

## La teología y las mujeres en la gran ciudad

---

*Nancy Elizabeth Bedford*

Hace unos años, Jorge León escribió un librito para que fuese publicado en Internet, titulado *Tres caminos para conocerse a sí mismo y alcanzar la salud integral*, en el que proponía a Agustín, Descartes y Freud como modelos de introspección y autoanálisis desde la fe, desde la razón y desde el psicoanálisis, respectivamente.<sup>1</sup> Cuando en una conversación le cuestioné la utilización de tres modelos tan androcéntricos —es decir, tan centrados en el varón como el paradigma privilegiado de lo humano— Jorge se rió sagazmente y me dijo: «Sabía que me ibas a decir algo así. Tienes que escribir sobre eso.» Al tiempo, supongo que para inspirarme, me prestó la novela *Vita Brevis*, escrita desde la perspectiva de la concubina de Agustín.<sup>2</sup> Vaya, pues, este capítulo en homenaje a Jorge León como pensador y como amigo, a modo de modesta respuesta al desafío que me dejó: ¿Cómo rescatamos y aplicamos hoy la obra de pensadores clásicos pero patriarcales, tales como Agustín, sin por eso asumir *in toto* su antropología teológica?

---

<sup>1</sup> Tuve el gusto de presentar el libro en sociedad en un acto llevado a cabo en la Tercera Iglesia Metodista de Buenos Aires. El texto de mi ponencia en esa ocasión se encuentra en <http://www.cristianet.com/psicopastoral> bajo la sección de artículos correspondiente a mayo de 2002.

<sup>2</sup> Jostein Gaardner, Aschehoug, Oslo, 1996; Orion, 1998.

*La città delle donne* o «ciudad de las mujeres» es una de las películas menos conocidas de Federico Fellini.<sup>3</sup> El título de la obra hace sutil referencia tanto al medieval *Livre de la cité des dames* (1405) de Christine de Pizan<sup>4</sup> como al clásico de Agustín *De civitate Dei*. En el film, Marcello Mastroianni asume el personaje de Snaporaz, un hombre que se baja de un tren en el cual está viajando con su esposa para seguir a una mujer atractiva que le ha llamado la atención. Termina envuelto en una convención feminista surrealista, en la que se siente perdido en medio de un torbellino de discursos y códigos de conducta que no comprende. Sus intentos de huir de esta «ciudad de las mujeres» lo meten en problemas cada vez mayores. En una escena se topa con un castillo lleno de mujeres presentadas como objetos sexuales y experimenta un cierto alivio. Sin embargo, pronto se encuentra frente a un tribunal de feministas que amenazan con lincharlo. Antes de que esto pueda suceder, se despierta y se da cuenta de que todavía está sentado en el tren, al lado de su esposa.

Cuán distinta a la experiencia de Snaporaz es la vivencia de las mujeres cuando el tren de la teología se acerca a los andenes de *La ciudad de Dios* de Agustín: pareciera que no entráramos a esa ciudad androcéntrica tanto por deseo cuanto por la fuerza, presumiblemente por el bien de nuestras almas: «¡oblíguenlas a entrar!» («*compelle intrare!*»)<sup>5</sup> Se espera de nosotras que en esa ciudad manejemos los discursos y los códigos imperantes: mientras el discurso feminista tal como se lo pinta en la

<sup>3</sup> Esta coproducción franco-italiana se tituló originalmente *La cité des femmes* (Vale-Gaumont, 1980). Sobre la recepción crítica del film véase [http://www.cinematografo.it/bdcm/bancadati\\_scheda.asp?sch=16369](http://www.cinematografo.it/bdcm/bancadati_scheda.asp?sch=16369) (consultado el 4-03-06).

<sup>4</sup> Christine de Pisan, *The Book of the City of Ladies*, 2da. ed., trad. por Earl Jeffrey Richards, Persea Books, Nueva York, 1998.

<sup>5</sup> Las famosas palabras de Agustín son «*cogite intrare*», en referencia al «*compelle intrare*» de Lucas 14.23 en la Vulgata, tal como lo explica Agustín en su famosa *Epístola a Bonifacio acerca de los donatistas* (*De correctione Donatistarum liber*): «oblíguenlos a enterar» (*Ep.* 185.6.24; véase en <http://www.sant-agostino.it/latino/lettere/index2.htm>).

película de Fellini resulta finalmente surrealista y un poco ridículo, el sesgo androcéntrico del discurso teológico preponderante se ocupa con toda tranquilidad de prescribir literalmente cómo han de actuar las mujeres —y también los varones.<sup>6</sup> Es verdad que confe-samos, en palabras de la Epístola a los Hebreos (13.14) que aquí no tenemos «ciudad permanente» y que buscamos la ciudad por venir. No obstante, demasiado a menudo la imaginación teo-lógica ha pintado a esa ciudad escatológica de Dios de maneras que invisibilizan a las mujeres —o bien que nos visibilizan de maneras negativas.<sup>7</sup> ¿Qué nos podrá decir, entonces, *La ciudad de Dios* de Agustín, que tanto ha influenciado el imaginario teo-lógico sobre todo occidental?

No será sorprendente constatar que la influencia de Agustín no siempre es bienvenida por aquellos y aquellas que —inspirados por las dinámicas del evangelio— esperamos que la ciudad de Dios sea una ciudad hospitalaria para las mujeres. Sin embargo, no quiero dedicarme a la tarea de pelearme con Agustín o de descartarlo para la teología. Confieso, sí, que en los primeros meses de mi primer embarazo, le propuse a mi esposo

---

<sup>6</sup> Véase por ejemplo la «Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el Mundo» (31 de mayo de 2004) escrita por el actual Papa Benedicto XVI cuando todavía firmaba como Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040731](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731) (consultado el 31-05-06). El documento empieza con la frase: «Experta en humanidad, la Iglesia ha estado siempre interesada en todo lo que se refiere al hombre y a la mujer.» La voz de «la Iglesia» en el documento no incluye a ninguna mujer. En el texto se critica la teoría de género y el «discurso feminista» sin citarlo (es decir, recurriendo a generalizaciones sin base bibliográfica) y se prescribe la conducta de las mujeres sobre la base casi exclusiva de los escritos de Juan Pablo II y otros documentos del Magisterio romano.

