



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 10**

# **CTX 106 EL QUEHACER TEOLÓGICO**

Gebara, Ivone. “Dios para las mujeres”. En *El rostro oculto del mal: una teología desde la experiencia de las mujeres*, 185-220. Madrid: Trotta, 2002.

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 5

### DIOS PARA LAS MUJERES

«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34).

Según la primitiva comunidad cristiana, este versículo del salmo fue el último grito del hombre Jesús en la cruz, pero bien podría ser el grito cotidiano de muchas personas, especialmente de muchas mujeres, en diferentes partes del mundo.

En mi opinión, la experiencia de abandono es la que mejor caracteriza la vida de la mayoría de las mujeres pobres. Sus vidas constituyen el punto de partida de esta reflexión. Sobre todo viven un abandono debido al mal sufrido, al peso de los sufrimientos y a la búsqueda de soluciones para seguir viviendo. Pero se trata de un sufrimiento acompañado en muchas ocasiones de «algo» muy frágil, aunque capaz de sostener la vida. Es precisamente este «algo» lo que interesa captar en el ámbito de las experiencias femeninas y en el ámbito de la teología. Ante esta situación, me pregunto: ¿Cómo hacer una teología de la experiencia de Dios en lo femenino? ¿Cómo discurrir teológicamente sobre ella?

El método fenomenológico consiste aquí en ceder la palabra a esas situaciones en que los gritos que las mujeres dirigen a Dios son más fuertes y más frecuentes. Después habrá que tratar de esbozar una interpretación, conscientes, no obstante, de que ésta no puede ser más que una pálida comprensión de lo que se experimenta.

En esta reflexión el trabajo fenomenológico no consiste en un discurso acerca de Dios, sino acerca de la experiencia de las mujeres cuando se refieren a Dios. Menos aún se trata de un discurso

general sobre esta experiencia, sino de un discurso que se limita a los ejemplos literarios y a los testimonios que hemos evocado al principio. ¿Qué es lo que viven estas mujeres cuando dicen «Dios»? ¿Qué experiencias podemos percibir cuando claman a Dios? Lo que nuestro discurso interpretativo trata de recuperar son una vivencias plurales y su complejidad.

En esta perspectiva se trata de entender, precisamente a partir de las palabras y de los gemidos de las mujeres, el modo en que sitúan su relación con este Ser o este Misterio llamado «Dios». Para la mayoría de las mujeres, a menudo consiste en una relación irreflexiva, una relación vivida en las ocupaciones y preocupaciones femeninas cotidianas. También se trata de captar las consecuencias de esta relación con Dios en su vida concreta. A partir de esta concreción será posible trazar un esbozo teológico. Esto parece fundamental para poner de relieve las aportaciones propias de la teología feminista que pretenden mostrar, entre otras cosas, la relación entre la vivencia femenina de Dios y con Dios y los discursos teológicos propuestos por las instancias oficiales de las Iglesias.

Siguiendo los testimonios que presentamos en el capítulo I («La fenomenología del mal en lo femenino»), pretendo desarrollar cuatro puntos:

- Dios y la miseria cotidiana;
- Dios y su rostro barroco;
- Dios en la ausencia de Dios;
- Dios en el tejido y en la trama de la Vida.

Estos cuatro puntos reflejan exactamente la elección que he hecho de los testimonios. El primer punto se limitará a reflexionar sobre la experiencia que tienen de Dios las mujeres pobres en su vida cotidiana. El segundo estará más relacionado con la experiencia de sor Juana Inés de la Cruz. El tercero tratará de la experiencia vivida por Isabel Allende, particularmente a partir de su libro *Paula*. Y, finalmente, el cuarto punto abrirá el debate que llevan adelante algunas corrientes teológicas feministas, nacidas en o difundidas por Latinoamérica, especialmente sobre la cuestión de «Dios y las mujeres».

### 1. *Dios y la miseria cotidiana*

Hay ocasiones en las que es un grito de desesperación, otras en las que se trata de una lamentación, otras, de una petición insistente, y

otras, aun, de un largo silencio de una explosión de alegría: cada uno de estos gestos viene acompañado de la palabra «Dios», como si este término incluyera algo muy especial, capaz de cambiar el sufrimiento inexorable, de prolongar una alegría o de aliviar un dolor cruel. Ciertamente, esta experiencia no tiene nada de nueva, pero parece imponerse siempre de manera igual y diferente a lo largo de los siglos y en las distintas culturas.

Mencionar a Dios en la miseria cotidiana de las mujeres es, ante todo, situar a esas mujeres socialmente, pero también a partir de una situación de género. Lo que quiere decir que el grito que dirigen a Dios es un grito que se asemeja a los gritos de todos los pobres y desposeídos del mundo, pero con una especificidad femenina. Su grito como mujeres se localiza en su cuerpo femenino, con todas las relaciones sociales que implica. Este grito tiene, por consiguiente, una tonalidad propia, una densidad propia, un color propio. El grito de estas mujeres es fruto del juego de fuerzas que intervienen en la sociedad y por las que se ven directamente afectadas.

En el diario *Le Monde* del 26 de septiembre de 1997 se publicó una foto, símbolo del dolor de las mujeres argelinas y de la desgracia de un pueblo, como testimonio de la irracionalidad del mal que producimos. Al pie de la misma, podía leerse: «Esta mujer, que grita de dolor, acaba de perder a sus ocho hijos; la que la sostiene, a sus padres»<sup>1</sup>.

No es posible afirmar si el término «Dios» estaba mezclado con los aullidos de desesperación, pero es muy probable, dado el contexto religioso islámico del país.

En Latinoamérica el término «Dios» forma parte de la miseria cotidiana de las mujeres. Está asociado al cuidado de los hijos, a la búsqueda del sustento, de trabajo, a la enfermedad, a la curación, a la alegría, a la desesperación y a la esperanza. El término «Dios» se encuentra en todos los lugares, como si formara parte de la respiración de las personas y de la cultura de los pobres.

Dios aparece como el último recurso o como un recurso en medio de todo lo que forma parte de la vida.

La expresión «Gracias a Dios» se usa para casi todo, como si fuera capaz de proteger a estas mujeres contra lo peor, como si pudiera realmente suceder lo peor en el caso de que fallara esta protección invisible. Finalmente, Dios es el aliado que siempre estará

1. M. Gerrin, «Une madonne en enfer», en *Le Monde* (26 de septiembre de 1997), Horizons, Enquête, p. 12.

de nuestra parte, donde quiera que nos encontremos, aunque no llegue aquel o aquello que se espera con tanta intensidad como salvación.

Hay una especie de obstinación de las personas ante Dios que llega a resultar sorprendente: de hecho, no hay que llegar muy lejos en la observación para verificar que, para las grandes masas y principalmente para las mujeres, las frustraciones o la no obtención de lo que se esperaba, de lo necesario para una vida digna, constituyen su pan de cada día. A veces comen un pan de dolores, incluso cuando celebran una fiesta, cuando se alegran o en momentos de gratuidad. En medio de su dolor aflora una especie de movimiento de resistencia, una resistencia que se produce casi siempre en aquellas que sufren directamente en su cuerpo, pero que también puede darse en otras, en aquellas o aquellos que son solidarios, que son vulnerables a los sufrimientos del mundo. Soportar juntos el dolor es resistir a los sufrimientos, es encontrar caminos comunitarios para tratar de vencer el mal.

Aunque el Dios de las mujeres sea un Dios a su imagen y semejanza, es decir, un Dios pobre y desprovisto, es un Dios radicalmente distinto de ellas, porque es alguien que tiene poder, un poder caracterizado por una forma particular de amor. Decir que Dios es «a imagen y semejanza» de estas mujeres quiere decir que la vivencia que tienen de Dios es a imagen y semejanza de su mundo, de su cultura, de sus preocupaciones.

Pero ¿de dónde viene el hecho de que, siendo pobres y al mismo tiempo sin poder efectivo en el ámbito social y político, busquen a un Dios que tiene poder? ¿De dónde viene el hecho de que deseen la intervención de un ser todopoderoso, que afirman como Dios, cuando la experiencia cotidiana es completamente distinta? ¿Acaso están invocando a un Dios todopoderoso, todo lo contrario de su debilidad, a la espera de que pueda utilizar su poder para venir en su auxilio?

Si, como proclama la tradición profética, conocer a Dios es vivirlo, ¿qué conocimiento o, más concretamente, qué experiencia tienen esas mujeres del poder de Dios? Considero que, en la vida de las mujeres pobres que forman parte de mi investigación y en la vida de las mujeres que viven en los innumerables barrios pobres o periferias de las grandes ciudades latinoamericanas y, por qué no, del mundo, hay una experiencia del *poder* que es completamente diferente. Hay un poder que parece estar más allá de todos los poderes conocidos: se trata sencillamente del poder de la vida. A

pesar de todas las contradicciones, paradojas o incluso alienaciones que esta concepción irreflexiva del poder pueda implicar, tiene, en la cultura popular, una condición altamente liberadora<sup>2</sup>.

Cultura popular no sólo se refiere aquí a la cultura producida por los pobres, sino a la cultura que las diversas instituciones y medios de comunicación imponen a los pobres. Sin embargo, en medio de este mundo marcado más por lo no escogido que por lo escogido, por tantas contradicciones, es donde se puede captar esta referencia a Dios, al que se percibe como alguien que tiene un poder distinto de todos los demás poderes. La diferencia parece residir en una idea según la cual, a pesar de todo, hay alguien o algo que quiere que el mundo sea diferente. Y este «diferente» constituye una especie de contracorriente que se opone a la injusticia corriente.

Pero hay que insistir en que no hay ningún discurso teórico sobre Dios. Se trata de la mirada exterior, de mi mirada que lo observa, que reflexiona sobre ello, que se siente afectada e interpelada por esta vivencia y que tal vez, por debilidad, llegue a hacer de todo ello una «teoría».

Hay algo así como «una esperanza contra toda esperanza», una especie de expectativa más allá de las posibilidades, como si quisiera decir que la última palabra sobre la vida no la tienen los «caballos y carros». Aunque los «caballos y carros» representantes de los poderes de este mundo sean históricamente los vencedores, todavía hay algo, un manantial escondido, la sombra de un árbol, la sonrisa de un niño, la ayuda de una abuela, de donde uno puede beber, donde uno puede apoyarse para seguir viviendo. Hay un hilo casi transparente que sostiene la vida en sus múltiples facetas.

Se trata aquí de teología, no sólo de una teología limitada a la Iglesia católica, sino en primer lugar de una teología en la vida humana y de la vida humana.

