



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 13

CT 111 HISTORIA Y TEOLOGÍA DE LA SALVACIÓN

Seibert-Cuadra, Ute. “Re-imaginando a Jesús”. En *Espacios abiertos: Caminos de la Teología Feminista*, 93-108. Santiago: Forja, 2010.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

CAPÍTULO 4

RE-IMAGINANDO A JESÚS

En el evangelio de Marcos, Jesús pregunta a sus discípulos y discípulas: "¿Y ustedes, quién dicen que soy yo?"^z (Mc 8, 29). A lo largo del tiempo, esta pregunta fue contestada de múltiples maneras: Jesús de Nazaret, *hijo del carpintero, el hijo de María, un amigo cercano, hijo de Dios, verdadero Dios y verdadero hombre, el siervo sufriente, el hombre de los dolores, el Señor, rey de los reyes, corde de Dios, Cristo, un revolucionario* que impulsa a los oprimidos a luchar por la justicia, *el salvador del mundo, luz, camino, consuelo...* y se podría seguir con esta lista, que revela múltiples significados e interpretaciones a lo largo de diferentes contextos, indefinidamente.

Muchos teólogos diferencian entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Las teologías protestantes del siglo XIX se caracterizaron por el intento de volver al Jesús histórico, de escribir la vida de Jesús²⁵. Detrás de esta búsqueda, estaba el intento de volver a las raíces de la fe y afirmar, desde las fuentes, aquello que fundamenta la fe cristiana: las palabras y acciones de Jesús. Sin embargo, todo nuestro discurso sobre Jesús es un discurso desde la fe; los mismos evangelios fueron escritos desde esta perspectiva postpascual. Por eso lo nombramos Jesucristo, y allí *Cristo* llega a ser parte del nombre de Jesús. En realidad, *Cristo* es una confesión de fe.

Después del exilio, los judíos esperaban al Mesías, el salvador, un nuevo David, que al final de los tiempos iba a instaurar su Reino después de vencer las fuerzas del mal. Esta esperanza tenía diferentes expresiones que, sin embargo, coincidían en la esperanza de cambio para el *pueblo santo*. El Mesías iba a traer este cambio; y la palabra de *Cristo* es la palabra griega equivalente a *Mesías* (el ungido). Cuando se afirma a Jesús de Nazaret como el *Cristo*, se le reconoce, por un acto de fe, como el ungido de Dios, el Mesías esperado. Esta confesión de fe, que constituye hasta el día de hoy el fundamento de la fe cristiana, le asigna a una persona histórica, el hombre Jesús de Nazaret, un significado único y universal para la salvación de la historia y de la humanidad (Cristo es *la* encarnación de Dios, *el* salvador de la humanidad).

Esta comprensión de Jesús, y la proclamación de Cristo como único salvador, ha tenido consecuencias teológicas, políticas y religiosas, y ha provocado, también, cuestionamientos y reflexiones entre los/as cristianos/as y en el diálogo con otras religiones.

²⁵ Un texto famoso que recoge esta historia es *En búsqueda del Jesús histórico* (1906) de Albert Schweitzer.

Lo problemático —señalan algunas personas— no es la persona de Jesús de Nazaret como la presentan los evangelios, sino algunas de las *interpretaciones teológicas* de Cristo —desarrolladas y petrificadas a lo largo de la historia del cristianismo—. Uno de los temas relevantes, desde la perspectiva de las teologías feministas, ha sido la exclusividad de Cristo en varios sentidos. Se produce una contradicción: por un lado, Jesucristo es proclamado el centro de la fe y de la teología cristiana, y eso lo convierte en el punto de convergencia y en la posibilidad para que las personas —hombres y mujeres por igual— accedan a la salvación divina y la vida en plenitud; de igual manera, la masculinidad de Jesús, o sea, el hecho histórico-teológico de que Dios se haya encarnado en la persona de un varón de Palestina hace 2000 años, presenta un problema para muchas mujeres: ellas no se sienten incluidas en la promesa de la salvación. Por eso, repensar la cristología desde la perspectiva de mujeres en sus diferentes contextos, desde los pueblos colonizados y exterminados, ha sido una tarea importante y polémica para las teólogas durante las últimas décadas.

La crítica a la cristología patriarcal

Para las teologías feministas, son algunas de las *interpretaciones teológicas* de Jesús, el hombre de Nazaret, las que han levantado interrogantes:

El Cristo esencialmente masculino

La idea de que Dios se hizo humano, una sola vez, en un varón, es considerada sexista y excluyente, porque, dentro de una cultura patriarcal, la afirmación de un único salvador masculino refuerza la superioridad masculina a través de la religión. Esto conlleva a la desvalorización y marginalización de las mujeres, no sólo a lo largo de la historia, sino también en el presente. Por ejemplo, en la discusión acerca del sacerdocio de las mujeres, un argumento clave para su negación es que una mujer no puede ser imagen del varón Cristo; es decir, en este caso, la masculinidad llega a ser constitutiva de Cristo (lo que no pasa, por ejemplo, con su color de piel o su pertenencia a un pueblo específico). Como indica Ruether:

"La cristología es la doctrina de la tradición cristiana que más frecuentemente ha sido usada contra las mujeres. Históricamente, este uso 'antimujer' de la cristología alcanzó su formulación más clara en la alta escolástica de Tomás de Aquino. Aquino argumentó que el varón es el sexo genérico de la especie humana. Sólo el varón representa la plenitud del potencial humano mientras que la mujer, por naturaleza, es deficiente física, moral y mentalmente. No sólo después de la caída original, sino en

la naturaleza original de las cosas, la naturaleza deficiente de la mujer, la ha confinado a una posición subordinada en el orden social. Ella es por naturaleza subyugada. Por tanto, la encarnación del *logos* de Dios en un varón no es un accidente histórico, sino una necesidad ontológica. El varón representa la totalidad de la naturaleza humana en sí mismo y como cabeza de la mujer. El es la totalidad de la imagen de Dios, mientras que la mujer por sí misma no representa la imagen de Dios y no tiene la totalidad de la humanidad. Esta visión del carácter genérico de lo masculino como *imago Dei* también puede ser encontrada en San Agustín".

