

phase

REVISTA DE PASTORAL LITÚRGICA

La mujer
en la liturgia

332

marzo / abril 2016 (año 56)

PALABRAS, GESTOS Y FORMAS DE PARTICIPACIÓN PARA UNA LITURGIA INCLUSIVA

Paula Marcela DEPALMA

Resumen

El artículo muestra cómo en la actualidad se intenta recuperar historiográficamente la participación de las mujeres en la liturgia, ya que en la historia de la liturgia escasamente han sido recogidos los modos celebrativos de las mujeres, vertiéndolos en las palabras, los gestos, los símbolos y los ritos de sus celebraciones.

Palabras clave: Mujer, hermenéutica, participación, lenguaje.

Abstract

The article shows the attempts to historiographically recover the participation of women in the liturgy today, since in the history of the liturgy there have been sparsely collected how women celebrated, expressing it in the words, gestures, symbols and rituals of their celebrations.

Keywords: Woman, hermeneutics, participation, language.

1. LITURGIA Y VIDA, INTERCONECTADAS

La liturgia ha sido una fuente de vida espiritual para muchas mujeres cristianas. Y, mejor aún, muchas han configurado modos celebrativos que manifestaban y traducían sus vidas en celebración. Sí. La relación entre vida y liturgia¹ es una relación de intercambio. Y la falta de conexión entre la vida y la liturgia reduce

1 Entiendo liturgia en el sentido amplio de autores como Romano Guardini o Salvatore Marsili que la comprenden en la línea de la salvación en acto.

drásticamente el sentido de la acción litúrgica. Los protagonistas del movimiento litúrgico, como el caso del sacerdote ítalo-alemán Romano Guardini,² eran muy conscientes de la necesidad de renovar la liturgia en el sentido de que en ella se tradujera la experiencia religiosa de los participantes y que fuera una actualización del misterio pascual. Así restauraban el antiguo pero entonces actual lema de los orígenes cristianos «*lex orandi – lex credendi*»: La vida de fe se traduce en celebración y la celebración afecta a la comprensión de la fe.

Este es el problema de fondo, que creo que está en el corazón de la reforma litúrgica que promueve el Concilio Vaticano II, suscitado por el movimiento litúrgico, y que hoy se mantiene más actual que nunca.

Si esta situación la trasladamos a los estudios sobre las mujeres,³ la pregunta es clara: ¿Ha recogido la historia litúrgica los modos celebrativos de las mujeres? ¿Los ha traducido en las palabras, los gestos, los símbolos y los ritos de sus celebraciones? Y más aún, ¿han sido estas celebraciones configuradoras de la *lex credendi*? Las respuestas, más bien negativas, hacen que los estudios actuales de liturgia en relación con las mujeres consistan en la recuperación historiográfica de la participación de las mujeres en la liturgia.

2. DESAFÍOS CONCRETOS: HERMENÉUTICA, PARTICIPACIÓN, LENGUAJE...

Esbozado el problema de fondo, quiero detenerme en algunas cuestiones concretas que planean los estudios de género a la liturgia, en cuanto a la hermenéutica bíblica, al santoral, a la lingüística y a la representación. Plantearé algunos desafíos teóricos pero también me referiré a algunas propuestas a partir de grupos de mujeres que se reúnen para celebrar su fe.

2 R. GUARDINI, «El Espíritu de la liturgia» (*Cuadernos Phase 100*), Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 2006 (lo explica en la introducción).

3 Este tema lo trabaja detenidamente T. BERGER, *Women's Ways of Worship* (Gender Analysis and Liturgical History), Minnesota: Collegeville 1999.

2.1. La hermenéutica bíblica

La relación entre culto y Escritura puede describirse como una dinámica hermenéutica y, por tanto, circular.⁴ Como indica Pius-Ramon Tragan en su estudio sobre teología bíblica, esta relación entre culto y Escritura implica una multiplicidad de aspectos como el valor de la lectura bíblica en la celebración, el trasfondo bíblico de las fórmulas sacramentales y de las oraciones, y la Biblia como testimonio del culto de Israel y de la Iglesia primitiva. Pero el trasfondo de esta relación se basa en dos aspectos fundamentales: el culto es el contexto vital de la formación de la Escritura, y el modo cómo la celebración responde y actualiza la Escritura.

