad sexual y la igualdad, seremos “la primera civilización que carece de un discurso sobre la complejidad de la vocación maternal”.

Ese discurso no puede perderse porque tiene la capacidad de dar a las personas una madurez que enfrenta cualquier situación, porque está fundada sobre un amor mayor que cualquier otra fuerza. Está fundada sobre un amor que acoge, que recibe, que hospeda, no solamente sobre una prótesis fálica o narcisística. Es un amor hecho de donación y de sublimación, que hace posible la vida del otro y también su creatividad en un mundo de singularidades plurales.

Por eso uno de los elementos de la fe cristiana que inquieta profundamente una mujer como Kristeva –y que nunca debería ser puesto de lado cuando se trata de pensar lo femenino en clave cristiana– es la Mariología, o mejor el misterio de *María*, la madre de *Jesús*. Según ella, hay razones profundas presentes en los dogmas marianos para que la Iglesia vuelva la mirada hacia *María* de Nazaret en clave diferente –de reflexión y profundidad– y no solamente desde las devociones y la piedad. No quiere esto decir que la piedad mariana carezca de importancia en la comunidad eclesial. Al contrario, demuestra con solidez la fuerza simbólica de la madre de *Jesús*. Los millones de devotos que acuden en varias partes del mundo, en innumerables santuarios marianos, concentran más gente que el más importante debate o comicio político.

Kristeva va más allá. Afirma que el cristianismo está fundado sobre lo femenino, en última instancia. *Jesús*, el Hijo de Dios Encarnado, es el nacido de mujer. Y Kristeva dice, entre crítica y maravillada, mirando el lugar de *María* en la fe católica y ortodoxa que era la de su padre muy amado –en su Bulgaria natal–, que “Cristo, ese Hijo del hombre, no es en fin de cuentas «humano» sino por su madre [...]”. Sin embargo, la humanidad de la Virgen madre no es siempre evidente, ya que, por su sustracción al pecado, por ejemplo, *María* se distingue

del género humano. Kristeva toca ahí en una de las más grandes dificultades que tienen las mujeres –incluso las católicas y quizás sobre todo las más letradas y conscientes– y no tiene miedo de incluirlo en su reflexión.

Y sigue presentando el hecho de que María no presenta dos connotaciones constitutivas de la humanidad, como el ejercicio de la sexualidad, siendo virgen, así como la ausencia de pasaje por la muerte, ya que la tradición cristiana afirma que no murió sino “se adormeció”. La piedad mariana, sobre todo oriental, proclama la *dormitio Maria*. Y la fe católica la venera como “asunta” al cielo en cuerpo y alma, no teniendo la muerte poder alguno sobre su persona.

La muerte conectada al pecado ha sido el calvario y la fuente de discriminación para generaciones de mujeres que cargaron con el peso de ser herederas de Eva y de haber, por su pecado, introducido el pecado en el mundo. María es Inmaculada, la sin pecado, y, por lo tanto, la muerte no tiene más poder sobre ella. Eso pertenece mucho más a la tradición espiritual cristiana que a los Evangelios, que son extremadamente sobrios al respecto y sugieren muy discretamente los misterios de la infancia y de la vida pública, entre los cuales está presente la Madre de Jesús. Otras teólogas contemporáneas han pensado muy profunda y competentemente el misterio de María, identificándola como hermana nuestra en la comunión de los santos.

Pero para Kristeva la enorme importancia es la relación de María con su hijo Jesús –generando quien la ha generado, siendo anterior a él en su humanidad, pero posterior por su divinidad, y virgen y madre simultáneamente– que así se convierte en matriz para una red de otras relaciones ricas y complejas: la de Dios con la humanidad, la del hombre con la mujer, la del hijo con la madre, y otras.