(Ruether, citada en de Miguel, 1993: 64).

El dualismo entre Dios y la humanidad

Es el dualismo entre Dios y la humanidad, entre trascendencia e inmanencia, como se expresa en los dogmas de Nicea y Calcedonia, lo que hace necesario a un mediador, Cristo. De él, los dogmas afirman que es, a la vez, *verdaderamente Dios y verdaderamente hombre*.

Los dogmas cristológicos responden a las búsquedas de la Iglesia de los primeros siglos por determinar su lugar en el mundo y definir su cuerpo de creencias entremedio de fuertes controversias. Desde las teologías feministas, se llama la atención sobre el énfasis puesto en un Jesucristo esencialmente diferente a los seres humanos. Al centrar la atención en "las naturalezas" de Cristo, el seguimiento de Jesús y una práctica encarnada de Dios en la tierra quedan en un segundo lugar.

La exclusividad de la salvación en y por Jesucristo

Levantar preguntas que ponen en tela de juicio la exclusividad de la salvación, en y por Jesucristo, resulta delicado, porque toca un elemento clave de la fe cristiana, la figura intocable de Cristo. Sin embargo, estas preguntas no han surgido sólo o en primer lugar de las teologías feministas, sino que han formado parte de los diálogos ecuménicos e interreligiosos desde hace años. Después del holocausto, el reconocimiento de las raíces cristianas del anti judaísmo y las consecuencias mortales de su pretensión de tener el único camino a la salvación en Cristo, ha sido tan inevitable como el reconocimiento del exterminio de millones de habitantes originarios en Africa, Asia y América Latina en nombre del evangelio.

En el diálogo, se ha señalado la dificultad que significa afirmar la exclusividad de la salvación en y por Jesucristo, que muchas veces conlleva a discursos y prácticas imperialistas y colonialistas. Afirmar que sólo en Cristo hay salvación, lleva a la descalificación de otras religiones y expresiones de fe. La exclusividad del salvador, según algunos/as, también ha contribuido al racismo y al sexismo, porque "el medio es el mensaje", y este medio (de la

salvación), Jesús, es representado como masculino y blanco.

Desde una perspectiva de género, la confesión de Jesucristo como único salvador tiene implicaciones, incluso, para la posibilidad de salvación de las mujeres, ya que parece conducir fácilmente a una teología que convierte a la mujer en una "ciudadana de segunda categoría en el Reino de Dios y en la salvación" (de Miguel: 1993). Al menos, y como ya ha sido señalado anteriormente, la masculinidad de Cristo ha sido uno de los argumentos para excluir a las mujeres del sacerdocio en la Iglesia Católica Romana. Frente a la insistencia de que la masculinidad de Jesús sería esencial para su función salvadora, Rosemary Ruether lanzó una pregunta provocativa: ¿Puede un salvador masculino salvar a las mujeres?

Las preguntas se amplían, también, al proyectarse desde una perspectiva ecológica o ecofeminista. Para Sallie McFague, por ejemplo, resulta estrecho limitar la revelación y encarnación de Dios a una sola vez, en un solo hombre, el carpintero de Nazaret.

"Y la palabra se hizo carne y habitó entre nosotros' (Juan 1,14a). El cristianismo ha absolutizado el escándalo de la unicidad en una de sus doctrinas centrales que afirma que Dios es encarnado en un lugar y sólo en un lugar: en el hombre Jesús de Nazaret. El y sólo él es la 'imagen del Dios invisible' (Col 1,15). La fuente, el poder y el fin del universo son conocidos a través de y sólo a través del carpintero mediterráneo del primer siglo. El creador y salvador de la historia de 15 billones de años del universo con sus cientos de billones de galaxias (y sus billones de estrellas y planetas) es alcanzable solamente en un período de treinta años de la vida de un sólo ser humano en el planeta tierra. [...] En su forma tradicional esta afirmación no sólo es ofensiva para la integridad y el valor de otras religiones, sino increíble, realmente absurdo a la luz de la cosmología posmoderna. No es ni remotamente compatible con la imagen actual del universo". (Mc Fague, 1993:159).

Nuevas interpretaciones de Jesús/Cristo

Al asumir estas críticas, algunas teólogas feministas han considerado al cristianismo como irremediamente sexista, patriarcal y excluyente; otras han iniciado un proceso de re-interpretación, buscando nuevas comprensiones de *Cristo*. Más que formular nuevas cristologías, se trata de una re-lectura de las diferentes tradiciones sobre Jesús, en los evangelios y los textos extra-canónicos, para dibujar imágenes y descubrir interpretaciones de Jesucristo liberadoras e inclusivas, también, para las mujeres.