El *Leccionario* de la misa dominical, como muestra abundantemente la bibliografía al respecto,⁵ no atiende suficientemente a las historias bíblicas de mujeres: no solo en la compilación sino también en la traducción, interpretación y recepción. En la liturgia hay selección de textos: no todos los textos bíblicos son proclamados en las celebraciones. En palabras de la biblista española de la Universidad de Deusto, Carmen Bernabé (1957):

Si bien es cierto que la Biblia se ha usado, a lo largo de la historia, para legitimar la opresión y la subordinación de las mujeres (entre otros), para acallar sus reivindicaciones de igualdad y ahogar sus luchas de liberación, no es menos cierto que la misma Biblia ha inspirado a otras mujeres, y les ha dado autoridad y fuerza para trabajar por la liberación y para rechazar toda subordinación y toda opresión.⁶

4 P. R. TRAGAN, «Teología bíblica», en A. GRILLO – M. PERRONI – P. R. TRAGAN (eds.), *Corso di Teologia Sacramentaria 1*, Brescia: Queriniana 2000, 197-214.

5 M. PROCTER-SMITH, «La imagen de la mujer en el *Leccionario*», *Concilium* 202 (1985) 357-370. En Estados Unidos, el problema del lenguaje se afrontó de manera indirecta mediante la publicación de INCLUSIVE-LANGUAGE LECTONARY COMMITTEE, *An Inclusive-Language Lectionary: Readings for Years A-C*, Atlanta: John Knock Press 1985-1987. En el mismo número de *Concilium* aparece un artículo de M. Collins, «Hijas de la Iglesia» (pp. 321-333), que analiza la santidad de las mujeres.

6 C. BERNABÉ, «Biblia», en M. NAVARRO (ed.), *10 Mujeres escriben Teología*, Estella: Verbo Divino 1993, 13.

La selección de textos en la liturgia no es, por tanto, neutral sino que se debe a un proceso histórico de selección. En este proceso no se incluye igualitariamente a las mujeres.

En segundo lugar, las interpretaciones que se dan a distintos textos también pueden ser androcéntricas. Por ello, diversas teólogas están realizando un estudio de recuperación de las mujeres de la Biblia.⁷ El ejemplo más evidente del influjo en la traducción del proceso de ingeneración es el de la apóstol Junia,⁸ prominente entre los apóstoles (cf. Rom 16,7), a quien se conoció como Junio, aunque este nombre no existiera en griego. La homilía se suma a esta administración de la Palabra en manos masculinas.

2.2. *El santoral*

No solo la selección e interpretación de las lecturas, sino también el santoral, reclama revisión. Ya lo analizaba Elizabeth Johnson en *Comunión de los santos. Amigos de Dios y profetas*.⁹ A pesar de que los modelos de santidad van cambiando, hay que afirmar que los santos son una abrumadora mayoría sobre las santas¹⁰ y que el santoral privilegia varones, preferentemente sacerdotes o religiosos. A ello se suma que no existe memorial o solemnidad para fiestas

7 D. LEMAR, *La comunidad de Magdala*, Sevilla: Arcibel 2007; C. BERNABÉ, *María Magdalena: tradiciones en el cristianismo primitivo*, Estella: Verbo Divino 1994; M. NAVARRO – C. BERNABÉ, *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, Madrid: Claretianas 1995; I. GÓMEZ ACEBO, *Mujeres que se atrevieron*, Bilbao: Desclée de Brower 1998; M. J. ARANA, *Algunas mujeres nos han sobresaltado*, Madrid: Claretianas 1993.

8 B. BROOTEN, «Junia», en *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in Hebrew Bible, the Apocryphal and the New Testament*, Boston: Houghton Mifflin 2000.

9 Johnson afirma que la historia de santidad de mujeres ha quedado borrada de la memoria colectiva de la Iglesia y, aun cuando son recordadas, sus vidas se interpretan como modelos de virtud que apoyan el *statu quo* de dominación; cf. E. JOHNSON, *Amigos de Dios y profetas*, Barcelona: Herder 2004, 52-54.

10 Sobre el *Leccionario* y la presencia de santas se puede ver: R. BOISCLAIR, «Amnesia in the Catholic Sunday Lectionary», en AA.VV., *Women and Theology*, New York: Orbys 1995.

femeninas salvo en honor a María, la madre de Dios, mientras que la de los varones abundan como es el caso de san José, de san Pedro y san Pablo y los apóstoles. Las virtudes también responden al patrón masculino siendo la autoridad espiritual, la maestría, la fe heroica y la teología propia de los varones, mientras que a las mujeres les toca el cuidado de sus cuerpos virginales y el sufrimiento de largos episodios de obediencia, compasión y humildad.