En esa lectura mariológica hay indudablemente muchos peligros para la reflexión sobre la corporeidad femenina y maternal que a lo largo de la historia ha sometido las mujeres – que no son Inmaculadas, ni vírgenes y madres simultáneamente, que tienen hijos muy humanos, que cuando las preceden en la muerte provocan un dolor más profundo que cualquier otra – a terribles manipulaciones y discriminaciones. Sin embargo, concordamos con la pensadora que después de la Virgen, con la barrida que dio la secularización al pensamiento occidental, la maternidad permanece hoy sin un discurso fuerte. Y eso es necesario, ya que este es uno de los elementos transformadores que la mujer puede aportar al mundo y a la Iglesia hoy: la maternidad –no estrictamente biológica– que se da a partir de la corporeidad femenina, que es toda ella eucarística. Desde esa fecundidad fundamental inscrita en su corporeidad, la mujer puede aportar la diferencia significativa y enriquecer profundamente todo el camino de sinodalidad que la Iglesia es llamada a hacer integrando hombres y mujeres.

2.2. El cuerpo femenino: cuerpo eucarístico

Con la emergencia de las mujeres en los espacios públicos y eclesiales, podemos ver que ellas han introducido una nueva manera de vivir la experiencia de Dios y de reflexionar sobre ella, elaborando entonces nuevos aspectos de la espiritualidad cristiana, que enriquecen el conjunto de la comunidad de fe y que enriquecen las aportaciones masculinas, que sin eso se empobrecen.

Tenemos las mujeres una manera de experimentar y hablar sobre nuestras experiencias espirituales que es inseparable de nuestros cuerpos. Presentamos y hacemos visible nuestra propia corporeidad cuando hablamos sobre el misterio de Dios, introduciendo una novedad en la comprensión de la vida

espiritual y de la acción del Espíritu de Dios en el mundo. Además de eso, este mismo misterio de Dios, afectando y configurando la corporeidad creada sexuada de las mujeres, revela otros aspectos de su identidad que dan un aporte inestimable al Pueblo de Dios.

Uno de los más importantes de esos aportes que acabamos de mencionar es –nos parece–, la dimensión eucarística constitutiva del cuerpo femenino. A través de su misma corporeidad, las mujeres pueden evocar y comunicar experiencias espirituales que son frecuentemente más difíciles para los varones. Nos referimos, por ejemplo, a la experiencia de sentirse esposa de Cristo, de vivir el matrimonio espiritual, o a la experiencia central de ser fecundada por el Espíritu de Dios, dando nuevo cuerpo al Verbo hecho carne y mediando siempre de nuevo el misterio de la Encarnación dentro del mundo.

Es evidente que muchos hombres en la historia del cristianismo también vivieron esta experiencia de un modo profundo y bello. Hay frecuentemente hombres que han liberado su dimensión femenina, su *anima* en su relación con Dios. Muchos de esos místicos y directores espirituales han usado una variedad de recursos lingüísticos y metáforas para referirse al ser humano como interlocutor de Dios, como por ejemplo “alma”, que es más bien una palabra femenina; o la experiencia de tomar leche del pecho del Salvador, etc.

Sin embargo, a pesar de que la experiencia de Dios en toda su belleza y radicalidad es ofrecida a toda humana criatura, en el cuerpo femenino tiene algunos elementos más evocativos y analogías simbólicas particularmente poderosas. Por ejemplo, hay una dimensión de la vida cristiana en la cual las mujeres emergen como sujetos privilegiados: la identificación de su corporeidad con el sacramento de la Eucaristía. Son las precisas

expresiones empleadas en la práctica sacramental, términos tales como “transustanciación” y “presencia real”, que significan que el cuerpo y la sangre del Señor, bajo las especies del pan y del vino, son dados al pueblo como alimento y bebida. Parece que eso se hace constitutivamente posible en el cuerpo femenino.

Alimentar a otros con el propio cuerpo es la vía suprema que Dios mismo ha elegido para estar definitiva y sensiblemente presente en medio a su pueblo. El pan que partimos y compartimos, que confesamos ser el cuerpo de Jesucristo, nos refiere al gran misterio de su Encarnación, muerte y Resurrección. Es su persona dada en alimento; es su vida corporal hecha fuente de vida para los cristianos.

Antropológicamente, las mujeres son aquellas que tienen en su corporeidad la posibilidad física de comprender y realizar la divina acción eucarística. Durante todo el proceso de gestación, parto, protección y nutrición de la nueva vida, tenemos el sacramento de la Eucaristía, el acto divino por excelencia, aconteciendo de nuevo y de nuevo.