<sup>7</sup> Estos procesos a veces ocurren simultáneamente: por ejemplo, en el caso de María Magdalena se la «visibiliza» como prostituta (en contra de la evidencia bíblica) —o últimamente en la ficción como presunta amante de Je-sús— mientras que se la «invisibiliza» como apóstol y figura señora del cristianismo, a pesar del testimonio de los Evangelios.

que el bebé llevara el nombre «Julián» si fuera un varón (después supimos que era una niña y el nombre quedó en el tintero). «Julián» me vino a la mente en parte porque tengo cierta simpatía por Julián de Eclano, el contrincante semipelagiano de Agustín. Julián debatió ardientemente con Agustín y en su momento lo tildó de maniqueo, lo describió como un «detestable Aristóteles africano» y lo acusó de pendenciero y de trufián.<sup>8</sup> Más allá de la hipérbole, lo que resulta llamativo desde la perspectiva del feminismo teológico<sup>9</sup> fue que Julián trató de demostrar que la doctrina agustiniana del pecado original constituía un desvío del pensamiento cristiano ortodoxo, específicamente porque estaba teñido de maniqueísmo.<sup>10</sup> Puesto que la antropología teológica de Agustín ha tenido consecuencias problemáticas a través de los siglos,

<sup>8</sup> Véase la sección «Augustine and Pelagianism» en <http://www.augnet.org/AugustineSECTION3/AugustinesTimes/AugustineLife/Ministry%20MidYears/Pelagianism/2256-Pelagianism04.htm> (consultada el 4-03-06). Los *Libri VIII ad Florum contra Augustine librum secundum de nuptiis* («Ocho libros a Florio en contra del libro de Agustín acerca del matrimonio») del año 419 no sobreviven como tales pero aparecen citados extensamente en el escrito de Agustín *Opus imperfectum contra Iulianum (Réplica a Juliano. Obra inacabada)*; puede consultarse en [http://www.sant-agostino.it/spagnolo/incompiuta\\_giuliano/index.htm](http://www.sant-agostino.it/spagnolo/incompiuta_giuliano/index.htm).

<sup>9</sup> Entiendo el «feminismo» como un movimiento de mujeres que busca de diversas maneras el bienestar de todos los seres humanos (varones y mujeres) sin caer en el error de proponer un prototipo idealizado de varón como el paradigma máximo de lo humano. No es la contraparte ni la antítesis del «machismo», sino en todo caso su superación dialéctica, su *Aufhebung*. El «feminismo teológico» es aquel que se nutre del evangelio y que nace de la fe en el Dios trino como aquel cuya gloria tiende a que toda la creación florezca: se trata de una antropología y una manera de vivir que surgen del seguimiento de Jesús. No todas las mujeres se identifican con el término feminismo, pero raro sería que no estuvieran de acuerdo con los objetivos de justicia y equidad de género presentados aquí.

<sup>10</sup> Agustín mismo describe las opiniones de Julián e intenta refutarlas; véase el libro segundo, *El matrimonio y la concupiscencia* en [http://www.sant-agostino.it/spagnolo/nozze\\_concupiscenza/index2.htm](http://www.sant-agostino.it/spagnolo/nozze_concupiscenza/index2.htm) (consultado el 31-5-06).

guardo una especial simpatía por Julián, que apreciaba la sexualidad humana y que justamente por eso fue atacado por el brillante Agustín.

Dicho esto, me cabe ahora subrayar que es precisamente esa brillantez de Agustín la que nos prohíbe leerlo de manera simplista. En otras palabras, como suele ser el caso en la recepción teológica de los «grandes», no conviene caer ni en la hagiografía ni en la caricatura. Por eso me propongo echarle un vistazo cuidadoso a una de las obras más influyentes de Agustín —y tal vez una de las obras más influyentes del canon occidental de las escritas en lengua latina— a saber, su *De civitate Dei*.<sup>11</sup> Quisiera proceder de la siguiente manera: en primer lugar, revisaré la manera en que Agustín se refiere a las mujeres en esa obra. En segundo lugar, ilustraré cómo Christine de Pizan, escribiendo en los albores del siglo 15, subvierte y transforma la ciudad imaginada por Agustín, utilizando al mismísimo Agustín para defender a las mujeres frente a la tradición misógina occidental manifestada en los clásicos literarios de la cultura grecorromana. Finalmente, preguntaré qué luz podrían echar estas ciudades terrenales y celestiales sobre las teologías que surgen en nues-tras urbes latinoamericanas, en nuestras *Ciudades de Deus*.<sup>12</sup>

## 1. El sexo en la gran ciudad

La obra *De Civitate Dei* fue el libro más largo de Agustín, y se divide en dos partes bastante distintas entre sí, compuestas por los libros I al X y XI al XXII, respectivamente. En su epístola a Firmo, Agustín mismo señala que esta es la forma lógica de dividir la obra.<sup>13</sup> Los primeros diez libros reflejan un estilo clásico

---

<sup>11</sup> *Obras de San Agustín, edición bilingüe*. Tomo XVI-XVIII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958.

<sup>12</sup> Véase la poderosa película homónima de Fernando Meirelles y Kátia Luna (2002) sobre la vida en la *favela* del mismo nombre, filmada con actores no profesionales residentes allí.