La crítica a la hagiografía no comienza desde la cuestión abierta por las mujeres, ya que precedentemente había aparecido un fuerte análisis crítico en cuanto al estatus y a las clases sociales desde posiciones étnicas y colonialistas que analizaban las memorias y modelos de santidad¹¹ y habían llegado a la conclusión de que las gramáticas de santidad se construyen en medio de construcciones culturales y viceversa: la santidad refuerza los códigos culturales. Por ello, tanto en cuanto al género como a la condición social, la memoria litúrgica de los santos refuerza las concepciones predominantes.

2.3. El lenguaje

Las teorías lingüísticas actuales recuerdan que hacer una definición o establecer características como convenientes a determinados individuos no son actividades aisladas ni neutrales, y agrupar según ciertos criterios de semejanza y descartar otros, tampoco. Como afirma Florence Thomas, el lenguaje es el fundamento de la reproducción del sexismo; es un aparato de construcción y de representación de la realidad y por consiguiente de la acción sobre ella por medio de elaboraciones simbólicas. A través de él internalizamos ideas, imágenes, modelos sociales y concepciones de lo femenino y de lo masculino, entre otras. En este sentido, no habrá ni devenir femenino ni nuevos sujetos si dejamos inacabado el trabajo sobre lo simbólico, sobre el lenguaje y sobre todo ese sistema de representaciones del mundo que conforman los pilares de nuestras identidades.

11 A. GREER – J. BILINKOFF (eds.), *Colonial Saints: discovering the Holy in the Americas*, New York: Routledge 2003.

Por el contrario, los ejercicios de construcción simbólica, lingüística y representativa se enmarcan dentro de una determinada intencionalidad y dentro de un contexto.¹² A partir de este análisis, en la vida litúrgica, los símbolos¹³ y los nombres para Dios pueden ser exclusivos y sexistas, más aún, androcéntricos y jerarcológicos. Y precisamente, como la *lex orandi es lex credendi*, entonces se verifica el axioma que afirma Elizabeth Johnson de que «el símbolo de Dios funciona» o, dicho de otro modo, todo lo que digamos acerca de Dios en la liturgia afecta radicalmente la vida de los creyentes. Ante esta crítica que hacen muchas teólogas, empiezan a encontrarse en la tradición y en las Escrituras aspectos, actitudes y nombres femeninos para Dios. En este aspecto, sin dudas, el trabajo más sistemático lo ha realizado la teóloga dogmática por excelencia Elizabeth Johnson en su obra *La que es*, quien encuentra un nombre femenino para Dios en la figura bíblica y patrística de la Sofía-Sabiduría.¹⁴

Entre las prácticas celebrativas de mujeres se utilizan generalmente nombres en femenino para Dios, así como actitudes y prácticas que han sido ejercidas por mujeres a lo largo de la historia.¹⁵ El propósito de estos lenguajes y gestos inclusivos es, por un lado, devolver al discurso religioso su carácter analógico –no literal– que puede referirse a Dios con imágenes masculinas, femeninas o neutras, y por otro resignificar los símbolos y ritos de manera que

12 En palabras de Salie McFague: «Los nombres tienen importancia, pues de cómo llamemos a algo, de cómo lo nombremos, depende en gran medida lo que representará para nosotros. (...) En consecuencia, nombrar puede ser dañino, o también saludable o beneficioso». S. McFAGUE, *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander: Sal Terrae 1994, 21.

13 Se puede ver M. PROCTER-SMITH, *Women in Shaker Community and Worship: A feminist Analysis of the Uses of Religious Symbolism*, New York: Edwin Mellen Press 1985.

14 E. JOHNSON, *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona: Herder 2002, 91.

15 Se puede ver *Liturgy for all people*, un librito publicado por el Comité de Baltimore con las plegarias eucarísticas en lenguaje inclusivo. Sobre la polémica acerca del lenguaje inclusivo véase R. DUCK, «Inclusive language», en L. RUSSELL – S. CLARKSON (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville: John Knox Press 1996, 152ss. Y también M. PROCTER-SMITH, «Beyond the New Common Lectionary: A Constructive Critique», *Quarterly Review* (1993) 49-58.

sean significantes y significativos para las mujeres y las fortalezca (empodere) en su accionar y en sus prácticas de fe. A pesar de esta constatación, las normativas litúrgicas van en contra de un lenguaje inclusivo, y se ha prohibido, por ejemplo, el Oficio de las Horas inglés elaborado en este sentido por la Comisión Internacional de Liturgia en lengua inglesa (ICEL) en la que están representadas 11 Conferencias Episcopales.¹⁶