Algunos podrían ver aquí un claro llamado a proseguir con la discusión sobre el futuro del ministerio ordenado para las mujeres. No es nuestra intención en ese momento. Lo que intentamos es decir que quizás debido a su vocación eucarística expresada corporalmente, las mujeres estén llamadas a reinventar y recrear, en el interior del Pueblo de Dios, una nueva manera de vivir el servicio y el ministerio, de maneras diversas del ministerio permanente, ordenado y tradicional masculino, tal como ha existido hasta ahora.

El cuerpo femenino, fuente de tanta sospecha y prejuicio a través de la historia, es un camino poderosamente iluminador e inspirador para la teología sacramental durante nuestros tiempos

cambiantes y movedizos, presentando nuevos paradigmas más allá de las siempre presentes cuestiones de género. Está muy presente, por ejemplo, en la tradición espiritual y mística de la Iglesia, desde hace mucho tiempo, la imagen de Dios como madre que alimenta y nutre a sus hijos con la leche de su pecho.

Este hecho simbólico y teológico de los cuerpos de las mujeres no permanece apenas en un nivel personal, sino que también tiene implicaciones comunitarias y políticas. El hecho de tener un cuerpo eucarísticamente configurado tiene un impacto sobre cada hecho y movimiento que las mujeres hacen y, muchas veces, una influencia pública efectiva. Aun cuando exponiendo en el espacio público su más privada característica, como la capacidad de dar la vida y todos los aspectos de la maternidad, el cuerpo femenino puede crear impacto de gran importancia ética y política. Eso se vio concretamente en casos como el de Las Madres de la Plaza de Mayo, en Argentina; Mujeres de Calama, en Chile; Madres del Tráfico, en Brasil.

La carne y la sangre de Jesucristo son alimento para el pueblo, pero la fuente última de este alimento es el Padre que entrega a su Hijo, de forma que el pueblo no tenga más hambre ni tristeza, sino que esté nutrido y lleno de vida. Por lo tanto, si el niño simboliza la humanidad que, con ardiente deseo, se vuelve hacia el Creador, clamando por el pan de la vida, por otro lado, los seres humanos y especialmente las mujeres que amamantan a sus niños, están soportando la terrible y seguramente dolorosa responsabilidad de traer a la existencia la nueva generación humana. Ellas son las artesanas del futuro y responsables por la continuación de la vida en su sentido más profundo. He aquí porque el real significado de la capacidad física de las mujeres de amamantar con su pecho es un tema de extrema vulnerabilidad y al mismo tiempo de profunda belleza. Por otro lado, es algo

que remite a una compasión calificada y también a formas de acción ética y política que no son meramente privadas. Creemos que esto es verdad no solo biológicamente, para mujeres que son madres biológicas y vivieron la experiencia del embarazo, parto y lactancia, sino también para mujeres que tienen esa experiencia no en un nivel biológico sino también simbólico.

Todo el drama de la salvación, presente en las palabras y gestos de Jesús: “Tomen y coman. Esto es mi cuerpo [...] esto es mi sangre [...] por ustedes” (Mt 26,26), está presente y activo en los cuerpos de las mujeres. El cuerpo femenino, que es extensivo y se multiplica en otras vidas y en las vidas de otros, que se da a sí mismo como comida y nutre con su carne y sangre las vidas que ha concebido, es el mismo cuerpo que se gasta y muere arando la tierra, trabajando en las fábricas y en las casas, removiendo cacerolas y limpiando pisos, hilando, tejiendo, cosiendo y lavando ropa, organizando reuniones, liderando luchas y dirigiendo cantos. Es el cuerpo de la mujer, eucarísticamente dado para la vida de los demás, real y físicamente distribuido, comido y bebido por aquellos que – como hombres y mujeres de mañana– seguirán la misma lucha de paciencia y resistencia, dolor y valor, alegría y placer, vida y muerte.

Partir el pan y distribuirlo, estar en comunión con el cuerpo y la sangre del Señor hasta que el venga nuevamente, significa para la mujer hoy, aun en medio a las más miserables y negativas situaciones, reproducir y simbolizar en medio de la sociedad y de la comunidad creyente el acto divino de entrega y amor, de forma que el pueblo pueda crecer y la plenitud de la vida llegar, celebrada en la fiesta de la verdadera y final liberación.