Estoy pensando ahora en Ruku, el personaje protagonista del libro de Kamala Markandaya. Eran muy pocas las cosas que alimentaban su esperanza: una pequeña cosecha, encontrar de nuevo el camino de casa, la ayuda de un mendigo. Sin hablar de Dios, pero refiriéndose a la diosa, ofrece sacrificios con la esperanza de ser escuchada favorablemente.

2. Se han publicado varias obras importantes acerca de la cultura popular en América Latina, entre las cuales se encuentra un clásico: O. Lewis, *Les enfants de Sánchez: autobiographie d'une famille mexicaine*, Gallimard, Paris, 1963/1991 [trad. esp. *Los hijos de Sánchez*, FCE, México, 1965].

Vive como si su vida estuviera sostenida por un hilo, y es precisamente este hilo lo que le permite seguir adelante sin arrojar la toalla.

Si tomamos como referencia el mundo cristiano, vemos cómo se repite esta misma experiencia. Para Carolina María de Jesús, en su lucha cotidiana por recoger cartón, lo que cuenta es sólo el día presente. Esta mujer hace una apuesta cotidiana por la vida, apuesta que puede aterrorizar a aquellos y aquellas que no viven en esa situación. El Dios de las mujeres pobres muestra su rostro en lo provisorio y en lo doméstico. Es un Dios al que se invoca para que haga vivir, especialmente en casa y desde las cosas de casa. Es un Dios al que se invoca en las zonas de prostitución, cuando se tiene miedo de la violencia del cliente o de los policías que quieren hacerse obedecer.

Las mujeres invocan a Dios o claman a él para encontrar alimento, para obtener la curación de un hijo o una hija enfermos, para educar a los hijos, para que vuelva el marido, para salir de las situaciones difíciles, para conseguir tierra en la que sembrar, para poder tener una casa... No lo invocan para la guerra, ni para que un político consiga la victoria, ni a propósito de las grandes cuestiones económicas del mundo. En casa es donde en muchas ocasiones podemos encontrar a Dios, allí es donde vive, o incluso en la calle, cuando es ahí donde se libra el combate doméstico. Está presente en las lágrimas cuando falta el pan, y también en la alegría cuando hay qué comer. También en este sentido Dios es un Dios a imagen y semejanza de estas mujeres, es decir, un Dios que entra en la problemática cotidiana de la vida de las mujeres, que se hace presente en su mundo, pero que al mismo tiempo posee un cierto poder que está más allá de este mundo. En esto, precisamente, consiste la teología no reflexionada, es decir, en la posibilidad de afirmar una esperanza, un sueño, una aspiración, un anhelo, un deseo que abre el mundo, que ofrece otras alternativas, por muy frágiles que puedan ser.

En esta vida cotidiana femenina casi nunca se juzga a Dios. No se le piden cuertitas en caso de no ser atendido/a. Siempre se le pide algo a Dios, pero Él puede negarse a conceder lo que le pedimos. Suele haber una aceptación condescendiente de la vida de Dios, a pesar de las paradojas y contradicciones. Esto forma parte de la lógica propia de la cultura de los pobres. Dios no da respuesta a cuestiones teóricas, simplemente mantiene la vida, está en la vida, está en nosotros en cualquier circunstancia. ¡Además, no se suele tener tiempo para plantearle cuestiones complicadas!

Del mundo doméstico de las mujeres pobres pasamos a otra realidad que también forma parte del horizonte doméstico, pero una realidad doméstica organizada de otra manera, con una lógica distinta y con otras preocupaciones. Se trata de lo doméstico, en cierta medida público, de los conventos femeninos de Nueva España, una realidad doméstica que ofreció ocupación y un destino honrado a tantas y tantas mujeres sin oficio ni beneficio en esta esquinita del mundo. En ellos, la mujer entra por la puerta estrecha, dispuesta a escuchar un lenguaje diferente, nacido en un contexto histórico y cultural particular. Se siente desorientada, exiliada, a pesar de poder escuchar, de tanto en tanto, canciones, poemas y pensamientos que despiertan en la memoria recuerdos conocidos. Tenemos que entrar sin la seguridad de poder comprender la complejidad de este mundo. Tenemos que entrar con un cierto estremecimiento interior, como un modo de respeto debido a los personajes de una historia de enigmas, de dolores y de ternura.

## 2. *Dios y su rostro barroco*

Soy consciente de que tratar de expresar la experiencia de Dios llevada a cabo por otra persona es una tarea harto difícil. Ya resulta difícil para cada uno o cada una expresar de modo satisfactorio la propia experiencia. ¡Qué decir, entonces, de los discursos sobre lo que los otros experimentan acerca de este Misterio inefable! ¡Y más aún de los discursos escritos en un tiempo y un contexto tan distantes de nosotros!

Así pues, una vez más con toda precaución y de otra manera, me aproximo a este umbral como si se tratara de algo sagrado, como si fuera algo cuyo trazado y profundidad apenas puedo sospechar y cuya originalidad tengo miedo de traicionar.

Hablar de la experiencia de Dios de sor Juana Inés de la Cruz es una tarea delicada y peligrosa. Hay que localizarla en el ambiente barroco de Nueva España, en un contexto que no me resulta familiar, pero en el que es necesario, al menos, tratar de entrar para poder entender algo de lo que esta mujer vivió.

Su obra revela al mismo tiempo su experiencia personal, el arte aprendido de la poesía, la teología de los santos Padres y de santo Tomás de Aquino, así como también la teología de su tiempo, que ella conocía muy bien. La vida y la obra de sor Juana Inés revelan al mismo tiempo lo dicho y, sobre todo, lo callado de esta experiencia.



Si hablar de la experiencia de Dios que otros tienen ya es difícil, más aún lo es cuando se trata de Juana Inés de la Cruz, quien, deliberadamente, se convirtió en poetisa y literaria y, con esta intención, se hizo religiosa. Su objetivo principal no era revelar su experiencia de Dios, sino hacer arte, engendrar conocimientos, enseñar, agradar, dialogar.

Ella misma lo dice en la *Respuesta*<sup>3</sup>:

No me acuerdo de haber escrito por mi gusto si no es un papelillo que llaman «El Sueño».

No obstante, Octavio Paz afirma con toda fuerza y rigor:

Aunque no tenemos por qué creerla literalmente —mucho de lo que escribió, seguramente le gustaba<sup>4</sup>.

Por mi parte, me limito a añadir que se trata de un poema escrito para defenderse de las acusaciones que le dirigió el obispo de Puebla. Éste la acusaba de dedicarle mucho tiempo a la literatura profana y a la poesía, lo que se consideraba una desviación de su condición religiosa. Ella, para justificar su arte, argumenta, muestra su saber; cita autores, maneja la Escritura con facilidad y recuerda el Magnificat, poema, según piensa, compuesto por la misma Virgen María<sup>5</sup>. La Virgen poetisa justifica suficientemente la senda artística por la que se había adentrado Juana Inés.

Contra una crítica, un mal que la hace sufrir, ella emplea sus armas, es decir, lo que sabe, para tratar de convencer. Ignoramos cuáles serían sus sentimientos más íntimos, tan sólo podemos imaginarlos. No obstante, Juana Inés afirma que el don que tiene le ha venido de Dios. En medio de su sufrimiento, en medio de la persecución, quiere demostrar la fuerza asombrosa de este don para los demás. Por su poesía, parece ella experimentar a Dios a su manera. Es como si él se convirtiera en su inspirador y, en última instancia y simbólicamente, en su propio poema.

Juana Inés no escribe por su propia complacencia, nos dice, sino que escribe para los demás. Pone a disposición de los demás su arte y su inmensa erudición, poco común entre las mujeres de su

3. Poema de sor Juana Inés, escrito en 1691. [Citado por Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Seix-Barral, Barcelona, 1998, p. 549.]

4. *Ibid.*

5. «La Reina de la Sabiduría y Señora Nuestra, con sus labios entonó el Cántico del Magnificat», en *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, p. 845.

tiempo. ¿Podemos creer realmente que esta religiosa no escribe por placer? El placer, para las mujeres, y especialmente en el caso de las religiosas, estaba prohibido. Por esta razón, la humildad debía ocultar el placer, el orgullo de ser poetisa, la alegría de ser depositaria de este don divino.

Sabemos que el poeta barroco quiere sorprender y maravillar, quiere descubrir las semejanzas secretas entre las cosas, unir las, trazarlas en forma poética. El poeta barroco, a diferencia del romántico, revela poco de sí en su poesía. Su preocupación no es expresar sus sentimientos acerca de las cosas, desvelar su subjetividad, sino trabajar las formas, ocultarse detrás de su poema y mostrar lo menos posible sus sentimientos. El poeta barroco canta a los demás, habla de los demás como si entre el autor y sus personajes pudiera existir una gran distancia.

Como dice Octavio Paz, «el barroco es intelectual y activo»<sup>6</sup>. Está lleno de colorido, de abundancia verbal, de metáforas, de formas diversas. El sujeto prácticamente desaparece y se centra la atención en el objeto o en los objetos.

La poesía de Juana Inés traspasa las fronteras nacionales. No sólo admite la cultura indígena, la sensibilidad criolla, sino que integra la Sagrada Escritura, la teología, la literatura griega y los europeos contemporáneos.

Juana Inés destina a otros la poesía que compone: alumnos, clérigos, amigos y amiga (la virreina María Luisa Manrique de Lara)<sup>7</sup> de la corte del virrey de España. Esto dificulta la tarea de comprender su dolor o sus alegrías íntimas, a pesar de que siempre podemos intuir las artimañas de que se sirve para dejar rastro de sus sentimientos o de las posturas que quiere defender.

Para tener una visión más clara, sin duda tendríamos que interpretarla recurriendo a los métodos modernos del análisis literario o de las ciencias humanas. Estos instrumentos nos permitirían descubrir la subjetividad contextualizada de sus poemas. Pero estos métodos también corren el riesgo de traicionar su intención, su contexto y su arte barroco, caracterizados por la orden de ocultar sus sentimientos íntimos. Por eso, afirmar algo sobre la experiencia de Dios de sor Juana Inés de la Cruz, en especial a partir de su experiencia del mal, supone, al mismo tiempo, revelar e interpretar, a

6. Octavio Paz, *op. cit.*, p. 79.

7. Juana Inés de la Cruz fue, además, acusada por la Inquisición de mantener una relación de amistad particular con la Virreina, su protectora.

través de la vida que llevó, lo que ella revela o deja traslucir, pero no por sus palabras. Conocemos su mayor experiencia del mal, esto es, el silencio que le viene impuesto en lo que respecta a su trabajo intelectual, sobre todo a través de intermediarios. En otras palabras, esto quiere decir que no conocemos directamente los sentimientos que tuvo después de haber sido reducida al silencio por la Inquisición, dos años antes de su muerte. Es evidente que este sufrimiento la condujo a la muerte. Su Dios, aquel que le había concedido el don de las letras y de la ciencia, no salió victorioso, sino que sucumbió en la misma pasión de Juana Inés.