<sup>13</sup> Esta epístola es citada por R. W. Dyson en la introducción de su edición de *The City of God Against the Pagans*, Cambridge University Press, Cam-

contra paganos, cuidadosamente estructurado, en un estilo que recuerda a Cicerón y la tradición retórica latina. La segunda mitad de la obra está escrita de un modo menos formal en lo estilístico; se nutre mucho más de la Escritura, tiene un mayor contenido teológico y de hecho se parece más al estilo usual de Agustín. En la primera mitad de la obra, Agustín trata de persuadir a sus lectores de que la religión romana nunca les otorgó la felicidad a sus adeptos, y que sería absurdo sostener que el saqueo de Roma llevado a cabo en el año 410 por Alarico y los visigodos haya sido un resultado del abandono romano de los antiguos dioses paganos. En la segunda mitad de la obra, Agustín describe los orígenes, las características y los fines de las dos ciudades, la ciudad terrenal y la ciudad celestial.<sup>14</sup>

La *civitas Dei* trasciende el espacio y el tiempo e incluye a los ángeles fieles a Dios y todas aquellas personas que actualmente están en el cielo. Los ciudadanos de la ciudad celestial de Dios que actualmente están vivos, sobre la tierra, componen la *civitas Dei* peregrina o ciudad de Dios peregrina. La *civitas terrena* o ciudad terrenal está simbolizada por la ciudad-estado de Babilonia. Se compone de las almas de aquellas personas que actualmente están en el infierno, de los ángeles caídos y de aquellas personas sobre la tierra que no pertenecen al pueblo de Dios. Esto último no quiere decir, sin embargo, que la *civitas Dei* sea idéntica a la iglesia terrenal, pues muchas personas que aparentemente están entre los salvos, en realidad no lo son (18.49), mientras que hay ciudadanos de la ciudad de Dios que nunca estuvieron en la iglesia (18.47ss).<sup>15</sup> En palabras de Agustín: «Confusas andan y mezcladas (*permixtae*) entre sí en este mundo estas dos ciudades, hasta que el juicio final las dirima» (1.35).

bridge, 1998; se puede consultar la versión latina de esta carta, la número 212/A, párrafo 1, de sus obras completas, en <http://www.sant-agostino.it/latino/lettere/index2.htm> (consultada el 31-05-06).

<sup>14</sup> Véase James J. O'Donnell, «*Augustine, City of God*», en <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine/civ.html> (consultado 4-03-06).

<sup>15</sup> Dyson, xxv.

¿Qué puede decirse, pues, de las mujeres en *La ciudad de Dios*? En los primeros diez libros, Agustín las presenta de un modo bastante positivo. Aparecen como protagonistas casi desde el principio de su relato. Agustín se ve confrontado con el desafío de saber cómo evaluar la situación de las mujeres cristianas que habían sido asaltadas y violadas durante el saqueo de Roma. Tal como lo resume James O'Donnell, algunas de estas mujeres, debido al gran peso de la vergüenza que sentían por lo que les había ocurrido, se suicidaron, y esta solución no carecía de apoyo entre algunos escritores cristianos. Otras mujeres, también cristianas, habían sufrido las violaciones y se habían fugado al África, donde se encontraron con la doble crítica de quienes les achacaban que su Dios les había fallado (permitiendo las violaciones) y por otro lado que ellas mismas habían fallado por no defender su castidad suicidándose frente a las violaciones. Agustín, en cambio, defiende y consuela a estas mujeres, basándose en el mayor ejemplo de la castidad romana, Lucrecia.<sup>16</sup>

En *De Civitate Dei* I, 18, Agustín sostiene que no puede decirse que una mujer haya perdido «punto alguno de la santidad de su cuerpo» si, por ejemplo, su himen es destruido como consecuencia de la torpeza de una comadrona que la está examinando. De la misma manera, «no despoja al cuerpo la violencia de la libido ajena de su santidad». Si una mujer ha sufrido violencia y «padeció mancilla por un pecado ajeno», no ha hecho nada por lo cual debería castigarse con una muerte voluntaria. El principio que lo guía en estas afirmaciones es que la santidad del cuerpo no reside en la integridad de sus partes pudendas, ni en el hecho de que no hayan sido mancilladas. Así, puede afirmar que en el caso de una violación, aunque sufra el pudor de una mujer, no deja de ser casta. En estos pasajes, pues, afirma el valor de las mujeres en sí mismas y no las considera meramente como una posesión masculina. Es más: considera a la violación de una mujer como un ataque a su pudor pero no

---

<sup>16</sup> O'Donnell, *op. cit.*

como la destrucción de su castidad. Tampoco la menciona como una afronta al honor de los hombres que estén vinculados con la mujer por parentesco o matrimonio, como sí lo hace por ejemplo la ley deuteronomica.<sup>17</sup> Otro ejemplo del estatus legal com-parativamente alto del que gozan las mujeres en el imaginario de Agustín aparece en *La ciudad de Dios* 3.21, donde afirma que no conoce ley más injusta que la ley Voconia, «que prohibía ha-cer herederas a las mujeres, aunque fuera hija única».

En los primeros diez libros de *La ciudad de Dios* se ve poco del lugar de las mujeres en su sistema teológico, si bien hay un pasaje interesante en el que afirma que los siervos y las siervas de Dios, cualquiera sea su sexo o posición social, ganarán un lugar de la más alta eminencia en la ciudad divina si resisten los embates de esta ciudad terrena, por más «pésima y disolutísima» que fuera (2.19): aquí pareciera resonar el *ethos* igualitario de Gálatas 3.28.

En la segunda mitad de la obra, compuesta por los libros XI al XXII, el discurso de Agustín acerca de las mujeres es más directamente teológico y también más ambiguo. Su tono es uniformemente androcéntrico, o dicho más llanamente, en palabras de Celia Amorós: «*La ciudad de Dios* está plagada de metáforas patriarcales.»<sup>18</sup> En su interpretación de la creación de los seres humanos, se apoya casi exclusivamente en el relato yahvista de Génesis 2.4-25, por lo que concibe a la mujer como creación se-cundaria, o en sus propias palabras, «le dio una compañera como ayuda para la procreación» (12.23). Para Agustín, en la creación del ser humano «uno fue creado de la nada y otro del primero» (14.1). También su biología es androcéntrica: «Todo el género humano, que había de pasar a la

---

<sup>17</sup> Sobre el sesgo androcéntrico de la legislación deuteronomica acerca de la violación, véase Cheryl B. Anderson, *Women, Ideology and Violence: Critical Theory and the Construction of Gender in the Book of the Covenant and the Deuteronomic Law*, T & T Clark, Nueva York, 2004.