Las mujeres alrededor de toda la tierra comparten con sus hermanas la misma sacramental vocación, el mismo destino

eucarístico, llamado a abrir un nuevo camino, un posible futuro, de forma a que este acto sacramental pueda convertirse más y más en presencia real, reconocida, creída, acreditada y vivida.

Conclusión: ser compañeros en un mismo camino

La imagen divina es encontrada en mujeres como también en hombres. Si el Dios en quien creemos puede ser percibido como teniendo características y modos de portarse y actuar tanto masculinos como femeninos, entonces para describir a Dios será siempre, y cada vez más necesario, usar palabras, metáforas e imágenes que son masculinas y femeninas. Si las mujeres, como también los varones, son teomorfos, es decir, hechos a imagen de Dios, es imperativo que este Dios, de quien ambos son imagen, no sea descrito o pensado como simplemente andromorfo sino como antropomorfo. Será ésta la única vía posible para concebirlo y describirlo en cuanto teomorfo. Sabemos que tendremos que luchar con la pobreza del lenguaje humano, limitada para expresar la majestad e inefabilidad del divino. Mientras tanto, intentamos hacer la combinación de los dos símbolos, dos lenguajes y las dos metáforas –masculino y femenino–, consiguiendo una mejor aproximación de lo divino. Y para eso el paradigma trinitario se muestra como un fecundo camino.

La fe trinitaria ciertamente puede traer una preciosa contribución para este retorno a la casa paterna que el ser humano del siglo XXI anhela tan ardientemente, aunque muchas veces sin saberlo ni nombrarlo. Pero para que eso se dé, es necesario que mujeres y varones se auto-comprendan en cuanto compañeros de un mismo camino, respetándose mutuamente en sus diferencias y por causa de ellas. Solamente así se podrá llegar a la construcción de un mundo más humano para todos. Y de una Iglesia más centrada sobre el encuentro, la comunidad y

el amor. En suma, más de acuerdo al sueño de Dios, que es que los diferentes caminen juntos anunciando una verdad sinfónica y una unidad plural.

Caminar juntos es el camino constitutivo de la Iglesia porque es la condición para seguir a Jesús y anunciar su Evangelio en esos tiempos tan heridos y dolidos. Mujeres y hombres caminando juntos van revelando el verdadero rostro del Dios que Jesús de Nazaret enseñó a sus contemporáneos a llamarle Padre, y que el Espíritu del Resucitado enseña que es Padre y Madre. Ahí se puede experimentar el verdadero espíritu de la sinodalidad, nota tan importante y característica en la Iglesia hoy.

BIBLIOGRAFIA: BINGEMER Maria Clara Lucchetti

Artículos

“A mulher na Igreja e na sociedade”, en *Annales* 2 (2017) 29-48.

“As mulheres e o rabbi de Nazaré”, en *Ecos marianos: almanaque de Nossa Senhora (Aparecida)* 1 (2012) 55-56.

“A escuta da mulher (construindo a fé e a justiça)”, en *Itaici* (São Paulo) 17 (2017) 49-62.

“A mulher na Igreja hoje - a partir e além do Concílio Vaticano II”, en *REB (Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis; Rio de Janeiro)*, 63/249 (2003) 23-46.

“Outro Paráclito: o Espírito Santo e a diferença da mulher”, en *REB*, 56/222 (1996) 348-363.

“La mujer en los Ejercicios Espirituales: enemiga, discípula, madre y señora nuestra”, en *Manresa* 66 (1994) 397-416.

“Mulher: temporalidade e eternidade – a mulher eterna e o rosto feminino de Deus”, en *Concilium* (publicado em português, espanhol, francês, inglês, alemão, holandês e italiano e croata), 239/6 (1991) 110-119.

“Como o Pai me enviou, eu também vos envio: a mulher na evangelização”, en *Perspectiva Teológica* (Belo Horizonte) 22 (1990) 289-309.

“No princípio era a força que move a mulher”, en *Vida Pastoral*, 31 (1990) 10-17.