En mi opinión, las grandes cuestiones acerca del sentido de la vida no se encuentran tratadas en sus poemas de corte religioso, sino en su lírica amorosa, en la relación con personajes ficticios, como Fabio, al que ella misma crea y al que abre su corazón.

Por ejemplo, en *Liras* 211:

Amado dueño mío,  
escucha un rato mis cansadas quejas,  
pues del viento las fio,  
que breve las conduzca a tus orejas,  
si no se desvanece el triste acento  
como mis esperanzas en el viento.  
Óyeme con los ojos,  
ya que están distantes los oídos<sup>8</sup>.

¿Cuáles son estas quejas, sus dolores concretos en ese momento? ¿Por qué insiste, en esta invocación a Dios, en su Amor tan distante, tan sordo y ciego a su aflicción? Lo que sabemos es que sus *quejas* existieron, mezcladas o insinuadas en su arte, a pesar de que no sepamos definir las exactamente, a pesar de que no las conozcamos de manera explícita.

Los versos siguientes introducen un poema sobre el nacimiento de Jesús, pero su significado parece ir más allá de la alabanza de este nacimiento. Nos introduce en la dimensión oculta y paradójica de la fe, pero esta introducción es, una vez más, sutil y delicada.

¿Cómo será esto, mi Dios,  
que yo creo en Vos,  
y aunque creo lo que veo,  
no veo todo lo que creo?<sup>9</sup>.

8. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras Completas*, Porrúa, México, 1989, p. 167.

9. En *Dos Letras sueltas para cantar en la solemnidad del nacimiento*, en *Obras Completas*, p. 316.

## DIOS PARA LAS MUJERES

El juego entre el ver y el creer, tan brillante y lleno de dudas y sutilidades, se convierte en el estribillo del poema. Pero su autora no nos dice nada acerca de sus dudas. Tendemos a encontrar en su poesía las dudas actuales, pero sus dudas no son más que hipótesis que formulamos en la actualidad. Juana Inés no habla de manera explícita: su formación y su contexto no se lo permiten.

En los siguientes versos Juana Inés nos introduce en la espiritualidad de los desposorios entre una religiosa y Jesús-Dios. Es una composición para un día de fiesta. Podemos constatar que se trata de una temática antigua, trabajada con el estilo poético barroco, en forma de diálogo entre dos corazones: la teatralidad de la situación oculta en ocasiones su sentido profundo. Esto revela, sin embargo, un poco más de la espiritualidad de su tiempo, así como también la huella que en su formación dejaron distintas corrientes literarias y espirituales.

¡Vengan a la fiesta, vengan, señores,  
que hoy se casa una niña y es por amores!  
De hermosura está llena,  
y Él de belleza colmado;  
Él es un clavel rosado,  
ella en su amor hoy se estrena,  
y Él la colma de favores.  
Vengan a la fiesta, vengan, señores<sup>10</sup>.

Sin ocultar una dimensión erótica patente en este canto nupcial, la autora continúa en la misma perspectiva:

Venid, venid, mortales, a ver mis gozos,  
y celebrad conmigo mis dichas todos:  
que hoy mi Esposo me coloca  
entre sus lucientes sillas,  
su Sangre orna mis mejillas,  
leche y miel me da su boca.  
¡Toca, toca,  
y celebren conmigo mis dichas todos,  
que hoy esposa de Cristo me conozco!<sup>11</sup>.

Los versos y la poesía de sor Juana Inés, a pesar de revelar en parte su experiencia personal, experiencia de alguien que penetra

10. En *Letras Sagradas en la Solemnidad de la profesión de una religiosa*, *ibid.*, p. 318.

11. En *Letra III, De las Antífonas*, *ibid.*, p. 319.

en la «letras sagradas» y que quiere convertirse en una persona reconocida y valorada, también ocultan su vida cotidiana, sus temores, su mal de vivir, las persecuciones padecidas y sus reacciones íntimas.

Hay una especie de juego de composición poética, una forma ya lista, que obedece al estilo del momento. En esto consiste precisamente la influencia del arte barroco en su espiritualidad. En este sentido, sus palabras sobre Dios ocultan casi siempre sus gemidos profundos, los sufrimientos que padece por ser mujer, para aparecer con más fuerza como repetición, tal vez creadora, de la propia tradición cristiana mezclada con otras tradiciones.

Su invocación silenciosa a Dios no fue escuchada sino después de su muerte. Sus críticos y comentaristas fueron quienes permitieron que se escuchara y apreciara. Últimamente, las autoras feministas han arrojado una nueva luz sobre algunos aspectos de su vida y de su obra<sup>12</sup>. Hemos de añadir, también, que el sufrimiento de Juana Inés y sus lamentos silenciosos sólo han sido conocidos varios siglos después de su muerte. Ella llora hoy en nosotras, revela sus dudas existenciales en nosotras. Nosotras la tomamos como hermana en nuestros sufrimientos, como pionera del pasado y símbolo de autonomía para las mujeres del presente. Juana Inés suscita en nosotras una experiencia de libertad de palabra y de acción. Nos invita a no aceptar los silencios impuestos y a atrevernos a sentir y pensar a Dios desde nuestro cuerpo, desde nuestra experiencia de mujeres, desde nuestra historia y nuestra cultura.

### 3. *Dios en la ausencia de Dios*

Tras la experiencia de sufrimiento y de libertad de Juana Inés de la Cruz, suspiros velados por la poesía y la rima, es otra voz de mujer la que se deja escuchar: Isabel Allende. En esta ocasión se trata de una contemporánea que grita silenciosamente a Dios en medio de su lucha por la vida de su hija y por su propia vida.

¿Cómo hablar de Dios cuando una no está acostumbrada a ello? ¿Cómo descubrir el misterio de su presencia en la ambigüedad y la contradicción de la existencia? ¿Cómo expresar este sentimiento del Misterio sin definirlo de modo preciso?

12. Beatriz Melano Couch, «Sor Juana Inés de la Cruz: The First Woman Theologian in the Americas», en C. B. John y E. L. Webster (eds.), *The Church and Women in the Third World*, The Westminster Press, London, 1985.

Isabel Allende expresa este Misterio de un modo particular, con otro lenguaje, un lenguaje de búsqueda de sentido, al margen del lenguaje teológico. Esta mujer se rinde ante el misterio de la vida, se entrega finalmente y asume el hecho de que en la vida pasan cosas que hay que aceptar.

En el contexto de la enfermedad de su hija, un poco antes de su muerte, Isabel tuvo un sueño o una visión en la que su hija le pedía que la dejara morir. Las palabras de este sueño parecían sostener su fragilidad y su dolor, eran una especie de asentimiento que había que prestar a la condición mortal de toda vida.

«Dios en la ausencia de Dios», ésta es la expresión que sugiero para hablar de su postura abiertamente agnóstica. Ella no sabe pronunciar el nombre de Dios, pero acepta a aquellos y aquellas que hablan de Dios o que recurren a la espiritualidad o a las fuerzas ocultas de la naturaleza para ayudar a salvar a su hija y para dejarla partir.

Ante la fragilidad de la vida y la amenaza siempre presente de la muerte, cualquier medio es más o menos aceptable para proteger y curar la vida.

La experiencia de Isabel Allende nos abre a una comprensión de Dios como un imprevisto que podría cambiar el curso de los hechos, pero, de hecho, en su caso no lo cambió. La realidad resiste a su lucha y, finalmente, nuestra escritora se ve obligada a aceptar y a consentir, a decir «sí» a este misterioso camino de los vivientes.

Esta condición de imprevisto o imprevisible no es propiedad exclusiva de nadie. Y precisamente por eso Isabel permitía que las religiosas, las brujas y hechiceras, las oraciones de su madre llenaran su vida mientras la vida de su hija se extinguía en el hospital. En el plano personal, se sentía muy lejos de todo aquello, pero en el momento del miedo a la muerte de aquellos y aquellas a quienes amamos, no podemos prestar mucha atención a las dudas personales. Es como si esta mujer no pudiera despreciar ningún recurso para recuperar la vida de su hija, incluidos aquellos que no coincidían con su racionalidad.

La experiencia de Isabel también nos abre a una experiencia de retorno a las divinidades de la tierra, como si esta materia que podemos tocar, cuyo olor podemos sentir, respirar, volviera la realidad «divina» más concreta. Hay aquí una especie de experiencia «primitiva», más básica que cualquier otra elaboración, la experiencia de pertenecer a la tierra, y de volver a la misma. La tierra se presenta como algo familiar, como conocida, como nuestra pasta,

madre o fuente primera, capaz de apaciguar y de ayudar a aceptar el misterio de la vida.

El hilo conductor de las acciones de Isabel en materia religiosa consistía simplemente en abrirse a todas las posibilidades que pudieran ayudar a la vida. Se le imponía una especie de eclecticismo religioso, exigido por el drama de la enfermedad y por la proximidad de la muerte. No se trata de que estén o no de acuerdo con las propias convicciones, sino, ante todo, de encontrar un camino, no importa cuál, para salvar la vida de Paula. Lo único que importaba era la posibilidad de que las convicciones de los demás pudieran aportarle algún alivio a Paula. No había opción más importante que la de tratar de salvar la vida de su hija. Aun sin decirlo en estos términos, para Isabel la vida humana valía más que todas las «leyes religiosas y que todos los preceptos acerca del sábado».

Su libro *Paula* termina con una especie de antropología o de teología de la inmortalidad, presentada en forma de visión o de revelación mística:

Sentí que me sumergía en esa agua fresca y supe que el viaje a través del dolor terminaba en un vacío absoluto. Al diluirme tuve la revelación de que este vacío está lleno de todo lo que contiene el universo. Es nada y es todo a la vez. Luz sacramental y oscuridad insondable. Soy el vacío, soy todo lo que existe, estoy en cada hoja del bosque, en cada gota de rocío, en cada partícula de ceniza que el agua arrastra, soy Paula y también soy yo misma, soy nada y todo lo demás en esta vida y en otras vidas, inmortal. Adiós, Paula, mujer. Bienvenida, Paula, espíritu<sup>13</sup>.