Tampoco todas las mujeres opinan a favor de este lenguaje inclusivo. Una voz explícitamente contraria, particularmente en lo que se refiere a las traducciones en lenguaje inclusivo, es la teóloga cuidadosa y escéptica del feminismo Helen Hull Hitchcock.¹⁷ Hitchcock ha publicado muchos artículos y ensayos en diversas revistas católicas, contribuye en la edición de la revista ecuménica *Touchstone*, era columnista del *National Catholic Register* (1977-1986) y del *Crisis Magazine* (1992-1997), y participante del *New Oxford Review* (1977-1984). Es autora y editora de *The Politics of Prayer: Feminist language and the worship of God*¹⁸ que es una colección sobre traducción; es fundadora y editora de *Women for Faith & Family* desde 1984 hasta el presente y editora asimismo de *Adoremus Bulle-*

16 Más que preocupante resulta esta crítica de la *Liturgiam authenticam* (2001), que cuestiona los criterios y métodos de ICEL hasta el punto de crearse un Comité de 12 expertos para revisar las traducciones de los libros litúrgicos en inglés. Como advierte T. LEÓN en su artículo «Misterio», «la pregunta es ¿acaso las 11 Conferencias Episcopales que tienen bajo su responsabilidad las traducciones del ICEL no son fiables?»; M. NAVARRO – P. DE MIGUEL (eds.), *10 palabras claves en Teología Feminista*, Estella: Verbo Divino 2004, 366. Véase también la revista *The Tablet* (2 de febrero, 2 de marzo, 27 de abril, 17 de agosto del año 2002).

17 Alumna de la Universidad en Kansas, realizó un estudio de postgrado en la University of California de Berkeley, casada con James Hitchcock, profesor de historia en St. Louis University, perteneció a la confesión episcopalista hasta 1984 cuando entra en la Iglesia católica. Véanse H. HITCHCOCK, «Roman Missal Translation Update Bishops Receive ICEL Missal Texts»; H. HITCHCOCK, «Translation Norms», en *Adoremus Bulletin* X/1 (marzo 2004) y el libro H. HITCHCOCK (ed.), *The politics of Prayer, Feminist Language and the Worship of God*, San Francisco: Ignatius Press 2000. Y en esta misma temática: M. COLLINS, «Glorious Praise: The ICEL Liturgical Psalter», *Worship* 66 (1992) 290-310.

18 HITCHCOCK (ed.), *The Politics of Prayer*.

tin desde 1995 al presente (una publicación mensual de *Adoremus*, editada por la *Society for the Renewal of the Sacred Liturgy*), donde es cofundadora y miembro del comité ejecutivo. Esta autora de gran difusión y soporte de diversas instituciones litúrgicas estadounidenses habla de las guerras lingüísticas de la religión (*language wars of religion*) dentro de las cuales el feminismo es una ideología que vicia todos los estadios de la realidad. Su preocupación primera es, por tanto, el efecto de esta nociva tendencia en la traducción de la Biblia y del *Misal*.¹⁹

Así el lenguaje inclusivo se convierte, tanto para sus defensores como para sus detractores, en una forma de transmisión de cultura y por tanto transmisor de principios y creencias religiosas. Los estudios litúrgicos no pueden minusvalorar esta potencia creadora del lenguaje, sino que han de analizar a fondo sus implicaciones y los efectos que produce.

2.4. La representación y la participación

A pesar de ser mayoría en las celebraciones litúrgicas, las mujeres experimentan una denunciada invisibilidad porque la liturgia tradicional no siempre tiene la capacidad de hacer presente y dar significado a sus vidas e historias. El problema se ahonda más ante la exagerada ritualización de gestos, espacios y palabras que en muchos casos pueden llegar a ser infantilizantes y alienantes para sus participantes.

Como hemos dicho, las mujeres tienen una larga historia de participación litúrgica y de formas laicales de participación. Pero la representación en las liturgias codificadas como tal es prácticamente inexistente. Por eso, las liturgias propulsadas por mujeres intentan salvar la distancia entre participación y representación.

19 Cf. H. HITCHCOCK, «Just the Facts, Please, on Altar Girls», *This Rock* 4 y 5 (mayo 1993); y [en línea] Society for the Renewal of the Sacred Liturgy <http://www.adoremus.org/FeminismLanguage.html> (en extracto de *Adoremus* octubre 1995), [Consulta: enero 2016].

Más allá de las discusiones teóricas, las exploraciones y nuevas prácticas litúrgicas (como celebraciones en comunidades de base, celebración de la Palabra, celebraciones de mujeres...) apuntan hacia roles más autoritativos, de liderazgo y modelación por parte de mujeres, con una prioridad y atención en la contribución y protagonismo de cada una ellas. El liderazgo compartido, los escritos sobre meditaciones bíblicas y las reflexiones bíblicas en pequeños grupos son generalmente incluidos en estas nuevas celebraciones.