“Alegrai-Vos (Lc 15,8-10) ou a mulher no futuro da teologia da libertação”, en *REB* 48 (1988) 565-587.

“A Trindade a partir da perspectiva da mulher”, en *REB* 46 (1986) 73-99.

“A eucaristia e o corpo feminino: presença real, transubstanciação, comunhão”, en *Perspectiva Teológica*, 45 (2013) 399-418.

“Jesus de Nazaré: um olhar feminino”, en *Itaici* 20 (2011) 23-36.

“Fragilidad y genio: el lugar de la mujer en *Evangelii Gaudium*”, en *Spiritus*, 56 (2015) 58-68.

“Mujer y varón: reciprocidad y diferencia”, en *Erasmus*, 11 (2009) 191-211.

“La mujer teóloga: vocación y ministerio”, en *Diakonia* (Managua, Nicaragua), XXVI/102 (2002) 42-51.

“La mujer en la Iglesia de Brasil”, en *Concilium* 296 (2002) 119-128.

“La mujer: protagonista de la nueva evangelización”, en *Spiritus* (Quito, Ecuador) 42/1 (2001) 107-119.

“La mujer: figura espiritual y caminos abiertos”, en *Cuadernos de Espiritualidad* (Santiago de Chile) 121 (2000) 1-35.

“La mujer y la experiencia religiosa: una perspectiva”, en *Cuadernos de espiritualidad*, 34/121 (2000) 3-18.

“El laico y la mujer en la Iglesia: dar entrada a la diferencia y a la santidad”, en *Sal Terrae* 80 (1992) 457-464.

“The Eucharist and the feminine body: real presence, transubstantiation, communion”, en *Modern Theology* 30/2 (2014) 366-383.

“Masculinidad y feminidad: dos caras del misterio de Jesucristo”, en *Concilium* 326 (2008) 49-60.

Libros Autorales

O segredo feminino do Misterio, Vozes, Petropolis 1991, 157p.

Cuerpo de mujer y experiencia de Dios: sentir y experimentar a Dios de un modo femenino, San Benito, Buenos Aires 2007, 78p.

Transformar la Iglesia y la sociedad en femenino, Cristianisme e Justitia, Barcelona 2018, 32p.

Teologia latino americana, raízes e ramos, PUC-Rio /Vozes, Rio/Petrópolis 2017, 178p.

A experiência de Deus num corpo de mulher, Loyola, São Paulo 2002, 64p.

Organizados y en colaboración

BINGEMER Maria Clara Lucchetti – YUNES Eliana (orgs.), *Mulheres de palavra*, Loyola, São Paulo 2003, 251p.

BINGEMER Maria Clara Lucchetti – BRANDAO, Margarida Luiza, *Mulher e relações de gênero*, Loyola, São Paulo 1994, 243p.

BINGEMER Maria Clara Lucchetti (org.), *O lugar da mulher*, Loyola, São Paulo 1990, 85p.

BIDEGAIN Ana María – BINGEMER Maria Clara Lucchetti, “¿La matristica latinoamericana: empieza a reconocerse?”, en *Concilium* 333 (2009) 99-112.

Capítulos de libros

“O corpo feminino: «perfurado» e repartido”, en NOVAES Joana de Vilhena – DE VILHENA Junia (orgs.), *O corpo que nos possui: corporeidade e suas conexões*. 1ed. Curitiba: Appris, 2018, 251-268.

“Francisco e as mulheres: da «Abuela Rosa» a uma nova reflexão sobre a mulher”, en José Maria Silva (org), *Papa Francisco: perspectivas e expectativas de um papado*, Vozes, Petrópolis 2014, 145-158.

“Fragilidade e gênio: o lugar da mulher na *Evangelii Gaudium*”, en AMADO Joel Portella – AGOSTINI Leonardo (orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*, PUC-Rio/Paulinas, Rio/São Paulo, 2014, 235-243.

“Introdução”, en GONZÁLEZ BUELTA Benjamín (org.), *O rosto feminino do Reino: rezando com Jesus e as mulheres*, Subiaco, Juiz de Fora 2007, 7-19.

