



MUJERES, IGUALDAD Y EDUCACIÓN

Un modelo de persona y sociedad en escritos cristianos del siglo I

WOMEN, EQUALITY AND EDUCATION

A model of person and society in 1st century Christian writings

FRANCISCO JAVIER JIMÉNEZ RÍOS, NAZARET MARTÍNEZ-HEREDIA, ANA AMARO AGUDO, GRACIA GONZÁLEZ-GIJÓN

Universidad de Granada, España

KEYWORDS

Women
Person
Equality
Education
Society
Gospels
Trust

ABSTRACT

In the stories of Mary, the mother of Jesus, we find a model of human personal reality in the dynamism of its realisation as a continuous being-as-self that shows its overflowing as an educating reality, an open reality. In other accounts, women are shown as witnesses to the encounter with Jesus after his death, a testimony that is received by Jesus' group and corroborated by the men of the community in order to reach beyond its borders. In the testimony received and the action shared, the foundations of a society that is built on equality are shown.

PALABRAS CLAVE

Mujeres
Persona
Igualdad
Educación
Sociedad
Evangelios
Confianza

RESUMEN

En los relatos de María, la madre de Jesús, encontramos un modelo de la realidad personal humana en el dinamismo de su realización como un continuo estar-dando-de-sí que muestra su desbordamiento como realidad educanda, realidad abierta. En otros relatos se muestra a mujeres como testigos del encuentro con Jesús después de su muerte, un testimonio que es recibido por el grupo de Jesús y corroborado por los varones de la comunidad para hacerlo llegar más allá de sus fronteras. En el testimonio recibido y la acción compartida se muestran los cimientos de una sociedad que se construye en igualdad.

Recibido: 04/ 06 / 2022

Aceptado: 18/ 08 / 2022

1. Introducción

En una lectura inmediata de los escritos cristianos del siglo I que constituyen los Evangelios nos sorprende el trato de Jesús de Nazaret con las mujeres. Los relatos muestran una relación especial, por su naturalidad real, en un profundo respeto a su persona, un trato igualitario y liberador, que abre un horizonte diferente a la realidad social de las mujeres en la sociedad judía.

En este contexto, quisiéramos centrar la atención en una mujer especial, María, la madre de Jesús de Nazaret, y en las mujeres como testigos del acontecimiento central que motiva esos relatos. María, en el tiempo breve de su actuación, se nos muestra como un modelo de la persona humana (Forte, 1993). Las mujeres, en los relatos de la resurrección y la comunidad naciente, como testigos y artífices de unas relaciones nuevas en una sociedad igualitaria (Sicre, 1998).

En primer lugar, pretendemos mostrar una evidencia que aparece en los escritos: La voz de una joven no sólo es escuchada sino que se convierte en una *palabra decisiva*, una palabra que posibilita la historia de un encuentro y, hasta, adelanta los acontecimientos de esa historia. Una voz en la que se revela la *figura de la persona humana* (Rahner, 1963), una voz que siempre se muestra en el silencio “poético” (creador) en cuanto *silencio radicalmente interrumpido*, hasta el silencio elocuente de una soledad acompañada (Larrañaga, 1978).

En segundo lugar, nos fijamos en las narraciones que cuentan experiencias de algunas mujeres con Jesús resucitado, después que este ha sido crucificado y sepultado, mostrando un papel fundamental de las mismas y anticipando un modelo de sociedad igualitaria (Castillo, 1987).

La heterodoxia de Jesús de Nazaret con las mujeres, y su fuerza educativa, nos lleva a recrearnos en los relatos sobre María, la madre de Jesús, y aquellos que muestran el testimonio de mujeres en su encuentro con Jesús después de su muerte y los de su participación en la construcción de las comunidades nacientes.

En los relatos de María encontramos un modelo de lo que significa la realidad personal humana en el dinamismo de su realización como un continuo estar dando de sí que muestra su desbordamiento como realidad educanda, realidad abierta.

En otros relatos se muestra a mujeres como testigos del encuentro con Jesús después de su muerte, un testimonio que es recibido por el grupo de Jesús y corroborado por los varones de la comunidad para hacerlo llegar más allá de sus fronteras. En continuidad los relatos muestran el papel fundamental de las mujeres en las comunidades nacientes (Giorgi & Palmisano, 2020). En el testimonio recibido y en la acción compartida se muestran los cimientos de una sociedad que se construye en igualdad. Una realidad personal humana plena, en el dinamismo de una sociedad igualitaria.

Estos relatos nos sorprenden y nos retan, abriendo un extraordinario horizonte educativo. Se nos muestra un modelo de persona y sociedad que encuentra su dinamismo en la comunicación igualitaria como desbordamiento de riqueza personal y social en la marcha histórica.

2. Método

Nos acercamos a los relatos testamentarios tal como se nos muestran, como tesoros de la humanidad, sin entrar en la reflexión teológica o la exégesis bíblica. Abordamos algunos textos de los Evangelios, acuñados en el siglo I por el movimiento que *se funda* en Jesús de Nazaret (Estrada, 1984). Conviene hacer alguna indicación al respecto.

Estos escritos surgen como narraciones de las experiencias de encuentro que muchas personas tuvieron con Jesús de Nazaret, sin pretensión de dar cuenta de los acontecimientos con un sentido histórico. La autoría de los textos está atribuida a varones, que en muchos casos presiden comunidades importantes, comunidades que son las verdaderas constructoras de esos relatos (Hoppin, 1969; Harnack, 1990, pp. 16-41).

Esto tiene varias consecuencias para el resto de nuestras indicaciones. Si la autoría descansa en el varón, aunque la comunidad esté en el trasfondo, esto puede implicar que la visión de las relaciones de Jesús con diversas mujeres esté mediada por la voz masculina que articula la narración. Aunque también, esto mismo se convierte en un elemento que da relevancia a los mensajes que se recogen (Alcalá, 1980, p. 151).