La comprensión del movimiento de Jesús como *discipulado de iguales* (tér-

mino acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza), que revela y busca vivir el Reino de Dios como un proyecto de nuevas relaciones de amor, justicia y reciprocidad, abre a una lectura diferente de Jesús y la historia de las primeras comunidades. Jesús aparece, entonces, como una persona en relación, como un ser humano integrado, sanador, liberador; como la sabiduría de Dios o como el paradigma del amor de Dios. Desde este enfoque, se pregunta por la presencia y participación de mujeres en el movimiento de Jesús y su rol en las primeras comunidades cristianas. Se inicia un complejo proceso tras las huellas de las mujeres, que enfrenta una serie de problemas metodológicos. No se trata de "complementar la historia conocida agregándole las mujeres, sino de una reconstrucción de los orígenes cristianos como discipulado de iguales" (Schüssler Fiorenza).

*Mujeres en el movimiento de Jesús: el discipulado de iguales*²⁶

El anuncio del Reino de Dios, hecho por Jesús, se enmarcó dentro de las esperanzas de todos los grupos judíos de su tiempo. Pero mientras los otros grupos esperaban el Reino para el futuro y lo veían como algo destinado solamente a los santos y elegidos de Israel, el movimiento de Jesús anunciaba el Reino como una realidad presente (Le 17,21). Sus destinatarios/as eran los/as pobres, los publicanos, las prostitutas y los/as pecadores/as. La característica principal del Reino, de acuerdo a esta visión, es "la igualdad y solidaridad desde abajo" (Schüssler Fiorenza, 1989:178).

Para ilustrar eso, Jesús se dirigió a sus discípulos por medio de parábolas, que incluyeron imágenes femeninas: al lado de la oveja perdida (Le 15, 4-7), encontramos la parábola de la mujer que busca la moneda perdida y celebra con sus vecinas cuando la encuentra (Le 15,8-10), así como el crecimiento del Reino que se compara con una semilla (Mc4, 30.-32par) y también con la levadura que una mujer mezcla con la harina (Mt 13,33Q).

Las mujeres aparecen en los evangelios como discípulas de Jesús. Sin embargo, la lógica patriarcal hace que estén "incluidas" entre los varones, y se las menciona solamente en situaciones muy excepcionales; por ejemplo, cuando no hay ningún varón. En el evangelio de Marcos, sin ir más lejos, las podemos encontrar a lo largo del camino de Jesús de Galilea a Jerusalén, en lugares significativos, pero pocas veces tienen nombre; son reconocidas por su relación con un varón (la suegra de Pedro, la hija de Jairo) o aparecen, simplemente, sin ser nombradas.

26 Estos párrafos son parte revisada y editada de mi artículo "La Mujer en los Evangelios Sinópticos", publicado en RIBLA 15,1993.

Algunos ejemplos:

La curación de la suegra de Simón Pedrea Cuando Jesús recién iniciaba su ministerio en Galilea, llamó a sus primeros discípulos, predicó y sanó a un *endemoniado* y se dirigió a la casa de Pedro, cuya suegra estaba en cama con fiebre. Jesús se le "acercó, y tomándola de la mano la levantó"; la fiebre la dejó y ella "les servía" (Me 1, 31). La mujer reacciona a su sanación no con asombro o temor, sino sirviendo; esta palabra usada por Marcos, *diakoneo*, no significa solamente el servicio de la mesa, sino que también caracteriza el servicio de las personas que siguen a Jesús²⁷. Al enfatizar la casa de la suegra de Simón y su servicio, Marcos, probablemente, quiere resaltar la importancia de esta mujer sin nombre para la comunidad de Cafarnaúm, que se podía haber constituido alrededor de su casa.

Una mujer unge a Jesús. El texto de Me 14,3-9 inicia el relato de la pasión de Jesús con el acto significativo de una mujer desconocida. Ella entra a la casa de Simón con un frasco de perfume caro, lo quiebra y lo derrama sobre la cabeza de Jesús. Los discípulos la acusan de derrochar un dinero que mejor hubiera servido como limosna para los pobres, pero Jesús les responde: "Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado a embalsamar mi cuerpo para la sepultura" (14,8).

La unción relatada en este texto tiene relación tanto con las unciones de los reyes por los profetas de Israel, que los hace 'ungidos de Yahveh', es decir, Mesías (ISam 10,1), como con la unción de los muertos; pero la mujer no es una profetiza conocida, sino una desconocida, y no unge a Jesús para proclamarlo como Mesías, el liberador político tan anhelado por muchos judíos en su tiempo, sino que lo unge para el sepulcro. Ella, y no los discípulos, quienes durante mucho tiempo negaron el sufrimiento y la muerte que Jesús les anunciaba, comprendió que este Mesías era distinto, que Jesús iba a morir. Su acción aparece dentro de la tradición de los actos simbólicos de los profetas, y a la vez rompe con ella. Así lo demuestra la afirmación de Jesús, al final del relato: "Yo os aseguro dondequiera que se proclame la Buena Nueva en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho, en memoria de ella" (14,9).

De esta manera, el texto no sólo inicia el relato de la pasión, sino que coloca, además, el acto de la mujer dentro del contexto de la misión cristiana. Sin embargo, eso fue 'olvidado' rápidamente: el relato no fue incluido en el evangelio de Lucas, quien parece estar más interesado en elevar el papel de los discípulos varones. La unción aparece también en Lucas (7, 36ss), pero con cambios significativos: el acto es transformado en un lavado de pies, y la mujer, convertida en una gran pecadora, una prostituta que ha sido perdo-

²⁷ La forma del verbo (imperfecto) señala que se trata de una actividad continuada; el uso de 'servir' junto con 'seguir' (akoluteo) en Me 15,41 hace pensar que se trata de la característica de una discípula.

nada por Jesús. Un texto relevante cristológicamente, se convierte así en un relato de perdón y moral.