<sup>18</sup> Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, 2da. ed., Anthropos, Barcelona, 1991, p. 92.



posteridad por medio de la mujer, estaba en el primer hombre» (13.3). A través del libro se vislumbra un cierto dualismo antropológico así como una visión complementaria del matrimonio, como por ejemplo cuando señala que «un hombre, al gobernar a su esposa debe ser como la mente que gobierna la carne». El hecho de que inste a que lo haga de un modo amoroso no borra la asimetría antro-pológica y social que se deriva de sus principios básicos, según la cual el varón manda a la mujer, los padres a los hijos y los amos a los criados, de tal manera que la paz doméstica nace de la «ordenada concordia entre el que manda y los que obedecen en casa» (19.14).

Su androcentrismo muta por momentos en un literal falocen-trismo, pues a Agustín le preocupan en particular las caracterís-ticas de la fisiología masculina que llevan a que tenga una erec-ción independientemente de su voluntad. Se dilata considerable-mente sobre esta peculiar característica varonil, que vive como un problema. Especula que «no debe parecer increíble que aquel miembro pudiera obedecer sin libido a la voluntad, pues son tantos los que ahora le están sometidos» — por ejemplo las manos y los pies (14.23). Así, si la humanidad no hubiera caído, la semilla de la descendencia hubiera sido sembrada por el hom-bre y recibida por la mujer en el tiempo y en la cantidad nece-saria, siendo movidos sus órganos genitales por la voluntad y no excitados por el deseo (14.24).<sup>19</sup> Se sigue explayando sobre este tema por varios capítulos de un modo bastante gráfico, diciendo finalmente que la vergüenza le impide seguir hablando, si bien su razón no carecería de material para seguir pensando, desarrollando el tema (14.26). Para Agustín, la sexualidad hu-mana está marcada a tal punto por la lujuria que no es posible vivirla sin vergüenza, aun en el contexto del matrimonio, por más que este último sea necesario para la procreación. De hecho, como señala no sin satisfacción, «aun aquí, la ciudad de Dios tiene miles de ciudadanos que se

---

<sup>19</sup> Se me ocurre, pues, que sería posible construir una defensa enteramente agustiniana de la fertilización *in vitro* y de otras formas de procreación asistida.

abstienen del acto se-xual» (15.20), si bien admite que tal abstinencia puede darse en la ciudad terrena por las razones equivocadas.

Agustín presenta consistentemente a los varones como personas fundamentalmente nobles a pesar de sus errores, sobre todo cuando se los contrasta con las mujeres. Así, por ejemplo Adán, si bien se equivocó, no lo hizo de una manera tan vil como la mujer, o por citar textualmente a Agustín: «Ella tomó por verdaderas las palabras de la serpiente y él no quiso des-gajar aquel único enlace ni aun en la comunión de pecado» (14.11). De la misma manera, Salomón «fue forzado por la co-quetaría de sus concubinas a cometer tales sacrilegios»; él tam-bién «condescendió con ella por el amor que les unía» (14.11). Abraham no mintió cuando dijo que su esposa era su hermana porque «en realidad lo era, pues era su prima carnal» (16.19). Por otra parte, cuando tuvo relaciones con Agar, la fecundó pero no la amó, presuntamente siguiendo las instrucciones de su es-posa. «¡Oh hombre admirable (*O virum viriliter*) —se entu-siasma Agustín— que usaba de las mujeres como debe usar un hombre: de la propia, moderadamente; de la esclava, obedi-en-temente, y de ninguna intemperadamente!» (14.25).

Por el otro lado, sin embargo, Agustín pinta a algunas muje-res de un modo muy positivo e incluso como instrumentos pode-rosos del obrar del Espíritu Santo. Dos ejemplos de este discurso más positivo se descubren en su largo excursus sobre Ana, la madre de Samuel, a quien ve como profeta por la cual habló «la gracia de Dios» y la «mismísima ciudad de Dios». Realiza una exégesis de las diversas secciones de la profecía de Samuel 2.1ss en la Septuaginta, y presenta a Ana como sierva de Dios y como mujer con agencia. Escribe Agustín:

En verdad, quien repara en las cosas cuyo cumplimiento se ha ya iniciado en la peregrinación terrena, ¿no se da cuenta y es consciente de que por medio de esta mujer, por nombre Ana, que significa gracia, habló con espíritu profético la reli-gión cristiana, la ciudad de Dios, cuyo rey y fundador es Cristo; en una palabra, la gracia de Dios, de la cual se enaje-nan lo soberbios para caer y de la cual se llenan los humil-

des para levantarse, cosa puesta sobre todo de relieve en este himno? (17.4)

Otro ejemplo notable de una mujer con agencia según Agustín es la Sibila Eritrea, quien habría profetizado acerca de Cristo; en palabras de Agustín, «es un hecho que la Sibila Eritrea es-cribió algunas cosas claras sobre Cristo». Y agrega: «Me parece que puede enumerarse entre los pertenecientes a la ciudad de Dios» (18.23). Tampoco se olvida del pasaje de Joel 2.28ss citado en Hechos 2.17s, según el cual Dios va a derramar el Es-píritu sobre toda carne: hijos e hijas, siervos y siervas (18.30).

Agustín menciona también de manera positiva a algunas mujeres de diversas edades y condiciones sociales, como parte de una serie de instancias anecdóticas acerca de las curaciones milagrosas: Inocencia, curada del cáncer de mama; una joven de Hipona que «habiéndose frotado con el aceite en que el sacerdote que oraba por ella había mezclado sus lágrimas, fue al instante librada del diablo»; una mujer devota de Caspaliana, que «estando gravemente enferma y desahuciada de los médicos» fue curada; y una «dama bien acomodada», Petronia, milagrosamente curada (22.8). Cabe destacar que estos y otros testimonios son utilizados para establecer la verosimilitud tanto del nacimiento de Jesús de una virgen intacta como su resurrección física (22.8).