Por otra parte, dada la situación social y cultural de la mujer judía en tiempos de Jesús (madre y esposa, obediente sierva garante de la descendencia, excluida del Templo y del Pueblo, acechada por la miseria si falta el varón, acosada y acusada en cualquier infidelidad, sin más educación que el consejo del padre) como algo consolidado y aceptado por todos, y si la experiencia de sus seguidores es puesta por escrito es para que llegue, en primer lugar, a esa sociedad, entonces presumiblemente muchas de las narraciones van a estar condicionadas por esa realidad social y por la pretensión de empatizar con ella. Sin embargo, también este elemento tiene su revés, otorgando una extraordinaria consistencia a lo que se dice sobre los encuentros y las relaciones de Jesús con diversas mujeres, en cuanto que se trata de algo contracultural, a pesar de estar pretendiendo el contagio.

3. Resultados

La palabra precipita en dos momentos, que se van enunciando: relatos sobre una mujer especial y aquellos que presentan a las mujeres como testigos.

3.1. Voz de una mujer, palabra decisiva

Nuestro acercamiento a los textos es el de alguien que busca en los tesoros de la historia, en la memoria de la humanidad. Y en este momento nos tropezamos con uno extraordinariamente valioso. Ha caído en nuestras manos el pasaje en el que se anuncia el nacimiento de un judío, Jesús de Nazaret (Lc 1, 26-38).

Si recorremos la literatura universal encontraremos muchos encuentros entre los dioses, hombres y héroes. Pero nos parece poder afirmar, que en la corriente del gran descubrimiento judío en torno a la imagen de Dios, el hecho de que ese Dios absolutamente trascendente y poderoso condicione todo su proyecto de relación con los hombres a la decisión de una chiquilla de Nazaret, se constituye en un relato sin igual no sólo en la tradición judeo-cristiana sino, también y a partir de este contexto, en la literatura universal.

En este relato, María *se iguala* con Dios, con ese Dios omnipotente. En ese diálogo, la realidad personal humana, en María, una mujer judía, *es levantada* hasta más allá de sus propias posibilidades, abriendo el límite de su propia palabra (Forte, 1993).

La decisión de María de recibir la oferta de Dios, el sí de María desborda en dos vertientes: *va-de* la palabra a la palabra, pasando por el silencio, un silencio que resulta radicalmente interrumpido constituyéndose en la palabra más elocuente. El silencio de la mujer judía, en este relato, se ha roto para siempre.

La palabra de María, en cuanto palabra afirmativa, en cuanto la voz de un Sí, se muestra como silencio, en cuanto aceptación de la oferta de Dios. Pero ese silencio, a la vez, rompe en la palabra más atrevida que haya podido pronunciar mujer, o persona, alguna: „todas las generaciones me llamarán bienaventurada“ (Lc 1, 48; Larrañaga, 1978).

Una palabra que encuentra en el *servicio* a su prima Isabel la primera y mejor expresión. Una palabra que es reconocida por Isabel en su encuentro con María: „Bendita tu entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre“ (Lc 1, 42).

3.2. Una mujer adelanta los acontecimientos

La *Hora* articula el tiempo en el evangelio de Juan. La Hora marca el ritmo de los acontecimientos. La Hora indica el gran acontecimiento del servicio de Jesús; la Hora es el momento de la Gloria en la Cruz. En la narración de la boda en Caná, María adelanta la Hora de Jesús (Jn 2, 1-12).

Hay una boda en la que están invitados María y Jesús. La exquisita delicadeza de esta mujer le lleva a percatarse del apuro por falta de vino (grave problema en una cultura mediterránea). Recurre a su hijo, comprometiéndolo. La respuesta de Jesús es tajante: no es nuestro problema, y además „todavía no ha llegado mi hora“ (Jn 2, 4).

Pero la actuación de María obvia la palabra de Jesús: „Haced lo que él os diga“ (Jn 2, 5). Y „Así, en Caná de Galilea, comenzó Jesús sus señales, manifestó su gloria y sus discípulos creyeron más en él“ (Jn 2, 11).

No entramos en el desbordamiento de esta maravillosa narración anticipatoria y programática. Lo único que pretendemos poner de manifiesto es la actuación decidida de una mujer, María, la madre de Jesús, *capaz de cambiar* el curso del tiempo, los acontecimientos de una historia, en este relato.

3.3. Una mujer, figura de la persona humana

No han sido pocos los que han descrito la realidad personal humana como *oyente de la palabra* (Rahner, 1963). Por nuestra parte, proponemos romper el ritmo de nuestras anotaciones en la imaginación de un simple juego.

Cerramos los ojos y apreciamos el ritmo de nuestra respiración lenta y profunda. Cerramos la boca; y, después, las manos. Nos concentramos en la música, el ruido y la palabra que nos envuelve. Lo percibimos con claridad. Y si estamos en un lugar en el que sólo se escucha el silencio, (escuchémoslo; o, trasladémonos con nuestra imaginación a cualquier lugar donde se pronuncia la palabra. Y, ahora, intentemos dejar de respirar unos segundos. E inmediatamente tratemos de cerrar nuestros oídos, intentemos dejar de escuchar, aunque sólo sea el silencio que nos acoge. ¡Es imposible! ¡Estamos hechos para escuchar!

Un hombre no es hombre hasta que no oye su nombre de labios de una mujer: ¡Qué bien interpreta Machado (1973, p. 201) nuestra realidad respectiva! Un hombre no es hombre hasta que no oye su nombre; el hombre – persona humana- es hambre de oír su nombre.

Esta experiencia simple y cotidiana nos lleva a describir la realidad personal humana como una realidad *respectiva*; es decir, nos constituimos y constituimos la memoria histórica en relación con los otros y/en la tierra: Tú eres mi vida, y no hay vida sin el oxígeno vivificador.