Las presencia de las mujeres en la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús. Aquí nos encontramos con la tradición más antigua de los evangelios, y, aunque los distintos escritos presentan algunas diferencias en cuanto a los nombres de las mujeres y a la presencia/ausencia de los discípulos varones, la participación de las mujeres en la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús es, probablemente, el hecho menos discutido cuando buscamos a las mujeres en el movimiento cristiano primitivo. La exégesis bíblica ha sido testigo de una larga discusión acerca de los primeros espectadores de la resurrección. Muchos se basan en la Carta de Pablo a los Corintios (ICor 15, 3-5), donde los testigos de la resurrección de Jesús mencionados son todos varones. ¿Estamos frente a diferentes tradiciones, o Pablo omitió a las mujeres porque ellas, según la tradición judía, no podían ser testigos?

A continuación, comentaremos el texto de Marcos para, luego, ver las diferencias con los otros evangelios. *"Habían también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago, el menor y de Jo y Salomé que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén"* (Mc 15, 40 y 41)

Este texto es el más antiguo que conocemos sobre las mujeres que seguían a Jesús (Schottroff, 1982:3) Llama la atención que recién ahora, al momento de la muerte de Jesús, Marcos mencione que había mujeres que lo habían seguido desde el inicio de su camino, en Galilea; anteriormente, sólo encontramos mujeres anónimas. Ahora, la atención está puesta en las mujeres bajo la cruz. El hecho que aquí se mencionan a las mujeres significa que había *sólo* mujeres; porque no se puede pensar que las mujeres aparezcan de repente, si han estado ausentes hasta ese momento. Hasta ahora, Marcos, en sintonía con el uso patriarcal del lenguaje de su tiempo, las había incluido en las expresiones que se refieren a 'los hombres'. En el relato bajo la cruz, para Marcos son las mujeres —y sólo ellas— las que representan a los/as discípulos/as. Marcos supone que ellas estaban junto a los discípulos cuando éstos huyeron, incluyendo al discípulo que huyó desnudo (Mc 15,50ss). Todo eso refleja el ambiente de miedo a la persecución que tenían las/os seguidoras/es de un condenado a muerte. Este mismo miedo llevaba a las mujeres a tener cuidado y mirar desde lejos (Mc 15,40). Si consideramos lo que significaba la crucifixión de una persona, en ese tiempo, para sus familiares y amigos, entendemos mejor el peligro que corrían las mujeres, al igual que los discípulos que huyeron: la crucifixión era un castigo que debía espantar públicamente; por eso, parte del castigo era la negación del entierro: muchas veces, soldados romanos vigilaban la cruz para evitar que se robaran el cuerpo. Demostrar cualquier identificación con el crucificado era peligroso, más aún

en el caso de un ejecutado político como Jesús: "El intento de enterrar al crucificado, de llorarlo, al igual como cualquiera conducta que le identificaba a una/o como seguidor/a o partidaria de Jesús era considerado como un peligroso acto de solidaridad, que posiblemente llevaba a que la persona misma fuera crucificada" (Ibid5). Y eso era válido para hombres, mujeres y niños.

María Magdalena: primera testigo de la resurrección. Los tres evangelios sinópticos mencionan, en su relato sobre el sepulcro vacío que fue descubierto por las mujeres, a María Magdalena en primer lugar (Me 16,1, Mt 28,1 y Le 24,1); además, ella es la única mujer que aparece en todos los evangelios. Sobre su presencia parece no haber existido ninguna duda en la tradición cristiana.

La historia de María Magdalena ha sido muy distorsionada en las iglesias cristianas. Aparece hoy como la prostituta perdonada por Jesús, hecho que no se puede corroborar en ningún texto bíblico. Lo que sabemos es que Jesús la sanó de siete demonios (Me 16,9 y Le 8,2) y que lo había seguido a Jesús desde Galilea (Me 15,40, Le 8,2). Aparentemente, el hecho de que en el Nuevo Testamento aparezcan tantas Marías y mujeres sin nombre (como la mujer que unge a Jesús en Me 14, 3-9 o la pecadora en Le 7, 36-50), llevó a los exégetas a una composición/imaginación no tan inocente, que relaciona diferentes relatos para configurar la imagen de la gran pecadora perdonada. Cuando miramos los textos extracanónicos, como los evangelios de María Magdalena, de Felipe o de Tomás, éstos complementan la imagen de los evangelios y dejan ver a una María Magdalena que parece ser, en las primeras comunidades cristianas, tan importante como Pedro. San Agustín todavía la llamó la "apóstol entre los apóstoles" (Pagels, 1979).

María Magdalena ha sido una figura importante y controvertida en el cristianismo primitivo; alrededor de su imagen, se han desarrollado una serie de tradiciones y leyendas: es venerada en diferentes lugares en el sur de Francia; el arte plástico ha difundido una gran variedad de imágenes que se mueven entre la gran pecadora (representada por una mujer muy sensual) y la penitente; películas como *La última tentación de Cristo* (Scorsese, 1988, basada en una novela de Nikos Kazantzakis, que lleva el mismo título) o el libro *El Código da Vinci* (Dan Brown, 2003), han popularizado la idea de que ella era, en realidad, la pareja de Jesús. Frente a estos imaginarios, también las mujeres han levantado la sospecha, investigado y revisitado la figura de María Magdalena y sus múltiples imágenes (Bernabé, 1994; *Conspirando*, 2005).