De una manera totalmente laica, es decir, fuera del marco religioso institucional y del contexto de las mujeres místicas de la Edad Media, nos recuerda, por ejemplo, a Hadewijch de Amberes por el parecido con algunas intuiciones acerca del vacío de Dios<sup>14</sup>. Estas intuiciones se parecen mucho a la experiencia de aquellos y aquellas que viven en busca de la fuente del sentido, tanto en el pasado como en el presente, y no saben bien qué nombre ponerle.

13. Isabel Allende, *Paula*, Plaza & Janés, Barcelona, 1994, p. 366.

14. Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, Seuil, Paris, 1954, p. 211.

#### 4. Dios en el tejido y en la trama de la vida

Ahora tengo la intención de desarrollar una perspectiva feminista sobre la experiencia de Dios en coherencia con las posturas que he adoptado a lo largo de esta reflexión. Más en concreto, vamos a intentar llevar a cabo un análisis teológico a partir de la mediación del género y del feminismo. El feminismo de que aquí se trata está caracterizado, como ya he indicado, por un esfuerzo de deconstrucción teológica con la intención de construir un discurso en el que se puedan establecer unas relaciones igualitarias. En ocasiones se presenta con cierta radicalidad teórica, pero respetando siempre las expresiones religiosas populares. Conviene recordar que esta reflexión no sólo tiene un alcance teórico, sino que refleja una práctica que empieza a desarrollarse en distintos grupos de mujeres en Latinoamérica<sup>15</sup>. En concreto, voy a desarrollar estos dos puntos:

- Dios y la cuestión del género.
- La zoé-diversidad de Dios.

##### a) Dios y la cuestión del género

¿Cómo hablan de Dios las feministas? ¿Cómo manifiestan los clamores o suspiros que dirigen a Dios, sobre todo a partir del sufrimiento o del mal que padecen? ¿Cómo articulan sus gritos a Dios con su crítica del rostro masculino de Dios, que ha sido siempre el rostro dominante en nuestras culturas? ¿Existe un método fenomenológico feminista que sea realmente específico de las mujeres? La reflexión que presentamos a continuación abre caminos con la intención de responder a estos interrogantes.

— Una aproximación desde la experiencia

Las cuestiones que plantean los feminismos justifican una aproximación desde la experiencia de Dios a partir de la mediación de la categoría de género<sup>16</sup>. Pero hay que subrayar que este enfoque per-

15. Véase, al respecto, *Con-Spirando, Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología*, Santiago (Chile), publicación trimestral; Ivone Gebara, *Teología ecofeminista*, Olho d'Água, São Paulo, 1997 [trad. esp. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid, 2000]. En este libro he tratado de abordar los retos que el feminismo y la teología le plantean a una epistemología teológica cristiana.

16. La mediación del género (*gender*) ha sido tratada en el capítulo 3.



tenece al ámbito de la reflexión, al del discurso teológico; se trata, por tanto, de una acción secundaria con respecto a la propia experiencia del misterio de Dios, sobre todo en medio del sufrimiento. El acto o realidad primaria es la experiencia misma del sufrimiento en medio de «infiernos» de todo tipo, una experiencia que imposibilita un discurso organizado sobre Dios en el momento preciso en que se está sufriendo. En medio del sufrimiento común a todos los seres humanos sólo puede haber un grito o un lamento en busca de auxilio. Sólo puede haber un vacío que ninguna explicación, ningún concepto puede penetrar. En estas situaciones extremas, la racionalidad parece ceder su puesto al sentimiento de dolor, a la confusión, al imperio del sufrimiento. La misma racionalidad se ve amenazada por la irracionalidad del mal, por la dureza y lo absurdo del momento vivido. La racionalidad se ve perjudicada por la imposibilidad de reaccionar de manera razonable ante el mal que provoca el sufrimiento. Sólo resta el clamor íntimo que suplica que no se produzca lo que nos amenaza, que el mal que hemos vislumbrado no llegue a realizarse, que, si es posible, «pase de nosotros el cáliz» (cf. Mc 14,36). Nos movemos aquí en el terreno de la experiencia inmediata, en el ámbito del sufrimiento cotidiano y no en el de la reflexión sobre la experiencia o acerca de ideas abstractas.

La reflexión sobre la experiencia aparece como un segundo nivel, un nivel interpretativo, plagado de hipótesis, ambigüedades y mediaciones diversas, cuya finalidad es comprender e incluso transformar una situación. De este modo se trata de analizar lo que ha sucedido, de interpretarlo tomando una cierta distancia, aunque todavía se padezca el sufrimiento. Se trata de comprender y explicar. Se penetra entonces en el círculo hermenéutico de los posibles y distintos enfoques e intentos de comprensión. Por eso se habla de teologías feministas. Mi reflexión, por tanto, constituye una expresión más dentro de la pluralidad de expresiones y métodos feministas.

Hablar de Dios y de la cuestión del género supone hacer una doble afirmación: en primer lugar, supone afirmar que lo que decimos de Dios está vinculado a nuestras experiencias históricas, a nuestra vivencia; en segundo, que nuestra idea misma de Dios, así como nuestra relación con él/ella o con su misterio, está determinada por lo que anteriormente (cf. capítulo 3) hemos llamado «construcción social y cultural del género». Más en concreto, esto quiere decir que todos nuestros conceptos, incluidos nuestros conceptos sobre Dios, están condicionados por la dinámica cultural y social

del género. Conviene recordar que algunos feminismos —incluso yo misma— emplean el concepto de género para mostrar precisamente que la sexualidad humana está marcada por la realidad de las dinámicas sociales y culturales. Por consiguiente, las relaciones socioculturales entre hombres y mujeres y la misma construcción de su identidad social tienen que ver con las imágenes o modelos de Dios, y a la inversa.

El concepto de «Dios», particularmente en nuestra tradición cristiana, se ha forjado desde la comprensión de los papeles sociales, desde las filosofías que han condicionado esta tradición, desde una cierta comprensión de la justicia y la transcendencia explicitada por diferentes grupos. No es éste el momento ni el lugar de hacer inventario de todas las grandes teologías y su papel político<sup>17</sup>. El objetivo que aquí perseguimos es mostrar cómo la deconstrucción del concepto patriarcal de Dios exige una nueva comprensión de las cosas: esto es lo que tratan de hacer las teólogas feministas.

— El obrar de Dios, obrar masculino en la historia

Si nos fijamos bien en el modo en que se ha vivido el concepto de «Dios» y en algunas de las elaboraciones de la teología cristiana, nos daremos cuenta fácilmente de que este concepto no sólo es principalmente masculino, sino que además el obrar mismo de Dios, salvo honrosas excepciones, es un obrar masculino en la historia. Él es el creador, el salvador, Aquel que abre camino a su pueblo, el que lo sacia, quien lo conduce, quien lucha en su favor, quien lo protege y lo ama.

Es raro encontrar teólogos o incluso escritores que pongan de manifiesto actitudes de Dios más bien relacionadas con el obrar concreto de las mujeres en las distintas culturas, a pesar de que podamos encontrarlas, por ejemplo, en la Biblia. Dios siempre tiene que librar grandes batallas liberadoras, tiene que salvar a mucha gente. Siempre está ocupado, trabajando, por mucho que se diga que descansó el séptimo día. Es un Dios muy serio y muy preocupado por mantener el orden del universo. Las distintas teologías masculinas siempre han tenido la tentación de presentar a Dios preocupado por cuidar a los humanos, y la manifestación concreta de este cuidado se hace desde el discurso universalista masculino.

17. Véase, al respecto, Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985.

Los teólogos han apostado inicialmente por una determinada idea de Dios, por un modelo de bondad divina, y asumen la defensa de Dios casi siempre a partir de este modelo: un modelo en muchas ocasiones opuesto al ser humano y que sirve para acusarlo de infidelidad, de desviación o de desobediencia. Aquí hay una universalización e idealización de la comprensión de Dios a partir de la experiencia masculina, y esto es precisamente lo problemático para los feminismos<sup>18</sup>. Todo es tan grande, todo está tan bien pensado por Dios, que una tiene siempre la impresión de estar viviendo por debajo del orden establecido por el mismo Dios. Los discursos teológicos oficiales mencionan con escasa frecuencia las circunstancias concretas de cada día: la vida doméstica, la frágiles relaciones que vivimos, la violencia de todo tipo, las contradicciones de la existencia, los fracasos y las pequeñas alegrías, así como los límites de nuestra certezas religiosas. La teología casi siempre se sirve de las parábolas, de las historias de la vida cotidiana que aparecen en los evangelios, para justificar una cosmovisión, una interpretación, una moral, una dogmática, una ley. Basta darse cuenta, por ejemplo, de cómo los comentarios bíblicos de las parábolas tratan de hacer valer en muchas ocasiones el punto de vista masculino, al margen de que estos comentarios hayan supuesto una aportación positiva de cara al establecimiento de la justicia social<sup>19</sup>. Creo que esto es también válido en el caso de las mujeres teólogas: intentan dar con cualquier indicio, por mínimo que sea, que pueda confirmar sus propósitos.

Pero lo que parece primordial en el discurso teológico masculino es la afirmación general del indiscutible amor de Dios, de su naturaleza trinitaria, de la comunión de las personas divinas, de la bondad radical del Dios bíblico. Existe una especie de *a priori* sobre Dios que hay que afirmar siempre. Sólo se recurre a la experiencia cotidiana para conformar lo que existe «desde toda la eternidad» o para reafirmar este *a priori*.

— La teología masculina, un discurso globalizador

La teología masculina se presenta, por tanto, como un discurso globalizador, con un lenguaje de certezas que pretenden ser cientí-

18. Cf. Alice Dermience, «La question de Dieu et la représentation de Dieu: un défi pour la théologie féministe», art. cit., pp. 40-41.