De una manera más precisa. Si tenemos en cuenta intuiciones zubirianas como es la de sistema y sus momentos, la de respectividad (relacionalidad radical) y principialidad, y la imperceptible revolución que Ghislain Lafont opera en la comprensión de la realidad personal (Lafont, 1969), entonces podemos indicar una descripción de la

realidad personal humana que, principalizando su momento relacional o respectivo en su propia constitución, se convierta en sistema articulador de nuestra reflexión: el *momento ex-tático* de la *realidad personal* es *principal* a su *momento ens-tático*, armonizándose en el *sistema* que constituye esta realidad personal (Jiménez Ríos, 2000, 24).

Nos parece que esta comprensión de la realidad personal, constituyendo-se en el *dar de sí* la marcha histórica, como creación de capacidades en la apropiación poética de posibilidades, en el ritmo que marca el *orden histórico*, es la que se muestra en la narración lucana del reencuentro de Jesús después de haberse quedado en el Templo.

Ante la pregunta de María, expresión de la angustia por la pérdida ¿Por qué te has portado así con nosotros? (Lc 2, 48), la respuesta de Jesús resulta incomprensible y escalofriante ¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo tenía que estar en la casa de mi Padre? (Lc 2, 49).

El comentario del narrador describe la realidad de esta mujer y, en ella, el núcleo de la realidad personal humana: „Su madre conservaba en su interior *el recuerdo* de todo aquello“ (Lc 2, 51). María es la *oyente de la palabra* (Ratzinger & Balthasar, 1982), figura de la persona humana, que se constituye en la *memoria* de su historia, en la *anamnesis* de la historia.

3.4. Soledad acompañada

María está presente en cada instante de la vida de Jesús, mostrándose cuando ésta adquiere una densidad especial. Su madre, está también junto a la cruz: „Estaban junto a la cruz de Jesús su madre; la hermana de su madre, María la de Cleofás y María Magdalena. Al ver a su madre y a su lado al discípulo preferido, dijo Jesús: Mujer, ése es tu hijo. Y luego al discípulo: Esa es tu madre. Desde entonces el discípulo la tuvo en su casa“ (Jn 19, 25-27; Brown, 1987).

Sin entrar en la enjundia del texto, en una primera lectura, al menos podemos decir que cuando a Jesús no le queda nada regala lo mejor que tiene, a quienes más quiere: lo mejor que tiene y sus personas más queridas, su madre y su discípulo preferido, son entrañados en la relación „desbordante“ de una *soledad acompañada*.

Han perdido lo mejor que tenían, pero Jesús permanece en la entraña de la memoria que los une. Una memoria que comienza a abrir otro futuro para la palabra, en la interrupción radical del silencio del tiempo, que es la muerte, según los relatos que ahora nos sobrevienen.

3.5. Mujeres y seguimiento de Jesús

En el contexto de los relatos que refieren el encuentro personal de Jesús con algunas mujeres, en este momento damos un paso que complica un poco la situación. Acudimos a la narración de experiencias de algunas mujeres con Jesús después que este ha sido crucificado y sepultado.

Sin embargo, esto no condiciona nuestro procedimiento, dado que donde buscamos es en el texto en sí mismo, como arsenal de memoria histórica, sin entrar en la veracidad real de esas experiencias.

En cualquier caso, conviene hacer una matización epistemológica que permita situarnos correctamente ante los textos. Aunque no disponemos de otras fuentes que las que escribieron sus seguidores, podemos decir, basándonos en la concordancia de los textos y en los conocimientos generales de la época, que la crucifixión, sepultura y la tumba vacía, de ser, y es lo más probable, no hay ningún problema en considerarlos hechos que acontecen en la historia, hechos históricos. Pero decir que ese crucificado ha resucitado entra plenamente en el ámbito de la fe cristiana, cuyo núcleo constituye (Cor 15, 1-11).

Sin embargo, el que haya personas fundadas en la creencia de que Jesús de Nazaret ha resucitado, constituye un hecho histórico en la pura simplicidad de la vida cotidiana (Castillo, 1987).

El hecho de esta creencia es lo que se relata en los escritos que ahora abordamos, intentando rastrear el lugar de algunas mujeres en esta situación del grupo que ha seguido, y de otra manera sigue, a Jesús de Nazaret. No nos importan las creencias, pero sí el papel de algunas mujeres.

3.6. Otra vez, la primera

Como era el día sagrado de los judíos no habían podido terminar de embalsamar a Jesús en el sepulcro. El primer día de la semana, de madrugada, va María Magdalena y se encuentra que la gran piedra que tapaba la entrada del sepulcro había sido desplazada. El sepulcro estaba abierto (Jn 20, 1).

La narración continúa diciendo que echó a correr para contarle a Pedro y al discípulo preferido lo que se había encontrado: que se lo habían llevado del sepulcro (Jn 20, 2).

Pero a nosotros nos interesa no respetar la linealidad del texto, y continuar con nuestra protagonista. Se encuentra junto al sepulcro llorando „porque se han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto“ (Jn 20, 13).

De pronto, se vuelve, y se encuentra con un hombre que confunde con el encargado del huerto. Descarga su angustia: „si te lo has llevado tú, dime dónde lo has puesto, que yo lo recogeré“ (Jn 20, 15). Jesús, *pronuncia su nombre*, (María Entonces lo reconoce y pronuncia el suyo, *Maestro*. En una *invocación recíproca* se instaura un nuevo encuentro personal.

Y da comienzo el acto central de nuestra representación: „ve a decirle a mis hermanos... Fue María y *anunció* a los discípulos: he visto al Señor y me ha dicho esto y esto“ (Jn 20, 18).

Y ahora cobran todo su sentido los versículos 2-10. Echa a correr, se lo cuenta a Pedro y al discípulo preferido, y corren los dos hacia el sepulcro: Pedro y Juan, la cabeza y el corazón de la iglesia naciente. Juan, el corazón siempre llega primero; espera a Pedro, la cabeza (Mt 16, 18). Entra Pedro, que observa el sepulcro vacío; después entra Juan, vio y creyó.