Con respecto a la esperanza cristiana, Agustín sostiene que en la resurrección final las mujeres serán resucitadas en cuerpos reconocibles como femeninos, no andrógicamente ni como varones. Afirma que «el sexo femenino no es en la mujer vicio, sino naturaleza», agregando que en la realidad resucitada no habrá ni relaciones sexuales ni partos. Estos trazos positivos se des-dibujan cuando Agustín repite su lectura del relato yahvista de la creación y reinscribe la idea de que el varón es a Cristo lo que la mujer es a la iglesia. No obstante, subraya también que «El Señor negó que hubiera nupcias en la resurrección, no que hubiera mujeres» (22.17), lo que es un modo de preservar la particularidad de las mujeres y su

estatus simétrico con respecto a los varones en el panorama escatológico.

E. Ann Mather sostiene que Agustín afirmaba tanto la inferioridad corporal de las mujeres como su igualdad espiritual e intelectual. Considera que en un plano abstracto afirmaba a las mujeres, mientras que en su trato con mujeres de carne y hueso reflejaba las actitudes de su época.<sup>20</sup> Una lectura cuidadosa de *La ciudad de Dios* muestra que su visión de las mujeres es todavía más compleja de lo que propone Matter, puesto que así como no puede afirmarse categóricamente que Agustín vea a las mujeres en todas las instancias como inferiores físicamente, tampoco puede sostenerse que las (nos) consideraba como sus pares intelectuales y espirituales. Para el Agustín con el que nos encontramos en *La ciudad de Dios*, hay mujeres individuales que aparecen en algunas ocasiones con fuerza como personajes del relato bíblico o como contemporáneas suyas que hacen propia de modo contundente la fe cristiana. Estos ejemplos positivos aparecen, sin embargo, como islas inconexas en un mar de preocupaciones acerca de la incontrolable libido masculina. Su lenguaje y su cosmovisión androcéntricos oscurecen los impulsos igualitarios que coexisten en su teología con su binarismo antropológico y su visión complementaria de la pareja heterosexual humana. La visión de Agustín del sexo en la gran ciudad —sea en la terrena o en la celestial— finalmente tiende mucho más de la cuenta hacia la *civitas virorum* —o ciudad de los hombres. Para que su concepto de la *civitas Dei* pueda florecer de la mejor manera, estos problemas tienen que ser resueltos.

## **2. En el camino hacia una ciudad perdurable: *La ciudad de las damas*, de Christine de Pizan**

Para poder rescatar las contribuciones positivas que hace Agustín en *La ciudad de Dios*, lo que requerimos es un modo de

---

<sup>20</sup> E. Ann Matter, «Christ, God and Woman in the Thought of St. Augustine», en *Augustine and his Critics: Essays in Honor of Gerald Bonner*, Routledge, Londres y Nueva York, 2000, 164-175.

concebir la ciudad de Dios que pueda dar cuenta teóricamente de la contribución de las mujeres de carne y hueso y que pueda ver los cuerpos sexuados en femenino (María Milagros Rivera Garretas) de un modo positivo: no solamente a partir de la resurrección, sino también en el presente. La obra de Christine de Pizan, *El libro de la ciudad de las damas*, provee sugerentes elementos para tal objetivo.<sup>21</sup>

Christine de Pizan (1364-1430) fue una de las primeras mujeres escritoras profesionales del mundo occidental. Luego de enviudar en el 1390 a los 25 años, pudo mantener a sus dos hijos, su madre y su sobrina a través de sus escritos. En su *Livre de la cité des dames* (1405), Christine aparece como un personaje de su propio libro, una mujer que ha internalizado los relatos misóginos de la historia, tales como el *De Mulieribus Claris* (*Acerca de mujeres famosas*) de Giovanni Boccaccio (1313-1375).<sup>22</sup> A través de una visión otorgada en un sueño luego de haberle preguntado a Dios llorando por qué no había nacido varón en vez de tener que vérselas con las limitaciones de haber nacido en un cuerpo de mujer (I.1.2), recibe la visita de tres figuras femeninas, cuyos rostros son tan brillantes que la iluminan a ella y a todo el cuarto (I.2.1). Tienen coronas en la cabeza y sus nombres son Raison (Razón), Droiture (Rectitud) y Justice (Justicia).

Algunos intérpretes entienden que este trío es una representación del Dios Trino:<sup>23</sup> en la descripción de Christine, manifiestan una dinámica casi perijorética, como cuando Justicia le dice: «Yo soy en Dios y Dios es en mí, y somos una misma cosa» o cuando explica: «Y de las tres nobles damas que ves aquí, somos

---

<sup>21</sup> La introducción clásica a la vida y obra de Christine de Pizan sigue siendo Charity Cannon Willard, *Christine de Pizan: Her Life and Works*, Persea Books, Nueva York, 1984.

<sup>22</sup> Giovanni Boccaccio, *Famous women*, editado y traducido por Virginia Brown, Harvard University Press, Cambridge, 2001.

<sup>23</sup> Véase por ejemplo Barbara Newman, *God and the Goddesses: Vision, Poetry and the Belief in the Middle Ages*, University of Philadelphia Press, Filadelfia, 2003, p. 312.

como una y la misma: no podríamos existir una sin la otra, y lo que la primera dispone, la segunda manda e inicia y yo, la tercera, termino y culmino» (I.6.1). Christine se refiere a ellas también como «diosas de la gloria» y «damas de suprema dignidad, esplendor de los cielos y luz de la tierra, fuentes del Paraíso y gozo de los bendecidos» (I.7.1). Al mismo tiempo, es claro que son agentes de Dios, al cual Justicia llama su Padre (I.7.1).

Tal como es común en los relatos de llamados proféticos y en las apariciones de ángeles, las primeras palabras que le dice el trío a Christine son «No temas». Acto seguido la retan por haber internalizado una mirada androcéntrica de la historia y de las mujeres. «Hija querida, ¿has perdido la razón?» (I.2.2.) Le dicen a Christine que Dios las ha enviado para defender a las mujeres en contra de sus enemigos y para construir un refugio para mujeres merecedoras.