19. Véase, entre otras obras, Jacques Dupont, *Por que Parábolas?*, Vozes, Petrópolis, 1980, y, sobre todo, Id., *Les Béatitudes II (La Bonne Nouvelle)* y *Les Béatitudes III (Les évangélistes)*, Gabalda, Paris, 1969 y 1973.

ficas a pesar de que, aquí y allí, se hable del sufrimiento o de los límites de la vida. Ahora bien, sabemos que hasta el discurso de las certezas se construye sobre las fragilidades de la existencia concreta y, en cierto sentido, trata de superarlas, de olvidarlas, de restarles importancia, para afirmar su carácter de verdad. Esto es precisamente lo que critica el feminismo, porque contradice la vida cotidiana, y, especialmente, la que viven las mujeres en las distintas situaciones y regiones del mundo. Esta crítica va tomando cuerpo, con el peligro de caer ella misma en nuevas formas de generalización. Por eso hay que admitir que, aunque estas teólogas pretendan superar su resentimiento y evitar así caer en un revanchismo que no conduce a nada, es prácticamente inevitable que no estén condicionadas por la sensación de que siempre se las haya considerado como «el segundo sexo». Así pues, hay que aceptar los límites de esta vivencia histórica.

Por otro lado, en esta misma línea de pensamiento, podemos constatar cómo, en nuestra cultura, todas las formas de acción de Dios se consideran de manera espontánea como masculinas, incluso las que podrían verse principalmente como femeninas. Lo «masculino» de Dios engloba lo femenino, lo incorpora, lo hace suyo. No se trata de un juicio de valor, sino de una constatación de naturaleza, ante todo, cultural y, sólo después, de una construcción teológica. De hecho, lo teológico es necesariamente cultural.

— Lo teológico y lo cultural: el caso de la teología de la liberación

Para ilustrar mi punto de vista, voy a fijarme en algunos ejemplos tomados de la teología de la liberación latinoamericana. Al referirme a ellos, no tengo intención de criticar a estos teólogos como personas. No cuestiono en absoluto su compromiso, la seriedad de su trabajo y de su lucha por la justicia en el seguimiento de Jesús. Por el contrario, estos teólogos siguen siendo, para la comunidad cristiana de América Latina, importantes puntos de referencia en cuanto al conocimiento y al testimonio de su vida. Lo que se cuestiona es una estructura de pensamiento, una organización del sentido de la vida a partir de una cosmovisión y una antropología que mantienen su lógica interna y su valor, a pesar de sus limitaciones en la situación actual. Pero cuando se sale de esta lógica vemos «otra» distinta que trata de afirmarse, una lógica distinta que pretende que las mujeres, como un todo, sean artífices de su propia vida y de la vida social. Como bien dijera André Wénin a propósito

de Sara, la mujer de Abrahán: se trata *de salir de su dependencia y llegar, un día, a existir como sujeto*<sup>20</sup>.

En un primer momento, se puede considerar que la lucha feminista contra estas teologías es de orden teórico. En mi opinión, no es así. Aunque, de hecho, exista una lucha teórica, también —y principalmente— existe una praxis. Se trata de comprender la vida, las realidades cotidianas, tal como se viven en los barrios populares y en las organizaciones eclesiales. Se trata de la educación de la fe de los niños y los jóvenes. Se trata de intentar establecer unas relaciones igualitarias entre las personas. Se trata, en definitiva, de una manera más contextualizada de vivir los valores del evangelio al margen del formalismo de una fe prisionera de la metafísica o del formalismo de una ciencia teológica plagada de *a priori*.

Pero, en definitiva, la cuestión es igualmente teórica, en el sentido de que el feminismo, al criticar las estructuras patriarcales de pensamiento, trata de introducir otras nuevas. Sin embargo, me parece que el *quid* de la cuestión, si es que existe, es de orden práctico. Dicho de otro modo, el feminismo pretende recuperar lo esencial de la experiencia cristiana a partir de una comprensión diferente de las relaciones mujer/hombre, a partir de una comprensión distinta de nuestras relaciones con el conjunto de la creación, y todo ello tomando en serio la experiencia concreta de las personas. Del mismo modo, algunos feminismos, entre los cuales también me incluyo, pretenden ubicar la experiencia religiosa en su construcción día a día, en continuidad con nuestros «antepasados» y con la pluralidad de los caminos de ternura y de misericordia. Algunos ejemplos referidos a todo esto pueden ayudarnos a situar mejor la problemática propuesta y la crítica que de ella se desprende.

En su libro *Dios de los cristianos* el teólogo chileno Ronaldo Muñoz afirma:

La «justicia» (*šdaqā*) no es un rasgo estático de la «esencia» divina, sino un rasgo dinámico del carácter de Yavé, que se manifiesta en su acción. Es la rectitud de la acción de Yavé, quien «obra» la justicia. [...] La «justicia» de Yavé aparece primeramente con un carácter absoluto, soberano. Yavé mismo, en su santidad, es la norma de su propia acción. Toda norma ética vale tal por su referencia

20. André Wénin, «Abram, fils de Tèrak: une interprétation de Genèse 11,26-32»: *EESPR*, 20 (1996), p. 147.

## DIOS PARA LAS MUJERES

al proceder de Yavé, el que a su vez no se deja medir por norma alguna concebida por el hombre<sup>21</sup>.

No cabe duda de que estas afirmaciones son ciertas, pero se trata prácticamente de un enfoque idealista de la Transcendencia de Dios. Tiene que ver con un discurso «construido» sobre Dios o, más exactamente, con un «modelo» de Dios que incluye una referencia filosófica. Da la impresión de que el autor formula sus afirmaciones sobre la acción de Dios como si se tratara de una certeza absoluta. Reproduce, de modo actualizado, la concepción filosófica del «primer motor» de Aristóteles, posteriormente adaptado al contexto cristiano por santo Tomás de Aquino. Ronaldo Muñoz, por su parte, la retoma, pero desde un punto de vista ético: el de una ética vinculada a una metafísica. Dios es la norma de nuestro obrar, pero se afirma que este Dios «no tiene ninguna norma de acción concebida por el ser humano». ¿Cuál puede ser, entonces, la base experimental de estas afirmaciones? ¿Cómo pueden sostenerse como fundamento de la experiencia del ser humano, sin hacer referencia al mismo ser humano?

El feminismo va a tratar de abrir una brecha en este discurso, intentando poner de manifiesto que incluso la justicia que, en la Biblia, se atribuye a Yavé, fue, al mismo tiempo, injusticia en relación con otros pueblos y, frecuentemente, en relación con las mujeres. Para el feminismo, la transcendencia de Dios no reside en el hecho de que el hombre demuestre racionalmente que las acciones de Dios son buenas. Esto no conduce a nada ante la trama de violencia y de injusticia en que vivimos. Para el feminismo en el que me sitúo, no hay necesidad de probar la paternidad ni la maternidad ni la bondad de Dios. Hay que aceptar que Dios sea Dios, es decir, que el Misterio sea Misterio, que el sentido sea sentido más allá y al margen de la prisión de nuestros discursos<sup>22</sup>. Asumiendo esta perspectiva, el feminismo procede con mayor «pudor», con mayor cautela y tomando cierta distancia, con respecto a los discursos racionales, como si estuviéramos hablando de algo que no

21. Ronaldo Muñoz, *Dios de los cristianos*, San Pablo, Madrid, 1987, pp. 168-169.

22. Conviene recordar, una vez más, que el feminismo es un fenómeno cultural plural. Afirmar: «el feminismo piensa esto o lo otro», en realidad, significa: «algunos feminismos, y especialmente aquel en cuya línea me sitúo...». Como ya hemos dicho, la tentación de universalizar acecha por todas partes y hay que estar atentos para no caer en ella.

conocemos, algo que intuimos como un Misterio en el que todo vive. Se impone, pues, un cierto silencio existencial, aunque la palabra se haga oír, traspasando el umbral de las interpretaciones o el de las publicaciones.

Leonardo Boff, por su parte, en la obra colectiva *Mysterium Liberationis*, escribe:

El Padre es invisible porque es un misterio abismal. Jesús lo dijo claramente: «A Dios no lo ha visto nadie». El Hijo unigénito que está en el seno del Padre es el que nos lo ha dado a conocer (Jn 1,18; 6,46; 1 Tim 6,16; 1 Jn 4,12). Y lo dio a conocer exactamente como Padre que tiene un Hijo y que vive eternamente con el Espíritu Santo. La intimidad de Jesús con su Padre es tan grande que Él ha podido decir: «El que me mira ve al Padre» (Jn 14,9). El Padre es el que es eternamente, aun cuando ninguna criatura existía. Es Padre no porque creó, sino porque engendró al Hijo y al Espíritu Santo. En el Hijo proyectó a las hijas e hijos creados y creables. Así el Padre es la raíz de toda paternidad y también de toda fraternidad y sororidad<sup>23</sup>.

Leonardo Boff no afirma que Dios, Misterio invisible, sea masculino, pero el lenguaje, la cultura y la ideología conducen efectivamente a esta lectura. Hay una especie de «juego organizativo» de sentido, y este «juego» obedece a determinadas reglas establecidas de antemano. En este sentido, «hacer teología» consiste en saber «jugar a este juego», conocer sus reglas, aunque estén lejos de la vivencia cotidiana. En la práctica, aunque se introduzca en el discurso la preocupación por los hermanos y las hermanas, la organización universalista del discurso favorece una comprensión del mundo en la que lo masculino parece seguir predominando. Además, favorece la reducción de la experiencia cotidiana, del Misterio inefable que nos teje y nos construye, a una construcción formal, a la que se califica de científica.

Una vez más, este tipo de discurso crea jerarquías y desigualdades, sobre todo porque no todos los mortales pueden entender fácilmente lo que se afirma. Se puede decir que esto vendría a formar parte de la abstracción propia y necesaria de toda ciencia. Admito que siempre hay un nivel de abstracción en el pensamiento y en el lenguaje humanos, pero cuando la abstracción se convierte

23. «Trinidad», en *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, obra dirigida por I. Ellacuría y J. Sobrino, Trotta, Madrid, 1994, pp. 526-527.

en ideología al servicio de la dominación que en el ámbito del saber unos ejercen sobre otros o sirve para negar la experiencia común de los demás, esta abstracción deja de ser conocimiento para convertirse en poder dominador. No creo que sea ésta la intención de Leonardo Boff y de los demás teólogos de la liberación, pero ninguno de ellos escapa a la trampa del «poder-saber», sobre todo cuando este «poder-saber» se presenta como discurso sobre «Dios», sobre sus designios, su santidad y su misterio. En este sentido, el discurso teológico puede convertirse en un discurso de poder, un discurso amenazador, peligroso, porque, en última instancia, apela al Ser de Dios y a su Voluntad. Y aquí las personas sencillas siempre tienen dificultades a la hora de argumentar o de prolongar un diálogo abierto que ayude a descubrir nuevos caminos.