Nos extendemos en este relato porque en el evangelio de Juan, el último que se escribe, en torno al año 100, el más elaborado, una mujer, una excluida, y más excluida si se trata de la misma que en Lc 7, 39 se encuentra con Jesús en casa del fariseo (Ricci, 1991; Schüssler Fiorenza, 1996, p. 111), *una mujer es la primera testigo* de Jesús Resucitado *dentro* de la comunidad de sus seguidores.

La palabra de una mujer, ni la de cien mujeres, no valía nada en la sociedad judía, tal como hemos mostrado al principio. Sin embargo, el hecho de que conste esta narración manifiesta que está aconteciendo una revolución: una mujer, o incluso una mujer prostituta, es la *única y primera testigo* de Jesús Resucitado *dentro* de la Iglesia.

Y su testimonio es válido, es creído por dos varones, corazón y cabeza del grupo de los seguidores; y en base a su palabra van y se constituyen en testigos: era necesario el testimonio de dos varones para que esta palabra pudiera traspasar las fronteras del grupo.

3.7. Mujeres y tumba vacía

También en los Sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), son algunas mujeres las que encuentran el sepulcro vacío cuando, cargadas de aromas, se dirigen hacia el mismo para embalsamar a Jesús muerto.

Y también en los Sinópticos son estas mujeres las que reciben el encargo de Jesús de comunicar al grupo la gran noticia: que Jesús ha resucitado.

En Marcos son María Magdalena, María la de Santiago y Salomé, las que caminan de madrugada intentando solventar el problema de la gran piedra que tapa la puerta.

Allí, ya dentro, sin tener que mover la losa, encuentran a un joven vestido de blanco y se asustan. Este les muestra la tumba vacía y les encarga ser mensajeras de la noticia: „Decidle a sus discípulos y a Pedro que va delante de ellos a Galilea; allí lo verán, como les dijo“ (Mc 16, 7).

El caso de Lucas es muy parecido, pero añade un matiz que nos hace pensar en una secuencia menos interpretada de los acontecimientos. Se supone que son las mujeres de Galilea. Entran y no encuentran el cuerpo. Dos hombres con vestidos resplandecientes les recuerdan el anuncio de la resurrección, provocando en ellas la memoria de sus palabras. No hay mandato de anuncio. Cuando regresan se lo cuentan a *los Once* y los demás. Las que cuentan estas cosas a los apóstoles son María Magdalena, Juana, María la de Santiago, y otras: „pero ellos lo tomaron por un delirio y se negaban a creerlas“ (Lc 24, 11).

Pedro, sin embargo, se levantó, fue corriendo, vio las vendas, y se volvió asombrado por lo sucedido (Lc 24, 12).

En Mateo, más cercano a la literatura apocalíptica, el problema de la entrada se resuelve de un plumazo: en presencia de María Magdalena y la otra María, en un gran terremoto, baja el ángel del Señor y retira la piedra de la entrada. A ellas las clama, y les encarga: „Venid a ver el sitio donde yacía, y después id a prisa a decir a sus discípulos que ha resucitado de la muerte y que va delante de ellos a Galilea; allí lo verán“ (Mt 28, 7-8). A continuación, Jesús sale a su encuentro y les reitera que avisen a sus hermanos que vayan a Galilea, que allí lo verán (Mt 28, 9-10).

Por tanto, encontramos una coincidencia en las cuatro narraciones. Una mujer, algunas mujeres, con nombre/s propio/s, son *elegidas como testigos* de la gran noticia que va a sustentar y recrear el movimiento de Jesús y su proyecto (Sicre, 1998; Schillebeeckx, 1981).

Sin entrar en detalles, podemos decir que un hecho tan ajeno a la cultura judía, pasara lo que pasara, ha de ser un hecho original, un relato veraz: unas *mujeres* concretas son *las primeras* en dar testimonio de la resurrección dentro del grupo de Jesús.

Esto cobra más relieve cuando, dada la exigencia de proyección social del proyecto que Jesús insta, los varones siguen siendo los interlocutores válidos con la sociedad y la cultura judía y griega; y, por tanto, los que en último término parecería que han de marcar el ritmo de los acontecimientos.

3.8. Mujeres y testigos

Bajo este epígrafe pretendemos abordar las líneas fundamentales que muestran la presencia de mujeres en la *actividad y organización* de la iglesia naciente.

Nos parece poder subrayar que si aparecen en primer lugar en el momento fundamental del acontecimiento Jesús de Nazaret, en textos elaborados por diversas comunidades atribuyendo su autoría a un varón, entonces parece mostrarse que estas mujeres tenían un papel *activo* en estas comunidades.

Sin embargo, en otra lectura, sobre todo si nos centramos, como conviene en este momento, en los *Hechos de los Apóstoles*, la primera impresión es la del ejercicio de un papel secundario por parte de estas mujeres: nos están en el grupo de los *Doce*, o en el de los siete de la iglesia de Jerusalén, o entre los cinco de la iglesia de Antioquía.

Pero nos situamos más allá de las opiniones de Constance Parvey, que explica la aparición de los relatos de las mujeres por la intención de *instruirlas* (Parvey, 1974, pp. 139-146); o la de Schüssler, que piensa que Lucas minimiza el papel de las mujeres en las comunidades primitivas presionado por la realidad social (Schüssler Fiorenza, 1996, p. 265); o aquella de Rose D'Angelo, que une la aparición de las mismas con la intención de su alejamiento de la profecía y el ministerio, en un intento de reducirlas a la caridad del *discípulo* fiel y silencioso (D'Angelo, 1990, pp. 441-461).