Trascendiendo el patriarcado

Junto con constatar la presencia de mujeres en el movimiento de Jesús y las primeras comunidades, la interpretación feminista de la Biblia ha señalado algunos elementos que permiten una lectura de los evangelios que

trasciende el patriarcado. Eso se hace en el entendido de que las relaciones opresivas, socioeconómicas y políticas, están entrelazadas, y sus efectos se incrementan por la opresión patriarcal. Schüssler Fiorenza llama, a este sistema jerárquico y dualista de opresiones interrelacionadas, *kyriarquía* (la palabra griega *kyrios* significa señor).

La búsqueda de tradiciones no patriarcales como elementos contraculturales, debe tomar en cuenta que se ubica al interior del judaísmo del primer siglo; al mismo tiempo, se debe hacer cargo de la historia del cristianismo, que, durante siglos, simplemente ignoró estos elementos. Diferentes teólogas llaman la atención sobre el peligro del antisemitismo, en una lectura feminista que contrapone la situación de las mujeres en el judaísmo (de manera estereotipada y sin reconocer las investigaciones de feministas judías) a un Jesús inclusivo que trascendió el patriarcado junto a otras estructuras opresivas (von Kellenbach, 2009). En el movimiento de Jesús, ha habido momentos en que las mujeres han superado los márgenes establecidos —como ahora—, mientras que, por otro lado, los textos nos muestran a un Jesús con límites y prejuicios propios, que también se "convierte" al contacto con las mujeres, tal como lo muestra el relato de la mujer sirofenicia que desafía a Jesús a sanar a su hija lo cual le es concedido "por lo que ella dijo" (Me 7, 24).

Hay, principalmente, tres grupos de textos que contienen —aunque de manera implícita— una crítica al *ethos* patriarcal: a) los textos sobre el divorcio (Me 10,2-12), y la respuesta a la pregunta de los saduceos (Me 12, 18-27); b) el rechazo de la familia patriarcal que encontramos en el movimiento de Jesús dentro de Palestina (Me 10,29-30; Mt 10.34-36 Q, Le 11,27ss); y c) las palabras que exigen relaciones libres de dominación entre la comunidad de los discípulos de Jesús (Me 10,42-45 y Me 9,33-37).²⁸

Jesús, el libertador (de las mujeres)

En diálogo con las teologías de la liberación, se enfatiza la humanidad de Jesús: el hijo de la madre soltera, el niño refugiado, el perseguido por un proyecto comunitario y liberador, el asesinado y torturado por el imperio. Y ahí aparece el Jesús libertador de las mujeres; afirmación que es tan cierta como puede ser peligrosa, si mantiene a las mujeres en el rol pasivo de "salvadas".

Rosemary Ruether reflexionó sobre el varón Jesús como libertador y su relación con las mujeres:

"Como libertador, Jesús llama a renunciar, a disolver, la red de relaciones de status a través de la cual las sociedades han definido los privilegios y privaciones. Protesta contra la identificación de este sistema con o sin el favor de Dios. Su capacidad para hablar como libertador no

28 Este tema está ampliamente desarrollado en Seibert (1993)

reside en su masculinidad, sino en su renuncia a este sistema de dominación, buscando encarnar en su persona a la nueva humanidad de servicio y poder mutuo. [...] Hablando teológicamente, podríamos decir que la masculinidad de Jesús es sin significado último. Tiene un significado simbólico y social en sociedades, donde rigen privilegios desde una perspectiva patriarcal. [...] Este sistema es desenmascarado y se muestra que la presencia de Dios no es condicionado por él. Jesús, el profeta judío sin hogar y las mujeres y los hombres marginalizados representan la anulación del sistema mundial de este tiempo y son señal del amanecer de un nuevo tiempo cósmico, en que se seguirá la voluntad de Dios en la tierra. *Sin embargo, no se puede convertir la relación entre el Cristo que salva y las mujeres que fueron salvadas en símbolos teológicos eternos para la relación de los géneros.* No hay ninguna necesidad de que Cristo debería ser masculino, pero tampoco la comunidad de las/os salvadas/os está formada solamente por mujeres. Representa una nueva humanidad que es femenina y masculina. Necesitamos acostumbrarnos a entender la relación entre el salvador y los/as salvados/as como una relación más bien dinámica que estática. También el salvador es alguien que fue salvado, así como Jesús aceptó el bautismo de Juan. Las personas liberadas pueden con su ejemplo convertirse en liberadores/as de otros/as.

No se puede encapsular a Cristo como figura salvadora y palabra de Dios "de una vez por todas" en el Jesús histórico. La comunidad cristiana mantiene viva la identidad de Cristo. Como la vid y las ramas continúa en nuestras hermanas y hermanos aquello que significa ser una persona cristiana. En el lenguaje del profetismo cristiano primitivo podemos encontrar a Cristo en nuestra hermana. Cristo como humanidad liberada no se puede reducir a la perfección inmutable de una sola persona que vivió hace 2000 años. Más bien, camina delante de nosotras/os como humanidad redimida y nos llama a trabajar por las dimensiones aún incompletas de la liberación humana" (Ruether, 1983:168-170, la traducción es mía).

¿Cuál es el significado de la salvación?

Desde América Latina, las teologías de la liberación, las cristologías a partir del pueblo, intentan dar respuestas al sufrimiento e identifican los dolores y muertes del pueblo con el sufrimiento del "Hombre de los dolores"; y las victorias o conquistas del pueblo, como hechos de resurrección.