2.5. *Hacia una tradición litúrgica más inclusiva*

La exploración en estas nuevas liturgias inauguradas por mujeres está generando un lenguaje religioso y una tradición inclusivos. Y también está consolidando un tipo de lectura e interpretación bíblica.

Por ello, no es difícil entender cómo las liturgistas Teresa Berger o Marjorie Procter-Smith llaman a estas mujeres que están generando nuevas bases litúrgicas «soportes de una tradición litúrgica viva» (*bearers of liturgical traditioning*). Están generando una «tradición» tanto en su praxis como en sus modelos interpretativos. Estas liturgias incluyen lecturas bíblicas en que las mujeres son protagonistas (y que no son generalmente leídas en la liturgia tradicional, como buena parte del Antiguo y Nuevo Testamento), así como una posterior interpretación dialogada basada en la experiencia de mujeres pasadas y presentes. Recuperando la tradición de las madres en la fe del período bíblico, recorriendo a las santas del pasado, y a aquellas mujeres de hoy «expertas en la vida» (como las llama Pablo VI), se va conformando esta tradición litúrgica femenina. Además está bien recordar aquí que la liturgia es justamente un «lugar teológico», y una de las fuentes principales desde donde se generan la tradición y la teología. El axioma *lex orandi – lex credendi* nos remite a la liturgia como elemento fundamental de la Tradición y de la reflexión de todos los tiempos.²⁰

20 Sobre la relación de la tradición con la liturgia en un contexto feminista véase C. MÁRQUEZ, «Tradición», en NAVARRO y DE MIGUEL (eds.), *10 palabras claves*, 221-264.

3. CONCLUSIÓN: AUTENTICIDAD ECLESIAL Y RENOVACIÓN LITÚRGICA

Las prácticas de las mujeres a lo largo de la historia nos llevan a reconocer sus formas de expresar su fe en la liturgia que reclama una codificación teórica posterior.²¹

Esta codificación tiene que ir de la mano de la comprensión conciliar de la liturgia en el trasfondo eclesial cambiante hacia modelos más comunitarios y participativos. Una Iglesia comprendida bajo las categorías que ofrece *Lumen gentium* como comunión, pueblo de Dios y misterio da claves para caminar hacia un modelo de liturgia más comunitario y participativo, donde se exprese la fe y la vida de las comunidades y de la diversidad de sus miembros.

Además, la liturgia entendida como tradición viva y como una fuente para la reflexión teológica nos ofrece claves rituales y de contenido teológico capaces de dar un nuevo significado y significatividad a las experiencias concretas de las mujeres. Por ello coincido con Mary Collins en que solo «se conseguirá (la renovación de las formas litúrgicas) si la creatividad litúrgica fuera expresión de la autenticidad eclesial».²²

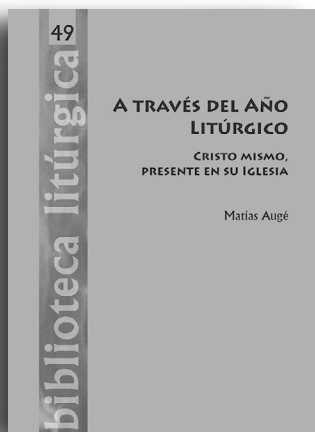
Paula Marcela DEPALMA

Licenciada en teología dogmática y doctora en teología dogmático-sacramental, es profesora de liturgia en el Instituto Universitario San Pío X (Madrid) y trabaja en el área de Catequesis y Proyectos Formativos de la editorial PPC.

21 S. NOCETI, «La ricezione di *Lumen gentium* e la ricerca ecclesiologica delle donne», en C. MILITELLO (ed.), *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*, Bologna: EDB 2007, 104.

22 M. COLLINS, «Obstáculos para la creatividad litúrgica», *Concilium* 182 (1983) 195.

BIBLIOTECA LITÚRGICA



A TRAVÉS DEL AÑO LITÚRGICO. CRISTO MISMO, PRESENTE EN SU IGLESIA

Matías Augé. 28,00 €

Para ahondar en la presencia de Cristo en la Iglesia, a través del desarrollo del Año Litúrgico.



Centre de Pastoral Litúrgica

📍 Nàpols 346 1 - 08025 Barcelona

☎ 933 022 235 📠 933 184 218

✉ cpl@cpl.es – www.cpl.es