Nos parece más acertada la interpretación de Esperanza Bautista, que explica la inclusión de relatos de mujeres en los textos lucanos, en paridad con los relatos de varones, en función de la *continuidad* del proyecto de Jesús, afirmando con claridad: „la lectura de los Hechos nos demuestra que, en las primeras comunidades cristianas, las *mujeres* estaban presentes en la formación de la primera *infraestructura* como en las estructuras de *organización* y *gobierno* de la primera Iglesia, dándose además la circunstancia de que en ella, y a *diferencia* de los que ocurre en la actualidad, la presidencia de la eucaristía y la presidencia de la comunidad estaban claramente separadas y no indisolublemente unidas“ (Bautista, 1993, p. 80).

Pero no es difícil imaginarse que la presión externa de las sociedades a las que se dirige el proyecto de Jesús, y el problema interno de la *representación* de Jesús, que era varón, incidieran en un progresivo desplazamiento de las mujeres.

En cualquier caso podemos decir lo que sigue. En contraste con la incidencia de la presión social es significativo que se subraye explícita y nominalmente la presencia de mujeres como María, Tabita o Lidia, que tuvieron un papel importante en la misión y organización de la Iglesia primitiva (Bautista, 1993, 81).

En lo que se refiere al tema interno de la „representación“, Duquoc señala como esto, a nuestro modo de ver con una orientación contraria al espíritu del evangelio de Jesús, va a llevar a una teología de la *diferenciación* de las funciones eclesiales (Duquoc, 1989, pp. 24-34; Jiménez Urresti, 1975), a partir de los géneros.

Un detalle a tener en cuenta en el servicio de comunión de las comunidades es la preocupación especial por las últimas, las *viudas*, hasta elegir siete *diáconos* para que se dedicaran a este servicio, al servicio de las mesas (Hech 6, 1-7). Las viudas llegaron a tener un papel importante en la Iglesia primitiva (Navarro Sáez, 1990).

En el análisis que Esperanza Bautista realiza de la situación de las mujeres en el *Corpus Paulinum*, pone en cuestión el antifeminismo de Pablo, distinguiendo entre la reproducción los *Códigos domésticos* y la doctrina paulina de la rehabilitación de las mujeres.

Los Códigos domésticos son de orden socio-cultural y tienen una fuerte relación con el intento de abrir la posibilidad de incorporación de las estructuras patriarcales de las sociedades judías y paganas en la comunidad cristiana (Bautista, 1993, pp. 83-84, 89, 110, 124, 166). Además, hay que tener en cuenta las férreas normas de la pureza ritual que llevaron a situaciones de compromiso en el mismo Concilio de Jerusalén.

En contraste se muestra la doctrina paulina de la rehabilitación de las mujeres, en paridad con los varones, coherente con su pensamiento sobre la *comunidad de iguales*, proclamada en la comunidad de Galacia (Gal 3, 28; Byrne, 1991).

No entramos de forma sistemática en el asunto del status de la mujer en la Iglesia primitiva, cuestión que nos introduce en el curso de una historia en la que, al menos a primera vista, parece que las mujeres van perdiendo paulatinamente participación activa en la Iglesia (Bautista, 1993, pp. 145-160; Teja, 1999, pp. 195-231; Alexandre, 1992, pp. 461-511; Mangas, 1992, pp. 599-613).

Preferimos quedarnos con el buen sabor y el reto radical que presenta la frescura del encuentro *poiético-personal* de Jesús con tantas mujeres, y el papel de éstas en la *continuidad* del proyecto jesuano (Aguirre, 1987; Fabris, 1987; Fabris y Gozzini, 1982; Heinzelmann, 1990).

3.9. Mujeres y Jesús de Nazaret

Damos por sentado, abordado en otro estudio, la dramática situación de las mujeres en la cultura y sociedad judía, excluida de la marcha histórica y asilada en su papel de madre, *ajena* a toda realidad *educativa* o formativa que no fuese la instrucción del padre de familia orientada a la reproducción de su papel de sierva procreadora.

Frente a esto encontramos la frescura y creatividad de Jesús en su relación con las mujeres: ellas forman parte de su grupo como miembros de pleno derecho, son oyentes de la palabra, *sentadas a los pies* del Maestro, en un *proceso educativo* sin igual y absolutamente asombroso en contraste con la realidad social de las mujeres en Judea, y el entorno mediterráneo (Bautista, 1993, pp. 127-144).

Y en este trabajo insistimos: no sólo le siguen en su vida. Están en su muerte y entierro. Son las primeras en dar testimonio de la resurrección en el ámbito del grupo de Jesús, y tienen un papel primordial y activo en el nacimiento de la iglesia de Jesús (Bautista, 1993, pp. 145, 167; Michalon, 1979; Tunc, 1989; Theissen, 1985; Segura Graiño, 1993). Las mujeres, con Jesús, son *personas plenas* (González Faus, 1987). María, la madre de Jesús de Nazaret, se presenta como un modelo de lo que significa la realidad personal humana.

Aunque la autoría de los escritos neotestamentarios recae en varones, que en muchas ocasiones presiden las comunidades, no es difícil comprender que estos relatos son fruto de la experiencia comunicativa de las personas

participantes en las comunidades, y por tanto, que en esas comunidades hay muchas *palabras de mujeres*, miembros creadores de y en esas iglesias.

El hecho mismo del protagonismo de tantas mujeres, testificado en los escritos del Nuevo Testamento, a pesar de la cultura reinante en la que surgen esas comunidades y que afecta a las personas que las constituyen, incluidos los varones en quienes recae la autoría de los escritos, se constituye en mostración evidente.

Es más. Muchas, por no decir todas, de las actuaciones y palabras de Jesús con mujeres, son tan radicalmente originales y tan *inimaginables* en ese contexto socio-cultural, e incluso en el pensamiento de las personas que lo siguen, que no podemos decir que hayan sido fruto de la inventiva de estas personas. Se trata de acciones y palabras que, en principio, no vemos otra alternativa que abordarlas en la consideración de que se trata de acciones y palabras *originales* de esta persona tan extraordinaria, Jesús de Nazaret: *Ipsissima verba Gesu* (Jeremías, 1979), *Ipsissima actio Gesu*.