En su ensayo "Cristología fundamental", Ivone Gebara parte preguntando por el significado de la *salvación* en la vida humana y, particularmente, en la vida de los pobres. Su punto de partida son las preguntas humanas elementales: "¿Por qué el ser humano busca salvarse?, ¿salvarse de qué?, ¿cómo?, ¿con la ayuda de quién? Estas preguntas son primera —y funda-

mentalmente— de un carácter antropológico" (Gebara, 1992: 21). A partir de ahí, es posible contestar la pregunta cristológica fundamental: ¿De qué manera Jesucristo, María, otros y otras, aparecen como una respuesta a la búsqueda de salvación de los seres humanos para la gran mayoría de los/as creyentes?

"Afirmar la salvación a partir del suelo humano y recuperar el valor humano dentro de él, es el misterio que nos envuelve. El misterio como expresión de nuestra condición, el misterio como límite y maravilla, el misterio como una invitación renovada a buscar siempre, a no tener la última palabra sobre la vida y las personas, porque vivimos todos en algo mayor en que 'existimos y somos'. La salvación es lo contrario a la perdición, o sea, a la absoluta perdición de sí mismo, la absoluta falta de poseerse a sí mismo que se expresa en la falta de aquello que es fundamental para mantener una existencia humana. La falta de salud, de vivienda, de ternura, de justicia [...], ausencias que conducen finalmente a la muerte. La 'perdición' dentro de los límites de la historia lleva a fantasear con colores surrealistas la perdición final que el ser humano se impone a sí mismo como consecuencia de sus acciones.

[...] Salvarse significa de cierta forma proteger la integridad de la vida y organizarla, arrancarla del caos, de las fuerzas que la amenazan y la quieren destruir. Por eso, el sueño más alto que la humanidad haya soñado es el de la *Resurrección*, el sueño de matar a la muerte, matar el miedo de no existir, vivir el sueño de la Vida Eterna, el sueño del Gozo, sin amenaza de fin, el deseo del Eterno Placer donde finalmente la imaginación creadora rompe con los límites de lo real para vivir eternamente el Amor y en esta Vida fecundar la esperanza de la historia.

Si la búsqueda de la salvación nace del corazón humano y se inscribe en la propia estructura constitutiva del ser humano, lo mismo vale para el papel ejercido por el salvador o por la salvadora. Ellos/as nacen como una respuesta al deseo de la vida plena que está presente en lo amargo de las existencias humanas" (Gebara, *Ibid.*: 22s).

Aparecen, entonces, algunas características del Salvador, presentes en las diferentes expresiones de la cristología popular latinoamericana. El salvador es una especie de guerrero, quien, en algún momento, vencerá definitivamente a todas las fuerzas del mal. Eso incluye no sólo la realidad histórica, sino que se extiende, también, al nivel cósmico. El salvador es capaz de someter las fuerzas del cosmos y de la historia a su voluntad. Su poder es considerado universal; por lo tanto, las personas que no se someten a él son consideradas como malas, y reciben la muerte como castigo. Así como se

exaltan las cualidades y el poder del salvador, se resalta también su sufrimiento: "Ninguno sufrió como él". Por eso es capaz de conocer todos los sufrimientos humanos. Concluye Gebara: "La persona del salvador se identifica con valores y cualidades en los diferentes contextos y épocas. Los valores vigentes en determinado lugar son identificados como los valores del salvador; asimismo los combates contra los diferentes males propios de tal o cual época, son identificados como los combates del salvador. La persona del salvador es pues, una realidad dinámica; está siempre en transformación, aunque conserva siempre, las características de alguien en cierta forma 'superior', capaz de responder a las diferentes necesidades históricas de los fieles".

*La salvación se hace cuerpo*²⁹

Mientras Rosemary Ruether centra su interés en Jesús como símbolo de una humanidad liberada, Ivone Gebara se pregunta por el significado de la salvación y la necesidad humana que la motiva, y explica de qué manera Jesús y María se transforman en una respuesta. Otras teólogas examinan las relaciones entre Jesús y las mujeres, de acuerdo a cómo los relatan los textos de sanación en los evangelios. Partiendo de la base que ninguna relación es unilateral, leen los relatos de sanación de mujeres desde la perspectiva de relaciones recíprocas: las mujeres reciben algo de Jesús, ellas lo buscan, y también le entregan algo: sentido, tareas, una comunidad; son relaciones donde ellas sanan y crecen y donde Jesús también aprende y gana identidad.

En los Evangelios encontramos varios relatos de mujeres que son sanadas en el encuentro con Jesús: la suegra de Pedro (Me 1,29-31); la mujer con flujo de sangre (Me 5,25-34 par); la hija de la mujer sirofenicia (Me 7,24-30 par); la mujer encorvada (Le 13,10-17); María Magdalena, Susana y Juana (Le 8,1-3); y la hija de Jairo (Me 5,35 ss par).

A estas mujeres, las enfermedades les afectan de manera integral, involucran todo su ser y su capacidad de relacionarse con el mundo: la fiebre, el flujo de sangre, el estar encorvada o poseída por "malos espíritus", impiden su relación con el mundo y con la comunidad.