Juntas comienzan a construir una ciudad utópica de las mujeres y para ellas. En su construcción, la Razón provee los materiales para los cimientos, la Rectitud construye los muros, cava la fosa y traza las calles de la ciudad, mientras que la Justicia agrega los toques finales a las torres (I.3.1.-I.6.1). A su vez, las mujeres virtuosas que habitan esta utópica ciudad son descritas como sus materiales de construcción (II.1.2). La ciudad de las damas está modelada conscientemente sobre la ciudad de Dios agustiniana. Hacia el final del libro, la Justicia pone fin a su presentación con una referencia directa a *La ciudad de Dios*, cuando dice:

[A]unque no haya nombrado a todas las santas damas que han vivido, que viven y que vivirán —pues solamente podría nombrar un puñado de ellas— todas pueden ser incluidas en esta Ciudad de Damas. De ella puede decirse: *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei ...* Hasta luego y que la paz del Señor siempre sea contigo. (III.18.9)

En su *De Mulieribus Claris*, Boccaccio es pesimista inclusive acerca de las mujeres más distinguidas. Describe su historia

como una sucesión de episodios en los cuales las mujeres caen presa de sus naturalezas supuestamente carnales.<sup>24</sup> Comienza su serie con Eva y omite a María como su contrapeso, en contraste a los Padres de la Iglesia; de hecho, tiende a excluir a las mujeres cristianas de su relato.<sup>25</sup> Christine de Pizan utiliza la obra de Boccaccio como fuente pero la subvierte, pues presenta a las mujeres de manera positiva, subrayando su pujanza física y sus proezas, su fuerza intelectual y su creatividad en las artes y en las ciencias, y sus prácticas éticas tales como la prudencia y la fidelidad. Patricia A. Phillippy describe la asimilación que hace Christine del texto de Boccaccio como una «relación dual de dependencia textual e independencia ideológica», una expresión que me parece paradigmática de lo que la teología feminista contemporánea trata de hacer continuamente con los diversos hilos de la tradición cristiana androcéntrica.<sup>26</sup> En este sentido Christine de Pizan es precursora de todas las teologías que funcionan utilizando el método de la hermenéutica de la sospecha y del rescate.

Al igual que las teologías feministas actuales, Christine no se propone presentar a los varones negativamente, ni precisa pintar a las mujeres siempre como virtuosas. Sí presenta la historia de las mujeres de manera positiva cuando es posible, trazando paralelos entre las mujeres clásicas y contemporáneas. Es significativo que omite a Eva del comienzo de su relato y afirma que la humanidad ganó más a través de María de lo que había perdido a través de Eva. María, «una princesa exaltada, excelente y soberana» reside en la ciudad junto con la asamblea de

---

<sup>24</sup> Véase Julia Simms Holderness, «Feminism and the Fall: Boccaccio, Christine de Pizan and Louise Labé», en *Essays in Medieval Studies* 21 (2004): 97-108.

<sup>25</sup> Para la analogía Eva/María, que tiene sus propios problemas, véase Ireneo, *Adversus Haereses* 5.19.

<sup>26</sup> Véase su ensayo «Establishing Authority: Boccaccio's *De Claris Mulieribus* and Christine de Pizan's *Le livre de la cite des dames*», en Renate Blumenfeld-Kosinski y Kevin Brownlee, eds., *The Selected Writings of Christine de Pizan*, Norton, Nueva York, 1997, pp. 329-361, sobre todo p. 330.

mujeres que la habitan (III.1.1s). Christine hace referencia a la visión positiva de mujeres históricas concretas que descubre en los Evangelios y en Agustín, contrastándolos con la visión negativa de las mujeres de autores tales como Aristóteles, Virgilio y Cicerón. Ya en el comienzo del libro, la Razón cita a Agustín para relativizar la autoridad de la filosofía de Aristóteles y por añadidura, su misoginia. De Pizan escribe: «Nota, por otra parte, cómo inclusive San Agustín y los Doctores de la Iglesia han criticado a Aristóteles en ciertos pasajes, aunque se lo conozca como el príncipe de los filósofos» (I.2.2). Christine también sigue a Agustín en su evaluación de las sibilas, en particular de Eritrea (II.2.1-II.2.3). Inclusive la conversión de Agustín le sirve como un testimonio a la influencia de las mujeres, pues este «glorioso doctor de la Iglesia» —como lo describe Christine— «se convirtió a la fe por las lágrimas de su madre» (I.10.5).

Lo que resulta significativo aquí es que tanto la metáfora de Agustín de la ciudad de Dios como su tendencia a retratar positivamente a mujeres individuales en la historia ayudan a bien en el proyecto de Christine de Pizan. Aunque sería anacronista describirla a Christine como teóloga feminista, es una mujer capaz de establecerse como sujeto de un proyecto teológico, lo que se simboliza en el «*je, Christine*» que aparece en muchos puntos de su obra, siendo el «*Christ*» de «*Christine*» simbolizado por una equis mayúscula (X). Es notable cómo logra dismantelar el androcentrismo agustiniano a la vez que incorpora sus contribuciones positivas a su propio proyecto, anticipándose al método por el cual la teología feminista se sitúa tanto en continuidad como en discontinuidad con la producción teológica de la *civitas vivorum* o ciudad de los varones. A diferencia de Agustín, es capaz de hacer referencia a las mujeres no solamente de manera anecdótica o ejemplar, sino que entra en diálogo con ellas y las reconoce como autoridades que la ayudan a quitar los yuyos misóginos de los



jardines de su ciudad.<sup>27</sup> Así, quita toda «suciedad antifeminista» para poder hacer un espacio para construir una nueva ciudad.<sup>28</sup> Es por eso que es capaz de incorporar transversalmente las voces y las vidas de las mujeres de una manera no contemplada por Agustín.<sup>29</sup>

### **3. La ciudad terrenal de las mujeres y sus desafíos a *La ciudad de Dios***

En nuestro lenguaje actual, tanto Agustín de Hipona como Christine de Pizan podrían denominarse teólogos urbanos contextuales. Agustín desarrolla su concepto de las dos ciudades de cara a la desintegración del viejo imperio romano, en el contexto de la emergencia del modelo de cristiandad como el principal paradigma del cristianismo occidental, y la realidad de una iglesia cuya membresía estaba lejos de corresponderse con la de la ciudad celestial. Christine de Pizan desarrolla su utópica ciudad de las mujeres en el contexto de los debates de fines del medioevo y principios del Renacimiento acerca de las características y las contribuciones de las mujeres que se denominó «la querrela de las mujeres» (*querelle des dames*). En ella, autores masculinos y femeninos usaron argumentos bíblicos, filosóficos y teológicos para demostrar que las mujeres son agentes de la historia y dignas de respeto.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Renate Blumenfeld-Kosinski, «Christine de Pizan and the Misogynistic Tradition», en Renate Blumenfeld-Kosinski y Kevin Brownlee, eds., *ibid.*, pp. 297-311.