Una sola palabra muestra la radicalidad del encuentro de las mujeres con Jesús: se trata de una asombrosa *revolución*, como ya reclamaba Laurentin (1986, pp. 93-103). Una *revolución-contenida* por el peso de la inercia histórica de un pasado de exclusión de las mujeres, que se proyecta y reproduce en el futuro.

Si después de este recorrido por algunos relatos cristianos, miramos la realidad actual de la Iglesia Católica, y las iglesias cristianas en general, de diversos modos y a diversos niveles, estamos seguros que se cierran nuestros párpados para no mirar lo que vemos, y dubita nuestro pensamiento en el intento de articular la información.

¿Dónde nos encontramos? ¿En la realidad socio-cultural de las mujeres en tiempos de Jesús, o en esa revolución que desborda en su relación personal con las mujeres? ¿Dónde está el papel tan activo, original y originante, de las mujeres en paridad con los varones? ¿Se toma en serio que fueron las primeras testigos de la resurrección de Jesús? ¿Es tan fuerte el argumento de la *representación* de Jesús, que circunstancialmente fue varón, como para a excluir a las mujeres? ¿En la palabra y actuación de Jesús no pesa más la *persona* que el *género*?

Nuestras preguntas se prolongarían. Pero sólo queremos hacer dos indicaciones. No encontramos consistencia alguna en el argumento de la representación, tratándose sólo de una circunstancia socio-cultural condicionada por el *orden histórico: lo radical* de Jesús no es ser varón, es ser *realidad personal* humana.

Por tanto, desde esta perspectiva, podría ser representado por cualquier persona, por las mujeres en paridad con los varones. Se podría pensar el acceso de las mujeres a todos los ministerios.

En segundo lugar, nos permitimos soñar recreando la imaginación con una película, con un gran reto, que en este caso se nos presenta desde el mundo judío, con *Gentell*. Contra la resignada exclusión, también actual de las mujeres judías (Green, 1993, pp. 235-251) -y cristianas-, proponemos volar con Bárbara Streisser, que se las ingenia para ser el/la rabino más prestigioso/a de la escuela más considerada. Pero un drama recorre su historia, y nuestra sensibilidad: lo hace a costa de ocultar su ser mujer. Con ella queremos cantar y contar la esperanza de un mundo realmente igualitario, un mundo que recree la frescura de la revolución jesuana, un mundo en el que simplemente nos descubramos el tesoro desbordante de nuestro ser realidad personal humana, constituyéndose en *respectividad* con los otros en la tierra, en el *dando de sí* que constituye el torrente de la marcha histórica.

3.10. La importancia hoy de educar en igualdad

Traspasa las líneas de ese trabajo, mientras dinamiza la propia entraña personal: cada persona vale más que el universo entero. Es una mostración de la sabiduría en la inmediatez de la vida y, sin embargo, percibimos –al mismo tiempo– la necesidad de una reconstrucción social (Berger y Luckman, 1986) de esa igualdad en el valor absoluto-relativo que significa la realidad personal humana.

Soy persona-mujer y soy persona-varón, soy persona en y más allá de todas las circunstancias y decisiones que configuran mi propia realidad personal. En esta igualdad de realidad radica la importancia hoy de educar en la igualdad: llegar a ser lo que somos, en ese hacernos de un gerundial *estar-dando-de-sí* poético.

La persona es el sujeto de la educación en la igualdad, cuyo fin son los valores. Cada persona, mujer o varón, es sujeto y término de la educación en igualdad. La persona se constituye en el fontanal de la educación en igualdad. El esfuerzo histórico de la educación en igualdad consiste en dejar brotar la realidad personal humana, como tal realidad, con las otras personas en el mundo.

En este proceso la variabilidad no es un capricho, ni un accidente, es constitutiva de nuestro ser realidad personal humana, cada una radicalmente diversa, en su nacer y hacer, absolutamente original. Este es el lugar de toda la diversidad personal, incluida la de los géneros.

Y en esta diversidad radial de la personas en el mundo, la educación en igualdad, y para la igualdad, se muestra como esencial en la educación misma, hasta forzarnos a decir que sin igualdad no hay educación. La diversidad en igualdad configura el dinamismo de la marcha histórica.

Un dinamismo que se funda en la dignidad de la persona humana, sin distinción alguna entre mujer y varón. Las desigualdades, que no tienen que ver con la riqueza de la diversidad, surgen de la construcción social, no se fundan en la naturaleza de la realidad personal humana. Así lo muestra Kant: „las realidades cuyo ser descansa no precisamente sobre nuestra voluntad sino sobre su naturaleza, solamente poseen un valor relativo, medial, en cuanto se trata de seres irracionales, por lo que se denominan cosas, mientras que a los seres racionales se les

denomina personas, pues por su naturaleza se cualifican como fin en sí, es decir, algo que no puede simplemente ser utilizado como medio, algo que impide toda arbitrariedad y que constituye objeto de atención especial" (Kant, 1967, p. 64).

Mujer y hombre son igualmente humanos, radicalmente iguales (Savage, 2020); los textos nos llevan de una manera natural más allá del esfuerzo filosófico y teológico de Deborah Savage para rescatar a la mujer. La narrativa nos obliga a una mirada educativa de las mujeres en los Evangelios, en tiempos de Jesús y en las comunidades nacientes (Giorgi & Palmisano, 2020). Una mirada que nos permite abordar la cuestión de la igualdad de géneros en cualquier situación educativa, en la línea que propone Karin Flensner (2020), como algo que brota en la fuente de los principios cristianos, al igual que en el Tibet actual brota en los principios budistas (Padma'tsho & Jacoby, 2020).