Una mujer con flujo de sangre, por ejemplo, era considerada impura según las leyes judías (Lev 18,19 y otros). Eso le impedía participar en el culto del Templo e implicaba no poder compartir ningún objeto con nadie, o tener contacto físico con otra persona, ya que al tocarla, abrazar o besarla, ésta también quedaba "impura". Una mujer en estas condiciones estaba tremendamente limitada en su capacidad de conocer, valorar y relacionarse; su enfermedad era mucho más que un problema ginecológico: significaba ais-

29 Los siguientes párrafos son parte de mi artículo, "La salvación se hace cuerpo: Los relatos de sanación de mujeres en los evangelios" (Seibert, 1995).

lamiento, pobreza y marginación. Una mujer encorvada estaba igualmente disminuida como persona: andar encorvada impide respirar bien, poder ver, y significa tener un contacto limitado con el mundo alrededor. A lo largo de la historia patriarcal, ha habido una experiencia corporal compartida entre las mujeres encorvadas por la carga de la opresión social, religiosa, económica y política. De la misma manera, el "estar poseída por demonios", término muy utilizado en la Biblia para describir enfermedades síquicas o mentales (y una salida tantas veces "buscada" por las mujeres frente a la opresión), destruyó el poder de las personas "tomadas" por los malos espíritus, de "estar" en el mundo.

Es posible afirmar, entonces, que las enfermedades de las mujeres, aun cuando estaban localizadas en partes concretas —la columna, el útero, el alma— tenían que ver con su centro. Enfermedades que rompieron la relación con ellas mismas y con la comunidad, aislando y marginándolas. Los cuerpos enfermos de las mujeres revelan lo que Rita Nakashima Brock llama "*brokenheartedness*", un estado de no-plenitud, de estar sin centro, de estar dispersa, donde los corazones y las relaciones están rotos y quebrantados.

Sanación: poder en relación

¿Cómo sanaron, entonces, estas mujeres? Estamos acostumbradas a pensar en estas sanaciones como en milagros, realizados unilateralmente por la voluntad de Jesús y como muestra de su poder divino. Al mirar más de cerca estos relatos, sin embargo, aparecen otros elementos: la iniciativa, la voluntad, la persistencia de las mujeres y el poder de la relación entre ellas y Jesús.

La sanación de la mujer con flujo de sangre se inició por un acto consciente de ella: la mujer se metió en medio de la muchedumbre y tocó el manto de Jesús. Según el relato, en ese instante, él sintió salir una fuerza de sí, una energía que de inmediato sanó a la mujer. La sanación involucró, entonces, a las dos personas: a la mujer, que confió en sí misma, que sabía que su sanación dependía en buena parte de su iniciativa, de su voluntad y de su capacidad de conseguir tocar a Jesús; y a este último, que se dejó tocar.

Tocar y dejarse tocar aparecen como elementos claves para la sanación. En este relato, el tabú de la impureza, que estigmatiza a la mujer que está sangrando y a todas las mujeres con menstruación, se rompió. El contagio por la impureza fue cuestionado y facilitó la sanación, que se extendió desde Jesús hacia la mujer y hacia la comunidad. Rita Nakashima Brock ve en este relato un ejemplo del *poder erótico divino*, que "libera, sana y crea la plenitud a través de nuestra voluntad de participación mutua" (Brock, 1994: 380).

En el relato de la hija de Jairo, se volvió a romper el tabú de la impureza, cuando Jesús tocó a la niña de doce años que parecía muerta. Jesús la tomó de la mano y le dijo que se levantara. De nuevo, la vuelta a la vida se produjo

a través del acto de tocar. Y, al tocar a una niña muerta, considerada impura, otra vez el tabú se rompió y la sanación se extendió. Las interpretaciones de este relato llaman la atención sobre la edad de la niña: a los 12 años —el tiempo de la primera menstruación—, una niña judía dejó de ser niña y empezó a ser considerada mujer. Al volverla a la vida en ese momento, su vida como mujer con un cuerpo que menstrua fue reafirmada como buena.

En el relato de la mujer sirofenicia (Me 7,24-30), otro elemento llama la atención: al buscar la sanación de su hija —poseída por un demonio—, la mujer se encontró con un Jesús cerrado a su petición. El rechazó ayudarle, porque su misión era para con "los hijos de Israel"; por eso, la mujer debía esperar "que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perros". Así lo relata el texto bíblico. La astucia e insistencia de la mujer, finalmente, hizo cambiar la mentalidad de Jesús. Ella le contestó: "Sí, pero también los perros comen debajo de la mesa las migajas de los niños". Y Jesús respondió: "Por lo que has dicho, vete, el demonio ha salido de tu hija" (Me 7,29). Éste es el único texto en el Nuevo Testamento donde una persona le "gana" una discusión a Jesús y él se deja convencer. Esta mujer —sin nombre— entró a la historia como la primera misionera entre los paganos, la mujer que logró transformar una visión de salvación limitada a un pueblo, el "pueblo escogido", hacia una perspectiva universal. La tradición cristiana le dio un nombre a esta mujer anónima, Justa, y denominó la escena como *la conversión de Jesús*. No se puede justificar la discriminación étnica de la mujer. Pero, al actuar desde este lugar, se transformó la relación. La mujer luchó por la sanación de su hija y Jesús aprendió una lección importante: la salud, la sanación, y la salvación no están limitadas a un solo pueblo.

De algunas de las mujeres sanadas, se cuenta que su sanación produce otros cambios: se integraron al movimiento de Jesús, le "siguieron" y "sirvieron" —palabras que describen el discipulado—; ellas eran fundadoras de comunidades, misioneras y apóstoles en las primeras iglesias. En estos relatos se puede ver cómo, en cada una de estas mujeres, se rompe su espacio limitado, se amplía su cuerpo, abriéndose hacia un nuevo espacio de vida. En sus cuerpos se hace visible el paradigma de un nuevo orden, donde las hijas se encuentran en igualdad de derechos con los hijos de Abraham, donde la menstruación deja de ser considerada impura, donde se rompen las relaciones violentas y se recompone la relación madre-hija. Ser cuerpo de mujer no se limita a parir, recibir o servir, a ser objeto de belleza, seducción o pecado. Los cuerpos de las mujeres aparecen como "el centro vivo, relacionado, activo y en transformación, donde la salvación se hace carne y se representa como cuerpo" (Moltmann-Wendel 1989: 43).