“Gênero, mística e violência: três mulheres judias diante de Deus e da violência do Holocausto”, en TEIXEIRA Faustino (org.), *No limiar do mistério: mística e religião*, Paulinas, São Paulo 2004, 75-136.

“Nem homem nem mulher (Gal 3,28): reflexão sobre alguns pontos de cristologia feminista”, en AQUINO M. F. – GIANOTTI C. A. (orgs.), *Jesus de Nazaré: profeta da liberdade e da esperança*, Unisinos, São Leopoldo 1999, 187-206.

“A mulher teóloga: vocação e ministério”, en Marcio FABRI DOS ANJOS (org.), *Teologia: profissão*, Loyola, São Paulo 1996, 75-86.

“A mulher e a teologia feminista: para além dos padrões do Primeiro Mundo”, en MISSIONSWITCHENSCHAFTLICHES INSTITUT Mi. (org.), *Ein Glaube In Vielen Kulturen*, Iko-Verlag Fur Interculturelle Kommunikation, Frankfurt 1996.

“A Trindade a partir da perspectiva da mulher: algumas pistas para reflexão”, en GEBARA Ivone – BINGEMER Maria Clara Lucchetti (orgs.), *A mulher faz teologia*, Vozes, Petrópolis 1986, 29-79.

“A mística no feminino hoje: os «casos» de Dorothy Day e Etty Hillesum”, en GOMEZ DE SOUZA Luiz Alberto (org.), *Religião em questão: secularismo, democracia e ética*, EDUCAM, Rio de Janeiro 2013, 179-213.

“Francisco y las mujeres: de la «abuela Rosa» a una nueva reflexión sobre la mujer”, en SILVA José María (org.), *Papa Francisco: perspectivas y expectativas de un papado*, Herder, Barcelona 2015, 215-233.

“La mujer y la experiencia religiosa: una lectura desde América Latina”, en OSKOZ J. (org.), *Nuestra esperanza: más evangelio, menos institución*, Asociación cultural foro religioso popular, Vitoria (España) 2002, 102-116.

“Mujeres en el camino de salvación: rumbo hacia un mundo más justo”, en TEPEDINO Ana María – AQUINO María Pilar (orgs.), *Entre la indignación y la esperanza*, Indo American Press Service, Bogotá 1999, 181-189.

“Mujer y cristología: Jesucristo y la salvación de la mujer”, en AQUINO María Pilar (org.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Biblia y Fe, Madrid, 1 (1991) 80-93.

“Teología, mujer y derechos de los pobres”, en *Biografías, instituciones y ciudadanía: primer congreso de teólogas latinoamericanas y alemanas*, Artes Gráficas Buschi, Buenos Aires, 64 (2008) 191-206.

“La Trinidad a partir de la perspectiva de la mujer: algunas pautas para reflexión”, en *Encuentro de mujeres teólogas latinoamericanas, 1986, Buenos Aires: el rostro femenino de la teología*, DEI, San José (Costa Rica) 1986, 135-165.

“Theology, woman and rights of the poor: a reading of the Latin American itinerary”, en HOGAN Linda – OROBATOR Agbonkhianmeghe E. (orgs.), *Feminist Catholic theological ethics*, Orbis, New York 2014, 137-149.

“The Trinity from the perspective of the woman”, en KIRKPATRICK Dow (org.), *The Trinity from the perspective of the woman*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1988, 116-136.

“Masculinity, femininity and the Christ”, en JOHNSON Elizabeth A. (org.), *The strength of her witness: Jesus Christ in the global voices of women*, Orbis, New York 2016, 176-185.

“Kissing the leprous: a theological praxis for AIDS”, en IOZZIO Mary Jo – MIRANDA Elsie M. – DOYLE ROCHE Mary M. (orgs.), *Calling for justice throughout the world: Catholic women theologians on the HIV/AIDS pandemic*, Continuum, New York/London 2009, 203-211.

“Women in the future of liberation theology”, en MADURO Otto – ELLIS Marc (orgs.), *The future of liberation theology: essays in honor of Gustavo Gutierrez*, Orbis, New York 1989, 473-490.

“Women in the future of theology of liberation”, en KING Ursula (ed.), *Feminist theology from the Third World: a reader*, SPCK/Orbis, London/New York 1994, 308-317.