Una educación en la igualdad que ha de estar también en el nervio de la educación religiosa integrada dentro del proceso global educativo en los sistemas de educación como una dimensión más de ese proceso, radicado en la riqueza de la diversidad personal (Gunnarsson, 2020). Una educación religiosa centrada en la igualdad e integrada en el proceso educativo general de manera natural nos llevaría mucho más allá de su enquistamiento en los sistemas nacionales y del intento de domesticación que se muestra como tentación en la política europea (Mazurkiewicz, 2020).

4. Conclusiones

Los relatos sobre María, la madre de Jesús, y aquellos sobre el protagonismo central de las mujeres en el testimonio de las experiencias de encuentro con Jesús después de su muerte, así como en la construcción de las comunidades nacientes, muestran la fuerza de un modelo de realidad personal humana así como un anticipo de una sociedad igualitaria. Así se completa la palabra, iniciada en otro trabajo, que muestra la heterodoxia de Jesús con las mujeres en los relatos de su vida pública.

Podríamos decir, que este modelo de persona plena y sociedad igualitaria, muestra *en femenino*, hace dos milenios, un modo de hacerse la realidad personal humana y construirse la realidad histórica. Un modelo de persona y sociedad, que en los relatos, supera la gran pregunta que despierta la *comunidad anticipativa* que propone de Habermas (1981) los que han muerto correrán la misma suerte de aquellos que lleguen a disfrutarla, y en cualquier caso, a todas las personas, con la historia, espera la plenitud de su deseo de realización. Siempre en los relatos.

En la cultura y sociedad occidental, en las iglesias cristianas en general, y en la iglesia católica en particular, no se ha hecho justicia al protagonismo de tantas mujeres en el movimiento de Jesús, antes y después de su muerte. Otra hubiera sido la historia sin este *olvido* de las mujeres, sin el silenciamiento de sus palabras, sin su reclusión social, cultural y religiosa.

Por eso este trabajo no tiene realmente conclusión. Nuestro hacer no termina. Comienza ahora, con la pretensión de ser una gota en el caudal de una revolución más de dos mil años interrumpida, demasiado tiempo silenciada. Nuestra propuesta es arrancar la mordaza, que se escuche el grito de la palabra contenida, el susurro de la *feminidad* ocultada.

Por último, desde este ingenuo acercamiento a la simplicidad de algunos textos en cuanto palabra histórica, permítasenos una palabra, a modo de obertura, para la reflexión, sin dejar de lado la teología. El ocultamiento de la voz de tantas mujeres en la historia de occidente corre paralelo a una sesgada comprensión de la idea de Dios (atrapada en el monoteísmo intolerante, en divergencia radical con la idea cristiana de Dios), y una reducción brutal de la persona humana (un alma en un cuerpo encarcelada, en otro abismo que la visión cristiana de esta realidad personal). El silencio de la mayor parte de las mujeres en la cultura judeo-cristina, es a la vez que el olvido de la verdadera comprensión de dos realidades fundamentales del universo simbólico cristiano: María y el Espíritu.

Se nos plantea un *reto histórico, social y cultural* de primera magnitud. Un *reto educativo en la igualdad* personal radical que dinamiza nuestro horizonte como *memoria del por-venir*.

Y un reto teológico. Esperanza Bautista propone una relectura del *Corpus Paulinum* desde y por las mujeres (Bautista, 1993, p. 83). Elisabeth Schüssler una hermenéutica feminista de la Biblia.

La reconstrucción teológica feminista de los inicios cristianos pretende recuperar el pasado de las *mujeres* y de otras *no-personas* como herencia para el presente y visión para un futuro no patriarcal... Desea recuperar de entre los silencios históricos las huellas de sus vidas y los tenues ecos de sus voces, porque es preciso tener constancia de las mujeres que han sufrido y resistido la opresión patriarcal y han hablado y actuado con el Espíritu-Soffa (Schüssler Fiorenza, 1996, p. 135).

Elisabeth propone leer la Biblia con „ojos de mujer“, explicitando lo que esto significa (1996, p. 61; Adinolfi, 1990; De Zuleta, 1984; Herrin, 1987; Van Lunen-Chenu, 1988; Walter and Bartolomei, 1988; Vazan, 1986).

Consideramos una riqueza recrear continuamente los orígenes, en la diversidad igualitaria de personas, con las palabras magistrales de mujeres y hombres que enriquecen la historia de los relatos originales como tesoro de

la humanidad. Una vuelta a los textos y a la historia que necesariamente ha de pasar por la recuperación poética de muchas mujeres en el grupo inicial, a la par que irá surgiendo una visión amplia del Espíritu (Congar, 1980; Durrwell, 1986) y María en el pensamiento teológico.

Varios retos que se unen en un desafío, necesario, el de una revolución contenida en la historia, el de una transfiguración ya iniciada y cuyo desbordamiento nos asombrará sobremanera: la *feminidad salvará el mundo*, un mundo destrozado por la acumulación histórica de agresividad, en las personas y en la tierra.

La *igualdad radical*, en cuanto realidad personal humana, en la *respectividad* que nos constituye, se levanta como un reto inexorable que condiciona la *posibilidad* de la vida en la tierra, el acontecimiento de un *por-venir* para la humanidad.

La *Educación en Igualdad* se muestra como foco dinamizador, gozne y clave de bóveda de la misma marcha histórica de la realidad personal-social.

5. Agradecimientos

Investigación subvencionada por el Plan Propio de Investigación y Transferencia de la Universidad de Granada Programa de Apoyo y Fomento a la Investigación en Materia de Igualdad, Inclusión y Sostenibilidad Social, INV-IGU166-2021, "Investigación en Educación Sexual Integral".