Hacia una comprensión ecológica

Esta comprensión de la salvación, así como la importancia de las relaciones, tienen consecuencias para el entendimiento de Jesús en una perspectiva ecológica o ecofeminista. Es desde la perspectiva del cuerpo que la teóloga Sallie McFague introduce la pregunta por la *salvación ecológica* (McFague, 1993) de este planeta tierra contaminado, explotado y destruido. Ella desarrolla dos líneas de argumentación: una se refiere a la encarnación de Dios en Jesús, donde afirma que insistir en que Dios se encarnó una sola vez, durante pocos años, en un varón en Palestina, es pensar a Dios y la encarnación de manera demasiado estrecha; por eso, propone la metáfora del *Universo como cuerpo de Dios*. Recuerda, también, que Jesús no se anunció a sí mismo, sino que fue anunciado por los evangelios, que advierten las nuevas relaciones que han de permitir la vida de cada ser humano y la vida plena. Sanar y rehacer el tejido de las relaciones humanas y con la tierra, reconocer la interrelación y la interdependencia de todo lo viviente, significaría reconocer el cuerpo de Dios en toda la creación y en la historia.

Jesús como símbolo

La perspectiva ecológica y ecofeminista plantea un nuevo paradigma, donde la cosmovisión y la ubicación del ser humano, dentro del universo, cambian. Dentro de estas re-visiones, también Jesús es re-visitado y re-interpretado. Jesús es comprendido en su doble carácter de persona, como un ser humano —el hombre de Nazaret que nació, vivió, predicó, actuó, se alegró y murió asesinado en una cruz— y como el Jesús resucitado, que es símbolo para nosotras, como lo ha sido para muchos y muchas que a lo largo de la historia se han identificado con su postura ética, con su compromiso y con su fe. Ivone Gebara reflexiona sobre aquel cambio y lo que significa afirmar a Jesús como *símbolo*:

Afirmar a Jesús como símbolo es afirmar que él es Jesús de Nazaret, pero también que es más que Jesús de Nazaret. Se vuelve una adquisición de la comunidad de seguidores, se vuelve construcción colectiva de un camino de vida, de un sentido para la existencia. Jesús como símbolo es de cierta forma mayor que el individuo Jesús de Nazaret, porque miles y miles de personas están incluidas en él.

Lo que decimos de Jesús, lo podríamos decir también de María, sugiriendo toda una tradición de mujeres fuertes en la Biblia que fueron símbolos de resistencia y salvación para su pueblo. La vida de su pueblo está incluida y expresada en ellas. La afirmación mayor de uno u otro símbolo dependerá en gran parte de la propia historia de este o aquel símbolo, en esta o aquella comunidad cultural.

[...] Para la comunidad cristiana, Jesús es el símbolo de sus sueños, el símbolo de lo que más se aspira para la humanidad, para la Tierra. Y estas aspiraciones son modificadas en parte por la comunidad de los seguidores de Jesús en los diferentes contextos y momentos de la historia humana. A partir de este procedimiento se podría decir que Jesús no es el salvador de toda la humanidad en el sentido tradicional y triunfalista que caracterizó a las iglesias cristianas, El no es el poderoso Hijo de Dios que muere en la cruz y que se transforma en "rey" que domina moralmente a las diferentes culturas. El es apenas el símbolo de la frágil fraternidad y de la Justicia que estamos buscando. El es el símbolo de la vulnerabilidad del amor que para continuar vivo termina siendo asesinado, muerto y, en seguida, resucita en los que aman para recomenzar de nuevo su ciclo vital amoroso.

Ivone Gebara, 1996.

Al finalizar este recorrido, se puede concluir que, a pesar de las diferencias, las cristologías feministas comparten algunos elementos: buscan expresar la experiencia de liberación/salvación, a partir de las experiencias culturales/sociales específicas de opresión y sufrimiento de mujeres —y varones—, de una manera postpatriarcal, que entrega pistas para ir más allá de las visiones antropocéntricas.

Al revisar las tradiciones sobre el movimiento de Jesús en los evangelios, aparecen las huellas de un *discipulado de iguales*: la solidaridad desde abajo no sólo incluye a las mujeres, sino que tiene, además, rasgos anti-patriarcales. Pone énfasis en los nuevos espacios que se abren en las relaciones entre Jesús y las mujeres, que son relaciones recíprocas, de sanación y crecimiento mutuo.

En continuidad y discontinuidad con las diferentes interpretaciones de Jesús en la tradición bíblica, se proponen nuevas imágenes y símbolos, relacionados con las preguntas y los contextos específicos de donde surgen. Como criterio ético, se afirma que ninguna cristología puede ser sexista, imperialista, racista o antisemita. Los elementos fundamentales de las cristologías tradicionales, la unicidad de la encarnación y de la salvación en y a través del hombre Jesús, son "relativizados". Jesús es encarnación de Dios, pero no la única; es un profeta mesiánico, pero no el único. Su experiencia está puesta en relación con otras personas — incluidas/os nosotras/os mismas/os—, que encarnan hoy la búsqueda de liberación, sanación y relaciones mutuas. Como la encarnación sigue aconteciendo, también la salvación es entendida como un proceso abierto que sigue sucediendo y que está presente en las experiencias de resurrección que vivimos continuamente.