Por otro lado, en su libro *El rostro materno de Dios* Leonardo Boff trata de recuperar lo femenino dentro de una estructura dominada por lo masculino. Este autor trata de descubrir los rasgos propios de lo femenino, para revalorizarlo en el seno de lo masculino. Pero, también en esta ocasión, se trata de un intento de recuperación dentro del mismo sistema y, en mi opinión, esto no conduce a poner lo femenino en condiciones de igualdad. Así, escribe:

Gracias a la unión hipostática, la humanidad de Jesús (masculina y femenina) tiene que ser considerada como humanidad del propio Dios. De este modo, lo masculino conquista un cuadro último y divino. Lo femenino está solamente implícito, al formar parte de la realidad humana del varón Jesucristo<sup>24</sup>.

Lo femenino «está solamente implícito», es decir, está incluido en el discurso universalista masculino. Lo que está incluido no aparece claramente, no se manifiesta en su originalidad propia. Se trata de una «inclusión» dentro de algo que ya tiene su dignidad específica. Así, a pesar de su apertura y de sus esfuerzos en favor de una determinada justicia entre las personas, Leonardo Boff no llega a disimular la prioridad de lo masculino, ni a probar que la dignidad de lo femenino sea igual. De hecho, hay que señalar que, cuando el feminismo habla de «lenguaje inclusivo», se refiere a un lenguaje en el que lo femenino y lo masculino se muestran de modo explícito, como en el concepto de «persona humana» o cuando se

24. Leonardo Boff, *O rosto materno de Deus. Ensaio Interdisciplinar sobre o Feminino e suas formas religiosas*, Vozes, Petrópolis, 1979, p. 10 [trad. esp. *El rostro materno de Dios*, San Pablo, Madrid, 1988, p. 113].



dice «mujeres y hombres», «hermanos y hermanas», en lugar de decir simplemente «hombre» o «hermano».

Quede claro que estos ejemplos no pretenden ser un análisis crítico de las obras citadas. Su única finalidad es ilustrar la problemática sobre la que estamos reflexionando y poner de manifiesto la originalidad de la crítica que las feministas hacen de la teología masculina.

#### — Las mujeres y la experiencia de Dios

Del mismo modo que las diferentes culturas han mantenido a las mujeres al margen de las grandes decisiones históricas, de la creación artística<sup>25</sup> y de la producción literaria, en el cristianismo, por lo general, las mujeres no han podido expresar públicamente su experiencia de Dios. Muchas veces han asumido la imagen de Dios que se les ha propuesto o enseñado por parte de algunos hombres o, simplemente, por parte de la cultura dominante. Esto no quiere decir que no hayan recreado esas imágenes en función de su vida y de su contexto, pero esta actividad se ha mantenido dentro del «reducido» mundo exclusivo de las mujeres. Estas experiencias no han sido consideradas como una contribución a las enseñanzas o al magisterio de la Iglesia.

Por otro lado, hoy se está empezando a descubrir, cada vez con más fuerza, a esas mujeres místicas, beguinas, santas, religiosas o simplemente madres de familia o solteras, que han expresado de modo original su experiencia de Dios<sup>26</sup>. No obstante, aunque la

25. Baste recordar aquí la obra de Camille Claudel y su relación con el escultor Rodin.

26. Régine Pernoud, *Hildegarde de Bingen: Conscience inspirée du XII<sup>e</sup> siècle*, du Rocher, Paris, 1995 [trad. esp. *Hildegarda de Bingen: una conciencia inspirada del siglo XII*, Paidós, Barcelona, 1998]; Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, cit. [La bibliografía en castellano sobre el tema ha crecido notablemente en los últimos años; así, por ejemplo, *Dios, Amor y Amante. Hadewijch de Amberes* (Paulinas, Madrid, 1986), *Ángela de Foligno. Libro de la vida* (Sígueme, Salamanca, 1991), *Margarita Porete. El espejo de las almas simples* (Icaria, Barcelona, 1995), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen* (Siruela, Madrid, 1997), *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval. Hildegarda de Bingen, Matilde de Magdeburgo, Beatriz de Nazaret, Hadewijch de Amberes, Margarita Porete* (Paidós, Barcelona, 1998), *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes* (Trotta, Madrid, 1999), *Hildegarda de Bingen. Scivias. Conoce los caminos* (Trotta, Madrid, 1999), Victoria Cirlot y Blanca Gari, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (Martínez Roca, Barcelona, 1999)... N. del E.]

mujer haya estado influida en muchas ocasiones por las enseñanzas masculinas, esta experiencia es rica y múltiple. Pero ha sido y todavía sigue siendo una realidad marginal: la mujer nunca ha tenido derecho de ciudadanía ni ha sido reconocida en la Iglesia<sup>27</sup>. Casi siempre se identifica la experiencia religiosa de estas mujeres con sus sufrimientos y con los sufrimientos de Jesús. Aunque, por un lado, esto las haya ayudado a vivir, por otro esta identificación ha contribuido a mantener «en el silencio» —de la casa o del claustro— el sufrimiento particular de las mujeres. Como dice Julia Kristeva:

La identificación amorosa con Cristo fue sin duda el alma de esta aventura singular que condujo a una mujer a pasar de los horrores del dolor a las cumbres de la serenidad: dolor masculino (el de Cristo) al que se transfieren muchas heridas y humillaciones femeninas, para elevarse mejor hasta una imagen gloriosa de sí misma<sup>28</sup>.

De hecho, la experiencia de las mujeres no ha entrado en los canales habituales de difusión de la cultura religiosa en general y, especialmente, dentro de las masas de América Latina. Nuestra cultura las oculta y las silencia.

Los teólogos y las Iglesias han rescatado muy poco de la historia espiritual de las mujeres, incluso de las que aparecen en la Biblia. Ciertamente, esto no les parecía ni importante ni interesante. En esta perspectiva, precisamente, tenemos que entender e introducir la categoría del género en el modo de concebir a Dios. A partir del género, se puede ver cómo la teología patriarcal<sup>29</sup> ha restringido el concepto de Dios a un punto de vista masculino, creyendo alcanzar de este modo una visión más universalista y, por

27. Por ejemplo, la obra de Marguerite Porete, llena de delicadeza y de talento, fruto de la espiritualidad de una época (siglo XIV), que apenas ha sido divulgada en el ambiente de la teología católica. Cf. Marguerite Porete, *Le miroir des âmes simples et anéanties* (col. Spiritualités vivantes. Série Christianisme), Albin Michel, Paris, 1984/1997 [trad. esp. *El espejo de las almas simples: hermana Katrei*, Icaria, Barcelona, 1995].

28. Julia Kristeva, «Le bonheur des Béguines», en *Le Jardin clos de l'âme. L'imaginaire des religieuses dans les Pays-Bas du Sud depuis le 13<sup>e</sup> siècle*, Société des Expositions, Palais des Beaux-Arts, Bruselas, del 25 de febrero al 22 de mayo de 1994.

29. Recuérdese que empleo aquí y en otros lugares el término «patriarcal» para indicar una estructura cultural y de pensamiento que atribuye al hombre (varón) el privilegio de ser el principio organizador de la sociedad. Compuesto por *pater* (padre) y *arjé* (poder, principio), el significado de este término tiene la connotación de un poder jerárquico que atraviesa la vida social.

tanto, que englobaba a toda la humanidad. Además, esta teología pretende hablar de Dios en nombre de la Iglesia, identificando el término «Iglesia» con el magisterio masculino.

Esta especie de pretensión universalista masculina que se expresa en distintos niveles, excluye las experiencias diferentes y, en muchas ocasiones, ha llegado incluso a imposibilitar su existencia. Esto es lo que denuncia el análisis basado en el género. Se trata, pues, de un concepto hermenéutico que nos abre a una comprensión teológica diferente y que reclama un modo distinto de hacer teología.

La imagen de Dios que ha transmitido la cultura cristiana ha sido, sin duda, una imagen plural. Pero se trataba, sobre todo, de una pluralidad de rostros masculino, que relegaba a un segundo plano cualquier impulso femenino del Misterio. Dios Padre, Dios Creador, Dios Salvador, Dios Rey del Universo, Dios Juez, Dios Hijo: estas imágenes provienen en buena medida del monoteísmo judío, considerado como un progreso cualitativo con respecto a la idolatría de los pueblos vecinos<sup>30</sup>.

Un análisis a partir del concepto hermenéutico de género nos invita, por ejemplo, a proponer y considerar nuevas hipótesis en la interpretación de determinados textos bíblicos. Se está empezando a sospechar que los «otros» pueblos, pueblos con una cultura diferente, no eran tan malos como parece, y que las mujeres, reducidas en buena medida a símbolo del mal, no eran tan malvadas. Estas hipótesis resultan de las investigaciones feministas en el campo de la historia y en el de la exégesis bíblica<sup>31</sup>, pero también de los estudios en materia de arqueología e historia de las religiones. La importancia de estas hipótesis e interpretaciones reside en el hecho de que ofrecen la posibilidad de pensar de otro modo «la historia de Dios» o de concebir distintamente los «modelos de Dios» que aparecen en la historia cristiana de las diferentes culturas<sup>32</sup>.

Por otro lado, estas investigaciones permiten recuperar la historia de las mujeres y de los rostros femeninos de Dios que han

30. Esta problemática se aborda también desde la *Process Theology*. Véase, por ejemplo, Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, New York, 1978 (en especial el capítulo II: «God and the World»).

31. Véanse, entre otras, las obras de Elisabeth Schüssler Fiorenza. Rosemary Radford Ruether, Daphne Hampson, Carter Heyward, Luise Schottroff, Monica Sjöö, etcétera.

32. Sallie McFague, *Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age*, Fortress, Philadelphia, 1987 [trad. esp. *Modelos de Dios: teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994].

podido expresarse libremente a lo largo de toda la historia de la teología<sup>33</sup>. En esta perspectiva, algunas feministas ponen el acento en el hecho de que, en cierto modo, toda teología es teología política, es decir, que, en la organización del pensamiento teológico, Dios toma partido a favor de algunos grupos, de algunas personas y que, en definitiva, la imagen de Dios se forja conforme a determinados intereses. Ahora bien, como ya hemos repetido unas cuantas veces, el mundo teológico patriarcal por lo general ha atribuido a las mujeres un lugar secundario con respecto al lugar que se les ha atribuido a los hombres: la cultura y la teología han considerado a las mujeres como más impuras y más alejadas de la santidad «masculina» de Dios. Pero esto no sólo es un hecho biológico-cultural: hunde sus raíces en los conflictos de poder que se han sucedido a lo largo de la historia y se enmarca en una compleja trama de hechos, ideologías y concepciones de vida que interfieren entre sí.