Referencias

- Aguirre, R. (1987). *Del movimiento de Jesús a la Iglesia primitiva*. Declée de Brouwer.
- Alcalá, M. (1980) *La mujer y los ministerios en la Iglesia*. Sígueme.
- Alexandre, M. (1992). Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad. En G. Duby & M. Perrot (Eds.), *Historia de las mujeres en occidente I. La Antigüedad* (pp. 461-511). Taurus.
- Bautista, E. (1993). *La mujer en la Iglesia primitiva*. Verbo Divino.
- Brown, R. E. (1987). *La comunidad del discípulo amado*. Sígueme.
- Byrne, B. (1991). *Paolo e la donna cristiana*. San Paolo.
- Castillo, J. M. (1987). *El seguimiento de Jesús*. Sígueme.
- Congar, Y. (1980). *Je crois en l'Esprit Saint*. Cerf.
- D'Angelo, M. R. (1990). Women in Luke-Acts. A Redactional View. *Journal of Biblical Literature*, 109, 441-461.
- De Zuleta, C. (1984). *Misioneras, feministas, educadoras*. *Historia del Instituto Internacional*. Castalia.
- Duquoc, C. (1989). *La femme, le clerc et le laï*, Genève, Labor et Fides.
- Durrwell, F. X. (1986). *El espíritu santo en la iglesia*. Sígueme.
- Estrada, J. A. (1984). *La Iglesia: ¿institución o carisma?* Sígueme.
- Fabris, R., & Gozzini, V. (1982). *La donna nell'esperienza della Prima Chiesa*. Paoline.
- Fabris, R. (1987). *La femme dans l'Eglise Primitive*. Nouvelle Cité.
- Flensner, K. (2020). Teaching Controversial Issues in Diverse Religious Education Classrooms. *Religions*, 11, 465.
- Forte, B. (1993). *María, la mujer icono del misterio*. *Ensayo de mariología simbólico-narrativa*. Sígueme.
- Giorgi, A., & Palmisano, S. (2020). Women and Gender in Contemporary European Catholic Discourse: Voices of Faith. *Religions*, 11, 508.
- González Faus, J. I. (1987). *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Sal Terrae.
- Green, N. (1993). La formación de la mujer judía. En G. Duby & M. Perrot (Eds.), *Historia de las mujeres en occidente IV, El siglo XIX* (pp. 235 – 251). Taurus.
- Gryson, R. (1972). *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*. Gembloux.
- Gunnarsson, G. (2020). Facing the New Situation of Religious Education in Iceland. *Religions*, 11, 537-550.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta.
- Harnack, A. V. (1990). Probabilia über du adresse und der Verfaser des Hebraierbriefe. *Zeitschrift für die Neutestamentichle Wissenschaft*, 1, 16-41.
- Herrin, J. (1987). *The Formation of Christendom*. Princeton University Press.
- Jeremias, J. (1979) *Ipsissima verba Gesu*. Cristiandad.
- Jiménez Ríos, F. J. (2000) Memoria poética. La potencia histórica de una imperceptible revolución teológica. En G. Discroll *Imaginer la théologie catholique. Melanges offerts à Ghislain Lafont* (pp. 1-37). Studia Aselmiana.
- Jiménez Urresti, T. I. (1975). El ministerio ordenado femenino. *Revista Española de Derecho Canónico*, 31, 429-444.
- Kant, I. (1967). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe.
- Lafont, G., (1969). *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Cerf.
- Larrañaga, I. (1978). *El silencio de María*. Paulinas.
- Laurentin, R. (1986). Jesús y las mujeres: una revolución ignorada. *Concilium*, 16, 93-103.
- Machado, A. (1973). *Poesías completas*. Espasa Calpe.
- Mangas, J. (1992). Mujer y religión en Hispania, En G. Duby & M. Perrot (Eds.), *Historia de las mujeres en occidente I. La Antigüedad* (pp. 599-613). Taurus.
- Mazurkiewicz, P. (2020). Policy on Religion in the European Union. *Religions*, 11, 534-545.
- Michalon, P. (1979). La femmme dans l'Eglise. *Unité chretienne*, 53, 1-94.
- Navarro Sáez, R. (1990). La mujer al final de la antigüedad: las viudas profesas. En L. Luna (Ed.), *Mujeres y sociedad. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos* (pp. 111-121). Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad.
- Padma'tsho, B., & Jacoby, S. (2020). Gender Equality in and on Tibetan Buddhist Nuns' Terms. *Religions*, 11, 560-578.
- Parvey, C. (1974). The Teheology and Leadership of Women in the New Testament. *Religion and Sexism*, 6, 139-146.
- Rahner, K. (1963). *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Herder.
- Ratzinger, J., & Balthasar, H. U. V. (1982). *María, primera iglesia*. Narcea.
- Ricci, C. (1991). *Maria di Magdala e le molte alter*. Claudiana editrice.
- Savage, D. (2020). Redeeming Woman: A Response to the "Second Sex" Issue from within the Tradition of Catholic Scriptural Exegesis. *Religions*, 11, 474-490.
- Schillebeeckx, E. (1981). *Jesús, la historia de un viviente*. Cristiandad.
- Schüssler Fiorenza, E. (1996). *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Trotta.
- Segura Graiño, C. (1993). *La voz del silencio II. Historia de las mujeres: compromiso y método*. Laya.
- Sicre, J. L. (1998). *El cuadrante. Introducción a los evangelios III. El encuentro. El cuarto evangelio*. Verbo Divino.
- Teja, R. (1999). *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Trotta.

- Theissen, G. (1985). *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Sígueme.
- Tunc, S. (1989). *Brève histoire des femmes chrétiennes*. Cerf.
- Van Lunen-Chenu, M. T. (1988). *Donna e Teologia*. Queriniana.
- Vazan, P. (1986). *La Donna nella Chiesa: Indicazioni bibliche e Interpretazione Femministe*. Civiltà Cattolica.
- Walter, K., & Bartolomei, M. C. (1988). *Donne alla riscoperta della Bibbia*. Queriniana.