<sup>28</sup> Frase de Betsy McCormick en su ensayo «Building the Ideal City: Female Memorial Praxis in Christine de Pizan's *Cité des Dames*», en *Studies in the Literary Imagination* 36 (2003): 149-171, p. 157.

<sup>29</sup> Sobre esto, consúltese también María Milagros Rivera-Garretas, «Nombrar el mundo en femenino: unos ejemplos del Humanismo y del Renacimiento», en Nieves Ibeas y Ma. Ángeles Millás, eds., *La conjura del olvido: escritura y feminismo*, Icaria, Barcelona, 1997, pp. 89-106, en especial p. 102ss.

<sup>30</sup> Podría decirse que su obra, en cuanto participa en la *querelle du Roman de la Rose*, marca el comienzo de la *querelle des femmes*, un debate acerca de las características y las contribuciones de las mujeres que continuaría hasta la época de la Revolución Francesa. En este sentido, su obra constitu-

Pero ¿qué de nuestro(s) propio(s) contexto(s) —qué de una teología vivida en la ciudades globalizadas donde habita la mayor parte de la población mundial hoy? Las grandes ciudades del hemisferio Sur en particular son ciudades en las que la infra-estructura pública está siendo desmantelada y privatizada de un modo dañino particularmente para las mujeres, doblemente pa-ra las mujeres pobres y triplemente para mujeres pobres de co-lor.<sup>31</sup> Para esbozar una teología urbana contextual propia en diálogo con Agustín y con Christine, quisiera focalizarme por un momento en nuestras ciudades en cuanto signo de los tiempos. Si bien la ciudad de Dios trasciende a las ciudades concretas de nuestro planeta, no puede ignorar la problemática de las *ciudades de Deus* terrenales: de las favelas, de los pueblos jóvenes, de los cantegriles, de las villas miseria que rodean como una gargan-tilla de fuego a los centros urbanos de nuestra América y mues-tran gráficamente cuáles son las inequidades sociales de nues-tras ciudades globalizadas.

Isaías 61.1-2 es un pasaje que nos resulta familiar porque es el que cita Jesús en Lucas 4 para anunciar el tipo de ministerio que desea desarrollar. Si proseguimos y leemos hasta el 61.4, encontramos otra promesa escatológica no mencionada en el pasaje lucano: «Reconstruirán las ruinas antiguas y levantarán las desolaciones de antaño. Restaurarán las ciudades destruidas, las desolaciones de muchas generaciones.» Asirnos de esta promesa es una tarea de la ciudad peregrina, tanto como anunciar la buena noticia a los pobres, la vista a los ciegos, libertad a los prisioneros y proclamar el año agradable del Señor (Lc 4.18). Nuestra esperanza no nos permite sentirnos cómodos o indife-rentes ante la desolación de nuestras ciudades: la

---

ye una bisagra entre la Edad Media tardía/Renacimiento incipiente y la Ilustración Francesa. Sobre este tema, Mercè Otero Vidal, «Christine de Pizan y Marie de Gournay: las mujeres excelentes y la excelencia de las mujeres», en Rosa Ma. Rodríguez Magda (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 77-93.

<sup>31</sup> Al respecto véase *Cities for Women*, la edición de primavera-verano de *Women & Environments International Magazine* 62/63 (2004).

contaminación de los arroyos, ríos y fuentes de agua dulce; el racismo y clasismo ambiental que expone a los pobres e inmigrantes a las peores contaminaciones —piénsese en la colonia afroporteña de personas provenientes de Cabo Verde que viven en el barrio de Dock Sud en Buenos Aires; bocas de subterráneos y estaciones de trenes como espacios para la violación impune de mujeres; tránsito urbano organizado de acuerdo a la supervivencia del más fuerte, y así sucesivamente.

No obstante esta realidad chocante, el racismo, sexismo y clasismo urbano institucionalizado no constituyen realidades imposibles de transformar. Hay políticas urbanas concretas y prácticas que tienen una función parecida a la del trabajo de la Razón, la Rectitud y la Justicia en la ciudad de las damas de Christine de Pizan; entre ellas, están el pensar en maneras de proveer cuidado infantil para madres y padres que trabajan, facilitar una instrucción pública con salida laboral; proveer espacios verdes públicos adecuados y espacio para huertas comunitarias; basarse en la consulta permanente con los vecinos y las vecinas de un barrio cuando se proponen cambios importantes.<sup>32</sup> Tales sugerencias podrán tal vez sonar tan utópicas como la ciudad de Christine de Pizan, y sin embargo el movimiento mundial de las «ciudades hospitalarias para las mujeres» nos da motivos para pensar que tales propuestas realmente pueden llevarse a cabo.