— Las lecturas patriarcales de la Biblia y de la historia

A la luz de esta clave de interpretación se hace, por ejemplo, una lectura del libro del Génesis como un libro que, entre otros, es fiel reflejo de los conflictos de los poderes políticos. Como todas las demás, estas interpretaciones se caracterizan por partir de una idea preconcebida. En este sentido, se puede afirmar que, desde una perspectiva patriarcal, la victoria de Yavé es considerada como la victoria del único y verdadero Dios sobre los ídolos de la barbarie. La lucha entre los distintos pueblos tiene que ver, en cierto modo, con la «lucha entre sus dioses».

Así, Monica Sjöo y Barbara Mor escriben:

El pueblo sedentario del Antiguo Testamento, al igual que otros tantos del antiguo Oriente Próximo, rendían culto a la Diosa. El Antiguo Testamento es el relato de la conquista y de la aniquilación de ese pueblo neolítico a manos de los hebreos nómadas, seguidores del Dios del Cielo, que les imponían su Dios bíblico en lugar de la antigua Diosa<sup>34</sup>.

Astarté, divinidad femenina de los cananeos, representada por

33. Mary Daly, *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1973; véase también M. Dion, *Libération féministe et salut chrétien: Mary Daly et Paul Tillich*, Bellarmin, Montréal, 1995.

34. Monica Sjöo y Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother. Rediscovering the Religion of the Earth*, Harper & Row, San Francisco, 1987, p. 264.

la serpiente, por el árbol o por las mujeres, se enfrenta con el poder de Yavé, Dios masculino. Yavé es quien entra con su pueblo en la tierra de los cananeos, «la Tierra Prometida», y se encuentra allí con otras divinidades, con otra cultura<sup>35</sup>. En los textos bíblicos la confrontación no es tan evidente; hay que leer entre líneas, hay que considerar tanto lo que se dice como lo que no se dice en el texto, y también hay que indagar en otras fuentes históricas.

Desde esta confrontación, podemos entender por qué algunos símbolos, especialmente relacionados con la experiencia femenina, se convierten en iconos del mal. Se lleva a cabo una inversión de los símbolos sagrados de los cananeos para identificarlos con el mal e introducir los símbolos masculinos judíos como aquellos que representan la justicia y la fidelidad a Yavé, el único Dios verdadero. Esta situación me recuerda el proceso de conquista del continente americano, cuando las divinidades locales fueron sustituidas o convertidas en símbolos católicos. Y los primeros historiadores cristianos de estos hechos describieron la destrucción de los pueblos indígenas como una conquista emprendida en nombre de la verdadera fe en Dios.

La destrucción de los altares de los pueblos indígenas significó la derrota de un pueblo. Se sabe que, cuando un pueblo, por diversos motivos, pierde la fe en sus valores culturales o se ve obligado a abandonarlos por la fuerza, pierde también su propia identidad como pueblo. En el siglo XVI el continente americano experimentó esta pérdida gradual de identidad. Por ejemplo, los altares de la diosa Tonantzin, diosa de la Tierra, fueron sustituidos por altares consagrados a la Virgen María. Debido a lo cual, se ha llevado a cabo la identificación, en buena medida, entre Tonantzin y la Virgen, no sólo en la historia del pueblo mejicano, sino en los hábitos culturales aún vigentes en la actualidad<sup>36</sup>.

Como se trata de un modo de proceder común a todas las conquistas, no veo por qué razón, no obstante el carácter sagrado que atribuimos a la historia bíblica, no se podría admitir, en el caso del pueblo judío, un comportamiento idéntico entre el pueblo conquistador y el pueblo conquistado. No se trata aquí de antijudaísmo o anticristianismo, sino de una crítica de las tradiciones que han cubierto de sombras el papel histórico de las mujeres.

35. Monica Sjöö, *ibid.*

36. Virgil Elizondo, *Guadalupe, Mother of the New Creation*, Orbis Books, New York, 1997 [trad. esp. *Virgen de Guadalupe, madre de la nueva creación*, Verbo Divino, Estella, 1999].

En la misma perspectiva de una relectura del Génesis, algunas exégetas femeninas plantean la cuestión del pecado de Caín, considerado el primer fratricidio, símbolo también del primer pecado de nuestros orígenes. A través de una minuciosa investigación, se puede llegar a la conclusión de que Caín era el preferido de su madre, el preferido de la madre de los vivientes. Caín era agricultor, estaba ligado a la tierra. Abel era pastor y preferido de Yavé. Estalló un conflicto entre los dos. El malo, el hijo de la madre, mata al hijo del Padre. Hasta el presente, como bien sabemos, la maldición recae sobre Caín<sup>37</sup>. Podríamos ver aquí un conflicto de poder en distintos niveles que evoca sutilmente el texto bíblico y que reproduce la ambigüedad de las cosas y de los comportamientos religiosos.

No se trata de exculpar a Caín o de rebajar la gravedad del crimen, sino de ver cómo hay un juego de fuerzas entre lo masculino y lo femenino, entre Dios y la Diosa, entre el hijo preferido de la Madre y el hijo preferido del Padre que revela la complejidad de la construcción social y política a partir del género, sobre todo cuando se trata de las fuerzas religiosas y políticas.

Es interesante señalar que la ley del Padre (Yavé) fue transgredida en distintas ocasiones, y de modo particular por los partidarios de las estructuras femeninas del poder. Eva no le teme a la serpiente; habla con ella como si se tratara de alguien conocido. La ley del Padre es «violada» por un instante. Del mismo modo, en el caso de Caín y Abel, este homicidio se ha entendido siempre como un gesto contra el Padre<sup>38</sup>. No obstante, la fuerza del Padre resultó históricamente victoriosa, a pesar de que se manifestaran poderes de oposición. La maldición cayó sobre el poder de Eva, la madre de los vivientes, y alcanzó especialmente a sus hijos. En esta perspectiva, María, la madre de Jesús, lejos de representar la victoria de las fuerzas femeninas, representaría más bien la apropiación de estas fuerzas femeninas por parte de las masculinas. Ella «aplasterá la cabeza de la serpiente», serpiente que, además, se presenta como símbolo de la Diosa.

El hecho de que la cultura patriarcal haya conservado todos estos rasgos de las culturas femeninas, revela en gran parte su fuer-

37. Monica Sjöö, *The Great Cosmic Mother...*, cit.

38. Esta interpretación es muy distinta de la que hace André Wénin, *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le Premier Testament*, Cerf, Paris, 1995.

39. Susan Niditch, *Genesis*, en Carol Newson y Sharon H. Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary*. SPCK-John Knox Press, London-Westminster, 1992.

za y su capacidad para florecer nuevamente en el presente<sup>39</sup> con formas diferentes.

Cuando se llega a la experiencia cristiana propiamente dicha, no resulta difícil darse cuenta de que la construcción fundamental, tanto del mensaje cristiano como de las teologías cristianas, tuvo lugar a partir de modelos patriarcales. En esta perspectiva, lo que se denomina revelación privilegiada de Dios no habría podido realizarse culturalmente más que en la figura de un hombre, el hombre Jesús. Para la teología feminista crítica, el problema no reside en el hecho de que Jesús fuera hombre, hecho que forma parte de su misma identidad histórica, sino en que, aún hoy, se siga proclamando a este hombre —y sólo a él— como el Hijo Único de Dios, Salvador y, él mismo, también Dios. Dicho de otro modo, la cultura ha insistido en el carácter masculino de la salvación, descuidando otras posibles modalidades, modalidades que también están presentes en nuestra tradición. Estos distintos enfoques podrían hacer que surgiera una construcción teológica más igualitaria, equilibrada y justa.

— La perspectiva de la Sabiduría

Como bien ha subrayado Elisabeth Schüssler Fiorenza<sup>40</sup>, la tradición sapiencial, a pesar de las limitaciones de su uso histórico pasado, parece abrirnos hoy una perspectiva más justa en el campo de las relaciones humanas y en el de la teología.

Yo, la Sabiduría, habito con la prudencia,  
y he descubierto el arte de la reflexión (Prov 8,12).

Y, un poco más adelante, podemos leer:

Camino por sendas de justicia,  
por senderos de derecho,  
para brindar bienes a los que me aman  
y acrecentar sus tesoros (Prov 8,20-21).

Conocedores de cómo la tradición sapiencial cristiana identifi-

40. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, Continuum, New York, 1995, pp. 139-140 [trad. esp. *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 196-198].

có a Jesús con la Sabiduría Divina o con la Sabiduría del Logos, ¿por qué no podríamos sugerir la afirmación de la Sabiduría como una expresión del misterio insondable de Dios? Jesús, profeta de la Sabiduría, es enviado para «sanar los corazones» de los pobres, de los marginados y de todos aquellos y aquellas que padecen injusticias. Se trata de arrojar una nueva luz sobre determinados tesoros de nuestra tradición con la intención, por un lado, de hacer justicia al misterio de Dios que está más allá de las imágenes maternas y paternas y, por otro lado, de hacer justicia a las mujeres, casi siempre excluidas de la simbología divina.

Teniendo en cuenta esta tradición, nos resultaría posible abrir nuevas perspectivas y afirmar a Jesús como el profeta de la Sabiduría<sup>41</sup>. Él vivió de esta Sabiduría de manera especial y sus discípulos y discípulas reconocieron en él a un hombre que caminaba por las sendas del derecho y la justicia. La Sabiduría no excluye a nadie. Todos y todas pueden acercarse a sus umbrales y beber de su Fuente. Todos y todas pueden convertirse en sus hijos, sus profetas y profetisas.

En mi opinión, hablar de Sabiduría permite establecer una referencia cristológica más inclusiva, en el sentido feminista del término, que la de Dios, el Padre. No se trata de negar la presencia del Padre, como imagen bíblica, sino de prestar mayor atención a los problemas que plantea a nuestra historia actual. Esto nos introduciría en una perspectiva hermenéutica y en una simbología más flexibles, más capaces de mantener de modo positivo el diálogo entre las distintas religiones, y más apta para promover la justicia entre hombres y mujeres. Correlativamente, esta hermenéutica parece poner de relieve la responsabilidad de los/as discípulos/as de Jesús en su lucha para que se siga anunciando y viviendo la Buena Noticia en una comunidad igualitaria<sup>42</sup>.