Una serie de experiencias de grupos de base en todo el mundo en conjunción con estudios académicos en urbanismo nos dan pie para sostener que las ciudades que toman en cuenta el bienestar de las mujeres son ciudades mejores para toda la

---

<sup>32</sup> El caso de Nueva Orleans después del huracán Katrina de 2005 demostró que también en los países ricos las heridas absurdas urbanas aparecen con fuerza; acerca de algunos modos propuestos para la recuperación, véase Barbara Gault, Heide Hartmann, Avis Jones-DeWeever, Misha Werschkul and Erika Williams, «The Women of New Orleans and the Gulf Coast: Multiple Disadvantages and Key Assets for Recover. Part I, Poverty, Race, Gender and Class», Institute for Women's Policy Research, Briefing Paper IWPR #D464 (octubre de 2005): 1-12, en [www.iwpr.org](http://www.iwpr.org), 10-12 (consultado el 5-03-06).

población.<sup>33</sup> No se trata de una referencia a ciudades donde solamente vivan mujeres ni tampoco a convenciones feministas fellinescas. Las «ciudades para las mujeres» representan un tipo de desarrollo urbano en el que las decisiones presupuestarias municipales se toman de manera transparente e igualitaria entre mujeres y varones. Se refiere también a ciudades en las que un lugar decente y accesible económicamente para vivir se entiende como un derecho humano básico y donde los servicios, el transporte, el diseño y la planificación urbanos toman en cuenta los múltiples roles de las mujeres como personas que trabajan, que nutren a su familia y que ejercen su ciudadanía. En tales ciudades, las mujeres y otros grupos vulnerables son tomados en cuenta y se bloquea cualquier tipo de desarrollo urbano que ponga en peligro a comunidades o a recursos naturales.<sup>34</sup> Para lograr este tipo de convivencia urbana, es preciso tomar en cuenta las dinámicas étnicas, culturales y de género que llevan muchas veces a la sobrerrepresentación de un grupo (generalmente de varones cultos de etnias privilegiadas) que a menudo utiliza un discurso democrático para posicionarse.<sup>35</sup>

Hay más de 200 estudios de caso en todo el mundo en la base de datos de «mejores prácticas» de las Naciones Unidas, que pueden servir como inspiración para idear maneras de reconfigurar los contextos urbanos de maneras más justas e igualitarias. Las redes tales como la Comisión Huairou y Femmes et Villes International han desarrollado pautas para medir hasta qué punto una ciudad dada es saludable y hospitalaria para las mujeres.<sup>36</sup> Un instrumento útil, desarrollado por la Federación

---

<sup>33</sup> Véanse los casos en la India, Colombia y Sudáfrica en Prahha Khosla, «Poor Women in Power Sharing and Decision Making», en *Women and Environments International Magazine* 62/63 (2004): 48-50.

<sup>34</sup> Véase la sección «WE speak» de *Cities for Women*, 4.

<sup>35</sup> Véase Tovi Fenster, «The Right to the Gendered City: Different Formations of Belonging in Everyday Life», en *Journal of Gender Studies* 14 (2005): 217-231.

<sup>36</sup> Ver [www.femmesetvilles.org](http://www.femmesetvilles.org); [www.huairou.org](http://www.huairou.org) y [www.bestpractices.org](http://www.bestpractices.org) respectivamente.

de Municipalidades Canadienses, es un instrumento de auto-evaluación titulado «¿Cuán saludable para las mujeres es su ciudad?», que incluye 27 preguntas que sirven para analizar las estructuras políticas y la participación, los recursos administrativos y los mecanismos de trabajo conjunto, desde la perspectiva de la justicia de género.<sup>37</sup> Algunos ejemplos son: ¿Existe la paridad de género en las comisiones? ¿Existen leyes que defiendan los derechos de las mujeres? ¿Hay políticas diseñadas para combatir la violencia contra las mujeres? ¿Existen mecanismos para promover las redes de intercambio entre mujeres?

Cuando leía las preguntas, pensaba: qué interesante sería plantear tales preguntas también en el contexto de nuestras iglesias y nuestras teologías: ¿Cuán saludable para las mujeres es su teología? ¿Cuán saludable es para los varones que no se ajustan a las pautas hegemónicas? ¿Cuán saludable para las mujeres es su seminario o institución teológica? ¿Cuán hospitalaria para las mujeres es su comunidad eclesial o su denominación?<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Anne Michau, *A City Tailored to Women: The Role of Municipal Governments in Achieving Gender Equality*, Ontario, Ottawa, Federation of Canadian Municipalities, 2004, 2da. ed., revisada y expandida en [http://www.femmesetvilles.org/pdf-general/FCM\\_city\\_tailored\\_eng.pdf](http://www.femmesetvilles.org/pdf-general/FCM_city_tailored_eng.pdf) (consultado el 5-03-06), pp. 50-52.

<sup>38</sup> Aunque el lenguaje de la teología y las concepciones del liderazgo eclesial tienden a ser androcéntricas o centradas en la *civitas virorum*, sigue habiendo físicamente más mujeres que hombres involucrados en las iglesias cristianas. A pesar de esta asimetría estadística, varios estudios señalan que los varones suelen ser los que establecen las políticas eclesiales también en las bases. Véase Amy Caiazza, *The Ties that Bind: Women's Public Vision for Politics, Religion and Civil Society*, Institute for Women's Policy Research, Washington, DC, 2005, en: [www.iwpr.org](http://www.iwpr.org) (consultada el 5-03-06), p. 3. Se basa en parte en Nancy Burns, Kay Lehman Schlozman y Sidney Verba, *The Private Roots of Public Action: Gender, Equality and Public Participation*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001. El estudio de Caiazza se concentra sobre mujeres de fe que también son activistas sociales líderes.

Agustín seguramente se hubiera sorprendido ante la pregunta: ¿Tu ciudad celestial es saludable para las mujeres? Acaso le hubiera parecido una pregunta impertinente o irrelevante. Quién sabe: tal vez, de haber leído la obra de Christine de Pizan, hubiera escrito un tratado *contra Christina*. Pero tal vez no: después de todo, comienza *La ciudad de Dios* con una defensa de las víctimas femeninas de la violación y la violencia en un contexto urbano imperial. Tal vez hubiera estado de acuerdo con nosotros que la búsqueda de una ciudad saludable no solamente para ciertos varones privilegiados y sus protegidas, sino para todos los varones, todas las mujeres, todos los niños y niñas, está en el corazón de la tarea de la *Civitas Dei* peregrina, de la ciudad peregrina de Dios que se mueve en este tiempo y espacio. En nuestro seguimiento de Jesús, caminando en el gozo del Espíritu Santo con toda la compañía de los ángeles hacia esa ciudad perdurable y no androcéntrica, cuyo arquitecto y constructor es la Santísima Trinidad (Heb 11.10), podemos estar seguros de que la ciudad de Dios será más que una ciudad hospitalaria para las mujeres —pero que tampoco será menos que eso.