Desde esta perspectiva, no se trata de negar las fórmulas cristológicas de los grandes concilios, sino de ampliar la reflexión teológica teniendo en cuenta los nuevos retos que plantean los movimientos culturales. Se trata, principalmente, de situarlos en el lugar

41. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *ibid.* Cf. también Denis Edwards, *Jesus the Wisdom of God. An Ecological Theology*, Orbis Books, New York, 1995: la cuestión de la Sabiduría adquiere aquí una dimensión teológico-ecológica.

42. Véase también el excelente libro de Elisabeth Johnson *She who is? The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York, 1993 [trad. esp. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona, 2002].



que les corresponde y ampliar los criterios de pertenencia a una comunidad que invoca en su favor la tradición de Jesús. El criterio que ha servido para reconocer a los discípulos y discípulas de Jesús siempre ha sido el pan compartido, la ayuda prestada a cuantos y cuantas yacen en la calle, el reconocimiento de la dignidad de los pobres y los marginados. De modo que la confesión del origen divino de Jesús es, ante todo, una confesión de vida.

Es importante señalar que, a pesar de la importante relación que la problemática cristológica tiene con la cuestión del mal, se extiende más allá de los límites establecidos para esta reflexión. Sin embargo, me gustaría añadir que la cuestión cristológica ocupa un espacio considerable en las discusiones y reuniones de las teólogas feministas de Latinoamérica<sup>43</sup>. Igualmente se recuerda con frecuencia en los grupos populares de mujeres que estudian juntas la Biblia y que tratan de descubrir en ella indicios de una tradición más igualitaria y respetuosa con las mujeres.

#### b) La zoé-diversidad de Dios

La perspectiva feminista que yo adopto no exige, ciertamente, llevar a juicio las imágenes masculinas de Dios, ni operar un cambio radical en el que las dominadas se convirtieran en dominadoras. Esto no sólo es imposible, sino que además no haría avanzar las relaciones humanas hacia una justicia mayor. No se trata de una actitud iconoclasta creadora de violencia sino, más bien, de una reflexión crítica con nuevos puntos de referencia para el análisis. Los análisis de género, así como las aportaciones de la ciencia contemporánea, nos han proporcionado datos suficientes acerca de la imposibilidad de mantener inmutable el discurso teológico tradicional<sup>44</sup>. Al igual que los demás discursos, el de la teología ha sido, directa o indirectamente, cómplice de las destrucciones de distintos tipos que podemos contemplar actualmente en nuestro planeta.

43. El número 22 (diciembre de 1997) de la Revista *Con-spirando*, ya citada, está dedicado en su totalidad a las distintas respuestas de las mujeres a la pregunta «Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?».

44. Adolphe Gesché, *Dieu pour penser IV, Le Cosmos*, Cerf, Paris, 1994 [trad. esp. *Dios el cosmos (Dios para pensar, t. II)*, Sígueme, Salamanca, 1997]; véase también Thomas Berry y Thomas Clarke, *Befriending the Earth. A Theology of Reconciliation between Humans and the Earth*, Twenty-Third Publications, Mystic, Connecticut, 1991; Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper & Row, San Francisco, 1992.

El primer paso en este sentido es tener la valentía suficiente como para concebir las relaciones humanas como aquellas que podrían intentar superar las relaciones jerárquicas discriminatorias e injustas de nuestras sociedades y de nuestras Iglesias. Esto constituiría un horizonte ético común a partir del cual se podría intentar establecer nuevas relaciones entre los distintos grupos humanos. Ciertamente se trata de un viejo anhelo, pero ahora se vuelve a experimentar con fuerza en un contexto histórico mundial diferente; un contexto en el que las distintas opresiones se cruzan y entrecruzan para formar esta especie de tejido de violencia en el que vivimos. No existen espacios de inocencia, aunque no todas las personas sean responsables de la misma manera.

Sin lugar a dudas, nuestro mundo está caracterizado por unas relaciones injustas en el ámbito de la construcción social del género, pero también en el ámbito de las razas, de la relación entre países, de las clases sociales. Las opresiones se han vuelto tan complejas como las distintas fuerzas de liberación. Las posibles soluciones parecen cada vez más difíciles y complicadas.

Desde el punto de vista teológico, cada nuevo desafío que se nos presenta supone una invitación a vivir y comprender nuevamente el misterio de Dios. En esta perspectiva, J. Moltmann, por ejemplo, afirma que la ecología exige un nuevo modo de pensar a Dios:

El eje de esa nueva concepción no será la distinción entre Dios y el mundo, sino el conocimiento de la presencia de Dios en el mundo y de la presencia del mundo en Dios<sup>45</sup>.

Las teólogas feministas, desde su propio itinerario, afirman lo mismo y construyen su pensamiento a partir de esta afirmación fundamental.

Esta situación nos lleva a descubrir un discurso plural sobre Dios o sobre el misterio que atraviesa nuestras vidas. Precisamente por esto propongo la expresión «zoé-diversidad de Dios». Sé que no es una expresión frecuente entre los teólogos, que es probable que plantee alguna dificultad, sobre todo en relación con el panteísmo o con un posible reduccionismo del lenguaje teológico al lenguaje de las ciencias ecológicas. A pesar de todo ello, considero

45. Jürgen Moltmann, *Dios en la creación; Doctrina ecológica de la creación*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 26 [original alemán, *Gott in der Schöpfung*, Kaiser, München, 1985].

que se puede emplear esta expresión como una nueva metáfora para expresar esta realidad siempre presente y que los seres humanos siempre han tenido tantas dificultades para expresar.

Hablar de la «zoé-diversidad» de Dios quiere decir hablar ante todo de la Vida en su extraordinaria riqueza, pero de una vida que se desdobra en la complejidad de un Misterio vital. Este Misterio vital no está fuera de nosotros, sino que vivimos en él, existimos en él, evolucionamos en él. Este Misterio también vive en nosotros y más allá de nosotros. Un buen número de textos del Nuevo Testamento, especialmente de los Hechos de los Apóstoles y de las cartas paulinas, se hacen eco de esta idea. Es una idea que favorece por igual las aportaciones de todos los seres, que los sitúa al margen de jerarquías estancas, y no acentúa la hipotética superioridad de unos sobre otros.

No me hago ilusiones acerca del feminismo ni de unos modelos distintos de Dios, como si con esta idea o este comportamiento pretendiera haber encontrado, finalmente, el camino de la realización de la justicia. Aquí se trata, más bien, de una exigencia de la fe que nos invita *hoy* a liberarnos de todas las formas de opresión que estamos construyendo en nuestra historia. La fe misma nos invita a buscar caminos de justicia y de ternura, de igualdad y de amistad. Esto no significa que no podamos engañarnos en esta búsqueda, sino que siempre hay que aventurarse a ser creativos.

La zoé-diversidad de Dios es una metáfora que tiene que ver con la *relacionalidad* de todo con todas las cosas. Todas las cosas viven en Dios y Dios vive en todas las cosas. En este sentido, Dios es la realidad que penetra, atraviesa y vivifica toda otra realidad, más allá del bien y del mal expresado y realizado por los seres humanos. Esto nos remite a otras maneras de referir este misterio relacional. En concreto, dejaremos de hablar de voluntad, de designios de Dios como si se tratara de algo que viniera directamente de Dios. Hablaremos, más bien, de los proyectos humanos para mantener la vida y, por esta razón, de proyectos válidos en sí mismos.

La zoé-diversidad de Dios nos invita a un silencio diferente sobre Dios, a acabar con esa «charlatanería» que no cambia el corazón de la vida. La zoé-diversidad de Dios nos sitúa más allá de lo antropológico y de lo androcéntrico, al mismo tiempo que no deja de incluirlos. En el fondo, reflexionar sobre Dios más allá de los límites que las distintas teologías le han impuesto a Dios es, en cierto sentido, volver a realidades más sencillas de la vida de las personas. Es afirmar radicalmente nuestra admiración y nuestro

silencio ante esta realidad relacional que no es necesariamente una persona como nosotros, que no es todopoderoso, ni más perfecto, sino un misterio que está en todo.

Esto nos animará a retomar el camino de Jesús más como una ética en favor de la vida de todos y de todas que como una metafísica en la que las divinidades de rostro masculino se entretienen trinitariamente en un intercambio de perfecciones. Este enfoque nos invita a superar las habituales sutilezas filosóficas de la teología, para descubrir la experiencia concreta de Jesús y nuestra experiencia concreta como el lugar en que se encarna el Amor.

La *zoé*-diversidad de Dios nos permite desarrollar de manera distinta la pluralidad de discursos sobre el sentido de la vida, es decir, la misma pluralidad de la teología y una diversidad de enfoques sobre la salvación. Aunque, desde la tradición primitiva, el discurso acerca de Cristo esté vinculado a Jesús de Nazaret, esto no impide que se abra este discurso a las múltiples posibilidades de la comunidad cristiana. Así pues, hablar de comunidad crística significa abrirse constantemente a las nuevas posibilidades de salvación donde cada uno y cada una podrá convertirse en salvación para los demás. Intentamos abandonar la centralidad de determinados personajes, centralidad que en muchas ocasiones hace recaer sobre ellos la responsabilidad de los hechos, para compartir, en lo sucesivo, esta responsabilidad, para compartir la lucha por la salvación de todos y de todas. De este modo, habrá una salvación que será propia de las mujeres, en un contexto y en una situación concretos, y una salvación propia de los hombres. Una salvación también exigida por las diversas culturas y una salvación exigida por el ecosistema en su pluralidad y en toda su complejidad. Y, en esta salvación polifacética, las personas, hombres y mujeres, tienen la responsabilidad particular de dejarse afectar por el dolor y la necesidad de salvación de todos y de todas. Es evidente que todo esto no es el «último grito». Se trata de afirmaciones de nuestra tradición muy antiguas que están despertando de nuevo, impulsadas por la problemática de nuestro tiempo y por el deseo de luchar por una vida en plenitud.

Así pues, no se trata tanto de considerar verdaderas o falsas las afirmaciones teológicas, sino de preguntarse cuál es, en el presente, el mejor modo de presentar la fe cristiana en un contexto pluralista. Con otras palabras, se trata de pensar cómo pueden entrar en diálogo las distintas perspectivas teológicas, con objeto de colaborar en el crecimiento de la justicia de todos y de todas.

#### EL ROSTRO OCULTO DEL MAL

Finalmente, no podemos olvidar que buena parte de nuestros esfuerzos teológicos no pretenden sino expresar, de manera diferente, por medio de poemas y metáforas, de discursos y relatos, por medio de sueños o de deseos, la inagotable realidad del *Yo soy el (la) que soy* (Éx 3,14).